T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE İSLAMCI AYDIN KADINLARDA AİLE ANLAYIŞI

FATMA EROĞLU GENÇ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. MEHMET BİREKUL

KONYA-2024

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma EROĞLU GENÇ		
	Numarası	18810301044		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	SOSYOLOJİ/SOSYOLOJİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	TÜRKİYE'DE İSLAMCI AYDIN KADINLARDA AİLE ANLAYIŞI		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Fatma EROĞLU GENÇ

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma EROĞLU GENÇ		
	Numarası	18810301044		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji/Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet BİREKUL		
	Tezin Adı	Türkiye'de İslamcı Aydın Kadınlarda Aile Anlayışı		

İslamcı aydın kadınlar, otuz yılı aşkın bir zamandan beri düşünce temelli eserler, öykü ve romanlar, akademik metinler ve köşe yazıları gibi farklı araçlarla fikirlerini kamuoyuyla paylaşmaktadır. Pek çok farklı konuyla entelektüel biçimde ilgilenmelerine rağmen, ülkedeki siyasi ve sosyal süreçlerin de etkisiyle, kadın, aile ve inanç bağlamındaki tartışmalara daha sık girmek durumunda kalmışlar ve bu konuda yoğun bir birikim oluşturmuşlardır. İslamcı aydın kadınlar aileye ontolojik itirazlar getiren ideolojilerden ayrışmaktadırlar, öte yandan geleneksel ve modern yaşam biçimlerine mündemiç olan ve kadınlar aleyhinde işleyen zihniyet, uygulama ve yaklaşımlara yönelik de itirazları bulunmaktadır. Araştırmamız, İslamcı aydın kadınların aile meselesini hem kadın kimliklerini hem Müslüman kimliklerini beraber taşıyarak ve bunları çatıştırmadan hangi bağlamlarda ve nasıl yorumladıkları sorusunun izini sürmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne İslamcı kadının hikâyesi, ikinci bölümünde Türkiye kamuoyunda aile konusunda sıklıkla tartışılan konular, üçüncü bölümünde ise araştırmanın metodolojisi ele alınmıştır. Nitel yöntem kullanarak hazırlanan dördüncü ve ana bölümde ise örneklem olarak seçilen altı İslamcı aydın kadından gerek doküman incelemesi yoluyla gerekse de mülakatlar yoluyla toplanan veriler tematik analizle raporlanmış ve on ana başlık altında incelenmiştir. Aydın kadınların kimi konularda kendi aralarında da fikirsel olarak farklılaştıkları durumlar söz konusudur. Fakat son tahlilde aile konusunda birbirinden paradigmatik farklılıklarının olmadığı ve yakın bir düşünce dünyasına sahip oldukları görülmektedir. Bununla birlikte ülkedeki diğer pek çok aktöre göre iletişime daha açık, tartışmaya daha gönüllüdürler ve entelektüel birikime sahip kimseler olarak aile meselesini hem kadını hem aileyi gözden çıkarmadan tartışmayı denemektedirler. Kadın olmaları, toplumsal yaşamda erkekler tarafından yeterince fark edilmeyen sorunların tespitinde ve dillendirilmesinde önemli bir rol oynamalarına; dindar kimlikleri ise feminist aktörlere göre aileyle daha barışık bir tutum takınmalarına imkân tanımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aile, ailenin dönüşümü, evlilik, ebeveynlik, İslamcı aydın kadın, toplumsal cinsiyet, feminizm, Türkiye'de kadın hareketleri.

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Fatma EROĞLU GENÇ		
	Student Number	18810301044		
	Department	Sociology/ Sociology		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	PROF. DR. Mehmet BİREKUL		
	Title of the Thesis/Dissertation	Family Understanding of Islamist Intellectuals Women in Türkiye		

Islamic intellectual women have been sharing their ideas with the public through different tools such as thought-based works, short stories and novels, academic texts and column articles for more than thirty years. Although they are intellectually interested in many different issues, they have had to engage in discussions about women, family and faith more often due to the influence of political and social processes in the country, and they have created an intensive accumulation on this issue. Islamic enlightened women differ from ideologies that bring ontological objections to the family, on the other hand, they also have objections to mentalities, practices and approaches that are unique to traditional and modern lifestyles and work against women. Our research traces the question of how and in what contexts Islamic enlightened women interpret the family issue by carrying both women's identities and Muslim identities together and without conflicting them. In the first part of the study, the story of the Islamist woman since the foundation of the Republic, in the second part, the issues that are often discussed about the family in the Turkish public, and in the third part, the methodology of the research is discussed. In the fourth and main section, prepared using the qualitative method, the data collected from six Islamist intellectuals selected as a sample, both through document review and through interviews, were reported using thematic analysis technique and examined under ten main headings. There are cases when enlightened women differ ideologically among themselves on some issues. Dec. But in the final analysis, it is seen that they have no paradigmatic differences from each other about the family and have a close world of thought. However, they are more open to communication, more willing to discuss than many other actors in the country, and as people with intellectual background, they try to discuss the family issue without discrediting both the woman and the family. Being a woman allows them to play an important role in identifying and expressing problems that are not sufficiently noticed by men in social life, and their religious identity allows them to adopt a more peaceful attitude with the family compared to feminist actors.

Key words: Family, transformation of family. marriage, Islamic intellectual women, gender, feminism, women's movements in Türkiye.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI I
ÖZET II
ABSTRACT III
İÇİNDEKİLER IV
KISALTMALAR VII
ÖNSÖZ IX
GİRİŞ 1
BİRİNCİ BÖLÜM: 5
CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE İSLAMCI KADININ HİKÂYESİ 5
1.Cumhuriyet Sonrası Kadına Dair Değişimler ve Dönemin Kadın Tipolojileri 5
2.Cumhuriyetin Kuruluşundan 1980'lere İslamcı Kadın 14
2.1.Tek Parti Döneminde İslamcı Kadın 15
2.2.Çok Partili Dönemde İslamcı Kadın 24
3.1980'lerden 28 Şubat'a İslamcı Kadın 35
3.1.Kamusal Alanda Kitleselleşen Aktörler Olarak İslamcı Kadınlar 36
3.2.Seksen Sonrası İslamcı Kadınlara Yönelik Tepkiler 47
4.28 Şubat'tan Günümüze İslamcı Kadın 64
5.İslamcı Aydın Kadınlar Yeniden Sahnede 77
İKİNCİ BÖLÜM: 92
TÜRKİYE'DE AİLEYE DAİR TEMEL TARTIŞMA ALANLARI 92
1.Türkiye'de Aile Tartışmalarının Kısa Tarihi 93
2.Türkiye'de Aileye Dair Temel Tartışma Alanları 103
2.1.Evlilik Yaşının Gecikmesi 103
2.2.Erken Evlilikler ya da Çocuk Gelinler 108
2.3.Çocuk Sayısı 111
2.4.Şiddetle Mücadele 117
2.5.Boşanma Oranlarındaki Artış 122
2.6.Nafaka 125
2.7.Eşcinsellik 127
2.8.İstanbul Sözleşmesi 131
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: 136
ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ 136
1.Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi 137

2. Araştırmanın Yöntemi 141
2.1. Nitel Yöntemin Seçimine Dair Gerekçeler 141
2.2. Araştırmanın Veri Toplama Teknikleri 142
3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi 145
4. Araştırmada Karşılaşılan Zorluklar ve Saha Sürecine İlişkin Kısa Bir Değerlendirme 147
5. Veri Analizi: Tematik Analiz 148
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: 150
VERİ ANALİZİ VE BULGULAR: TÜRKİYE'DE İSLAMCI AYDIN KADINLARDA AİLE ANLAYIŞI 150
1. Aile Tartışmalarına Dair Yöntem Eleştirileri 151
2. Ailenin Kurumsal Varlığı ve Anlamı 154
3. Değişim ve Süreklilik Ekseninde Geçmişten Bugüne Aile 166
4. Aile İçinde Dengeler: Hem Aileyi Hem Bireyi Korumak Mümkün Mü? 187
5. Ailede Aktörler, Roller ve Değişen Pozisyonlar 195
5.1. Ailede Erkeğin Konumu: Erkek Kimliği Zayıflıyor Mu? 196
5.2. Ailede Kadının Konumu: Aile Kadına mı Havale? 207
5.3. Bitmeyen Kıyas: Çekirdek Aile mi Geniş Aile mi? 229
5.4. Çocuk Krallığında Ebeveynlik: Değişen Çocukluk ve Ebeveynlik Anlayışları 237
5.5. Uzayan Ömürler Nasıl Geçecek: Yaşlıların Silikleşen Konumları 258
6. Aile Konulu Kriz Alanları 264
6.1. Evlilik Başka Bahara… Gençler Evlenemiyor 267
6.2. Aile Zor Kuruluyor ama Kolay Bitiyor: Boşanma Oranları Artıyor 274
6.3. Ailedeki Çatlağı Büyüten Sorun: Ekonomik Koşullar 278
6.4. Önemli Bir Kriz Alanı Olarak Kadına Yönelen Şiddet 282
7. Tartışmalı Aile Politikaları 293
7.1. 6284 Şiddeti Engelliyor mu? 294
7.2. Çocuktan Gelin mi Olur: Erken Yaşta Evlilik 298
7.3. Boşanan Kadın Nasıl Geçinecek: Nafaka Üzerine Tartışmalar 304
7.4. Tartışmaların Odağındaki Metin: İstanbul Sözleşmesi 308
7.5. Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları Aileyi Nasıl Etkiliyor? 314
8. Aile Tartışmalarında Aktörler: Feministler ve Muhafazakârlar 322

8.1. Feminizmle Etkileşim: Ayrılık mı Uzlaşı mı? 322
8.2. Muhafazakâr Dindar Kesimlerin Aile Perspektifi 335
9.İslami İlimlerde Kadın ve Aile Tartışmaları 340
10. Aileyi Etkileyen Diğer Faktörler 351
10.1. Dijital Araçların Kuşatmasında Aile 351
10.2. Ekranın Gölgesinde Aile: Medyanın Etkisi 356
10.3. Mekânın Dönüştürücü Etkisi: Şehir-Mahalle-Ev 364
10.4. Tüketim ve Gösteriş Kültürü Aileyi Geriyor 376
10.5. Biyoetik Tartışmalar ve Eşcinsellik: İnsan Yeniden Tanımlanıyor 386
11. Değerlendirme 400
SONUÇ 404
KAYNAKÇA 411
TABLOLAR LİSTESİ 472

KISALTMALAR

AAK:	Aile Araştırma Kurumu
AB:	Avrupa Birliği
AK Parti:	Adalet ve Kalkınma Partisi
AKDER:	Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği
ANAP:	Anavatan Partisi
ARGETUS:	Araştırma ve Bilimsel Organizasyon
ASAGEM:	Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü
ASHB:	Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı
AYM:	Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi
BBC:	British Broadcasting Corporation
BM:	Birleşmiş Milletler
C:	Cilt
CHP:	Cumhuriyet Halk Partisi
COE:	Chart of Signatures and Ratifications of Treaty
Çev:	Çeviren
Der:	Derleyen
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı
DPT:	Devlet Planlama Teşkilatı
Ed:	Editör
GİKAP:	Gökkuşağı İstanbul Kadın Kuruluşları Platformu
Haz:	Hazırlayan
HDP:	Halkların Demokratik Partisi
HEKVA:	Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı
HSGM:	Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü
HİKDE:	Hanımlar İlim ve Kültür Derneği
İDP:	İslamcı Dergiler Projesi
İHH:	İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı
İLEM:	İlmi Etüdler Merkezi
İMH:	İnsan Medeniyet Hareketi
KADEM:	Kadın ve Demokrasi Derneği
KADES:	Kadın Destek Uygulaması

LGBT:	Lezbiyen Gey Biseksüel Transgender
LİSTAG:	LGBTİ+ Aileleri ve Yakınları Derneği
MAZLUMDER:	İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği
MEB:	Milli Eğitim Bakanlığı
No:	Numara
ÖZGÜR-DER:	Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği
Röp:	Röportaj
S:	Sayı
SETA:	Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı
Ss:	Sayfa
STGM:	Sivil Toplum Geliştirme Merkezi Derneği
STK:	Sivil Toplum Kuruluşu
ŞÖNİM:	Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi
TAYA:	Türkiye Aile Yapısı Araştırması
TBB:	Türkiye Barolar Birliği
TBBM:	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCK:	Türk Ceza Kanunu
TMK:	Türk Medeni Kanunu
TDK:	Türk Dil Kurumu
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
TESEV:	Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı
TİAK:	Televizyon İzleme Araştırmaları Anonim Şirketi
TRT:	Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
TÜBA:	Türkiye Bilimler Akademisi
TÜBİTAK:	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
TÜİK:	Türkiye İstatistik Kurumu
TYB:	Türkiye Yazarlar Birliği
UN:	United Nations
UNICEF:	United Nations International Children's Emergenc Fund
Yaz:	Yazar
YÖK:	Yükseköğretim Kurulu

ÖNSÖZ

Hızlı değişim çağında diğer her şey gibi aile de değişiyor. Dalga dalga yayılan bu değişimin nasıl yorumlanacağı ve nasıl yönetileceği diğer pek çok toplum gibi bizim toplumumuz açısından da büyük bir sorun alanı. Buna karşın Türkiye, zihniyet kodları itibariyle hâlâ kentleşme süreci devam eden, yaşam biçimi çatışmaları nedeniyle kutuplaşmalar yaşayan, henüz 100 yıl öncesinde devlet eliyle modernleşme tecrübesi yaşayan bir ülke olması nedeniyle pek çok meseleyi kendine özgü psikolojik tepkiler, bir takım rezervler, manipüle edilmeye müsait bir zihin dünyasıyla tartışıyor. Marjinal kesimler dışında hemen herkesin önemli ve kıymetli gördüğü bir kurum olmasına rağmen aile meselesi dahi ülkemizde yeterli tanımlamalar yapılmadan, alelacele ve tepkisel söylemler üzerinden ele alınıyor.

Sağduyulu, sahayı iyi gözlemlemiş, farklı kesimlerden insanların yaşamlarını dışarıda bırakmayan, geniş çatılar kurabilen söylemlere ihtiyaç var. Koşulların radikal bir biçimde değiştiği bu çağda yeniden muhkem bir aile söylemi oluşturmak mümkün mü? Kriz alanlarını görmezden gelmeden ve onlarla yüzleşerek, ailenin hiçbir ferdini diğerine feda etmeden, bireylerin tümünü gözeten bir bakış açısı üretilebilir mi? Söylemleri, psikolojik tepkisellik taşıyan yönlerinden ayırarak, kimin söylediğinden ziyade söylemin içeriğine odaklanabilecek kadar hakikate açık bir düşünce ahlakı oluşturulabilir mi? Ortama hâkim olan kavga ve sığ söylemlerden, daha hikmetli ve iletişime dayalı söylemlere geçiş yapmak çok mu zor? Tüm bu hedeflere ulaşabilmenin ilk koşulu bu hususta katkı sunacak tüm kesimleri dinlemek ve anlamaya çalışmak gibi görünüyor. Zira muhatabını anlama çabasının, her şeyden önce ahlaki bir tutum alış olduğu unutulmamalı.

İslamcı aydın kadınların, Cumhuriyet tarihi boyunca devletin sert dışlayıcı muamelesine maruz kaldıkları için yeterince varlık alanı bulamamış bir kesim olduğu söylenebilir. Uzun yıllar boyunca toplumsal özne olabilecekleri pek çok alana erişim imkânlarının kısıtlanması, sosyal, akademik, ekonomik mahrumiyetler yaşamaları, karar verici pozisyonlarda bulunmalarının engellenmesi ve ürettikleri entelektüel birikime rağmen fikirlerinin yeterince tartışılmaması ve dolaşıma girmemesi İslamcı aydın kadınların görüşlerinden, yaklaşımlarından, bakış açılarından yeterince istifade

edilememesi gibi bir sonucu beraberinde getiriyor. Hâlbuki hem ailenin kurumsal varlığını önemli bulan bir kesim olmaları hem de kadın konusundaki iyileştirme taleplerini anlamlı bulmaları ve desteklemeleri, aile ve kadını aynı anda ve her ikisini de güçlendirmeye çalışan bağlamlarda ve entelektüel düzeyi yüksek söylemlerle tartışmayı denemeleri nedeniyle özgün ve önemli aktörler olarak dikkat çekiyorlar.

İslamcı aydın kadınların fikirlerinin ülkemizdeki kadın ve aile temalı tartışmalara önemli perspektifler ve kıymetli katkılar sunabileceğine olan inancımız tez çalışmamızın konusunu belirlememizdeki en büyük yardımcımız oldu. Bu vesileyle araştırmamızın örneklemini oluşturan İslamcı aydınlara yoğun meşguliyetlerine rağmen ayırdıkları vakitten ve gösterdikleri incelikli tutumdan dolayı müteşekkirim.

Danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Birekul'a hem konunun belirlenmesi aşamasında hem de süreç boyunca yüreklendirici tutumu, kendisini tanıyan herkesin yakından tanıdığı nezaketi, yoğun yurt dışı seyahatleri ve idari görevlerine rağmen bana ayırdığı uzun görüşme vakitleri için minnettarım. Buna ek olarak çalıştığım konunun kendisinin de akademik ilgi alanlarından biri olması, araştırmanın içeriğini zenginleştiren yönlendirmelerde bulunabilmesi açısından muazzam katkılar sundu. Doktora süreci gibi uzun ve meşakkatli bir yolculukta öğrenci ve hocanın uyumlu çalışabilmesinin ne denli önemli bir nimet olduğunu sanırım yalnızca bu süreci yaşayanlar bilebilir. Hocama en sahici duygularımla teşekkür ederim.

Tez izleme komitesinde ve tez savunmasında bulunan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Faruk Karaarslan, Prof. Dr. Mustafa Tekin, Doç. Dr. Hüseyin Çil, Doç. Dr. M. Derviş Dereli ve Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın'a fikirleriyle ve eleştirileriyle çalışmama kıymetli katkılar sundukları için teşekkürlerimi sunmak isterim. Onların son dokunuşları ve yönlendirmeleri, çalışmayı çok daha iyi bir noktaya getirdi.

Beni ve kardeşlerimi hem kişiliğimize hem eğitimimize önem vererek büyüten, yaşamımın en etkin mimarı rahmetli babama, hayatımın her döneminde daima desteklerini ve duasını hissettiğim kıymetli anneme ve yaptığım işlere benden çok değer veren ablam Ayşegül'e teşekkürlerimi sunmak isterim. Varlıklarıyla hayatımı

güzelleştiren ve anneleri olmaktan dolayı daima şükrettiğim kızlarıma ve oğluma yoğun çalışma tempoma sabrettikleri için minnettarım. Son olarak hayat yolculuğundaki en büyük destekçim, hem eşim hem dostum hem yoldaşım Mustafa'ya yaşamıma kattığı her şey için teşekkür ederim.

Fatma EROĞLU GENÇ

Konya/2024

GİRİŞ

İslamcı kadınlar, Cumhuriyet'in idealize ettiği kadın profiliyle uyumlu görülmemeleri nedeniyle 1980'lere kadar kamusal olarak yaygın bir görünürlük arz edememişlerdir (Çaha, 2018: 300; Göle, 2014: 91,92, 116, Çayır, 2000: 43). Okullarda, resmî kurumlarda, akademide ve mecliste başörtüleri nedeniyle bulunamamışlar; entelektüel ve sosyal alanda birikim oluşturmayı zorlaştıran müdahalelerle karşılaşmışlardır (Aktaş, 2006: 308-320; Erkilet, 2004: 18; Güveli ve Kadın, 2015:170). 1980'ler sonrasındaki liberal dönemde zaman zaman eğitim görme ve bazı sektörlerde çalışma imkânları olduysa da bu süreçler kesintili, sürekliliği olmayan, uzun vadeli plan yapmayı engelleyici dönemler olarak kalmıştır (Armağan, 2010:114-117). Bu haliyle İslamcı kadınların Cumhuriyet tarihi boyunca sistematik bir dışarıda bırakılma muamelesine maruz kaldıklarını söylemek mümkündür. Bu sürece rağmen İslamcı kadınların içinden aydın-entelektüel isimler temayüz etmiş, akademide yeterince var olamasalar da sivil alanlarda nitelikli söylemler üretmeyi başarmışlardır. Bu söylem, öykü ve romanlarla sanatsal bir çehreye de bürünmüş ve bu sayede daha da toplumsallaşmıştır (Köse, 2014: 10). Çalışmamızda Cumhuriyet tarihi boyunca kamusal ve entelektüel alanda var olma imkânları büyük oranda kısıtlanmış İslamcı aydın kadınların, pek çok kez kadın meselesiyle birlikte tartışılan aile konusundaki üretimlerinin sistematik bir tahlilinin yapılması hedeflenmektedir.

Günümüzde aile konusundaki tartışmalar, her geçen gün şiddeti daha da artan bir biçimde, oldukça kutuplaşmış düzlemlerde sürmeye devam etmektedir. Aile konusunu tartışmanın en büyük zorluğu, aile ve kadın tartışmalarının neredeyse ayrılmaz birlikteliğidir. Ülkemizde de -tüm dünyadaki gibi- feminist yaklaşımlar, çoklukla ailenin güçlendirilmesine yönelik önerileri, kadının bireysel alanın daraltılması olarak yorumlamaktadırlar (Özgün, 2020: 530; Şerifsoy, 2016: 167-198; Sancar, 2014: 305-306). Öte yandan özellikle kadın ve aile gibi meselelerde Batı merkezli formüllerin Türkiye'nin inanç ve kültürel kodlarıyla uyumlu olmadığına dair toplumsal kabullerin muhafazakâr refleksleri kuvvetlendirdiği ve bazı meseleleri tartışma zeminine tümüyle ket vuran tepkilere neden olduğu ifade edilmelidir (H. Türkmen, 2008: 117, 118). Tüm bunlardan hareketle, aidiyeti fark etmeksizin

toplumun tüm kesimlerini ilgilendiren böylesi bir meselede, öncelikle sağlıklı bir tartışma ortamını sağlayabilmek ve sonrasında da toplumsal mutabakat zeminleri oluşturabilmek açısından, toplumun tüm kesimlerinin fikirleri, sorun tespitleri ve çözüm önerileri tartışılmalı, her türlü yaklaşımdan faydalanmaya gayret edilmelidir. Çalışmamız, fikirleri sosyal ve siyasi sebeplerle yeterince tartışılamamış bir kesim olan ve her geçen gün sayıları ve etkinlik alanları artan eğitimli şehirli dindar kadınlar için önemli bir başvuru kaynağı olan İslamcı aydın kadınların düşünce dünyasını, aile teması özelinde sistematik bir usulle tartışarak alandaki önemli bir boşluğu dolduracaktır. Feminist kadın hareketlerine nazaran kültürel ve yerel unsurlarla daha barışık bir ilişkisi olan İslamcı aydın kadınların sorun tespitleri ve çözüm önerileri, aile konusunda yeni bakış açıları kazandırabilecek niteliktedir. Kadın olmaları, toplumsal yaşamda erkekler tarafından yeterince fark edilmeyen sorunların tespitinde ve dillendirilmesinde önemli bir rol almalarına; dindar kimlikleri ise feminist aktörlere göre aileyle daha barışık bir tutum takınmalarına neden olmaktadır.

2000'li yıllara kadar bilhassa kamusal varlık alanlarına yönelik müdahalelere özelde başörtü yasaklarına karşı, entelektüel ve aksiyoner tepkilerle öne çıkmış, pek çoğu farklı mesleklerden gelme İslamcı aydın kadınların 2000'ler sonrasındaki süreçte muhafazakâr iktidar döneminde üretimleri daha ziyade toplumsal sorunlar çerçevesinde devam etmiştir (Yüce Tar, 2013: 3). Bugüne gelindiğinde ise muhafazakâr iktidar döneminin kadın ve aile temalı bir takım politikalarının yorumlanmasında dindar ve muhafazakâr kesimlerin, kendi içinde birtakım görüş ayrılıkları yaşadıkları görülmektedir. Nafaka, kadına karşı şiddet, uzaklaştırma cezaları, kadının beyanının esas olması, İstanbul Sözleşmesi gibi meseleler ihtilaf edilen konulardan bazılarıdır. Önümüzdeki süreçte, Türkiye'de dindar muhafazakâr kesimler açısından, kadın ve aile temalı tartışmalardaki ayrılık noktalarının yönetilip yönetilememesi daha da önem kazanacak gibi görünmektedir.

