folklor/edebiyat, cilt:18, sayı:69, 2012/1

Popüler İslami Yazında Kadın Bedeni: Kadınlara Anlatılan "Fitne"

Hülya Doğan*

GİRİŞ

Verili kabul edilerek uzun süre üzerinde pek düşünülmeyen, problematize edilmeyen bir alan olarak "beden", özellikle 1980 sonrası feminist çalışmaların en önemli konularından biri haline gelmiştir. Her ne kadar antropolojide doğa-kültür ayrımının temsili ya da evrimin merkezi olarak uzun süredir incelense de felsefe, sosyoloji gibi alanlarla birlikte antropolojide de kültürün önemli taşıyıcılarından biri olarak görülmeye başlanan bedene ilgi artmıştır.

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar sosyal bilimlerin önemli alanlarında bedenin dışarıda bırakılmasının nedeni, "Batı düşüncesinin bedeni aklın karşıtı olarak ötekileştirmesi" olarak değerlendirilir (Işık, 1998). Bu düşüncenin doğrusal tarih anlayışı, karşıtlıklarla düşünen Kartezyen yapısının eleştirilmesiyle birlikte bedeni öne çıkaran postyapısalcı ve postmodern çalışmalar artmış; öte yandan bedenin

* Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü Araştırma Görevlisi

güzelliği, sağlığı ve kontrolünün modern tüketim toplumunun hedefi haline gelmesiyle beden, toplumsalın merkezine yerleşmiştir (Işık, 1998: 15).

Elbette dünyayı anlamlandırmada ve davranışların örgütlenmesinde önemli bir model olan dinler de, beden konusunda açıklamalar, düzenlemeler ve sınırlamalar getirmektedir. Makalede beden ve daha çok kadın bedeni konusundaki tartışmalara feminist yaklaşımlar çerçevesinde değinildikten sonra, İslam dininde bedenin anlamlandırılışına, özellikle egemen İslam'ın popüler yayınlarının kadınlara kadınlığı anlatırken beden üzerinden ürettiği anlamlar ve bu yolla doğallaştırılan cinsiyet hiyerarşisi eleştirel bir bakış açısıyla incelenecektir.

İslam yaşayışına uygun bir kadınlık tarifi yapan pek çok yayın ve ilmihal mevcuttur. İslami yaşam biçiminin nasıl olacağı konusunda bilgiler veren başucu kitapları olması açısından bu popüler yayınların incelenmesi önemlidir. Bilimsel çevrelerce pek ciddiye alınmayan popüler kültür ürünlerinin toplumun felsefesini anlamadaki yol göstericiliği, özellikle Frankfurt Okulu temsilcilerinin çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu isimlerden Leo Lowenthal (akt. Kejanlıoğlu, 2005: 213), tarihle ve edebiyat analiziyle ilgilenen akademik disiplinlerin çok satan kitaplar, popüler dergiler, çizgi romanlar gibi kitle edebiyatının tesiriyle karşılaştıklarında bunları aşağılayan bir tavırla işlerini sürdürdüklerini oysa sosyologların bu alanla ve meydan okumayla ilgili bir şeyler yapmaları gerektiğini söyler.

Makalede özellikle iki ilmihal incelenmiş, çalışmanın başlıkları da bu ilmihallerde yer verilen konulara göre belirlenmiştir. Bu iki kitaptan biri, egemen İslam söyleminin resmi temsilcisi olan Türk Diyanet Vakfı'nın halktan gelen soruları yanıtlamak üzere il müftülüklerinde açtığı telefon hatlarından birinde görevli kamu hizmetlilerinden Dr. Jale Şimsek'in (2005) yoğunlukla gelen sorulara ve yanıtlarına yer verdiği kitabı *Hanım Hanıma Fetvalar.* İkincisi ise din konusunda önemli sayıda kitap içeren bir seri hazırlayıp satışa sunan yayınevlerinden biri olan Timaş Yayınları'ndan çıkan, benzerleriyle pek çok ortaklıklar içeren ve sade bir dille bunlardan alıntılar yapan Ayşe Gül'ün (2003) *Kadın İlmihali* kitabı. İlmihallerde açıklama getirilen ayetlerle ve İslam'ın kadın bedenine bakışıyla ilgili olarak İslam dinin kutsal kitabı Kur'an da çalışmanın konusu haline gelmiştir. Kitaplarda çoğunlukla Kur'an, hadisler ve ünlü İslam âlimlerinin kitaplarına atıfta bulunulmaktadır. Elbette bu tarz bir çalışmada ancak söylem düzeyinde analiz edilen yayınların, homojen bir grubu oluşturmayan kadın okurlar tarafından nasıl yorumlandığına bakan alımlama çalışmalarıyla da ele alınması gerekmektedir. Ancak bu yöne bakmak, şimdilik başka bir makalenin konusu olabilir.

HANGİ BEDEN?

Connell (2006), beden üzerinden yapılan farklılık tartışmalarının, *doğal farklılık, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farkları* ve *toplumsal cinsiyeti söylem olarak ele alan* yaklaşımlar olarak üç ana başlıkta toplanabileceğini söyler.

Buna göre ilk grubu oluşturan mekanik yaklaşımlar, doğal farklılıklardan söz eder. Kadın ile erkek arasında çok fazla ve doğal farklar olduğunu öne süren çeşitli tezler, bilimsel doğrular olarak kabul ettikleri bu ayrımları; "bedensel güç, fiziksel yetenekler, cinsel arzu, karakter yapısı, entelektüel farklar" olarak sıralar (Connell, 2006: 30). Bu bakış açısı 19. yüzyılda feministleri de etkilemiştir. Bu yüzyılın feminist teorisinde göze çarpan bir akım olarak kültürel feminizm, bu ikilik içinde kalarak "kadının kişisel kuvvet, gurur ve kamusal yenilenme kaynağı olarak" kabul edilen farklılıkları üzerinde durur (Donovan, 2005: 70). Kültürel feminist teorinin altında kadının özelliklerinin temel olduğu anaerkil bir toplum ütopyası yatmakta; kadın, verili ve "sezgisel ve düşünsel bir yeteneği anlatan elektrikli doğa"sıyla (Donovan, 2005: 75) barışçıl bir toplumun mimarı olarak görülmektedir.

1960'lı yılların sonu, 1970'li yılların başına kadar radikal feministlerde de bedensel-doğal farklılıklara vurgu devam eder. Ancak burada beden, kadının en büyük ve doğal engeli olarak vurgulanır. En tanınmış radikal feminist okulu, erkeklerin ve kadınların farklı doğalarla doğduklarını varsayarak, "kadınların yeniden üretimdeki denetimlerinin patriyarkiyi ayakta tutmanın vasıtası olduğunu" savunurken, kimi radikal feministler bu sorunun çözümü olarak lezbiyenliği, erkeklerden tamamen kopmaya varan biyolojik bir devrimi öngörür (Steeves, 1999: 131). Kadınların ikincil konumunu değiştirmeye yönelik girişimlerinde uzunca bir süre, kendi bedenleri ilk engel olarak görülmeye devam etmiştir.

Bu noktada, varoluşçu felsefeyi feminizme taşıyan ve temel sorunun kadının erkek üzerinden tanımlanması olduğunu söylerken bedeni problematize eden Simone de Beauvoir'dan da kısaca söz etmek gerekmektedir. Beauvoir (akt. Donovan, 2005: 234), kadının enerjisini alarak onu yaratıcı faaliyetlerden yoksun bırakan bedenini kalıtsal olarak yabancılaşmış bulur. Anatominin yazgı olduğuna inanmazken kişinin kendi vücudu aracılığıyla dünyaya bağlı olduğunda ısrar eder. Bedenin dünyada tutunduğumuz alet olduğunu, erkeğin bedeninin özgür yaratıcı etkinlikleri kolaylaştırdığını, kadın bedeninin ise kısıtlayıcı olduğunu belirtir. Bedensel farklılıkların yarattığı bu durumda erkek özne aşkınlıkla, kadın nesne içkinlikle tarif edilir ve Beauvoir'a göre (akt. Agacinski, 1998: 51) "kadın doğal olarak erkekten daha az öznedir". Bedensel gücünün etrafında eril düzen egemenliğini örerken, kendini erkek üzerinden tanımlayan kadının da kendi bedenine bakışı, eril kategorilerin dışına pek çıkamamıştır.

