

EVLİLİĞİ YENİDEN DÜZENLEMELİK: KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM*

*Laurie Shrage***

*Türkçesi: Defne Topçu****

ÖZ Bu makalede, evliliğin özelleştirilmesi ve kapsayıcı medenî birliktelik politikalarının resmî evliliğin yerini alması savunusunu tartışıyorum. Kadınların ve kız çocuklarının toplumsal statüleri üzerindeki olası zararlı etkileri dolayısıyla bu öneriye karşı çıkıyorum. Resmî evliliğin tarihsel ve kültürlerarası önemini değerlendirmek için, ağırlıklı olarak bazı Müslüman toplumlarda yürütülen, geçici evlilikte evlilik reformuna dair güncel bir tartışmayı inceliyorum. Bunun yanında, evli ve evli olmayan ebeveynlerin çocuklarının haklarının korunması sorunsalının kapsayıcı resmî evlilik önerilerine daha az engel teşkil etmesi maksadıyla, bu hakların korunmasına yönelik bir politika da öneriyorum.

1.Giriş

Giderek artan sayıda ilerici hukuk ve siyaset kuramcıları, evlilik kurumunun özelleştirilmesini veya kaldırılmasını savunmaktadır.¹ Detaylandırmak gerekirse, devlet dışı aktörlerin ve özel grupların evliliği tanımlayıp düzenleyebilmesini,

* Makalenin aslı: Laurie Shrage (2013), *Reforming Marriage: A Comparative Approach*, *Journal of Applied Philosophy*, 30(2), doi:10.1111/japp.12012. Bu çevirinin Hukuk Kuramı'nda yayınlanabilmesi için çeviri ve yayım iznini dergi adına Florida Uluslararası Üniversitesi satın almıştır. Desteği için Florida Uluslararası Üniversitesi'ne ve bu konudaki yardımları için yazara ayrıca teşekkür ederiz.

Original article: Laurie Shrage (2013), *Reforming Marriage: A Comparative Approach*, *Journal of Applied Philosophy*, 30(2), doi:10.1111/japp.12012. In order to publish this translation in *Hukuk Kuramı*, the translation and publication rights of the original article have been purchased by Florida International University on behalf of the journal. We would like to thank Florida International University for their support and also the author for her help in this regard.

** Florida Uluslararası Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

*** Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

buna karşılık devletin ise yalnızca medenî birliktelikleri tanıyıp düzenlemesini önermektedirler. Bu makalede, medenî birlikteliğin resmî evliliğin yerini alması politikasını değerlendirip, sonuç olarak buna karşı çıkacağım. Bu girişim, eşcinsel çiftlere yönelik ayrımcılığı önlemeyi amaçlayan evlilik reformu çabaları bağlamında anlamlı olsa da; kadınları ve kız çocuklarını çocuk yaşta evlilikler, zorla evlilikler, kadınların evlilik öncesi zorunlu bekâreti gibi baskıcı evlilik pratiklerinden korumayı amaçlayan dünya genelindeki evlilik reformu hareketlerini göz ardı etmektedir. Evlenmeyi seçenler bakımından, devleti yatak odalarımızdan çıkarıp yerine özel kurumları almak, evlilik reformuna LGBT penceresinden baktığımızda mantıklı görünebilir. Ancak diğer sosyal adalet hareketlerinin perspektifinden baktığımızda pek de mantıklı değildir.

Devamında, evlilik reformuna karşılaştırmalı ve bağlamsal bir yaklaşım sunacağım. Evlilik reformuna tamamıyla kapsamlı ve küresel bir bakış bu makalenin kapsamı dışında kalsa da, nüfusun ağırlıklı olarak Müslüman olduğu birçok toplumda evlilik reformuna ilişkin olarak yürütülen güncel bir tartışmayı ve kadınların bu husustaki kazanım ve kayıplarını inceleyeceğim. Özellikle, eski bir Arap geleneği olan geçici evlilik (muta veya sigheh)¹ ve faydalarına ilişkin hem Şii ve Sünnî Müslümanlar, hem de İran'daki çağdaş feministler arasındaki anlaşmazlıkları inceleyeceğim. Geçici evliliğin nasıl işlediğini ve sürekli evliliğe nasıl bir seçenek sunduğunu açıkladıktan sonra, bu bağlamda evliliği devletin düzenlemesinin kadınları nasıl etkilediğini değerlendireceğim. Evlilik reformuna karşılaştırmalı bir yaklaşım; özgürlükçü olmayan, dinlere resmiyet tanıyan devletlerde dahi, evliliğin devlet tarafından düzenlenmesinin sosyal adaleti daha çok teşvik edeceğini göstermektedir.²

Makalenin ikinci yarısında, gerek aileler gerekse eşler arasında eşitliği en yüksek düzeye getirmeleri için demokratik devletlerin evliliği düzenleyebilecekleri yollar önereceğim. Her ne kadar evliliği devletin düzenlemesini savunsam da, giderek artan sayıdaki boşanmalara ve hiç evlenmemiş ebeveynlere bir tepki olarak devletin evliliği teşvik etmesine karşıyım. Bu eğilim bazılarında pek ideal görünmese de; çocukların iyiliğini gözetme meşru amacını gerçekleştirmek için, devlet, resmî evlilik veya medenî birliktelik yoluyla, gücünü yetişkinler arası ailevî yahut cinsel yakınlığı zorlamak için kullanmak zorunda değildir ve kullanmamalıdır da. Bunun yerine, evli veya evlenmemiş ebeveynlerin,

¹Türkçe'de bu tür geçici evliliği ifade etmek için "Muta" ifadesi yerleşik olarak kullanıldığından, yazarın orijinal metinde sigheh'i geçici evliliği ifade etmek için kullandığı yerlerde de çevirisi "muta" olarak yapılmıştır. Sigheh teriminin geçici evlilik sözleşmesini ifade ettiği yerlerde ise çevirisinde bu terim kullanılmamış ve anlamına uygun olarak "geçici evlilik sözleşmesi" olarak ifade edilmiştir.

birbirlerine karşı olan yükümlülüklerinden bağımsız olarak çocuk bakımı ve çocuk yardımı düzenlemelerine katılmalarının sağlandığı resmî bir mekanizma vasıtasıyla, çeşitli ilişki şekilleri içerisinde bulunan ebeveynler arasında iş birliği plânlarını teşvik ederek, devlet çocukları daha iyi koruyabilir. Hâlihazırda devlet, evli olmayan ebeveynler arasında bu tarz anlaşmalara olanak sağlamaktadır, bu nedenle önerim, devletin evliliğin ortak ebeveynlik şartlarını içerecek kadar kapsamlı ve dayanıklı olduğunu varsaymaması ve bu anlaşmaları evli olan ebeveynler için de düzenlemesidir. Çocukların iyiliğini ebeveynlerinin medenî hâli üzerinden dolayı olarak gözetmektense, doğrudan gözetmek; evliliği kaldırmak zorunda kalmaksızın, evlilik benzeri taahhütlerde bulunmak isteyen yetişkinlere uygun evlilik politikaları tasarlamamızı sağlayacaktır.

2. Belirli Süreli Evlilik

Muta genel olarak “geçici evlilik” olarak çevrilmektedir ve kelime anlamı “zevk” iken, *Sigheh* kelime anlamıyla yasal geçici evlilik sözleşmesini ifade etmektedir.³ Şii ve Sünnî Müslümanlar mutanın caiz bir evlilik şekli mi olduğu, yoksa sadece kiralık seks (başka bir deyişle fuhuş) mi olduğu konusunda son derece farklı düşüncelere sahiptir.⁴ Her iki mezhep de mutanın İslâm öncesi bir Arap geleneği olduğunu ve Hazreti Muhammed tarafından mutaya belli bir dereceye kadar müsaade edildiğini kabul etmektedir. Uygulamanın daha sonraları ikinci halife Ömer tarafından mı yoksa bizzat peygamber tarafından mı yasaklandığı konusunda anlaşmazlık bulunmaktadır. Şiiler *muta* üzerindeki yasakların Hazreti Ömer tarafından getirildiğine inanmakta ve bu yasakların geçerli olduğuna yahut Müslümanlar için bağlayıcı olduğuna inanmamaktadır, bu savlarını desteklemek için de Kuran’dan ayetlere ve çeşitli hadislere atıf yapmaktadırlar.⁵

Geçici ve sürekli evlilik arasındaki temel farklar şunlardır: 1) Geçici bir evliliğe belirli bir süre için (1 saatten 99 yıla kadar) girilmektedir ve böylece genellikle eşlerin boşanma sürecini başlatmasına gerek olmadan evlilik sona ermektedir; 2) Geçici bir evlilikteki eşler birbirlerine mirasçı olmamaktadır; 3) Geçici bir evlilik cinsellik içermeyebilir ve bu husus sözleşmede belirtilebilir, fakat genellikle mutanın amacı üremekten ziyade cinsel zevktir; 4) Geçici evlilikteki bir kadın iş edinmek veya seyahat etmek için eşinin iznine muhtaç değildir ve genel olarak geçici kadın eş sürekli kadın eşe göre daha az hakka ve ekonomik desteğe sahip olsa da; daha fazla kişisel özgürlüğe ve bağımsızlığa sahiptir.⁶ Geçici ve sürekli evliliğin (“nikâh”; kelime anlamı cinsel ilişki) temel benzerlikleri ise şunlardır: 1) Çiftin tüm biyolojik çocukları ebeveynlerinden miras ve belli bir derece destek alma hakkına sahiptir; 2) Kadın eş çeyiz veya zorunlu hediye (mehir) alır; 3) Kadın

eş evlilik sona erdiğinde bir cinsel ilişkiden kaçınma dönemi gözetmelidir (Bununla birlikte bu süre geçici evlilikte daha kısadır); 4) Erkek birden fazla eşe sahip olabilirken (En fazla 4 sürekli eş ve sayısız geçici eş), kadın geçici veya sürekli, sadece tek bir eşe sahip olabilir.⁷ Teamülî olarak, geçici evlilikler devlet tarafından düzenlenmemiş olsa da, şu anki İran Hükümeti kayda geçirilmelerini şart koşmaktadır.⁸

