

# GÜNÜMÜZ MISIR'INDA MEZHEP ÇATIŞMASI VE AİLE HUKUKU\*

**Saba Mahmood**

*Çeviren: Zeynep Okan*

Mübarek rejiminin devrilmesinden bu yana Mısır, Müslümanlar ile Kıptiler arasındaki dinler arası mezhep çatışmalarını deneyimlemeye devam ediyor. İki toplum arasındaki şiddetin tırmanmasına katkı sunan faktörler devrim sonrası Mısır'ında da etkinliğini sürdürüyor. Mezhep çatışmasının önemli mevzilerinden biri, iki toplumda da hiddet ve kızgınlığı ateşleyen dinler arası evlilik ve din değiştirme konusu. Her ne kadar bu çatışmaların merkezinde cinsellik ve toplumsal cinsiyet bulunsun da din temelli aile hukuku da bu konuda tehlikeli bir rol üstleniyor. Bu makalede, hem Mısır aile hukukunun ortaya çıkışının hem de din ve cinselliğin modern dönemde eşzamanlı olarak özel alana hapsedilmesinin tarihini inceleyerek aile hukuku, toplumsal cinsiyet ve mezhep çatışması arasındaki bağı yeniden tartışıyorum.

Mısır, Mübarek rejiminin devrilmesini izleyen aylarda Kıpti Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında, “25 Ocak Devrimi”nin yolunu hazırlayan protestolar esnasında övgü ile ön plana çıkarılan Kıpti-Müslüman dayanışmasını sorgulatan birtakım şiddetli çatışmalara tanık oldu.<sup>1</sup> Ayaklanmayla ilgili hikâyelerde, milyonlar şehrin sokaklarını doldururken tek bir kilisenin bile saldırıya uğramaması ve Müslüman ve Kıptilerin 1919 Devrimi'nden beri görülmemiş bir biçimde müşterek bir politik gelecek şekillendirmek için nasıl bir araya geldikleri gururla anlatıldı. Bu protestolar esnasında görülen Hıristiyan-Müslüman birlikteliği, sıklıkla Mübarek rejiminin hüküm sürdüğü geçmiş on yıl boyunca gazetelerin ön sayfalarındaki tırmanışa geçen mezhep çatışmaları haberleriyle kıyaslandı. Tahrir'deki gösteriler, dinler arası çatışmanın Mısır toplumunun olağan özelliklerinden biri değil de, belki de geride kalmış bir dönemin, yıkıcı ve insanlık dışı bir politik düzenin ürünü olduğu umudunu aştı. Nihai olarak (bu makalenin baskıya girişi itibarıyla) otuz Kıptinin öldürüldüğü ve iki yüzden fazlasının yaralandığı 9 Ekim 2011 tarihli saldırıyla, Mübarek sonrası dönemde dinler arası şiddetin çarpıcı bir şekilde patlak vermesi bu umutları söndürdü. Bu seferki şiddet sadece Müslümanların işi değildi, ordunun kendisi de Tahrir Meydanı'nın çok da uzağında olmayan bir alanda toplanan Kıpti protestocuların üstüne silahlı araçlarını sürerek ve Mısır ordusunu “Hıristiyan güruha” karşı “korumak” üzere devlet güdümlü basında Müslümanlara çağrılar yayımlatarak barışçı Kıpti protestoculara ateş açtı (Hendawi ve Michael, 2011). Şiddetin böyle vahşice ve fırsatçı bir şekilde kullanılması, pek çok Kıpti ve Müslüman arasında bu geçiş dönemi askeri hükümetinin alçakça amaçlarına ulaşmak için mezhep çatışmasını sürdürmesiyle Mübarek rejiminden hiç de farklı olmadığı görüşünü pekiştirdi.

Mezhep temelli her olayın kendine ait bir biçimi olsa dahi belirli sistematik faktörler Mübarek iktidarındaki gibi gerilimi ateşlemeye devam ediyor. Bu temel faktörler arasında, kiliselerin inşası ve yenilenmesine yönelik kısıtlayıcı kanunlar, dinler arası geçiş ve evlilik, ayrıca Kıptilerin Müslümanlarla eşit şekilde ülkenin sivil ve siyasi hayatına katılmalarını engelleyen daha geniş anlamda ayrımcı bir değerler sistemi bulunuyor.<sup>2</sup> Kuvvetli bir Kıpti eliti bulunmasına rağmen çok azı ordu, yargı ve hükümette temsil ediliyor, düşük gelirli Kıptiler de Müslüman muadillerine gösterilmeyen bir ayrımcılığa maruz kalıyorlar; tüm bunlar Kıptilerin kendilerini kendi vatanlarında ikinci sınıf vatandaş gibi hissetmelerini pekiştiriyor.<sup>3</sup> Bu sistematik faktörlere ek olarak, geçtiğimiz senelerde Kıptilere ve bilhassa kamusal ve özel mülklerine yönelik düzenlenen, çoğunlukla hükümet tarafından yasal takibata alınmayan, artan sayıda saldırıya tanık olundu. İnsan hakları örgütleri, kötü nam salmış devlet güvenlik polisini (Devlet Güvenlik Araştırma Birimi-SSI) bu saldırıları çoğu kez kışkırtmakla suçladı. Askeri hükümet tarafından Kıpti protestoculara yönelik düzenlenen en yakın tarihli saldırılarda da aşikâr olduğu üzere, polis gücünden kişilerin şiddetin kışkırtılmasında rol oynamaya devam ettiklerine inanan çok sayıda insan var. Dinler arası ihtilafın yıpratıcı etkilerinden korkan Mısırlılar yeni seçilecek demokratik hükümetin ayrımcı yasaları yeniden düzenleyeceği ve dini saiklerle suç işleyenlerin cezасız kalmamasını sağlayacak şekilde hesap verebilirlik ve yasal takibe dayalı bir yapı kuracağı ümidine tutunuyor. Diğerleri ise mezhep geriliminin daha derin kökleri olduğundan ve hükümet reformunun, ne kadar gerekli de olsa, dini ayrımları (körükleme yerine) eşitleyecek sivil ve siyasi projeleri baltalamaya devam eden daha sistemli güçlere el atmak konusunda yetersiz kalmasından korkuyor.

Bu özet makalede Kıptiler ve Müslümanların barışçıl bir şekilde bir arada bulunabilme ihtimallerini bozmaya devam eden, mezhep çatışmasının temel sebeplerinden birine odaklanacağım: Yakın zamanda uluslararası basın da ilgisini çeken bir konu olan dinler arası evlilik ve din değiştirme meselesi. Başlarken belirtmek gerekir ki İslam'dan Hıristiyanlığa geçişi zorlaştırırken Hıristiyanlıktan İslam'a geçişi kolaylaştıran ayrımcı devlet politikası sebebiyle din değiştirme etrafında dönen çatışma oldukça karmaşık bir konu. Burada, din değiştirme konusuna, devrim öncesi ve sonrası Mısır'da meydana gelen bir dizi mezhep kavgasının kökeninde bulunan dinler arası evliliklerle bağlantısı kapsamında değineceğim. Müslüman-Kıpti çatışmasının son on yılına üstünkörü bir bakışın da göstereceği gibi mezhep temelli pek çok olay, inançlar arası bir aşk hikâyesi, kadın kaçırma ve evlilik dedikodusuyla patlak veriyor. 11 Mayıs 2011'de bir işçi sınıfı mahallesi olan İmbaba'da çatışmalar çıkıp on iki kişinin öldüğü ve pek çok kişinin yaralandığı olayda da olan buydu. Geçmişte yaşanan olaylara benzer şekilde, karısının bir yıl önce İslam'a geçtiğini ve aniden ortadan kaybolduğunu iddia eden Müslüman bir adamın karısını aramak üzere İmbaba'ya

geldiği dedikodularıyla olaylar başladı (Kirkpatrick, 2011b). Adamın, karısının Kıpti ailesi tarafından kaçırıldığı ve iradesi dışında mahalle kilisesinde alıkonulduğu iddiası Kıpti halk ve mahalle polisince reddedildi. Ancak bir grup Selefi Müslümanın kiliseye saldırmak üzere geldiği dedikodusu yayılınca işler hızla çığrından çıktı ve bu şiddet olaylarını engellemek için hiçbir şey yapmadan duran polisin gözleri önünde Müslüman ve Kıpti gruplar arasında silahlı çatışma yaşandı.<sup>4</sup> Gecenin sonunda Müslüman kalabalık tarafından mahalledeki iki kilise yakılıp yağmalanırken, Kıpti halk saldırılara fütursuzca göz yumulmasının öfkesini yaşıyordu.<sup>5</sup>