Varoluşa dair anlam inşasında bu denli ön plana çıkmış olan beden, *toplumsal*

cinsiyet kavramlaştırmasıyla birlikte biyolojik alana çekilirken; kültür, cinsiyet tartışmasında temel referansı oluşturmaya başlar. 1970'li yıllar, "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" arasında keskin bir ayrımın yapıldığı yıllardır. Cinsiyet biyolojik olarak kadın ve erkek arasındaki farklara, toplumsal cinsiyet ise sosyal olarak eril ve dişil rollerin ya da kadın ve erkek kişiliklerinin farklılıklarına gönderme yapar. İkinci dalga feminizmin temel tezi olan toplumsal cinsiyet teorisi, özcü bir analitik kategori olarak evrensel hale gelen "biyoloji kaderdir" sözüne meydan okumaktadır (Stolcke, 1993: 20). Kadına atfedilen tercih, öncelik ve davranışların; biyoloji dışında, kültürel olarak üretildiğini dillendiren sesler artmaya başlar. Liberal feministler, toplumsal cinsiyet farklılıklarının kökenlerine eğilmeden "haksızlıkların rasyonel argüman yoluyla çözümlenebilecek bir irrasyonel önyargı meselesinden ibaret" olduğuna inanırken, insan doğasının "biyolojik, toplumsal ve ekonomik etkenlerin diyalektik bir ürünü" olduğunu savunan Marksist ve sosyalist feministler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temel öneme sahip olduğu konusunda diğerleriyle hemfikirdirler (Steeves, 1999: 137-151). Marksist düzenlemede yeniden üretim çerçevesinde yer alan çocuk bakımı, ev işleri gibi faaliyetlerin sosyalleştirilmesi, kadının özgürleşmesini sağlama yolunda düşünülen düzenlemelerdendir (Işık, 1998). Toplumsal cinsiyet anlayışı, cinsiyete atfedilen rollerin yeniden düzenlenişine yönelik çözüm arayışları içindeyken "beden"; biyolojik cinsiyet kategorisinde, doğal ve sorgulanmaz alanda yer almaya devam etmektedir.

Yakın zamanda beden üzerine yapılan çalışmalar ise bu kez toplumsal cinsiyet anlayışının biyolojik ve toplumsalı ayıran kategorilerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Connell (2006: 38), toplumsal cinsiyetin vücut geliştirme salonlarında ya da kozmetik operasyonlara bedeni nasıl disiplin altına aldığını gösteren çalışmalara yer verir. Yine, örneğin Avustralya'da kız ve erkek öğrencilerin beden eğitimi derslerinin farklı oluşu, cinsiyetli bedenlerin yaratılışına örnek olarak gösterilebilir. Zaten bu inşalar dışında kadın ve erkek arasında ciddi farklar olmadığını da yapılan çalışmalar göstermektedir. Nörofizyolog Lesley Rogers (akt. Connell, 2006: 30), 2000 yılında yaptığı çalışmada, kadın ve erkek beyinleri arasında birtakım farklar bulunduğunu ancak "beyin cinsiyeti"nden söz edilemeyeceğini ve beynin kadın ya da erkek olmayı seçmediğini ortaya koymuştur.

Cinsiyet ayrımının, doğallığı içinde anlamsız oluşu, biyolojik cinsiyet ve toplumsalı ayıran "toplumsal cinsiyet" anlayışından da kopmayı gerektirmiştir. Bedenin doğal ve dolayısıyla evrensel olmadığı, toplumun ve kültürün dışında var olmadığı fikri, bedene toplumsal bir inşa olarak bakılmasına neden olmaya başlar. "Cins, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet doğal değil, sosyokültürel olarak yapılandırılmış kategorilerdir. Bunlar söylemde, temsilde ve beden aracılığıyla

tekrarlanan pratiklerde yaratılır" (Stockett ve Geller, 2006: 8) tezi, üçüncü dalga feminizm olarak tarif edilen feminist hareketin çıkış noktasını oluşturarak, bedeni de söylemsel olanın merkezine yerleştirir. Üçüncü dalga feminizmi etkileyen en önemli isim kuşkusuz Michael Foucault'dur. Foucault'nun çalışmaları, bedenin söylem dolayımıyla kontrolünün önemine dikkati çeker (1). Son dönem feminist çalışmalara yön veren isimlerden Judith Butler'ın (akt. Direk, 2007: 71) Foucualt'yu okurken altını çizdiği şey, "bedenin ona doğal ve özsel bir cinsiyet fikri yükleyen bir söylem tarafından belirlenmesinden önce cinsiyetli bir varlık olmadığı"dır. Butler'a göre (2007: 43) toplumsal cinsiyetlerin doğallaşmasının bir yolu, bir içsel, psişik ya da fiziksel zorunluluk olarak kurgulanmalarıdır. Cinsiyete bakış açısındaki bu değişiklik, feminizmin problemlerini de değiştirmiştir. Günümüzde feminizm açısından temel mesele bir zamanlar Marksist bir bakışla sorgulanan toplumsal cinsiyetin politik ekonomik yeniden üretime nasıl dâhil olduğu değil, farklılığın tüm türleri için geçerli olan bir tanınma ve sosyal adalet problemidir (Moore, 2006: 28). Bu problem yalnızca kadınları değil, ötekileştirilen eşcinsel ve transgender kimlikleri de kapsamaktadır. Artık mesele, kategorileri yerle bir eden bu farklılıklarla ne yapılacağıdır.

Böylelikle bir doğal alan olarak biyolojik olan yitirilmiş, ancak farklılık çalışmalarında da Moore'un (1994: 71) vurguladığı üzere bedensel pratiklere bilgi anlamında ve maddi anlamda yeterince ilgi gösterilmemiştir. Oysa farklılık, bedensel algı ve pratiklerde görünür olmaktadır. Beden, üzerinde gerçekleşen anlam inşasına aktif olarak katılmaktadır. Tıpkı Bora'nın (2005) çalışmasında yer verdiği kadınların "baş bağlama" konusunda farklılaşan görüşleri gibi. Bedene yönelik bir pratik farklı sınıflarda, meslek gruplarında ya da aynı sınıf içinde farklı kadınlarca farklı amaçlarla uygulanmakta ya da farklı amaçlara yönelik olarak uygulandığı söylenebilmektedir.

İslam anlayışında ise ilk dönem görüşlerde baskınlığı hissedilen mekanik beden algılayışı, cinsiyeti kadın ve erkek ikiliğinde görmeye devam eder. Kadın ve erkeğin, bedensel farklılıkları açısından iki ayrı yaradılış şeklinde açıklanarak ele alınması, cinsiyetler arasındaki hiyerarşiyi de doğallaştırır. Beden ve özelikle kadın bedeni konusunda üretilen anlamlara feminist yaklaşımlar çerçevesinde baktıktan sonra, doğal ayrıma gönderme yapan İslam'ın bedene olan ilgisinin detaylarına ve ilmihallerde yeniden üretilen anlamlara bakılabilir. Feminist açıklamalara yer vermek, sadece bir tartışma alanı olarak bedeni anlamak için değil, popüler İslami yazının kendi meşruluğunu feminizm eleştirisi üzerinden kurması karşısında da gerekli olmuştur.

Yine beden konusunda çalışan biri için göz ardı edilemez bir uyarı da Connell (2006) tarafından yapılır. Connell (2006: 39), bedenin "uysal değil, aktif olduğu için disipline edici rejimlere katıldığını" vurgular. Buna göre bedenler, toplumsal süreçlerin nesnesi ya da sadece sembolik ya da disipliner objeler olarak incelenemezler. Moore da (1994: 73), sembollerin kendiliğinden var olmadığını hatırlatarak, toplumsal olanın yalnızca bir boyutunu oluşturan yorumların diğer toplumsal varoluşları da dikkate alması gerektiğinin altını çizer. Bu anlamda bedenin pasif olmadığı gerçeği ve bedenleri yönlendiren dinin, daha genel düzeyde bir toplum modelini çizmedeki rolü göz ardı edilmeden bedensel pratikler anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

İSLAM'IN BEDEN İLGİSİ ve KADIN BEDENİYLE İLİŞKİSİ

İslam'ın beden ilgisinin temelinde, ruhun ilahîliğinin bedende somutlaşması (sıkışıp kalması) yatar. İslam dinine göre bir emanet olan bedenin feminist hareketler tarafından maddeleştirildiğinden ve mülke dönüştüğünden yakınan Şişman (2006: 37), bedenin din açısından yerini şöyle açıklar: "Ruhun kendisinde var olan ilahî hakikati gerçekleştirmesi soyut bir süreç olmayıp, bizzat bedende vaki olur. Bu nedenle bedene nasıl davranılacağını bu temel şiar, yani ilahî hakikati gerçekleştirme şiarı belirler". Dinler, bu ikili düşünme mantığı çerçevesinde, yüksek olan ruhun, terbiye edilmemiş bir beden tarafından kirletilme ihtimalini bertaraf etmek üzere bedenleri denetleyici hükümler içermektedir.

