

CİNSİYETİN TÜRÜ YA DA *JİNS*'İN CİNSİYETLENDİRİLMESİ¹

Afsaneh Najmabadi

Çeviren: Öykü Tümer

İran son yıllarda, cinsiyet değiştirmenin kavramsallaştırılmasına ve cinsiyet değiştirme süreçlerinde uygulanan standartlara dair radikal dönüşümlere tanıklık ediyor. Psikologlar, doktorlar, hukukçular, kanun uygulayıcıları ve fıkıh âlimleri cinsiyet değişiminin önerilebilirliği (doktorlar ve hukukçular arasındaki tartışmalarda) ve izin verilebilirliği (fıkıh âlimleri arasındaki tartışmalarda) hakkında tartışıyorlar. Bu makale, *jins*/tür kavramının tarihsel dönüşümlerinin bu tartışmaları nasıl beslediği ve günümüzdeki egemen kavram ve uygulamaları nasıl biçimlendirdiği sorularını soruyor. Nasıl oldu da *jins* cinsiyet anlamına geldi ve bu neden önemlidir? Makale öncelikle bu yeniden yapılandırmanın tarihsel soykütüğünün haritasını çıkarıyor. 19. yüzyıl ve öncesindeki kavramlardan hangileri cinsiyet/*jins* etrafındaki bu kümelenmenin birbirinden farklı öncülleri olarak kabul edilebilir? Makale daha sonra *jins*'in güncel anlamlarına katkıda bulunan geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl evlilik pratiklerine ve biyomedikal bilgiye dair değişimleri gözden geçiriyor.

İran son yıllarda, cinsiyet değiştirmenin kavramsallaştırılmasında ve cinsiyet değiştirme süreçlerinde uygulanan standartlara dair radikal dönüşümlere tanıklık ediyor. Psikologlar, doktorlar, hukukçular, kanun uygulayıcıları ve fıkıh âlimleri cinsiyet değişiminin önerilebilirliği (doktorlar ve hukukçular arasındaki tartışmalarda) ve izin verilebilirliği (fıkıh âlimleri arasındaki tartışmalar) hakkında tartışıyorlar. Bu makalede, bu tartışmaları² gözden geçirmeyi önermiyorum. Daha ziyade, *jins*/tür³ kavramının tarihsel dönüşümlerinin bu tartışmaları nasıl beslediğini ve günümüzdeki egemen kavram ve uygulamaları nasıl yeniden biçimlendirdiğini soruyorum. Daha basit bir ifadeyle: Nasıl oldu da *jins* cinsiyet⁴ anlamına geldi ve bunun önemi nedir?

Bugün, İran'da cinsiyet ve cinsellik etrafında gelişen söylemlerin muazzam üretken bir dolaşımı söz konusu ve bu söylemler evlilik, akıl sağlığı, toplumsal uyum ve bireysel mutluluk kavramlarını ve pratiklerini besliyor. Toplumsal cinsiyet-cinsiyet ikibiçimliliğine dair alışıldık psikobiyomedikal söylem dinsel ve kültürel bir evrenin içine nakşedilmiş hâle geldi.⁵ Bu söylem sağlık ve mutluluk üretmek için bir dizi normatif sosyokültürel sınırlamalara ihtiyaç duyan bir cinsiyet kavramı etrafında dönüyor. Bu söylemin doğallığı (her kişinin hormonal ve kromozomal yaradılışına gönderme yapılarak) aynı zamanda gelişimsel bozukluk

ihtimallerini mümkün kılıyor, böylece birçok cinsiyet-toplumsal cinsiyet uyumsuzluğu bir tür hastalık ve bir tür anormallik hâline getiriliyor.

Bu söylemin egemenliği İran’da oldukça yenidir. Farsçada cinsiyet anlamında bugün en sık kullanılan kelime olan *jins*, bu anlamı 20. yüzyılın başlarıyla ortaları arasında kazanmıştır. 19. yüzyıl ve daha eski yazılarda *jins*, sınıflandırma için kullanılan genel bir terimdi. Örneğin, 19. yüzyılda yayımlanan Steingass’ın *Farsça-İngilizce sözlüğü jins*’i “Tür, çeşit, döl, nevi, tarz; [dilbilgisinde] cinsiyet⁶; mal, menkuller, maddeler, şeyler; tahıl, ekin; mahsul, ürünler...”⁷ olarak tanımlar. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet bağlamında –örneğin, hukuk literatürünün (fıkıh) bazı bölümlerinde– “konuya bağlı” olarak seyrek bir kullanımı vardı; bu, altında sınıflandırıldığı belirli bir konu (mesela miras) dahilinde evrensel bir norm olarak yaygınlaştırılamayacağı anlamına geliyordu.⁸

Bugün cinsel olarak adlandırılan konular hakkındaki 19. yüzyıl tıp söylemi de, arzuyu cinsel olarak adlandırmaya ya da bununla ilgili pratikleri doğal ya da doğal olmayan diye sınıflandırmaya odaklanmamıştı. 19. yüzyılın ortasından başlayarak, arzular, pratikler, hastalıklar ve bedene dair ortaçağ Fars-İslam⁹ felsefi-tıbbi söyleminin yerini aralarından bazıları seçilerek kısmi bir biçimde modern Avrupalı tezlerin uyarlamaları aldı.¹⁰ Bu süreçte, “moderniteye erişmek” yolunda toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarında önemli değişimler gerçekleşti. İlk olarak, homoerotik arzuların reddi, görünürde çelişkili olan fakat aslında bu arzulara fırsat veren dinamikleri harekete geçirdi. Homososyalliği homoerotizm ve hemcins pratiklerden arınmış olarak işaretledi ve bu dışlamada ısrarcı olarak, homoerotizme ve hemcins pratiklere homososyallikle maskelenmiş bir yuva sağladı. İkincisi, bu maskeleme hamlesi ister istemez homoerotizmin kendisini etkiledi. *Amrad* (yetişkin erkek için bir arzu nesnesi olan ergen erkek), örneğin, hem arzu nesnesi hem de özdeşleşilebilecek belirgin bir figür olagelmışti. 19. yüzyılın sonunda, her iki arzu konumu da kadınsı hâle geldi. Bir erkek tarafından arzulanmayı arzulamak veya bir erkeği arzulamak sadece bir kadının doldurabileceği bir konuma dönüştü.¹¹ Üçüncü ve son olarak, bu ikibiçimli toplumsal cinsiyet dinamiği hemcins arzusunun “doğal olmayan” olarak işaretlenmesiyle birlikte ortaya çıktı.

Her ne kadar bu kültürel dönüşümler hemcins arzuyu doğal olmayan olarak yeniden kodladıysa da, İran modernist söyleminde bu doğal olmayan arzu toplumsal bir kurumun, yani cinslerin sosyal olarak birbirinden ayrıştırılmasının talihsiz bir etkisi olarak görüldü. Erkeklerin, sadece diğer erkeklerle sosyalleştikleri için, kadınlara duydukları doğal arzularını, zorunluluktan, doğanın bir hatasından ötürü kadın gibi görünen tüyü çıkmamış ergen erkeklere yönelttikleri iddia ediliyordu. Diğer bir deyişle, herkesin doğal olarak heteroseksüel olduğu varsayılıyordu.¹² Foucault’nun 19. yüzyıl Avrupa dönüşümleri için öne sürdüğünden farklı olarak,¹³ İran modernist söylemindeki bu yeniden kodlama “hükmedilebilir

vatandaşlar” üretme mantığı ve biyopolitika saikiyle gerçekleşmedi.¹⁴ Bir devleti dönüştürme tasarısına bağlı olmayarak, erkek erkeğe cinsel arzu ve pratiklerin modernist tahayyülü daha geniş modern ulus kavramlarıyla iç içe geçmiştir: Bu tür arzular ve pratikler İran’ın gerikalmışlığının bir simgesi, bir ulusal utanç kaynağı hâline gelmiştir ve bunlar kadın-erkek ilişkilerinin yeniden düzenlenmesini gerektirmektedirler. Modernistler kadınların erkeklerle sosyalleşmesine izin verilirse, kadınlar eğitilirse ve örtünmemeye başarlarsa, bu doğal olmayan kusurun yok olacağını iddia etmişlerdi.

Önemli bir şekilde, bir hastalık olarak erkek hemcins arzusu üzerine olan etikomedikal bir söylem *ma’bun* (duhul edilmek isteyen yetişkin bir erkek) figürü ve özellikle İbn-i Sina’nın (980-1037) *ubna* (bir arzu hastalığı mânâsında) söylemi aracılığıyla klasik etikomedikal metinlerde mevcuttu.¹⁵ Hemcins arzuyu, türetilmiş bir anormallik, talihsiz bir cins-toplumsal cinsiyet ayrıştırması sonucunda doğal olandan bir sapma¹⁶ olarak sunan modernist perspektif, “hâlâ” hemcins pratiklere giren erkekleri (ve kadınları) bir tür “hastalık”tan mustarip kişiler olarak “sınıflandırma” eğilimine neden olabiliyordu. Ancak modernistler iyimserdiler; sandılar ki cinsiyet-toplumsal cinsiyet heterososyalleşmesi, özellikle kadınların örtünmemesi, erkeklerin cinsel arzularını genç erkeklerden kadınlara yöneltecek, kadınların da bir defa heteroseksüelleşmiş erkeklerce tatmin edilince, diğer kadınlara yönelmek için nedenleri kalmayacak. Bu iyimserlik başlangıçta hemcins arzu ve pratiklerin damgalanmış insan bedenlerinin azınlıklaştırılmasına dönüşmesini engelledi.¹⁷ Fakat, homojen heteroseksüel modern erkekler ve kadınlar yaratmadaki “başarısızlık” –on yıllarca süren cinsiyet-toplumsal cinsiyet heterososyalleşmesine ve romantik hayat arkadaşlığı üzerine kurulu evliliklere ve artık “karşıt cinsler” olarak kayda düşülenlerin birbirini nasıl tamamladıklarına dair propagandaya rağmen– arzunun yeniden düzenlenmesi için sosyokültürel bir alan sağladı.

Seyyar Bir İşaret¹⁸

Bu yeniden düzenlemelerin tarihsel soykütüğünü haritalayabilmek için, günümüzde İran’da kullanılan Farsçadaki söylemde cinsiyet/*jins*’in geçtiği farklı alanları saymakla işe başlayacağım.¹⁹ Sonra, bunların, 19. yüzyıldaki öncülerinden nasıl farklı olduklarına geçeceğim.

1. Cinsiyet/*jins* erkek ve dişi bedenleri ayrıştırmak ve bunları karşıt beden türleri olarak sınıflandırmak için kullanılır. Bu kullanımda *jins* klasik anlamıyla bedenin cinsi anlamıyla bağlantılıdır, ancak önemli bir farkla: Orada, farklı bedenler karşıt türler olarak tanımlanmamıştır. Bugün, çeşitli söylemler arasında –evlilik danışmanlığı edebiyatı ve

davranışsal psikoloji, hatta teolojik metinlerde- erkekler ve kadınların *jins-i mukhālīf* yani karşıt (eğer tamamlayıcı değilse) türler olduğu söylenir.

2. Erkek ve kadınları karşıt cinsler olarak sınıflandırırken, sınıflandırma anatomik olarak genital farklılığa (cinsel organlar, *ālāt-i jinsī*) odaklanır. Tıbbi metinlerde, bu ayrım için hormonlara (genellikle cinsel hormonlar, *haurmun-hā-yi jinsī* olarak gönderme yapılır) ve kromozomlara ilişkin farklar da ilave zemin oluştururlar.

3. Cinsiyet/*jins* cinsellik mevzularına odaklanan bir kavramlar kümesinde kullanılır: arzu (*mayl-i jinsī*), cazibe (*jazzābīyat-i cinsī*), ilişkiler ve eylemler (*ravābīt-i jinsī*, *a'māl-i jinsī*) hakkındaki tartışmalarında. Bu bağlamda, 1960'ların ortalarından bu yana, hemcins arzu *hamjins-garā'ī* (kendisiyle aynı cinsiyet/türden olana meyilli olma) olarak adlandırılabilir. Bu, daha aşağılayıcı olduğu kabul edilen bir kelime olan *hamjinsbāzī*, yani “kendisiyle aynı cinsiyetten olanla oynaşan”dan farklıdır çünkü yaşa (*ambradbāzī*, *bachchah-bāzī*), toplumsal statüye (*ghulām-bāzī*) ve etnik-dini (*mugh-bachchah-bāzī*, *tarsābachchah-bāzī*) farklara dayalı çeşitli hiyerarşilerce etiketlenmiş daha eski cinsel pratiklerle bağlantı kurar.²⁰

4. Tıbbi söylemde, örneğin cinsel yolla bulaşan hastalıklara, cinsel organlardaki hastalıklara gönderme yapılırken kullanılır.

5. Suç söyleminde, cinsel suçlarda (*jarāyīm va jināyāt-i jinsī*) kullanılır.

6. Daha yakın zamanda, feminist yayınlarda cinsel taciz ve şiddet kategorisi ortaya çıkmıştır (*āzār va khushūnat-i jinsī*).

Burada iki şeye dikkat çekmek istiyorum. İlki, *jins* kendi hâliyle ender olarak bu kayıtlarda görünür. *Jins* sıfat hâlinde (*jinsī*, cinsel) bir şeyi (organlar, hormonlar, bedenler gibi) tamlayan olarak karşımıza çıkar ve bu tamlama aracılığıyla erkek ve dişi arasındaki bir ayrıştırmayla ilişkili hâle gelir.²¹ Bunun yerine, İngilizcedeki *gender*'a [toplumsal cinsiyet] yaklaştığı bir anlamda, eril-dişil ekseninde davranışı, suçları ve şiddeti tamlar. Son olarak, İngilizcedeki *sexuality* [cinsellik] anlamına yaklaşarak arzunun, cazibenin, eylemlerin ve ilişkilerin tamlayanı olarak ortaya çıkar ve önceki iki kullanımda olduğu gibi, bu kategorileri ikili bir farklılaştırmaya bağlar (her ne kadar feminist kuramda *jinsīyat* İngilizcedeki *gender* [toplumsal cinsiyet] yerine kullanılsa da, *jinsīyat* kelimesi bazen bu bağlamda kullanılır -bazı zamanlar kelime anlamı toplumsal cinsiyet anlamına gelen *jinsīyat-i ijtīmā'ī* olarak dönüştürülür).