Bu olayın nasıl vuku bulduğunu anlatan dedikodu ve iddialar Kıpti-Müslüman çatışmasını gözlemleyenlerin artık yakından bildikleri şeyler. Bir sene öncesinde, Temmuz 2010'da, benzer olaylar gelişti. Kıpti bir rahibin karısı olan Camillia Zakhir adındaki bir kadın kayboldu. Kocasını, Müslümanları karısını kaçırmakla ve dinini değiştirip Müslüman bir adamla evlenmeye zorlamakla suçladı. Kıptiler sokaklara çıktı ve devletten Zakhir'i bulup Kıpti Ortodoks Kilisesi'ne ve ailesine iade etmesini talep etti. Birkaç gün sonra devlet güvenlik güçleri gerçekten de Zakhir'in yerini tespit edip onu ailesine geri getirdi. Ardından aile, kadını Kıpti Kilisesi'ne teslim etti ve Kilise hızlı bir şekilde Zakhir'in İslam'a geçmediğini, ailevi sorunları sebebiyle evinden ayrıldığını açıkladı (Ramiz ve Abdul Sabbur, 2010). Zakhir neredeyse bir sene sonra televizyona çıkana kadar Kıpti Kilisesi'nde inzivada kaldı.<sup>6</sup> Akabinde, çeşitli Müslüman grupları Kilise'yi devletle danışıklı dövüş içinde Zakhir'i kaçırmakla suçladıkları bir kampanya başlattılar ve Zakhir'in Müslüman toplumuna "iadesini" talep ettiler. Bunun neticesinde Kıpti kiliselerine yönelik birkaç saldırı düzenlendi ve Kıpti halkından pek çok kimse bu saldırıları ve İskenderiye'nin önde gelen kiliselerinden birine (1 Ocak 2011'de) düzenlenen ölümcül ve beklenmedik bir başka saldırıyı Zakhir etrafındaki bu ihtilafa bağladı.<sup>7</sup>

Altı yıl sonra yine bir Kıpti rahibin karısı olan Wafa Qustuntin hakkında benzer bir hikâye dolaşmaya başladı. Kadın kaybolduktan sonra Kıptiler kadının çalıştığı yerdeki Müslüman bir iş arkadaşı tarafından alıkonulduğu ve zorla İslam'a geçirildiği suçlamasında bulundu. Binlerce Kıpti Hıristiyan sokakları doldurarak devletin güvenlik güçlerinin kadını kiliseye iade etmesini talep etti ve şu anki Kıpti Başpapazı III. Şenude, zamanın devlet başkanı Hüsnü Mübarek'le olan şahsi bağlantılarını kullanarak bu talebin takipçisi oldu. Devlet başkanının emriyle devlet güvenlik polisi, Qustuntin'i tutuklayarak kilise yetkililerine teslim etti. Kilise hemen, kadının İslam'a geçmediğini ve inancına sadık kaldığını açıkladı. O zamandan beri Qustuntin'den herhangi bir haber alınmadı. Söylentilere göre şu anda Natrun Vadisi'nde papanın manastırında inzivada yaşıyor. Bunlar sadece Mısır'daki mezhep çatışmalarının nasıl

geliştiğini gösteren bilinen örnekler; dinler arası romantik ilişkilerin ve kadınların din değiştirmelerinin rol oynadığı sayısız başka örnek de bulunuyor.

### **Dini ve Cinsel Farklılık**

Bu hikâyeler kadının yalnızca cemaat kültürünün ve geleneğinin üreticisi olma özelliğine değil, onun aynı zamanda “kültür, kimlik ve hâkimiyet (mülkiyet)” konularına ilişkin daha geniş kapsamlı meselelere dair koruyucu görevine atfedilen sembolik öneminin en güzel örnekleridir. Bazı feministlerin gözlemledikleri gibi, ironik bir biçimde kadınlar bu tarz hikâyelerin (kurtarılacak veya reddedilecek) nesnesi olabiliyorlar ancak nadiren hikâyenin öznesi veya eyleyeni konumundalar (Mani, 1998). Toplumsal cinsiyet ve cinselliğin tarihsel anlamda bölgecilik ve ahlak ile ilgili epik savaşların dayanak noktası olarak nasıl kullanıldığı düşünülürse efsanelerde kaçırılmış kadın figürünün oynadığı merkezi rol hatırlanabilir, Truvalı Helen ve Rama ile Sita hikâyeleri gibi. Kadın bedeninin modern dönemde de neredeyse tüm ulusal ve komüniter savaşlarda belirgin bir rol oynaması bu iddiayı güçlendiriyor.<sup>8</sup> Bu örnekler göz önüne alındığında, Mısır’da yaşanan bu ihtilafların cinsel ve toplumsal cinsiyet farklılıkları hattındaki güç ilişkilerini hortlatan endişeye bir örnek daha oluşturduğu görülüyor.

Devamında bu genelgeçer bilgiyi laiklikle ilgili yakın tarihli çalışmalarla, özellikle de laik devletin cinsel ve dini farklılık düzenlemesiyle karşılaştırarak yeniden ele alacağım. Dinler arası çatışmanın (benim burada tanımladığım şekliyle) cinsiyetçi ve cinsellikle ilgili boyutunun en iyi şekilde, modern sömürgecilik sonrası devlette cinsellik ile dinin eşzamanlı olarak özelleştirilmesinin bir ürünü olarak anlaşılabilceğini savunuyorum. Her ne kadar din ile cinselliğin bu şekilde birbirine geçmesi, Batı’dan Doğu’ya normal bir yapı sergilese de Mısır gibi toplumlarda modern dönemde din temelli aile hukukunun (*ahval-i şahsiyye* olarak da bilinir) kurumsallaşmasıyla kendine özgü bir hâl alır.<sup>9</sup> Bu modelde, devletçe tanınan dini topluluklara, aile ilişkileri konusunda yargı özerkliği bahşediliyor ki bu da çoğunlukla dini kimlik ile toplumsal cinsiyet ve cinsellik konuları arasında kötücül bir kateksise sebep oluyor. Aile hukukuna yönelik herhangi bir düzenleme girişimi dini topluluklar (özellikle de dini azınlıklar) tarafından kolektif dini özgürlük haklarının ve yargılama yetkilerinin olduğu bir hâkimiyet alanının ihlali olarak görülüyor.<sup>10</sup> Benim de savunduğum gibi, bu direnişi basitçe dini bir uyuşmazlık ve ataerki örneği olarak görmek yerine, modern laik otoritenin, çoğu kez dini hiyerarşi ve cinsiyet farklılıklarına dair daha önceki şablonları kıvırtarak, “aile” kavramını, dini kimliği ve topluluklar arası ilişkileri nasıl dönüştürdüğü üzerine ciddi şekilde düşünmek gerekiyor.