İslam dininde beden, ikili bir cinsiyet ayrımı içinde tarif edilir. Kadın ve erkek sembolik ayrımı pek çok açıdan yeniden üretilmeye müsaittir. Ataerkil sistemin kutsanarak dokunulmazlığa büründüğü İslam dininde kadın-erkek, doğa-kültür, duygusal-rasyonel ayrımları, bu ayrımlarla kurulan hiyerarşinin de doğallaştırılmasını sağlar. Dinin bedensel pratiklerinde de bunu görmek mümkündür. Erkeklerin ellerini başına, kadınların kalbine yönelterek namaza başlamaları, rasyonel-duygusal ikiliğini bedenlere öğretme açısından önemli bir sembol olmalıdır. Bu ikiliğin dışında bir kategori ise kabul dahi görmez. Kur'an'da homoseksüellik ile ilgili sadece birkaç ayet yer alır. Lut kavmindeki erkeklerin birbirleriyle cinsel münasebetinin, taş yağmuruna tutulmalarıyla cezalandırıldığına yönelik ayetler (Araf Sûresi, 81-84) şehvetle "kirletilen" bu bedenleri günahkâr ilan etmektedir. İlmihallerde ise özellikle hadislerden örnekler verilerek kadın-erkek ikiliği netleştirilmektedir: "Kadınlardan erkeklere benzeyenlerle, erkeklerden kadınlara benzeyenler bizden değildir" (akt. Gül, 2003: 96). Kadınlar ve erkekler arasındaki çeşitlilik de yine ikili zıtlıklarla anlatılarak iyi ve kötüye işaret etmektedir. Kur'an ve ilmihallerde kadınların, "Müslüman olan-olmayan", "itaatkâr (saliha) olanlar-eşine itaat etmeyenler", "köleler-köle olmayanlar" olarak kategorilendirildiği görülmektedir. İdealize eden dinin karşısında bedenin aktifliği, bu kategorileri zorladıkça, popüler İslami yazın da yeni baskılar ve ilmihallerle bu açıklığı kapatmaya çalışmaktadır.

"Yaratan Rasyonel Erkek" vs "Doğuran Duygusal Kadın"

Agacinski (1998: 41), ötekini birinden hareketle tanımlamamak gerektiğinin altını çizer. Böyle yapıldığı takdirde iki unsurdan birine ayrıcalık tanınır, farklılık hiyerarşize edilir ve eksikliğin mantığı içinde kalınmış olunur. Hiyerarşi ve güç problemlerinin taraflarını oluşturan pek çok alandan biri de erkek egemen yapıda tanımlanan kadınların ve kadın-erkek ikiliği içinde tanımlanamayan diğerlerinin kendini gerçekleştirme sorunudur.

Bu sorunun en görünür olduğu alanlardan biri olan ve tanımlamalarında yoğunlukla tarihsel anlatılara yer veren dinler, özellikle yaratılış hikâyeleri ile, kadının *vücut* bulmasını dahi erkek olana bağlamaktadır. Kadının doğurganlığını pasifize etme, onun bu yetisinin karşısına erkeğin yaratıcılığını koyma, kadını başat alan yaratılış hikâyelerini tersyüz ederek erkeği yaratıcı konumuna getirme çabası, bu alanda çalışma yapanların dikkatinden kaçmamıştır. Örneğin mitolojik bir kadın kahraman olan ve adı bilgelik, bilgi ve eylem anlamına gelen Isis; eski anlatılarda Zeus, Osiris ve Horus'a yaşam veren kişiyken sonraki hikâyelerde Isis'in Zeus'un başından doğduğu söylenmiştir (Saadavi, 1991). Benzer şekilde Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı hikayesinin de Havva'yı bilgi, hareket ve yaratı yeteneğinden yoksun bıraktığını belirten Saadavi (1991: 135), erkeği tanrı, yaratıcı; kadını ise yalnızca doğuran varlık haline sokabilmek için gerçekliğin tepetaklak edildiğini savunur.

Agacinski (1998: 42) Freudcu bir yorumla erkekliğin, taşıyamadığı çocuğun yerini alan bir penis kültü oluşturduğu iddiasından söz eder. Hıristiyan tecessüm mitinde Meryem'e oğul gönderen 'Baba'nın kadın olmadan doğurabilme yetisine vurgu yapılması da bunun örneklerinden biridir. Kur'an'da da *"biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle alem için bir ibret kıldık"* (Enbiya, 91) ayetinde de aynı olaydan söz edilir. Meryem'in İsa'nın dünyaya gelmesindeki (ve kadının yaratmadaki) rolü yok sayılarak kadın bir taşıyıcıya dönüştürülmekte, yaratma işi erkeğe mahsus hale getirilmektedir. Kur'an'da yaratıcıdan eril bir dille söz edilmesi (Saadavi, 1991) de bunun göstergesidir.

Tevrat'ta yer alan Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması hikâyesi, Kur'an'da açıkça yazılı olmasa da, çeşitli ayetler yoluyla kadının varlığı, bu kitapta da erkeğin iradesine bağlanmaktadır. Aslında yaratılış konusunda farklı şeyler söyleyen ayetler bulunmaktadır. Nur Sûresi 45. Ayette Allah'ın her canlıyı sudan yarattığı yazılıyken, Hac Sûresi 5. Ayette insanların önce topraktan sonra ilişkiden yaratıldığı belirtilir. Kadının yaratılışı konusunda benzer bir muğlâklık olsa da, erkeğin nefsiyle var olduğu ve yine erkeğin isteğiyle taşıyıcılık yaptığı anlaşılırdır. Nisa Sûresi'nin ilk ayeti *insanları tek bir nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan* bir Rab'dan söz ederken Cüz Sûresi'nin 72. Ayeti *"Allah size kendi nefislerinizden eşler*

yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı" der. Kadının yaratılışı erkeğe bağlanırken, kadın ve erkeğin eşit role sahip olduğu çocuğun oluşumunda erkeğin menfaati ('sizin için') ve yaratıcının gücü ön plana çıkarılmıştır. İlmihallerde ise yaratılışın erkekten başlaması ve kadının ondan yaratılması olarak algılanan ayetle ilgili sorulara, "bu ayetlerin her iki cinsin öz itibarıyla birliğinin delili olduğu" (Şimşek, 2005: 111) yanıtı verilmektedir. Bu görmezden gelme, "vücut bulması dahi erkeğin nefsiyle ilişkili görülen, eril toplumun ihtiyaçları için beden sahibi olan kadın" anlayışının doğal görülmesinin sonucudur.

Kur'an'da doğrudan kadın bedeni hakkında yapılan bir tanımlama biçimi de yine erkekler üzerinden gerçekleşir ve bu kez bedenin hâkimiyetinin de erkeğe teslim edildiği duyrulur: *"Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın"* (Bakara, 223). Kadın rahmine (toprak) ekilen erkek tohumu metaforunun Eski Ahit'in yazılışından bile çok eskilere dayandığını belirten Berktay (2000: 58), erkeğin üremedeki rolünün Tanrı'nın dünyayı yaratmadaki rolüne benzetilmesiyle edinilen bu bağlantının, ataerkil sistemin gerisinde yatan gücün önemli bir bölümünü oluşturduğunu öne sürer. Dr. Jale Şimşek'in (2005: 110) kitabında da kadın bedeni *"insan neslinin devamı için bir yatak"* olarak tarif edilmekte; kadını insan neslinin değil, model olarak sunulan ataerkil sisteminin lojistiği olarak gören anlayış hiç sorgulanmamaktadır.

Kadın bedeninin denetiminin erkeğe devredilmesi, itaat etmeyen kadın bedenine yönelik cezalandırmaları da beraberinde getirmektedir. Nitekim Nisa Sûresi 34. Ayette *"baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün"* denmektedir. Rasyonel erkek tarafından kadının yalnızca bedeni değil, düşüncesi de "yola getirilmektedir". Bunu yaparken kullanılan araçsa önce cinselliğini tatmin etmeme (ki birden fazla eş sahibi olabilen erkek için de bunun bir ceza olduğunu söyleyemeyiz) ve sonrasında şiddet yoluyla yine bedenidir. Egemen İslam söyleminin kadının zihnini ve bedenini disipline edici bu tavrı, ilmihallerde de olumlanmaktadır. Ayşe Gül (2003: 136), "kocanın sözünü dinlemeyen karısına hemen dayak atma yoluna gitmeyeceğini, önce konuşup isteklerini anlatacağı, sonra yatağını ayıracağı ve en sonunda kadın kocasını dinlememeye devam eder ve ona karşı gelirse incinmeden, hırpalanmadan kadının dövülebileceğini" söylemektedir. Diyanet Vakfı'nda çalışan din uzmanının kitabında ise bu ayete yer verilmemiştir. Ya konuyla ilgili yeterince soru gelmemiş ya da yazar konuyu kitaba taşıyacak önemde görmemiştir. Bu "görmeme" ya da "görmezden gelme" biçimi dahi, popüler İslam'ın niteliği hakkında düşündürücü olmalıdır. Frankfurt Okulu'nun "kitle endüstrisi" olarak tarif ettiği popüler yayınların düzenle barışık sözde-bireyler yetiştirme çabası, dini bir kimlikle de çatışmamaktadır:

"Kültür sanayii, çilecilikte ve esrimede mevcut ıstırabın yerine güleryüzlü, şen başarısızlığı getirir. En önemli yasa, ne pahasına olursa olsun kimsenin kendi payını alamamasıdır ve bununla güle oynaya yetinmeleri gerekmektedir" (Horkheimer ve Adorno, 1996: 32).