Jins ayrıca diğer isim ve sıfatlarla tamlanmış olarak ortaya çıkar: *Jins-ī muzakkār/mu'annaṣ* (erkek/dişi cinsiyet) ve *jins-i mukhālīf*te (karşı cins) olduğu gibi; ve bazen bir örnek ile

(*hamjins*, hemcins), bazı zamanlar önekin dışında kelimeye gelen bir sonekle oluşturulan *hamjins-gara* (eşcinsel) ve *hamjinsbaz* (hemcinsiyle oynaşan) örneklerinde olduğu gibi. *Jins*'i hiçbir tamlayan ya da tamlama eylemi olmadan kullanmak, onu genellikle tür anlamına geri çeker. Mesela, eğer birisi birisinin seksteki tercihini sorarken Farsça *jins* kelimesini kullanırsa, bunun seks için kadın ya da erkek partner mi tercih ettiğinin sorulması olarak anlaşılması muhtemeldir. Aslında, “seks yapmak” bağlamında, seks kelimesi Farsçada da kullanılır ve *siks* diye telaffuz edilir. Örneğin, cinsel zevk hakkında bir kitabın altbaşlığı *Siks Zindigi Ast*'tir (Seks Hayatın Ta Kendisidir).²²

Dikkat çekmek istediğim ikinci nokta ise *jins* kelimesinin “Tür, çeşit, döl, nevi, tarz; [dilbilgisinde] cinsiyet; mal, menkuller, maddeler, şeyler; tahıl, ekin; mahsul, ürünler...” anlamının günümüz Farsçasında kullanımda olmaya devam ettiğidir. Çok popüler bir deyiş olan *kabūtar bā kabūtar, bāz bā bāz / kunad hamjins bā hamjins pervāz* (güvercin güvercinle, şahin şahinle / aynı *jinsten* olanlar birlikte uçar) her ne kadar *ham* (hem, eş) öneki artık hemcins kelimesini çağrıştırıyor olsa da *jins*'in tür mânâsındaki daha eski anlamını dolaşıma sokar. Benzer bir şekilde, *jins*'in “tür” veya ticaret dilinde “mal” anlamına gelen yaygın kullanımı (ve *İranî: jins-ī İranî bikhar* [İranlı: İran malı satın al] gibi milliyetçi sloganlardaki kullanımı) maddi ödemenin zıddı olan aynı ödemede olduğu gibi, bir kelime oyununa sebep olur: Birisine “aynı” ödeme yapmak, karşılığını seks ile ödemek anlamına da gelebilir.²³ Başka bir ifadeyle, *jins*'in cinsiyet ile sınırlandırılmayışı ve pek çok yerde kendi soykütüksel anlam bağlantılarıyla devam eden dolaşımı cinsiyet anlamında *jins*'in anlamlarını etkiliyor ve *jins* de bütün bu anlamları etkiliyor. *Hamjins*'in aynı türden anlamıyla dolaşımı, eşcinsel anlamındaki *hamjins-garā*'nın anlamını etkiler. Aynı anlamındaki *jinsī*, *jinsī*'nin cinsel anlamına gelmesine katkıda bulunur. Aynı zamanda, anlamın aşılabilir bazı sınırları da vardır. Örneğin, Farsçada iyi seks yaptım demek için “*jins-i khūb* [iyi] yaptım” diyemezsiniz. *Jins-i khūb* iyi kalite anlamına gelmeye devam etmektedir ve ticaret dilinde özellikle de tekstil jargonunda kullanılır. Buna karşın, *badjins* (kötü kalite anlamına gelen *jins-i bad*'den farklı olarak) insanlar için kullanılan bir sıfattır ve işe yaramaz ya da kötü karakterli anlamına gelir. Kısaca, bu farklı kayıtlar arasında anlamın dağılımının önemli bir etkisi *jins*'in asla sadece cinsiyet olmamasıdır. Fakat, tür de cinsellikten ayrı düşünülemez.²⁴

Bir Soykütükler Ormanı

19. ya da 19. yüzyıl öncesindeki kavramların hangileri cinsiyet/*jins* etrafındaki kelime kümelerinin farklı öncülleri olarak değerlendirilebilir? *Jins*'in tür ve cinsiyetin kullanımları arasındaki işleyişi göz önüne alındığında, kişi nasıl “cinsiyeti” (*jins*) pek çok farklı ve kimi zaman alakasız kullanımlarında “evrensel gösteren” olarak okumaya eğitilmiş gözlerini

yabancılaştırabilir –diğer bir ifadeyle, nasıl olur da *jins*’in cinsiyet olarak ortaya çıkışını araştırırken bile kişi *jins*’i “cinsiyet” olarak okumayabilir?²⁵

Dahası, 19. yüzyılın sonlarında bile, “cinsellik denen meretin” tarihçisinin hâlâ birçok farklı metne başvurulması gerekiyordu: tıp, teoloji, felsefe, edebiyat, erotoloji vs. Ancak, bu metinleri tanımlanmış janralara ayırırken dahi, belirtmeliyim ki, metinleri tıbbi, teolojik, erotolojik vb. diye ayırmak yalnızca anakronistik değil aynı zamanda kendi kendini baltalayan bir eylemdir. Farklı olduğu sayılan bu alanlarda bir dizi araştırmacı, bazen de aynı kişiler, pek çok metin ürettirler. Dallah’ın derinlemesine tartıştığı gibi, İslami tıp külliyesi, örneğin, “cinsel haz, ön sevişme ve cinsel ilişki pozisyonları gibi konuları” o kadar etraflıca kapsamıştır ki bu alanda yazanlar “erotik aşk sanatı ve onun tekniklerini kendi tartışmalarının içine yedirmişlerdir.”²⁶ Aslında modern Ortadoğu tarihinde cinsiyet ve cinsellik araştırmalarının gelişimini engelleyen kurumsal ve kavramsal zorluklardan biri, modern akademinin disiplinler ayrımında, güncel cinsellik söylemlerinin soykütüğünü, yani nasıl ve neden ortaya çıktıklarını ve hangi sosyokültürel işi icra ettiklerini çözümleyebilmek için kişinin aynı anda hem bilim tarihçisi hem İslam felsefesi ve etiği öğrencisi, hem hukuk/teleoloji araştırmacısı, hem erotik edebiyat çalışmaları uzmanı olması gerekmesidir.

Böyle bir tarihyazımının merkezi görevlerinden biri, ortaya çıkan “cinsiyet anlamında *jins*” kategorisinin “sınır yapan/seyahat eden” işlevini meydana çıkarmak olur. Bu çeşitli metinler ayrı janralar hâline geldikçe, “cinsiyet” adı verilen şey bunlar arasında seyahat etmeye ve bunları birbirine bağlamaya başlar. Cinsiyet anlamında *jins* nasıl kendisi seyyar bir işaret olarak ortaya çıkarken bu “janra etkisi” üretimine katkıda bulundu, nasıl onlar arasında volta atarken üst üste binen bu söylemleri ayrı janralar olarak tasvir etmeye yardımcı oldu? Başka bir ifadeyle, *qarābādīn*’in (tedavi) eczacılığa ve *quvvah-i bāh*’ın (cinsel beceri) cinsel maharete mal edilmesi hangi açılardan birbiriyle ilişkili süreçlerin etkileridir? *Tibb*’ın biyomedikalleşmesi, fıkıhın hukuklaşması, *akhlāq*’ın etikleşmesi ve “zevk metinlerinin” (diğer janralar arasında) pornografikleşmesi nasıl oldu da “cinselliğin konumlandırılışına” dayandı? Nasıl fıkıh, *tibb*, *qarābādīn* ve *akhlāq*’ta farklı işleyen *jins*, erkek ve dişi cinsiyetlerini ayrı cinsel organlara, farklı cinsel arzular ve maharetlere sahip ayrı bedenler olarak gösteren evrensel bir kategori olarak ortaya çıktı ve farklı sosyokültürel haklar ve görevler “cinsiyet” temelinde kurulur oldu?²⁷

Bu zorlukları aklımda tutarak, bize bugünün *jins* kullanımı için anlamlı eski kavramları sunacak dört kullanıma (arzu, pratikler, üreme ve beden bölümlerinin adlandırılması) geçiyorum.

1. Arzu (*shahvat*, şehvet)²⁸ tartışmaları 19. yüzyıl öncesi metinlerde etik, hukuk, tıp, *qarābādīn* (tedavi edici bitkiler, baharatlar, mineraller ve diğer iyileştirici karışımlar üzerine olan eczacılıkla ilgili metinler) de dahil olmak üzere çeşitli edebiyat türlerinde vetenik konulara odaklanan metinlerde yer alır. Bu metinler aynı ya da farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış olabilir. Şehvet sıklıkla öfkeden farkı üzerinden tanımlanır –bunlar iki temel insani duygu olarak ele alınır. Şehvet arzu için kullanılan genel terimdir; aslında bugün cinsel arzu olarak isimlendirdiğimiz şey (daha eski metinlerde *shavat-i farj*, deliklere duyulan şehvet olarak geçer) yalnızca yemeye ve konuşmaya duyulan şehvetle değil aynı zamanda bakmaya/görmeye (bakmak şehveti güzel olana duyulan arzuya ilişkilendirir, kaldı ki bu arzu görülen nesne tarafından ortaya çıkarılır) duyulan şehvetle eştı. Üç temel arzuya dair yaygın kanaat, bunlardan ilki olan yiyeceğe duyulan arzunun (mideden yükselen arzu, *shahvat-i shikam*) birincil olduğu ve diğerlerini ürettiğidir; çünkü Adem’in cinsel organlarını açığa çıkarmasına ve cinsel ilişkiye girmeyi arzulamasına sebep olan olaylar silsilesini başlatmasına neden olan odur. Tedavisi oruç tutmak, aç kalmaktır. İkinci sırada en hükmedici ve en zor kontrol edilen şehvet olan deliklere duyulan şehvet gelir (*shahvat-i farj*, kimi zaman vajına için duyulan şehvet olarak tercüme edilir ama *farj* delik, ağız için kullanılan genel bir terimdir); tedavisi ise yine oruç tutmak ve dua etmektir. Son olarak, konuşma şehveti (*shahvat-i kalām*) için tedavi sessiz kalmaktır.²⁹ Cinsel arzuya dönüşen deliklerin yarattığı şehvettir; bu süreçte yemeğe, kelama ve bakmaya duyulan arzuya ilişkisi kesilir. Cinsel (*jinsī*) olarak adlandırılması ve psikobiyomedikal ve kriminolojik söylemlere eklenmesiyle birlikte, cinsel arzu, cinsel hormonlar ve kromozomlar ile ilişkili (ve bunlardan kaynaklı olduğu düşünülür) hâle gelir ve cinsel organlara odaklanır. Kimi zaman şiddet ve suç eylemleri olan belli pratiklerin nedeni olur.

2. Bugün cinsel pratikler olarak isimlendirdiğimiz konuya dair tartışmalar, 19. yüzyıl öncesi metinlerde ilişkiye girme (*jamā’*, *mujāmi’at*, *muqāribat*, *musāhibat*, kelimelerinin yerini daha sonra Farsça karşılıkları olan *āmīzish*, *nazdīkī* aldı) gibi daha konvansiyonel meselelerin yanında anal duhul (*liwāt*), kadınlar arası cinsellik (genellikle *musāhiqah* ve *tabaq-zanī* olarak anılan, birebir tercümesi sürtünme ve tribadizm) gibi daha tartışmalı konuları da kapsıyordu.³⁰ Çeşitli biçimlerde adlandırılan bu pratikler ileride genel bir kategori altında ortaya çıkacaktı: cinsel eylemler ve ilişkiler (*a’māl va ravābit-i jinsī*). Bu süreçte, genellikle bir erkeğe bir kadının orgazmını (gebe kalmak için gerekli olduğu düşünüldüğünden) nasıl kolaylaştıracağına talimatını veren cinsel tekniklere dair literatür (*funūn*) modernist söylemin çeperine itilir. Cinsel tatmin eksikliği (*‘adam-i irzā’-i jinsī*) uzmanlar tarafından tespit ve tedavi edilmesi gereken hormonal ve psikolojik bir sorun hâline gelir.

3. Üreme (*tanāsul*) de aynı şekilde çeşitli metinlerde tartışılan bir konudur, hatta sadece buna odaklanan metinler vardır. Bu literatür arzuyu ve pratik tartışmaları içerdiği kadar

kısırlık, fetüsün cinsiyetinin/türünün önceden belirlenmesi, hamilelik ve kimi zaman emzirme ve genel olarak çocuk bakımı gibi doğum sonrası konuları da içerir.