Mısır nüfusunun yaklaşık olarak %10'unu oluşturan Kıpti Ortodoks Hıristiyanların Müslümanların *ahval-i şahsiyye* kanunundan ve diğer beş Hıristiyan mezhebinden farklı kendi aile hukukları bulunuyor. Kıpti Ortodoks aile hukuku eşlerden biri zina yapmadıkça veya din değiştirmedikçe boşanma ve yeniden evlenmeyi yasaklıyor. İslam aile hukuku bu iki konuda da çok daha yumuşak olduğundan Kıpti kadınlar ve erkekler bazen boşanıp tekrar evlenebilmek için İslam'a geçiyorlar. Hem Wafa Qustuntin'in hem de Camillia Zakhir'in Kıpti rahiplerle ve söylenenlere göre sorunlu evlilikleri olması pek çok kişiyi sorunun din değiştirmeden ziyade Kıpti aile hukukunun kendisi olduğuna ikna etti. Qustuntin olayından kısa bir süre sonra Kıpti boşanma ve evlenme hukukunun tarihine dair geniş kitlelerce beğenilen bir kitabın yazarı da olan, önemli Kıpti gazeteci Karima Kamal şöyle yazdı: "Wafa Qustuntin olayının patlak vermesi Kıptilerin bir yandan devletle, diğer yandan da kiliseyle olan ilişkilerinin kamusal alanda tartışılmasının yolunu açtı. [Fakat öne çıkan] en önemli mesele çözümsüz bir şekilde otuz yıldır süregelen Kıpti boşanması kriziydi" (2006:12). Kamal (2006:23, 32) ülkenin çeşitli bölgelerine dair istatistiklerden yaptığı alıntılarla Kıpti çiftler arasında boşanmanın birincil sebebi olarak İslam'a geçişi sebep göstererek devam ediyor. Dikkat çekici bir şekilde, Kıpti erkeklerin İslam'a geçişinde kadınlarınkinden farklı değişkenler devreye giriyor: Hıristiyan erkek İslam'a geçtiğinde yasal olarak Hıristiyan karısıyla evli kalabilirken Hıristiyan kadın İslam'a geçtiğinde hem Müslüman hem de Kıpti aile hukukuna göre Hıristiyan erkekle olan evliliği anında iptal oluyor. Bu kanunlar göz önüne alındığında, Kıpti Kilisesi'ni eleştiren pek çok kişinin, evliliklerinde sorun yaşayan Kıpti kadınların evliliklerini otomatik olarak kanunen iptal etmek için din değiştirme çaresine başvurma düşüncesine kapılacaklarına niçin inandıklarını görmek çok kolay.

Kamal ayrıca, eski birkaç papanın çeşitli koşullarda Kıptilerin boşanmasına izin verdiğini, III. Şenude'nin ise boşanma ve yeniden evlenmeyi dini emirlerin ihlali addederek 18 Kasım 1971 tarihli (1996'da yenilenen) Papalık Fetvası ile bu izni feshettiğini belirtiyor. Kamal'a göre, Papa III. Şenude'nin bu politikası Kıptileri kötü evlilik koşullarından kurtulmak için fiilen ya zina yapmaya ya da din değiştirmeye teşvik ediyor. Kamal, Kıpti Ortodoks Hıristiyanların boşanma ve yeniden evlenmelerinin kolaylaşmasına olanak sağlayacak birleşik bir Hıristiyan aile hukuku oluşturulması için, diğer Hıristiyan mezheplerle işbirliği içinde, devlet desteğiyle 1979'da hazırlanan yasa tasarısının kanunlaşmasını savunuyor (Kamal, 2006, ss.18-19, 24). Papa III. Şenude bu girişimlere dini emirleri ihlal ettikleri ve Mısır anayasasının Kıpti toplumuna sağladığı dini özgürlüklere yönelik yasal olmayan bir müdahale oldukları gerekçesiyle direniş gösterdi. İlginç olan, bu meseleyi bu şekilde algılayan sadece Papa değil. Çok sayıda laik Kıpti de Kıpti aile hukukuna devlet tarafından yapılan bir düzenleme girişimini bu azınlık toplumunun dini özgürlüğüne yönelik bir ihlal olarak görüyor. İronik bir biçimde, bu hususta, aile hukukunun dini geleneğin özünü temsil ettiği ve onunla

uğraşılması gerektiği gerekçesiyle –ülkenin en büyük siyasal İslami örgütü olan ve Kıptiler tarafından uzun zamandır düşman olarak görülen - Müslüman Kardeşler ile ittifak hâlinde (Kirkpatrick, 2011a).

Mısır'ın din değiştirmeye ilgili ayrımcı kuralları ve düzenlemelerine bakınca işler daha da karmaşıklaşıyor. Müslümanlar Hıristiyanlığa geçmeye çalışınca devlet, din değiştirenin günlük sivil ve siyasi hayatını sürdürmesi için gerekli olan yasal belgeleri edinmesini imkânsız hale getirmek başta olmak üzere, kişiyi resmi olarak tanımayı reddediyor.<sup>11</sup> Her ne kadar dinler arası değişimi yasaklayan açık bir yasa olmasa da uygulamada Mısır hükümeti İslam'dan başka bir dine geçişi neredeyse imkânsız hale getirirken tersi bir durumu kolaylaştırıyor. 2007'de ilk kez İslam'dan Hıristiyanlığa geçen birisi Yüksek İdari Mahkeme'ye başvurarak din değiştirmesinin devlet tarafından tanınmasını ve nüfus cüzdanına bunun kaydedilmesini talep etti ve bu talebi mahkeme tarafından reddedildi (İbrahim 2010). O zamandan beri, Kıpti avukatların, Kıpti Kilisesi'nin de desteğiyle, daha önceden İslam'a geçip şimdi yeniden Hıristiyanlığa dönmek (*al aidin* deniyor) isteyen bir grupla ilgili davayı henüz bekleme aşamasında olduğu Yüksek Anayasa Mahkemesi'ne getirmesiyle birlikte bu konu daha da önem kazandı. Tüm bu (Kıpti toplumunun içinde ve dışındaki) faktörler göz önüne alındığında Kıpti kadınlarının din değiştirmelerinin veya Müslümanlarla evlenmelerinin niçin Kıptiler arasında sürekli bir endişe oluşturduğunu ve Mısır'da bu kadar şiddetli tartışmalar yaratabildiğini anlamak kolay.

Kıpti kızları kaçırıp onları baskı altında İslam'a geçirecek örgütlü Panislamist bir plan olduğu konusunda Kıpti toplumunda yer alan inanışla bu endişe kendini apaçık gösteriyor. Doğruluğu tartışmalı bu iddiaya rağmen, Kıpti kızlarının zorla İslam'a geçiriliş haberleri ulusal basında ve Kıpti diasporası basınında geniş yer buluyor. Mısır'ın günlük gazetelerinden *El Masri El Yevm*'de yakın zamanda yayımlanan bir makaleye göre “Hüsni Mübarek'in devrilmesinden bu yana kızlarının kaçırıldığı iddiasıyla yardım talep eden aile sayısında ani bir artış yaşandı” (Beach, 2011). Makale bu iddiaların oldukça şüpheli olduğunu söylüyor. Bu iddiaları kayıt altına alan Kıpti avukatlar bile, genç Kıpti kadınların çoğunlukçu İslami değerler sistemine asimile olma baskısını çoğunlukla hissetmeleri konusunda eleştirel olsalar dahi Kıpti kadınların kaçırılıp kaçırılmadığı konusunda sıklıkla şüphe duyuyorlar. Müslüman din adamları da bir Kıpti planıyla, İslam'a geçen Hıristiyan kadınların kaçırılıp onlara tekrar Hıristiyanlığa geçmeleri için baskı uygulandığına dair bir karşı suçlama yaparak yangına körükle gitmiş oldular.