Kadın bedenine yönelen pratiklerin uç noktasında "sünnet" uygulamasını görebiliriz. Erkeğin ihtiyaç ve menfaatini temel alan bu pratik, sanıldığı gibi İslam'la birlikte sonlanmamıştır. Erkeğin, eşinin tatminine yönelik kaygılarını ortadan kaldıran bu uygulama, kadın bedenini ataerkil sistemin de tarlasına çevirmektedir. Muhammed peygamberin sünnetçi bir kadına "eğer sünnet edersen, klitorisin bütününü değil, yalnızca ucunu kes… kadının yüzü daha parlak ve mutlu olacak, kocasına daha iyi yaklaşacaktır" dediği aktarılmaktadır (Saadavi, 1991: 57). Kadının bedensel hazzının dahi erkeğe faydası oranında kabul gördüğü bu modelin gerekçesini ise "erkeğin üstün yaratılışı" oluşturmaktadır. Bu yaradılış aynı zamanda, ekonomik örgütlenmedeki erkek üstünlüğünün de gerisinde yer almaktadır: *"Allah'ın insanların bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur"* (Nisa, 34). Bu net ikili zıtlık ve hiyerarşik ilişki karşısında kadın ilmihalleri ise teselliye ve yeniden dine yönelmektedir: "Önemli olan takvada ileriliktir" diyen Dr. Şimşek (2005: 111) konuyla ilgili olarak *"Allah'ın bir kısmınızı diğerine üstün tuttuğu şeylere imrenmeyin, onun için iç geçirmeyin, hayıflanmayın"* ayetine yer vermektedir.

Erkeğin, cinsiyet ayrımının üstün ve rasyonel olan tarafını oluşturduğu iddiası, kadının kendi bedenine yönelik bir bilinç geliştirmekten dahi yoksun olduğuna yönelik örneklerle pekiştirilmektedir. Kur'an, hadisler ve ilmihallerde sıkça sözü edilen bir konu olan *sütannelik* bu anlamda ilginç bir örnektir. Buna göre sütannelik, akrabalık benzeri bir ilişki yaratarak, evlenme konusunda dahi sınırlar getirecek bir kurumu oluşturmaktadır: "Öz çocuk kimle evlenemiyorsa süt çocuk da aynı şekilde evlenemez" (Gül, 2003: 121). Sütannelik, İslam öncesi dönemden beri varlığını sürdürmektedir. O zamanlar da Arapların çocuklarını genellikle iki yaşına kadar sütanneye bıraktıkları anlatılmaktadır (2). Kadın bedenine özgü bir salgı olarak bakılabilecek ve fizyolojik anlamda bir akrabalığa neden olmayacak anne sütünün, evlenmeyi engelleyecek derecede kültürel bir yakınlık yaratması, kadın bedeni konusunda, onu değerli kılacak aykırı bir örnek olarak ilgi çekici olabilirdi, hatta bu amaçla bir araştırma yapılabilir. Ancak popüler İslami yazına bakıldığında başkasına süt veren kadının sütanne olmasının yanı sıra başka ilginç yakınlık biçimlerinin de adlandırıldığı fark edilir: sütbabalık, sütdedelik gibi. Sütün hâsıl olmasına neden olduğu iddia edilen erkek, bu yakınlığın da temelini oluşturmaktadır: "Bir çocuk, bir kadının sütünü emince, bu sütün hâsıl olmasına sebep olan erkek, bu çocuğun süt

babası sayılır" (3). Elbette üremede erkeğin rolü kadına eşit sayılabilir ancak kadın bedeni tarafından salgılanan sütü erkek üzerinden tanımlamak başka bir hiyerarşik yapılanmanın göstergesidir. Bakara Sûresi 233. Ayet, çocuğun emzirme süresinin de baba tarafından belirleneceğini söyler. Erkek isterse çocuğunu iki yıl emzirtebilir. Kadına kendi kararıyla bebeğini iki yaşından önce sütten kesme hakkı verilmez. Kadın bedeninin cinsiyetine gönderme yapan her parçasının erkek tarafından denetim altına alınması, kadını akıldan yoksun tutarak irrasyonelleştiren İslam'ın diğer uygulamalarıyla uyum içindedir.

Kadının biyolojik ve psikolojik özellikleri nedeniyle talileştirilen konumuna verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri de, "şahitlik yapabilme yetisi"dir. Kur'an'da bir erkekle iki kadının şahitliğinin denk olduğuna yer verilir, o da şahitlik için ikinci bir erkek bulunmadığı durumlarda. Yoksa dört kadının şahitliği iki erkeğin şahitliğine denk olmamaktadır: *"Erkeklerinizden iki şahit tutun. Eğer iki şahit bulunmazsa o halde doğruluklarından emin olduğunuz bir erkek ve iki kadın olsun. Biri unutursa diğeri hatırlatsın"* (Bakara, 282). Açık bir şekilde kadının akıl olarak erkeğe denk olmadığı vurgulanırken kadın ilmihallerinde bu durum problematize edilmediği gibi, bilimsel olduğu iddia edilen başka özcü açıklamalarla bu denk(siz) lik desteklenmeye çalışılmaktadır.

Evet şahitlik meselesinde bir erkeğin iki kadına denk olması tartışılan bir konu olabilir. Ancak, bunu Allah söylüyor. İnsanı yaratan Allah, yapması gereken işleri elbette onun tabiatına göre ayarlamıştır. Burada insana düşen vazife ise bunların neden bu şekilde olması gerektiğini araştırmak ve anlamaktır. Zaten Allah'a tam olarak inanmış bir mümin, Allah'ın emirleri karşısında tereddüt etmeyecektir (Gül, 2003: 102).

Önce –dinlerin ortak özelliği olarak- sorgusuz kabul edilmesi salık verilen durum, sonrasında kadın-erkek arasında varlığı doğal olarak görülen psikolojik ve kişiliksel farklılıklar üzerinden açıklanmaya çalışılmaktadır. Psikiyatri alanının ülkemizdeki ilk isimlerinden olan Mazhar Osman'ın referans gösterildiği bu farklılık da, tamamen kadının bedensel özelliklerinden kaynağını almaktadır: "Hamilelik, doğum, loğusalığa ait birçok ruhi değişiklikler, normal sinirlilikler gösterir. Buna rağmen erkek ve kadın nasıl birbirine eşit olur? Kadın heyecanı ile yaşar, erkek ise muhakemesi ile sivrilir" (akt. Gül, 2003: 103). Sadece doğurgan bir bedene sahip olduğu için kadın, sosyal hayatta ve bilişsel süreçlerde de ikincil olarak konumlandırılmaktadır. Cinsiyet ideolojisi kadını, sorgulamasının mümkün olmadığı bir biyolojik varoluşa (yaratılışa) hapsetmektedir.

Muhakeme sahibi erkeğin üstün özellikleri bununla kalmaz. İlmihal yazarı,

tartışmalı bir konu olduğunu düşündüğü bu denkliğin doğallığına yönelik açıklamalar yapmaya devam etmektedir: "Erkek menfaati olmayan yerde yalan söylemez ya da bir menfaat için yalan söyler. Kadın hayal gücünün gerçekleri değiştirici olan özelliği yüzündendir ki daha vesveseli, kuruntuludur… kadın çok fazla ilgilenmediği meselelere çok dikkat etmez ve kolayca unutabilir" (Gül, 2003: 104).

Üstün olanın menfaati için yalan söylemesi bile yüceltilirken, kadının akılca noksanlığını tamamlama görevi de "menfaatine uygun olduğunda" erkeğe aittir. Bu menfaat için erkek kadın bedeniyle birleşmek için zor dahi kullanabilir. Örneğin "edep ve cünüp halinden sonra erkek kadından yıkanmasını isteyebilir. Çünkü kadının yıkanmaması erkeğin hakkı olan başka şeylere engel olduğu için, erkek kadını zorlama hakkına sahiptir" (Gül, 2003: 136). Bu noktada 'toplumsal cinsiyet' kavramına yapılan son dönem eleştirilerin ne kadar yerinde olduğu düşünülebilir. Toplumsal alanda eşitsizliklere karşı çıkıp fiziksel-bedensel farklılıkları kabul etmek, yine toplumsal olana yansıyacak problemlerin de kaynağını oluşturmaktadır. Beden, ataerkil sistemi yeniden üretecek pek çok uygulamaya zemin oluşturacak şekilde kullanılabilmektedir.