4. Son olarak, organların isimlendirmesi, yukardaki bütün kullanımlarda ve metinlerde izini sürdüğüm bir konudur.

19. yüzyıl metinleri bu kullanımlarda klasik Fars-İslam literatüründen nasıl farklılaşmaya başladı ve bilginin bu yeniden şekillendirilişinin *jins* adı verilen şeyle ilgisi nedir?³¹

Beden hakkındaki Klasik İslam düşüncesi Yunan felsefesinden derin bir şekilde etkilenmiştir.³² Beden genellikle bir krallık olarak tahayyül edilmiş; farklı beden parçaları uyum ve uyumsuzluklar üreten nedensel etkilerle birbirlerine bağlanmışlardır; mevsimler, yiyecekler, ruh hâlleri ve gündelik pratiklerin hepsi uyumsuzluğu en aza indirmek ve uyum üretmek üzere birbirlerine bağlanmışlardır. Dallal'ın özetlediği üzere: “sağlıklı durumdaki bir insan vücudu vücut sıvılarının dengede olduğunu gösterirdi . . . O hâlde, vücut sıvıları ve onlara içkin güçler cinsel organlara iletilirlerdi.”³³ Tıp metinleri, sınıflandırılmış tedavilerin (ve tanımlı bir yapıya sahip tıp bilgisinin) etrafında kurulmuştu. İkincisi: Bir başka alt janra, deva oldukları hastalığa göre sınıflandırılmış tedaviler etrafında örgütlenmişti; bunlar bir beden parçaları hiyerarşisi boyunca yapılandırılmıştı, baş, gözler, kulaklar, burun, yüz, dudaklar, ağız, dişler, boğaz, göğüs ve akciğerler, kalp, memeler, karın, karaciğer, pankreas, ince bağırsak, rektum, mesane ve kalın bağırsak / kadınlara özel hastalıklara ayrılan bir altbaşlıkla), sırt, kalça, eller ve bacaklar.³⁴ Son olarak, üreme üzerine tezlerde olduğu gibi, sadece tek bir konuya odaklanan metinler vardı.³⁵

Beden parçaları boyunca bir hiyerarşi üzerine yapılandırılmış ikinci grupta, bazı organlar aynı altbaşlık altında tartışılrsa da, çeşitli organların bir başlık altında kümelenmesi söz konusu değildi. Örneğin, 19. yüzyılın sonunda günümüzde çok yaygınlaşmış bir kavram olan “üreme organları” (*ālāt-i tanāsulī, jahāz-i tanāsul*) kavramı yoktu. Organlar tekil olarak adlandırılırdı, penis (*qazīb*), vajina (*mahbil*) vs. Ancak, bu tür metinler 19. yüzyılın ortalarında başlayan ve kısmi değişikliklerle yeni anatomi metinlerini (*tashrīh* kitapları) ortaya çıkaran geleneğe zemin sağladılar. Bu yeni metinler başlangıçta tıbbi bilginin beden parçaları arasında kurulan hiyerarşiye göre örgütlenişini muhafaza ettiler. Örneğin, sonradan “üreme hastalıkları” (zührevi hastalıklar) olarak sınıflandırılan hastalıklar farklı yerlerde ortaya çıktılar: belsoğukluğu, iktidarsızlık, istemsiz boşalma ve *ubna* her biri ilgili organların tartışıldığı bölümlerde görülür. Ancak baştan ayağa doğru tartışılan tekil organların yerine beden ve insan hayatı için gördükleri varsayılan işlevleri temel alınarak anatomik beden bölümleri yeniden konumlandırıldı; organ kümeleri (işitme organları, görme organları, beslenme organları gibi) ortaya çıkmaya başladı. Böyle bir sınıflandırma yeniden üreme kavramı ve üreme organları (*ālāt-i tanāsulī*) etrafında da ortaya çıktı. Penis ve vajina artık

mesane ve boşaltım sistemiyle ilgili bölümde tartışılmıyor, üreme organları olarak adlandırılan özel bir komşu başlık altında sınıflandırılıyordu. Bu sınıflandırmanın ortaya çıkışının haritasının çıkarılması (organlara sözümona işlevlerine göre yeniden bir odaklanma aracılığıyla) üreme organlarının daha sonra cinsel organlara nasıl dönüştüğünü kavramak için son derece önemlidir. Bu iki farklı sınıflandırmanın ve adlandırmanın birbirinden en fazla uzaklaştığı yerlerden birisi de memelerin göğüs ve akciğer bölümünden ayrılıp üreme organları bölümüne geçmesidir.

Aynı dönem boyunca, tıbbi bilginin kavramsallaştırılması ve örgütlenmesine dair önemli bir değişim somutlaştı: Tedavi temelli bir düzenlemeden hastalıkların semptomları temelli bir düzenlemeye geçildi. Mirza Abu al-Hasan Khan Tafrishi'nin 1983'te yazdığı *Patuluzhi-i Tibbi: Matla'al-Tibb-i Nasiri* (Tıbbi Patoloji) bu değişime güzel bir örnek teşkil eder. Kitabın giriş kısmında açıkça belirtir ki “bu günlerde [*dar in ayyām*] hastalıkları sınıflandırmak organların sırasından bağımsız hâle getirilmiştir”³⁶; takip eden bölümler ateşli hastalıklar, kolera tipi hastalıklar, ödemler, kanamalar, boşaltım hastalıkları (istemsiz boşalmayı da içerecek şekilde), hidrops ve sinir hastalıkları hakkındadır. Bunlardan sonuncusunun üreme eylemlerindeki (*ikhtilāl-i 'asabānī-i a'mal-i tanāsul*) sinirsel rahatsızlıklar hakkında bir altbaşlığı vardır ki bunlar sık ve istemsiz boşalma (*firismūs*), kadında aşırı cinsellik tutkusu (*Nanfumānī*, [nemfomani]), iktidarsızlık, rahim boğulması (*ikhtināq-i rahim*, bu bölümde sekiz sayfadan uzun yer kaplayan, ayrıca delilik, *junūn-i ikhtināq-i rahim*, bölümünde üç sayfa tutan çok sevilen bir konu) kapsar.

Bu dönüşümlerde biyomedikal bilginin, eğitimin ve uygulamaların girdileri ne kadar önemliyse, cinsiyet anlamında *jins*'in ortaya çıkışı ve gördüğü kültürel iş için bir o kadar önemli olan başka bir alan da tercüme nakillerdir; bunlar merkezinde evlilik olan metinlerdir.

Sağlıklı Evlilik: Çeviride Keşfedilen

Sağlıklı evlilikler hakkındaki modernist metinler *nikâh* hakkındaki klasik Fars-İslam külliyatından farklılık gösterir. Bu janranın erken bir örneği Sayyid Muhammad Shirazi'nin *Bulugh al-Ibtihaj fi Sihhat al-İzdivaj* (Sağlıklı Evlilikteki Mutluluğun Keyfi) kitabıdır. Büyük ihtimalle 1890'larda İstanbul'da yayımlanan kitabın giriş kısmında kitabın “sağlıklı evlilik” konulu Fransızca bir esere dayandığı belirtilmektedir.³⁷ Kısa bir zaman zarfında 175 baskı yaptığı söylenen orijinal Fransızca metnin İstanbul'da binlerce kopya sattığı iddia edilir.³⁸ Kitap, İranlı modernist entelektüeller arasında ifade edilmeye başlanan bir kaygıdan yola çıkar: Ulusun sağlığı kötü evlilikler (hatta hastalıkların yayılmasını kolaylaştıran evlilikler de buna dahildir) yüzünden tehdit altındadır. Ulusun sağlığı sağlıklı çiftlere bağlı hâle gelmiştir;

bu sebeple sağlıklı evlilik özel bir mesele değil, devletin ele alması gereken bir konudur.³⁹ Devletin bu alana müdahalesinin savunuculuğunu yapan kitap evlilik ve faydaları üzerine genel bir tartışmayla başlar, evliliğin zamanlaması, önce erkeklerin sonra da kadınların üreme organları (*a'zā-yi tanāsul*) olarak anılan organların tasviri ile devam eder. Bunu takip eden bölümler memeler ve emzirme ve yaşla birlikte üreme gücündeki azalma (*quvā-yi tanāsulī*) üzerinedir. Daha sonraki bölümler cinsel ilişki, gebe kalma, gebelikte cinsiyet belirlenmesi, genelde sağlık özelde cinsel sağlık, çiftlere tavsiyeler, kısırlık, iktidarsızlık, arzuyu güçlendiren şeyler (*bāh va shahvat*), hamilelik, doğum ve menopoz hakkındadır. Kitap bazı tedaviler ve çeşitli illüstrasyonlarla sona erer. Klasik metinler gibi, *Sağlıklı Evlilik, jins* (ve *jinsīyat*) kelimelerini kadını erkekten ayırmak için kullanır.⁴⁰ Ancak beden bölümlerine gönderme yaptığı zamanlarda, ya üreme organları (*a'zā-yi tanāsul*) tabiri kullanılır ya da bahsedilen beden bölümünün adı kullanılır, penis (*qazīb*), vajina (*fary*) vs. gibi. Böylelikle miras kalan kavramlarla tıp literatüründe yeni yeni ortaya çıkan organ kümeleri arasındaki geçişte köprü işlevi görür.⁴¹

Ulusun sağlığının aile sağlığı ve özellikle de evlilikteki sağlığa bağlı olduğuna kani modernist kaygının yönlendirdiği bu literatür, 1920'lerin sonundan itibaren, (1926-1941 yılları arasında başkanlık yapan Rıza Şah Pehlevi'nin liderliğinde) kurulan yeni devletin sağlıklı yurttaşlar ve sağlıklı devlet hizmetkârları üretimine giderek daha fazla yatırım yapmasıyla geniş bir dinleyici kitlesi buldu.⁴² Bu türde çevrilen ilk metinlerden birisi *Rahnuma-yi Shauhar-i Javan dar Marhalah-i İzdīvāj* (Genç Kocalara Evlilik Aşamaları İçin Kılavuz), Sylvanus Stall'un *What a Young Husband Ought to Know* (Genç Bir Kocanın Bilmesi Gerekenler) adlı kitabının tercümesidir. Kitap Farsçaya 1929'da Şiraz Birliği'nin valisi Hidayat-allah Khan Suhrab tarafından çevrilmiştir.⁴³

Kadın ve erkeğin fizyonomileri ve psikolojileri hakkındaki girizgâhtan sonra, kitap genç kocaların karılarıyla nasıl ilgilenmeleri gerektiğine, nasıl hoşsohbet, sevecen ve ilgili koca olunacağına dair tavsiyelere geçer. Diğer şeylerin yanında, bu kitap *jins*'in cinsiyet olarak kullanılmaya başlanmasının (yani kadın ile erkeği ayırmanın ötesinde) erken bir örneğini teşkil eder. Suhrab "Sex and Self" [Cinsiyet ve Benlik] başlıklı seriyi *jinsīyat va dastūrāt-i shaksī* (cinsiyet ve kişisel talimatlar) olarak çevirir.⁴⁴ Geç 19. yüzyıl sınıflandırmalarını ve isimlendirmelerini üreme bedeni, üreme organları ve üreme eylemleri olarak (*hay'at-i tanāsulī*, *ālāt-i tanāsulī*, *a'māl-i tanāsulī*) kullanmaya devam eder; bazı zamanlar üremeyi arzu ve duyguyu (*shavat-i tanāsulī*, *mayl-i tanāsulī*) da kapsayacak şekilde genişletir. Fakat, aynı zamanda *jins*'i, sıfat hâli *jinsī* olarak, bugünkü cinsiyet anlamında, cinsel yakınlaşma (*muhibbat-i jinsī*), cinsel arzu (*shavat-i jinsī*), cinsel çekim (*injiẓābāt-i jinsī*), cinsel ilişkilerdeki itidal (*i'tidāl-i munāsibāt-i jinsī*) gibi bağlamlarda kullanır. Daha önce tartıştığım

gibi, *Sex and Self* serisinin başlığında olduğu gibi tek başına kullanıldığı zaman, cinsiyet yerine kullanılan kelime *jins* değildir, bu kelimenin isim hâli olan *jinsīyat*'tır (günümüze daha yakın tarihli metinlerde cinsellik ve toplumsal cinsiyet anlamına gelmeye başlayan kelime). *Jinsī* (*shavat-i tanāsulī* ve *shavat-i jinsī*'de olduğu gibi) kelimesine alternatif olarak "üremeye ilişkin" (*tanāsulī*) kelimesinin kullanımı aslında cinsiyet anlamında *jins*'in zorlu "doğum"una işaret ediyor olabilir; tam da *jins* halihazırda cinsiyetten başka, yaygın ve yoğun anlam ağlarına dahil olduğu için. "Sex and Self"ın "*Jins* ve ..." olarak çevrilmesi aslında Farsça okur için son derece kafa karıştırıcı olurdu çünkü okur *jins* kelimesinin mal ve meta anlamına geldiğini varsayardı. En azından, bu erken dönemde, cinsiyet ve üreme arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurursak, sonuncusu (*tanāsulī*) *jins*'in cinsiyete tercüme naklinin külfetini taşımıştır.

Aynı zamanda, *jins*'in arzuya ilişkin kullanımı bu metinde iki kavramsal köprü kurar. Cinsel arzu (*shavat-i jinsī*) kullanımıyla birlikte üreme tutkusu (*shavat-i tanāsulī*) kullanımı, cinsiyet ve üreme arasında bir köprü kurar. Bu kullanım cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında bir bağlantı da kurar; arzuyu, üreme şeklinde olmasa bile, kadınla erkek arasındaki evlilik ilişkisi bağlamında anlar ve bunu erkek ve kadını birbirinden ayırmak için kullanılan kavramla ilişkilendirir. Böylece arzuyu heteroseksüel bir ayrıma bağlar.

Ancak, eski kavramların yeniden dillendirilmesinin halihazırda kullanılan yeni kavramların bir nakli olduğuna dikkat çekmek gerekir: Suhrab *jins*'i (sıfat hâlinde) kadını erkekten (*tamāyuz-i jinsī*, *ikhtilāf-i jinsī*) ayırmak için kullanırken, ayırım kadının yetersiz, eksik bir erkek olduğuna dair eski düşünceden ziyade bu iki farklı *jins*in birbirini tamamlayıcılığı düşüncesi etrafında kurulmuştur. Kadının bu ayrı/tamamlayıcı statüsü, erkekle/kadının zıt cinsler olarak tanımlanmasına bir geçiş sağlamıştır; yine de tamamlayıcılık anlamı hâlâ ara sıra kullanılmaktadır.