Araştırmamız iki temel kavramsal zemin üzerinde şekillenmiştir. Bunlardan ilki İslamcı aydın kadın, diğeri ise ailedir. Çalışmamızın birinci bölümü "Cumhuriyet Türkiyesi'nde İslamcı Kadının Hikâyesi" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm İslamcı aydın kadınların tarihsel yolculuğunu keşfeden bir bölüm olduğundan, Cumhuriyet

tarihi boyunca yaşanan gelişmeler İslamcı kadın aktörlere öncelik verilerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde İslamcı kadınların Cumhuriyet tarihi boyunca siyasi ve sosyal ortamlardan nasıl etkilendikleri ve bu ortamları nasıl etkiledikleri, öncü isimleri, diğer fikirsel ekollerle etkileşimleri, içlerinden aydın isimlerin çıkmasına zemin hazırlayan süreçlerin neler olduğu gibi soruların izi sürülmüştür. Cumhuriyet dönemi kadın tartışmaları yalnızca çalışmamızın birinci temel kavramı olan İslamcı aydın kadınların tarihsel arka planını anlamaya katkı sunmamış, buna ek olarak çalışmamızın ikinci temel kavramı olan aile meselesine dair de önemli veriler sağlamıştır.

Araştırmamızın ikinci bölümü "Türkiye'de Aileye Dair Temel Tartışma Alanları" başlığını taşımaktadır. Bu kısımda öncelikle aile tartışmalarının kısa tarihçesine değinilmiş, sonrasında ise ülkemizde son yıllarda aile ile ilgili kamuoyunu meşgul eden ve sıklıkla tartışılan bazı konular sahadan somut veriler paylaşılarak ele alınmıştır. Bu bağlamda öne çıkan meselelerin hangi gerekçelerle tartışıldığına ve kimlerin tartışma süreçlerine dâhil olduğuna değinilmiştir.

Üçüncü bölüm araştırmamızın metodolojisini ele almaktadır ve araştırmanın problemi, yöntemi, evren ve örneklemi, veri toplama araçları ve veri analizi gibi teknik bilgileri içermektedir.

Araştırmamızın dördüncü ve ana bölümü ise "Veri Analizi Ve Bulgular: Türkiye'de İslamcı Aydın Kadınlarda Aile Anlayışı" başlığını taşımaktadır. Bu kısımda örneklemimizde yer alan Alev Erkilet, Cihan Aktaş, Fatma Barbarosoğlu, Nazife Şişman, Sibel Eraslan ve Yıldız Ramazanoğlu'nun eserlerinden toplanan veriler ile kendileriyle yapılan görüşmeler analiz edilmiş ve raporlanmıştır.

Araştırmamızın başlangıç dönemlerinde yaşadığımız temel sorunlardan biri tanımlama sorunudur. Başlığımızda yer alan "İslamcı" kavramı son yıllarda ülkemizde yoğun bir biçimde tartışılmaktadır ve üzerinde ittifak edilen net bir tanımlama yapma imkânı gittikçe azalmaktadır. Çalışmamızın başlangıç dönemlerinde, ana başlık üzerinde uzun süreli tartışmalar yapılmıştır. Temel sorunsalımız, "İslamcı" kavramının örneklemimizde ele aldığımız aydın kadınları tanımlamak için doğru

kavram olup olmadığı konusunda yoğunlaşmıştır. "İslamcı" kelimesi yerine kullanılabilecek iki alternatif kavram gündeme gelmiştir. Bunlar "dindar" ve "müslüman" kavramlarıdır. Dindar kelimesi, bireysel ibadetlerine odaklanan ve toplumsal aksiyon içermeyen bir tavrı da içine almaktadır. Hâlbuki örneklemimizdeki aydın kadınlar, aksiyoner bir duruş sahibidir. Toplumsal yaşamın değişimine yönelik somut öneri ve teklifleri olan ve bunu da İslam dinine dayandırarak temellendiren isimlerdir. Müslüman kelimesi ise doğrudan itikadi bir tanımlama anlamına geldiği için, dışarıda bırakılan aydınlara yönelik bir dışlayıcı ifade olma riski taşımaktadır. Bu nedenle örneklemimizi oluşturan isimleri en isabetli tanımlayacak kavramın İslamcı kavramı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[1] Çalışmamız boyunca İslamcı kavramı "Müslümanlığın esaslarını sadece dinî hayatta değil, hukuksal, ekonomik ve siyasal düzenlemelerde de geçerli kılmak isteyen" şeklindeki tanımlama esas alınarak kullanılmıştır (TDK, 2024).

Çalışmamızda çerçevesi çizilmesi gereken bir diğer kavram da "aydın" kavramıdır. Aydın, entelektüel, münevver kavramları birbirine yakın anlam sahaları olan kelimelerdir ve aralarındaki nüanslara dair pek çok görüş öne sürülmüştür. Çelebi, sosyal bilimlerde kavram tercümelerinin alanın en büyük zorluklarından biri olduğuna işaret etmektedir. Kavramların başka dillere tercümesinin mümkün olduğunun fakat çevrildiği dilin sosyal dünyasına göre dönüştüğünün hatta çarpıtıldığının altını çizmektedir (Çelebi, 2004: 3-4). Aynı zorluğa Mardin, aydın, entelektüel, münevver, âlim kelimelerinin anlam farklılıklarıyla ilgili düşüncelerini açıklarken dikkat çekmektedir (Mardin, 2006: 251-252-261). Fakat biz bu tartışmalara girmek yerine aydın kavramını "kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse); münevver, ziyalı, entelektüel" anlamında kullandığımızı ifade etmekle yetineceğiz (TDK, 2024).

[1] Çalışmamıza görüşmeler yoluyla katkı sunan dört aydın kadının, kavramın kendilerini tanımlayan bir ifade olarak kullanılmasına yönelik bir itirazı söz konusu olmamıştır. Eserlerinde veya köşe yazılarında da kavramı olumlu bağlamlarda ve benimseyerek kullanmaktadırlar (Erkilet, 2021: 18-25; Ramazanoğlu, 2016d; Aktaş, 2016a: 361-362; Eraslan, 2012).

BİRİNCİ BÖLÜM:
CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE İSLAMCI KADININ HİKÂYESİ

Bu bölümde çalışma başlığımızda yer alan iki anahtar kavramdan biri olan 'İslamcı aydın kadın'ın tarihsel arka planı ele alınacaktır. Bunu yapabilmek için İslamcı kadınların Cumhuriyet tarihi boyunca siyasi ve sosyal süreçlerden nasıl etkilendikleri, öncü mahiyetindeki isimlerin kimler olduğu, ülkedeki diğer aktör ve ideolojilerle etkileşimleri, içlerinden aydın isimlerin çıkmasına zemin hazırlayan faktörler, eğitim, sivil toplum, meslek yaşamı, siyaset ve neşriyatta yer alma süreçleri gibi meseleler ele alınacaktır. Bu kısımda çerçevesi çizilecek olan tarihsel arka plan sağlıklı bir biçimde kurulmadan meselenin bugüne dair yansımalarını anlamak mümkün değildir. Bu nedenle bu bölümün, ana bölümün anlaşılmasına önemli ve kritik bir katkı sunacağı ifade edilmelidir.

İslamcı aydın kadınların tarihi serüvenini kırılma noktalarından hareketle kategorize etmek ve dönemlendirmek işlevsel bir anlama imkânı sunabilir. Bu süreci değerlendirirken ilk ve en etkin kırılma noktasının Cumhuriyet'in ilanı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Cumhuriyet sonrasındaki ikinci değişim noktasının 1980'lerdeki liberal dönüşüm olduğu ifade edilmelidir. Diğer bir kırılma noktası olarak İslamcı kadınların kamusal alandan neredeyse tümüyle tasfiye edildiği 28 Şubat'a işaret edilebilir. Bu bölümde söz konusu kırılma noktalarını temel alarak bir dönemlendirme yapılmıştır.

İslamcı aydın kadınlar, bir yönüyle İslamcı bir yönüyle kadın aktörlerdir. Bu nedenle, İslamcı aydın kadının tarihsel arka planını sağlıklı çözümleyebilmek için konu, hem kadın hareketleriyle hem de İslamcı düşünceyle bağlantılı olarak ele alınmıştır.

1. Cumhuriyet Sonrası Kadına Dair Değişimler ve Dönemin Kadın Tipolojileri

Cumhuriyetin ilanıyla başlayan süreç, kadın ve aile konusunda pek çok değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu konudaki temel değişimin İsviçre Medeni

Kanunu'nun kabulü olduğunu söylenebilir. Türkiye'de 1926 yılında kabul edilen kanunla çok eşlilik yasaklanmış, kadınlara boşanma hakkı verilmiş ve asgari evlilik yaşı erkeklerde 18, kadınlarda 17 olarak belirlenmiştir[2] (Resmî Gazete, 1926). Esasında bu hususlar Cumhuriyet öncesinde Osmanlı yönetiminin ve kamuoyunun da gündemindedir. Cumhuriyetin ilanından birkaç yıl önce 1917 yılında yürürlüğe giren ve İslam Hukuku'nu temel alarak hazırlanan Hukuk-ı Aile Kararnamesi, benzer düzenlemeleri içermektedir. Kararname yalnızca bir buçuk yıl yürürlükte kalmış, daha sonra kararnamenin Hanefi mezhebi dışındaki hükümlerinden rahatsız bazı kesimlerin ve azınlık cemaatlerin itirazları neticesinde[3] kaldırılmıştır (M. A. Aydın, 1998: 317). Kararnamede kadınlara boşanma hakkı verilmiş, erkeklerde 18 kadınlarda 17 yaşından küçüklerin evlilikleri, velinin talebi yeterli görülmeyip mahkeme iznine bağlanmıştır. Kararnamede yapılan düzenlemeyle kadın, nikâh esnasında kocasına kendi üzerine yeni bir evlilik yapmamayı şart koşabilmektedir (Çeker, 2017: 24, 30, 49; M. A. Aydın, 2001: 290).

Cumhuriyet dönemindeki diğer bir yenilik, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesidir. 1934 yılında kabul edilen kanunla kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmiştir (Resmî Gazete, 1934). Fakat tek parti döneminde, seçme ve seçilme hakkının kadın veya erkek fark etmeksizin işlevsiz ve sembolik bir nitelik arz ettiğine işaret edilmelidir. İlk kez 1934 yılında seçime girip milletvekili olan 18 kadının tümü, Cumhuriyet'in idealize ettiği yeni kadın tipini sembolize eden ve buna göre belirlenmiş kadınlardır. Bu yönüyle toplumu yansıtan bir çeşitlilikten bahsetmek mümkün değildir (Doğan, 2019: 218). Çok partili hayata geçildikten sonraki süreçte de ülkedeki kadın nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan başörtülü kadınlar, 2013 yılına kadar seçilme haklarını kullanamamışlardır.

Cumhuriyet sonrasında yapılan düzenlemeyle kız veya erkek çocuk fark etmeksizin ilkokul eğitimi zorunlu tutulmuştur. İlkokul sonrasında okula devam etmek

[2] Fakat 1938 yılında yapılan düzenlemeyle evlilik yaşı tekrar düşürülmüş ve kızlarda 15 ve erkeklerde 17 yaş, alt sınır olarak belirlenmiştir (Resmî Gazete, 1938).

[3] Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Osmanlı tebaası tüm vatandaşlar için standart bir kanun olarak düzenlenmişti ve azınlık cemaatleri bu yeni düzenlemeyi kendi özerk alanlarına müdahale olarak gördükleri için rahatsız olmuşlardı (M. A. Aydın, 1998: 317).

tercihe bırakılmıştır. Osmanlı dönemine bakıldığında 1868 yılında yayınlanan tebliğde, ailelerin altı yaşındaki kız ve erkek çocuklarını okula göndermeye mecbur oldukları ifade edilmekte, altı yaşını doldurduğu halde çocuklarını okula göndermeyenlerin ceza alacağına işaret edilmektedir (Baltacı, 2004:6-7). Buradan hareketle zorunlu ilkokul eğitiminin Osmanlı döneminde de uygulandığı söylenebilir. Osmanlı'nın son altmış yıllık dönemi kızların eğitiminde ciddi ilerlemelerin kaydedildiği bir dönemdir. Bu dönemde ilkokul sonrasında devam edebilecekleri -ortaokul, lise ve üniversite düzeyinde- farklı tür ve derecelerde okullar arka arkaya açılmıştır. Kurum çeşitliliği ve sayısı bakımından gitgide daha fazla imkân sunulduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde açılan kurumların bir kısmı kabul görmüş, bir kısmı ise kapanmış veya zayıf kalmıştır. Kabul gören kurumların sayısı artırılmış, İstanbul dışındaki vilayetlerde de faaliyet göstermesi sağlanmıştır (Y. Akyüz, 1999: 143; C. Öztürk, 1993: 549; S. Çakır, 2016: 303).

Cumhuriyetin getirdiği yeniliklerden biri de kadınların çalışma hayatına cinsiyet farkı gözetilmeksizin katılabilmeleridir. Osmanlı son döneminde kadınların daru'l-muallimatlar açıldıktan sonra öğretmenlik yaptığı ve memur olarak çalışabilmenin imkânlarını zorladığı görülmektedir (H. A. Koçer, 1972: 95, 98). Osmanlı Devleti yıkılmasaydı, süreç içinde dünyadaki diğer ülkelerdeki gibi kadınların farklı mesleklerde çalışmalarının önünün açılacağını, fakat bunun zamanla olgunlaşacağı söylenebilir. Cumhuriyet döneminde ise bu düzenlemeler, bir anda ve keskin bir biçimde gerçekleştirilmiştir.

Kadın ve aile konusundaki hemen hemen tüm düzenlemeler, Cumhuriyet öncesinde de tartışılan meselelerdir. Bu sebeple tüm değişimlerin başlangıcı olarak Cumhuriyet'i işaret etmek, tarihsel vakaya muvafık değildir. Buna rağmen bu değişimler o günden bugüne, henüz kadınlar birtakım talepler ortaya koymadan onlara pek çok hakkın hediye edildiği yönünde yorumlanmıştır. Uzun yıllar gerek resmî söylemle gerek akademik çalışmalar eliyle bu yöndeki yaklaşımlar hâkim söylem olmuştur (Unat, 1982: 14, 15; Doğramacı, 1992: 79; Saktanber, 2009: 325). Bu tavır hem Osmanlı son döneminde kadın meselesiyle ilgili inisiyatif alan padişah, siyasetçi, aydın, yazar ve alimlere hem de bizzat Osmanlı kadınının kendisine yapılan bir

haksızlıktır. Zihnioğlu, Osmanlı kadın birikimini görmezden gelen tavırları, kadınların edilgen göstergeler ve simgelere indirgenmesi olarak tanımlamakta ve eleştirmektedir (Zihnioğlu, 2019: 15). Osmanlı'da 19. yüzyılın ortasından itibaren kadın konusunda pek çok gelişme yaşanmıştır. Cumhuriyet döneminde olsa olsa bir süreklilikten bahsedilmelidir (Ülker ve Ülker, 2024: 234-235). Kadın temalı değişimler konusunda genç Cumhuriyetin, meşruiyetini ortaya koymak için kendinden önceki devleti, var olduğundan daha aşağıda bir konumda göstermesi politik ve pragmatist bir tavır olarak görülebilir. Cumhuriyet dönemi ülkemizde iyisiyle kötüsüyle objektif değerlendirmelerin yapıldığı bir dönem değildir, hala kutsal bir dönem olarak tartışmaya kapalı bir hüviyette ele alınmaktadır. Hâlbuki derin ve köklü değişimlerin yaşandığı bir kırılma süreci olarak ülkenin sosyolojisini ciddi biçimde etkilemiştir ve pek çok sosyal mesele, söz konusu dönemin sağlıklı tartışılmasını mecbur kılmaktadır.

İslam dünyasında modernleşme tecrübesini en sert ve keskin biçimde yaşayan ülkelerden biri Türkiye'dir. Cumhuriyet'in kurucu zihniyeti, bu dönüşümün mevcut inanç ve kültür atmosferinde mümkün olmadığını, yalnızca Batılı formlarla gerçekleştirilebileceğini ve uygulamalardaki sertliğin de değişim için şart olduğunu iddia etmektedir (Toprak, 1982: 363-373; Aydemir, 2015, 85, 90, 319, 373). Buna karşın, kadınların sosyal ve kamusal haklarıyla ilgili diğer İslam ülkeleri Türkiye kadar "modern" olmadıkları için tahfif edilmiştir. Fakat Çaha, İslam dünyası içinde Türkiye'nin, kadınların istihdamı, eğitimi, siyasette temsili gibi hususlarda özgün bir konuma sahip olduğuyla ilgili söylemi ideolojik bulmakta ve diğer pek çok İslam ülkesinin söz konusu meselelerde Türkiye ortalamasının üstünde olduğuna işaret etmektedir (Çaha, 2018: 144). Bu tutumun, sonuçları itibariyle derin izler bırakmış bir yönetim biçimi olarak Kemalizm'in kendini gerekçelendiren ve meşrulaştıran bir savunması olarak okunması mümkündür.

Cumhuriyet döneminde Osmanlı'dan farklı ve yeni olan husus, uygulamaların sert tedbirlerle hayata geçirilmesi gibi görünmektedir. Devletin alanı dışında yer alan ve şapka inkılabı gibi insanların bireysel yaşamları ve tercihleriyle ilgili değişimler dahi sert askeri tedbirlere başvurularak gerçekleştirilmiştir. Osmanlı modernleşmesi, daha ziyade devlet modernleşmesiyken Cumhuriyet modernleşmesi halka da zorunlu

tutulmuş bir modernleşme tecrübesidir. Misakı milli sınırlarının imparatorluğun kıtalara yayılmış sınırlarına karşın daha dar ve kontrol edilebilir bir alan sunması da bunu kolaylaştırmıştır.

Osmanlı döneminde -istisnai marjinal çevreler dışında- tartışılmayan ve Cumhuriyetle uygulama alanı bulan en büyük yeniliğin kadın giyiminin Batılı bir forma dönüşmesine yönelik uygulamalar olduğu söylenebilir. Her ne kadar kadın giyimiyle alakalı şapka kanunu benzeri bir yasal düzenleme yapılmasa da başörtüsü örten ve çarşaf giyen kadınların kamusal alanda etkin aktörler olabilmenin yolunu tümüyle kapatmaya varacak düzenlemelerin yapılması, bu kadınların özel alanlarına çekilmesine neden olmuştur. Güzellik yarışmaları, balolar, neşriyatta yer bulan kadın modeller, okullardaki müfredatlar ve pek çok başka vesileyle Cumhuriyet, kadının örtünmesi hususunda menfi tutumunu ortaya koymuştur (İnan, 1982: 157; 1977: 174-175; Akın, 2021: 193; Aydemir, 1999: 246-247; Doğan, 2019: 209-2011; Değirmenci ve A. Yılmaz, 2021: 191).

Cumhuriyet dönemindeki kadın odaklı değişiklikler, kadınların tümünün yaşamını aynı biçimde etkilememiştir. Bu noktada yapılan en büyük hata, tek bir kadın tipolojisi varmış gibi düşünmektir. Cumhuriyet Türkiye'sinde farklı kadın tipolojileri bulunmaktadır ve yapılan değişikliklerden hepsi farklı biçimlerde etkilenmişlerdir. Çaha, bu dönemdeki kadın tipolojilerini Kemalist kadınlar ve yerli feminist kadınlar şeklinde bir tasnife tabi tutmaktadır (Çaha, 2018: 160). Bu kategoriye uzun yıllar sessizliğe mahkûm edilmiş bir kesim olarak İslamcı ve dindar kadınları da eklemek gerekir. Kamusal alanda var olamayışları onların, bir kesim olarak yokluklarını göstermez.

Osmanlı'nın son elli yıllık sürecinde kadınlar için oldukça hızlı bir biçimde gelişen eğitim imkânları ve basın yayın kanalıyla söz hakkı kazanma sürecinde okuyan yazan, toplamsal yaşamın gidişatında aktif bir rol alma iddiası ve çabası olan entelektüel bir kadın muhitinin oluştuğu görülebilir. Aralarında düşünce dünyası bakımından Batıya dönük kimseler bulunduğu gibi İslamcı ve dindar kimseler de bulunmaktadır ve fikirleriyle toplumsal saygınlık elde ederek dini meseleler dâhil pek çok konuda, konum ve fikir sahibi kimselerle münazara edebilecek bir entelektüel

seviye sergileyebilmişlerdir. Bu isimlerin en dikkat çekeni Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım'dır. Osmanlı'nın ilk kadın yazarı olarak tanınan ve eserleri yabancı dillere tercüme edilecek kadar dikkat çekmiş bir isim olan Fatma Aliye Hanım'ı pek çok araştırmacı İslamcı bir çizgide tanımlamaktadır (Karaca, 2011: 93; Ünsal, 2019: 71; Özdem, 2012: 1; Doğrusadık, 2018: 59, 68; Ş. Kurnaz, 2013: 77). Ulemadan Mustafa Efendi'nin kızı ve yazdığı eserle ilk kadın eğitim bilimcimiz unvanını kazanmış Ayşe Sıdıka Hanım, dönemin diğer önemli bir kadın karakteri olarak dikkat çekmektedir.[4] Osmanlı'da en uzun süre yayın yapan, Müslüman Osmanlı kadınına hitap eden ve inanç-kültür değerleriyle barışık bir entelektüel kadın tipolojisini idealize eden Hanımlara Mahsus Gazete'yi çıkaran Emine Semiye Hanım, Nigar Hanım, Makbule Leman Hanım, Fatma Fahrunnisa Hanım gibi isimler de bu bağlamda anılabilir (Z. Öztürk, 2020: 533). Fakat Cumhuriyet sonrasında bu çizgide üretim yapan isimlerin izine rastlamak mümkün olmaz. Bu noktada İslamcı aydın kadınların, Osmanlı döneminde ilk öncülleri görülmüş fakat Cumhuriyet sonrası ortaya konan politikalar nedeniyle devamı gelmeyen bir prototip olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde devlete hâkim olan anlayış açısından ideal kadın tipolojisi, Kemalist devrimlerle kendisini özdeşleştirmiş olan ve bu devrimlerin toplumda yerleşmesini arzulayan, kendisini Kemalist devrimlere adamış kadınlardır. Kemalist kadınlar, odağı dağıtmadan yalnızca devrimleri yerleştirmeye çalışmanın doğru olacağını düşünmekte, kadınların durumlarının zaten iyileştirildiğine olan inançlarından dolayı yeni taleplerde bulunmamaktadırlar. Saktanber'e göre Kemalist rejim, kadınlardan eleştirel bir katılım yerine minnettarlıkla donanmış, uyumlu bir yandaşlık talep etmiştir (Saktanber, 2009: 327).

Kemalizm, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra kadınları paradigmatik bir tercih yapmaya yöneltmiş, İslam'ın yorumları içinde kendilerine bir varlık alanı kurmalarına müsaade etmemiş ve onları bir terk edişe zorlamıştır. (Göle, 2014: 33). Devletin yeni yaklaşımını kabul eden kadınlar ülkedeki imkânlardan faydalanıp erkeklerle eşit haklara sahip olabilecek konuma yükselirken, diğer kadınlar sürecin dışına itilmiştir.