Geçtiğimiz beş yılda, Amerikan Evanjelik hareketi de kaçırılma iddialarının sesini yükselterek ve konuyu uluslararası kamuoyuna taşıyarak patlamaya hazır bu ortama dahil oldu. Dünya

genelinde, Müslüman ülkelere özel olarak odaklanarak, Hıristiyanların uğradıkları zulümle mücadele etmeye adanmış uluslararası bir ağı parçası olan Evanjelik organizasyon Christian Solidarity International (Uluslararası Hıristiyan Dayanışması) 2009'da Kıpti İnsan Hakları Vakfı'yla işbirliği içinde bir rapor yayımladı. Bu rapor Kıpti kadınların kaçırılıp İslam'a zorla geçirilmeleri için örgütlü bir Müslüman planı olduğunu "belgeleme"yi amaçlamanın ötesine gitti (Uluslararası Hıristiyan Dayanışması ve Kıpti İnsan Hakları Vakfı, 2009): Kıpti kadınların kaçırılmasını ABD Dışişleri Bakanlığı (İnsan Kaçakçılığı Mağdurlarının Korunması Yasası) ve Birleşmiş Milletler'in insan kaçakçılığı protokolünde tanımlanan "cinsel kölelik" suçu içinde değerlendirdi.<sup>12</sup> Raporun amacı Mısır'da Kıpti kadınların Müslümanlar tarafından kaçırıldığı iddialarının araştırılması ve takibatının yapılması konusunda Obama Hükümeti ve Birleşmiş Milletler'e baskı yapmaktı. İslam'ın özünde şiddet ve kadın düşmanlığı olduğuna dair 11 Eylül sonrası retorikten geniş şekilde yararlanan raporda Kıpti kadınlar "kadınlara ve gayrimüslimlere şiddet gösterilmesini hak gören İslami geleneği temel alan" Müslüman erkeklerin yırtıcı davranışlarına maruz kalan kırılğan kurbanlar olarak resmediliyorlar (Uluslararası Hıristiyan Dayanışması ve Kıpti İnsan Hakları Vakfı, 2009, s.1). Daha da önemlisi bu rapor (raporun da parçası olduğu daha geniş kampanyayla birlikte) Kıpti kadınların din değiştirmesinin Kıpti cemaatinin dini özgürlüklerine yapılan bir saldırı olduğunu savunuyor. Konuyu çarpıtıp bir azınlık grubun dini özgürlükleri meselesiymiş gibi göstererek Zakhir ve Qustuntin gibi kadınların zapturapt altına alınmalarında Kıpti Kilisesi'nin rolünden hiç bahsetmiyor. İlginç şekilde, bu çerçevede, Kıpti bir kadının Kıpti din otoritesine itaat göstermesi, toplumun kolektif olarak dini özgürlüğünü yaşamasını güvence altına alan paradigmatik bir eylem olarak ortaya çıkıyor; böylelikle dini kimlik ile cinsel ve ailevi ilişkilerin cinsiyetçi düzenlemesi arasındaki kateksis de pekişiyor.

### **Aile Hukukunun Laikleşmesi mi?**

Mısır'da ve daha geniş ölçekte Ortadoğu'da din temelli aile hukukunun sürekliliği çoğunlukla bu toplumların tamamlanmayan laikleşmesinin ve sömürgecilik sonrası devletin din ile devlet arasında bir güvenlik duvarı kurmadaki başarısızlığının bir işareti olarak görülüyor. Aile ilişkilerinin sivil mahkemelerce yargılandığı çoğu liberal Batı demokrasisiyle karşılaştırıldığında din temelli aile hukuku Nuh Nebi'den kalma görülüyor. Bu durumun, çoğunlukla, kısmen Ortadoğu toplumlarının derin dini değerler sisteminin, kısmen de sömürge döneminin sömürgeleştirilmiş halkların dini meselelerine karışmama politikasının bir sonucu olduğu anlaşılıyor. Bazıları, sömürge güçlerinin, sömürgelerde dinin kapsamını ve erişimini kısıtlayıp laik sivil ve cezai kanunlar oluştururken yerli halkın dini özerkliğinin mükemmel bir alanı olan aile hukukunu el değmeden bıraktıklarını savunuyor. Dolayısıyla Mısır gibi toplumların din temelli aile hukukları, sivil hukukun laikleştirici gücüyle iyileşmiş

olması gereken kemikleşmiş ve tedaviye cevap vermeyen bir nitelik sergiliyormuş gibi görülüyor. Bu toplumlar tamamlanmış bir laikleşme süreci geçirmiş, sömürge güçleri görevlerini yerine getirmiş olsaydı aile hukukunun dini temelini kesinlikle ortadan kaldırmış olacağı ve dini öğretiye dayanan ataerkil akrabalık kurallarını da beraberinde götürmüş olacağı varsayılıyor.

Bu varsayım birkaç sebepten dolayı hatalı. Başlangıç olarak, dini hukuk ile aile alanının birbiri içine girmesi tamamen laik ilkelerin ihlali olmuyor, çünkü bu durum modern yönetim şeklinin eşzamanlı olarak din, aile ve cinselliği özel alana hapsedmesinin bir ürünü. Talal Asad'ın savunduğu gibi, sömürge güçlerinin aile hukukunda dini özenle muhafaza etmesi yerel dinlere gösterdikleri hoşgörünün bir işareti değildi, çünkü bu, “dini özelleştirmenin laik formülü”nün bir parçasıydı (2003:228), bu da siyasal laiklik için çok merkezi olan kamusal ve özel alanın temelden ayrılmasının garanti altına alınmasına yardımcı olmuştu. Toplumsal hayatın bu yönlerinin özelleştirilmesi tabii ki bunların devletin hüküm alanının dışında kalmış olması anlamına gelmiyor; tam tersine bunlar merkezi devlet tarafından ve (artık yerel müftüler, kadılar, geleneksel kurallar ve yerel ahlaki kültür tarafından idare edilmeyen) çeşitli siyasal fikir saikleri çerçevesinde gittikçe artan şekilde düzenlenmeye başladılar. Modern devletin gözetimi altındaki aile hukuku, dolayısıyla, sadece ilahi kanunların uygulanması için bir araç değil aynı zamanda modern yönetim ve cinsel düzenleme tekniklerinden biri.

Özel bir yasal alan olarak aile hukuku modern öncesi dönemde şu anki hâliyle var olmayan modern bir buluş. Örneğin, klasik şeriat içtihadında “aile hukuku” denen ayrı bir alan şart koşulmuyor. Ortadoğu tarihçilerinin de belirttiği gibi bugün (Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta aynı şekilde) dinin özü ve temeliyle bağdaştırılan şey, yani *ahval-i şahsiyye* veya aile hukuku, modern dönemde otonom ve bağımsız bir karakter kazanan çeşitli geleneksel ve dinsel yetki alanlarından inşa edilen bir karışımdır (bkz. Cuno, 2009; Tucker, 2008). Amira Sonbol, antik çağlardan modern çağlara evlilik sözleşmelerinin karşılaştırmalı bir okumasını yaparak “aile”nin modern aile kanununun aksine, modern öncesi dönemde ne üremeden sorumlu toplumsal birim olarak kavramsallaştırıldığını ne de eşler ve soyla bağlantılandırıldığını gösteriyor. Evlilik bağıyla oluşturulan yasal bir birim olarak modern aile anlayışı, modern öncesi dönemde “aile” olarak adlandırılan yapıyı oluşturan bir haklar ve yükümlülükler sistemi içine oturtulmuş akrabalık ve hısımlık ağıyla zıtlık oluşturuyor. Çelişkili bir biçimde, her ne kadar aile 19. yüzyılda özel alana devredildiyse de aynı zamanda devlet tarafından yürütülen sosyal reform projeleri için ana müdahale alanlarından biri hâline de geldi. Dolayısıyla Mısır'da 1931 kadar erken bir tarihte aile, kamu düzeninin şeriat mahkemeleri ve *milli* (gayrimüslim) mahkemelerdeki anlamıyla ilişkilendirilmeye başlandı ve 1956'da Cemal