İslam'da kadının bedensel özellikleri üzerinden üretilen ya da bedenine bağlanan anlamlar bunlarla kalmaz. *"Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki o bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın"* (Bakara, 222). Kadın ilmihalleri de kadınların "kirli" olarak tanımlandıkları muayyen günlerindeki davranış ve yasaklar konusunda detaylı bilgi içermektedir. "Kadının en az temizlik süresi 15 gündür" diyen Gül (2003: 77) kadınlara, bu süre dışındaki zamanlarda Kur'an'a dokunmamaları, ibadetlerini yapmaya kalkışmamaları gerektiğini söyler. Dr. Şimşek de (2005: 122), ay halinin İslam dininde bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan *'hükmü kirlilik'* olarak ifade edildiğini belirtir.

"Kirlenme" kavramının kültürden kültüre değiştiğini söyleyen Mary Douglas (2007), bedensel sınır ve atıkları toplumsal düzene dair daha genel bir bakışı ifade eden analojiler olarak görür. Douglas (2007: 26), cinsel kirlenme ve tehlikelere ilişkin fikirlerin, toplumsal kesimler arasındaki ilişkinin sembolleri, daha genel toplumsal sisteme mahsus hiyerarşi ya da simetrileri yansıtan tasarılar olarak yorumlanması gerektiğini savunur. İslam'a göre ay halinde kadının kirli sayılması da, daha genel bir hiyerarşik yapılanmadan bağımsız değildir. İslam inanışında yeri olan *teyemmüm*ün temizlik için yeterli sayılması, kirin ne anlama geldiği konusunda daha açıklayıcı bir örnek olacaktır. Su olmayan yerde ellerin önce taşa-toprağa-kuma sürülüp

sonra yüzün ve kolların sıvazlanmasıyla gerçekleştirilen abdest alma biçimi olan teyemmümün temizlediğine inanmak, pisliğin yalnızca hastalık tehlikesi taşıyan bir tehdide değil, sembolik/manevi bir kirliliğe işaret ettiğini göstermektedir (4). Kadını 'kirli'leştirerek ataerki; erkeği 'kültürlü' ve 'üstün' gösterecek ötekisini yaratmaktadır.

"Cazibeli" Bedenin "Terbiyesi" ve Denetimi

Fatma Mernissi (akt. Lindholm, 2004: 411), tüm Müslüman toplumların yapısının, kadın cinselliğinin yıkıcı gücüne karşı bir saldırı ya da savunma olarak anlaşılabileceğini iddia eder. Buna göre kadının cinselliği, tüm eril toplumsal düzenin hem temeli hem de potansiyel yıkıcısıdır. Mernissi, kadınla erkek arasında cinsel, duygusal ve entelektüel ihtiyaçların tatmin edildiği kapsamlı bir sevginin, erkeğin Allah'a olan bağlılığını tehdit edeceği düşüncesinin Müslüman toplumlarda yaygın olduğunu söylerken Lindholm (2004: 412-414) bu durumun kadının tecridiyle sonuçlandığını belirtir: "Kadını kuşatan pratikler ve simgecilik onun saklı iktidarını, yani hem besleyip yetiştiren hem de baştan çıkaran paradokssal kapasitesini ve erkeklerde uyandırdığı korkuyu ifşa etmektedir".

Bu korku sonucu yapılan düzenlemelerde erkeklerden sadece *"gözlerini haramdan sakınması"* istenirken (Nur, 30), kadınların görünüş ve davranışları konusunda ayrıntılı bir düzenlemeye gidilir. *"Mümin kadınlara da söyle gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine (kadar) örtsünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadına şehvet duymayan hizmet vb. tabi kimseler yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına ziynetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları ziynetleri anlaşılsın diye ayaklarını yere vurmasınlar"* (Nur, 31).

Ayette ima edilen ve denetim altına alınmaya çalışılan bir husus, kadının gizlemesi gereken bedensel özelliklerini belli etmeye meyilli olduğudur. Kadın bedeni işte bu nedenle "fitne" (düzeni bozabilecek bir potansiyel) olarak görülür. Berktay'ın (2000) da vurguladığı üzere, erkeğe göre daha doğal ve güçlü kabul edilen kadın cinselliğine, denetlenmediği sürece önemli bir toplumsal sorun olarak bakılır. Berktay (2000: 115), bütüncül bir yaşam biçimi sunan ve ümmeti bireyden üstün tutan İslam anlayışında kadının, denetlenemez tutkularla özdeşleştirilerek bastırılan bireysellik eğilimlerini simgelediğini belirtir. Yalnızca erkeğin imanı

için değil, sosyal hayatta erkekler arasında yaratacağı rekabetin cemaat ruhuna aykırılığı nedeniyle de kadın bedeni bir tehdit olarak algılanmaktadır. Kapanma ve tecrit *"kendilerinin incitilmemesi için en elverişli yol"* (Ahzab, 59) olarak kadınlara anlatılırken dahi kadın, aksi durumda güvenliğinin ve bedensel bütünlüğünün tehlike altında olacağı ile tehdit edilir, bu sonuçtan da kendisi sorumlu tutulur. Sebebi farklı şekillerde anlatılsa da çözüm, kadının tecridi olarak sunulmaktadır. Üstelik bu tecridin yaygınlaşmasında ve bedenini her alanda disipline etme konusunda en hevesli olanlar, kadınların kendileri olmalıdır. Müslümanların sıklıkla başvurduğu ünlü ilmihallerde yer verilen bir hadisle de bu 'motivasyon' yaratılmaya çalışılır (5): *"Kadınların en çok sevap kazanacağı saf son saf, en az sevap kazanacakları saf ise ön saftır"* (Müslim, Salât 132; bk. Ebû Dâvûd, Salât 97; Tirmizî, Mevâkît 52).

Kadının örtünmesi, ülkemizde de farklı tartışmalara neden olmaktadır. Gülnur Acar (2004: 98), Türkiye'de feminizme bakarken özel alan/kamusal alan ikiliğinin hâlâ işe yarar bir ayrım olabileceğini söyler. Çok genel ve Batı-merkezli olsa da bu ayrımın, örtünen kadını ya da Kemalizm tarafından kamusal alana çıkarılma çabası içinde olan kadını anlamak için özgülleştirilmesi gerektiğini belirtir. Nilüfer Göle'nin (2010) "modern mahrem" olarak tanımladığı durum da bu ayrıma paralel olarak türbana, kadının kamusal alandaki görünürlüğünün anahtarı olarak bakmayı sağlamıştır. Kadın bedeni ve kadın bedeniyle ilişkili maddi kültürün, bulunduğu habitus içerisinde farklı anlamlar kazandığını, antropolojik çalışmalar göz önüne sermektedir. Bora'nın (2005: 88-92) kadınlarla yaptığı görüşmelere göre başörtüsü kimi zaman düzgün bir temizlikçi olmanın göstergesi, kimi zaman aynı statüdeki kadınlardan birinin kendini diğerlerinden üstün görmesi nedeniyle kullandığı bir sembol, kimi zaman denetimsiz bir cinselliğin, ahlaksızlığın taşıyıcısı, kimi zaman da köylü olmanın dayatılmış etiketi olarak kadınlar tarafından algılanabilmektedir. Bedenin aktifliği ve bireysel olanın yarattığı çeşitlilik, örtünme konusundaki görüşleri de çeşitlendirmektedir. Ancak Acar'ın (2004) dikkati çektiği kamusal-özel alan ayrımı, bu anlamda kullanışlı olabilir gibi görünmektedir. Çünkü İslam dininin öngördüğü toplum modeli, erkeklere ayrılmış bir kamusal alanla ilgili (arkadaşlık ilişkilerinden ticarete dair uygulamalara) Kur'an ve hadisler yoluyla ayrıntılı bir düzenleme sunarken, kadınların bu alandaki artan varlığının "fitne" olmanın ötesine geçen düzenlemelere ihtiyaç duyduğu ortadadır.