Aynı dönemde, tıp kurumu, genel olarak zührevi hastalıklara, özellikle de frengiye odaklanan halk sağlığı paniği içine çekilmişti. Kelimeler ve kavramlar Dar al-Funun tıp eğitimi sonucu ortaya çıkan 19. yüzyıl söylemi ile yeni sağlık ekibini eğiten Avrupalı doktorlar arasındaki bağ kanıtlar.⁴⁵ Muhammad Ali Tutia'nın cinsel hijyen üzerine pek çok kitabı buna iyi birer örnektir. Tutia uzun yıllar İstanbul'da çalışmış ve bu konularda birçok Türkçe kitap yayımlamış bir doktordur. 1930'ların başlarında Tahran'da zührevi hastalıklarla mücadelede odaklanan özel bir klinik açmış ve kitaplarını Farsçada yeniden yazmaya ve yayımlamaya başlamıştır.⁴⁶ Tutia eserlerinde *jins*'i erkeği kadından ayırmak için kullanırken, konu "üreme organları"na (*a'zā-yi tanāsulī*), cinsel ilişkiye (*muqāribat*, *mujāmi'at*) ve üremeyle ilgili hastalıklara (*amraz-i tanāsulī*) geldiğinde eski dili devam ettirir. Bazı zamanlar, Suhrab gibi, Tutia da üremenin dilsel sınırlarını zorlar: üremeye ilişkin sapma (*zilālāt-i tanāsulī*), üreme

tutkusu (*shahvat-i tanāsulī*), yoz üreme ahlakı (*fisād-i akhlāq-i tanāsulī*), üreme yorgunluğu (*ta'ab-i tanāsulī*) ve “doğal olmayan üreme ilişkileri” (*ravābit-i ghayr-i tabī'ī-i tanāsulī*) kombinasyonlarında olduğu gibi. *Jins*'in erkek ve kadını ayıran bir kategori olarak kullanıldığı bir zamanda, “iki cins arasındaki üreme ilişkileri” (*munāsibāt-i tanāsulī dar mīān-i dau jins*)⁴⁷ gibi bir formülasyon bize, Suhrab'ın tercümesinde cinsel ilişki olarak kullanılan (ve ileride daha yaygın bir şekilde kullanılacak olan) üreme olarak düşünölmeye ve adlandırılmaya devam ettiğini gösterir. Benzer bir şekilde “doğal üreme ilişkileri” (*ravābit-i tabī'ī-i tanāsulī*)⁴⁸ kullanımında, üreme, yakında yeri cinsel, *jinsī* tarafından alınacak olan, daha önceleri cinsel ilişkiye girme (*muqāribat*) olarak isimlendirilen tabir olarak kullanılmıştır. Bu geçiş döneminin (1920'lerin sonundan 1940'lara uzanan) metinlerinde, cinsel kelimesinin külfetini *tanāsulī*, çekingen bir hüsnütabirmişçesine taşımaya devam eder.

Cinsiyetin Psışesi

20. yüzyıl *tıbbi* metinleri 1950'ler ve 1960'lara kadar geç 19. yüzyıl dilini kullanmaya devam ederken, *tanāsulī*'nin daha önceden farklı oldukları varsayılan kavramları tek bir grup altında bir araya getiren bir başlık işlevi görmesiyle birlikte, cinsiyet olarak *jins*'in (Suhrab'ın metnindeki *jinsī* ve *jinsīyat* kullanımında olduğu gibi) 20. yüzyılın ilk yıllarındaki kullanımı, çok farklı bir alanda kelimenin tam anlamıyla mantar gibi bitti. Bu alan evlilik içindeki davranışlar ve evliliğe dair teknik bilgiler alanıydı. Bu bir tercüme “kaza”sı da olabilirdi. Yani söylemeye çalıştığım “cinsiyet-ve-benlik” tarzı bir literatüre ilgi göstermeye başlayan kişiler başlangıçta tıbben eğitilmiş doktor heyetlerinden oluşmuyordu; popüler seks eğitimi ve evlilik danışmanlığının “nasıl” olması gerektiğine dair literatürle karşılaşmaları farklı bir açıdan olmuştu. Mesela, *What a Young Husband Ought to Know* kitabının çevirmeninin var olan Farsça metinlere, özellikle tıbbi metinlere aşina olmaması (ya da istemli cehaleti) İngilizce beden bölümlerinin Farsça karşılıklarını yazmadan İngilizce bırakmasından açıkça anlaşılabilir; bunun örnekleri arasında klitoris, iç dudaklar, testisler, yumurtalıkların yanı sıra sıkça kullanılan *mahbil* kelimesi yerine “kadının üreme organı” (*ālāt-i tanāsulī-i zan*) olarak da tercüme edilen “vajina”yı sayabiliriz.⁴⁹ Her ne kadar rastlantısal da olsa, tercüme meselesi anlamsız bir kaza değildir; bilgi üretimi ve bilginin yayılma alanlarının yeniden şekillenişini gösterir. Bu yeniden şekilleniş, modern bilim ve popüler şehirli kültürel kaygıların etki alanlarının, eskiden şimdi din olarak adlandırdığımız şey tarafından kodlanan geleneksel tıp ve gündelik pratiklerin etki alanlarından ayrılmasına işaret eder.⁵⁰

Evlilik danışmanlığı kitaplarının üretim ve dağıtımındaki artışın merkezinde modern evliliklerin sorunlarının cinsel cehaletten kaynaklandığı algısı vardı. Kocaların karılarını nasıl mutlu edeceklerini bilmediklerine, bunun da kadınlar arasında firijitliğin yaygınlaşmasına

(kadınların dokuz arzu bölgesi hakkındaki eski endişenin bir tersyüz hâli) ve genişleyen şehirli orta sınıf içerisinde boşanma oranlarının yükselmesine neden olduğuna inanılıyordu. Bilinçsiz ebeveynlerin kafası karışık gençler yetiştirdiği ve bu gençlerin daha sonra başarısız, anormal yetişkinler hâline geldiği söyleniyordu. Bu sebeple erkeklerdeki iktidarsızlık, mastürbasyon ve hemcins eğilimi ve diğer “sapkınlıklar” konularında çok fazla yazıldı. Yeni cinsel eğitim kılavuzu türündeki bu patlamanın doğallaştırılmış heteroseksüellik hakkındaki modernist optimizmin “başarısızlığının” bir nevi tanınmasına işaret ettiğini tahmin ediyorum. Modern erkekler ve kadınlar cinsel anlamda birbirlerini nasıl mutlu edeceklerini bilmiyor gibi gözükyorlar. Klasik Fars-İslam metinleri doğal heteroseksüelleri verili saymadığı gibi, erkeklere karılarını nasıl tatmin edeceklerine, özellikle kadın orgazmına dair kapsamlı tavsiyelerde bulunurken, modernist doğal heteroseksüellik varsayımı kendisinin bu eski metinlerle olan bağını kesti ve modern kadın ve erkekleri cinselliklerini “doğal” bir şekilde yaşamaları için yalnız bıraktı. 1920’lerin sonlarından bugüne kadar evlilik tavsiyelerinin Anglo-Amerikan kaynaklardan Farsçaya tercüme edilmesi doğanın bu başarısızlığına bir cevaptır.⁵¹ Bu tercüme edilmiş metinler sadece ucuz kitaplar olarak görülmezler. Bunların çoğu kitap olarak ortaya çıkmadan önce ilkin *Khvandaniha* gibi popüler dergilerde tefrika edilmişlerdir. İlk tercümelerin başarısı, *Sex and Self* serisinde olduğu gibi, diğer tercümanların da ilgisini bu türe çekti. Modernleşen şehirli orta sınıf için, tercüme metinler Avrupa-Amerikan biliminin ilave itibarını da taşıyordu. Bu anlamda özellikle başarılı olan tercümelerden biri Hannah ve Abraham Stone tarafından yazılmış *A Marriage Manual* [Evliliğin Elkitabı] kitabıdır. İlk defa Rahim Muttaqi tarafından çevrilmiş ve 1948’de yayımlanmış kitap, günümüze dek pek çok defa tekrar çevrilmiş ve yayımlanmıştır.⁵² Bu tavsiye kitapları külliyatının kendisi cinsellik anlamıyla *jins*’in kurulmasında çok temel bir yeri olduğunu kanıtladı. Eşzamanlı olarak 1930’ların başlarından itibaren psikoloji, özellikle İran’daki psikoloji çalışmaları Farsçaya ilişkili bir konuyla girdi.⁵³ Freud’un Farsçaya ilk girişi bir “şehvet” kuramcısı olarak olmuştur.

1933 yılında, bir köşe yazarı olan İbrahim Khvajah-nuri (sonraları psikanaliz yönelimli bir psikolog olur) bir gazeteye “Psikanaliz” (kelime aynen korunup Arap alfabesine çevrilmiştir) başlıklı bir makale yazar. Yazar makaleye, katıldığı bir toplantıda bir Avrupalının, İran edebiyatına Freud’un etkisinin ne olduğu hakkındaki sorusunu –ülkesinde Freud’un bilinmediğini söyleyemeyecek kadar utandığı için- nasıl geçiştirdiğine dair bir anısıyla başlar.⁵⁴ Ancak artık mutludur, çünkü kısa bir süre önce bu alan özelinde Avrupa’daki eğitimini tamamlayıp İran’a dönmüş ve bu konuyla ilgili bir kitap yazan bir doktor ile tanışmıştır. Bu doktorla olan sohbetin özetini aktarırken Khvajah-nuri, bu tartışmanın tehlikeler de barındırdığı konusunda okuru uyarır çünkü teorinin eksenini şehvettir (*shahvat*). Bunlara müteakip konuşma terapisi ve psikanaliz üzerine kısa bir girizgâh yazar ve bunların

uzun zaman alan ilaçsız bir tedavi yöntemi olduğundan, bu nedenle de pahalı olduğundan, pek çok insan için güvenilir ve karşılanabilir olmadığından bahseder. Bu makale muhtemelen Freud'un İran'ın belli başlı gazetelerinden birinde ilk takdimidir. Psikanalizin tarihi üzerine bir başlangıç notu düştükten sonra Khvajah-nuri makalenin gerisinde büyük ölçüde bu kuramda şehvet kavramının (makalenin ilerleyen kısımlarında özellikle cinsel şehvet [*shahvat-i jinsī*] olarak anılacak) “sadece üreme [*tanāsulī*] edimleriyle bağlantılı olmadığını, üreme ile herhangi bir ilişkisi olmasa dahi gündelik olarak yaptığımız binlerce şeyin cinsel şehvet mantığı/etkisi [*bi hukm-i*] altında olduğunu” okura anlatmaya odaklanır. Makale bilinçaltı (unconscious) ve psişe (“cismani [*jismānī*] olanın zıddı olarak”) kavramlarını tanıtır. Bebeklik , çocukluk ve ergenlik dönemlerindeki cinsel şehvet üzerine bir tartışmadan sonra, Khvajah-nuri *shahvat*'ın libidonun (metinde Latin alfabesiyle yazılmıştır) Farsça tercümesi olduğunu ileri sürer ve psikolojik kökleri olan ve “kimi zaman ihtiyaçların doğal tatmininden sapmaya ve doğal olmayan ve tuhaf âdetlere [*‘ādāt-i gayr-i tabī‘ī va ‘ajīb va gharīb*] neden olan” psikonevroz (kelime aynen korunup Arap harfleriyle yazılmıştır) çeşitleri üzerine yaptığı tartışmalarla makaleyi tamamlar.

Üreme ve cinsel ilişki (*tanāsul* ve *jins*) arasındaki gelgit 1930'lar boyunca “libido” üzerine yapılan tartışmaları beslemeye devam etmiştir. Histeri hakkındaki bir makale, örneğin, histerinin Avrupa'da psikanalizle tedavisi hakkında bilgi verir ve “Avusturyalı akademisyen [*‘allāmah*] Freud’un adını zikreder.⁵⁵ Bu yeni bilimin, bu hastalığa, “özellikle kişinin çocukluğundan gelen, üreme zevkleriyle ilişkili arzuların” neden olduğunu açıkladığını iddia eder. Aynı zamanda, 1920'ler ve 30'lardaki devlet kurma girişimleri bağlamında gelişen, kadınların ve erkeklerin toplumsal konumları hakkındaki tartışma *jinsi* erkek ve kadının birbirinden ayrıştırılması anlamında kullanmaya devam etmiştir. Fakat *jins* burada toplumsal cinsiyet-cinsellik farkı imasıyla kaplıdır.⁵⁶ Mesela, “Kadın ve Erkek Arasındaki Farklar” başlıklı bir makale kadınlar ve erkekler arasındaki cinsel ve bedensel farkların zihinsel kapasitelerin, görev paylaşımının ve iki cins arasındaki uzmanlık alanları ayrımlarının temelini oluşturduğunu iddia eder ve ekler; “görevler ve sorumluluklarda kadınlar ve erkekler arasındaki eşitlik tarihin de ziyadesiyle kanıtladığı gibi toplumsal devrime (toplumsal kural ve düzene karşı bir devrim) ve sonucu belirsiz, şiddetli bir kaosa neden olacaktır.”⁵⁷

Bunlar eski moda bayağı kadın düşmanı ifadeler olarak okunabilseler de, *jins*'in bedensel farklılıklara işaret eden bir kod olmakla kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin sosyal ve kültürel kodu olmak arasındaki nedensel devinimi aslında oldukça yenidir ve öne sürdüğüm yaygın söylemsel değişimlerin göstergesidir.⁵⁸

Klasik Fars-İslam düşüncesi, erkek ve dişi bedenleri birbirinden ayırırken ve hukuk sistemi ayrımcı haklar ve görevler tahsis ederken (örneğin erkek çocuğun miras hakkı kız çocuğunun iki katıdır), ilk ve ikinci ayrıştırma arasında hiçbir bağlantı bulamazsınız. Başka bir deyişle, bir örnekle ele alacak olursak, fıkıh söyleminde, bir kız çocuğunun mirastan daha az pay alıyor olması, onun bir kadın olarak erkekten bedensel, zihinsel ya da başka bir biçimde aşağıda olması üzerinden ifade edilmiyordu. Bu farklılıklar Tanrı'nın yarattığı "toplumsal hayatın hakikatleri"ydi ve bunlara Kuran'da ve İslam hukukunun temelini teşkil eden hadis (Peygamber'e veya onun yakın refakatçilerine atfedilen anlatılar) ve tefsirlerde (Kuran yorumları) yer verilmişti. Aslında, sonraki metinlerde bu ikisi arasında mantıksal bir ilişki kurulduğu vakit, ters yönde akıl yürütüldü: Kadınların mirastan daha az pay almaları yüzünden onların erkeklerden daha aşağı olduğu öne sürüldü. Halihazırda, 1930'lu yıllara geldiğimizde *jins*'in bu iki kod arasındaki devinimine ve bu iki kodu birbirine "doğal"dan "toplumsal"a giden nedensel bir argümanla bağlamasına tanık olmaya başlarız.