Abdül Nasır ailenin toplumun temel yapısı olduğunu deklare etti (bkz. Pollard, 2005). Bu sürecin önemli etkilerinden biri, “aile” kavramındaki tarihsel dönüşüm oldu; “aile” artık gevşek akrabalık ve hısımlık ilişkileri ağı olarak değil, evlilik, müşterek birliktelik ve burjuva aşkı mefhumlarıyla birlikte düşünülen çekirdek aile olarak tanımlanıyordu.<sup>13</sup> Modern dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi Ortadoğu’da da aile -kamusal alan ve piyasanın bireyci ve rekabetçi mantığından ideolojik olarak farklı bir şekilde- mahremiyet, duygulanım, maneviyat, fiziksel ve duygusal doyum ve üreme ile ilişkilendirilmektedir.

Hem Müslüman hem de Hıristiyan aile hukuku (boşanma, miras, çocuk vesayeti ve benzeri konularda) kadınlara haksız davransa da çoğu zaman bunun hukukun dini niteliğinden kaynaklandığı varsayılıyor ve bu durum da, bu kanunlar laikleşmiş olsa daha fazla cinsiyet eşitliği oluşacağı umudunu doğuruyor. Her iki dini geleneğin de kadını erkeğin hizmetinde görüyor oluşu konusunda şüphe olmasına rağmen aile hukukunun cinsel eşitsizliği sadece dini terimlerle anlaşılabilir. Bir kısım tarihçinin çalışmalarının da gösterdiği gibi aile Ortadoğu’da toplumun modernleşmesinin temel taşı hâline gelince bu durum çoğunlukla, özellikle evlilik kurumu içinde, daha büyük cinsel eşitsizliğe yol açtı. Örneğin, Judith E. Tucker’a göre modern öncesi dönemde Müslüman kadınlar evlilik sözleşmelerine şartlar koymak konusunda daha fazla esnekliğe sahiptiler:

Memlük zamanında, koca şarap içiyorsa veya eski evliliğinden olan çocuğun barınmasına ve hayatına destek olamıyorsa kadına kocasını boşamayı tercih etme izni verilmesi gibi çeşitli taahhütler sıradan hâle gelmişti. Osmanlı zamanında gelinin haklarının şartlı taahhütle genişletilmesi tekniği daha da gelişti: Kocanın ikinci bir kadınla evlenmek veya kadının isteği dışında evi değiştirmek gibi belli şeyler yapması durumunda kadın, kendisine boşanma hakkı veren bir maddeyi sözleşmesine ekleyebilirdi. (2008, s. 62).

Modern dönemde “devlet evlilik kurumuyla ilgili düzenlemeleri hızlandırıp bilinçli bir şekilde vatandaşlarının evlilik uygulamalarını kendi modernite vizyonu ile eşzamanlı hâle getirme çabasına girince” kadınların bu tarz şartları koyabilme şansları neredeyse tamamen ortadan kalktı (Tucker, 2008, s.70). Sonbol’a göre, modern mahkemeler evlilik sözleşmelerine şartların evlilik öncesinde konmasını reddederek etkin bir şekilde “bir kadının kendi evliliğini kontrol edebileceği en önemli yöntemi” dolayısıyla boşanmaya erişimini engellemiş oldu (2005, s.183). Modern ulus-devlet döneminde kadınların boşanmayı müzakere etme güçlerini azaltan belki de en etkileyici örnek 1920’de Mısır’da daha önce örneği görülmemiş, “itaat evi” (*bay al-t’a*) adlı uygulamanın hayata geçişi olmuştur (Tucker, 2008, s.74). Bu, kocasından izin almadan evi terk eden kadını evine zorla getirmek üzere devleti yetkilendiren

bir uygulamaydı. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, “itaat evi” hükmü, herhangi bir dine özel olmayıp tüm vatandaşların muhafaza etmekle yükümlü olduğu ulusun kutsallığıyla ilgili olduğu için Kıpti aile hukuku tarafından da benimsendi.<sup>14</sup>

Mısır aile hukukunun dini temeli tabii ki Batılı liberal toplumlardaki laik muadillerinden farklı, ancak bu uçurumu yakınlaştıran bazı paradigmatik özellikler de var. Sömürgecilik sonrası toplumlardaki din temelli aile hukuklarının paylaştıkları genel soykütük, karşılaştırmalı aile hukuku konusunda çığır açan bir araştırma yapan hukuk kuramcıları Janet Halley ve Kerry Rittich (2010) tarafından yakın zamanda çözümlendi. Bu çalışmada Halley ve Rittich’in belirttiğine göre modern aile hukuku diğer tüm mevzuata tabi alanlardan farklı, özerk bir adli alan olarak ilk kez 18. yüzyılda ortaya çıktı ve küresel çapta benimsendi. Modern aile kanununun diğer adli alanlarla karşılaştırıldığında (kelimenin her anlamıyla) “istisnai” özellikler sergilediğini gösterdiler. Öncelikle her ne kadar betimleyici olma iddiasında olsa da aile hukuku birlikte yaşam, evlilik, cinsellik ve (haklar, irade ve rasyonalite alanının aksine) yükümlülük, mevki ve duygulanım alanıyla ilgili olan işgücünün cinslere göre ayırımına dair normatif iddiaları benimser. İkincisi, aile hukuku “halkın ruhundan”, geleneklerinden ve özellikle tarihinden doğmak ve bunları ifade etmek durumunda olması itibarıyla de istisnaidir. Bu önemli yönüyle aile hukuku, karşılaştırıldığı ve evrenselliğin “gerçek alanı” olarak görülen sözleşme hukukundan ayrılır. Halley ve Rittich’in sözleriyle, “sözleşme hukuku doğası gereği her yerde aynıdır, aile hukuku ise doğası gereği her yerde farklıdır” (2010, s.771). Bu mantığı takiben Avrupalı sömürgeciler sömürgelerinde kendi ticari, adli, usule ilişkin kurallarını dayatırken geliştirdikleri aile hukukunun yerel halkın dini ve geleneksel kanunundan meydana geldiği anlaşılıyor. Din, sömürge halklarının “gerçek ruhu”nu ihtiva ettiğine göre (Oryantalizmin “Doğu”yu özünde dini ve ruhani olarak yapılandırışını hatırlayın), aile hukukunun sömürge güçlerinin yüz elli yıl boyunca hükmettiği toplulukların dini geleneklerini temel alması şaşırtıcı değil. Aile hukuku da, yeni formüle edilen aile hukukuna karşılık gelmesi beklenen dini geleneklerin tekanlamlılığı ve sözbirliği de hukuki ve örfi geleneklerin parçalarından yaratılmıştır. Dolayısıyla Mısır’da Kıpti ve Müslüman aile hukukunun savunucuları ve koruyucularının bunu dini geleneğin kendisinin savunulmasıyla aynı temelde görmeleri şaşırtıcı değil.