Shahla Haeri'ye göre, "1979 devriminden önce, İranlı seküler orta sınıf, dinî kurumlar tarafından meşrulaştırılan bir fuhuş şekli olarak geçici evliliği reddetmişti".⁹ Fakat devrimden sonra, Haeri şöyle yazmaktadır:

İslâmî rejim stratejisini mutayı meşru bir evlilik rejimi olarak savunmaktan, onu ...özellikle toplumun ihtiyaçlarına uygun ...ilerici bir kurum ve "İslâm'ın parlak yasalarından biri" olarak muhafaza etmeye kaydırıştır. ...Resmî olarak biçimlendirilen pozisyon ise, geçici evlilik kavramının, İslâm'ın insan cinselliğinin doğasını anlayışına işaret eden, İslâmî düşüncenin en gelişmiş ve ileri görüşlü yönlerinden biri olduğu doğrultusundadır. Geçici evlilik kavramı camiler, dinî toplantılar, okullar, gazeteler, kitaplar, radyo ve televizyon gibi farklı forumlar aracılığıyla halka yayılmaktadır. İslâmî rejim halkı geçici evliliğin usulü, işlevi ve 'yozlaşmış' batı tarzı 'serbest' cinsel ilişkilere olan ahlâkî üstünlüğü konusunda eğitmektedir.¹⁰

Haeri, mevcut rejimin mutayı, özellikle de eğitimlerini devam ettirmeleri sebebiyle veya ekonomik yetersizlikler dolayısıyla henüz sürekli evliliğe hazır olmayan gençler için teşvik ettiğini iddia etmektedir. *Encyclopedia Iranica*'da *Muta [Mot'a]* hakkında bir maddede şöyle yazmaktadır:

Günümüzde mutanın İran'da en bilinen ve yaygın olarak tartışılan türü, Mortaza Motahhari (ö.1981) tarafından önerilen ve kendisinin genç erkek ve kadınlar arasında, cinsel ilişki içeren veya içermeyen bir evlilik yapmaya dair belirli bir süre için yapılan sözleşme olarak tanımladığı deneme evliliğidir (ezdewaj-e azmayesi).¹¹

Günümüz İran'ında imamların genç yetişkinler arasındaki deneme evliliğini açık görüşlülük ve hoşgörüsüyle karşılaması bazılarıımıza şaşırtıcı gelebilir. İngiliz filozof Bertrand Russel 1929 tarihli *Evlilik ve Ahlâk* kitabında deneme evliliğini önerdiğinde, ABD'deki dinî kurumlar tarafından teşhir edilmişti ve önerisinin

günümüzde nasıl karşılanacağı hâlâ belirsizdir. Her ne kadar günümüz seküler toplumlarında evlilik dışı cinsel ilişkiler daha fazla hoş görülse de, deneme evliliğinin veya geçici evliliğin özgürlükçü demokrasilerde bile aşağıda da tartışacağım birtakım avantajları vardır.

New York Times raportörü Elaine Sciolino 2000 tarihli bir yazısında şöyle iddia etmektedir:

Feministler, din adamları ve devlet yetkililerinden oluşan sıradışı bir grup mutayı İran gençliğinin sorunlarının muhtemel bir çözümü olarak ele almaya başladılar. Fevkalâde büyüklükte genç bir nüfus (nüfusun yaklaşık %65'i 25 yaşın altındadır) yüksek derecede işsizlik ile birleştiğinde, giderek artan sayıda çiftin ekonomik olarak karşılayamadığı için evliliği ertelemesi anlamına gelmektedir. Muta, evlilik öncesi cinselliği hukukî bir şekilde İslâmî değerlerle bağdaştırmaktadır.¹²

Sciolino, aylık feminist dergi *Zaman*'ın editörü Shahla Sherkat ile, muta hakkındaki kendi öyküsü için görüşmüştür. Sherkat'a göre, geçici evlilik seçeneğini teşvik etmek şu anlama gelmektedir:

İlk olarak, genç erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiler biraz daha özgürleşecektir, ... İkinci olarak, cinsel ihtiyaçlarını tatmin edebileceklerdir. Üçüncü olarak, cinsellik siyasetin alanından çıkacaktır. ...Son olarak, toplumumuzun bekâret takıntısı yok olacaktır.¹³

Sherkat'ın gözlemleri, mutanın, cinsiyet ayrımcılığını dayatan ve özellikle kadınlar için sürekli evliliğin dışındaki cinsel ilişkiyi yasaklayan dinî kuralları gevşeten kültürel bir araç olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, son zamanlarda daha fazla kişisel özgürlük talep eden İran'ın potansiyel isyankâr gençliğini yatıştırmak için de faydalı siyasî bir araçtır. Dahası, İran'da geçici evliliklerin kabul görmesi ve yaygınlaşması, sürekli evliliğin bir koşulu olarak zorunlu kadın bekâreti uygulaması üzerinde toplumsal baskı oluşturmaktadır. Cinsiyet ayrımcılığı ve kadınların cinsel "saflığı" ile ilgili kuralların gevşetilmesi, bunun yanında muhtemel olarak bekâret kontrolü ve cinsel ilişkiye girmiş evlenmemiş kadınların hor görülmesi ve toplum dışına itilmesi uygulamalarının önüne geçilmeye çalışılması, feministlerin hoş karşılayacağı gelişmeler olsa gerekir.

Muta uygulaması, cinselliğe yönelik görece müsamahakâr ve eleştirel olmayan bir tutum sergiler görünmektedir ki, paradoksal olarak, cinsel olarak aktif olan bazı kadınları toplumdaki dışlayan çifte standartlı ahlâk kurallarını hem yıkmakta hem de pekiştirmektedir. Muta, hem erkeklerin hem de kadınların birlikteliğe ve cinselliğe ihtiyacı olduğunu ve bundan faydalanabileceklerini kabul ederek çifte standardı bozmaktadır. Bununla birlikte muta, sürekli veya geçici eşi olmayan bir erkekle seks yapan bir kadına fahişe gözüyle bakılması ve hor görülmesi bakımından çifte standardı pekiştirmektedir. Görece basit olan bir muta nikâhı kıyarak, erkek kadının konumunu fahişelikten eşliğe yükseltmektedir,¹⁴ ki bu da kadının sosyal statüsünü korumaktadır. Ne yazık ki geçici evlilik uygulaması kadınların cinselliğinin denetlenmesini engellemektedir, veya cinsel olarak erişilebilir olan kadınları “iyi kadın-eş” ve “kötü kadın-fahişe” şeklinde iki kategoriye ayıran düşünceye karşı durmamaktadır. Pratik bakımdan ise, bir kadının statüsünü geçici eş statüsüne yükseltmekle, muta cinsel olarak aktif kadınları toplumsal aşağılamadan korumakla kalmamakta, aynı zamanda erkeklerle olan cinsel ilişkilerinden olma her çocuğun meşruiyetini de sağlamaktadır.

Haeri'nin de belirttiği gibi, geçici evlilik kurumu, bazı Şii din adamları tarafından Şii İslâm'ın insancıl ve ilerici değerlerinin kanıtı olarak konuşlandırılmıştır.¹⁵ Diğer taraftan, bazı Şii din adamları tarafından da, Şiiilikteki ahlâkî bozulmayı ve Şiiiliğin batının yozluğuna ve rastgele cinsel ilişki pratiklerine teslim olduğunu ileri sürmek için kullanılmaktadır.¹⁶ Muta'ya izin verilmemesi, nasıl Sünnî kimliğinin önemli bir parçasını oluşturuyorsa, izin verilmesi de Şii kimliğinin önemli bir parçasını oluşturur.¹⁷ Muta uygulamasının dinci muhafazakâr Şiiiler tarafından siyasî amaçlarla savunulması seküler liberallerin mutanın faydasına şüpheli yaklaşmalarına sebep olsa da, muta uygulaması aynı anda hem muhafazakâr hem de ilerici siyasî amaçlara hizmet edebilir.

Yakın geçmişte Meksiko Meclisi'nde çiftlerin asgarî iki senelik geçici evlilik sözleşmesi kurmasını sağlayan bir yasa tasarısı sunuldu. İki senenin sonunda çift evlilik sözleşmesini yenileyebilmekte veya birliği çözülmeye bırakılmaktadır.¹⁸ Tasarının açıklanan gerekçesi, boşanma davalarına boğulmuş mahkemelerin iş yükünün azaltılmasıdır. Buradaki öneri, esas itibarıyla tarafların boşanma sürecini başlatmasına gerek olmaksızın sözleşmenin sona ermesi sebebiyle, kusura dayanmayan boşanma sebeplerine nazaran daha basit tasfiye şartlarına sahip olan deneme evliliği fikrine benzerdir. Genel itibarıyla bu, evlilik sözleşmesinde olduğu gibi, ayrılık sebeplerinin evlenme öncesinde ayrıntılı olarak tartışılması anlamına

gelmektedir. Geçici evlilik sözleşmeleri bazı kültürel bağlamlarda anlamlı olabilir. Örneğin geçici evlilik, deneme evliliğinin bir biçimi olarak faydalı olduğu kadar yeniden evlenme durumlarında da faydalıdır. Yeniden evlenen eşler çoğunlukla önceki evliliklerinden çocuk sahibidirler ve ikinci veya üçüncü bir evliliğe (evlilikten doğan) tüm yasal hak ve sorumlulukları yüklemek, miras hakları başta olmak üzere önceki evliliklerden olan çocukların haklarını kısıtlar.¹⁹ Yeniden evlenen ve çocuk sahibi olmayacak eşler geleneksel evliliğin bir parçası olan birbirilerine mirasçı olma hakkına sahip olmak istemeyebilirler; öte yandan evlilik öncesi sözleşmeler de bazen uygunsuz ve çıkarıcı görünebilir. Sınırlı hak ve yükümlülükler öngören, geçici bir evlilik türünün mümkün olması daha az uygunsuz olabilir, özellikle de sıklıkla uygulanıyorsa. Yahut resmî evlilik çok daha kapsayıcı bir hâle getirildikten sonra; medenî birliktelik statüsü büyük oranda resmî nikâhı tekrarlayacak şekilde tasarlanmak yerine, geçici ilişkilere uyarlanabilir.