1940'lı yılların ortalarından itibaren psikoloji kitapları çevirilerinin ciddi oranda artışıyla *jins*'in cinsiyet anlamıyla dolaşımı İran'da üretilen psikolojide iyice pekişti. *Ittila'at* gazetesi, "Freud, Andre Gide, Dr. Bezançon, Prof. Andre [Alfred?] Binet, Dr. Hirschfeld ve diğerlerinin" makalelerinden oluşan *Mayl-i Jinsi dar Zan va Mard* (Kadınlar ve Erkeklerdeki Cinsel Arzu) başlıklı bir seçki için bir reklam kampanyası düzenledi.⁵⁹ Hemen akabinde, kitabın gazetedeki "*Ittila'at* Kitaplığı" köşesinde yayımlanan bir incelemesi şuna dikkat çekti:

Geçtiğimiz yıl boyunca (*marsūm shudah*) cinsiyet üzerine kitaplar [*kitāb-i jinsī*, cinsel kitaplar] yaygın bir şekilde yayımlanmıştır, ve bu, birtakım uçkuruna düşkün [*havasbāz*] gençler bunu suiistimal etmedikleri müddetçe, çok iyi bir gelişmedir. Ailenin temelini çok zayıfladığı günümüz dünyasında . . . ahlaki yozlaşma yükseldi, hafifmeşreplik ve zührevi hastalıklar yaygınlaştı, bu yüzden genç neslin mutluluğunu korumanın tek yolu bu tarz kitaplar yayımlamaktır, böylece belki hayatın bazı karmaşık sorunları açıklığa kavuşturulabilir. . . . Bu kitabın kapsadığı bazı konular şunlardır: cinsel arzu, cinsel arzusunun gücü ve zayıflığı, aşk, evlilik, boşanma, sadakatsizlik, zührevi hastalıklar, "cinsel sapkınlıklar" [turnak işaretleri orijinal metindeki kullanımdır].⁶⁰

Ortaya çıkan bu alanın kavramsal/dilbilimsel zorlukları açık bir biçimde kabul edilmiştir. "*Ittila'at* Kitaplığı" köşesinde Stefan Zweig'in yeni tercüme edilen *Freud*⁶¹ kitabının incelemesine yer verilmiştir. İnceleme kitabı şu şekilde tanıtır:

Zihinsel hastalıkları tedavi eden Freud'un karakterini ve düşüncesini inceler ve okur için psikanalizin temel ilkelerini bir ölçüye kadar açıklar. Freud'un öğretisinin önemi çalışmalarını, o zamana kadar bilim dünyasında bir ölüm sessizliğine hapsedilmiş cinsel içgüdü kavramı üzerine kurmuş olmasıdır. . . . Bu biliminsanı 50 yıllık araştırmaları sonucunda dünyaya göstermiştir ki cinsel içgüdülerin tatmin edilmemesi insanoğlunun kaderini ciddi bir şekilde etkileyebilir ve kişinin günlük hayat dengesini bozabilir. Freud cinsel içgüdünün insanın en önemli ve hayatı boyunca sahip olduğu içgüdülerinden biri olduğunu kanıtlamıştır. Cinsel içgüdü doğumundan

ömrünün son dakikalarına kadar kişinin kaderine hükmeder. Bu içgüdünün yıkıcı sapmalarından kaçınmak ve erdemli bir insan olmak için, kişi kendi cinsel güdülerinin gelişimini itinayla yönlendirmelidir ki doğru yoldan sapmasın.⁶²

Övgü dolu bu inceleme, bu damardan devam eder ve bu tercümenin yeni bir girişim olduğunu vurgulayarak ve diğer bilgili kişilerin Freud'u tercüme etmeye ve onun düşüncesini yaymaya devam edeceğine dair umudunu ifade ederek biter.

Psikolojide cinsiyet için *jins* kelimesi kullanılırken, başka bir yazın türünde –artan cinsel maharetle (kişinin *quvvah-i bāh*, *nīrū-yi shahvānī*'sindeki artışla) ilişkili reklamlarda- eski klasik *shahvat* ve *bāh* (ve daha “modern” *quvvah-i tanāsulī* ya da üreme hüneri) kavramları okurun ilgisini çekmeye ve okuru bilgilendirmeye devam etti.⁶³ Özellikle İran temelli psikoloji çalışmaları aracılığıyla artan dolaşıma rağmen, 1960'lı yıllara gelindiğinde dahi cinsiyet anlamıyla *jins* kelimesi evrensel veya yerleşik hâle gelmemişti; cinsiyet için başka kelimeler kullanılıyor, *jins* başka kavramlara gönderme yapıyordu. “Seksoloji” üzerine yazılmış 1968 tarihli bir kitap cinsiyet kelimesinin anlamını verili kabul edememişti. Hasan Hasuri'nin özellikle “tıp öğrencileri, doktorlar ve ilgili meslekler”⁶⁴ için bir ders kitabı olarak tanımlanan *Raftar-i Jinsi bar Payah-i Siksaufiziulauzhi* (Cinsel Psikoloji Temelinde Cinsel Davranış) başlıklı kitabı şöyle başlar: “Cinsiyet [İngilizce olarak yazılmıştır] kelimesinin karşılığı olarak *jins* kelimesini kullanıyoruz.”⁶⁵ Bu ders kitabında *jins* sadece erkek ve dişi arasındaki fark (“farklı canlı türlerindeki erkek ve dişi ayrıştırması”) olarak değil, başka bir sürü insani özelliklerin temeli olarak tanımlanır. “*Jins* biyolojik bir varoluş veya niteliktir ve cinsel kimlik [*hauvīyat-i jinsī*] yani bir varlığın dişiliği ya da erkekliği [*narīnigī ya mādīnigī*] bunun temelinde belirlenir ve genel olarak her birey erkek ya da dişi olmak zorundadır.”⁶⁶ Aslında, kitabın bütününe amacı cinsel davranış ve cinsiyet-toplumsal cinsiyet kimliğini biçimlendiren bir dizi etken arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bunun içine “fiziksel veya bedensel etkenler” (kromozomal cinsiyet, gonadal cinsiyet, hormonal cinsiyet, içsel biçim, dışsal biçim, kromatinal cinsiyet bu bölümde gönderme yapılanlardır) ve “psikolojik ve toplumsal etkenler” (yetiştirme sırasındaki cinsiyet, cinsiyetin tayini, toplumsal cinsiyet rolleri ve psikolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet kimliği bu sınıflandırma altındadır) dahildir. İlk olarak evlilik danışmanlığı kitaplarının çevirisiyle ortaya çıkmakla birlikte, 1960'lı yılların sonunda cinsiyet anlamıyla *jins* “anatomik unsurları, biyolojik işlevleri, tavırları, hisleri ve zevkleri yapay bir birlik içinde bir araya toplar ve kişiye bu yapay birliği nedensel bir ilke olarak kullanma yetisi verir hâle gelmişti . . . böylece cinsiyet, özgün bir gösteren ve evrensel bir gösterilen olarak işleyebiliyordu.”⁶⁷

Jins'in Günümüzdeki Suretleri

Son olarak, günümüz İran'ında *jins*/cinsiyet/türe özgü bu soykütüğünün nasıl normatif olmayan (*ghayr-i muti'arîf*) cinsiyetlere/toplumsal cinsiyetlere ait yaşam tarzlarını mümkün kıldığına dair genel bir değerlendirme sunmak istiyorum. Nasıl oluyor da Hujjat al-Islam Karimi-nia gibi trans dostu bir fıkıh âlimi, örneğin, transseksüelliği kavramsallaştırıyor ve buna izin verilmesini savunabiliyor?

Daha önce de iddia ettiğim gibi, erkek ve dişinin klasik fıkıhta tayin edilişi açıkça özneye dayalı kuralların incelenmesine ilişkindir. Bu ayrımlar biyolojik cinsiyet sınıflandırmasına özdeş değildir ve bu sınıflandırmayla aynı şekilde işlemezler. Mesela, muğlak cinsiyet organı olan bir kişiye takip ettiği “ritüele dayalı bir toplumsal cinsiyet/cinsiyet” tayin edilir ki, o kişi tek bir cinsiyet/toplumsal cinsiyetin kuralına göre davransın.⁶⁸ Güncel tartışmalarda, *jins*'in fıkıhtaki anlamı iki ayrı kod arasında gelip gider: klasik İslam'daki anlamıyla taksonomik bir tür olarak *jins* ve modern anlamıyla *jins*. Son yüzyıl boyunca *jins*'in sosyal ve kültürel anlamlarındaki dönüşüm, fıkıhtaki erkek/dişi ayrımını, biyolojik cinsiyet taksonomilerine ve kadın-erkek toplumsal kategorilerine yaklaştırdı. Bu yaklaşma fıkıh düşünürlerinin transseksüellik hakkındaki biyomedikal ve psikoseksolojik söyleme yönelmelerini sağladı. İkinci ve bununla ilişkili tercüme kaynaklı bir nakil bu yeniden şekilleniş açısından özellikle kritikti. Bu nakil 20. yüzyıl başlarından itibaren psikolojinin İran'daki Farsça söyleme girişini imleyen psişe ve ruh kavramları arasındaki kayma ile ilgiliydi.⁶⁹ Ruh ve psişe ilişkisi hakkındaki felsefi ve bilimsel tartışmalar bugün de devam ediyor olsa da, *nafs*, *ravân* ve *ruh* arasındaki bir nevi ilişkiye dair üstü kapalı kesinlik, yeni psikoloji bilimiyle eski din bilimleri (*‘ulûm al-dîn*) ve psişe şifacılarıyla ruhun gardiyanları arasındaki güncel alışverişi mümkün kılar. Bu muğlaklık doktorların psişe ve beden arasındaki toplumsal cinsiyet/cinsiyet uyumsuzluğunu tanımlayan ve psikoseksolojik bir kavram olan transseksüelliği, bedene ve ruha dair dini açıdan tanıdık bir dille sunmalarına olanak verir.⁷⁰ Aynı zamanda Karimi-nia'nın psikoseksolojik kavramını ruh ve beden arasındaki toplumsal cinsiyet/cinsiyet uyumsuzluğu olarak tercüme etmesini sağlar ve böylece transseksüelliğe İslami bağlamda psikolojik bir durum olarak atıfta bulunur.

Ancak Karimi-nia gibi Şii âlimler bu kategorik ayrımları birbirinden uzak tutma konusunda eğitilmişlerdir. Karimi-nia bu noktayı *Taghyir-i Jinsiyat* (Cinsiyet Değişimi) kitabında vurgulamıştır: “‘erkek ve dişi’ anlamıyla *jins* ikincil bir anlam olarak ortaya çıkmıştır: *jins*'in ilk ve esas anlamı ‘erkek ve dişi’ değildir.”⁷¹ Tanımsal ayrımlar üzerindeki bu ısrar, onun, cinsiyet değişimine Tanrı'nın yarattığını değiştirme temelinde karşı çıkan fıkıh âlimlerine karşı sav üretmesine olanak tanır. Ona göre, erkekten kadına ya da kadından erkeğe cinsiyet değiştirme yaratılmış bir varlığın türünde bir değişik değildir; daha ziyade *jinsî* organında bir

değişikliktir.⁷² Aynı derece önemli olan başka bir konu ise, fıkıh düşüncesinin etiyojijyle ilgilenmekten ziyade, sorun çözme odaklı çalışmasıdır. Bilimsel sorun çözme, sorunun nedenlerini bulma ile bağlantılı hâle gelmiştir; fıkıhta ise sorun çözmekle sorunun nedenleri arasında bir alaka yoktur. Fıkıh düşüncesi herkesin verili kuralları çiğnemeyecek veya insan davranışları için Allah tarafından çizildiği düşünülen sınırları, *hudūd-allāh*, ihlal etmeyecek şekilde hareket etmesini güvence altına alma üzerine kuruludur. Bu nedenle, şeriat kuralları özneye tabidir; özne değiştiğinde, kural farklı olabilir. Bazı konularda, erkek kategorisinden dışıye (ya da tam tersi) geçmek özneyi ve dolayısıyla kuralları değiştirir. Gündelik hayat tam da böyle cinsiyetlendirilmiş bir şekilde üretilir.

“Özne” geçiş hâlindeyken, “transseksüelliğin öznesi” hakkında meşakkatli bir zorluk söz konusu olur. Karimi-nia’nın transseksüellik kavramına dayanarak söylersek “ruhun ve bedenin toplumsal cinsiyet/cinsiyeti arasında bir uyumsuzluk varken” kişi “uyumsuz özne” ile nasıl baş edebilir? Yani, *bilātaklīf* (muamma) olarak anılan (ve kendilerini genelde bu isimle anan) veya Karimi-nia’nın ifadesiyle *barzakh*’ta (araf) olan kişilere hangi toplumsal cinsiyet/cinsiyet ritüeli atfedilebilir? Kişi bedenin cinsiyet/toplumsal cinsiyetine mi yoksa ruhunkine mi uyarak yoluna devam edecektir? Bu noktada, trans kişiler ruhlarına uymakta ısrarcıdırlar. Çoğu, gündelik yaşam düzenlerini bu şekilde açıklar. Bu aynı zamanda kendileriyle görünüşte aynı cinsiyet/toplumsal cinsiyet pratiklerini sergileyen, ancak kendilerini transseksüel olarak tanımlamayan kişilerden -sorunlu, açık ve genellikle vurgulanan bir şekilde- ayrışmalarını da mümkün kılar. Karimi-nia, diğer yandan, bu konu üzerine olan fıkıh düşüncesini oldukça meşgul eden hemcins ilişkiler konusunda temkinli olmakla birlikte, bedenin cinsiyeti/toplumsal cinsiyeti üzerinden ilerlemeye meyillidir.