[4] Ayşe Sıdıka Hanım hakkında detaylı bilgi için Hamza Altın tarafından kaleme alınan *Osmanlı'da Bir Kadın Pedagog Ayşe Sıdıka Hanım ve Eseri Usul-i Talim ve Terbiye Dersleri* isimli esere bakılabilir (Altın, 2017: 179)

Bu noktada kadınların genel yaklaşımında Osmanlı döneminden bir kopuşun olduğu söylenmelidir. Osmanlı döneminde çizgisi ne olursa olsun kadınların söylemleri, İslam'la uzlaşma arayan bir perspektife sahiptir. Gerçek İslam'ın mevcutta yaşanan kültürel tercihlerden sorumlu tutulamayacağının altı sık sık çizilmektedir (Kurnaz, 2013: 194-264). Kemalizm'in yeniliği, Batıcı bir yaşam biçimini kabul etmek gerektiğini savunması ve bir devlet ideolojisi olarak kadınların önüne tek tercih olarak bu yolu koymasıdır. (Baykal, 2021: 106) Diğer pek çok İslam ülkesinde bunca keskin kopuşların yaşanmadığı ve üretilen feminizm söylemleri içinde İslam'ı dışarıda bırakmayan yorumların geliştirilmeye çalışıldığı görülebilir (Ali, 2014). Durakbaşı, Türkiye'de devletin kurucu zihniyetinin, kadın haklarını İslam öncesine atıfla Türk milliyetçiliği çerçevesinde ele aldığını, buna karşın diğer İslam ülkelerinin, kadın hakları konusunda beslendikleri en önemli kaynak olarak, -kültürel feminizme atıfla- İslam'ı referans aldıklarını ifade etmektedir (Durakbaşı, 1994: 8).

Cumhuriyet ideolojisinin, özellikle şehirlerde etkin pozisyonlarda yani eğitim ve çalışma hayatında bulunan kadınlara yönelik müdahalelerini ve beklentilerini artırdığı ve keskinleştirdiği görülmektedir. Saktanber, Cumhuriyetin ideal tip olarak gördüğü "yeni kadınlar"dan öteki, geleneksel, yani modernleşmenin gerisinde kalmış kadınlara örnek olmalarının beklendiğini söylemektedir (Saktanber, 2009: 327). Buna karşın Kemalist kadınların, kendileri dışındaki kadınlarla ilişkisi genellikle örnek olmayı aşan sert ve buyurgan bir içeriktedir. Cumhuriyet tarihi boyunca başörtüsü konusunda oldukça protest ve retçi bir tutum benimsedikleri, başörtülü kadınların kamusal var olma taleplerine sert tepkiler verdikleri görülür (Aktaş, 2005b: 828). Örneğin Türk Kadınlar Birliği'nin en büyük misyonlarından birisi çarşafla mücadeledir (Dişbudak, 2008: 86).

Cumhuriyetin makbul kadın tipiyle uyumlu kadınlar, pek çok imkâna sahiptirler, yükseköğrenim görebilmişlerdir, iyi mesleklere sahip olabilmişler, prestijli işlerde çalışabilmişlerdir (Öncü, 1982: 258). Atatürk'ün manevi kızı Afet İnan, yurt dışında eğitimini alıp Türk Tarih Kurumu üyeliğine getirildiğinde henüz 22 yaşındadır. Bir diğer manevi kız Sabiha Gökçen de tıpkı İnan gibi yurtdışında pilotluk eğitimi almıştır ve ülkenin ilk kadın savaş pilotu olmuştur. Döneminde Cumhuriyet

yöneticileri nezdinde büyük itibar gören bir diğer isim Cumhuriyet Gazetesi'nin güzellik yarışmasında birinci olan ve sonra da dünya güzeli seçilen Keriman Halis'tir. Bunlara ek olarak Gökbilimci Nüzhet Gökdoğan, Mimar Mualla Eyüpoğlu, Hukukçu Melahat Ruacan ve Firdevs Menteşe gibi isimleri de anmak gerekir. Bu isimler Cumhuriyet dönemi öncü kadınları olarak kendilerine önemli imkânlar sunulan kadınlardır, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren önleri açılmıştır, erkeklerle eşit bir biçimde pek çok olanaktan faydalanmışlardır (Acar, 1993: 95; Doğan, 2019: 224).

Zihnioğlu'na göre Cumhuriyet elitleri, kadın hakları meselesini dış dünyaya karşı bir demokratikleşme ispatı olarak araçsallaştırmış, kadınsız bir kadın hakları inkılabı gerçekleştirmiş ve yalnızca bu dayatmaları kabul eden bir kadın grubunun etkinliklerini sürdürmesine müsaade etmiştir. Bu düzey bir bağlılığı sürdüren kadınların pek çoğu meslek sahibi ve eğitimlidir yahut en çok bu kesim sistemi kabullenmeye zorlanmıştır (Zihnioğlu, 2019: 22-23; Şıvgın, 2005: 245-258).

Bu süreçte farklı bir kadın grubu daha göze çarpmaktadır. Nezihe Muhittin'in başını çektiği bir grup, Cumhuriyetin ilanından 11 yıl sonra gerçekleşebilecek olan kadınlara seçme seçilme hakkı verilmesi için çaba sarf etmektedir. Bu iki kadın grubu arasında Cumhuriyet döneminde verilen haklarla yetinip-yetinmemek noktasında bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Çaha'nın "yerli feministler" olarak Zihnioğlu'nun ise "birinci dalga Cumhuriyetçi feminizm" olarak tanımlayarak (Çaha, 2018: 160; Zihnioğlu, 2019: 21) ve Kemalist kadınlardan ayırarak değerlendirdiği, Türk Kadınlar Fırkası'nın[5] ve sonrasında da Türk Kadınlar Birliği'nin kurucusu Nezihe Muhittin ve

[5] Cumhuriyetin ilanından sonra henüz Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmadan Nezihe Muhittin önderliğindeki bir grup kadın tarafından 15 Haziran 1923'te Kadınlar Halk Fırkası kurulmuştur (Toprak, 1994: 7). Fakat dönemin siyaseten gergin yapısı, kontrol dışına çıkabilecek yapılara müsaade etmez. Türkmen, Kemalist projenin, özgün ve bireysel tutum alışları toplumsal düzene ve dayanışmaya tehdit olarak algıladığının altını çizmektedir (B. Türkmen, 2017: 132). Kadınlar Halk Fırkası seçimlere girebilmek için gerekli izinleri alamadığı için, açıldıktan sekiz ay sonra kapatılır. Nezihe Muhittin ve arkadaşları vakit kaybetmeden 7 Şubat 1924 tarihinde Türk Kadınlar Birliği'ni kurarlar. Bir yıl sonra da Kadınlar Birliği'nin fikirlerini açıklamak için Kadın Yolu Dergisi'ni çıkarmaya başlarlar. Zihnioğlu, derginin, rejimle ters düşüp kapandığı sürece kadar, kadın konulu değişimlerde etkin bir rol üstlendiğine, hiçbir zaman net biçimde dillendirilmese de siyasal iktidara düşünsel katkı ve danışmanlık hizmeti sunduğuna işaret etmektedir (Zihnioğlu, 2019:171). Derginin, yayın yaptığı dönemde devletten maddi destek aldığı bizzat Nezihe Muhittin tarafından ifade edilmiştir (Yurdsever Ateş, 2009:42). Derginin Mustafa Kemal'in imzasının da olduğu bir düzenlemeyle kamuya yararlı bir cemiyet olarak tanındığı da belgelerle sabittir (Cumhuriyet Arşivi, 1925).

arkadaşları, biçimsel olarak Kemalizm'in makbul kadın tipinden çok da farklı değildir. Bu grup, Cumhuriyet döneminden geriye kalabilmiş tek örgütlü kadın grubu gibi görünmektedir. Genel olarak inkılaplardan memnundur, fakat Cumhuriyet'in kendilerine takdir ettiği haklardan daha fazlasını istemişler ve Türk Kadınlar Birliği'nin yayını olan Kadın Yolu Dergisi'nde kadınlara seçme ve seçilme hakkı talep etmişlerdir (H. Özen, 1990: 36). Fakat bu talepleri, o dönemin hükümeti ve medyası tarafından hayali ve kabul edilemez görülmektedir. Bu nedenle hükümete yakın kadınlar birliğe üye olmuşlar, zamanla yönetimi ele geçirmişler ve 1927 yılında Nezihe Muhittin, Kadınlar Birliği'nden tasfiye edilmiştir. Bu sayede birlik hükümet politikalarına paralel bir biçimde yönetilmeye başlanmıştır. Sonraki süreçte Nezihe Muhittin'in medya eliyle yıpratıldığı, siyaset arenasından bu yolla tasfiye edildiği bilinmektedir (Çaha, 2018: 136; Zihnioğlu, 2019: 234-258). Türk Kadınlar Birliği de Nezihe Muhittin'in tasfiyesinin üstünden çok geçmeden, Türk kadınlarının artık erkeklerle eşit haklara sahip oldukları için böyle bir örgüte gerek kalmadığı gerekçesiyle 1935 yılında kendi kendini feshetmiştir (Tekeli, 1993: 31).[6]

Sancar, Cumhuriyetin bazı kadınları dışlayıp suskunluğa ittiği bazılarını ise rol model olarak vitrine çıkardığını savunmakta ve *"Millî mücadele ve modernleşme davasının çok sayıda becerikli, deneyimli ve bilgili kadını varken bu tür "üretilmiş" model kadınları nasıl yorumlamak gerekiyor?"* şeklinde itirazını dile getirmektedir (Sancar, 2014: 175). Sancar'ın becerikli ve deneyimli kadınlardan kastı Nezihe Muhittin ve Halide Edip gibi isimler, üretilmiş model kadınlardan kastı ise özellikle Afet İnan'dır.

Tekeli, Zihnioğlu'nun Nezihe Muhittin üzerine yazdığı kitabın önsöz yazısında, Nezihe Muhittin isminin seksenlerin sonuna kadar Türk akademisinde ve fikir dünyasında unutturulmuş bir isim olduğuna, uzun yıllar döneme dair yapılan çalışmalarda kendisinden bahsedilmediğine işaret etmektedir (Tekeli, 2019: 11).

[6] Nezihe Muhittin'in tasfiyesinin üstünden çok geçmeden seçme seçilme hakkı kabul edilir. Tekeli, kadınlara seçme seçilme hakkının verilmesinin Atatürk'ün stratejik bir hamlesi olduğunu ve tek parti rejimini dönemin Avrupa'sındaki diktatörlerden ayırmaya yönelik bir hedefe binaen gerçekleştiğini iddia etmektedir. Ona göre seçme seçilme hakkı, içerideki bastırılmış taleplere cevap olmaktan ziyade, yeni Türkiye'nin dış dünyaya vermeye çalıştığı imaj çalışmasının bir parçasıdır (Tekeli, 1982: 381).

Nezihe Muhittin vakası, Cumhuriyet idealleriyle daha yakın bir görüntü sergileyen Nezihe Muhittin ve arkadaşlarının bile tasfiye edildiğini göstermektedir. Benzer bir muameleyi Kemalizm'in teorize edilmesine önemli katkılar sunan *Kadro Dergisi* veya Cumhuriyet döneminin ilk kadın dergilerinden olan *Resimli Ay Dergisi*'nin de gördüğü bilinmektedir (Sunar, 2004: 511; İşaşır, 2006: 18-20; Uslu, 2004: 20-27). Dönemin yapısı, farklılıklara müdahale etmeyi seçen, sert ve sansürcü bir nitelik arz etmektedir.

Cumhuriyet'in kadın konusundaki ana iddiası, kadın-erkek eşitliğinin sağlandığı yönündedir (Göle, 2014: 44; Tekeli, 1993: 30, 31). Fakat Cumhuriyetin kadın erkek eşitliğini sağlamaya yönelik aldığı tedbirler, kadınlarla kadınların eşitliğini bozma pahasına gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, Cumhuriyet dönemi uygulamaları, kadın ve erkek arasındaki eşitliği sağlamaya çalışırken, bazı az sayıda kadını diğer çok sayıda kadının önüne geçirmiş, hatta bazı kadınların kamusal zeminde etkin birer aktör olarak var olmalarına hiç müsaade etmemiştir (Acar, 1993: 95). Son tahlilde bugün Cumhuriyetin kadın politikaları değerlendirilirken erkeklerle eşit olmak bir yana kadınlarla bile eşit olamayan ve kenarda kalmaya mahkûm edilmiş kadınlardan bahsedilmelidir. Bu kadınlar Osmanlı'nın son elli yıllık döneminde daha fazla eğitim alma ve basın yayın organlarında var olma imkânına sahipken Cumhuriyet döneminde yalnızca ilkokul eğitimiyle kifayet etmek zorunda kalmışlar ve neşriyattan tamamen silinmişlerdir.

2. Cumhuriyetin Kuruluşundan 1980'lere İslamcı Kadın

Cumhuriyet'in kadınlarla ilişkisini, bazı "öteki" kadınlara hiç yer vermeden sadece idealize edilmiş tek tip özellikler taşıyan kadınlar üzerinden değerlendirmek gerçekçi bir tablo sunmamaktadır. Bu dönemdeki yeni uygulamalar, dönemin yönetim anlayışınca makbul görünen bazı kadınlar için büyük imkânlar barındırmış ve pek çok alanda yükselme imkânı sağlamışken, diğer bazı kadınlar için bir mahrumiyet dönemi olarak haline gelmiştir. Bu dönemi değerlendirirken, kamusal alanlardan tasfiye

edilmiş dindar ve İslamcı kadınlara işaret etmemek dönemin eksik ve yanlış değerlendirilmesine sebep olmaktadır. [7]

İslamcı aydın kadın olgusunun, Türkiye'de İslamcılığın güçlenmeye başladığı 1980'ler döneminde tekrar gün yüzüne çıktığı söylenebilir. Bu tarihten önce Cumhuriyet döneminin sert uygulamalarının etkisiyle İslamcı fikirlerin yalnızca kadınlar değil erkekler tarafından da serbest bir biçimde dillendirilmesine müsaade edilmemiştir. Bu süreci kuruluştan 1950'ye kadar ve 1950'den 1980'e kadar şeklinde kabaca otuzar yıllık iki dönem olarak değerlendirmek mümkündür. Bu süreçlerde İslamcı kadınların kamusal alandaki varlıkları, eğitim ve meslek hayatı, siyaset, sivil örgütler ve neşriyat gibi alanlarda aktör olup olamamaları bağlamında tartışılmıştır.

2.1. Tek Parti Döneminde İslamcı Kadın

Çok partili hayata geçilen 1950'ye kadarki dönemde İslamcılık çerçevesindeki tartışmalar, çoklukla bir rejim tehdidi olarak algılanmıştır. Genç Cumhuriyetin yeni stratejisi, Osmanlı'dan aktarılan sürekliliğin koparılması ve Batıcı esaslara dayanan bir devlet ve toplum yapısının oluşturulmasıydı. Bu hedef doğrultusunda İslam'ın, görünürlüğünün ve etkisinin azaltılması konusunda radikal önlemler alınmış ve öngörülen değişimler oldukça hızlı bir biçimde yürürlüğe sokulmuştur. İslam'la bağlı görülen, halifeliğin, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin, tekke ve zaviyelerin, medreselerin, Şeyhülislamlık müessesesinin kaldırılması; harf inkılabıyla Arap harflerinin iptali, şapka kanunu, devletin dininin İslam yerine laiklik olarak belirlenmesi gibi uygulamalar bu yönde tedbirlerdir (Findley, 2012: 252; Zürcher, 2020: 206; Hodsgon, 1995: 279, 288). Bu düzenlemelerle dinin, daha ziyade vicdanlarda yaşayacağı ve görünürlüğüne müsaade edilmeyeceği bir kamusal yapı inşa edilmiştir.

Yeni rejim için tehlikeli görülebilecek ve kontrol altında tutulması gereken riskli alanların başında İslam merkezli fikir ve eylemler yer almaktadır. Suman, Cumhuriyet'le birlikte sert bir biçimde yaşanan dönüşümde, meşru kabul edilen yaşam biçimini benimsemeyenlerin kamusal yaşamın dışına itildiğine ve bunların Batılılaşmayı kabul etmeyen Müslüman kesimle kırsal kesimde yaşayan insanlardan

[7] Çaha, Türkçe bilmedikleri için kamusal alanlardan dışlanan Kürt kadınları da mahrum bırakılmış bir diğer kesim olarak hatırlatır (Çaha, 2018: 153)

oluştuğuna dikkat çekmektedir (Suman, 2000, s. 72-73). Bunu sağlayabilmenin önemli araçlarından biri olan Takrir-i Sükûn kanunuyla uzun yıllar devam eden bir sessizlik ortamı inşa edilmiş; siyaset, eğitim, basın yayın gibi alanlarda sıkı tedbirler uygulanmıştır (Vatandaş, 2020: 104, 110; Memmi, 2017: 8). Bu dönemin İslamcılık açısından tam bir kopuş dönemi olduğu söylenebilir.

Tek parti dönemi[8], medreselerin lağvedildiği, eğitimin sekülerleştiği, dini etkinin eğitim müfredatından kaldırıldığı ve yerine Batıcı esaslara dayalı içeriklerin yerleştirildiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde ülkede din eğitimi veren kurumlar ve okullardaki dini içerikli dersler kaldırılmıştır. 1947-1951 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanı olarak görev yapmış olan Ahmet Hamdi Akseki'nin, 1950 tarihli "*Din Tedrisatı ve Din Müesseseleri Hakkında Rapor*" başlığını taşıyan raporunda, başlangıçtan o güne Cumhuriyet dönemi dini tedrisatın durumuyla alakalı tespitleri önemlidir. Raporda Tevhid-i Tedrisat kanunuyla dini kurumların tümünün ilga edildiği, mekteplerdeki din derslerinin kaldırıldığı, bununla da yetinilmeyip din aleyhtarlığı propagandasının yapıldığı ifade edilmektedir. Ailelerin çocuklarına din eğitimi vermelerinin önüne geçildiği, ihtiyaca ve taahhütlere rağmen din mütehassısları ve imamların yetiştirilmediği, Diyanet İşleri Başkanlığı'na kendi personelini yetiştireceği bir okul açılması için izin verilmediği tespitleri de aynı raporda yer almaktadır (Akseki, 2016: 148-149). Akseki'nin işaret ettiği gibi çok partili hayata geçilen 1950'lere kadar, evlerde elifba cüzü bulundurmak dahi suç telakki edilmiş, cami imamları veya eski medrese hocalarının Kur'an okumayı öğretmesi yasaklanmış, bunu yapanlar tutuklanıp ceza almış, Arap harfleriyle yazılmış kitap bulundurmak yasaklandığı için kitaplar gömülmüştür. Kimi eserlerde köylerde cenaze yıkayacak kimsenin bulunamadığı ve yeni neslin dinden tümüyle bihaber yetiştirildiği tespitleri yer almaktadır. Nitelikli ve üst düzey bir dini eğitim bir kenara pek çok insan için Kur'an okumayı öğrenmek bile mümkün olamamıştır (Kurucu, 2012: 84-149; Akseki, 2016: 143; Koçkuzu, 2004: 346).

[8] Türkiye'de çok partili ilk seçim 1946 yılında yapılsa da bu ilk seçimde açık oy gizli sayım uygulaması nedeniyle 1950'ye kadar çok partili hayata fiili olarak geçilmediği göz önünde bulundurulmalıdır. İlk gerçek seçim 1950 yılında yapılmıştır. Dolayısıyla çalışmamız boyunca tek parti dönemiyle 1923-1950 arası dönem kastedilmektedir (TÜİK, 2012: XII).

Kara'nın "bir Cumhuriyet birçok Müslümanlık" şeklindeki kavramlaşmasından hareketle bu süreçlerde dindar insanların çocuklarının eğitimi konusunda devletin yeni paradigması karşısında farklı tepkiler ürettiklerini söylemek mümkündür (Kara: 2016: 181). Kimileri, tümüyle uzaklaşmayı bir çözüm olarak görür, bu şartlar altında çocuk yetiştirmeyi doğru bulmayıp başka ülkelere göç edenler bulunmaktadır ve bu göçün adını da hicret olarak tanımlamışlardır. Ali Ulvi Kurucu'nun babası ailesiyle birlikte göç edenler arasındadır (Kurucu, 2012: 84). Yazar Suavi Kemal Yazgıç'ın dedesinin de aynı gerekçelerle benzeri bir göç hikâyesi bulunmaktadır. Bazı aileler de İstanbul'dan Anadolu'ya memleketlerine geri dönmüşlerdir (Aktaş, 2023b: 106-120; 2005b: 826). Başka bazı aileler okullara erkek çocuklarını göndermiş kız çocuklarını göndermemiştir (Barbarosoğlu, 2019g: 47, 73, 96, 98). Bazı aileler ise hem erkek hem kız çocuklarının eğitimlerine devam etmesini istemiştir. Örneğin Celalettin Ökten ve Ahmet Hamdi Akseki'nin kız evlatları okullara devam etmiştir (Göğüş Tan ve diğerleri, 2007: 361; Meriç, 2014: 11). Bazı dindar ailelerin ise kız liseleri veya kız meslek liselerini tercih ettikleri görülmektedir (Barbarosoğlu, 2006: 148).

Okullarda verilen eğitimin din ve inançları küçümseyen, pozitivist bir karaktere sahip olduğuna inanmaları, ailelerin çocuklarını okula göndermemelerinin başlıca nedenidir. Aileler, yeni yetişen gençliğin dinden uzak ve pozitivist bir müfredatla yetişmesinin, okullaşan bireylerin gitgide dinden uzaklaşmasına neden olacağı endişesi yaşamaktadır. Buna ek olarak ilkokul sonrasındaki okulların karma olması da özellikle dindar aileleri tedirgin eden diğer bir husustur. (Kazancı, 2008: 17-19; Barbarosoğlu, 2019g: 98). Cumhuriyet elitlerinin temel hedefleri, devletin yeni paradigması doğrultusunda vatandaşlar yetiştirmektir. Tuncay, Cumhuriyetin yönetici seçkinlerinin halk yığınlarını laik eğitim yoluyla "irşad" etmeyi amaçladıklarına işaret etmektedir (Tuncay, 2004: 96). Eğitimin dinden soyutlanması, kopuşun en önemli ayaklarından biridir.

Tek parti döneminde eğitim içeriğine müdahale dışında sekülerleşmenin başka bir yöntemi olarak eğitim ortamlarında dini sembollerin görünürlüğü de yasaklanmış, inançlarını görünür bir biçimde ortaya koyan kimseler okullara kabul edilmemiştir. 1925 yılında çıkarılan kararnameyle devlet memurlarının başlarının açık olması şartı

getirilmiştir (Resmî Gazete, 1925). Bu süreçten en zararlı çıkan kesim başını örten genç kızlar ve kadınlar olmuştur. Bu kesim, devletin başörtüsü konusunda gösterdiği tavizsiz tutum nedeniyle ilkokuldan sonra okullara kabul edilmemişler, ülkedeki eğitim imkânlarından faydalanamamışlar, devlet kurumlarında başörtülü bir biçimde çalışmalarına müsaade edilmemiştir. Afet İnan'ın eserinde bizzat anlattığı bir olay, erken dönemden itibaren oldukça sert bir uygulamanın var olduğunu göstermektedir. İnan'ın, Tıbbiye öğrencisi yedi çarşaflı kız öğrenciden bahsettiği satırları şöyledir:

"…İstanbul Tıp Fakültesine Eylül 1922'de ilk defa yedi kız öğrenci kaydedilmiştir. Kıyafetleri bakımından henüz geleneklerin etkisi altında çarşaflı kız öğrenciler erkek arkadaşları ile aynı derslere girmişlerdir… Kızların bu işte gayet başarılı oldukları görülmüştür. Asıl önemli mesele, sınıflarda laboratuvarlarda başörtüsünün ve çarşafın çıkarılarak serbest bir çalışma olanağının elde edilmesiydi. Nihayet 1925'te Atatürk'ün Cumhurbaşkanı sıfatıyla kadın ve erkek kıyafetlerinde medeni dünyaya uymayı telkin eden memleket içi seyahatlerindeki ve nutukları ve kıyafet kanunu çıkarılmasıyla Tıp Fakültesi'ndeki kız öğrenciler de özgürlüklerine kavuşmuş oldular" (İnan, 1982: 157). Bu sözlerden hareketle Cumhuriyet tarihinde başörtülü üniversiteli öğrencilere bilinen ilk müdahalenin 1925'te Tıbbiye'de gerçekleştiği söylenebilir.[9] Bu bilgi Osmanlı döneminden Cumhuriyete devreden ve -İslamcı olarak tanımlamak için elde yeterince veri olmasa da- dini inançları gereği örtünen dindar genç üniversite öğrencilerinin bulunduğunu göstermektedir. Aslında o dönemde kadınların kıyafetleri konusundaki tek mesele başörtüsü de değildir. Örneğin, Balıkesir'de bir kız mektebinde müdürlük yapan Egeli, talebelerini kısa kollu ve kısa etekli bir kıyafetle jimnastik şenliklerine çıkarma emrini aldığını ve öğrencilerin bunu kabule yanaşmamaları nedeniyle onları ikna etmek için büyük çaba sarf ettiğini anlatmaktadır (Davaz Mardin, 1998: 70).