Geçici evlilik, sürekli evliliklerde olduğu gibi, aile olmayan iki bireyi hüsma dönüştüren sosyal bir mekanizmadır, tarihsel olarak da soy bağının tesisini sağlayan bir mekanizma olmuştur. Ebeveyn hakları ve sorumluluklarının tesis edilmesi için evlilik dışında da bir mekanizma olmasının pek çok sebebi olsa da, bunların hepsinin değerlendirilmesi bu makalenin kapsamı dışındadır.²⁰ İddiam, sürekli ailevî destek ve iş birliği evlilik ile daha az ilişkili olursa, plânlanmış veya fiilî geçici evliliklerin çocukların yararını daha az tehdit edeceğidir.²¹ 20.yüzyılda sanayileşmiş ülkelerde 20 yaşına erişebilmiş bireylerin ortalama yaşam süresi yaklaşık 16 sene uzamıştır.²² Daha uzun yaşam süreleri, daha az çocuk sahibi olan ailelerle birleştiğinde, yetişkinlerin çocuk yetiştirme yıllarının çok ötesinde yaşayacaklarını bekleyebilecekleri anlamına gelir. Stephanie Coontz'un da belirttiği gibi bu, önceki kuşaklara kıyasla, evli çiftlerden çok daha uzun süreli bir taahhüde girmelerinin beklenmesi anlamına gelmektedir.²³ Üstelik, çocukları yetiştirirken çiftleri bir arada tutan baskılar, çocuklar evden ayrıldıktan sonra azalmaktadır. Başarısızlık hissi, aldatılma, yahut aile birliğinin parçalanmış veya bir şekilde zarar görmüş olduğu damgası olmadıkça boşanmalar nadiren gerçekleşmektedir. Geçici evlilik seçeneğini sunmak; bir evliliğin iyi veya başarılı olması için ömür boyu sürmesi gerektiğine yahut bir evlilik sona erdiğinde o ailenin "parçalanmış" olduğuna dair algıya meydan okuyabilir.²⁴

Who Gives Kisses Freely From Her Lips belgeselinde (Simin Farkhondeh, 2009) bir kadın görüşmeci, iki erkek kardeşine bakmak zorunda olduğu ve sürekli eşi buna izin vermeyebileceği için mutayı sürekli evliliğe tercih ettiğini söylemektedir.

Başka görüşmeciler, geçici bir kadın eşin çalışmak veya okumak için eşinin iznini alması gerekmediğini ve cinsel ilişkiyi reddedebileceğini belirtmektedir. Üstelik, sürekli kadın eş boşanma talep ederse, çeyizini gözden çıkarmak zorunda bırakılabilmektedir. Geçici bir eşin çeyizi daha az miktarda olsa da, evlilik sona erdiğinde çeyizini geri alabilmektedir. Başka bir görüşmeci, çoğu ailenin kızları için sürekli evliliği tercih etse de, kendisinin bu baskıya direndiğini, zira geçici bir eş olarak daha fazla hakka ve özgürlüğe sahip olacağını söylemektedir. Bu belgeselin yapımı sırasında Farkhondeh kendisini babasının muta yapmaması tavsiyesine karşı gelirken çekmiştir. Sonrasında, babasının tavsiyesini göz ardı eder ve kendisine filmi çekme konusunda yardımcı olan bir erkek arkadaşıyla cinsel ilişki içermeyen bir *geçici evlilik sözleşmesi* yapar. Filmin ve *geçici evlilik sözleşmesinin* sonunda, sürekli bir eş açısında çok daha zor olabilecek, arkadaşının rızası hilâfına ilişkiden çıkma hakkını ileri sürerek İran'ı terk eder. Öte yandan geçici eşi olmasaydı, filminde o adamla birlikte oynaması da imkânsız olacaktır. Film ve yönetmeni günümüz İran'ında mutanın nasıl kadınların ailevî ve meslekî amaçlarını izlemesini olanaklı kılan bir araç olduğunu gösterir.

Bazı feministler geçici evlilik fikrini çekici bulabilir, fakat erkeklerin sınırsız sayıda geçici eşe sahip olmasına izin verildiği çokeşli bir toplum bağlamında değil. Bu cinsiyet-asimetrik uygulama mutanın feminist hedefler için kullanılmasını güçleştirmektedir. Bazı ülkelerde geçici evlilikler, evlilik dışı bir ilişkiymişçesine gizlilik içinde yürütülmektedir; ki bu da geçici eşe çok az bir miktarda sosyal koruma ve güvenlik sağlıyor olmanın yanında sürekli eşin çıkarlarını tehdit etmektedir.²⁵ Polijinin kabul gördüğü bazı toplumlarda feministler, yeni bir eş daha almadan önce, erkek eşin önceki eşlerinden izin almasını şart koşan ve bunu kabul etmeyen eşin lehine olacak boşanma koşulları içeren politikalar önerdiler. Bu bağlamda, geçici veya sürekli, devletin evliliği düzenlemesi ve kayıt altına alması, kadın eşin onayına dayalı politikaların uygulanmasını ve icra edilmesini kolaylaştırır. Bazı Müslüman feministler, Şer'i Hukukla çelişen polijiniyi doğrudan reddetme yerine, eşin onayına dayanan polijiniyi savunmayı seçmektedir.

Fas'ta aile yaşamını düzenleyen kuralları içeren "Moudawana" üzerindeki 2004 değişiklikleri üzerine Fatima Sadiqi şöyle yazmaktadır:

Kendini temsil edebilme, boşanabilme, çocuğun velâyetini alabilme gibi kadınlar için önem taşıyan pek çok hakkı güvence altına aldı. Aynı zamanda çokeşliliğe yeni kısıtlar getirdi, evlenme yaşını 15'ten 18'e yükseltti ve cinsel tacizi hukuken cezalandırılabilir bir eylem

hâline getirdi. Ne var ki çokeşliliği, erkeğin kadını tek taraflı olarak boşamasını, tazminat karşılığı ayrılığı (khula) veya ayrımcı miras kurallarını tamamen ortadan kaldırmadı. Bu kısmen Kuran'ın lafzî okumasında bu tür hükümlerin açıkça onaylanmasından kaynaklanmaktadır.²⁶

Sadiqi, seküler demokratik bir devlet var olana dek kadınlar için yeterli bir ilerlemenin beklemesi gerektiğine inanan feministlere karşı çıkmakta ve reformları takip eden ilk beş yılda dikkate değer kazanımların olduğunu iddia etmektedir. Faslı kadınlar eğitim ile çalışma ve siyasî katılım konusunda artık daha iyi fırsatlara sahiptir ve evliliğin hükümleri üzerinde daha çok söz sahibi olabilmektedir. Fas seküler demokratik bir ülke olmasa da, şu aşamada devletin evlilik reformu ve düzenlemesi kadınların sosyal ve siyasî haklarını önemli ölçüde geliştirmiştir. Evlilik kurumu bu bağlamda özelleştirilmiş yahut kaldırılmış olsa idi, bu gelişmeler mümkün olamayacaktı.

Nüfusun ezici çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerdeki feministlerin polijiniye ve geçici evliliğe ilişkin çizdikleri politika hedefleri oldukça makuldür ve yabancılar tarafından saygıyla karşılanmalıdır. Kaldı ki, çokeşli evliliğe müsaade etmenin ve onu yeniden düzenlemenin, nüfusun ezici çoğunluğunun Hristiyan olduğu ülkelerdeki feministler tarafından göz ardı edilen birtakım avantajları vardır.²⁷ Stephanie Coontz çokeşliliğe ilişkin Avrupaî tutumu incelemekte ve şöyle yazmaktadır: “ Batı Avrupa tarzı evliliğin ayrıncı bir özelliği, henüz 12.yy gibi erken bir dönemde çokeşliliğin yasaklanmış olmasıdır. Çoğu erkeğin metresi vardı... fakat metreslerin ne yasal hakları ne de toplumsal itibarları bulunmaktaydı. 15.yy'a doğru metreslerin çocukları orta çağın başlarında sahip oldukları miras haklarını kaybetmişlerdi.²⁸ 20.yy'a kadar, Avrupa ve Kuzey Amerika'da evlilik dışı doğan çocuklar “meşru” yahut “tanınmış” çocukların sahip olduğu destek ve miras haklarını elde edemediler.²⁹ Buna karşın, polijininin geçici evlilikle harmanlandığı Arap toplumlarında, muta sürekli evlilik dışındaki babalığı ve destek konusundaki sorumlulukları tesis eden bir mekanizma gibi işlev gördüğünden, bunun sonuçlarından biri de daha az gayrimeşru çocuğun doğmasıydı. Polijininin, monogami gibi daha cinsiyet eşitlikçi olması bakımından hem hukuksal hem de olgusal yönüyle yeniden düzenlenebilir olup olmadığı sorusu, bu makalenin kapsamı dışında olsa da, bunun mümkün olabileceğini düşünenler ile hemfikir olma eğilimindeyim.³⁰ Aslında bazı akademisyenler Avrupalıların çokeşliliğe karşı olan tarihsel hoşnutsuzluklarının sözde baskıcı karakterlerinden ziyade; Afrikalı, Asyalı veya Amerika yerlileri gibi diğer

Hristiyan olmayan insanlarla olan münasebetlerinden ileri geldiğini iddia etmektedir.³¹ Çokeyliliği hoş gören kültürleri, dinleri, feminist hareketleri küçümsemektense, reformcuların kendi toplumlarına en uygun düşen politikaların savunuculuğunu yapacaklarını kabul etmemiz gerekir; ki bu her bir toplumda farklı bir evlilik reformu anlamına gelebilir.³² Daha geniş çaplı devlet düzenlemeleri her bir feminist amaca uygun olmayabilirse de, devlet tarafından düzenlenen resmî bir evlilik kurumunun varlığı, ailenin güçlü otoriter bir azınlık tarafından değil; toplumda yaygın bir şekilde paylaşılan değerler tarafından şekillendirilmesini sağlamaktadır.