Jinsin bu özgün soykütüğü diğer cinsiyet/toplumsal cinsiyet kimliklerini de besler. Mesela, gey ve lezbiyen aidiyetleri söz konusu olduğunda bu ilişkilerin “hemcins” olarak adlandırılması bir çatışma alanı olmaya devam eder. Bir bakıma, bu ilişkileri Farsça olmayan kelimelerle adlandırmak, bunları, kültürel *object*⁷³ kategorisi olan hemcins oynaşma ve bunla ilişkili *kūnī* ve *bārūnī* gibi göndermelerden ayırmak için yapılan bir hamledir. Dahası, bu ilişkiler içerisindeki oldukça farklı roller eşler arası aynılığı baskı altına alır. Johnson’ın başka bir bağlamda gözlemlediği gibi:

“hemcins” cinsellik kavramının kendisi oldukça sorunlu görünüyor; şöyle ki sadece aynı cinsel organlara sahip olmanın aynı cinsiyet ya da toplumsal cinsiyetten olunduğu anlamına gelmediği gibi, kişinin kendisinin ve cinsel ilişkiye girdiği kişinin toplumsal cinsiyetini o kişilerin cinsel organlarından çok, o (aynı) cinsel organların ne yaptığı belirler.⁷⁴

Tam da bu dinamik, eşcinsel gibi genelleşmiş terimlerin hâkim kullanımına ve bu kullanımın rastlantısal yerine ve zamanına ulaşma eğilimine direnir.⁷⁵ İran’da, genelleşmiş tabirlerin

temelleri bilimsel taksonomiler ve dini- hukuki politika değerlendirmeleri üzerine kuruludur. Avrupa ve Amerika'daki kimlik siyasetindeki yaygın kullanımıyla yakından uzaktan alakası yoktur. Genelleştirilebilen ve genelleşmiş bir terime, sanki insanlığın evrensel ve içkin bir işareti gibi herhangi bir yer ve zamanda ulaşılamaz. Bu genel kategorilerin kavrama gücü açıkça kendi zaman ve mekânının ötesine yayılmıştır, ancak kimi zaman varsayıldığı gibi eşit miktarda ve emperyal bir şekilde değil. Bazıları tıp-psikoloji metinlerinde, diğerleri hukuk ve hatta gazetecilik alanlarında ortaya çıkabilir. Bazıları çakışabilir. Ve normatif olmayan kişiler bunları belirli koşullarda özel amaçlar için, mesela yaşam alanları yaratmak için kullanabilir. Kişinin kendisini adlandırma biçimi, belirli hayat düzenleri için imkânlar sunar. Sinnot, Tayland bağlamında, son yirmi beş yıldır süren bir süreç olduğunu ifade ettiği “erkek gibi kadın” olmaktan ziyade “tanınmış bir kategori -*toms*”⁷⁶ hâline gelmenin bu kategoriler “etrafında topluluklar ve altkültürler”in oluşmasını “mümkün kıldığını ikna edici bir şekilde iddia eder”.⁷⁷ *Tarajinsīyatī* adıyla bilinmeye başlanan kavram –transseksüel yerine kullanılan resmi yeni kelime- benzer bir şekilde İranlı trans bireyler için etrafında örgütlenilen bir kategori hâline gelmiştir.

Söz konusu olan, bugün İranlılar arasında gey, lezbiyen ve bunun gibi terimlerin giderek artan ve kendi kendine gönderme yapan dolaşımının cinsel arzu ve pratiklerin farklı ve yeni ortaya çıkan bir kavramsal haritalandırmasına işaret edebileceğini inkâr etmek değildir; sorunlu olan, ortaya çıkan bu isimlendirme ve şekillendirmeyi diğer heteronormatif olmayan cinsiyet/toplumsal cinsiyet hayat tarzlarından üstün kılarak onlara imtiyaz tanımaktır. İnternetteki mevcut gey söylem kendi homonormal sınırlarını “geçmiş” ve/veya baskıcı tavırlara karşı tanımlarken (özellikle de hemcins oynasın uçarılığı ve zorunlu sömürüsüne karşı), bu tarz ahlakçı ilerici anlatılarla doldurulmuştur.⁷⁸

Bu bağlamda, çakışan ve değişen saptamaların ve (öz-) bilişlerin (gündelik hayattaki trans/hemcins/toplumsal cinsiyet pratikleriyle ve transın hukuken devlet/din/bilim tarafından tanımlanmış bir kategori olarak tanınmasıyla mümkün olmuştur) muğlak pususunun biçimlenişi eşcinsel olanın *object* hâlini paradoksal bir biçimde yeniden tescil etme etkisini yarattı ve aynı zamanda transseksüelliğin yasal gölgesinde eşcinsel bir hayat sürülebilecek bir alan sağladı. Paradoksal olarak üretken ve alan açan bu çifte işleyiş, çözümünü kimlik kategorilerini açıklığa kavuşturarak ve birbirinden ayırıştırarak, transı eşcinselden ayırarak ve onu tarif ederek bulmak zorunda değildir. Bu kesinlikle bir ihtimal olsa da, başka gelecek tasarıları –özellikle de belirsizlik bağlamında ve belli durumlardaki ilişkilenebilir biçimleriyle kişilerin rastlantısal performansları çerçevesinde yaşanabilir ve sevebilir hayatlar yaşamak- çekici bir alternatif olmaya devam etmektedir.

Yazarın notu: Bu makalenin önceki versiyonları Barnard College (2005), University of Connecticut (2007), University of Pittsburg (2007), Amerikan Tarih Derneği'nin 2009'daki yıllık konferansı, University of Washington (2009), UCLA (2009) ve University of Heidelberg'te (2009) sunulmuştur. Bana bu makaleyi sunma şansı veren düzenleyicilere ve ilham verici görüşlerini sunan katılımcılara teşekkür ederim. Dostum Natalie Kampen, bu sunumu bir makaleye dönüştürmem için ısrarcı oldu. Bu makaleyi onun anısına ithaf ediyorum. Ayrıca, Kathryn Babayan, Claudia Castañeda, Alireza Doostdar, Behzad Karimi, Sara Omar, Arafat Razzaque ve Carole Vance'in eleştirel yorumlarından oldukça faydalandım. Hepsine minnettarım. Elizabeth Angowski, Anoushe Modarresi, Reza Salami, Ali Akbar Vatanparast ve Kristen Wesselhoeft'e sundukları araştırma desteği için teşekkürü borç bilirim. *IJMES*'in çok yararlı önerilerde bulunan dört anonim okuruna da minnettarım. Beth Baron ve Sara Pursley'e bana verdikleri cesaret için teşekkür ederim.

¹ Bu makalenin İngilizcesi 2013 yılında "Genus of Sex, or The Sexing of Jins" adıyla *Int. J. Middle East Study* dergisinin 45. sayısında yayımlanmıştır.

² Bu tartışmalar için bkz. Afsaneh Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran* (Durham, N.C.:Duke University Press, 2013).

³ İng.: *genus* [ç.n.].

⁴ İngilizce metinde kullanılan *sex* kelimesi "cinsiyet", *gender* kelimesi ise "toplumsal cinsiyet" kavramı ile karşılanmıştır. Makale boyunca, tür anlamına gelen Farsça *jins* kelimesinin nasıl olup da İngilizcedeki yaygın kullanımlarından biri cinsiyet olan *sex* kelimesinin anlamını kazandığı tartışılmaktadır. Çeviride Farsça *jins* kelimesinin tam Türkçe karşılığı olan cins kelimesinin tercih edilmemesinin sebebi, günümüz Türkçesindeki yaygın kullanımda cins kelimesinin İngilizcedeki *sex* anlamını Farsçada olduğu gibi kazanmamış olmasıdır. Ancak yazarın yaptığı araştırma ve tartışma Türkçe yazın ve kullanımda cins-cinsiyet-toplumsal cinsiyet kavramları için de elbette yapılabilir [ç.n.].

⁵ "Cinsiyet-toplumsal cinsiyet"i kadın hakları hareketi ve buna bağlı feminist akademi dışında, İran'da iki kategoriye göreli çatallanmamış olduğunu göstermek amacıyla arasına tire konan bir terim olarak kullanıyorum.

⁶ İng.: *gender*.

⁷ *Persian-English Dictionary*, s. 0374.

<http://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/contextualize.pl?p.1.steingass.1861001> (9 Şubat 2006'da erişilmiştir.) Arapça ve Türkçedeki kullanımının kaynağının da benzer bir şekilde yakın zamanda olduğu anlaşılmaktadır (Dror Ze'evi ile yazışma, 31 Ağustos 2014). Sara Omar'a göre (12 Ocak 2012 tarihli yazışma) Arapçada "jins'in 'sex'e eşit olduğunun kısmi tasdikini 1828-29 gibi erken bir tarihe dayandırabiliriz! Ellious Boethor'un *Dictionnaire françois-arabe*'i (revu et augmenté par Caussin de Perceval) (3. Basım Paris, 1984) şu listeyi sunar: 'Sexe' [cinsiyet] için ilk olarak Fransızca tanımı 'erkek ve dişi arasındaki kurucu fiziksel fark' sonra Arapça 'farj' kelimesinin tanımını verir. Ancak 'sexuel' [cinsel] ('cinsiyete dair olan, cinsiyeti tanımlayan' olarak belirtir) başlığında verdiği karşılık 'jins'i'dir! ... (bkz. Sayfa 320). Boethor, yeni Arapça kelimeler bulması/türetmesi ile ünlenmiştir. ... Bu da Boethor tarafından türetilen kelimelerden birisi olabilir." Kelimenin sözlük anlamında 19. yüzyılın başında meydana gelen bu değişikliğe rağmen, Arapçada bu kullanımın 20. yüzyılın başlarına kadar yaygınlaşmadığını söyleyebiliriz. Bkz. Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 158-61; ve Joseph Massad, *Desiring Arabs*, (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 32, n. 106, 171-72.

⁸ Aslında, İranlı modernistler *jins-i İranî* hakkında yazmaya başladıklarında, *jins*'in ilk modern kullanımlarından biri bizim güncel ırk/etnisite kullanımımıza benziyordu. Bu konu hakkında yakın dönemde yazılmış bir makale için bkz. Charles Kurzman, "Weaving Iran into the Tree of Nations," *International Journal of Middle East Studies*, 37 (2005), s. 137-66, özellikle s. 149. Bu konu daha fazla araştırılmayı hak ediyor çünkü, Mirza Aqa Khan Kirmani gibi 19. yüzyıl entelektüellerinin yazdıkları metinlerde etnisite, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gerikalmışlık ve ilerleme temalarıyla iç içe geçmiş bir şekilde ele alınıyordu. *Jins*'in ırk temelli etnisite şeklindeki kullanımının yerini, özellikle 20. yüzyıl İran milliyetçiliğinin pan-İranist akımlarında, sonradan kullanılmaya başlanan *nizhād* kavramı aldı.

⁹ Bu çalışmada Farsça kaynaklara odaklanıyorum. İlgili Arapça kaynakları kontrol ettiğim ve savlarımın çoğunun daha geniş İslami söylem için de geçerli olabileceği hâlde, diğer akademisyenlerin bu konuda yazdıklarına dayandığım yerler hariç, bu varsayımdaya bulunmuyorum.

¹⁰ Cyrus Schyegh'in son derece ikna edici bir şekilde belirttiği gibi, Avrupalı biyomedikal bilimlerine kucak açılırken, bu kucaklama ulusal bir iddia içeriyordu: Avrupa bilimindeki başarılar, kadim İran-İslam mirasının başarılarıydı. Bkz. Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009), 2. Bölüm. Osmanlı İmparatorluğu'ndaysa, Dror Ze'evi'nin iddia ettiği üzere, klasik insan bedeninin tek cinsiyetli olduğu üzerine kurulu model (kadının erkeğin kusurlu bir nüshası olmasını ve arzu nesnesinin cinsiyetine-toplumsal cinsiyetine göre farklılık göstermeyen tektip arzu algısını içeren bir model) 19. yüzyılda bırakılmıştı; ancak yerine belirgin bir başka model konulmamıştı. Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East 1500-1900*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2006).

¹¹ Bu tartışma hakkında daha fazla bilgi için bkz. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2005).

¹² Bu bağlamda doğa ve doğal kavramlarının kullanımı daha fazla tarihsel çalışmayı gerektiriyor. Klasik *fitra* kavramı tam bu kurucu anda *tabr'a* hâline geldi. *Fitra* kişinin “birlikte doğduğu” özelliklere gönderme yapardı, fiziksel ve düşünsel ayrımı yapmadan her şeyi kapsayan bir kategoriydi. *Tabr'a* ise bugün kişinin daha ziyade fiziksel özellikleri olarak düşündüklerimizi işaret eder hâle geldi. Örneğin, klasik İslam söyleminde, tüm insanların Müslüman bir *fitra* ile dünyaya geldiği ancak sonradan Müslüman olmayan ebeveynler tarafından yozlaştırıldığı düşünülürdü. *Tabr'a* kelimesinin sonradan kazandığı anlam toplumsal ve kültürel olandan ayrı bir doğa hâline geldi.

¹³ Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, (New York: Pantheon Books, 1978).

¹⁴ 1878'lerin sonunda kurulan Tahran polis teşkilatı, örneğin, “cinsel suçlarla” çok fazla ilgilenmiyordu. Polis raporları hırsızlık, kamusal alanda sarhoşluk ve görev ihmali (yeni kurulan polis teşkilatının kendi içindeki ihmaller!) gibi konulara daha fazla odaklanıldığını gösteriyor. Bkz. Anisah Shaykh Rizai ve Shahla Azari, ed., *Guzarish-ha-yi Nazmiyah az Mahallat-i Tihiran*, 2 cilt. (Tahran: Sazman-i Asnad-i Milli-i Iran, 1998). 1886 yılında kahvehaneler “bu mekânlardaki yoz davranışlardan ötürü” yasaklanıp kapatılmıştı. Ancak polisin ilgilendiği esas “yoz davranış” kadınların fahişelik yapmasıydı (A.g.e., Cilt 1, s. 99). Herhalde 1920'lerin sonu 1930'ların başına kadar İran'da tebaasını kontrol altına almaya yatırım yapan bir hükümetimiz yoktu. Bkz. Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900–1950*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009), bölüm: 2. Ulusal mevzuatta cinsel suç (dini hükümlerle, *hudud* ve *ta'zir*, cezalandırılabilir günahkâr fiillerden farklı olan *jar'ım-i jinsî*) adlandırması çok daha sonra gerçekleşecekti.