Kız çocuklarının ilkokul sonrası eğitimi tüm dünyayla birlikte Osmanlı'da da henüz kitleselleşmemiş yeni bir toplumsal gelişmedir. Zaten, bunun alt yapısı da yeni yeni oluşmaktadır. Osmanlı'da tartışmaların ilk başladığı dönemden itibaren özellikle

[9] Türkiye'de başörtüsü yasaklarının kronolojisine dair ortaya konan genel kanaat, başörtüsü sorununun ilk defa 1960'lar başında uygulandığı yönündedir (Benli, 2011: 11; Özipek, 2008: 16). Fakat Afet İnan'ın ifadelerinde işaret ettiği yedi çarşaflı kız öğrenciye kıyafetleri dolayısıyla yapılan müdahale, henüz Cumhuriyet iki yaşındayken 1925 yılında gerçekleşmiştir.

şehirli ve kültürlü dindar kimselerin, kız çocuklarının eğitimine sıcak baktığı ve destekledikleri görülmektedir. Fakat Cumhuriyet'le beraber yapılan düzenlemeler ve kıyafet konusundaki kararlı tutum, dindar ailelerin ve kızlarının eğitim imkânlarını büyük oranda kapatmıştır. Dindar ailelerin genel tutumu kız çocuklarının eğitimi konusunda bir geri çekilme tutumu olmuştur. Yabancılaştırıcı etkilerden korunmak için içe kapanma tutumu, dindar mütedeyyin kesimlerin özellikle kadınların kamusal tecrübelerden beslenmelerini de engellemiştir (Aktaş, 2023b: 120). Her şeye rağmen okula devam etmek isteyen dindar genç kızların başlarını açarak okullarına devam ettiği, bu tercihlerinden dolayı da çoklukla aileleriyle sorunlar yaşadıkları kimi hatırat eserlerinde görülmektedir (Barbarosoğlu, 2019g: 98-128). Bu örneklerde de ailelerin temel itirazının kız çocuklarının eğitim alması değil, örtünün çıkarılmasına ve karma eğitime yönelik olduğu görülmektedir.

Başörtülü genç kızlar için Tevhid-i Tedrisat nedeniyle okul dışı ortamlarda bir eğitim imkânı da söz konusu olamamıştır. Fakat buna rağmen dindar aileler, çocuklarına aile içinde ve mahallenin imkânları dâhilinde Kur'an kıraati ve ilk düzey dini eğitim vermeye gayret etmiştir. Ne var ki eğitimi veren kişilerin tümü, alanda uzman kimseler değillerdir. Eldeki imkânlar doğrultusunda birikimin kaybolmaması ve yeni nesle aktarımı için içerik konusunda çok hassas davranma lüksü bulunmadan bir öğretim faaliyeti söz konusudur. Yasaklar nedeniyle yaşanan ceza endişesi de insanları korkutmaktadır (Akın, 2014: 231; Şentürk, 2011: 625, Koçkuzu, 2004: 347). Erol Güngör, bu dönemi değerlendirirken ailelerin okul müfredatlarından dışlanan din eğitimini çocuklarına vermeye hazır bir formasyona sahip olmadığına dikkat çekmektedir. Bu nedenle bu geçiş süreci sancılıdır (Güngör, 1999: 77). Bu şartlar altında, uzun süreli ve tutarlı bir eğitimden değil, sınırlı, karışık ve kopuk bir eğitimden bahsetmek mümkündür.

Bu dönemlerde dindar kimliğini gizleyerek okul hayatına devam eden Ayşe Hümeyra Ökten'in hayat hikâyesi, dönemi dindar kadınlar gözüyle ifade eden önemli bir tanıklıktır. Celalettin Ökten'in kızı Doktor Ayşe Hümeyra Ökten'in, eğitim ve çalışma hayatında başörtüsü örtme girişimleri sert tepkilerle karşılanmıştır. Bu nedenle eğitimini bitirene kadar başını açmak zorunda kaldığını ifade etmiştir (Meriç, 2014: 11, 112). Okulda, dini amaç taşıyan tutumların aşağılanan bir vasıf olarak görüldüğü

ve kendisinin bu sebeple namaz kıldığını sakladığını anlatan Ökten, doktor olarak gittiği hac ziyareti dönüşü, başörtüsüyle kendisini gören hocasının gösterdiği tepkinin ardından kariyerinden vazgeçtiğini ve özel muayenehanesinde başörtüsünü çıkarmadan hizmet etmeye devam ettiğini ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2019g: 85-90).

Nihayetinde tek parti döneminin kısıtlayıcı yapısını -seçkin kültürün ve siyasi gücün dışına itilseler bile- istisnai de olsa bir biçimde aşabilen dindar erkekler bulunabilmiştir (Mert, 2005: 416). Örneğin Nureddin Topçu, Necmettin Erbakan, Fuat Sezgin gibi isimlerin yurt dışı imkânlarının da etkisiyle oldukça iyi düzeyde eğitim aldıkları ve yaşadıkları siyasi ve sosyal engellemelere rağmen, yurt içi veya dışında önemli aktörler haline gelebildikleri görülür (Kara, 2012: 249; Fazlıoğlu, 2004: 359; Maviş, 2020: 411). Fakat dindar kadınların sosyal etkilere sahip bir aktör olmalarının yolu baştan kesilmiştir.[10] Cumhuriyet'in, kadın terakkisine yol açacağını iddia ettiği uygulamalardan en olumsuz etkilenen kesim, kamusal yaşamda dini görünürlüklerine izin verilmeyen ve ülkedeki kadın nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan başörtülü kadınlar olmuştur. Rejimin bir taraftan İslami kimliğe karşı engelleyici tutumu bir yandan erkek egemen söylemi Müslüman kadını kamusal ve politik sahadan dışlamıştır (Baykal ve Çaha, 2021: 146). Tek parti döneminde Türkiye'de başlarını örten dindar kadınların sistematik bir biçimde eğitimsiz bırakıldığı ve buna bağlı pek çok sosyal imkâna hiç ulaşamadığı söylenmelidir. Eğitimli oldukları takdirde ulaşabilecekleri ekonomik, sosyal, akademik ve siyasal pek çok haktan mahrum kalmışlardır.

İslamcı kadınların kendilerini ifade ederek kamusal aktörler haline gelebilecekleri bir diğer kanal, neşriyat faaliyetleridir. Fakat bu dönemde neşriyat alanında hiç yer bulamadıkları görülmektedir. Tahammül düzeyinin düşük, iktidardaki isimlerin kontrolcü olduğu, aksi yöndeki davranışların suç teşkil ettiği bir dönem olması hasebiyle yayıncılığın tek parti döneminde gelişip serpilemediği görülmektedir. II. Meşrutiyetten sonraki süreçte zenginleşen yayıncılık faaliyeti, Cumhuriyetin

[10] Seksenlere kadarki süreçte bir biçimde ifade imkânı bulan ve öncü roller üstlenen İslamcı kadınların Şule Yüksel Şenler ve Gülsen Ataseven gibi eğitimlerinden veya sosyal çevre oluşturmalarından sonra İslami yaşam biçimini kabul etmiş kimseler oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bu isimler önce kamusal alanda etkin bir aktör olmuşlar, sonrasında İslami yaşam biçimini hayata geçirmişlerdir.

ilanıyla birlikte uzunca bir süre gerilemiştir. Bu süreçte kadın neşriyatı da dâhil, tüm neşriyat alanında birtakım değişiklikler olmuştur. Değişime neden olan iki önemli faktör, harf inkılabı ve Takrir-i Sükûn kanunuyla tecessüm eden ve özgür neşriyata imkân tanımayan kontrolcü yapıdır. Osmanlı döneminde gittikçe sayıları artan ve çeşitlenen kadın okuryazarlığı, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte zayıflama eğilimine girmiştir. Hem içerikler hem aktörler hem söylemler hem de yayın sayılarında değişiklikler olmuştur. Harf inkılabına (1928) kadarki dönemde *Süs* (1923), *Resimli Ay* (1924), *Kadın Yolu* (1925), *Kadın Yazıları* (1926), *Yeni Kitap* (1927) dergileri çıkmıştır ve bu yayınların tümü Cumhuriyet'in politikalarıyla paralel bir politika takip ettiği müddetçe yayın hayatına devam edebilmiştir (H. Özen, 1990: 34-37). Bu dergilerden *Kadın Yolu*, seçme ve seçilme hakkı konusundaki ısrarlı tutumları nedeniyle *Resimli Ay* ise sosyalist bazı söylemleri nedeniyle iktidarı tedirgin etmiş ve kapatılmıştır (İşaşır, 2006: 18-20; Uslu, 2004: 20-27).

1928 ile 1994 arasındaki süreçte kadın yayınlarını inceleyen Davaz Mardin, 1928'den sonraki süreçte kadın yayıncılığının 1940'a kadar sayıca azaldığı tespitini yapar ve bunda temel etmenin harf inkılabı olduğuna işaret eder (Davaz Mardin, 1998: 12-14). Harf inkılabı sonrasında nüfus içinde okuma yazma bilenlerin oranı doğal biçimde azalmıştır, kadınlarda bu oran çok daha aşağıya düşmüştür (Yalçın, 2019: 24-25). Harf inkılabının yalnızca okuma yazma oranını düşürmekle kalmadığına ve Cumhuriyet kadınlarının, Osmanlı'da 1870'lerden itibaren oluşmuş 50 yıllık kadın neşriyatıyla da bağlantısını kopardığına işaret etmek gerekir. Osmanlı kadınları neyi tartıştılar ve nasıl tartıştılar, sorusunun cevabı Türkiye'de doksanlara kadar gündem olmamıştır (Ramazanoğlu, 2000: 142; 2005: 805).

Cumhuriyet dönemi kadın süreli yayınları incelendiğinde yetmişlerin başına kadar mevcut yayınların hemen hepsinin inkılapları onaylamak ve yeni Türk kadını tipolojisini yaygınlaştırmak gibi bir tutum takındıkları görülür. Bu nedenle dergilerin yayın içeriğinin özellikle modern kadın giyimi, makyaj, moda, kıyafet, ev işi, yemek gibi alanlarda yoğunlaştığı görülmektedir (Mutlu, 2009: 61). Osmanlı dergiciliğinde rastlanan, kadın temalı politik ve toplumsal değişim tartışmalarına Cumhuriyet döneminde uzun yıllar rastlanmaz.

Osmanlı'da kadın neşriyatının daha ziyade temel hakları kazanmaya yönelik bir hedefinin olduğu, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte kadınlara verilebilecek tüm hakların zaten verildiği ve bu sebeple de artık neşriyata gerek kalmadığı şeklinde özetlenebilecek oldukça zorlama yorumlara rastlamak mümkündür (Mutlu, 2009: 60). Bu noktada neşriyatın zayıflamasında, Kemalist inkılapları destekleyen yayınların hayatta kalacağı ve aykırı görüşlerin tutunamadığı bir siyasi ortamın var olması öncül sebep gibi görünmektedir. Yeni paradigmanın belirlediği konular ve sınırlar dışında konuşmak uygun görülmemiştir; bu şartlar altında kadın yayıncılığının uzun süre çeşitlenme imkânı bulunamamıştır. Erkek yazarların dahi takibattan korktuğu ve bu nedenle yazamadığı bir ortamda zaten oldukça naif bir alan olan kadın yazarlığın gittikçe irtifa kaybettiği görülmektedir.

Cumhuriyetin ilanından sonraki suskunluk dönemi, Kemalist kalemler dışında ülkedeki tüm kesimler için bir kayıp dönemidir fakat süreçten en sıkıntılı çıkan kesim İslamcılar olmuştur (K. Kayalı, 2018: 19). Birkaç istisna dışında dini içerikli kitapların dahi neşrine müsaade edilmemiştir.[11] Her şeye rağmen İslamcı neşriyat tamamen bitmemiş,[12] tek parti döneminin zor şartları altında bile birtakım dergiler çıkmaya devam etmiştir (B. Kayalı, 2019: 14). Dergiler, fikir cereyanları için düşüncelerin entelektüel açıdan olgunlaştığı, diyalektik bir ilişki içinde daha nitelikli bir hale geldiği, bir birikimin oluştuğu, yeni kalemlerin keşfedildiği ve aydın insanların mayasının atıldığı bir mutfak görevi görmektedir. Fakat tek parti döneminde bu işlevlerini yeterince yerine getirememişlerdir. Zira takibata uğramak veya yayınların kapanması endişesiyle her konuda konuşmak mümkün değildir. Ele alınan pek çok konuyu doğrudan analiz etme imkânı bulunmamaktadır. Örneğin Necip Fazıl'ın *Büyük*

[11] Ali Fuad Başgil, dönemin dini neşriyata bakış açısını ifade etmek üzere Hz. Peygamber'e dair yayımlanan bir eserin Dâhiliye Nezareti'nce toplatılmasına yapılan itiraza 1934 yılında verilen resmî cevabı eserinde paylaşmıştır. Matbuat Umum Müdürü Vedat Nedim Tör imzalı belgede "Biz her ne şekil ve surette olursa olsun memleket dâhilinde dini neşriyat yapılarak dini bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dini bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz. … Günün bu kabil neşriyata tahammülü olmadığını siz de takdir edersiniz." şeklindeki ifadeler yer almaktadır. Başgil, yaşanan süreç sonunda yüksek ehliyette din âlimlerinin yokluğundan ve yüksek vasıfta din eserlerinin bulunmamasından yakınmaktadır (Başgil, 2016: 10-228).

[12] Bu dönemde yayın yapan İslamcı dergiler, 1939 yılında yayın hayatına başlayan Hareket, 1943 yılında yayın hayatına başlayan Büyük Doğu ve 1948 yılında yayın hayatına başlayan Sebilü'r-Reşad'dır. Asım Öz makalesinde, bu dergileri İslamcı olarak tanımlamamakta ve dindar-milliyetçi bir çizgiye konumlandırmaktadır (A. Öz, 2018: 5)

Doğu'su doğrudan Bakanlar Kurulu kararları yahut mahkeme kararlarıyla pek çok kez ceza almış, dergi nüshaları toplatılmış, yazarları takibata uğramıştır.[13] *Büyük Doğu*, 1943'ten 1978'e kadar 15 kez kapatılmış ve yeniden açılmıştır (Okay, 1992: 513-514; 2022: 487).

Bu dönemde yayın yapan diğer bir dergi 1948 yılında yayın hayatına başlayan *Yeni Sebilü'r-Reşad*'dır.[14] *Yeni Sebilü'r-Reşad*'ın temel yaklaşımı rejimin sınırlarını zorlamadan, temkinli ve uzlaşmacı bir çizgide yayıncılık yapmaktır (Çakmak, 2018: 313, 324; Arabacı, 2005: 118-119, Albayrak, 1995: 474). Bu durum, meselelerin, dergide yazan düşünce insanları tarafından yeterince açık ve şeffaf tartışılamamasını; konu seçimi ve düşüncelerin ifade ediliş biçiminde kontrolcü ve filtreleyici bir tutum sergilenmesini beraberinde getirmiştir. *Büyük Doğu*'da ve *Sebilü'r-Reşad*'da farklı tercihlerle somutlaşan birbirinden farklı iki yaklaşımın da son tahlilde düşünce kayıplarına neden olduğu görülmektedir. *Büyük Doğu*, oldukça reaksiyoner bir dil benimsemiş, devamlı kapatılması nedeniyle etkinlik alanı ve söylem niteliği zarar görmüştür. *Sebilü'r-Reşad* ise uzlaşmacı bir dil benimsemiş ve hayatta kalabilmek için içerikte azaltmaya gitmiştir.

Ezcümle İslamcılar, bu baskı döneminde fikirsel kriz ve kayıp dönemine girmişlerdir. Akın, bu dönemi "İslamcılığın fetret dönemi" olarak nitelendirmektedir (Akın, 2018: 103). Bu dönemin İslamcı yazarları, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının fikirsel aktivitelerini geliştiremeden tekrarlamışlar ve hatta bu kadarını bile yeterince yapamamışlar, bir çekingenlik ve dolaylı anlatım içine girmişlerdir (Aktaş, 2006: 252, 257). Cumhuriyet döneminde İslamcılık, 1850-1924 arasında oluşturduğu birikim üzerinden ilerlemeye devam edememiş, şekil ve muhteva açısından II. Meşrutiyet dönemi tartışma düzeyi ve zenginliğinin altında bir seviye tutturabilmiştir (Çakmak, 2018: 335). Tek parti döneminde İslamcılığın geçirdiği kriz, İslamcı aydın kadınların

[13] Necip Fazıl da zaman zaman yazdıkları nedeniyle hapis cezası almış hatta idam talebiyle yargılanmıştır (Ekiz ve diğerleri, 1982: 17-22; Sürgit, 2013: 176). Bu nedenle *Büyük Doğu*'da yazar sıkıntısı çekildiği ve Necip Fazıl'ın müstear isimlerle yazılar yazdığı bilinmektedir (Akın, 2018: 105; Üstün, 2012: 5-7).

[14] Cumhuriyet'in ilanının ardından İstiklal Mahkemesi'nde yargılanan ve hakkında idam söylentileri dolaşan Eşref Edib, *Sebîlü'r-Reşâd*'ın yayımını durdurmak şartıyla 1925'te serbest bırakılmıştı. Eşref Edib, uzun bir aradan sonra 1948'de *Sebilü'r-Reşad*'ı yeniden çıkarmıştır (Çakmak, 2018: 313, 324; Arabacı, 2005: 118-119, Albayrak, 1995: 474).

içlerinde yetişeceği İslamcı kamuyu bir gerileme, bir savunu, bir güvensizlik içinde bırakmıştır. Devletin başörtüsü konusundaki tavizsiz tutumu nedeniyle eğitim imkânları da tümüyle kapalıdır. Bu süreçlerin zaten oldukça kırılgan bir karaktere sahip ve dünyada henüz yeni bir gelişme olan aydın kadınların ortaya çıkışını ve İslamcıların kadın temalı tartışmalar dâhil pek çok konuda düşünce dünyalarının olgunlaşmasını geciktirdiği söylenmelidir.

2.2. Çok Partili Dönemde İslamcı Kadın

1950'den 1980'e kadarki süreç tek parti dönemi kadar sert değildir fakat yine de çalkantılı geçmiştir. 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra yumuşamalar başlamış ve eş zamanlı olarak bu dönemlerde Sovyet tehdidine karşı dini hareketliliğe kısmi bir müsaade gelmiştir (Subaşı, 2005, 219; Vatandaş, 2020: 340, 344; Akın, 2021: 47). Siyasetteki yumuşamanın sosyal yaşamın pek çok cephesinde yansımaları olmuştur fakat çok partili hayata geçildikten sonra 10'ar yıl arayla -1960'ta, 1971'de ve 1980'de- gerçekleşen askeri müdahaleler, ülkede düşünce ikliminin özgürce serpilmesini engellemiştir. Buna rağmen, sancılı olsa ve pek çok zafiyeti bulunsa da bu dönemde İslamcılar açısından birtakım ilerlemeler söz konusu olmuştur. En temel kazanımlar, din eğitimi veren kurumların açılması ve neşriyatta da daha özgür bir ortamın oluşabilmesidir.

1969'da MTTB yönetiminin İslamcı düşüncedeki gençlere geçmesi ve 1970'te Milli Nizam Partisi'nin kurulması İslamcılık lehinde kırılma noktaları olarak tarihe geçmiştir (Oruç, 2005: 62). 1976 sonrasında Akıncıların bir gençlik teşkilatı olarak örgütlenmesi ve İmam Hatip Liseleri'nin ve Yüksek İslam Enstitüleri'nin sayılarının gün geçtikçe artması da önemli gelişmeler olarak kaydedilmelidir (Şentürk, 2011: 385; Ayhan, 2000b: 192; Narlı, 1999: 39). Bütün bunlar İslamcılığın farklı kulvarlarda yavaş fakat istikrarlı bir ilerleyiş içerisinde olduğunu göstermektedir. İslamcı kadınların sahneye çıktıkları ilk tarihler de bu döneme rastlamaktadır. Henüz sayıları az olsa da bu dönemde öncü bazı isimler belirmiş, dindar kız öğrenciler artık eğitim haklarını zorlamaya ve neşriyat alanı başta olmak üzere kamusal görünürlük kazanmaya başlamıştır.

Tek parti dönemine göre daha rahat bir dönem olsa da 1950-1980 yılları arasındaki süreçte, ülkede başörtülü genç kızların okullara devam etmesi yine mümkün olmamıştır. İlkokul eğitimini tamamlayan genç kızlar inançları gereği örtünmek istediklerinde bir tercihle karşılaşmaktadırlar. Ya örtülerini çıkararak eğitim alabilecekler yahut örtünme konusunda ısrarcı olurlarsa eğitimlerine devam edemeyeceklerdir.

Bu süreçte tek parti döneminde hemen hemen tümüyle bitirilmiş olan din eğitimi, Demokrat Parti'nin iktidara geldiği süreçlerde pek çok kesimden vazgeçilemez bir ihtiyaç olarak talep edilmeye başlamıştır. Sırasıyla İmam Hatip Yetiştirme Kursları, İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüleri ve Kuran Kursları din eğitimi veren kurumlar olarak hizmet vermeye başlamıştır. Bu sayede dindar insanların, çocuklarının okullaşması halinde inanç ve kültür bağlarının kopacağı yönündeki endişelerini kısmen gideren bir eğitim imkânı söz konusu olmuştur.

1949'da önce mesleki açıdan oldukça zayıf kurumlar olan 10 aylık İmam Hatip Yetiştirme Kursları açılmış, sonrasında uzun uğraşlar sonucunda vatandaşların girişimleriyle 1951 yılında yedi şehirde İmam Hatip Okulları açılmış; takip eden yıllarda diğer pek çok şehirde de İmam Hatip Okulları açılmaya devam etmiştir. Bu dönemlerde İmam Hatip Okulları erkek öğrencileri kabul etmektedir. Fakat Arpaguş, makalesinde bazı şehirlerde az sayıda kız öğrencinin de -İlahiyat Fakültesi'ni bitirip İmam Hatip Okulları'na atanan hocalar ve şehrin kanaat önderlerinin teşvikiyle- İmam Hatip Okulları'na kayıt yaptırdığına işaret etmektedir. Ulaşılabilen ilk kız öğrenciler, 1960 yılında Yozgat İmam Hatip Okulu'na kayıt yaptıran iki kız öğrencidir. 1961 yılında Antalya'da, 1962 yılında da Gaziantep'te birer kız öğrenci kaydı görünmektedir. 1966 yılında Isparta'da ve 1967'de ise Denizli'de müstakil kız sınıfları açılmıştır. 1969'da ise Çorum İmam Hatip Okulu, erkek binasının alt yapı eksikliği nedeniyle kız öğrenciler için ayrı bir bina açmıştır. Fakat söz konusu kız öğrencilerin bir kısmının mezun olamadan okuldan ayrıldığı görülmektedir. Bunda temel nedenin başörtüsü konusunda yaşanan engellemeler olduğu düşünülebilir. Zira hemen bütün şehirlerde öğrencilerin başörtülü bir biçimde okula devam etme talepleri problem

teşkil etmiştir. Kimi öğrencilerin örtü üzerine şapka gibi ara çözümlerle eğitimlerine devam ettiği görülmektedir. Son tahlilde 1960-1970 arasında sayıları oldukça az olsa da kız öğrencilerin birkaç şehirde İmam Hatip Okullarına devam ettikleri görülmektedir (Kelpetin Arpaguş, 2016: 14). 1971 yılındaki ihtilal neticesinde yapılan düzenlemeyle İmam Hatip Okullarında eğitim almak için "erkek olma" koşulunun getirilmesiyle kız öğrenci alımının bu süreçte tamamen bitirildiği görülmektedir (MEB Tebliğler Dergisi, 1972).