3. Evliliğin Kaldırılması

Evlilik kurumunun kaldırılmasını savunan siyaset kuramcıları, devletin medenî birliktelik kurumunu nasıl düzenlemesi gerektiği konusunda hemfikir değillerdir. Medenî birlikteliklerin ne kadar kapsamlı olması gerektiği, örneğin çok eşliliğe³³ izin vermeleri gerekip gerekmediği³⁴, ayrıca haklar ve ayrıcalıklar demetinin standartlaştırılacağı mı yoksa üzerinde tek tek anlaşmaya mı varılacağı konusunda anlaşamamaktadırlar. Anlaşamadıkları noktalar, devletin salt medenî birliktelikleri düzenleyip resmî evliliği düzenlemeyişinin devletin aileleri ve ev-içi birimleri nasıl düzenlemesi gerektiği konusunda pek yol gösterici olmadığını göstermektedir.

Evliliğin kaldırılmasını savunanlar, evliliğin özelleştirilmesi için birçok farklı strateji önermiştir. Alice Ristroph ve Melissa Murray evliliğin kaldırılması için sözleşmeci bir model önermektedir.³⁵ Bu model devlete yalnızca özel olarak müzakere edilen evlilik anlaşmalarını uygulama ve müdahale etmeme hakkı karinesi gibi negatif statü haklarını koruma yetkisi vermektedir.³⁶ Mary Shanley bu formdaki bir evlilik deregülasyonunu eleştirmektedir, çünkü ona göre “sözleşmeci yaklaşım, eş seçimindeki özgürlüğün gerekliliğine vurgu yaparken; örgütlenme hakkı ve özgürlüğün yanında, eşitlik ile fırsat eşitliğini geliştirmede de devletin pozitif edim yükümlülüğüne yeterli ağırlığı vermekte başarısız olmaktadır.”³⁷ Benzer şekilde, Robin West de evliliği bu şekilde özelleştirmenin “Evlilik içerisindeki veya çevresindeki sistemsel adaletsizliği gidermeyeceğini, aksine, daha çok artıracığını... evliliğin ‘kamusal’ ve ‘kamu hukuku’ boyutunu kaybedeceğini, ve özel hayatın, adil hâle getirilmesi gereken bir hayat alanı olarak, evlilik sayesinde koruduğu hassas konumu kaybedeceğini” iddia etmektedir: “Sözleşme hukukunun mükemmel bir şekilde koruduğu mahremiyet perdesinin ardına gizlenen, münferit evlilikler içindeki adaletsizliği çözmek şöyle dursun, bunları ifade etmek dahi neredeyse imkânsız hâle gelir.”³⁸ Shanley ve West de özel evlilik sözleşmelerinin, sosyal eşitsizlikleri pekiştirir bir biçimde, yaygın olarak paylaşılan

toplumsal değerlerin etkisine görece kapalı olduğunu belirtmektedir. Amatai Etzioni de sözleşmeci yaklaşıma karşı çıkmaktadır: “Her şeyden önce, taahhüt sözleşmeye bağlı değil, açık uçludur... Aklı başında hiç kimse diğer partner ileri düzey kanser, AIDS veya bunamış iken bir sözleşmeye bağlı kalmaz...”³⁹ Etzioni, evlilik tartışmalarındaki diğer kuramcılar gibi, evliliğin salt bir sözleşme olmadığına, toplumsal bir dayanışma bağı olduğuna dikkat çekmektedir. Devlet bu bağı karşılıklı hakların kazanılmasını sağlayarak ve vergi indirimi, öncelikli göç hakkı, eşlerin birbirinin aleyhine tanıklık edememesi gibi ayrıcalıklar tanıyarak destekler.

Etzioni evliliğin kaldırılmasını savunmaktan ziyade, medenî birlikteliklerin, geleneksel evlilikten farklı bir taahhüde girmek isteyen hem eşcinsel hem de heteroseksüellere erişilebilir olmasını savunmaktadır.⁴⁰ Yine de, Etzioni resmî evliliğe değil de, medenî birlikteliklere daha kapsamlı bir erişimi savunduğundan, konumu “Farklı eşit değildir.” eleştirisine açıktır. Farklı hukukî statülerin mevcudiyetinden kaynaklanan eşitsizlik sorununun üstesinden gelmek için, Andrew March, her ne kadar benzer (kurumlar) olsalar da, medenî birlikteliklerin korunup resmî evliliğin kaldırılmasını savunmaktadır:

Özgürlükçü değerler temelinde en savunulabilir politika, giderek artan bir şekilde yeni kurucu ilişkilere açık hâle getirilen bir “evlilik” kurumundan ziyade; aileyi tanımanın ve desteklemenin ardındaki toplumsal ve ahlâkî gerekçeleri karşılayan, bununla birlikte yalnızca toplumsal cinsiyet ve hatta partnerlerin sayısı karşısında değil, ev içi hayatın duygusal ve duygusal içeriği ve yaşam birliği sözleşmesi yapmanın ardındaki amaçlar karşısında da yansız olan genelgeçer bir “medenî birliktelik” statüsüdür⁴¹.

Evliliğin özelleştirilmesini savunanlardan bazıları, devletin aileyi desteklemesinin ardındaki temel toplumsal ve ahlâkî gerekçenin kişisel bakımı teşvik etmek ve vergi mükellefleri üzerindeki çocuklar ile diğer bağımlı vatandaşların bakım yükünü hafifletmek olduğunu iddia etmektedir.⁴² March’ın önerisi iki amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir: yetişkin partnerler arasındaki cinsel veya duygusal yaklaşmayı düzenlemeksizin, devletin kişisel bakımı desteklediği bir politika oluşturmak.

Elizabeth Brake, bu formdaki deregülasyona aşağıdaki sebeplerle karşı çıkmaktadır:

Evliliğin kaldırılması, herkesi aynı hukukî konuma yerleştirerek eşitliği sağlar gibi görünebilir. Ne var ki bu, toplumsal etkisini hâlâ koruyan bu kurumun kontrolünü kiliselere ve diğer özel sektör gruplarına devredecektir. Reform açık bir eşit vatandaşlık mesajı verebilecekken; evliliği kaldırmak, özel sektör sağlayıcılarının (evlilik kurumuna) girişi reddedebilmesine imkân verecektir.⁴³

Brake, evliliği genişletmenin, güçlü simgeselliği sebebiyle, lezbiyenler, eşcinsel erkekler ve diğerlerine karşı geçmişte yapılmış olan ayrımcılığı ele almanın bir yolu olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte, geçmişte yapılmış olan ayrımcılığı kamusal özür veya tazminat gibi başka yollarla ele alma imkânı varsa, “evlilik” ifadesini muhafaza etmenin gerekli olmadığını iddia ederek duruşunu değiştirmektedir. Böyle araçlar yok ise, Brake “evliliğin” korunmasını ve cinsiyet veya eş sayısı, eşler arasındaki cinsel veya duygusal ilişki veya ilişkiler ile birbirilerine karşı sahip oldukları haklar üzerindeki tüm kısıtlamaların kaldırılmasını önermektedir. Dahası, bireyler sahip oldukları haklar demetini bölerek farklı partnerlerle daha küçük hak demetleri paylaşmakta özgür olacaktır. Brake bu daha kapsamlı kuruma “minimal evlilik” demektedir. Öte yandan minimal evlilik bir çeşit sözleşmecî yaklaşıma indirgeniyor görünmektedir, bu sebeple Shanley, West ve Etzioni tarafından dile getirilen problemler minimal evlilik açısından da geçerlidir. Bireyler iradî olarak farklı hak demetlerini müzakere edebiliyorsa, zayıf tarafları âdil olmayan sözleşmeler imzalamaktan nasıl koruruz? Ayrıca, kişiler farklı partnerlerle farklı hak demetleri üzerine müzakere edebiliyorsa, devlet hangi hak demetine öncelikli göç hakkını veya eş hakkında tanıklıktan çekinme hakkını ekleyecektir?⁴⁴

Resmî evliliği kaldırıp yerine genelgeçer bir medenî birliktelik statüsünü getirme önerisi oldukça pratiktir ve pek çok avantajı bulunmaktadır. Birincisi; devlet, politikalarını evlilik ilişkilerinden ziyade bakım veren birimlere odaklayacak biçimde revize etme suretiyle, bağımlı vatandaşların bakımının ve yetiştirilmesinin garanti altına alınması meşru menfaatini, March’ın da dikkat çektiği gibi, birlikte yaşayan partnerler arasındaki cinsel veya duygusal ilişkilerin niteliği karşısında tarafsız kalarak gerçekleştirmektedir. İkincisi, geniş çeşitlilikte bakım veren birimlerine izin vererek, devlet farklı yapılanmış ailelere eşit davranmaktadır. Heteroseksüel bir çiftin oluşturduğu aile birliği ile eşcinsel bir çiftin, birbirine bakan platonik arkadaşların, karşılıklı bağımlıların veya tek ebeveynlerin oluşturduğu aile birlikleri hukuk karşısında eşit olacaktır.