Ancak belirgin olarak görülen şudur ki, ataerkil sistemin devamlılığı için kadın bedeninin denetimi kaçınılmazdır. Tektanrılı dinlerin ataerkil özelliklerini incelemeleriyle ortaya koyan Berktay (2000), özellikle İslam dininin tektanrıcılıkla ataerkil sistemin özelliklerinin yakın ilişkisini mutlak kıldığını belirtir. Ataerkilliğin izlerini ise İslamiyet'ten çok daha önceki zamanlarda görmek mümkündür. Tarihçi

Gerda Lerner (akt. Berktay, 2000: 80), ilk toplumlarda nüfusu ve insan gücünü artırma zorunluluğunun, kabilelerin birbirinden kadın çalmasına yol açtığını ve böylece, kadının cinselliğinin ve doğurganlığının kabilelerin rekabetine neden olan ilk "mal" haline geldiğini öne sürmektedir. Kadın bedeninin denetimi ile ataerkil sistem arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunmaktadır. İlmihalde aktarılan (Gül, 2003: 96) "anne babasının sözünü dinlemeyen kimse, eşini kıskanmayan koca ve erkeklere benzemeye çalışan kadın cennete giremeyecek ve kıyamet günü Allah'ın rahmetinden mahrum kalacaktır" hadisi, aile merkezli toplum yapısı, erkeğin kadın bedeni üzerindeki denetimi ve kadının bunu sorgulayacak kanallara ulaşımının engellenmesinin tek cümlede toplanmış bir örneği gibidir. Kadının yaradılış özelliklerini değiştirecek, din çerçevesinde anlatılan yaşam biçimini sorgulatacak bir eğitimden de şiddetle sakınılır. Kadın, aşağıda olan ve üstün olanla ilişkisi dâhilinde tanımlanan kimliğiyle barışmak zorundadır. Tıpkı ilmihallerde söylendiği gibi: "evet, Allah kadını *nazik, hassas ve cazibeli* yaratmıştır. Onun iffet ve hayâsını kaybedeceği ve tabiatının değişeceği bir eğitim İslam'ın hedeflediği bir eğitim değildir" (Gül, 2003: 107).

Öte yandan kadının "cazibesi"nin denetlenmesi, günümüzde daha da zorlaşmakta, din gibi kültür endüstrisi de bedene ait tanımlamalarda söz sahibi olmaktadır. Güzelliğin tüketim kültürü içinde edindiği anlamların yaygınlaşması ve egemen hale gelmesi; bakım, kozmetik kullanımı ve estetik müdahaleler konusunda Müslüman kadınları düşündürmektedir. Müftülüklerden bilgi almak üzere danışma hatlarını arayan kadınlar, bu uygulamalar konusundaki heveslerini ya da eşlerinin kendilerinden süslenmesini istediği yönündeki şikâyetlerini dile getirmektedirler. Konuyla ilgili olarak Şimşek (2005: 74–75) kadınlara, yaradılışı değiştirecek estetik operasyonların haram olduğunu, ancak normale yaklaştıracak ameliyatların hoş karşılanabileceğini söylerken, Allah'ın emaneti olan bedenlerini temiz tutmalarını ve kocalarını kendilerine bağlamak için değişik değişik giyinmeyi, bakımlı olmayı, güzelleşmeyi adet haline getirmelerini salık verir. Estetik operasyonlar konusunda Şimşek'in (2005: 71) ısrarla vurguladığı bir başka nokta ise, kadının insanları daha güzel, daha alımlı olduğuna inandırmak için hile amaçlı estetik operasyon yaptırmasının şeytaniliğidir. Şık görünüp, dikkat çekici olmak, ihtiyar kadınlara bile yasaktır (Gül, 2003: 98). Kadınların hemcinslerine ve kendi doğalarına yönelik bu "saldırganlıkları" da, aslında bakış açılarının şekillenmesinde erkek egemen zihniyetin ne kadar baskın olduğunu göstermektedir. Kendi bedenlerine yönelik bu yabancılaşmayı anlamak için dilbilim çalışmalarına başvurulabilir. Cinsiyet farklılığının doğal, dil dışı basit bir olguya indirilemeyeceğini söyleyen Irigaray (2006: 18), cinsiyet farklılığını dilin belirlediğini ve dil tarafından da belirlendiğini

vurgular. Bu durum dişil olanın dilimizde farklı bir tür olarak varlığını sürdürmesi yerine; onu eril olmayan, bir başka deyişle var olmayan soyut bir gerçeklik haline getirerek, konuşmasını ve işitilmesini zorlaştırır. Irigaray (2006) dillerin yapısıyla ilgili bu duruma örnekler verir. Ancak Müslüman toplumlara ait bir örnek, bu konudaki problemimizi daha anlaşılır kılabilir. Cinselliğin Müslüman toplumlarda nasıl kurgulandığı üzerine yapılan bir çalışma (İlkkaracan, Seral, 2003: 195), çoğumuzun bildiği bir gerçeği, kadınların cinsel organları için Türkçe'de yerleşmiş adların olmadığını ve olan adların da, çoğunlukla erkekler tarafından küfür olarak kullanıldıklarından aşağılayıcı anlamlar taşıdığını gün yüzüne çıkarmaktadır. Başka bir gerçek de, kadınların daha kendi bedenlerini tanıma aşamasında eksik ve yanlış fikir sahibi olmalarıdır. Kadınların bedenleriyle kurdukları ilişki, daha keşif aşamasında dahi eril cinsiyet ideolojisi tarafından kesintiye uğrayarak sorunlu hale gelmektedir. Bu durumda kadınların hemcinslerine dair değerlendirmelerinde de, dilin şekillendirdiği eril bir yaklaşımı görmek şaşırtıcı olmamalıdır.

Kadınların hem telefonla Diyanet işlerine hem de konunun uzmanlarına sorduğu önemli bir soru da Kur'an'da açık şekilde yasaklanmamış olan kürtaj meselesidir. Elbette sözü edilen anlayış çerçevesinde, doğuran duygusal kadına bu konuda da bedeninin denetimi verilemez. Çeşitli yorumlarda haklı bir sebep olmadıkça insan öldürmenin yasak olduğuna dair ayetler, anne karnındaki çocuk için de geçerli sayılmıştır. Şimşek (2005: 19), İslam âlimlerinin kürtajın haram olduğu konusunda hemfikir olduğunu söyler. Anne karnındaki çocuğun ölümüne sebep olmanınsa altın üzerinden ve cariye vermek yoluyla ödenen bir diyeti olduğu belirtilir. Kadının kocasından habersiz düşürdüğü ya da aldırdığı çocuğu için kocasına altın ödemesi ancak kocasının rızasıyla yaptığı düşük nedeniyle anne ve babanın tövbe etmesinin yeterli olması da kadının ataerkil sistem içinde "anne" adıyla oynadığı rolün ve sorumluluğunun, aslında tamamen teknik bir taşıyıcılık olduğunun göstergesidir. Hamile kalmadan önceki korunma yollarına izin verilse de buna yönelik uygulamalarda kadının bedenine müdahale edecek kişi "koca" ile sınırlanmaktadır. İlmihallerde, özellikle hadisler aracılığıyla kadınların da birbirinin avret yerlerini görmesinin hoş karşılanmadığı belirtilir. Dolayısıyla, örneğin spiral taktırmak için doktora vücudun gösterilmesinin yasak, erkek doktora gitmeninse zaten haram olduğu belirtilir. Ancak kadının kocası spiral takabiliyorsa, bu korunma yönteminin kullanılmasına izin verilmektedir (Gül, 2003: 137).

Kadın bedeni, cinselliği ve doğurganlığı; pek çok ayette, hadiste ve din kitaplarında teşvik edilen evlilik kurumu ile denetim altında tutulur. Lindholm'e göre (2004: 391) İslam'da evlilik, evlilik anlaşmasına giren ailelerin yararcı bir yaklaşımla üzerinde titizlikle pazarlık yaptıkları mal ve hizmet değiş tokuşu

olarak anlaşılmaktadır. Evlilik anlaşmasında kadın (hamisi aracılığıyla), üzerinde anlaşmaya varılmış bir başlık parası ve sürekli olarak bakımının ve korunmasının sağlanması karşılığında cinselliğini ve doğurma işlevini takas eder.

Muhammed peygamberin ise, kadın için dört şeyi nikâh nedeni olarak gösterdiği söylenir; malı, soyu, güzelliği, dindarlığı (akt. Gül, 2003: 115). Lerner'in sözünü ettiği "metalaşma"; bir üretim ve zevk makinesi olarak değişim konusu olan kadın bedeni için hâlâ geçerlidir.

Evlilik konusunda Kur'an'da önemli yasaklar mevcuttur. Müslüman erkeklerin ve kadınların putperestlerle, Allah inancı olmayanlarla evlenmesi Bakara suresi 221 ve Mümtehine suresi 10. ayetleri ile yasaklanmıştır. Ancak aynı ayetleri referans gösteren ilmihalde kadınların Müslüman olmayanlarla, erkeklerin ise tek tanrılı dinlerden birine mensup olmayanlarla evlenmesinin yasaklandığı söylenmektedir (Gül, 2003: 114). Müslüman kadınlara anlatılan kadınlık, hâlâ mübadele yoluyla İslam nüfusunun kontrolünde kullanılan bir beden algısıyla şekillenmektedir.