İmam Hatiplere tekrar kız öğrencilerin kabul edilmeye başlanması 1976 yılında gerçekleşmiştir. Kayseri'de bir baba, kızını İmam Hatip Okuluna kaydettirmek istemiş, fakat İmam Hatip Okulu idare yönetmeliğinin öğrenci kayıt kabul şartlarıyla ilgili "erkek olma şartı" nedeniyle başvurusu kabul edilmeyince Danıştay'a dava açmıştır. Danıştay, 1976 yılında 1976/4374 sayılı kararı ile yönetmeliğin ilgili maddesini iptal etmiş, bu sayede kız öğrenciler için İmam Hatip Okulları'na kaydolma imkânı sağlanmıştır ve artık İmam Hatip Okulları kız öğrenci de kabul etmeye başlamıştır (Özgür, 2015: 53). Bu kararın ülkedeki dindar genç kızlar ve aileleri için önemli bir kırılma noktası olduğunu söylemek gerekir. Fakat başörtüsü hala yasaktır. Benli, hazırladığı kronolojide 1977 yılında İzmit İmam Hatip Okulu'nda 215 öğrenciye başörtüsü taktıkları gerekçesiyle soruşturma açıldığına işaret etmektedir (Benli, 2011: 11). Bu bilgiden hareketle İmam Hatipler kız öğrenci kabul etmeye başladıktan sonraki yıl içinde, öğrencilerin başörtüsüyle derslere girme talebinin bulunduğu ve bu hususta bir çatışmanın yaşandığı görülmektedir.

Türkiye'de ilk İlahiyat Fakültesi[15] 1949 yılında Ankara'da açılmıştır (Ayhan, 2000a: 71).[16] Ankara İlahiyat Fakültesi'ne kurulduğu yıldan itibaren kız öğrenciler

[15] Fakültenin, ilk dönemlerinde pek çok zafiyetle malul olduğu görülmektedir. Örneğin harf inkılabına muhalif olacağı gerekçesiyle müfredatta Kur'an ve Arapça dersleri yer almamıştır. Medrese kökenli hocalar kuruma alınmak istenmediği için İslami ilimler alanında yetkin hoca da bulunamamıştır. Ayrıca 1973 yılına kadar İmam Hatip Okulları mezunları İlahiyat Fakültesine kabul edilmemiştir (Öcal, 2015: 85). Bu tarihe kadar fakülteye, ortaokul ve lise dönemlerinde dini ilimler alanında ders almamış olan düz lise mezunu öğrenciler kabul edilmektedir. Alana dair alt yapı eksikliği hisseden öğrenciler okulda yeterli birikim oluşturamamışlar, okul dışı kaynaklar aramak zorunda kalmışlar, öğretmen olarak atandıklarında mesleki açıdan yeterli olmadıkları için zorlanmışlardır (Aykara, 2008: 292; Özkul, 2008: 595-596).

[16] Aslında ilk İlahiyat Fakültesi 1924 yılında İstanbul'da açılmış fakat kısa bir süre sonra kapatılmıştır (Ayhan, 2000a: 71).

kabul edilmiştir. Öğrenciler ve kadın hocalar, başörtülü olmadıkları için derslere devam konusunda bir sorun yaşamamışlardır (Demircan, 2020: 87; Barbarosoğlu, 2019g: 119; Özkul, 2008: 597). Fakat erkek öğrencilere göre sayıları belirgin bir biçimde azdır. İlk mezunların verildiği 1953 ile 1980 arasında Ankara İlahiyat'tan toplam 1793 öğrenci mezun olmuştur. Bunlardan 172'si yani yaklaşık %10'u kız öğrencidir (Koştaş, 1989: 14). 1973 yılına kadar İmam Hatip Okulları mezunları İlahiyat Fakültesine kabul edilmemiştir (Öcal, 2015: 85). Bu tarihe kadar fakülteye, ortaokul ve lise dönemlerinde dini ilimler alanında ders almamış olan düz lise mezunu öğrenciler kabul edilmektedir. İmam Hatip Okulları mezunları İlahiyat Fakültesi'ne kabul edilemeyince ve yeni açılan okullara öğretmen ihtiyacı hâsıl olunca bir ara çözüm olarak Yüksek İslam Enstitüleri'nin açılması gündeme gelmiştir. 1959 yılında ilk Yüksek İslam Enstitüsü İstanbul'da açılmıştır. Ardından vatandaşlar tarafından kurulan derneklerin de yardımıyla pek çok şehirde[17] Yüksek İslâm Enstitüleri açılmıştır (Öcal, 2013: 49). Yüksek İslam Enstitüleri'nin öğrencileri İmam Hatip Okulları'ndan geldiği için ilk yıllarda hiç kız öğrenci görülmez. Fakat yukarıda işaret edilen şehirlerde İmam Hatip Okullarından mezun olabilmiş birkaç kız öğrencinin enstitülere kayıt yaptırdığı görülmektedir. Arpaguş, makalesinde bu öğrencileri dönemleri ve isimleriyle zikretmekte ve enstitülerden mezun olan kız öğrenci sayısını yedi olarak tespit etmektedir. Yüksek İslam Enstitüsü'ne kayıt yaptıran ilk kız öğrenci Gaziantep İmam Hatip Okulu'ndan mezun olan ve 1970 yılında Konya Yüksek İslam Enstitüsü'ne kayıt yaptıran Fatma Zehra Kanlı'dır (Kelpetin Arpaguş, 2016: 28). Aynı bilgiye Kanlı'nın sınıf arkadaşı olan Sosyoloji Profesörü Mustafa Aydın da hayatını anlattığı eserde yer vermektedir. Fakat Aydın, Kanlı'nın mezun olduğu okulun Antalya İmam Hatip Okulu olduğunu belirtmektedir (Akın ve Karaaslan, 2023: 61). Kanlı'nın öğrenciliği döneminde Konya İmam Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti'nin çıkarmış olduğu *İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi*'nin 16 farklı sayısında Hanımlar Köşesi'nde ağırlıklı olarak kadın etrafındaki meseleleri incelediği yazıları bulunmaktadır. Köşe yazılarında Kanlı'nın isminin altında Konya Merkez Vaizesi şeklinde bir açıklama da bulunmaktadır (İDP; 2024; Kanlı, 1971: 20; 1972: 22). İslam

[17] 1962'de Konya'da, 1965'te Kayseri'de, 1966'da İzmir'de, 1969'da Erzurum'da, 1975'te Bursa'da, 1976'da Samsun'da ve 1980'de Yozgat'ta Yüksek İslâm Enstitüleri açılmıştır (Öcal, 2013: 49).

Enstitülerinin tespit edilebilen ilk kız öğrencisinin, İslamcı neşriyatta yer bulması önemlidir.

1983 yılında Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültelerine çevrilmesiyle beraber daha yoğun bir biçimde kız öğrenci alımı başlamıştır. 1983-84 eğitim öğretim yılında sekiz İlahiyat Fakültesine kayıt yaptıran kız öğrenci sayısı 228'dir ve tüm öğrencilerin %15'ini oluşturmaktadır. Fakat sonraki yıllarda siyasi tartışmaların etkisiyle beliren talihsizlikler devam etmiş, İlahiyat Fakültelerinde kız öğrenci kotası uygulanmış, bir dönem kota %7'ye kadar düşürülmüştür (Furat, 2012: 182; Kelpetin Arpaguş, 2016: 29).

Uzun yıllar İmam Hatiplerin konumu, mezunlarının İlahiyat Fakültesi de dâhil üniversiteye girip girememeleri, hocaları, müfredatları, sayıları, kontenjanları, ortaokul kısımlarının durumu gibi pek çok mesele ülkedeki atmosfere bağlı olarak değişmiş, bu okullar siyasi müdahalenin devamlı gündemde olduğu kurumlar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Zaten sayıları çok az olan kız öğrenciler ise tüm bunlara ek olarak ekstra problemler yaşamışlar, seksenlere kadarki süreçte din eğitimi veren kurumlardan yeterince istifade edememişlerdir. Diğer bütün eğitim kurumları gibi İmam Hatip Okullarında ve İlahiyat Fakültesinde de başörtülü olmaları konusunda sorunlar yaşamışlar, bir dönem "erkek olma" koşuluna uymadıkları için eğitim dışı bırakılmışlardır. Başörtüsü örtmek konusunda ısrarlı olanların ise sert müdahalelerle karşılaştığı görülmektedir. Bu müdahalelerin en çarpıcı örneği Hatice Babacan'ın Ankara İlahiyat Fakültesi'nden atılmasıdır.

Hatice Babacan, uzun yıllar sessiz kalmış bir kesim olan dindar kadınlardan kamusal alanın kapılarını zorlayan ilk isimlerden birisidir[18]. Türkiye'de üniversiteye başörtüsüyle gitmeyi deneyen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice

[18] 1964 yılında okul birincisi olduğu halde, başörtülü olduğu için mezuniyet konuşmasına izin verilmeyen Dr. Gülsen Ataseven'i de burada zikretmek gerekmektedir. Ataseven'in, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde son sınıftayken mezuniyetine birkaç ay kala başını örttüğü bilinmektedir (Benli, 2011: 11, Barbarosoğlu, 2019g: 161). Dönemin aktörlerinden Fevziye Nuroğlu, kendisiyle yapılan söyleşide 1960'lı yılların başlarında "*Türkiye'de tesettürlü okuyan dört kişiydik. Tıp fakültesinde Doktor Gülsen Ataseven, Matematik Fakültesi'nde Hayriye ve Nuriye Adlan, İstanbul Kız Lisesi'nde Meral Hanım ve Eczacılıkta da ben…*" şeklinde ifadeler kullanmaktadır (Kutluoğlu, 2005: 81-84; Çaha, 2018: 295). Bu bilgiler ışığında Babacan'dan önce de üniversitelerde başörtülü bazı öğrencilerin bulunduğu görülmektedir. Fakat Babacan olayı tüm kamuoyuna mal olmuş ve tartışmanın fitilini ateşleyen bir nitelik arz etmiştir.

Babacan, 1967 yılında başını açması konusunda baskılara maruz kalmış ve 1968'de de okuldan atılmıştır (Cumhuriyet, 1968b; 1; Çağatay, 1972: 38; Toruk, 2011: 486).

Şule Yüksel Şenler, 1967 yılında Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde bir konferans vermiş, Hatice Babacan da bu konferansa katılmış ve o gün orada okula başörtüsüyle gitme kararı almıştır. Babacan ve diğer bazı öğrenciler okul dışındaki ortamlarda zaten örtülüdür ama okulda örtülerini çıkarmaktadırlar. Babacan'ın konferans sonrası başörtüsünü çıkarmadan sınıfa gitmesi hem okulda hem siyaset ve medyada büyük bir infial yaratmıştır. Babacan, dersten atılmış, ertesi gün okula gelmemiştir fakat yapılan muameleye tepki gösteren beş kız öğrenci başını örterek derse girmiştir. Bunun üzerine fakülte hocalarından Bahriye Üçok öğrencilerden birine tokat atmış ve diğerlerini disipline vermiştir. Fakülte öğrencileri bu duruma tepki gösterip boykota başlamışlar, arkadaşlarının okula kabul edilmesini ve dekanın istifasını talep etmişlerdir (Şenler, 2020: 93; TBMM Tutanak, 1968: 6; Aktaş, 2006: 320). Dekan istifa etmiştir fakat Babacan okula geri dönememiştir. Dönemin bazı medya organları, Babacan olayını bir komplo ve mizansen olarak duyurmuştur (Cumhuriyet, 1968b).

Babacan'ın üniversitede başörtüsüyle var olma talebi, sonraki yıllar boyunca her geçen yıl daha da artacak olan eğitimli başörtülü dindar kadın hareketinin öncül girişimi ve adımı olarak görülebilir. Dini eğitim verme amacıyla kurulmuş olan İlahiyat Fakültesi'nde bile başörtüsü yasağının bunca sert uygulanması, o dönemlerde eğitim konusunda İslamcı kadınların yaşadığı mahrumiyeti göstermektedir.

Tek parti dönemindeki kopukluk döneminde İslamcı kadınlar, neşriyat alanında yer alamasalar da ellilerden sonra yaşanan siyasi yumuşamanın etkisiyle az da olsa bir hareketlilik oluşmuştur. Bu dönemde İslamcı neşriyatın genelinin de canlı bir sürece girdiği görülebilir.[19] İslamcı dergilerde, farklı Müslüman toplumların

[19] Özellikle 1960-80 arası dönem, İslamcı düşünce ve yayıncılık alanında yeni arayışlar, mecra tutuşlar, kurumlaşmalar, çeşitlenmeler ve söylem farklılıklarının oluştuğu oldukça canlı ve etkin bir tarihi sürece tekabül etmektedir (Işık, Köroğlu ve Sezgin, 2016: IX). Öz, bu dönemi bugünkü manada İslamcılığın teşekkül ettiği, siyasi bir mahiyet kazanması için denemelerin yapıldığı, dini anlamada farklı ve alternatif usullerin yaygınlaştığı ve aynı metinlerin farklı aktörler tarafından değişik şekillerde yorumlandığı hareketli bir tarihsel dönem olarak nitelendirmektedir (A. Öz, 2016: 74). Bu dönemde sadece İslamcılar değil, memleketteki tüm fikir cereyanları için öncekine kıyasla daha velut bir düşünce iklimi oluştuğu söylenebilir. Bu süreçte artık İslam dünyasıyla iletişim kanalları da artmış, buna bağlı

gündemleri ve oralarda yaşayan Müslüman düşünür ve kanaat önderleri takip edilmektedir. Bu tercümeler ve dergi yazıları içinde az sayıda olsa da kadın yazarların eserlerine de rastlanır. Örneğin ilk kez 1962 yılında Amerikalı mühtedi Meryem Cemile'nin *Islam Versus the West* isimli eseri *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Aynı yıl Meryem Cemile hakkında biyografi yazıları yayınlanmıştır (Meryem Cemile, 1962; Erkoç, 2019: 254; Güler, 1964: 29). 1972 yılında Mısır Müslüman Kadınlar Hareketinin lideri Zeynep Gazzali ile ilgili haberler ve röportajlar İslamcı dergilerin sayfalarında yer bulmuştur (Çobanbeyli, 1972: 28; Özcan, 1972: 18-19; İslami Hareket Dergisi, 1979: 8-9). 1979 yılında gerçekleşen İran devrimine giden süreçte yapılan kitlesel sokak eylemlerinde aktif bir biçimde yer alan kadınların da Türkiye'de İslamcı dergilerde ve kamuoyunda konuşulduğu bilinmektedir. (Aktaş, 1997: 19). Tüm bu gelişmelerin Türkiye'deki dindarlık biçimlerini de etkilemeye başladığı, geleneksel kadın anlayışı dışında alternatif ve İslami referanslı mücadeleci kadın tipolojisinin ilk nüvelerinin atılmasına katkı sunduğu söylenebilir. Dünyanın farklı coğrafyalarında İslami hareketlerde yer alan Müslüman kadın önderlerin eserleri Müslüman kadın anlayışını etkilemiştir.

Buna karşın o dönemlerde Türkiye akademisinde kadın temalı meselelerde İslam'ın bakış açısını, devletin resmî bakışı dışında inceleyen yayınlara hemen hemen hiç rastlanmamaktadır. Aren'in 1960 ile 1977 yılları arasında Türkiye'de üretilen kadın temalı yayınları içeren (kitap, makale, broşür, tebliğ ve raporlar) geniş kapsamlı kadın bibliyografyasında 1049 esere yer verdiği, bunlardan yalnızca 40'ının "İslam'da Kadın" başlığında incelendiği görülmektedir. Söz konusu kırk yayının yarıya yakını dergi yazılarından oluşan birkaç sayfalık basit metinlerdir. Diğer yarısında ise evlilik fıkhı ve kadın ilmihali tarzındaki eserler ağırlıktadır. Aren'in bibliyografyasındaki diğer başlıklar, Cumhuriyet öncesi ve sonrasında kadının konumunun tarihsel ve hukuki açıdan ele alınıp kıyaslandığı, ekonomide, eğitimde, sanatta, neşriyatta kadının incelendiği metinleri içermektedir. Metinlerin büyük kısmının Cumhuriyet'in kadın politikalarını anlatan içeriklerde olduğu görülebilmektedir (Aren, 1980: 71-74). Türk akademisinin uzun yıllar işlevselci bir tutumla Türk modernleşmesini meşrulaştırma

olarak tercüme faaliyetleri başlamış, dışarıdan gelen yeni fikirler kopukluk ve baskı nedeniyle gitgide sığlaşan İslamcı düşünceye bir hareketlilik ve heyecanı beraberinde getirmiştir (Köroğlu, 2020: 45).

işlevi gördüğü bilinmektedir. Bu nedenle üretilen metinlerin ağırlıklı olarak birbirini tekrar eden söylemler olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

İslamcı kadınların neşriyat alanında Osmanlı tecrübesinden sonraki ilk varlık buluşları, yaklaşık elli yıllık bir aradan sonra tekrar başlamıştır. Fakat bu başlangıç, bir süreklilik ilişkisi içinde değil, her şeye sıfırdan yeniden başlamak gibi görünmektedir. İslamcı dergilerde erken dönemde ismine rastlanan kadın yazarlara göz atıldığında *Büyük Doğu*'da Neslihan Kısakürek'in genellikle minik sütunlarda yazılarının yayınlandığı görülmektedir. İslamcı Dergiler Projesi'nin dijital veri tabanında Neslihan Kısakürek'in en erken tarihli yazısının 1944 yılının Nisan sayısında yer aldığı görülmektedir, sonraki yıllar boyunca da büyük Doğu'da yazmaya devam etmiştir (Kısakürek, 1944: 7; İDP, 2024). Buna ek olarak bu dönemde neşriyatta yazılarına rastlanan isimler arasında Sevim Asımgil, Mukaddes Çıtlak, Nurdan Akyıldız, Fatma Çalıkavak gibi isimleri anmak gerekir (İDP, 2024). O dönemde İslamcı kadınların neşriyattaki en belirgin ve ses getiren aktörleri tartışmasız Şule Yüksel Şenler ve Gülsen Ataseven'dir.

Şule Yüksel Şenler'in yaşamının detaylarına, nehir söyleşi yoluyla oluşturulan biyografik nitelikteki eserden ulaşılabilmektedir. *Bir Çığır Öyküsü* isimli eserde Şenler, o dönem için "çağdaş" olarak nitelendirilen bir ailenin kızı olarak 1938 yılında dünyaya geldiğini ve gençlik dönemlerinde de İslami bir yaşam sürmediğini ifade etmektedir. 14 yaşına geldiğinde ilk yazarlık tecrübesine *Yelpaze Dergisi* ile başlamıştır ve sonraki yıllarda çeşitli dergi ve gazetelerde yazıları yayımlanmıştır. Abisi Özer Yüksel ailenin diğer üyelerinin dışında bir yol benimsemiştir ve Said-i Nursi'nin öğrencilerinden olmuştur. Abisinin söylemleri evde önceleri büyük bir tepkiyle karşılanmış fakat Şule Yüksel Şenler zamanla bu söylemlerden etkilenmiş ve Risale sohbetlerine katılmaya başlamıştır. Nihayetinde örtünme kararı almış ve yazıları da bu yönde İslami bir kisveye bürünmüştür (Tezcan, 2007: 17-53).

Şule Yüksel Şenler 1967'de Mehmet Şevket Eygi'nin başyazarı olduğu *Yeni İstiklal Gazetesi*'nde "İslam Kadınına Hitap" başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Yazının yanında Pakistan'da çekilmiş çarşaflı üç üniversiteli kız öğrencinin fotoğrafı bulunmaktadır (Şenler, 1967). Yazının yayınlanmasının ardından, çarşaflı fotoğraftan rahatsız olan Türk Kadınlar Birliği, Şenler'i dava etmiş, Şenler, ilk kez hâkim karşısına

çıkmıştır. Bu olay, Şenler'in kamuoyu tarafından tanınmasına da neden olmuştur. Sonraki süreçte de davalar devam etmiş, Şenler bu davalardan bazılarından hüküm giymiştir. 1971 yılında Cumhurbaşkanı'na hakaret suçundan mahkûm olmuş ve hapis cezası almıştır (Tezcan, 2007: 191; Seher Vakti, 1971).

Şenler, 1969 yılında başyazarı olduğu *Seher Vakti Dergisi*'ni çıkarmıştır. İlk sayıda dergi kendini kadınlar, gençler ve çocuklar için bir yayın olarak tanımlamıştır (Seher Vakti, 1969: 5). Kimi araştırmacılar 1976 yayın hayatına başlayan *Şadırvan Dergisi*'nin kadınlar için çıkan ilk İslamcı dergi olduğu yönünde bir kanaat belirtse de (Hergüvenç Sınmaz, 2018: 3) *Seher Vakti*'nin 1969 yılında *Şadırvan Dergisi*'nden yedi yıl önce çıktığı göz önünde bulundurulursa bu bilginin doğru olmadığı ifade edilmelidir. Vuranok, *Seher Vakti*'nin -sonraki süreçte çıkan İslamcı kadın dergilerinin aksine- yalnızca kadınlara dair konuları ele almadığına; dönemin siyasi tartışmalarının da dergide yer aldığına işaret etmekte ve ilk İslamcı kadın dergisi olmasıyla ilgili tartışmaları bu bağlamda açıklamaktadır (Vuranok, 2019: 104). Fakat başyazarı kadın olan, yazarları içinde kadınların yer aldığı, pek çok sayısında yeni örtünme modelleri, başörtüsü stilleri bulunan[20] ve temelde Şule Yüksel'in fikir ve aksiyon hayatının belirgin bir biçimde baskın olduğu göz önünde bulundurulursa *Seher Vakti*'nin, Türkiye'de çıkan ilk İslamcı kadın dergisi olduğu söylenebilir.

Seher Vakti, temeline başörtüsü ve tesettürü yerleştirerek, Cumhuriyet tarihi boyunca kadın konusunda devletle dindar insanlar arasındaki kavganın odağı haline gelmiş olan başörtüsü konusunda bir cevap üretmeye çalışmıştır. Şenler, *Seher Vakti Dergisi*'nde, başörtülü modelleri ve örtünme şekilleriyle, dindar kadınları kamusal alanda şık bir biçimde var olmaya davet etmektedir. O güne kadar başörtüsü, mevcut eğitim süreci ve ideolojik yaklaşımların bir sonucu olarak köylülükle özdeşleştirilmektedir ve aşağılama aracı olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple dindar genç kızlar ve kadınlar için uygulanması zor bir dini vecibedir. Mardin'in Cumhuriyet elitlerinin şalvar ve fese bakışlarını ifade etmek için kullandığı "estetik zevkin incinmesi" şeklindeki tanımlamayı bu noktada hatırlamak faydalı olacaktır (Mardin, 2006: 72). Şenler'in hedefi, başlarını örtmeye talip olacak kadınların estetik zevklerine

[20] Derginin 1970 yılındaki Mart, Ağustos, Aralık sayılarında kapakta ve diğer sayılarının iç sayfalarında yeni örtünme modelleri, fotoğraflar ve çizimler okuyucuya sunulmaktadır (İDP, 2024).

hitap eden örtünme biçimlerini sunabilmektir. Şenler, dindar kadınları, yavaş yavaş şehirli bir yaşamın şartlarını oluşturmaya çalıştıkları bu süreçte, başörtü örttüklerinde de şık görüneceklerine ikna etmeye çalışmış ve hem yazıları hem konuşmaları hem de yaşam tarzıyla pek çok kadının başörtüsü örtme kararı almasına sebep olmuştur. Şenler, yazıları ve kitaplarıyla sosyal yaşama dair söz söyleyen, fikirlerini güçlü bir biçimde savunan, gerekirse bunun için mücadele etmekten çekinmeyen dindar kadın tipolojisinin belirgin ilk örneklerinden biri olarak sivrilmiştir.