Ne yazık ki, belirttiğim gibi, bu öneride bazı ciddi sorunlar bulunmaktadır. Temel sorun evliliğin “özelleştirilmesinin” evliliğin yok olmasını sağlamayacağı, fakat West’in ve Brake’in de işaret ettiği gibi, evliliğin başta dinî ve etnik olmak üzere, özel kurumlar tarafından düzenlenmesine yol açacağıdır. Yüzyıllar boyunca evlilik, kan bağı olmayan kişileri akrabaya dönüştüren güçlü bir toplumsal mekanizma olarak işlev gördü ve devletin medenî birliktelik statüsünü vermesinin, yaşam birliği kuranları akrabaya dönüştürüp dönüştürmeyeceği açık değildir. Diğer bir deyişle evlilik, kişinin partnerinden ve onun akrabalarından bahsederken “koca”, “karı”, “eş”, “kayınbirader” ve benzeri gibi, ailevî terimler kullanmasına toplumsal yetki verir. Bunlar zorunlu olarak yeni terimlere ve resmî kurumlara dönüşmeyecek önemli kültürel ayrıcalıklardır. Evlilik özelleştirilirse, pek çok yaşam birliği ve geniş aile birimleri özel evlilik gelenekleri tarafından yapılandırılıp yönetilecek ve (bahsedilen) terimler devlet düzenlemesinden vareste olacaktır. Evliliğin özelleştirmesi ve kaldırılması, kadının (erkeğe) tâbi kılınması ve imkânlarının kısıtlanmasında olduğu gibi, özel evlilik geleneklerinin ve terimlerinin yaygın kabul gören ortak değerlerle çatıştığı durumlarda devletin evlilik ile kurulmuş ailelerde toplumsal cinsiyet eşitliğini teşvik etmesine engel olacaktır. Başka bir deyişle, evliliği özelleştirmek, olumsuz etkilenen bireylerin medenî birliktelik statüsüne erişimini sağlamak suretiyle onları yeterince koruma altına almayarak, eşitlikçi olmayanlar da dâhil olmak üzere, özel kurumları kültürel olarak güçlü bir kurum olan evlilik üzerinde daha çok nüfuz sahibi kılacaktır. Şayet evli çiftler devlet tanıma ve desteği için resmî olarak birleşiyorlarsa, özel evlilik sözleşmelerinin kültürel olarak yerleşmiş olan koşullarının devletin sağladığı resmî haklara üstün gelmesi muhtemeldir.

Evliliğin özelleştirilmesini ve kaldırılmasını savunanlar, devletin (ve toplumun) aileleri tanımasındaki çıkarının çok dar bir tanımıyla hareket etmektedir. Devletin desteğinin arkasındaki ahlâkî ve toplumsal amaç, toplumsal dayanışma ve destek bağlarını kazandırmayı içerdiği gibi, tüm ilgililerin esenliğine ve eşitliğine itibar eden bağları kazandırmayı da içerir. Devlet aile içi istismarları, her türlü cinsel ve fiziksel saldırının, zorla çalıştırmanın, çocuk istismarının vb. yasaklanması gibi, evliliğin düzenlenmesi dışındaki yollarla engelleyebilmekte, ancak evliliğin koşullarını ise medenî birliktelikleri değil, yalnızca resmî evliliği düzenleyerek şekillendirebilmektedir. Bu koşullar, eşlere tanınan haklar ve yükümlülükler ile boşanma şartlarını içermektedir. Devlet yalnızca medenî birliktelikleri düzenleyip resmî evlilikleri kapsam dışı bırakırsa, kadınları topluma tam olarak katılma fırsatından mahrum bırakan toplumsal cinsiyet eşitliksiz evliliklerde bir genişleme görmemiz olasıdır; bu evlilikler reşit olmayanla cinsel ilişki ve diğer tecavüz

şekillerini, tarafların karşılıklı rızasına dayanmayan (evlilik) akdi gibi yasadışı muameleler içermese bile. Evliliğin son birkaç yüzyıldaki kamusal ve yeniden düzenlenmesinin; “aile reisi” kanunlarının kaldırılması, evli kadınların kendi adlarına kayıtlı mülk edinebilmeleri, ev içi şiddete karşı korumanın artması, yasaların kredi vermede ve işe almada kadına karşı ayrımcılığı yasaklaması gibi, pek çok ülkede kadınların statüsünde muazzam toplumsal değişikliklere vesile olduğunu unutmamız gerekir.

“Düğümü Çözmek”te², Tamara Metz, evliliğin tıpkı din gibi, dünya ve benlik anlayışımızı şekillendiren karmaşık bir sosyal kurum içerdiğini iddia etmektedir. Evlilik, içine dâhil olan kişinin, değerleri ve ritüelleri dışsal bir topluluk tarafından oluşturulan bir kuruma katılıyor oluşu bakımından, her türlü hukukî sözleşmeyi önceler ve aşar. Genellikle topluluk otoriteleri tarafından dillendirilen evliliğin gerekleri, zorlayıcı ahlâkî kurallar olarak deneyimlenir. Metz’e göre, özgürlükçü devlet bu kurumun evlilik hukuku yoluyla tanımlamayı etik otoriteye mahsus kılmamalıdır; çünkü bunu yaptığında devlet, meşru olmayan bir şekilde özgür bir toplumun varlığı için elzem olan yarışan inanç sistemleri üzerinde hukuk dışı bir kontrol elde etmektedir. Bunun yerine devlet, özel bakım verimini teşvik etme meşru kamu yararı amacını, bu amaçla oluşturulan medenî bir statü yaratarak gözetmelidir. Bu doğrultuda Metz, devletin “özel bakım verme birlikleri”⁴⁵ düzenlenmesini ve bu birliklere pozitif haklar tanımasını, ve evlilik toplumsal kurumunun, evlilik hakkındaki farklı düşüncelerinin devlet müdahalesi olmaksızın gelişmesine ve yarışmasına izin verilmesi gereken, devlet dışı temsilciler tarafından tanınmasını ve düzenlenmesini önermektedir.⁴⁶

Metz’in argümanı eğitime de uygulanabilir. Eğitim de tıpkı din gibi kendi dünya ve benlik algımızı şekillendiren karmaşık bir toplumsal kurum içerir. Bir eğitim kurumuna gidenler değerleri ve ritüelleri dışsal bir topluluk tarafından şekillendirilen bir kuruma katıldığından, eğitim her devlet zorunu ve bürokratik sistemi önceler ve aşar. Genellikle toplum otoriteleri tarafından dillendirilen eğitimin gerekleri, zorlayıcı ahlâkî kurallar olarak deneyimlenir. Metz’in görüşü doğrultusunda, özgürlükçü devlet bu toplumsal kurumun tanımlamayı etik otoriteye mahsus kılmamalıdır, çünkü bunu yaptığında devlet, meşru olmayan bir şekilde özgür bir toplumun varlığı için elzem olan yarışan inanç sistemleri üzerinde hukuk dışı bir kontrol elde etmektedir. Bunun yerine, özgürlükçü devlet özel eğitimi ve çocukların entelektüel gelişimini teşvik etme meşru kamu yararı

²Untying the Knot. Karşıtı “tying the knot” ise, lâfzî anlamıyla “düğümü bağlamak” ve İngilizce’de “evlenmek” anlamına gelen bir deyimdir.

amaçlarını, örneğin, “eğitim merkezleri” ruhsatı vererek gerçekleştirebilir. Bu şekilde, “okul” toplumsal kurumu, dinî ve diğer özel okullar, “ev okulları” gibi devlet dışı aktörler tarafından tanımlanıp yönetilecektir.

Okulları özelleştirmek ve halk eğitim merkezleri oluşturmak, eğitim merkezlerinin müfredata yaradılış bilimini veya cinsel eğitimi dâhil edip etmeyeceği veya farklı cinsiyetten çocukların birlikte eğitim görüp göremeyeceği konusunda toplumsal değerlerin belirleyici olmasında etkili olacaktır. Buna karşılık, özel okullar kendi değerleri doğrultusunda eğitim verebilirler. Metz’in mantığından yola çıkarsak, devlet yarışan dünya görüşleri karşısında “e” ye veya “o”ya³ bağlı toplumsal kurumları kontrol ederek hakemlik etmemelidir.⁴⁷ Bu sözcükler kültürel anlama öylesine boğulmuştur ki terminolojik çatışma salt yüzeysel değildir, aynı zamanda (farklı) hayat tarzlarını sürdürmede meşru bir argümandır. Devlet bu argümanı sindireceğine, özel sivil grupların okul kurumunu tanımlamasına izin verip, seküler “eğitim merkezleri” açabilir ve bu merkezlere kayıt olanlara faydalar sağlayabilir.