Halley ve Rittich, din temelli aile hukuklarının konumlandıkları evrensel soykütüğü ortaya koyuyorlar; ancak Ortadoğu aile hukukunun tarihsel özelliklerini anlamak da önemli. Daha önemlisi, Mısır’ın din temelli aile hukukları, dini farklılıkların, şimdi konumlandırıldıkları sömürge sonrası ulus-devletlerdeki sistemden ayrı bir tarzda kavramsallaştırıldığı ve düzenlendiği Osmanlı döneminin daha geniş sosyopolitik düzeninden türemiştir. Bilindiği üzere, “millet” sistemiyle işleyen Osmanlı İmparatorluğu (*zimmî* olarak bilinen) çeşitli

gayrimüslim dini topluluklara kendi iç meseleleriyle ilgili olarak (evlilik ve diğer başka ilişki türlerine dair) yasal özerklik tanımıştı. Bu yasal özerklik Osmanlıların altı yüzyıldan uzun bir süre boyunca muazzam farklılıklar gösteren dini inançları yönetebilmesinin esas yöntemlerinden biriydi. Bu “liberal olmayan çoğulculuk modeli”ni (Kymlicka, 1995, s.156) liberal modelden ayıran şeydu: her bir dini topluluğun özerkliği grup hakları-birey hakları karşıtlığı üzerinden değil, en önemli noktanın farklılık olduğu bir siyasi düzen üzerinden gerekçelendiriliyordu. Osmanlılar siyasi açıdan farklılığı aynılığa dönüştürmeyi hedeflemediler; onun yerine, farklı komşu dini gruplar, en yüksek pozisyonda Müslümanların olduğu bir dikey hiyerarşi sistemiyle entegre edilmişlerdi. Bu eski düzenin bazı yönleri 19. yüzyıl boyunca yavaş yavaş biçim değiştirdi ve millet sisteminin yerini—bir büyük istisna, yani, dini toplulukların aile ilişkileri üzerindeki yasama yetkisi dışında- sivil ve siyasi eşitliğe dayanan ulus-devlet aldı. Bu ayrıştırma yukarıda Halley ve Rittich tarafından izi sürülen soykütükle, yani aile hukukunun “halkların gerçek ruhunu” ve geleneklerini yansıtması ve bunlara karşılık gelmesi gerekliliğiyle örtüşür. Osmanlı millet sisteminin gayrimüslimlerin verebileceği zararlardan korunmasını sağlayan göze çarpan yönlerinden biri İslami aile hukukunun devletin kanunu olarak tasdik edilmiş olması ve Hıristiyanlarla Hıristiyan olmayanların mezhepler arası evliliklerinin aynı şekilde bu kanuna tabi olmasıydı.<sup>15</sup> Benzer şekilde, Müslümanların Hıristiyanlığa geçişinin engellenmesi ve gayrimüslim inançların kamusal görünümüne dair kısıtlamalar da Osmanlı sisteminin parçalarıydı. Belirtmek gereksiz olsa da, tüm bu koşullar Mısır’ın dini azınlıklarını (buna sadece Kıptiler değil, ayrıca giderek daha görünür olan Bahailer ve Şii Müslüman azınlık da dahil) olumsuz yönde etkiliyor.

İslam’ın devletin işleyişinin ayrılmaz bir parçası oluşu, dolayısıyla laikliğin devletin dinlere karşı tarafsız olması ilkesinden ödün verilmesi Mısır’ın tamamlanmamış laikleşmesinin kanıtları olarak görülebilir. Bu tarz bir argüman, modern tarih boyunca laikliğin nadiren devletin dine karşı tarafsız olmasıyla alakalı olduğunu ortaya koyan yakın tarihli akademik laiklik literatürünü görmezden gelmektedir.<sup>16</sup> Daha ziyade, laiklik tarihsel olarak baktığımızda dinin tüm toplumlarda (Batı’dan Doğu’ya) belli sınırlar dahilinde yeniden ifade edilmesini içerir, bu yeniden ifade de çoğunlukçu dini geleneğe dayanan baskın bir din anlayışını model alır. Bu anlayışta laiklik sadece din ile devlet arasında bir güvenlik duvarı oluşturmaz, bunların sıkıca iç içe geçmesini sağlar, zıtlıklar ve paradokslarla dolu bir sarmal oluşturur. Bu anlayışı bir başlangıç noktası olarak kabul edersek, Ortadoğu toplumlarının laikleşmesinde zıtlıklara yol açan şeylerden birinin dini otoritenin sivil ve siyasal işlerin işleyişinin kenarında kalırken eşzamanlı olarak (aile, din ve cinselliğin hapsedildiği) özel alanın düzenlenmesinde kendine ayrıcalıklı bir yer kazanmış olması olduğu görülür. Ortadoğu’da bu durum, şüphesiz, kısmen eski sosyopolitik düzenin belli bir kısmının modern

ulus-devlet sisteminin içine sokulmasının bir sonucu. Öte yandan bu durum ayrıca laikliğin temelinde bulunan, bir yandan din ve (ailenin de parçası olduğu) cinselliği özel alana hapseden, diğer yandan da bu ikisini de kamuya bağlı hale getiren, kamu ve özel alan ayırımının da bir sonucu. (Bu “aile”ye modern ulus-devlet ve toplumun oluşturulmasından sorumlu sosyal birim olarak merkezi bir rol atfedilmesiyle de ortaya konur.) Mısır’da ve daha geniş anlamda Ortadoğu’da din ve cinselliğin böyle paradoksal bir sarmal halinde olması ne bu toplumların özünde dinsel olmalarının bir yansımasıdır ne de bu toplumların tamamlanmamış laikleşme süreçlerinin göstergesidir. Bu durum, modern laikliğin ikiyüzlü doğasının bir başka mutasyonudur: Din, siyam ikizi olan “laiklik” ile kaçınılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır; ancak bu bağlılık laiklik adına konuşanlar tarafından çoğunlukla görmezden gelinir.

### **Son Söz**

Özetle, modern Mısır’daki din temelli aile hukukunun, Osmanlı millet sisteminden bir parçanın ulusal çoğunluk-azınlık demografisinin siyasi analizine dahil edildiğini savunuyorum. Çoklu yargı alanlarının bu tamamen dönüşmüş modeli, ulus-devlet bağlamına eklendiğinde, modern ulusalcılık projesinin özünde bulunan temel gerilime dayanıyor: Bu proje bir yandan (siyasi ve sivil eşitlik ilkesini yücelterek) farklılıkların eşitlenmesini talep ediyor; diğer yandan da din temelli aile hukuku, farklılıkları kızıştırarak vatandaşları birbirinden ayrı yasal topluluklara bölüyor. Bir başka ifadeyle, millet sisteminden gelen bu daha eski katman, ulusalcılık ve sivil ve siyasi eşitlik düzeni içine yerleştirilince farklılıklar sorunlu bir hâle gelir ve (kendi içinde farklılıkları gidermek yöntemi olarak algılanan) azınlık ve çoğunluk analizinde yeniden ayarlanır. Bu çerçevede, herhangi bir azınlığın farklılığı muhafaza etme girişimi ulusal bütünlüğe yönelik bir tehdit olarak algılanabilir. Bu açıdan, şu anki Kıpti-Müslüman ilişkileri krizi şüphesiz Mısır’da giderek artan önyargıların ve mezhepçiliğin bir yansımasıdır, bu aynı zamanda sömürge sonrası devlet ve modern dönemde benimsenen din-devlet düzeni modelinin ayrılmaz bir parçası olan yapısal gerilimin de bir sonucudur (Bkz. Baskıda Mahmood).