Şule Yüksel Şenler'in 1971'de yayınladığı *Huzur Sokağı* isimli romanı dindar kesimlerde dikkat çekmiş, büyük bir teveccüh görmüştür (Şenler, 2022). Kitap, *Bugün Gazetesi*'nde fasiküller halinde yayınlanmıştır ve sonraki süreçte "hidayet romanı"[21] şeklinde adlandırılan türün ilk örneklerinden biri olma özelliğini de taşımaktadır. *Huzur Sokağı*'nın yayınlandığı günden bu yana 130 baskı yaptığı ve bir milyonun üzerinde sattığı[22] ifade edilmelidir (Bayraktar, 2012; Özkan, 2000).

İslamcı kadınların, kolektif bir çabayla ortaya koydukları önemli ve etkin bir kadın dergisi olarak yayın hayatına başlayan *Şadırvan Dergisi* de Türkiye'de İslamcı kadınların hikâyelerinde bir dönüm noktasıdır. Sonraki süreçteki benzer neşriyatın ilk habercilerinden görülebilecek olan *Şadırvan Dergisi*, 1976'da Hanımlar İlim Kültür

[21] Hidayet romanları, Türkiye'de 1970'lerde ortaya çıkan didaktik bir türdür. Öğüt veren bir üsluba sahip eserlerdir ve üretildikleri zaman dilimindeki dindarlık anlayışı içinde işlevsel bir yere tekabül etmiştir. Döneminin sınırlılıklarını ve henüz olgunlaşamamış yönlerini taşımaktadır. Çil, hidayet romanları yazan kimselerin, ürettikleri eserleri, Cumhuriyet dönemi sonrasında İslam'la bağları gevşeyen toplumu tekrar bağlamaya matuf bir çaba olarak gördüklerine işaret etmektedir. Yazarlar İslam'ı yaşama noktasında toplumda büyük boşluklar görmektedirler ve bunları doldurmayı hedeflemektedirler (Çil, 2017: 162-165). Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* isimli eseri hidayet romanlarının ilk örneklerinden ve en meşhurlarındandır. Sevim Asımgil, Emine Şenlikoğlu, Hekimoğlu İsmail, Ahmet Günbay Yıldız gibi isimler tarafından çok sayıda hidayet romanı kaleme alınmıştır. Barbarosoğlu hidayet romanlarını, Fatma Aliye'nin romanlarıyla mukayese eder. Ona göre Fatma Aliye, kahramanlarının yaşamlarındaki sorunları dönemin toplumsal yapısını da yansıtacak bir biçimde aktarırken, hidayet romanları modern kadını hidayete erdirip romanı bitirmeye odaklanmıştır. Yani hayatın başladığı yerde romanlar bitmektedir. Tartışmalı meselelere girmek romanın kurgusu açısından risk barındırmaktadır ve ayrıca bir birikim istemektedir. Örneğin hidayet romanları dar gelirli, kimsesiz genç kızların ve kadınların sorunlarına eğilmez (Şişman, 2001: 55; Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 95-97). Benzeri bir eleştiriyi Aktaş'ta da görmek mümkündür. Aktaş, Halide Edip'in *Sinekli Bakkal*'ı ile Şule Yüksel'in *Huzur Sokağı*'nı, kahramanları Rabia ve Feyza üzerinden kıyaslamaktadır. Feyza, hidayetiyle tüm soruları sormuş, cevapları almış ve okuyucuya da bu huzuru yaymaktadır. Hâlbuki Rabia, kendi içinde sorularıyla sahici hayatın içinde yolda olmayı sürdürmektedir (Aktaş, 2016c: 122). Aktaş, Rabia karakterini daha gerçekçi bulmakta ve kendisini de ona daha yakın hissetmektedir.

[22] Kitabı ilk olarak Nur Yayınları basmıştır. Huzur Sokağı 1986 yılına kadar 100 bin satmıştır. 1986 yılında kitap Timaş Yayınları'na geçmiştir. Yayınevi'nin verdiği bilgiye göre 2012'ye kadar satış rakamı 1 milyonun üzerine çıkmıştır, baskı sayısı ise 101'dir. 2024 yılı itibariyle *Huzur Sokağı*'nın baskı sayısı 130 olmuştur (Bayraktar, 2012; Timaş, 2024).

Derneği (HİKDE)'nin yayın organı olarak çıkmıştır ve 1980'e kadar yayın hayatına devam etmiştir. Dergi, Dr. Gülsen Ataseven[23] öncülüğünde bir grup eğitimli dindar kadın tarafından çıkarılmaktadır. Yazarlarının kahir ekseriyetini kadınların oluşturduğu *Şadırvan Dergisi*, eğitimli kadın yazarlar eliyle şehirli bir Müslüman kadın kimliğinin inşa edilmesini hedeflemektedir. Fikirsel yazıların ağırlıkta olduğu dergide, İslami bakış açısından günlük meseleleri ele alan düşünce yazıları, tarihi şahsiyet incelemeleri, kitap tanıtımları, HİKDE'nin faaliyetleri, tıp köşesi, tarihteki etkileyici kadın karakterler, komünizm başta olmak üzere ideolojileri inceleyen ve onlara cevap veren metinler kaleme alınmıştır. Kadın hakları, kadın erkek eşitliği, çocuk terbiyesi başlıkları da derginin farklı sayılarında karşılaşılan konulardandır. [24] İçerik ve yazar çeşitliliği açısından *Şadırvan Dergisi*'nin ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti Dergisi*'nden daha zengin bir yayın olduğu söylenebilir.

Seksen öncesinde kadınların aktif olduğu İslamcı sivil toplum kuruluşları sayıca az da olsa faaliyet göstermektedir. Cumhuriyet döneminde İslamcı kadınlar tarafından yürütüldüğü bilinen ilk sivil çalışma Hanımlar İlim ve Kültür Derneği ismini taşımaktadır ve Fevziye Nuroğlu, Gülsen Ataseven, Fatma Çalıkavak, Sabahat Boynukalın gibi isimlerin girişimiyle 1973 yılında kurulmuştur (Barbarosoğlu, 2019g: 164; HİKDE, 2013). İlk İslamcı dergilerden *Şadırvan Dergisi* de HİKDE'nin bir yayın organı olarak faaliyet göstermiştir. Bir diğer önemli sivil örgüt Şule Yüksel Şenler tarafından kurulan İdealist Hanımlar Derneği'dir. Recep Tayyip Erdoğan'ın eşi Emine Erdoğan da bu dernekte aktif faaliyet gösteren isimlerden biridir (Akar, 2020). Fevziye Nuroğlu tarafından yürütülen diğer bir sivil örgüt Mukaddesatçı Hanımlar Derneğidir (Aktaş, 2017b). İstanbul dışındaki şehirlerde kadınlara yönelik İslami sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerine dair bilgiler yeterli değildir. Örneğin Çokoğullar Bozaslan 1975'te Malatya'da Malatya Kadınlararası İlim, Fazilet ve Kültürle Kalkındırma

[23] Gülsen Ataseven, tıp eğitimi esnasında Ayşe Hümeyra Ökten'le tanışmış, onun da etkisiyle İslami bir yaşam biçimini benimsemiş ve fakültenin bitmesine birkaç ay kala örtünme kararı almıştır. Ataseven 1964'te fakülteden birincilikle mezun olmuş fakat başörtüsüyle birincilik konuşması yapmasına müsaade edilmemiştir. Konuşmayı fakülte ikincisi yapmıştır (Benli, 2011:11). Ataseven'in sonraki süreçte uzmanlık yaparken başörtülü bir biçimde okulda bulunmasına izin verilmemiştir (Barbarosoğlu, 2019g: 145-165).

[24] İDP'nin dergi kataloğundan Şadırvan Dergisi'nin 1969 ve 1970 yıllarında çıkan sayılarına ulaşılabilir (İDP, 2024)

Derneği isimli bir sivil örgütün kurulduğundan bahsetmektedir (Çokoğullar Bozaslan, 2012: 33-34). Fakat yaptığımız araştırmada bu kuruluşa dair herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

3. 1980'lerden 28 Şubat'a İslamcı Kadın

Seksen sonrası süreç, öncülleri ortaya çıkmış ve yeni yeni toplumsal tartışmaların konusu olan İslamcı kadınların içinden entelektüel isimlerin çıkmasına zemin hazırlayan bir dönemdir. İslamcı aydın kadın prototipi Cumhuriyetin ilanıyla beraber tümüyle bir durgunluk dönemine girmiş ve süreklilik kopmuştur. Yüzyılın sonuna doğru İslamcı aydın kadın prototipinin tekrar sahneye çıktıkları görülmektedir. Bunu sağlayan temel kırılma ise seksen sonrasında yaşanan gelişmelerdir.

Seksen sonrası süreç, Türkiye'nin demokratikleşme ve liberalleşme konusundaki en etkin kırılma noktalarından birisidir. Öncekine nazaran liberal bir yönetim anlayışının hâkim olduğu bu süreçte daha özgür bir sivil alanının oluştuğu söylenebilir. Hem dış hem de iç politikada yaşanan dönüşümler, ülkedeki diğer pek çok kesim gibi İslamcılığın da etki alanını genişlettiği ve güçlendirdiği bir zemin oluşturmuştur. Seksenler dönemi tüm dünyada postmodern teorinin gün geçtikçe daha güçlü etki gösterdiği bir zaman dilimidir. Bu etki, geçmişte ötekileştirilmiş pek çok kesim gibi İslamcılığın da söylem alanını genişletmesine katkı sunmuştur. Postmodernizm bağlamında yapılan tartışmalar, dünyanın diğer ülkeleriyle beraber Türkiye'de de -kısmi de olsa- hem entelektüel açıdan hem de aktif siyaset açısından karşılık bulmuştur (Tarhan, 2012: 11-20).

Diğer İslam ülkelerinde yaşanan hareketliliklerin rüzgârı da bu süreçte Türkiye'deki İslamcıları ve üretilen söylemleri etkilemiştir (Çaha, 2005: 479, 480; Işık, 2020: 208-212). Afganistan'ın Rusya'ya karşı zaferi, Pakistan'ın bir İslam devleti olarak kurulması, Mısır'da Müslüman Kardeşler'in çalışmaları, İran devrimi ve İsrail işgaline karşı Filistin'de başlayan ve olgunlaşma sürecinde olan direniş hareketleri, sekülerleşme teorisinin aksine İslam'ın merkezde olduğu bir hareketlilik döneminin rüzgârını diğer Müslüman toplumlar gibi Türkiye'ye de taşımıştır (Erkilet, 2005: 689, 690). Fransız düşünür Marc Ferro bu beklenmedik yükselişi "İslam'ın şoku" şeklinde

tanımlamış ve aynı isimle kaleme aldığı eserinde tartışmıştır (Ferro, 2008). Altmışlar döneminde başlayan ve yaygınlaşan tercüme hareketlerinin, Türkiye İslamcılarını diğer Müslüman toplumların hikâyeleri ve söylemleriyle buluşturduğu ve onları milliyetçi çizgiden ümmetçi çizgiye çektiği söylenebilir. Bu durumun İslamcılara hem bir söylem zenginliği kattığı hem de bir özgüven sağladığı görülmektedir. Tüm bu süreçlerde İslamcılık müstakil bir politik hareket olarak yeterliliğini kanıtlamıştır (Bora, 2019: 89-97; Şentürk, 2011: 460).

Bu süreçte Sovyetlerin dağılması sol söylemi zayıflatmış ve prestijini düşürmüştür. Tüm dünyayla birlikte Türkiye'de de solun zayıflamasının getirdiği bir boşluk hissinin var olduğu söylenebilir (Belge, 2008: 43; Mert, 2005: 417). Bu noktada İslamcıların toplumsal düzenle ilgili vurgusunun özellikle genç zihinlerde önemli bir karşılık bulduğu düşünülebilir.

3.1. Kamusal Alanda Kitleselleşen Aktörler Olarak İslamcı Kadınlar

1980 sonrasında ülke içinde yaşanan siyasi rahatlama sonrasında İslamcılar kamusal alanda daha görünür olmaya başlamışlar, söylemleri daha da kuvvetlenmiş, sivil örgütlerin faaliyetleri artmış, özellikle üniversitelerde güçlenmeye başlamışlardır. Bu süreçte o güne kadar istisnai örnekler dışında sahalarda görülmeyen yeni bir aktör olarak İslamcı kadınlar, eğitim kurumlarında, profesyonel çalışma hayatında, sivil toplum kuruluşlarında ve partilerde varlık göstermişler, tüm bunlara paralel bir biçimde neşriyatta da sayıları artmıştır.

Türkiye'de İslamcı kadınların eğitim kurumlarında ve profesyonel meslek hayatında kamusal görünürlük kazanması, birbirini besleyen iki yolla gerçekleşmiştir. Erken dönemlerden itibaren dindar bir yaşam biçimini benimseyen kızların ilkokul sonrasında eğitimlerine devam edebileceği ortamların oluşması dindar kızların eğitim imkânlarına kavuşmalarının önemli bir kolunu oluşturmaktadır. Daha açık bir ifadeyle karma olmayan ortamlarda, dini eğitimin de eşlik ettiği bir okul imkânı ve her zaman mümkün olamasa ve yasaklar nedeniyle sekteye uğrasa da başörtülü bir biçimde devam edebilme olanağı gibi imkânlara kavuşabilmeleri, dindar genç kızların okullaşmasına zemin hazırlamıştır. Bilindiği üzere Cumhuriyetin başından itibaren

dindar ailelerin kız çocukları kahir ekseriyetle ilkokul sonrası eğitimlerine devam edememişlerdir. 1976'dan itibaren artık kız öğrencileri de kabul etmeye başlayan İmam Hatip Liseleri'nden mezun olan öğrenciler seksenlerin ortalarından itibaren başörtüleriyle üniversitelerde varlık göstermişlerdir (Kelpetin Arpaguş, 2006: 14; Ramazanoğlu, 2000: 143).

İslamcı kadınların kamusal görünürlüğünün diğer bir kanalı ise üniversite dönemlerinde yahut profesyonel meslek yaşamlarında İslami fikirlerle ve yapılarla tanışan ve bu yönde bir tercihte bulunup İslami yaşam biçimini uygulamaya karar veren genç kızlar ve kadınlar yoluyla olmuştur (Acar, 1993: 89; İlyasoğlu, 1994: 102-108). Bu süreç, yükselen İslamcılık rüzgârıyla doğrudan bağlantılı görülebilir. Üniversitelerde önceki dönemlere göre daha etkin bir fikirsel alternatif sunabilen İslamcılık düşüncesi, kız veya erkek fark etmeksizin çok sayıda öğrenciyi etkilemiştir. Kız öğrenciler, bir süre sonra kıyafetlerini de İslami kurallara göre düzenlemeye başladıkları için, görünürlük artmıştır. Üniversitelerden mezun olan öğrenciler, nitelikli mesleklere sahip kimseler olarak profesyonel meslek hayatına atılmışlar ve başörtüleriyle çalışmanın imkânlarını zorlamışlardır. Diğer tüm gelişmelerden ziyade İslamcı kadınların eğitim imkânlarının açılması, onları entelektüel düşünceyle buluşturan ve özneleşme süreçlerine en kritik katkıyı sunan etken olarak görülmelidir. Profesyonel çalışma yaşamı da İslamcı kadınlara ev içiyle sınırlı olmayan bir sosyalleşme, nitelikli işlerde üretim yapma imkânı, saygınlık ve özgüven sağlamıştır.

Bu süreçte artan bir ivmeyle İslamcı kadınların dernekler ve vakıflarda eğitim aldıkları ve sosyal sorumluluk projeleri yürüttükleri görülmektedir. Resmî kurumlar dışında da kadınların ev dışı sosyal yaşama belirgin bir katkı sunduğu ve kendi bireysel gelişimleri ve kabiliyetlerini kullandıkları bir alan olarak sivil alanlar, Türkiye'de İslamcı kadının kamusal gücünü artıran önemli çatılardır.

Seksen öncesi Gülsen Ataseven, Şule Yüksel Şenler, Fevziye Nuroğlu gibi öncü İslamcı kadınlar tarafından Hanımlar İlim ve Kültür Derneği, Mukaddesatçı Hanımlar Derneği, İdealist Hanımlar Derneği gibi sivil oluşumlar ortaya çıkmıştı. Seksen sonrası İslamcı kadınların kamusal görünürlüklerinde pek çoğu İstanbul'daki bu sivil örgütlerin anlamlı katkıları olduğu söylenebilir. Temel misyonları şehirli

dindar kadının yetiştirilmesi olan bu kuruluşların seksen sonrası süreçte yaygınlaşan ve kitleselleşme eğilimi gösteren İslamcı kadınlar için önemli bir ilham kaynağı olduğu da söylenebilir. Seksen sonrası süreçte bu kurumlara yenilerinin eklendiği görülmektedir. Sözü geçen öncü isimlerin bu süreçte de etkin olmaya devam ettiği görülmektedir.

HEKVA Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı, 1988 yılında Gülsen Ataseven öncülüğünde kurulmuştur. Halen aktif biçimde çalışmalarını sürdüren vakfın web sitesinde, HEKVA'nın Türkiye'de zengin bir geleneğe sahip olan kadın hayırseverlik faaliyetlerinin öncülerinden olan 49 kadının girişimiyle kurulduğuna işaret edilmektedir (HEKVA, 2024). HEKVA, yardımlaşma faaliyetleriyle eğitim ve kültürel faaliyetlerini birlikte yürüten bir kuruluştur.

Kısa adı HAZAR olan Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği ise 1993 yılında Ayla Kerimoğlu öncülüğünde bir grup İslamcı kadın tarafından kurulmuştur ve temel var oluş gerekçesi kadınlara eğitim sunmak şeklinde açıklanabilir (Hazar Derneği, 2024). HAZAR, genellikle yüksek eğitimli kadınlardan oluşmaktadır ve hem proje hem eğitimlerle kadınların gerek toplumsal statüsünü gerekse de aile içindeki konumunu güçlendirici çalışmalar yürütmektedir (Çaha, 2018: 316). İslami ilimlere ek olarak sosyal bilimler alanındaki çalışmalar yürüten dernekte oldukça farklı fikirlerden isimler, yazarlar ve akademisyenler misafir edilmiştir. Derneğin, herhangi bir grup veya cemaatle bağlantısı yoktur, bu da her türlü kitabı okuyabilme veya her kesimden isimleri kurumda ağırlayabilme konusunda onlara bir rahatlık sağlamıştır. Hazar Grubu, 1996 yılında Habitat programında[25] akredite edilen tek İslamcı kadın örgütüdür. Bu tecrübe, dernek üyelerinin pek çok farklı kesimle özellikle de kadın gruplarıyla tanışmalarına ve iletişim kurmalarına zemin hazırlamıştır (Kerimoğlu, 2023). Derneğin web sitesinde Habitat toplantılarına katılma gerekçelerini, uluslararası konferanslar hakkında bilgi edinmek, deneyim kazanmak, uluslararası ilişkiler kurmak, Türkiye'den katılan STK'larla tanışmak, dünyanın gündemini yakalamak, ilgi alanlarına giren konular hakkında zihin jimnastiği yapmak, farklı bakış

[25] "HABITAT, sürdürülebilir insan yerleşimleri oluşturulması ve herkes için yeterli konut sağlanması yönünde oluşturulmuş bir Birleşmiş Milletler Programıdır (https://habitat.csb.gov.tr/habitat-konferanslari-i-5746).

açıları kazanmak kendi mesajlarını diğer katılımcılara ulaştırmak şeklinde ortaya koymaktadırlar (Hazar Derneği, 2024). Bu ifadeler, Hazar Grup bünyesindeki İslamcı kadınların uluslararası bir aktör olma taleplerini ve farklı fikirlerle iletişime girmekten çekinmeyen tutumlarını göstermektedir.

Aslında İslamcı kadınlar açısından uluslararası aktör olma konusunda daha erken dönemdeki tecrübe, BM Pekin Kadın Konferans'ına İstanbul'dan dört İslamcı kadının katılmasıdır. Bu isimler arasında araştırmamızda yer alan aydın kadınlardan Nazife Şişman da bulunmaktadır. Şişman döndükten sonra *Global Konferanslarda Kadın Politikaları* isimli eserini kaleme almıştır ve buna ek olarak "Birleşmiş Milletler Kadın Politikası: Dördüncü Dünya Kadın Konferansı Çerçevesinde Bir Değerlendirme" başlıklı yüksek lisans tezini hazırlamıştır (Şişman, 1997).

Konferansa yöneticisi olduğu kuruluşların katılımını teşvik eden ve bürokratik süreçleri zorlayan kişi Gülsen Ataseven'dir (Barbarosoğlu, 2019g: 164). Tuksal, konferans dönüşü, konferanstan alınan ilhamla Gülsen Ataseven'in öncülüğünde Gökkuşağı Kadın Platformu'nun kurulduğu söylemektedir (Ü. Aktaş, 2021) .[26] 1995 yılında İstanbul'da kurulan Gökkuşağı İstanbul Kadın Kuruluşları Platformu kendisini "G*önüllü kadın kuruluşlarının öncelikle kadın ve aile eksenli olmak üzere ortak paydalar çerçevesinde, proje ve politikaların üretim süreçlerinde aktif rol oynamalarını sağlamak, kadından topluma kadın bakış açısıyla küresel düşünüp yerel ve özgün çözümler üretmektir."* şeklinde tanımlamaktadır (GİKAP, 2024). Gökkuşağı Platformu 41 sivil toplum örgütünün girişimiyle kurulmuş bir platform olup Türkiye'deki İslamcı kadınların ilk platformu olarak bilinmektedir. GİKAP, 2 kadın vakfı, 7 vakıf alt kuruluşu, 8 kadın derneği, 2 dernek alt kuruluşu ve 22 girişim grubunu bünyesinde toplamıştır (Çayır, 2000: 54). Bu rakamlar, 1995'e kadar İstanbul'da İslamcı kadınlar tarafından yürütülen sivil örgütlerin sayısına dair fikir vermesi açısından önemli veriler sunmaktadır.

[26] Buna karşın Çaha, platformun daha önce kurulduğunu ve BM konferansına dört kadın temsilcinin gitmesine önayak olduğunu ifade etmektedir (Çaha, 2018: 319).