Öyleyse neden eğitim kurumu kaldırılıp, evliliğin kaldırılması önerilerine benzer şekilde devletin okullar üzerindeki tüm kontrolü kaldırılmasın? O zaman aileler de devlet gözetiminden âzâde özel okullar veya kamu tarafından desteklenen ve yönetilen eğitim merkezleri arasında bir seçim yapabilirler. Yarışan inanç sistemlerine ve dünya görüşlerine hoşgörü gösterilmesi özgür toplum için elzem olsa da, bir derecede ortak bir dünya bilgisine sahip olmanın demokratik yönetim için elzem olduğu da doğrudur. Yalnızca özel okullara giden öğrenciler toplumlarına tam anlamıyla katılma yetenekleri veya sağlık ve refahları için aslı önemde olan bazı bilgi formlarından mahrum bırakılabilirler. Kamusal olarak düzenlenen kapsayıcı evlilik ve eğitim sistemleri ile devlet, eşit demokratik katılım kapasitesi olan vatandaşları yetiştirmeyi ve geliştirmeyi teşvik meşru amacını etkili bir şekilde yürütür.⁴⁸ Devlet okulları ve resmî evliliğin varlığı, ayrı kurumlara çekilmek yerine, sıklıkla dünya görüşleri kendimizinkinden önemli ölçüde farklılaşan kişilerle karşı karşıya kalmamız gerektiği anlamına gelir. Fakat bu tarz karşılaşmalar içinde çeşitliliği barındıran demokratik bir toplumda yaşamının makul bir bedelidir.

Resmî evliliği daha kapsayıcı bir medenî birliktelik statüsü ile değiştirme yönündeki önerilerin bir sorunu da, uygunluk kriterlerinin kasten çok geniş

³ Orijinalinde “m-word(m-sözcüğü; marriage, evliliği ifade etmek üzere) or s-word”(s-sözcüğü:school, okulu ifade etmek üzere) şeklinde geçmektedir.

tutulmasıdır. Yetişkinler ve nesiller arasındaki farklı çeşitlilikteki özel bakım vermeyi destekleme maksatlı olsalar da, pek çok özel bakım verme formunun geçici olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktalar. Çocuklar büyür, ebeveynler ve büyükbabalar, büyükanneler ölür. Yetişkinler duygusal ve sosyal olarak birbirilerinden uzaklaşır. Sürekli malul aile üyeleri haricinde, başka insanlara temel bakım vermek için hayatlarımızdan harcadığımız zaman görece kısadır. Bu da nesiller arası temel bakım verme ve yaşam birliği için (oluşturulan) medenî birlikteliklerin muhtemelen kısa olacağı anlamına gelir. O zaman mahkemeler medenî birliktelik kurmak ve bozmak için gelen taleplerle, şu anda evlilikler için olduğundan daha fazla mı tıkanır hâle gelecek? Uygunluk kriterlerini sınırlamayı deneyebiliriz, fakat kimi dışarıda bırakacağız? Medenî birliktelikler ortalama olarak resmî evliliklerden daha az istikrarlı olursa, bu bir kamusal sorun olur muydu? Bu birlikteliklerin istikrarsızlığı geleneksel evliliğe çağrularla sonuçlanır mıydı veya bizi gayri resmî yaşam birliğinin hukuksal ve toplumsal olarak evlilikten ayrıştırılmadığı bir geleceğe daha hızlı götürür müydü?

Evlilik geniş bir hak ve yükümlülükler demeti sunmaktadır. Sevgililer, ebeveynler, platonik arkadaşlar gibi farklı çeşitlilikteki bakım verenler arasındaki medenî birliktelikler bireylerin bu hak ve yükümlülükler arasından seçim yapmasını gerektirecektir. Ne de olsa, kaç bakım veren gerçekten ebeveynlerinin, yetişkin çocuklarının veyahut kardeşlerinin, oda arkadaşlarının borçlarından sorumlu olmayı ister ki? Ebeveynler ve evlâtlıklar da dâhil olmak üzere çocuklar, mevcut kanunlarımız doğrultusunda, sahip olmalarını isteyeceğimiz pek çok “birinci derecede hısım” veya aile hakkına hâlihazırda sahiptir, bu durumda tek ebeveynli ailelerin bir medenî birlikteliğe girmelerine veya özel bakım verme sözleşmelerine pek az ihtiyaçları vardır. Bu haklar miras haklarını, göç haklarını, ziyaret haklarını, sağlık sigortasından yararlanma haklarını, sosyal güvenlik yardımlarını vb. içerir. Başka bir deyişle, pek çok durumda bu sözleşmeler gereksiz olacaktır. Diğer yandan, evlenmemiş ebeveynler aile olarak tanınmamaktadır, çözüm ise onları evlenmeye, birlikte yaşamaya veya medenî birlikteliğe zorlamak değil, ortak ebeveynlik sözleşmeleri yoluyla her birinin haklarını ve yükümlülüklerini belirleyerek yapıcı bir iş birliği yapmalarını sağlamaktır. Ebeveynlik taraflardan birinin çocukları için temel bakımı sağlayıp sağlamamasından bağımsız, sıklıkla yaşam boyu bir ilişkidir. Ebeveynler çocuklarının yaşamına dâhil olmayı sürdürürseler, iş birliğinin devamı çocukları yetişkin olduğunda dahi gereklidir. Mundane, tatil ziyaretlerini plânlamanın veya torunların okul masraflarını karşılamının yaşam boyu bir iş birliği gerektirdiğini söylemektedir. Öyleyse devletin aileye olan ilgisinin odağı yalnızca üyeleri arasında temel bakımın

koordinasyonunu sağlayacak çekirdek aile birliğini tanımak değil, aynı zamanda pek çoğu asla yaşam birliği sürdürmeyecek partnerlerin uzun süreli iş birliğini teşvik etmek olmalıdır. Üstelik, devletin yetişkinler arasında özel bakım verimini teşvik etmeye olan ilgisi, iki kişi arasında yaşam boyu veya uzun süreli tek eşli ilişkiyi teşvik etme formunu almak zorunda değildir.

Evliliğin taşıdığı kültürel anlamdan dolayı, evliliğe benzer bir ilişki içerisinde olmayan kişiler (evliliğin tanıdığı) hukukî menfaatlerin çoğunu başka yollarla elde edebilirlerse, ne resmî evliliği arzularlar, ne de artık duygusal veya cinsel yakınlıkları kalmadığında evliliği sürdürürler.⁴⁹ Fakat evlilik benzeri ilişkiler içerisinde olan kişiler, genellikle yasal evliliğin borç ve mal paylaşımı gibi yükümlülüklerini üstlenmeye isteklidir, bu sebeple tek ve makul bir hak ve yükümlülükler demeti herkese tanınabilir. Evlilik benzeri ilişkiler için (tanınacak) bu hak ve yükümlülükler demeti, her bir tarafın kendi hukukî danışmanı ile korunduğu özel taraflar ile değil, kamusal karar verme (mekanizmaları) ile tartışılmalıdır. Yetişkinler arası evlilik benzeri çeşitli ilişkileri tanıyarak, evlilik daha kapsayıcı ve adil olacak şekilde yeniden düzenlenseydi; yaşam birliği ve ortak ebeveynlik sözleşmeleri; evlilik benzeri bir ilişki içerisinde olmayan, fakat evliliğin taşıdığı tüm sembolizm ve toplumsal anlam olmaksızın evliliğin sağladığı bazı pratik hak ve yardımları elde etmek için birbirilerine veya çocuklarına temel bakım sağlayan yetişkinlere alternatif yollar sağlayacak şekilde geliştirilebilirdi. Buna karşılık, evlilik benzeri ilişki içerisinde olmayan ortak ebeveynler ve yaşam birliği içerisindeki partnerler de dâhil olmak üzere, devletin çeşitli aile formlarını tanıması için resmî evliliğin yerine medenî birlikteliği koyacaksa, o zaman medenî birliktelikler de müzakere edilmiş özel sözleşmelerden ayırt edilemeyecek derecede esnek olmalıdır. Özel olarak müzakere edilmiş sözleşme sistemi, evliliği özelleştirme yanlılarının arayışında oldukları eşitlikçi gayeleri feda eder.

Evliliğin özelleştirilmesi önerisi ilk bakışta gözüktüğünden daha az ilerici olsa da, evlilik sözleşmelerini ortak ebeveynlik sözleşmelerinden ayırma önerim, önemli bir toplumsal değişim içermektedir. Bu öneri, ideal olarak, ebeveynlerin evli olması veya evlilik benzeri bir ilişki içerisinde olması gerektiğine ilişkin süregelen anlayışa meydan okumaktadır. Alice Ristroph ve Melissa Murray evli çiftler tarafından çocuk yetiştirilmesinin teşviki için devletin zorlayıcı gücünü kullanıp kullanmaması gerektiğini sorgulamışlardır. "Hukuk bireyleri ve cinsel davranışlarını evliliğe, ve evliliği de çiftleşmiş ebeveynliğe yönlendirdiğinden, evlilik tarihsel olarak ailenin oluşumu için bir kanaldır"⁵⁰ diye yazmaktadırlar. Devletin çocuk yetiştirme işini evli çiftlerin yapmasındaki tercihi, çocukların

romantik-cinsel aşkın *telos'unu*⁴ temsil ettiği ve çocuklara en iyi bakımı biyolojik ebeveynlerinin verdiği de dâhil olmak üzere, birkaç varsayıma dayandırılabilir. Bir başka varsayım da, romantik aşkın kısa ömürlü olması sebebiyle, babaların çocuklarının annesine evlilik yoluyla bağlanmasının gerekli olmasıdır; böylece hem çocuğu hem anneyi ekonomik ve sosyal olarak destekleyebilirler. Kadınların kaçınılmaz olarak erkeklerin desteğine ihtiyacı olduğu kanısını reddedip, bu kanıyı toplumsal cinsiyet bakımından tarafsız bir varsayım olan, yetişkinlerin ekonomik ve sosyal desteğinin çocukların esenliği için gerekli ve genellikle yetişkinlerin esenliği için de yararlı olduğu varsayımı ile ikame edersek; o zaman devlet, yetişkinlerin biyolojik veya evlâtlık çocuklarına karşı devamlı yükümlülükler üstlenmesini sağlamalı ve onları bu yönde teşvik etmeli; bir yandan da çeşitli yollarla yetişkinlerin birbirilerine taahhütte bulunmalarını sağlamalıdır. Her çocuk karşılıklı ve sürekli bir romantik-cinsel aşkın meyvesi veya ürünü değildir. Neyse ki, ebeveynler arasındaki karşılıklı ve sürekli aşk iyi bir şekilde çocuk yetiştirme için ne gerekli ne de yeterlidir. Gerekli olan, çocukların çıkarlarını en iyi şekilde gözetmelerini sağlayacak şekilde iş birliği yapma konusunda ebeveynler arasındaki bir taahhüttür. Evli olmayan ebeveynlerin eşit derecede iyi bir iş çıkarttıkları ve pek çok ortak ebeveynin birbirileri ile evlenmek istemedikleri göz önüne alındığında, devletin çocuk yetiştirmenin evli ebeveynler tarafından yapılmasını tercih etmesi için gerçekten iyi bir sebebi yoktur.