İlmihallere göre evlenilecek kadın olmak da kolay değildir. Dindarlık, doğurganlık, bakirelik, soyluluk, kanaatkârlık, sevgi dolu, şerefli ve güzel olmak, evlenilecek kadında aranacak vasıflar olarak kadın ilmihalinde anlatılmaktadır (Gül, 2003: 114-115). Buna göre kadın evlilik kurumuna bir beden (bakire, doğurgan) ve bu bedenin teslimiyetini sorgulamayacak kanaatkâr bir dindar olarak katılır. Evlenilecek bir erkekte ise dindarlığın yanında sadece denklik aranır. Elbette bu, eşitlik iddiasının kendinden menkul olduğu vurgulanan bir denklik: "Denklik meselesinde önemli olan erkeğin kadına denk olması, özellikleri itibarıyla kadından aşağı olmamasıdır... Ancak kadının erkekten üstün olmadığı, ya da özellikleri itibarıyla erkekten düşük olduğu durumlarda böyle bir şey söz konusu değildir" (Gül, 2003: 116). Erkeğin kadından üstün olması beklenen özellikler, evlenilecek kadından beklenen özelliklerden farklıdır. Bakirelik, doğurganlık, güzellik gibi 'bedensel' ve 'doğal' yetiler kadından; daha soylu, daha kültürlü, daha zengin olmak gibi özellikler ise erkekten beklenir. Böylelikle kadın ve erkek üzerinden, bu ikiliğe paralel görülen doğa ve kültür ayrımı da yeniden üretilmektedir. Ancak doğal olan kadınla özdeşleştirilirken ve kadın tam bir denetime tabi tutulurken; nefis söz konusu olduğunda müsamaha gösterilen, zayıflığı hoşgörülen taraf erkeğe dönüşür. Ne Kur'an erkeğin arzusuna sınırlama getirir [beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın (Nisa/3)] ne de ilmihallerde kadınlara bu arzuyu eleştirme fırsatı verilir. Kendisine gelen bir soru üzerine Dr. Şimşek (2005: 64), boşanma konusunda görüşünü almak isteyen kadına, sekreteriyle kendisini aldatan kocasını affetmesini önerir. Zira Allah'ın yardımı ve rahmeti anne ve çocuklarının üzerindeyken, koca da hatasını anlayacak zamanı bulacaktır.

Kendilerine anlatılan bu hayatı yaşanır kılacak tek motivasyonsa annelere vaat

edilen cennet gibi görünmektedir: "Cennet anaların ayakları altındadır" (Hadis). Ancak *Türkiye'de Kadın* kitabında Altındal (2004: 43), kendilerine cennet vaat edilen anaların bir tekinin bile her nedense Muhammed peygamber tarafından 'cennete gideceği kendilerine müjdelenen on kişi' içinde yer almadığına dikkati çeker. Hatta *Aşerei Mübaşere* olarak adlandırılan bu kişiler arasında bir tek kadın dahi yoktur. Şüpheli bir cennet vaadiyle ikincil sınıfları her düzenlemede pekiştirilen kadınların, kutsallaştırılan "analık" vazifesiyle, dünyevi hayattaki yeri de "ev" olarak belirlenmiş oluyor. Kadın ilmihallerinde Allah'a kulluk görevinden sonra kadının görevi çocuk yetiştirmek olarak tarif edilir ve bu konuda bütün sorumluluk kadına verilir: "Toplumda çocuk yetiştirmek ve terbiye etmek vazifesi kadına aittir. Ve insan karakterinin 0-5 yaş arasında şekillendiğini düşünecek olursak, bütün iş annenin omuzlarındadır" (Gül, 2003: 107). Çalışma işi de erkeğe verildiğine göre, kadının evden çıkmasına gerek var mıdır? Nitekim Kur'an'da da Muhammed peygamberin kadınları özelinde kadının yerinin altı çizilir. Sadece kadın olmanın getirdiği "kir"den arınmanın yolu evde zapt edilmektir: "Evlerinizde oturun, eski cahiliye adetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden sadece *günahı gidermek* ve sizi *tertemiz* (yine temizlik) yapmak istiyor" (Ahzab, 33). Evlilikte kadının da çeşitli hakları olduğu yönünde açıklamaları ilmihallerde bulmak mümkündür ancak bu açıklamalar, erkek egemenliğini sorgulamaktan çok uzak teselliler olmaktan öteye geçmez. Buna göre kadın kocasından "hanımının kötü huylarını gördüğünde, öfkeye kapılıp onu hırpalamadan, dostane tavır ve lisanla doğruları anlatıp, aralarındaki sevgi ve saygının zarar görmemesi için, düzelmesi için uğraşması" (Şimşek, 2005: 41) gibi şeyler bekleyebilir. Altındal (2004: 41) serzenişinde haklı gibidir: "Kadın erkekten ne gelirse gelsin sineye çekmenin yollarını bilecek, sabır gösterecek, daha gerçeği kendini afyonlayıp kandıracak. Buna karşılık erkekler de kadınlara karşı insaflı olacaklar". Bu hiyerarşik düzen, popüler yayınlarla kadınlara mutlu evliliğin sırrı gibi anlatılmaktadır.

SONUÇ: Ötekilikle Barışmak mı?

İslam anlayışında ilahi ruhu kirletme potansiyeli bulunan bir emanet olarak ele alınarak düzenlemelere konu olan bedene yönelik mekanik bir tutum takınılmaktadır. Biyolojik olanı da belirleyen yaratılış özellikleri, kadın ve erkek cinsinde ayrı görüngüler sergilemektedir. Buna göre güçlü bir cinsel cazibeye ve doğurmak, emzirmek gibi özelliklere sahip ancak bedenini denetim altında tutacak akıldan yoksun olduğu için tehlikeli olan kadınla, yaratılıştan üstün ve denetimi

sağlayan akılcı erkek birbirini tamamlamaktadır. Popüler olanın genelleştirici ve muhafazakâr yapısını taşıyan kadın ilmihallerinde yapılan şey, bu durumu kadınlara kabul ettirmeye çalışmaktır. Biyolojik farklılıkların bulunduğunu söylemek dahi, bu farklılıklar üzerine inşa edilecek hiyerarşik bir yapıya sebep verme tehlikesini beraberinde getiriyor gibi görünmektedir. Ancak beden konusundaki çalışmaları değerlendiren Savran (2004: 309), erkek ve kadın bedenlerine sahip olmanın, en azından üreme ve cinsellik bağlamında farklı yaşantılar ve süreçler demek olduğunu ve bunların farklı öznellik biçimlerine zemin oluşturabileceğini ileri sürmenin, hiyerarşik olmayan, eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet düzeniyle çelişmeyeceğini belirtir. Durumu problemli hale getiren şey, ilmihallerdeki gibi, iktidarın "söylemi" çerçevesinde şekillenen ve egemen cinsiyet üzerinden yapılan tanımlamalarının görmezden gelinmesidir. Bu çalışma örneğinde, popüler olanın muhafazakârlığına dikkat çekmek amaçlanırken, feminist bir uyanışın İslam içinde şekillenmesinin mümkün olup olmadığı tartışılmamaktadır. Nitekim *Emanetten Mülke* adlı çalışmasında Nazife Şişman (2006: 186), kadını merkeze almasını gerekçe göstererek feminizmi eleştirirken; insanların adaletsizlik içermeyen bir anlayışla çiftler halinde yaratıldığını öngören İslam dini içinden feminizmin çıkmasının, İslamcı bir feminizmin mümkün olmadığını söyler. Bu anlayış içinde "adalet"in tanımı da kadın-erkek eşitsizliğini sorunlaştırmaktan uzaktır. Din ve kadın konusuna eleştirel yaklaşanlardan Berktay (2000: 125) da, İslam'ın sınırları içinde kalarak kadın-erkek eşitliği adına bir değişiklik yapmanın imkânsız olmasa da çok zor olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak yine de "direniş" ve "alternatif okumalar"ın varlığı, dilin kendi çoğulluğu içinde kaçınılmaz olarak olacaktır. Kadınların özel ve kamusal alanda deneyimleri arttıkça yorumları da çeşitlenecektir. Her ne kadar Moore (1994), "bireysel yorumların kolektif söylem ve ideolojilerle ilişkilendirilmesinde ya da kültürel söylemlerle gerçekte insanların ne düşündüğünün ayırt edilmesinde" sorunların yaşanacağını vurgulasa da -ve özellikle kadın ve din gibi sıkı bir baskının gözlendiği bir konuda bu kaygının haklılık payı yüksek olsa da- farklı okumaların ve yorumların varlığına ulaşmak üzere yapılacak alımlama çalışmalarıyla; dinin ideal yönü yerine yaşamın içindeki görüngüleri (antropolojisi) üzerinden gidilerek temas sağlamayı kolaylaştıracak ortaklıklara, çeşitlilikler için (cinsiyetsel, sınıfsal, etnik vs) tartışma zemini oluşturacak bilgilere ulaşılabilir.