Gökkuşağı Platformundan kısa süre sonra -yine Ataseven'in teşvikiyle- Başkent Kadın Platformu, farklı gönüllü kuruluşlar ve sivil yapılarda çalışan bir grup aktivist kadın tarafından 1995 yılında Ankara'da kurulmuştur.[27] Temsilci ve üyelerinin büyük bir kısmının başörtülü olması sebebiyle, platform 28 Şubat ve sonraki süreçte "başörtüsü yasağı ile diğer hak ihlallerine" karşı verdiği mücadele ile sesini duyurmuştur. Mualla Gülnaz, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi isimler tarafından kurulan platform, diğer İslamcı kadın örgütlerinin tersine kendini feminizme bir yakın yere konumlandırmaktan çekinmemiştir. Faaliyetlerine 2016 sonrasında son vermiştir (Şanal, 2017; Ü. Aktaş, 2021).[28]

Şüphesiz İslamcı kadınların sivil tecrübeleri işaret edilen kurumlarla sınırlı değildir. Türkiyenin farklı şehirlerinde benzeri oluşumlar sözkonusudur. 1994 yılında kurulan Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu (GİKAP) Türkiye'deki İslamcı kadınların ilk platformudur ve sonraki süreçte oluşturulan Ankara Başkent, Bursa, Kayseri, Konya, Antalya ve Diyarbakır Kadın Platformu gibi diğer İslamcı kadın örgütlenmelerine model oluşturmuştur (Çayır, 2000: 55). Bu noktada, kadınlar tarafından veya yalnızca kadınlara hitap etmek üzere kurulmamış, fakat kadınların hizmet aldığı ve verdiği İslamcı pek çok kuruluşa da işaret etmek gerekmektedir. Sunar, doksan sonrası süreçte İslami STK'larda devamlı surette artan bir ivmeyle kadınların sayısının yükseldiğine işaret etmektedir (Sunar, 2018: 72). Buradan hareketle İslamcı kadınların sivil tecrübelerini kadın dernekleriyle sınırlandırmak doğru olmaz, pek çok derneğin ve vakfın kadınlar kolu veya hanımlar komisyonu gibi alt birimleri bulunmaktadır.

Seksen sonrasında faaliyet gösteren İslamcı kadınların kurduğu veya içerisinde bulunduğu sivil örgütleri, yardım faaliyetleri yürütenler, irşat faaliyetleri yürütenler ve

---

[27] Kuruculardan Tuksal, platformun kuruluş sürecini şu sözlerle anlatmaktadır: "*Başkent Kadın Platformu yukarıda anlattıklarımdan da anlaşılacağı üzere, feminist bir bilinçle kurulmadı. Daha önce Bosna Dayanışma ve Çeçenistan Dayanışma ekiplerinde bir araya gelen kadınlar, platformun ilk harcını oluşturdu. Ancak Platform olarak örgütlenme fikrini Gülsen Ataseven'den aldık. O yıl Gülsen Abla, bütün büyük şehirlerde dindar kadınların esnek bir örgütlenme modeli olarak girişim grupları ve platformlar kurmasını bizzat teşvik etti. Bu fikir hoşumuza gittiği için biz de Ankara'daki dindar muhafazakâr kesimi oluşturan farklı vakıf, dernek, gruplardan kadınlarla bir araya gelerek Başkent Kadın Platformunu kurduk*." (Aktaş, 2021).

[28] Platform üyelerinden Tuksal'ın ifadesine göre 15 Temmuz sürecinden sonra yaşanan kutuplaşmış atmosferden dolayı yaşanan fikir ayrılıkları nedeniyle platform kapanmıştır. (Aktaş, 2021)

düşünce eksenli oluşumlar şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutmanın doğru olacağı söylenebilir. İslamcı STK'lar söz konusu olduğunda bu alanları keskin bir biçimde ayırmak sağlıklı değildir. Fakat genel bir tanımlama için bu ayrım işlevsel görünmektedir. Bu kuruluşlar içinde düşünce eksenli oluşumların aydın kadınların yetişmesinde daha anlamlı katkılar sunduğu düşünülebilir.

Bu dönemdeki neşriyat faaliyetlerine göz atılacak olursa, *Seher Vakti* ve *Şadırvan* gibi dergilerle bir çıkış yakalayan İslamcı kadınların neşriyattaki varlıkları seksen sonrasında artarak devam ettiği girilmektedir. Bu süreçte, Emine Şenlikoğlu ve beraberindeki bazı kadınlar tarafından çıkarılan *Mektup Dergisi*, İskenderpaşa Cemaati'ne bağlı bir yayın olan *Kadın ve Aile Dergisi*, Altınoluk Cemaati'nin bir yayını olan *Altınoluk Yuvamız Dergisi* ve Yeni Asya cemaatinin yayını olan *Bizim Aile Dergisi*, Şule Yüksel Şenler öncülüğünde çıkarılan *Kadın Kimliği Dergisi* ve *Sena Dergisi* İslamcı kesimdeki kadın dergileri olarak yayın yapmıştır.

Mektup Dergisi'nin Genel Yayın Müdürü Emine Şenlikoğlu Özkan'dır. Şubat 1985'te yayın hayatına başlayan *Mektup Dergisi*, 2010 yılına kadar toplam 25 yıl yayın hayatını sürdürmüştür (İDP, 2024). *Mektup Dergisi*, yayın politikasında temelde Emine Şenlikoğlu'nun belirleyici olduğu, herhangi bir grup veya cemaatle doğrudan bağı bulunmayan, büyük oranda kadın yazarların yer aldığı ve ciddi bir okur kitlesine ulaşmayı başarmış bir dergidir. Aykut, derginin dönemin en çok satan İslamcı kadın dergisi olduğunu ifade etmektedir (Aykut, 2022: 63-65). *Mektup Dergisi*, diğer İslamcı dergilere göre daha anlaşılır ve sade bir dile sahiptir. İlk sayıda bu sadeliği açıklarken Şenlikoğlu, diğer İslamcı dergilerin dilinin herkes tarafından anlaşılamayacak kadar ağır olduğuna işaret etmektedir. Üstüne üstlük kadınlar erkeklere nispetle daha kültürsüz olmaları nedeniyle daha da zorlanmaktadırlar. Ayrıca sadece hanımların çıkardığı dini bir neşriyata da ihtiyaç bulunmaktadır (Şenlikoğlu, 1985: 2). Dergi kapağında yer alan dosya konuları ve kapak sayfalarında kullanılan görseller incelendiğinde kadın ve aileye dair konuların az olduğu, daha ziyade gündemdeki konuların işlendiği görülmektedir. Bu kapsamda dünyanın farklı coğrafyalarında Müslüman toplumların yaşadıkları sıkıntılarla ilgili pek çok dosya konusu yer almaktadır. Türkiye gündemi de derginin ilgi alanındadır ve devletin dini konularda

müdahaleci tutumları konusunda dergide yayınlanan yazıların sert ve uzlaşmaz[29] bir dil kullandığı görülmektedir (H. Demir, 1998: 241). Bu nedenle Şenlikoğlu hakkında pek çok dava açılmıştır. Bunun sonucunda hapis cezası almış ve cezaevinde kalmıştır. Buna rağmen geri adım atmamış ve faaliyetlerine devam etmiştir. Şenlikoğlu, okurlarına oldukça mücadeleci ve hatta militarist denebilecek içerikler sunmakta ve bununla tutarlı sert de bir üslup kullanmaktadır.[30] Çalışmamızda ele alacağımız aydın kadınlardan Sibel Eraslan'ın da *Mektup Dergisi*'nin pek çok sayısında yazıları yayınlanmıştır (İDP, 2024).

Kadın ve Aile Dergisi ise Nisan 1985 yılında yayın hayatına başlamış, 1996 yılına kadar yayın hayatını sürdürmüş ve 140 sayı çıkartmıştır. İskenderpaşa Cemaatinin yayın organı olan derginin her sayısında cemaatin liderlerinin yazıları yer almaktadır. Alt başlıkta kendisini "Aylık Ev Dergisi" ifadesiyle tanıtan dergi, çocuk yetiştirme, evlilik, tesettür, İslam dünyasından haberler, çalışma hayatı, başörtüsü yasakları, moda, makyaj, kürtaj, feminizm gibi konular üzerine[31] yayın yapmıştır (Yücel, 2019). Derginin tirajı 60.000'e kadar çıkmıştır. Bayat, çıktığı dönemde en çok satılan kadın dergisi olduğunu ifade etmektedir (Bayat, 2018). Yaşar, *Kadın ve Aile Dergisi*'nin dergi okurları içinde çalışan kadın oranının[32] Türkiye ortalamasının üstünde olduğuna ve derginin okurlarına geleneksel ev içi rollerin önemini ve kutsallığını anlattığına işaret eder. Fakat ona göre 1990'lardan sonraki süreçte, cemaatin diğer yayınlarındaki entelektüel açılımların da etkisiyle *Kadın ve Aile*'deki yayın içerikleri de değişmiş ve modern yaşamı anlama ve yorumlamada yeni ve olumlu bir dil kazanmıştır (M. E. Yaşar, 2005: 336). Çalışmamız evreninde yer alan Fatma Barbarosoğlu da bu dergiye yazılarıyla katkı sunmuştur.

Altınoluk Yuvamız Dergisi 1986-2002 yılları arasında 192 sayı olarak çıkmıştır ve *Altınoluk Dergisi*'nin aile ekidir. Dosya konuları genellikle çocuk eğitimi, aile hayatı ve aile içi ilişkiler, kadının konumu, gençlik, başörtüsü yasakları, Bosna ve

[29] Derginin kapak görsellerine ve sayılarına İDP kataloğundan ulaşılabilmektedir (İDP; 2024).
[30] Örneğin derginin 4. 44. 65. 67. 89. 106, 108. sayılarının kapağında otomatik tüfek görselleri yer almaktadır.
[31] Derginin kapak görsellerine ve sayılarına İDP kataloğundan ulaşılabilmektedir (İDP; 2024).
[32] Kadın ve Aile Dergisi'nin Mayıs 1987 sayısında "Abone Seferberliği" başlıklı metinde dergi okurlarının yaş, eğitim durumları ve meslekleriyle ilgili veriler yer almaktadır (Kadın ve Aile, 1987).

Filistin gibi ülkeler başta olmak üzere İslam dünyasından haberler, ibadetler gibi temalarda yoğunlaşmaktadır. Diğer bir İslamcı kadın dergisi *Sena Dergisi*'dir ve 1994-1997 yılları arasında 38 sayı çıkarmıştır. Derginin alt başlığı "Aile Dergisi'dir. Derginin yazı türü görüş ve haber ağırlıklıdır. Dergide aile, değer, toplum, modernizm, iktidar gibi konular işlenmiştir (İDP, 2024)

Mektup ve *Sena Dergisi* haricindeki dergiler, cemaatlere bağlı yayın organları olarak çıkmaktadır. Aynı cemaatlerin *İslam* ve *Altınoluk Dergileri* gibi kadınlara hitap etme iddiası olmayan ve genel okuyucu kitlesine yönelik dergileri de bulunmaktadır ve bu yayınlar daha ziyade tebliğ ve irşat faaliyeti olarak görülmektedir. Başta cemaatlerin müntesipleri olmak üzere, İslam'ın tanıtıldığı ve uygulanmasıyla alakalı teşviklerin yer aldığı, aynı zamanda hem Türkiye hem dünyada Müslümanlarla ilgili gündemlerin de söz konusu edildiği yayınlardır. Özellikle cemaatin lideri konumdaki isimlerin yazıları derginin sayfalarında yer almaktadır. Kadınların yazarlık deneyimi yaşamaları açısından özneleşme süreçlerine katkı sunsa da çizgisi belli ve aykırı fikirlere açık olmayan yayınlar olduğu söylenebilir.

Önceki dergilere göre daha geç dönemde 1995-1999 yılları arasında yayımlanan ve 37 sayı çıkaran *Kadın Kimliği Dergisi* konumuz bağlamında önemlidir. Herhangi bir cemaat veya grupla bağlantısı olmayan *Kadın Kimliği*, önceki kadın dergilerinin aksine kadının ev içi meşguliyetleri olan el işi, yemek tarifi gibi bölümlere yer vermemekte ve kendini bir düşünce dergisi olarak tanımlamaktadır (Karakoç, 1995: 1; 1996: 15). *Kadın Kimliği*, diğer İslamcı kadın dergilerinde yeterince yer verilmeyen kadının çalışma hayatı, kadının sosyalleşme araçları, kadın ve aile, kadın ve tüketim, kadın ve siyaset gibi konuları gündemine almış ve daha ılımlı bir dil kullanmaya dikkat etmiştir. Yazar kadrosunun zengin olduğu görülmektedir, yazarlar arasında çok sayıda akademisyen, yazar, siyasetçi bulunmakta; röportajlarda da önemli isimlere yer verilmektedir (F. Yıldırım, 2021: 44). Yazar kadrosunda Şule Yüksel Şenler, Mine İzgi, Meryem Canan Ceylan, Sevim Asımgil, Ümit Meriç, Faruk Beşer gibi isimlerle birlikte Nilüfer Göle, Toktamış Ateş, Enis Batur, Nurcan Akad, Ayşe Düzkan gibi İslamcı olmayan isimler de görülmektedir. Bu dergi, daha akademik bir içeriğe sahip olması, içerikte birbirini eleştirebilen yazıların yer bulabilmesi, sadece

İslamcı kesimden değil, daha seküler çevrelerden de yazılara yer vermesi gibi birtakım özellikleriyle öne çıkmaktadır (H. Demir, 1998: 238-239). Bu da, irşat dergilerinden farklı bir kaygıyla yayınlandığını göstermektedir. Dergide İslamcı söylem belirgin bir biçimde hâkim olsa da meseleleri farklı kesimlerle tartışmaya istekli ve başka fikirleri de dinleyen bir yayın politikası takip edilmiştir.

İslamcı kadın yazarlar, bu süreçte kadın neşriyatı dışındaki diğer İslamcı dergi ve gazetelerde de yazılar yayınlamışlardır. Aktaş'ın 1980 ile 1990 yılları arasında farklı dergilerde toplam 88 yazısı tespit edilmiştir. Bu yazılardan sadece dört tanesi *Kadın ve Aile Dergisi*'nde diğer 84'ü *Girişim, Mavera, İktibas, Bu Meydan, Kitap Dergisi, Şehadet, Aylık Dergi, Olaylara Objektif* gibi sadece kadınlara yönelik olmayan İslamcı dergilerde yayınlanmıştır (İDP, 2024). Doksan sonrası İslamcı kadınların gittikçe daha aktif bir biçimde yazı hayatına dâhil olduğu bir dönemdir. 1990 ile 2000 yılları arasında pek çok farklı İslamcı dergide Ramazanoğlu'na[33] ait 175, Aktaş'a ait 110, Barbarosoğlu'na ait 59, Şişman'a ait 17, Eraslan'a ait 26 yazı tespit edilmiştir. Bu metinlerin az bir kısmı yalnızca kadınlara hitap eden *Mektup, Sena, Kadın Kimliği* gibi dergilerde çıkmıştır (İDP, 2024). Tüm bu verilerden hareketle İslamcı neşriyatın geneli değerlendirildiğinde, İslamcı kadınların kabullenilmesi ve söz sahibi olmasıyla alakalı tüm dergileri kapsayıcı ve genelleme yapmaya müsait dışlayıcı bir tutumun var olmadığı; farklı mecrada yazabildikleri görülebilir. İslamcı kadınlar, dergiler dışında gazetelerde de yer bulabilmişlerdir. Örneğin Cihan Aktaş, oldukça erken bir dönemden -1980'den itibaren- *Yeni Devir* ve *Milli Gazete*'de yazarlık yapmıştır. 1983-1985 yılları arasında *Yeni Devir Gazetesi*'nde kadın sayfalarını düzenlemiştir (T. Özen, 2020). Barbarosoğlu ise 1996 yılından itibaren *Yeni Şafak*'ta yazmaya devam etmektedir. Fakat son tahlilde İDP'nin katologunda yer alan ve İslamcı dergilere yazılarıyla katkı sunan yazarların isim listesine göz atıldığında kadın yazar sayısının erkek yazarlara göre belirgin bir biçimde az olduğu görülmektedir. Bora, 1980-2000 yılları arasında İslamcı dergilerde kadın yazar sayısını değerlendirdiği makalesinde, Mavera, Umran, Tezkire gibi dergilerde yaptığı taramada -birkaç istisna dışında- hemen hemen hiçbir kadın yazarın yer almadığı

[33] Ramazanoğlu, yazılarının bir kısmını Elif Yıldız müstearıyla yazmıştır.

tespitini yapmaktadır ve İslamcı dergileri kadın meselesi bakımından "çok gerici ve çok erkek" bulduğunu ifade etmektedir.[34]

İslamcı aydın kadınların yazın hayatına girme ve üretim yapmayı sürdürme süreçlerinde kimi zorluklar yaşadığı bilinmektedir. Örneğin Aktaş, seksenlerin başında *Yeni Devir Gazetesi*'nde yazıları yayınlanmaya başladığında bir âlimin kendisine "Yazarken adını kullandığı için onun adına hicap duyuyorum," şeklinde sitemli bir haber gönderdiğini aktarmaktadır (Aktaş, 2013c; 2016d). Benzeri bir biçimde Ramazanoğlu da "kanaat önderi bir ağabeyin" yazdığı ilk öykü kitabıyla ilgili "Bacım bunlar hep hezeyan, ağırbaşlı makaleler yazmalı bir kadın, illa yazacaksa" şeklindeki cümlelerini nakletmektedir (Ramazanoğlu, 2018b). Bu ifadeler İslamcı aydın kadınların yazın hayatına dâhil oldukları süreçlerde kadın olmaları nedeniyle karşılaştıkları ve dindarlıkla bağlantılandırılarak kendilerine sunulan eleştirilerdir. Birinde doğrudan ismin kullanması sorun edilmiştir ki bu kamusal varlık alanını tümüyle bitiren sonuçlar doğuran bir yaklaşımdır. Diğerinde ise üretilen metnin içeriği, ağırbaşlı olma koşuluna bağlanmıştır. Bu örnekler, genelleme yapmak için yeterli olmasa da dindar muhafazakâr kesimlerin kamusal alanda etkin İslamcı kadınların varlığına alıştıkları sürecin bilhassa aydın kadınlar açısından sancılı geçtiği konusunda ipuçları sunmaktadır.

Her ne kadar başörtüsü yasakları son kırk yıldır siyasetin önemli başlıklarından birisi olsa da olayın doğrudan özneleri olan İslamcı kadınların, 2013 yılına kadar başörtüsü yasakları nedeniyle milletvekilliği başta olmak üzere siyasi temsil imkânları bulunmadığı için aktif siyasette yeterince yer alamadıkları söylenmelidir. İslamcı kadınların siyasetle ilişkisi açısından dönüm noktası sayılabilecek ve aktif siyasetle meşgul olmalarının önemli kavşak noktalarından birisi Refah Partisi tecrübesidir. Bu zamana kadar İslamcı kesimde kadınların siyasetle ilişkisi ailelerindeki erkekler üzerinden yürümektedir (Baykal ve Çaha, 2021: 146, 147). 1990 Yılında Refah

[34] Bora, örneğin Mavera Dergisi'nde 1989'a kadar yalnızca tek kadın imzasına rastladığını belirtmektedir (Bora, 2019: 132). İslamcı Dergiler Projesi'nin dergi arşivleri tarandığında bu bilgilerin eksik olduğu görülmektedir. Örneğin Cihan Aktaş'ın sadece 1986 yılında Mavera Dergisi'nin Şubat, Mart, Haziran, Ağustos ve Ekim sayılarında beş yazısı bulunmaktadır (Aktaş,1986a: 51; 1986b, 60; 1986c: 54; 1986d: 54; 1986e: 46).

Parti'sinin bir parti politikası olarak kadınları da sahaya çekmek isteyen yaklaşımıyla -ev hanımları da dâhil olmak üzere- dindar kadınların politize olmaya ve artık siyasetle ilgilenmeye başladıkları görülmektedir. Bunun dindar kadınların siyasi özne olma süreçlerine olumlu katkılar sunduğu söylenmelidir. Her ne kadar başörtüleriyle kendilerini temsil etme imkânlarına uzun yıllar kavuşamasalar da ülke yönetimiyle alakalı fiili ve anlamlı bir katkı sunmanın İslamcı kadını da dönüştüren ve güçlendiren önemli bir dönüm noktası olduğu görülmektedir.

1989-1990 yıllarında Hukuk Fakültesi son sınıfta bir öğrenci olan, başörtüsü nedeniyle stajında büyük zorluklar çeken ve çalışma hayatında başörtüsüyle var olamayacağını düşünen Sibel Eraslan, bir röportajında başörtüsü yasaklarını protesto eylemleri esnasında yalnız, sıkışmış ve dışlanmış hissettikleri bir zamanda Refah Partisi lideri Necmettin Erbakan'ın kendilerine destek ziyaretinde bulunduğunu ve bu ziyaretin oradaki öğrenciler için oldukça önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Ardından Refah Partisi İstanbul İl Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın partinin kadın kollarını kurmaları için kendilerini partiye davet ettiğini ve arkadaşlarıyla beraber bu davete icabet edip kadın kollarında çalışmaya başladıklarını belirtmektedir. Sonraki süreçte Refah Partisi İstanbul İl Hanım Kolları Başkanı olan Eraslan, kadın kollarının kurulmasından birkaç yıl sonra girilen 1994 yerel seçimlerinde teşkilat bünyesinde 18 bin kadının hizmet ettiğini ifade etmektedir (R. Çakır, 2000: 110-112). 1997 yılında Refah Partisi kapatılmadan önce İstanbul'da Refah Partisi teşkilatının 337.889 kadın üyesi bulunmaktadır ve yapılan hizmetler eliyle yaklaşık bir buçuk milyon kadına ulaşılmıştır (Eraslan, 2000: 216; Şentürk, 2011: 485).

Eraslan, Refah Partisi tecrübesinin hem İslamcı eğitimli kadınları hem de uyuyan dev gibi kalabalık bir yığını yani ev kadınlarını harekete geçirdiğini ifade etmektedir (Eraslan, 2000: 212). İslamcı kadınların politik temsil imkânları dönemin yöneticilerinin başörtüsü konusundaki engelleyici tutumları nedeniyle oldukça sınırlı kalsa da İslamcı kadınlar açısından özgüven ve statü gibi özneleşmeye katkı sunabilecek anlamlı kazanımlar sağlamıştır. Kadınların siyasete dâhil olduğu süreçlerde buna muhalif olan bazı Refah Partisi mensuplarının da sürecin devamında

ikna oldukları ve bunun önemini kavradıklarına işaret edilmelidir (Baykal ve Çaha, 2021: 148). Çaha yetmişlerden sonraki süreçte sol ve milliyetçi hareket içinde görülmeye başlanan, erkekler gibi aktivist ve hatta militan kadınların ortaya çıkmasının da muhafazakâr kesimlerde bir domino etkisi yarattığını iddia etmektedir (Çaha, 2018: 299).

3.2. Seksen Sonrası İslamcı Kadınlara Yönelik Tepkiler

Seksenlerin başından 28 Şubat'a kadarki süreçte, seksen sonrası yaşanan görece rahatlamanın ve özgürlük ortamının etkisiyle üniversitelerde, çalışma hayatında, sivil toplum kuruluşlarında ve -vekil seçilme hakları 2013'e kadar verilmese de- siyasi partilerde başörtülü kızların ve kadınların sayısı ve görünürlükleri artmıştır. Bu görünürlüğün entelektüel anlamda neşriyatta da önemli karşılıkları olmuş ve gitgide İslamcı kadın yazar sayısı artış göstermiştir.