Hâlihazırda (evli veya evli olmayan) ortak ebeveynler kendi aralarında yürütmeyi başardıkları resmî olmayan anlaşmalara ve sorumluluk paylaşımı kurallarına itimat etmektedir. Resmî olmayan bir anlaşmaya varamadıklarında, hukuk davası açma seçenekleri bulunmaktadır (örneğin boşanma davası, velâyet ve nafaka davası açmak gibi). Tarihsel olarak, temel çocuk bakımının sorumluluğunun aslan payı kadına verilmiştir. Lâkin kadınların bu temel bakımın orantısız bir kısmını üstleneceği varsayımı artık adil veya makul değildir. Bu varsayım olmadan ve tercihen ortak ebeveynler hasım hâle gelmeden, yeni anlayışlar geliştirmek gerekir. Ortak ebeveynliğin iş birliği düzenini kolaylaştırmak için devletin sürekli evliliği teşvik etmesi gerekli değildir. Pek çok durumda etkili bir yoksullukla mücadele tedbiri değildir ve genellikle çocukların esenliğine katkıda bulunmaz. Yine de evlenmeyi seçtiklerinde, evliliğin ve boşanmanın koşulları kamusal olarak müzakere edilirse birçok durumda insanlar daha iyi bir konumda olacaklardır.

Gelecekte, evlilik artık belirli toplumsal haklar ve ayrıcalıklar elde etmek veya yeni aile bağları oluşturmak için kullanılan, toplumsal olarak tercih edilen bir

⁴ Yunanca, amaç,son.

mekanizma olmayabilir.⁵¹ Toplumun önemli bir kısmı bu kuruma katıldığı sürece, evliliğin yeniden düzenlenmesinin toplumsal adalet için pek çok gündemin önemli bir parçası olacağını göstermeye çalıştım. Ayrıca, bu kurum toplumun ve insanlık tarihinin kıyılarına doğru daha çok gerileyene kadar, evliliği medenî hukuk ve uygulamalarına dâhil etmek eşitlik ve mutluluğu sağlamanın önemli bir kamusal aracıdır. Dahası devlet, en önemlisi çocukların korunması ve çeşitlilik gösteren aile birimleri arasında toplumsal dayanışma bağlarının kolaylaştırılması olan meşru kamu yararını sağlamak amacıyla, ortak ebeveynlik anlaşmaları ve yaşam birliği gibi yeni araçlar geliştirebilir ve geliştirmelidir. Tüm aileler ve toplumlar için tek bir çözüm yolu yasalaştırmak yerine, bütün bu stratejiler izlenmelidir.⁵²

NOTLAR

¹ Bkz. Cass Sunstein & Richard Thaler, 'Privatizing marriage', *The Monist* 91,3-4 (2008): 377-387; Brook Sadler, 'Re-thinking civil unions and same-sex marriage', *The Monist* 91,3-4 (2008): 578-605; Martha Fineman, 'Why marriage?', M. Shanley (ed.) *Just Marriage* (Oxford: Oxford University Press, 2004) içinde, ss. 46-51; Mary Shanley, 'Afterword', M. Shanley (ed.) *Just Marriage* (Oxford: Oxford University Press, 2004) içinde, s. 112; Tamara Metz, *Untying the Knot: Marriage, the State, and the Case for Their Divorce* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010); Lisa Duggan, 'Holy matrimony!', L. Duggan & N. D. Hunter (ed.) *SexWars* (New York: Routledge, 2006) içinde, s. 227; Andrew March, 'Is there a right to polygamy? Marriage, equality and subsidizing families in liberal public justification', *Journal of Moral Philosophy* 8,2 (2011): 244-270. Nancy Cott, 'Evlilik ve devlet arasındaki ilişkideki değişiklik, din tarihinden bir terim ödünç alınacak olursa, "resmîyetini tanımama" olarak adlandırılabilir.' demektir: N. Cott, *PublicVows: A History of Marriage and the Nation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 283.

²Tarihin büyük bir kısmında, evlilikler devlet tarafından, hatta dinî otoriteler tarafından dahi düzenlenmemiştir. Stephanie Coontz'a göre, bazı Avrupa devletleri evliliğin yasal olarak tanınmasına yönelik koşulları belirlemeye 16. yüzyılda başlamıştır: S. Coontz, *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage* (Harmondsworth: Penguin, 2005).

³ Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1989), s. 75.

⁴ Arthur Gribetz, *Strange Bedfellows: Mut'at al-nisā' and Mut'at al-hajj* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1994), ss. 91-3, 143-44.

⁵ Gribetz a.g.e., ss. 6, 14-18, 56-9, 82-3, 171-5. Ayrıca bkz. http://www.al-islam.org/encyclopedia/Chapter_6a_Temporary_marriage_in_Islam.

⁶ Gribetz a.g.e., ss. 9, 93-105; Haeri a.g.e., ss. 2-4, 51-60, 89-95.

⁷ Haeri a.g.e., ss. 33-48, 60 (Haeri *nikâh* bir 'satış' sözleşmesi, *mutayı* ise bir 'kira' sözleşmesi olarak nitelendirmektedir.)

⁸ *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/mota> Mairaj Syed'e bu kaynağı önerdiği için müteşekkirim.

⁹ Haeri a.g.e., Önsöz, x.

¹⁰ Haeri a.g.e., s. 96.

¹¹ *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/mota>; Ayrıca bkz. Gribetz a.g.e., s. 178.

¹² Elaine Sciolino, 'Love finds a way in Iran: "Temporary marriage" ', *New York Times*, 4 October (2000). Şuradan erişilebilir: <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/tmpmrig.htm>

¹³ Sciolino a.g.e.

¹⁴ Haeri a.g.e., ss. 99-100

¹⁵ Ayrıca bkz. Gribetz a.g.e., s. 178.

¹⁶ Örnek olarak, bkz. http://www.dailymotion.com/video/xctzgw_the-shia-conspiracy-mut-ah-part-2-4_shortfilms; http://www.dailymotion.com/video/xctzq7_the-shia-conspiracy-mut-ah-part-3-4_shortfilms; http://www.dailymotion.com/video/xctzut_the-shia-conspiracy-mut-ah-part-4-4_shortfilms

¹⁷ Gribetz a.g.e., ss. 158, 171.

¹⁸ Kristi Olson'a bu yasa tasarısına dikkatimi çektiği için teşekkür borçluyum. Bazı yeni söylentiler için bkz. <http://digitaljournal.com/article/312425>; <http://www.cbc.ca/news/world/story/2011/09/30/mexico-two-year-marriage.html>

¹⁹ Tipik bir *muta* anlaşmasında, çocuklar ebeveynlere mirasçı olur ancak ebeveynler ne birbirilerine mirasçı olurlar ne de bir eşin önceki ilişkilerinden olma çocuklarının sorumluluğunu üstlenirler. Geçici evliliğin avantajlarını ve dezavantajlarını irdeleyen ilginç bir film için, bkz. *The Other Wife (Zané Dovom)*.

²⁰ Bir erkeğin medenî durumundan veya biyolojik rolünden bağımsız olarak, karşılıklı rızaya dayalı babalığı destekleyen ilginç bir tartışma için, bkz. Elizabeth Brake, 'Fatherhood and child support: Do men have a right to choose?', *Journal of Applied Philosophy* 22 (2005): 55–73. Ristroph ve Murray evlenmemiş babaların babalık haklarından mahrum oldukları durumları tartışıyorlar: a.g.e., ss. 1254–55.

²¹ Daniel Nolan, boşanma olmaksızın geçerliliğini yitiren geçici evlilik uygulamasının, travmatik bir boşanma ile sonlanan 'sürekli' bir evliliğe göre çocuklar üzerinde daha külfetsiz olabileceğini düşünmektedir: 'Temporary marriage', basılmamış metin, ss. 20–2.

²² Scott Coltrane & Michele Adams, *Gender and Families*, 2.baskı (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008), ss. 210–11. Ayrıca bkz. <http://www.cdc.gov/nchs/fastats/lifexp.htm>. Peter Singer'a bu referans için ve ayrıca ilgili istatistiğin doğumdan itibaren yaşam süresindeki değil, yetişkin yaşam süresindeki artışa ilişkin olduğuna dikkat çektiği için teşekkür borçluyum.

²³ Coontz a.g.e., s. 268.