¹⁵ Bkz. (İbn-i Sina'nın kavramını da içeren bir bölüme sahip) Franz Rosenthal, “Ar-Razi on the Hidden Illness,” *Bulletin of the History of Medicine*, 52 (1978), s. 45–60. Bir özet için, bkz. Ahmad Dallal, “Pre-Modern Scientific Discourses on Female Sexuality” (başlıktan çok daha kapsayıcı olduğuna emin olabilirsiniz!), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. III (Leiden: Brill, 2006), s. 405.

¹⁶ “Sapma” kelimesini Farsça/Arapça *inhiraf* kelimesinin karşılığı olarak kullanıyorum. Kavramsal olarak, kelime düz yol (*sirât-i mustaqim*) ile bağlantılıdır ve bu yol takip edildiğinde kişi arzulanan varış noktasına ulaşacaktır. Böylece kavram önemli bir İslami etik emre bağlanır. Bu 19. yüzyıl psikoloji biliminde ortaya çıkan sapkınlık kavramından farklı bir biçimdir. Bkz. Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), 3. Bölüm. Günümüzde “cinsel sapkınlık”, *inhiraf-i jinsî*, hâline gelen -kendisiyle ilişkili anlam zincirleriyle birlikte- işte bu kelimedir. Böylece, günümüz İran'ındaki psikobiyomedikal kayıta “cinsel sapkınlık” raydan çıkmış arzu anlamını, daha önceden taşıdığı doğal heteroseksüellik varsayımıyla ilişkili bir biçimde, korumaya devam etmiştir.

¹⁷ Cinsel türlerin azınlık hâline getirilmesine dair bir tartışma için bkz. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990).

¹⁸ Bu kavram Lisa Tickner'dan alınmıştır. Lisa Tickner, “Feminism, Art History, and Sexual Difference,” *Genders* 3, (1988), s. 92–128.

¹⁹ Kulağa tuhaf gelen “İran'da kullanılan Fars dili” terimi, bu çalışmanın sınırlamalarına işaret eder: Bu çalışma İran'da yazılmış ya da İran hakkında yazılmış eserlere odaklanmıştır. Afganistan ya da Tacikistan'da yazılan eserler hakkında bir bilgiye sahip olmadığım gibi İran'da yazılan Farsça olmayan (Türkçe, Arapça, Kürtçe, Belucice vd.) metinler üzerine de bir araştırma yapmadım.

²⁰ İranlı gey diaspora basınında bu ayrım üzerine canlı bir tartışma vardır. Bkz., örneğin, Avaz, “Tafavut-i ‘Hamjins-garā’ ba Hamjins-baz va Bachchah-baz dar Chist?” (“Hemcinsine meyilli” ile hemcinsiyle oynayan ve çocukla oynayan arasındaki ayrım nedir?), *Homan* 9, (October–November 1994), s. 27–33. Avaz, *hamjins-garā* kavramının 1960 ve 1970'lerde psikiyatri ve kriminoloji söylemleri içinden ortaya çıktığından habersiz gözüküyor ve *hamjins-garā*'nın Farsçadaki kökeni bilinmeyen yeni bir kavram olduğunu öne sürüyor (s. 29 ve 32). Aslında, 1950'lerden 1970'lere seksoloji, evlilik danışmanlığı, sağlık ve popüler ilgi alanlarıyla ilgili dergilerde başka ifadeler de kullanılmıştı. Bunların arasında *hamjins-khvāh* (hemcinsini arzulama) *Khvandaniha* dergisinin 28 Haziran 1958 (s. 26) ve 22 Temmuz 1967 (s. 41-43) tarihli sayılarında (ikinci makede *hamjins-dūst*, hemcinsini seven, ifadesi de kullanılmıştır); *hamjins-ju'ī* (hemcinsini arayan) *Khvandaniha* dergisinin 12 Şubat 1963 (s. 40) tarihli sayısında; *hamjins-talab* (hemcinsini isteyen) *Zan-i Ruz* dergisinin Mart 1974 (s. 102) sayısında yer almıştır. Varmak istediğim nokta kavramın, bilinçli ya da değil, kişinin kendini özdeşleştirmek için kullandığı önceki söylemden alınışını eleştirmek değil, daha ziyade tarihsel bilincin *hamjins-bāz* ve *bachchah-bāz* kelimelerine karşı *hamjins-garā*'nın ilerlemeci bir şekilde zikredilmesine katkıda bulunmuş olabileceğidir. Avaz'ın denemesinde ve peşi sıra gelen konu hakkındaki diğer pek çok metinde, *hamjins-garā* olarak tabir edilen ilişkilere olumlu sıfatlar atfedilmiştir: sevgi dolu, eşitlikçi ve özgürce seçilmiş. Diğerlerinin temelinde ise sömürü ve güç ve imtiyaz eşitsizliği vardır. Bu eleştiri *Homan* dergisinin sayfalarında acımasızca yapılmış ve sonraki diğer gey yayınlarında da devam etmiştir. Bu ayrımı yapma hamlesi, bu öncül gey aktivistlerin İran'ın içinde ve dışında karşılaştıkları yıpratıcı düşmanca kültür göz önüne alındığında anlaşılır olmakla birlikte, antiheteronormatif

projelerine en baştan sağlam normatif bir çerçeve kurmuştur. Bkz. Sima Shakhshari, "From Hamjensbaaz to Hamjensgaraa: Diasporic Queer Reterritorializations and Limits of Transgression," yayımlanmamış makale.

²¹ Beni yönlendirdiği için Claudia Castañeda'ya teşekkürü borç bilirim. Başka bir bağlamdaki benzer bir yönelim için bkz. Arnold Ira Davidson, *The Emergence of Sexuality*, (Harvard University Press, 2004), s. 62–63.

²² Mahmud Iran-panah, ed., *Majmuah-i Tan va Ravan: Siks Zindagi Ast: Anchihi kih Lazimast az an Bidanid* (Body and Psyche Series: Sex Is Life Itself: What You Need to Know about It) (n.p., 1999).

²³ 1962 yılında Kazvin civarını vuran bir depremin ardından, popüler hikâye anlatıcısı Subhi Muhtadi bir toplantıda depremzedeler için para toplarken "yakışıklı bir genç adam" para yardımında bulunmak istemez (bunun devletin sorumluluğu olduğu gerekçesiyle). Muhtadi'nin buna şu şekilde cevap verdiği söylenir: "Bu genç adam depremzede kardeşlerine aynı yardımda [*kumak-i jinsî*] bulunmak istiyor." *Khvandaniha*, 15 Haziran 1974, s. 16. Gazetenin Tahranlıların Kazvinliler hakkında erkek erkeğe cinselliğe meyilli olduklarına dair algılarının üzerine yazılara yer veren köşesi, Afrikalı açlık kurbanları için de benzer raporlara yer vermiştir. Afrikalı mağdurlara ünlü televizyon simalarının "aynı yardımda" bulunabileceğini öneren benzer bir köşe yazısı için, bkz. *Khvandaniha*, 15 Haziran 1974, s. 17.

²⁴ Benzer bir yaklaşımın kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Arnold Ira Davidson, *The Emergence of Sexuality*, "Styles of Reasoning: From the History of Art to the Epistemology of Science," (Harvard University Press, 2004), 5. Bölüm. Burada yazar şöyle bir sonuca ulaşır: "Sapıklık kavramını bunun diğer kavramlarla kurula dayalı davranışını inceleyip bununla ne tür ifadeler üretilebileceğini görmeden anlayamayız. . . . Tıpatıp aynı bir cümle bile, aynı ifadeyi yaratmak zorunda değildir. İfade, 'bir denge kurma alanı' ile tanımlanır. Bu denge kurma alanı ifadelerin tekrar edilebilirliğinin imkânını güvence altına aldığı gibi bu tekrarlara kesin sınırlamalar dayatır." (s. 140, orijinal vurgu) *Jins*'in sürekli birbirinden farklı kayıtlara ait olma hâli, bir yanıyla bu dengeye karşı çalışır.

²⁵ Cinsiyet kavramını evrensel/özgün bir gösteren/gösterilen olarak Foucault'dan alıyorum, *The History of Sexuality*, 1. Cilt. Burada Foucault "*cinselliğin bir analizinin*" (s. 48, orijinal vurgu) ortaya çıkışının "anatomik elementlerin, biyolojik işlevlerin, davranışların, hislerin ve zevklerin yapay bir birliktelik içinde bir araya toplanmasını" mümkün kıldığı ve "bu sanal birliğin her yerde nedensel bir ilke, halihazırda var olan bir anlam, keşfedilecek bir sır olarak kullanılmasını sağladığını ve böylece cinsiyetin özgün bir gösteren ve evrensel bir gösterilen olarak işlev görebildiğini" iddia etmiştir (s. 54).

²⁶ Ahmad Dallal, "Pre-Modern Scientific Discourses on Female Sexuality", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. III (Leiden: Brill, 2006), s. 404.

²⁷ Bu dönüşümlerden yüz yıl sonra, cinsiyetin işleyişi o kadar yayılmıştı ki artık klasik metinlerin kendisine geri dönmüştü. İbn-i Sina'nın *Qanun* eserinin Farsçaya yakın bir zamanda yapılan tercümesinde *bâh* (cinsel ilişki) cinsel güdü (*gharizah-i jinsî*), *shahwa* (şehvet) cinsel arzu (*ârizû-yi jinsî*), *ihtilâm* (uykuda şehvete yenik düşmek) cinsel hayal (*khvâb-i jinsî*), *shahwa wa-harakâtuhâ* (şehvet ve devinimleri) şehvet dolu arzu ve cinsel devinim (*ârizû-yi shahvânî va karakât-i jinsî*), *li-l-dhakar wa-l-unthâ* "erkek ve dişi cinsiyette olan" (*dar dau jins-i nar va mâddah*) olarak kullanılmıştır. Bu örnekler şu eserden alınmıştır: İbn Sina, *Qanun*, vol. 5, çev. Abd al-Rahman Sharafkandi, (Tahran: Surush, 2007), s. 217–25.

²⁸ Klasik olarak yaygın terim *shahvat'tir* (şehvet); son yıllarda bu terimin yerini *mayl* (meyil, arzu) almıştır. Bu kaymanın da ileride tarihyazımı araştırmalarının konusu olması gerekmektedir.

²⁹ Ünlü hadis-i şerif "gıybet zinadan daha büyük günahtır," benzer tutkuların aşırılığı –tutkuları günah işleyerek tatmin etmenin karşılaştırıldığı ve sıralandığı- olarak anlam kazanmaktadır.

³⁰ Tıp kitaplarında, uzun klitorise sahip kadınların erkekler yerine kadınları arzuladıkları hakkında bir tartışma sıklıkla yer alır. Genellikle bu teşhise verilen tavsiye klitoridektomidir.

³¹ Bu çalışmanın henüz başındayım, bu sebeple peşi sıra gelecekler bir ön hazırlık ve spekülasyon niteliği taşımaktadır.

³² Bu konu üzerine çok geniş bir külliyat vardır. Bkz. Ahmad Dallal, "Pre-Modern Scientific Discourses on Female Sexuality", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. III (Leiden: Brill, 2006).

³³ A.g.e., s. 401.

³⁴ Örneğin, bkz. Yusuf ibn Muhammad Yusufi Hiravi, *Kitab-i Tibb-i Yusufi: Mausum bi Jami alFavayid*, 19. yüzyılda basılan bir 16. yüzyıl metni, ed. Mirza Abd al-Mutallib Kashani (Tahran: 1285 AH [1868]).

³⁵ Safavi tıp metinlerinin toplumsal cinsiyeti sunuş biçimlerine odaklanan zengin bir değerlendirmesi için bkz. Behzad Karimi, "Mauq'iyat-i Zanan dar Guftman-i Pizishki-i Asr-i Safaviyah" (Safavi Dönemi Tıp Söyleminde Kadınların Konumu), basılmamış el yazması.

³⁶ Mirza Abu al-Hasan Khan Tafrishi, *Patuluzhi-i Tibbi: Matla al-Tibb-i Nasiri* (Tıbbi Patoloji) (Tahran: Karkhanah-i Karbalai Muhammad Husayn, 1883), s. 5.

³⁷ Sayyid Muhammad Shirazi, *Bulugh al-Ibtihaj fi Sihhat al-Izdivaj* (Sağlıklı Evlilikte Mutluluğu Büyütmek). İstanbul'da basılmış, yayınevi ve tarihi yok.

³⁸ Shirazi, *Bulugh al-Ibtihaj*, s. 3. Fransızca metin 17. yüzyılda yayımlanan, Fransız cerrah Nicholas Venette tarafından kaleme alınmış *Conjugal Love, or, The Pleasures of the Marriage Bed* [Evlilikte Aşk ya da Gerdek Yatağının Zevkleri] olabilir. Kitap, yazarın öldüğü 1698 yılından önce sekiz baskı yapmıştır. Avrupa'daki en popüler cinsellik başvuru kaynaklarından olan bu kitap, "Fransız köylüsünün İncil'i" olarak ün yapmış, pek çok kez gözden geçirilip basılmış ve birçok dile tercüme edilmiştir. Pat Simons'a bu ipucu için teşekkür ederim.

³⁹ Shirazi, *Bulugh al-Ibtihaj*, s. 21-22.

⁴⁰ A.g.e., s. 01-102. Bir fetüsün nasıl erkek ya da dişi hâle geldiğini anlattığı bölümlerdeki daha kapsamlı kullanım için bkz. s. 01-22.

⁴¹ Nakil edilmiş kategoriler hakkında düşünürken, derdimin nakilin "kökenini" kanıtlamak ya bunun izini sürmek olmadığını vurgulamak isterim. Daha ziyade, nakil etmenin, benimsemenin ve kucaklamanın alıcılar için ne anlama geldiğini sorguluyorum. Nakil edilmiş kategoriler yeni yaşam alanlarında ve anlamlarını belirleyen diğer pek çok söylemsel pratiklerle ilişki içinde ne icra ediyorlar?

⁴² Tartışmanın devamı için bkz. Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009).