Devrim sonrası Mısır’ın karşı karşıya olduğu zorluklar çok çeşitli, bunlardan başlıcası dinler arası çatışmanın yatıştırılması. Laiklik sorunsalı büyük önem taşıyor, pek çok liberal ve radikal, dini ayrımcılığın bir anomali olacağı ve dinler arası çatışmanın yitip gideceği “gerçekten laik” bir Mısır yaratmanın peşinde. Bunlar barışçı ve çokdinli bir toplum inşası için elzem olan çok kıymetli hedefler. Ancak, bu umut ve yeniden yapılanma döneminde siyasal laikliğin –modern devlet aygıtı ve ulusalcı ideolojisiyle– dini ve cinsel farklılıkların görüşülmesinde sadece bir tarafsızlık mekanizması olmadığı ciddi şekilde düşünülmeli.

Siyasal laiklik de bu ikisini dönüştürmeyi hedefler ve bu süreçte farklılıkları sadece eşitlemez, aynı zamanda kızıştırıp, kendine özgü ve çelişkili şekillerde yeniden sıralar.

Her ne kadar Mübarek rejiminin ve yoz politikalarının Kıpti-Müslüman gerilimini kızıştırdığı, kendi fırsatçı emellerine ulaşmak için onları manipüle ettiği konusunda şüphe olmasa da (şu anki askeri hükümetin de aynı eğilimi devam ettirdiği görülüyor), devrim sonrası Mısır'da dini mezhep gerilimlerinin yok olacağını düşünmek saflık olur. Bu gerilimlerin çoğunun sebebi yapısal –(aile hukukunun da parçası olduğu) çoklu yasal yetki alanları sistemi, devletin İslami kimliği, siyasal ve sivil eşitliği farklı tartan ulusalcı çoğunluk-azınlık analizi. Bu siyasal düzenlemelerin mezhepler açısından sonuçlarını ele almaya yönelik her girişimde Mısır tarihinin özelliklerinin göz önünde bulundurulmasının yanı sıra sadece laiklikle sorunun çözülmeyeceğinin laikliğin aynı zamanda sorunu oluşturduğunun da kabullenilmesi gerekir. Bu durum, laik siyasal düzenlerin basitçe reddedilmesi anlamına gelmiyor; fakat eski ve tartışmalı dini ve laik uçurumunu yeniden diriltmeyecek bir şekilde bu siyasal düzenlerin güçlü ve zayıf yanlarıyla hesaplaşmak gerekiyor. Mısır'daki İslamcı, liberal veya Kıpti siyasal partilerin bu işin üstesinden gelip gelemeyeceğini göreceğiz.

## KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Lila. "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics", *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* içinde, Lila Abu-Lughod (ed.), s. 243-269, Princeton: Princeton University Press, 1998.

Agnes, Flavia. "The Supreme Court, the Media, and the Uniform Civil Code Debate in India", *The Crisis of Secularism in India* içinde, Anuradha Dingwaney Needham ve Rajeswari Sunder Rajan (ed.), s. 294-315, Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Asad, Talal, Judith Butler, Saba Mahmood ve Wendy Brown. *Is Critique Secular: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley: University of California Press, 2010.

Beach, Alastair. "Egypt's Copts Alarmed by the Rise in Young Female Converts to Islam", Al-Masry al-Youm, (8 Ağustos 2001)(erişim 07.11.2011) <http://www.almasryalyoum.com/en/node/484562>

Berger, Maurits. "Policy and Islamic Law: The Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law", *Islamic Law and Society* 8 (1) 2001: 88-136.

Bernstein, Elizabeth. "The Sexual Politics of the 'New Abolitionism.'" *Differences* 18(3) 2007:128-151.

Christian Solidarity International and Coptic Foundation for Human Rights. The Disappearance, Forced Conversions and Forced Marriages of Coptic Christian Women in Egypt, (2009)(erişim 17.10.2011) [http://www.csi-int.org/pdfs/csi\\_coptic\\_report.pdf](http://www.csi-int.org/pdfs/csi_coptic_report.pdf)

Cuno, Kenneth. “Disobedient Wives and Neglected Husbands: Marital Relations and First Phase of Family Law Reform in Egypt”, *Family, Gender, and Law in a Globalizing Middle East and South Asia* içinde, Kenneth Cuno ve Manisha Desai (ed.), ss. 3-18, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2009.

Datta, Pradip Kumar. *Carving Blocs: Communal Ideology in Early Twentieth-Century Bengal*, Londra: Oxford University Press, 1999.

Egyptian Initiative for Personal Rights. “Two Years of Secterian Violence: What Happened? Where Do We Begin? An Analytical Study of January 2008-2010”, (2010) (erişim 07.11.2011) <https://eipr.org/en/report/2010/04/11/776>

---‘Adala al-Shari’a: Taqrir al-Tahqiq al-Midani fi Ahdath al-‘unf al-Ta’ifi bi Imbaba Mayu (2011a) (erişim 17.11.2011)

<http://eipr.org/report/2011/05/14/1158>

Halley, Janet ve Kerry Rittich. “Critical Directions in Comparative Family Law: Genealogies and Contemporary Studies of Family Law Exceptionalism”, *American Journal of Comparative Law* 58(4) 2011: 753-775.

Hendawi, Hamza ve Maggie Michael. “Egypt: Christians and Police Clash in Cairo for Second Day”, Huffington Post, (10 Ekim2011) (erişim 11.10.2011) [http://www.huffingtonpost.com/2011/10/10/egypt-christians-police-clash\\_n\\_1002983.html#s399210](http://www.huffingtonpost.com/2011/10/10/egypt-christians-police-clash_n_1002983.html#s399210)

Ibrahim, Ebrahim. “Admin Court Suspends Conversion Case”, al-Masry al-Youm, (27 Nisan 2010)(erişim 17.10.2011) <http://www.almasryalyoum.com/en/node/37640>

Kamal, Karima. *Talaq al-Aqbat*, Kahire: Dar Merit, 2006.

Kirkpatrick, David. Egypt’s Christians Fear Violence as Changes Embolden Islamists’, *New York Times*, (30 Mayıs 2011a)(erişim11.10.2011) <http://nytimes.com/2011/05/31/world/middleeast/31coptic.html>

---“Muslims and Coptic Christians Clash Again in Egypt”, *New York Times*, (15 Mayıs 2011b)(12 Nisan 2011) [http://nytimes.com/2011/05/16/world/middleeast/16egypt.html?\\_r=1&ref=davidkirkpatrick](http://nytimes.com/2011/05/16/world/middleeast/16egypt.html?_r=1&ref=davidkirkpatrick)

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

---“Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East”, *Comparative Studies in Society and History* 14(2) Baskıda.

Mani, Lata. *Contentious Traditions*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Pollard, Lisa. *Nurturing the Nation: The Family Politics of Modernizing Colonizing, and Liberating Egypt 1805-1923*, Berkeley: University of California Press, 2005.

Ramiz, Yusuf ve Mahir Abdul Sabbur. Camilia ghabit 5 ayyam wa zaharit fi‘amn al-dawla wa ikhtafit fi al-kanisa, Al-Shourk, (25 Temmuz 2010) (erişim 07.11.2011) <http://shorouknews.com/ContentData.aspx?id=271682>

El-Rashidi, Yasmine. “Egypt: Why Are the Churches Burning?”, *New York Review of Book*, (17 Mayıs 2011) (erişim 17.10.2011) <http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2011/may/17/egypt-why-are-churches-burning/>

Soliman, Samer. “The Radical Turn of Coptic Activism: Path to Democracy or Sectarian Politics”, *Political Protest in Egypt* içinde, Nicholas Hopkins (yay. haz.), s. 135-154, Kahire: American University in Cairo Press, 2009.

Sonbol, Amira. “History of Marriage Contracts in Egypt”, *Hawwa* 3(2)2005: 159-196.