²⁴ Daniel Nolan özgürlükçü demokratik devletlerde geçici evliliğin tanınması lehinde üç kapsamlı tartışma yapmaktadır: eşitsiz muameleyi doğrulayan geçerli bir sebep olmadıkça eşit muamele olduğu karinesi, farklı dinî ve etnik uygulamalara eşit saygı, ve katılanlara sağlanan pratik faydalar: basılmamış metin, a.g.e.

²⁵ Corinne Fortier, 'Women and men put Islamic law to their own use: Monogamy versus secret marriage in Mauritania', Margot Badran (ed.) *Gender and Islam in Africa: Rights, Sexuality, and Law* (Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press, 2011) içinde, ss. 213–31.

²⁶ Fatima Sadiqi, 'Five years after the new Moroccan Family Law'. Şuradan erişilebilir: s. 2, <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCIQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.mena2010wjp.org%2Fwp-content%2Fupload%2F2010%2F09%2FFive-Years-after-the-new-Moroccan-Family-law.doc&ei=WRRfUNHZL8Kg2gW25oCgDg&usq=AFQjCNGGZ9Sg56pnaL3Zk-HfI4M6AJkEZQ&sig2=xK28HLqznqNSvvcytlneQ> [Erişim tarihi 22 Eylül 2012].

²⁷ Cheshire Calhoun 'resmî evliliği çoklu evlilikleri kapsayacak şekilde genişletmememizin, [kadın eşleri] evlilik ve boşanma hukukunun korumasından mahrum bıraktığını' savunmaktadır. Resmî olmayan 'kadın eşler' genellikle daha çok kapana kısılmışlardır, çünkü hukuken ne nafakaya ne de ortak mülkiyetin adil bir paylaşımına hakları vardır: Cheshire Calhoun, 'Who's afraid of polygamous marriage? Lessons for same-sex marriage advocacy from the history of polygamy', *San Diego Law Review* 42 (2005): 1023–1042, s. 1041.

²⁸ Coontz a.g.e., s. 124.

²⁹ Stephanie Coontz'a göre, 1960'lar öncesinde, evli olmayan ebeveynlerin çocukları yalnızca babalarına mirasçı olamamakla kalmaz, aynı zamanda 'evlenmemiş anne ile çocuğu arasındaki ilişki dahi hukuk tarafından korunmazdı. Gayrimeşru bir çocuk annesinden

alınıp evlâtlık verilebilirdi. Eğer anne çocuğu tutarsa, ilişkileri, evli iken sahip olduğu bir çocukla olan ilişkinin sahip olduğu yasal hakları haiz olmazdı': Coontz a.g.e., s. 257.

³⁰ Çokeşliliğin tıpkı tekeşlilik gibi, tüm taraflara resmen eşit haklar sağlayacak şekilde yeniden düzenlenebileceğine inananlar için, bkz. Calhoun a.g.e.; Elizabeth Emens, 'Compulsory monogamy and polyamorous existence', M. Fineman, J. Jackson & A. Romero (ed.) *Feminist and Queer Legal Theory* (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2009) içinde, ss. 259–85; March a.g.e.; Metz a.g.e.; Elizabeth Brake, 'Minimal marriage', *Ethics* 120, 2 (2010): 302–337. Stephen Macedo, dünya genelinde polijinin daha yaygın olduğu göz önüne alındığında, yasal çokeşliliğin, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile yapılandırılmış polijinik haneleri ruhsatlandıracağına işaret etmektedir. 'The constitution and the future of marriage', 3 Mayıs 2012'de verilen ders, Princeton University James Madison Programı.

³¹ Alice Ristroph & Melissa Murray, 'Disestablishing the family', *Yale Law Journal* 119 (2011): 1273–4, s. 1263. Nancy Cott'a göre, Montesquieu'nün yazıları, 'çokeşliliğin, basmakalıp bir Aydınlanmacı despotizm çağrışımı hâlini almasına önayak olmuştur. Harem zorba yönetimi, siyasî yolsuzluğu, cebri, tutkuların akla hükmetmesini, bencilliği, ikiyüzlülüğü - erdemli cumhuriyetçilerin ve aydınlanmacı düşünürlerin kaçınmak istediği tüm kötülükleri- temsil ediyordu. Buna karşın tekeşlilik; seçilmiş hükümeti, ölçülülüğü, siyasî özgürlüğü temsil ediyordu.' (Cott a.g.e., s. 22).

³² Karşılaştırmalı bir yaklaşım benimsemenin ve kadınların siyasî aktörlüğünü belirli bir kültürel ve tarihsel bağlamda tahlil etmenin önemi üzerine, bkz. Fatima Sadiqi, 'Facing challenges and pioneering feminist and gender studies: Women in post-colonial and today's Maghrib', *African and Asian Studies* 7 (2008): 447–70.

³³ Bkz. Calhoun a.g.e.; Emens a.g.e.; March a.g.e.; Metz a.g.e.

³⁴ Sunstein & Thaler a.g.e.; Thom Brooks, 'The problem with polygamy'. Şuradan erişilebilir: http://newcastleuk.academia.edu/ThomBrooks/Papers/89095/The_Problem_of_Polygamy [Erişim tarihi 29 Ekim 2011].

³⁵ Ristroph & Murray a.g.e.

³⁶ Ristroph ve Murray, şu yazdıkları da dâhil olmak üzere, evliliği özelleştirmedeki bir dizi tehlikenin varlığını tanımaktadır: 'özel hukuk sözleşmelerinin özel ekonomik ilişkilerle bağlantısı nazara alındığında, ailelere sözleşme gözüyle bakmak, malî dar görüşlülük normlarını daha da sağlamlaştırabilir: a.g.e., s. 1275.

³⁷ Shanley a.g.e., s. 6.

³⁸ R. West, *Marriage, Sexuality, and Gender* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007), ss. 203–4. Buna karşın, Ristroph ve Murray, 'bağnaz aileleri' korumadaki ve 'bağnaz fikirlerin gelişimini' teşvik etmedeki risklerin farkında olsalar da, bu risklerin alınmaya değer olduğunu düşünmektedirler: a.g.e., ss. 1271 ve 1279.

³⁹ A. Etzioni, 'A communitarian position for civil unions', *Just Marriage* içinde, a.g.e., s. 64; Robin West benzer bir öneride bulunmaktadır, 'Eşcinsel erkekleri ve lezbiyenleri de kapsayacak bir evlilik açılımını zorlamaktansa, hem evlilik-dışı birliktelikleri, hem de medenî birliktelikleri yeğleyen heteroseksüel çiftleri kapsayacak bir medenî birliktelik açılımı için zorlayın. Herkese açılmış bir medenî birliktelik, kişisel birliklerin anlamı ve devletin ilgisinin dayanağı hakkında yapıcı ve sınırlı bir tartışma yapmamıza imkân verecektir: a.g.e., s. 218.

⁴⁰ Etzioni a.g.e., s. 65.

⁴¹ March a.g.e., s. 11

⁴² Özellikle bkz. Fineman a.g.e. ve Metz a.g.e.

⁴³ Brake a.g.e., s. 187.

⁴⁴ Bu soru, Aşk ve Seks Felsefesi Topluluğu tarafından desteklenen Amerikan Felsefe Birliği Toplantıları'nın Brake ile birlikte yer aldığı bir panelinde Elizabeth Emens tarafından gündeme getirilmiştir. 4 Nisan 2012, Seattle, WA.

⁴⁵ Metz a.g.e., s. 134.

⁴⁶ Metz a.g.e., Beşinci Bölüm, 'The case for disestablishing marriage', ss. 113-151.

⁴⁷ 'e-sözcüğü' ifadesini Metz'den alıntıladım. a.g.e., ss. 87 ve 93.

⁴⁸ Toplumsal adalet ve hakkaniyet hakkındaki ilk fikirlerimizin şekillenmesinde ailenin önemi, pek çok feminist tarafından, fakat özellikle de Susan Moller Okin tarafından tartışılmıştır (*Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989)).

⁴⁹ 'Evliliğin Geleceği'nde, Stephen Macedo, duygusal bir ilişki içerisinde olmayan çiftlerin 'evli' olmak isteyip istemeyeceklerini sorgulamaktadır. Princeton Üniversitesi Hukuk ve Halkla İlişkiler Güz 2011 akademik dönemi plânlama toplantısında sunulmuştur.

⁵⁰ Ristroph & Murray a.g.e., s. 1252.

⁵¹ Coontz a.g.e., s. 272. Ayrıca bkz., *Pew Social & Demographic Trends*, 14 Aralık 2011. Şuradan erişilebilir: <http://www.pewsocialtrends.org/2011/12/14/barely-half-of-u-s-adults-are-married-a-record-low/>

⁵² Princeton Üniversitesi İnsanî Değerler Merkezi'ne, Stephen Macedo, Kinch Hoekstra, George Sher, Karl Schafer, Kristi Olson, Peter Singer, Larry Temkin, Pablo Gilabert, Arzo Osanloo, Kim Scheppele, Alan Ryan, ve Daniel Nolan'a bu makalenin önceki bir taslağına yaptıkları faydalı eleştiriler için teşekkür borçluyum. Florida Üniversitesi, Arizona State Üniversitesi ve Miami Üniversitesi Felsefe Bölümlerinin yanı sıra, Kanada Kamu Hizmetlerinde Etik Merkezi ve Central European Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Programı da bu çalışmanın sunulmasına ve oldukça değerli geri bildirimlerin alınmasına fırsat sağladı. Bu makaledeki bazı fikirler ilk olarak *The New York Times* Felsefe Serisi, 'The Stone'da yer aldı: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/04/the-end-of-marriage/>