NOTLAR

(1).Örneğin *Hapishanenin Doğuşu'*nda Foucault (2006) itaatkâr bedenlerin disiplin yoluyla nasıl yaratıldığını, *Cinselliğin Tarihi'*nde (2007) arzunun ve cinselliğin denetimini sağlamak için söyleme kışkırtılması (ve dönüştürülmesi) sürecini anlatır.

(2). "Muharremat (Evlenmesi Yasaklanmış Kadınlar)", http://www.islamdunyasi.net/fikih_devams.asp?id=882, 7 Ocak 2007.

(3).Sütkardeşlik", http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=1452, 7 Ocak 2007.

(4).Kadın ve kir konusu yalnızca İslamiyet'te göze çarpmaz. Humphrey (akt. Moore, 1994: 73), uzayın, mekânın organizasyonunun kadın-erkek ilişkisinin hiyerarşik yapısını yansıttığını söyler. Kadınlar ve eşyaları "kirli" ve "kirletici" gibi göründüğü için eril olandan ayrı düzenlenir. Kadın solla, kirle, aşağıyla; erkek sağla, temizle ve yüksekle özdeşleştirilir.

(5).Kaynak, http://www.sorularlaislamiyet.com/article/12438/cemaatle-namaz-kilmaninnemi-nedir-ilk-safta-yer-almanin-saflari-sik-ve-dzgn-tutmanin-sevabiyla-ilgilihadisler-var-midir.html, alındığı tarih 09/08/2011.

KAYNAKÇA

Agacinski, Sylviane (1998), *Cinsiyetler Siyaseti*, çeviren: İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi.

Altındal, Aytunç (2004), *Türkiye'de Kadın*, İstanbul: Alfa Yayınları, 8. basım.

Berktay, Fatmagül (2000), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, ikinci basım.

Bora, Aksu (2005), *Kadınların Sınıfı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Butler, Judith (2007), *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, Türkçesi: Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Connell, R. W. (2006), *Gender,* USA: Polity Press.

Direk, Zeynep (2007), "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", içinde *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, derleyen: Zeynep Direk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Donovan, Josephine (2005), *Feminist Teori*, çevirenler: Aksu Bora, M. Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. baskı.

Dougles, Mary (2007), *Saflık ve Tehlike*, Çeviren: Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.

Foucault, Michael (2006), *Hapishanenin Doğuşu,* çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. baskı.

Foucault, M. (2007), *Cinselliğin Tarihi,* çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2. basım.

Göle, Nilüfer (2010), *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme,* İstanbul: Metis, 10. basım.

Gül, Ayşe (2003), *Kadın İlmihali*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Horkheimer M, **Adorno** T. W. (1996), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

İlkkaracan İ, **Seral** G. (2003), "Kadının İnsan Hakkı Olarak Cinsel Haz: Türkiye'deki Bir Taban Eğitimi Programından Deneyimler", *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, der: Pınar İlkkaracan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Irigaray, Luce (2006), *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, Çevirenler: Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tutal, Ankara: İmge Kitabevi.

Işık, Emre (1998), *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Kejanlıoğlu, Beybin (2005), *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya,* Ankara: Bilim ve Sanat.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Hazırlayanlar: Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları / 86.

Lindholm, Charles (2004), *İslami Ortadoğu*, Çeviren: Balkı Şafak, Ankara: İmge Kitabevi.

Moore, Henrietta L. (1994), *A Passion for Difference*, UK: Indiana University Press.

Moore, H. (2006), "The Future of Gender or the End of a Brilliant Career?", *Feminist Anthropology: Past, Present and Future*, ed: Pamela L. Geller, Miranda K. Stockett, USA: University of Pennsylvania Press.

Morris, Brian; *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çeviren: Tayfun Atay, Ankara: İmge, 2004

Saadavi, Neval (1991), *Havva'nın Örtülü Yüzü*, İngilizceden çeviren: Sibel Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Savran, Gülnur Acar (2004), *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Kitap.

Steeves, H. Leslie (1999), "Feminist Teoriler ve Medya Çalışmaları", *Medya İktidar İdeoloji*, çeviren ve derleyen: Mehmet Küçük, Ankara: Ark, ikinci basım.

Stockett, M., Geller, P. (2006), "Perspectives on Our Past, Present and Future", *Feminist Anthropology: Past, Present and Future*, ed: Pamela L. Geller, Miranda K. Stockett, USA: University of Pennsylvania Press.

Stolcke, Verena (1993), "Is sex to Gender as race is to ethnicity?", *Gendered Anthropology*, ed: Teresa del Vale, London: Routledge.

Şimşek, Jale (2005), *Hanım Hanıma Fetvalar*, İstanbul: Nesil Yayınları.

Şişman, Nazife (2006), *Emanetten Mülke: Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2. basım.

Touraine, Alain (2007), *Kadınların Dünyası*, Türkçesi: Mehmet Moralı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Özet

Popüler İslami Yazında Kadın Bedeni: Kadınlara Anlatılan "Fitne"

Kadınların Müslümanlığın gereklerini, ibadetlerini öğrenmelerine; gündelik hayatta İslam'a uygun bir yaşayışı sürdürmelerine ve bu konuda karşılaştıkları sorunları çözmelerine yardımcı olmak amacıyla çeşitli yayınevleri tarafından basılan kadın ilmihallerinden ikisinin seçildiği bu çalışmada; "beden" konusunda anlatılanlar etrafında popüler İslam'ın kadınlara anlattığı kadınlık, feminist bir eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. Feminizmin farklı dalgalarındaki yaklaşımlar ve beden problemine bakışta bugün gelinen nokta, popüler iki kadın ilmihalinde yazılanlarla karşılaştırılmıştır. Din merkezli bu çalışmaların da Kur'an ve hadislerin yanı sıra kendilerini feminist söyleme zıt olarak kurmaları, bu karşılaştırmayı kaçınılmaz kılmıştır. Öte yandan Türkiye bağlamında "kamusal alan-özel alan" ikiliği hâlâ cinsiyet ilişkilerinin düzenlenmesinde kullanılabilirliğini sürdürmektedir. Bu kitaplarda da cinsiyet rolleri konusunda, kendini güncellemeyen dini bir çerçevede kurulduğu dikkati çeken söylem; kamusal alanı "erkeklere özgü" olarak mükemmelleştirirken, kadına bu düzeni bozan ya da bozma potansiyeli denetim altında tutulması gereken bir "fitne" rolünü biçmektedir. Bunu yaparken en çok faydalanılan sembolü ise kadının bedeni ve bu bedende dışavurulduğu iddia edilen bir kadın doğası tahayyülü oluşturmaktadır. Kadının yaşam alanına çizilen sınırlar, bedenine çizilmesi gereken sınırlarla meşrulaştırılmakta; bu çerçevenin popüler kültürün muhafazakâr mayasında şekillenerek yeniden üretimi; kadına "ikincil" konumunu kabulden başka bir şans tanımıyor gibi görünmektedir. Makalede, bu konumu kadının bedeni üzerinden doğal gösteren kaynaklara dikkat çekilmektedir. Verili olarak kabul edilen bedenin özellikleri üzerinden kadına biçilen konum, "yaradılış" temelli bir çerçevede değişmeyeceğinden ve sorgulaması mümkün olmadığından, meşru ve ebedi kılınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, beden, popüler İslami yazın

Abstract

Body of Woman in the Popular Islamıc Literature: Their "instigating nature" is being told to Women

They are the the books called "Ilmihal for Women" what is meant by Popular Islamic Literature. Ilmihals are the books that teach the requirements to be a Muslim, help Muslim women to solve some problems seen in everyday life pursuant to Quran. In this article, popular two of them were critically analysed within the context of "body" problem in comparison with feminist waves' looking at body of woman. This comparison was inevitable, because these religion-centered books are also constructing their discourse against feminist theory. However, public-private space duality is still effective in Turkey in organizing roles of sexualities. When an unactualized discourse of religious frame enriches a public place which belongs to men, women get a problematic role that called "fitne" (instigation) there. Every woman is seen as a potential danger that threats this order. Body of woman, as an expression of her nature, is the main symbol which is used to naturalize this religious discourse. Constricting the space for woman is getting normal because of the "necessity" to control her body. Reproduction of this frame with the conservative ferment of populer culture doesn't give a chance for breathing to woman without accepting her secondary position. In this article, the sources which normalize this problem with using the body of woman are being exposed.

Keywords: Woman, body, popular Islamic Literature