Tadros, Mariz. “Sectarianism and Its Discontents in Post-Mubarak Egypt”, *Middle East Report* 41(2) 2011: 26-31.

Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Tucker, Judith E.. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2008.

Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen ve Craig Calhoun (Yay. Haz.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

---

\* “Sectarian Conflict and Family Law in Contemporary Egypt,” *American Ethnologist* 39:1 (Şubat 2012): 54-62. Bu makale Amerikan Antropoloji Derneği'nin (the American Anthropological Association) süreli yayını *American Ethnologist* dergisinin izni ile yayımlanmıştır. Makalenin yazarı Saba Mahmood'a ve *American Ethnologist* dergisine teşekkürlerimizi sunarız.

<sup>1</sup> 1995 yılından itibaren Mısır'da çalıştım. İlk kitabım (Mahmood, 2005) Kahire'deki İslami diyanet hareketine kadınların katılımını inceler. Şu anda, dini özgürlük ve azınlık haklarıyla ilgili uluslararası kanunlar bağlamında Mısır'da sömürgecilik sonrası dönemde gayrimüslim azınlıklar için dini özgürlük politikalarını inceleyen bir kitap projesi üzerinde çalışıyorum. Bu ikinci projeye ilgili, bkz. Mahmood, baskıda.

<sup>2</sup> Bu tarz ayrımcılığın kanıtları Mübarek sonrası Mısır'da Müslüman-Kıpti ilişkilerini bozmaya devam ediyor. Örneğin, Nisan 2011'de Qena eyaletine yeni geçiş hükümeti tarafından vali olarak bir Kıpti atandığında Müslümanlar bu atamayı protesto ettiler. Mariz Tadros'un haberine göre (2011), her ne kadar protestoların görünürdeki sebebi vali adayının Mübarek rejimiyle bağlantıları olmuş olsa da, Kıpti kimliğinin de bir mesele olduğu aşikârdı.

<sup>3</sup> Kıptilerin sömürgecilik sonrası Mısır'da karşılaştıkları ayrımcılığa dair kısa bir genel bilgilendirme için, bkz. Soliman, 2009.

<sup>4</sup> Bu saldırıların, Mübarek sonrası dönemde Mısır'da Sufiler, Kıptiler ve başı örtülü olmayan kadınları hedef almalarıyla ünlenmiş radikal İslamcılarının bir kolu olan Selefilere'in işi olup olmadığı net değil. İmbaba'daki olaylar sonrasında kendini Selefî olarak tanımlayan birkaç internet sitesi Selefilere'in bu olaylara karıştığını reddetti. Dini çatışmaları gözlemleyen başlıca insan hakları örgütünün üyelerinden bir görgü tanığının ifadesi için, bkz. Egyptian

Initiative for Personal Rights, 2011b. Aynı örgüt tarafından yayımlanan Mayıs 2011 olaylarıyla ilgili araştırma raporu için, bkz. Egyptian Initiative for Personal Rights, 2011a.

<sup>5</sup> Devlet güvenlik teşkilatı ve gizli polis uzun zamandır saldırılara sadece müsamaha göstermekle değil, aynı zamanda bu saldırıları kışkırtmakla da suçlanıyordu. Bu suçlamayı ortaya koyan bir rapor için, bkz. Egyptian Initiative for Personal Rights, 2010.

<sup>6</sup> Camillia Zakhir 7 Mayıs 2011 tarihinde İslam'a geçmediğini ve kilisede tutsak edilmediğini, evini evlilik sorunları sebebiyle terk ettiğini açıklamak üzere kocası ve oğlunun eşliğinde televizyona çıktı. Bazı Mısırlılar, Zakhir'in kamuoyuna yönelik açıklamalarından dört gün sonra İmbaba kilisesine yapılan saldırıyı Müslüman radikallerin eşitliği sağlamak adına düzenlediği bir misilleme olarak yorumladı. Bu noktayla ilgili bir görüşe dair bkz. Tadros, 2011.

<sup>7</sup> Devlet güvenlik güçlerinin hükümeti hedef alan siyasi muhalefetin odağını şaşırtmak amacıyla İskenderiye'deki kilisenin bombalanmasına bulaştıklarına dair dedikodular iyice açığa çıkmıştı. İsyanın ardından devlet güvenlik birimlerinden edinilen dosyalar İskenderiye bombalamalarında Mübarek yönetimi İçişleri Bakanı Habib El-Adli'nin rolüne işaret ediyor.

<sup>8</sup> Örneğin, Hindistan'da, 20. yüzyılın başlarında meydana gelen ve Hint yarımadasının bölünmesiyle sonuçlanan Hindu-Müslüman çatışmasında kaçırılan kadınlarla ilgili hikâyeler önemli bir rol oynamıştı. Bkz. Datta, 1999.

<sup>9</sup> Din temelli aile hukuku, Mısır'dan başka Hindistan, Lübnan, Malezya ve Endonezya gibi çeşitli ülkelerde uygulanıyor. Sadece Lübnan'da farklı dini inanışlara göre on beş farklı aile hukuku bulunuyor.

<sup>10</sup> Burada Hindistan'daki efsanevi Şah Bano ihtilafını hatırlamak faydalı olabilir. 1985'te Hindistan Yüksek Mahkemesi, Müslüman Aile Hukuku'na aykırı, ancak Hindistan Ceza Usul Kanunu'na uygun şekilde boşanmış bir Müslüman kadın olan Şah Bano'ya nafaka ödenmesi kararını verdi. Hindistan'ın Müslüman azınlığı bu kararı kendi adli özerkliklerinin olduğu bir konuda devletin adil olmayan saldırısı olarak görerek sokaklara döküldü ve hükümet Müslüman kadınların Ceza Usul Kanunu kapsamından çıkarılmasına karar verdi. Bu tartışmanın odağı olan mezhep bağlamında derinlikli bir analiz için bkz. Agnes, 2007.

<sup>11</sup> Mısırlılar toplum içinde yaşayabilmek için ihtiyaç duydukları nüfus cüzdanlarında dinlerini belirtmek zorundalar. Kıptiler sadece din değiştirmelerinin devlet kayıtlarında belgelendirilmesinde değil, ayrıca nüfus cüzdanlarında bu değişikliğin yapılmasında da zorluk yaşıyorlar. Bu yüzden İslam'dan Hıristiyanlığa geçenlerin çoğu devletten onay almakla uğraşmadan idare etmeye çalışıyor.

<sup>12</sup> İnsan, Özellikle Kadın ve Çocuk Ticaretini Önleme, Durdurma ve Cezalandırma Protokolü, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 2000 yılında kabul edildi. BM protokolü ve ABD insan ticaretiyle mücadele mevzuatının geçmesine sebep olan Hıristiyan Evanjelik seferberliğine dair derinlikli bir analiz için bkz. Bernstein, 2007.

<sup>13</sup> Ayrıca, İslami kurullarla uyumlu olarak Mısır'da erkeklerin çekeşliliğine izin verilse de baskın olan evlilik şekli ailedir. Bu konuyla ilgili bkz. Abu-Lughod, 1998.

<sup>14</sup> Bu uygulamaya 1967'de son verildi. Bu konuyla ilgili bkz. Sonbol, 2005 ve Tucker, 2008.

<sup>15</sup> Gerçekten de, pek çok Ortadoğu ülkesinde (Suriye ve Ürdün gibi) Hıristiyan mezhepleri arasındaki mezhepler arası evlilikler gayrimüslim eşlerden birinin aile hukukuna tabidir. Bkz. Berger, 2001.

<sup>16</sup> Bu kısıtlı alanda bu literatürün hakkını veremem. Genel bir bakış için bkz. Asad, 2003; Asad vd., 2010; Taylor, 2007 ve Warner vd., 2010.