⁴³ Sylvanus Stall, *What a Young Husband Ought to Know*, Sex and Self Series (Philadelphia, Pa.: Vir, 1897); Hidayat-allah Khan Suhrab, *Rahnuma-yi Shauhar-i Javan dar Marhalah-i Izdivaj* (Guidance for Young Husbands for the Stage of Marriage) (1929). Suhrab'ın hem orduda hem de Şiraz'da bulunduğu yerler sonraki araştırmalar için önemli bir konudur. Bu janranın ilk çevirmenlerinin bir kısmı İran'ın güney şehirlerindendirler (Şiraz, Dizful, Ahvaz). Bu şehirlerde (geçtiğimiz yüzyıl boyunca ama özellikle 1917 Rus Devrimi sonrası Çarlığın rakip bir güç olarak ortadan kalkmasıyla) İngiliz kültür, ekonomi ve siyasetinin varlığı giderek egemen hâle gelmiştir. İngilizce kitapların kitapçılarda erişilebilir hâle gelmesi Güney İran ve İngiliz Hindistan'ı arasındaki kitap ticaretini göstermektedir. Suhrab'ın aynı serilerden yaptığı çeviriler arasında *Rahnuma-yi Mardan az Nazar-i Bihdasht va Zanashu'i* (Erkekler için Hijyen ve Evlilik Kılavuzu) ve *Rahnuma-yi Pisaran* (Erkek Çocuklar için Kılavuz) başlıklı kitaplar vardır. İkinci başlık muhtemelen 1909 tarihli *What a Boy Ought to Know* [Bir Erkek Çocuğunun Bilmesi Gerekenler] kitabıdır. İlerleyen yıllarda aynı seriden başka kitaplar da Pehlevi döneminde bir hekim ve yayıncı olan Nusratallah Kasimi tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Hâlâ basılmaya devam eden bu kitaplar arasında *Anchah Bayad Yik Javan Bidanad* (Genç Bir Adamın Bilmesi Gerekenler) (en azından 4 kere basılmış, ilk baskısı 1937), *Anchah Bayad Har Zan-i Shauhardar Bidanad* (Her Evli Kadının Bilmesi Gerekenler), 6. Basım (Tahran: Kumish, 1994), *Anchah Bayad Har Mard-i Zandar Bidanad* (Her Evli Erkeğin Bilmesi Gerekenler) (Tahran: Shirkat-i Mu'allifan va Mutarjiman-i Iran, 1990) ve *Anchah Bayad Har Dukhtar Bidanad* (Her Kızın Bilmesi Gerekenler) 8. Basım (Tahran: Kumish, 2006 [ilk baskı 1974]) bulunur.

⁴⁴ Benlik kelimesinin kişisel talimatlar olarak çevrilmesinin önemi üzerine detaylı bir inceleme için bkz: Afsane Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*, (Durham, N.C.:Duke University Press, 2013), 8. Bölüm.

⁴⁵ Dar al-Funun'un önemi için bkz. Maryam Ekhtiar, "The Dar al-Funun: Educational Reform and Cultural Development in Qajar Iran" (PhD diss., New York University, 1994).

⁴⁶ Muhammad Ali Tutia'nın kitapları arasında *Amraz-i Zuhrevi (Muqaribati)* (Zührevi Hastalıklar) (n.p., 1931), *Malish va Tamas* (Masaj ve Temas) (Tahran: n.p., 1932), "mastürbasyon, tribadizm, sürünme [*tabaq-zanī, musāhhiqah*] ve lezbiyenlik gibi doğal olmayan üreme ilişkilerinin" zararlı sonuçları üzerine bir kitap ve erkek hemcins pratikler (*ubna ve liwāt*) üzerine bir başka kitap bulunmaktadır. Bkz. Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009), 6. Bölüm.

⁴⁷ Tutia, *Malish va Tamas*, s. 82.

⁴⁸ A.g.e., s. 83.

⁴⁹ Suhrab, *Rahnuma-yi Shauhar*, s. 159-62.

⁵⁰ Bu konu hakkında tarihsel olarak zengin ve ikna edici tartışmalar için bkz. Cyrus Schayegh, *Who is Knowledgeable is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009).

⁵¹ Geçtiğimiz on yıllarda ve özellikle 1979 dönemi sonrasında, bu popüler psikoloji söylemiyle cinsel arzu, gençlerin ihtiyaçları, evlilik ilişkileri ve buna benzer konular hakkındaki İslami yazın yeniden bir araya gelmiştir.

⁵² Dönemin saygın yayınevlerinden ve daha önce *Encyclopedia of Sexual Knowledge* [Cinsel Bilgi Ansiklopedisi] ve diğer metinleri yayımlayan Kanun-i Ma'rifat tarafından yayımlanmıştır. Bu janra hakkında daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Afsane Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*, (Durham, N.C.:Duke University Press, 2013), 2. Bölüm. En azından on iki çevirmen bu metni tercüme etmiştir. Her bir tercüme on yılda kimi zaman farklı yayınevleri tarafından on dokuz gibi yüksek bir sayıda yeniden basılmıştır. Bu sayılar son derece eksiktir; bu bilgiyi ancak 1990 yılından itibaren her yayınevine yayımladıkları eserlerin iki kopyasını kendilerine sunmayı yasal zorunluluk hâline getiren Ulusal Kütüphane ve Arşiv'in internetteki kataloğunu tarayarak derledim. Sonraki basımlar Gloria Stone Aitken ve Aquiles J. Sobrero

(New York: Simon and Schuster, 1965) tarafından gözden geçirilmiş yeni İngilizce basımdan tercüme edilmiştir. İlk İngilizce baskı 1935'te piyasaya çıkmıştır. Bu tercümelerden bir tanesi, ilk yayınevi tarafından en az sekiz kere, Arghun tarafından en az dokuz kere basılmıştır ve diğer iki yayınevi tarafından basılan Tarazallah Akhavan'ın çevirisi (Tahran: Gulsha'i, 1997) görme engelliler için sesli kitap hazırlamakta kullanılmıştır.

⁵³ “Yerli bilim” [*vernacular science*] ifadesini Tani Barlow'a borçluyum. Barlow Çin'de ortaya çıkan yerel sosyolojiye reklamların modern genç kızlara yönelik belirli tür eşyaların nasıl pazarladığının söylemsel olarak üretken ve ilişkili bir alan olarak başvurur. Reklamları sağlık ve hijyen, cilt bakımı, kadınların bakımı hakkındaki bilimsel kavramları popülerleştiren pedagojik metinler olarak inceler Bkz. Tani Barlow, “Buying In: Advertising and the Sexy Modern Girl Icon in Shanghai in the 1920s and 1930s,” *The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Globalization*, ed. Alys Eve Weinbaum et al. (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), s. 288–316.

⁵⁴ *Ittila'at*, 15 Kasım 1933, s. 1. ve bir sonraki sayısında devam eder, 18 Kasım 1933, s. 1. Khvajah-nuri'nin kitapları arasında *Rumuz-i Ravani-i Mudiriyat* (İdarenin Psikolojik Sırları) (Tahran: n.p., n.d.), *Ravankavi: Ganj-i Pinhan-i Darun-i Khauḍ ra Kashf Kun* (Psikanaliz: İçindeki Saklı Hazineyi Keşfet) (Tahran: n.p., n.d.), *Ravankavi ya Tariqah-i Sahl bara-yi Shinakhtan-i Ihsasat-i Makhfi-I Khauḍ va Digrraran* (Psikanaliz veya Kendinin ve Diğerlerinin Gizli Duygularını Bilmenin Kolay Yolu) (Tahran:n.p., 1963), *Ravankavi va Darman-i Tars, Tanbali, Kamru'i, Ya's, Hisadat* (Psikanaliz ve Korkuyu, Tembelliği, Utangaçlığı, Umutsuzluğu ve Haseti Tedavi Etmek) (Tahran: Ibn Sina, 1957) bulunur.

⁵⁵ *Ittila'at*, 7 Ağustos 1934, s. 2.

⁵⁶ Bkz. Camron Amin, *The Making of the Modern Iranian Women: Gender, State Policy, and Popular Culture, 1865–1946*, (Gainesville, Fla.: University Press of Florida, 2002).

⁵⁷ *Ittila'at*, 25 Aralık 1934, s. 2 ve 26 Aralık 1934, s. 2. Alıntı ilk bölümden.

⁵⁸ Bu öneri Thomas Laqueur'ün *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* kitabından çağrışımdır (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

⁵⁹ *Ittila'at*, 27 Mayıs 1948, s. 2. *Mayl-i Jinsi dar Zan va Mard* (Kadınlar ve Erkeklerde Cinsel Arzu), çev. Abdullah Tavakkul, yayın tarihi ve yayınevi yok. Kanun-i Marifat tarafından basılmış olabilir.

⁶⁰ *Ittila'at*, 9 Haziran 1948, s. 6.

⁶¹ Kitap, *Die Heilung durch den Geist: Mesmer. Mary Baker-Eddy. Freud* muhtemelen kitabının Freud hakkındaki kısmıdır (Leipzig, Germany: Insel-verlag, 1931) ve Kanun-i Marifat tarafından basılmıştır. Yayımlanmadan önce *Ittila'at*'ın 1948 yılı Temmuz ve Eylül sayılarının 2. sayfalarında reklamı yapmıştır.

⁶² *Ittila'at*, 23 Eylül 1948, s. 7.

⁶³ Aynı dönemden bu tür reklamlara örnek olarak bkz. *Ittilaat*, 20 Nisan 1948, s. 5; *Ittilaat*, 2 Ağustos 1948, s. 3; *Ittilaat*, 11 Ağustos 1948, s. 3. Benzer bir şekilde, 1950'lere kadarki akademik tıp literatüründe *jins* tür anlamıyla kullanılmaya devam etmiştir. Mirdamadi'nin *Mikraub-shinasi-i Mir* kitabı örneğin, antijenin *pāḍgin* olarak çevirip dipnotta gen kelimesinin Latince *genus* [tür] kökünden geldiğini ve bu şekilde Farsça *gin* kelimesi (*hamjins* anlamına gelen o dönemde kullanılan *hamgin* gibi kelimelerde bulunurdu) ile aynı köke sahip olduğunu açıklamıştır. *Mir's Microbiology* (kitabın arka kapağında bulunan Fransızca başlık şöyledir: *Précis de microbiologie et sérologie* [Mikrobiyoloji ve Serolojinin Kılavuzu]) (Tahran: Raushana'i, 1937), s. 422; ayrıca homojen kelimesinin *hamgin* ve *hamjins* olarak çevirisi için bkz. s. 428.

⁶⁴ Hasan Hasuri, *Raftar-i Jinsi bar Payah-i Siksaufiziulauzhi* (Seksofizyoloji Temelinde Cinsel Davranışlar), (Tahran: Tahuri, 1968, 1973 ve 1979'da yeniden basıldı). Arka kapağına basılmış İngilizce başlık ise: *A Textbook of Psychophysiological Sexology* [Psikofizyolojik Seksolojinin Kılavuzu].

⁶⁵ A.g.e., s. 1.

⁶⁶ İki alıntı da Hasuri'den, s. 2.

⁶⁷ 24. sonnota bakınız.

⁶⁸ Bkz. Agostino Cilardo, “Historical Development of the Legal Doctrine Relative to the Position of the Hermaphrodite in the Islamic Law,” *The Search* 2, no. 7 (1986), s. 128–70; ve Paula Sanders, “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law,” *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Beth Baron ve Nikki Keddie, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991), s. 74–95.

⁶⁹ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Afsaneh Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*, (Durham, N.C.:Duke University Press, 2013), 5. Bölüm.

⁷⁰ Bakınız, örneğin, İran'daki önde gelen cinsiyet değişikliği cerrahlarından Dr. Shahriar Kohanzad ile Welfare Organization of Iran'ın [İran Refah Örgütü] aylık dergisi *Mihri-i naw*'un transseksüellik özel sayısında yapılan görüşme. *Mihri-i naw* 4 (Kasım/Aralık 2009) s. 23-44. Söyleşi 40-43. sayfalar arasında. Dosyanın çerçevesi “beden ile ruh arasındaki çelişkiler” (*tazadd-i rūh va jism*) başlığıyla çizilmiştir.

⁷¹ Muhammad Mahdi Karimi-nia, *Taghyir-i Jinsiyat az Manzar-i Fiqh va Huquq* (Fıkıh Bakış Açısından Cinsiyet Değişimi), (Kum: Intisharat-i Markaz-i Fiqhi-i Aammah-i Athar, 2010), s. 42–43.

⁷² A.g.e., s. 46.

⁷³ *Abject* kavramının Türkçede tam bir karşılığı bulunmadığından, metinde olduğu gibi bırakılmıştır. Kavram, toplumdan dışlanan, reddedilen, tiksiniç, aşağılık gibi anlamlara gönderme yapmaktadır. [ç.n.]

⁷⁴ Mark Johnson, *Beauty and Power: Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines*, (Oxford: Berg, 1997), s. 104.

⁷⁵ Sinnot'un da benzer bir şekilde ifade ettiği gibi: "Taylandlılar eşcinsel ve trans bireyler için genellikle 'gey', 'tom', 'dee', 'tut', veya 'kathoe' gibi terimler kullanırlar. Bunun yerine 'eşcinsel' ya da 'üçüncü cins/cinsiyet' gibi farklı kategorileri kapsayacak genel bir terime erişmeye çalışmazlar." Megan Sinnott, *Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-Sex Relationships in Thailand*, (Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 2004), s. 8.

⁷⁶ Toms İngilizce "tomboy" (erkek fatma) kelimesinden gelir. Erkekler gibi giyinen, görünen ve konuşan kadınlar için kullanılır. [ç.n.]

⁷⁷ A.g.e., s. 63.

⁷⁸ Yukarıda gönderme yapılan *Homan* dergisinde yayımlanan ve eşcinsel ilişkilerin "olmazsa olmazlarını" tanımlayan makaleye bakınız. Ancak bu söylem artık pek çok internet sitesinde yaygın söylem hâline gelmiştir. Bunun bir eleştirisi için bkz. Sima Shakhari, "From Hamjensbaaz to Hamjensgaraa: Diasporic Queer Reterritorializations and Limits of Transgression," yayımlanmamış makale.