Fakat önceki döneme göre kısmi bir özgürlük ortamının oluşabilmesi, seksen sonrası süreçte başörtüsünün mutlak ve tam anlamıyla serbest olduğu anlamına gelmemektedir. İslamcı kadınların kamusal varlıklarını büyük oranda bitirecek en önemli ve stratejik kısıtlama olan başörtüsü yasakları, bu dönemde de hiç gündemden düşmemiş ve devletin farklı kurumlarında güçlü etkisi olan ve sert laiklik uygulamalarını savunan kesimlerle, hükümet yetkilileri ve halk arasında daima bir çekişmenin nesnesi olmuştur. Seksenlerin ilk yarısından 28 Şubat 1997 tarihine kadarki süreçte başörtüsü başta olmak üzere kılık kıyafet serbestini sağlamak için defalarca kanunlar ve yönetmelikler çıkarılmıştır. Özellikle 1983 yılında Başbakan olan Turgut Özal'ın Başbakanlığı ve Cumhurbaşkanlığı döneminde yasağı bitirmeye yönelik pek çok düzenleme yapılmaya çalışılmıştır. Fakat başörtüsüyle eğitim ve çalışma hakkına serbestlik getirme girişimleri kimi zaman Cumhurbaşkanı'ndan geri dönmüş kimi zaman Anayasa Mahkemesi ve Danıştay tarafından iptal edilmiştir (Yüksek Öğretim Kanunu, 1988; AYM, E.1989/1, K.1989/12, 07/03/1989; Armağan, 2010: 113-117; Zürcher, 2020: 330). Bu süreçte gündemi devamlı surette meşgul eden bir büyük toplumsal sorun haline gelen başörtüsü, bazı üniversitelerde tümüyle yasaklanmış bazılarında ise daha toleranslı bir hava hâkim olduğu için serbest bırakılmıştır. Çalışma hayatında da benzeri şekilde inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir

(Benli, 2011: 11-18; Özipek, 2008: 17; Çaha, 2018: 305). Tüm bu akış içinde kesintili ve sancılı da olsa başörtülü genç kızların üniversitelerde ve meslek yaşamında her geçen gün sayıları artmıştır. Kesin ve uzun süreli müdahale ise 28 Şubat kararlarıyla uygulamaya geçirilmiş ve 16 yıl boyunca devam etmiştir.[35]

Seksen sonrasında İslamcı kadınların artan bir ivmeyle kamusal görünürlük kazanmaları pek çok farklı kesimden tepkilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslamcı kadınlara en etkili tepkiyi gösteren aktörler yönetici elitler, bazı siyasetçiler, akademi ve medyanın oluşturduğu kesimdir. Meselede taraf olması beklenen diğer bir kesim olarak varlık nedenini kadın haklarını savunmak şeklinde tanımlayan feminist aktivistlerdir ve süreçte gösterdikleri tepkiler de incelenmeyi hak etmektedir. Son olarak ilk iki kesimden farklı olarak İslamcı kadınların içinden çıktığı İslamcı camiayla kimi dini grupların bu sürece verdikleri tepkiler de önemlidir.

Her ne kadar öncüleri seksen öncesinde görülse de hızla sayıları artan "eğitimli, kamuda ve başörtülü" kadınların ortaya çıkardığı manzara ülkedeki tüm taraflar için oldukça yeni bir deneyim olarak algılanmıştır. Üniversite öğrencisi veya mezunu, meslek sahibi, ülke ve dünya siyasetini takip eden bu yeni kuşak İslamcı kadınlar, ülkede tanımlanmış kadın tipolojileriyle örtüşmemektedir. Bu yeni durum Türk akademisinde o güne kadar modernleşme kuramlarında tam bir süreksizlik içinde vazedilen "geleneksel ve modern kadın" kavramsallaştırmalarını tartışmaya açan bir kırılma noktası olarak görülmelidir (İlyasaoğlu, 94: 16). İslamcı kadınlar, başörtüleri ve dindarlıklarıyla geleneksel kadınlara, eğitimli olmaları yönüyle "modern" kadınlara benzemektedirler. Fakat ikisinden de çok farklı ve o güne kadar kabul görmüş kategorileri alt üst eden yepyeni bir tipoloji ortaya koymaktadırlar.

İslamcı kadınların artan okullaşma ve kamusal yaşam tecrübesinin, sert laikliğin uygulayıcısı olan dönemin kimi yöneticilerinde, bunlara yakın medya organlarında ve bazı akademi mensuplarında önemli bir kaygıyı beslediği görülmüştür. Bugüne kadar, eğitim alan kadınların kendiliğinden dinin "sınırlandırıcı"

[35] 2013 yılında üniversitelerde ve kamuda başörtüsü yasakları kaldırılsa da polis, asker ve savcı-hâkim olabilmeleri sonraki yıllarda mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla 2013 yılı yasağın "tümüyle" kaldırıldığı yıl değil de "büyük oranda" kaldırıldığı yıl olarak görülmelidir.

çerçevesinden çıkarak "özgürleşeceği" iddiası, üniversiteli İslamcı kadın olgusuyla zarar görmüştür (Göle, 2014: 116; Aktaş, 2005a: 104; Çokoğullar Bozaslan, 2012: 25).

Bugünden bakıldığında meselenin tartışılmasında ortaya konan argümanların çoklukla sekülerleşme tezleriyle paralel içeriklerde olduğu görülebilir. Sekülerleşme tezleri, modernleşme yaygınlaştıkça dinlerin etkisini yavaş yavaş yitireceğini ve son tahlilde yok olup gideceğini, buna bağlı olarak dini pratiklerin de gitgide görünürlüklerinin azalacağını öngörmekteydi. Buna göre toplumlar geleneksel yapıların etkisinden çıktıkça, eğitim imkânlarına kavuştukça ve kentleştikçe modern yaşamın gerektirdiği aydınlanmayı yaşayacak ve dini inançlarından "kurtulacaklardı" (Haynes, 1997: 713; Stark, 199: 249, 250; Weigert ve Thomas, 1970: 34-35; Ertit, 2014: 252). Fakat bilindiği üzere sekülerleşme tezleri ana vatanları olan Avrupa'da dahi eleştirilmiş ve pek çok düşünür tarafından sahayı doğru yansıtmadığı düşünülerek güncellenmiştir (Berger, 1999: 15, 18; Norris ve Inglehart, 2011: 3). Buna ek olarak Türkiye'de başörtüsünün yoğun bir biçimde tartışıldığı ve yasaklandığı dönemler, Avrupa'da pek çok düşünürün tekçi hakikat iddiası nedeniyle modernizme sert eleştiriler getirdiği bir döneme de tekabül etmektedir. Postmodernist düşünürler, modernizmi farklı kültürlere ve yaşam biçimlerine yönelik hiyerarşik, indirgeyici, önemsizleştirici, zamanın dışına atıcı, evrenselci söylemleri ve uygulamaları nedeniyle eleştirmişlerdir (Ritzer ve Stepnisky; 2015: 191; M. Aydın, 2009: 197). Fakat başörtüsü yasakları söz konusu olduğunda, Türk modernleşmesinin bir ideal seviye olarak kilitlendiği Avrupa'daki fikirsel dönüşümlerin ülkede Batıcı olduğunu iddia eden kesimlere yeterince yansımadığı ve modern tek tipçi, evrenselci, ilerlemeci yorumların hâkimiyetini sürdürdüğü görülmüştür.

Seksen sonrası üniversitelerde başörtülü genç kızların varlık göstermesiyle, kamusal alanın "seçkinci" ve "steril" ortamı tehdit altına girmiş, o güne kadar kendi evi dışında etkin olmadığı için bir tehlike olarak görülmeyen İslamcı ve dindar kadınlar, profesyonel meslekler edinerek kamusal alanda varlık kazanmaya başlamışlardır. Bu kadınların, sadece ev içi yaşamlarından ibaret kalmayacak etki alanlarının giderek çoğalması ve sosyal hayatın tanziminde doğrudan rol alacak olmaları rejim tehdidi söylemlerini diriltmiştir. Bu söylem uzun yıllar uygulama alanı

bulan başörtüsü yasaklarının gerekçesi olarak gösterilmiştir (Resmî Gazete, 1981; İ. Akyüz, 2016: 67, Akın ve Karaaslan, 2023: 141; Çokoğullar Bozaslan, 2012: 27-28).

Kamusal alan kavramı Batı'da toplum ile devlet arasında arabuluculuk yaparak demokratik hakların kullanımı ve yöneticilerin buyurgan tutumlarını kontrol altına alan ve toplumsal haklara erişimin tüm vatandaşlara garanti edildiği bir yapıyı işaret etmektedir. Buna karşın kamusal alan uzun yıllar Türkiye'de tam tersi biçimde baskı ve yasaklar üzerine kurulmuştur (Erkilet, 2008: 79). Buna göre kamusal alan, ideal vatandaş tipinin inşa edildiği kurtarılmış bir mekân olarak kurgulanmış; mimariden, kılık kıyafete, kullanılan dilden adab-ı muaşerete kadar Batıcı esaslara göre titizlikle tasarlanmış bir yaşam alanı olarak görülmüştür. Mahçupyan, Türkiye'deki modernlik anlayışının neredeyse tümüyle otoriter zihniyete dayandığına ve buna paralel olarak da kamusal alanın bir filtreleme, bir tanımlama ve yasaklama aracı olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Ona göre kamusal alan modernliğin kutsanmış bir mabedi gibi anlaşılmaktadır (Mahçupyan, 2004: 26). Bu noktada başörtüsüne tahammül göstermeyen kimseler açısından kamusal alanda sembollerin birbiriyle çatışması söz konusu olmaktadır. Tüm dünyanın farklı yerlerinde başörtüsü konusunda gösterilen abartılı reaksiyonlar, başörtüsünün sadece başörtüsü olarak kalmadığına ve seküler kamusallığın ortasında dini bir alanın sınırlarını tahkim ettiğine işaret etmektedir. Müslüman kadınların örtüsü sekülerliğin sınırlarını zorlayan ve sınırsız dünyada bir sınır öneren anlam taşıyıcı bir unsura dönüşmekte ve bir aidiyeti temsil etmektedir (Şişman, 2009: 25). Bu çerçeveden bakıldığında Türkiye'deki başörtüsü yasaklarının uygulandığı dönemde laikliğin, tüm dinlere eşit mesafede ve inanç özgürlüğünü temin eden bir kavramdan ziyade, dini sembolleri kendisine meydan okuma gibi kabul eden ve alternatif sembollere sahip değer yüklü bir "taraf" olarak anlaşıldığı söylenebilir.

Seksen sonrası süreçte gerek medya ve siyasette gerekse de akademide üniversite öğrencisi veya mezunu kadınların örtünmeleri garip ve beklenmeyen bir durummuş gibi yorumlar yapılmıştır. Aniden ve beklenmedik yükselişin izahında zaman zaman karikatürize edilmiş sebeplere de işaret edilmiş ve gittikçe sayıları artan başörtülü genç kadınların üniversitelerden veya meslek yaşamlarından neden uzaklaştırılmaları gerektiğine dair irili ufaklı sebepler üretilmiştir. Bu süreçte

Kentel'in de işaret ettiği gibi başörtüsü örtenlerin başörtüsüne yükledikleri anlamdan ziyade örtenleri izleyenlerin başörtüsüne verdikleri anlamlar belirleyici olmuştur (Kentel, 2008: 41). Başörtülü kadınların, toplumsal bir aktör olarak kabul edilmelerini ve meşruiyetlerini tartışmaya açan bu gerekçe bulma çabası, Türkiye'de sonraki uzun yıllar boyunca da devam etmiştir.

Örneğin üniversitelerdeki ve kamudaki başörtülü genç kızlar ve kadınlar toplumda kaos çıkarmak istedikleri, tepkisel olarak örtündükleri, ailelerindeki erkeklerin baskısıyla örtündükleri, yurt dışından yönetildikleri, başörtülerini örtme tarzlarından dolayı siyasi amaçlara sahip oldukları ve Anadolu kadınlarına benzemedikleri yönünde pek çok suçlama ve eleştiriye muhatap olmuşlardır (Şişman, 2009: 51; 2001: 20; Danıştay, 2002; Özipek, 2008: 21; Saktanber, 2004: 325). Başörtüsü, bir siyasi sembol ve kimlik, cinslerin özgürleşmesinin önündeki engel olan cehalet yanlısı bir sembol, evrensel ilerlemeye saldırı ve kölesel itaat olarak yorumlanmıştır. Bu yönüyle örtü bir sapma, bir patoloji olarak görülmüştür (Göle, 2014: 15, 22; Göle, 2003: 821). Bu tarz yaklaşımlar, başörtülü kadınların bir irade gösteremeyecekleri ve istismar edildikleri şeklinde bir kabule dayanmaktadır. Erkek baskısı söylemleri, başörtülü kadınları akıl ve irade sahibi bir muhatap olarak görmemeyle alakalıdır. Burada bir kadının kendi isteğiyle örtünemeyeceği, olsa olsa ailesindeki erkeklerin zorlamasıyla örtüneceği şeklinde bir akıl yürütme yapılmaktadır.[36] Buna göre örtülü Müslüman kadınlar edilgen, renksiz, ruhsuz, iradesiz, seçim yapamayan, düşünemeyen, kişiliksiz bir nesne gibi gösterilmektedir (Erkilet, 2008: 73). Mevcut uygulamalar, ironik bir biçimde eleştirilen tutumlarla paralellik göstermekte ve başörtüsünü açmak için baskı yöntemi kullanılmaktadır. Aydın, toplumda İslamî yoğunlukla mücadele etmenin sembolü olarak başörtüsünün

[36] Aktaş'ın ve Göle'nin üniversiteli başörtülü öğrencilerle yaptıkları saha çalışmaları, tam tersi bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Buna göre ailelerin kızlarının eğitim ve çalışma yaşamlarında soruna dönüşeceği endişesiyle kızlarının üniversitelerde ve çalışma hayatında örtünmesinden rahatsız oldukları görülebilmektedir (Oğuzhan, 1998: 211; Göle, 2014;123; Aktaş, 1991: 87) . Benzer bir soru TESEV tarafından geniş ölçekli bir alan araştırmasında sorulmuştur: "Eğer üniversite çağında türban takan, tesettürlü bir kızınız varsa, ya da olsaydı, onun üniversiteye devam edebilmesi için başını açmasını onaylar mıydınız?" şeklindeki soruya erkeklerin % 65'i "Evet onaylardım" cevabını vermiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 61) . Bu noktada ailelerin genel tutumu kızlarının okula devamı yönünde görünmektedir. Başörtülü genç kızların eğitim ve çalışma yaşamını bırakmaya mâl olsa da örtülerini çıkarmama konusundaki kararlılıkları, ailelerindeki erkeklerin baskısı bir yana büyük oranda "onların muhalefetine rağmen" gerçekleşmiştir.

seçilmesini değerlendirirken Türkiye'nin seçkin elitlerinin erkeksi bir iktidar duygusuyla "kadını daha bir haremine alabileceği" varlıklar olarak görmesine işaret etmektedir (Akın ve Karaaslan, 2023: 188). Bu vesileyle kendisini dini etkiden arındırma iddiasıyla yola çıkan ve Batıcılığı referans alan bir tecrübe olarak tanımlanabilecek Türk modernleşmesinin ataerkil yönünü tekrar tartışmaya açmaktadır.

Anadolu kadınlarına benzememekle eleştirilen genç kızların, yeni örtünme biçimlerine tepki gösterilmektedir. Bu noktada şehirli bir örtünün rahatsızlık oluşturduğu görülebilmektedir.[37] Rahatsızlığın asıl sebebi mevcut yargıların ve tanımlamaların değişiyor olmasıyla alakalı görünmektedir. Kemalist yaklaşımı kabul eden kesimler, Anadolu kadınlarını çoklukla kurtarılması gereken cahil bir kitle olarak görmüşler, onlara hiyerarşik bir üstünlük duygusuyla yaklaşmışlar ve atfettikleri cehalete binaen bir hoşgörü göstermişlerdir. Örneğin kapıcı veya hizmetli konumundaki kadınların örtünmeleri rahatsızlık oluşturmaz (Barbarosoğlu, 2019g: 21, Çaha, 2018: 296; Benli, 2008: 136). Onlara göre kılık-kıyafet ve sosyal roller konusunda Anadolu kadını özgürleşememiş, dini baskılardan kurtulamamış bir kitledir. Başörtülü üniversite öğrencileri, atfedilen hiyerarşiye meydan okumaktadırlar ve toplumun elit kesiminin Cumhuriyet politikaları sayesinde elde ettiği psikolojik üstünlük konumunu reddetmektedirler. Hiyerarşi olduğu için hoş görülen örtülü kadın, yatay bir ilişki kurup denklik talebinde bulunduğu için rahatsızlık yaratmıştır. Bu noktada elit kesimdeki üstünlük duygusu zarar görmektedir ve başörtüsünün köylülükle özdeşleştirilmesi yönündeki genel kabul tehlikeye girmektedir. Alankuş Kural, başörtüsünün artık "*aşağı sınıftan ya da kırsal kökenli, evine hapsedilmiş gölge kadını değil, öz güvenli, eğitimli, kentli, kamusal alana katılan ve gerektiğinde eyleme*

[37] Bu tartışma dönemin aktörleri için oldukça önemlidir. Şehirli kadının örtünme pratikleri hatırlanacağı üzere İslamcı öncü kadınlardan Şule Yüksel Şenler'in ve Gülsen Ataseven'in de gündemindedir. Şenler'in *Seher Vakti Dergisi*'nin özellikle tesettür modelleri içeren görselleri sıklıkla yayınladığı ve *Şadırvan Dergisi*'nin en temel meselesinin kapıcı/köylü kimliğinin bir parçası olarak görülen başörtüsüne saygın bir kimlik kazandırmak olduğu bilinmektedir (Barbarosoğlu, 2019g: 21). İslamcı öncü kadınlar, hem örtülü hem estetik biçimler üzerine çalışmışlardır. Hatta çok daha erken bir tarihte 1946'da kendisi örtülü olmayan Neslihan Kısakürek'in *Büyük Doğu*'da kaleme aldığı bir yazısında kadın giyimi konusunda Cumhuriyet döneminin keskin sınırlandırıcı yöntemi eleştirilmekte ve daha estetik bir örtüyle başörtülü kadınların kamusal alanda bulunmaları üzerinde çalışılabileceğine işaret edilmektedir (Kısakürek, 1946: 16). Barbarosoğlu, örtülü şık kadın imajının, estetik paydada eşitlenmeyi göze alan özgüvenli bir varlık alanı kurduğuna işaret eder (Barbarosoğlu, 2006: 149)

duran yeni Müslüman kadını" çağrıştırdığına işaret etmektedir (Alankuş Kural, 1997; 23). Böylelikle mesele salt ideolojik bir durum olmaktan çıkmakta ve çıkarların korunmasına yönelik bir tepkiyi de barındırmaktadır. Kamusal alanın yıllardır ayrıcalıklı ve seçkin kitlesi, hem yüksek statü sahibi hem de devletin tüm imkânlarını kullanabilecek tek kesim olmaya alışmıştır (Öncü, 1982: 258). Toplumun büyük bir kesiminin çocukları, devletin imkânlarından yararlanamadığı için, yararlanan kesimin her açıdan kazancı artmaktadır. Buna karşın özel yaşamına hapsedilmiş bir kesimin içinden çıkıp gelmiş ve sayıları her geçen gün artan bir toplumsal sınıf olarak başörtülü kadınlar psikolojik bir püskürtmeyle karşılaşmışlardır. Kamusal alanın yazılı olmayan bir anlaşması ihlal edilmiştir. Şişman, Türkiye'de seküler kadınlarla Müslüman kadınlar arasında devamlı surette bir hiyerarşi olduğuna, Müslüman kadının seküler muhatap ile devamlı surette sigaya çekildiğine işaret etmektedir. Ona göre bu iki taraf kamusal bir istişarenin eşit tarafları olamazlar, Müslüman kadınlara yöneltilen soruların kurgulanış şekli bile belirli ön kabulleri ortaya koyar. Başörtülü bir kadının kendi özgür iradesiyle örtündüğünü ispat etmek zorunda kalışı bile bir hiyerarşiye dair ipuçları barındırmaktadır. Soru sorma konumunda olan kişi başörtüsü örten muhatabını savunma yapmak zorunda bırakmaktadır (Şişman, 2009: 20).

O dönemde yapılan kimi değerlendirmelerde üniversiteli başörtülü kızların sayılarının henüz az olduğuna işaret edilmekte, bu yeni kadın tipolojisinin geçici bir heves yahut kitleselleşmeyecek radikal bir yükseliş olabileceği düşünülmektedir (Göle, 2014: 116; Tekeli, 1993: 38). Buna karşın eğitimli başörtülü kadın sayısı ve başörtüsüyle kamusal alanda var olma talebi her geçen gün artmış ve başörtüsü üzerinden yapılan tartışmalar ülkede pek çok siyasi dengeyi etkileyebilecek bir belirleyiciliğe sahip olmuştur. Yani bu talep, iddia edildiği gibi marjinal, kitleselleşmeyecek, bir rüzgarla yaygınlaşan ve sönüp gidecek bir talep değildir. Resmî söylemin tanımlama yapma üstünlüğüne rağmen toplumun vazgeçmediği köklü toplumsal bir gerçekliktir.

Başörtüsüyle kamuda bulunma talebini, bir inanç özgürlüğü yahut insani bir hak olarak görmek yerine ret ve inkâr tutumuna girmenin, yalnızca geçmişe yönelik iddiaların çökmesine bir tepki değil, aynı zamanda yasaklayıcı uygulamalara bir alt

yapı ve gerekçe kazandırmaya matuf stratejik bir çaba olduğu söylenmelidir. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren devam etmiş olan başörtüsü yasaklarının savunulabilmesi ve sonraki süreçte de uygulanmaya devam edebilmesi için başörtüsünün marjinalleştirildiği ve indirgendiği yaklaşımlar ortaya konmuştur.

Özipek, yasakçı resmî tutum ve uygulamaların, sadece eğitimden ve çalışma hayatından yoksun bırakmayla sınırlı olmayan başka sosyal sonuçlar da doğurduğuna, başörtülü kadınlara yönelik toplumdan gelen kötü muamele, aşağılama, ayrımcılık ve nefret suçlarını kolaylaştırdığına ve cezasız bıraktığına işaret etmektedir (Özipek, 2008: 15). Hele ki askeriye gibi kimi kurumlarda eşleri veya anneleri başörtülü olan kişiler baskı görmüş hatta görevden uzaklaştırılmış, mesele sadece başörtülü kadınların kendisiyle sınırlı tutulmayıp, eşleri veya oğulları gibi aile bireylerine de sarkmıştır. Başörtüsü suç sayıldığı gibi başörtülü bir kadınla evli olmak da suç sayılmıştır. Bu noktada suçun şahsiliği ilkesini ihlal etme pahasına hukuku paranteze alan keyfî ve yoruma bağlı uygulamalar hayata geçirilmiştir. Başörtüsü yasakları, sadece hukuki hak ihlalleri değil, politik ve toplumsal haklardan da mahrum bırakma girişimidir (Erkilet, 2008: 68). Başörtülü milletvekilleri meclise girebilmek için Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra 90 yıl beklemek zorunda kalmıştır. Bu da uzun yıllar Türkiye'de, seçilme hakkının sınıfsal bir ayrıcalık olduğunu göstermektedir. Başörtülü kadınlar devlet eliyle, içinde yaşadıkları toplumla alakalı karar verici pozisyonlardan dışlanmıştır.

Bu süreç, başını örtme hususunda ısrarcı genç kızların eğitim hayatlarına ve profesyonel çalışma yaşamlarına yansımıştır. Gerek okullarda gerekse de kamuda ancak kopuk, devamlılığı olmayan, uzun vadeli plan yapmaya engel olan biçimde varlık gösterebilmişlerdir. Uzun yıllara yayılmış başörtüsü tartışmaları esnasında başörtüsü kullanımı ajan provakatörlük gibi krimanilize edici; dışarıdan yönetilmek ve kendi kararlarını verememek gibi kişiliksizleştirici; terörizm ve toplumun huzurunu bozmak gibi birlikte yaşam alanına saldırıcı yakıştırmalara konu olmuştur. Başörtülü kadınların toplum içindeki imajlarına açıktan saldıran bu gibi yaklaşımlar, toplumun bir kesimi tarafından dışlanmalarına, sadece devlet kurumlarında değil özel sektörde de soğuk karşılanmalarına neden olmuştur.

Seksen sonrasında üniversiteli İslamcı genç kız ve kadınlar konusunda aldıkları tavırlarla incelenmeyi hak eden diğer bir kesim feministlerdir. Nezihe Muhittin ve arkadaşlarının Türk siyasetinden tasfiye edilmesinden sonra 1980'lere kadar Türkiye'de feminizmden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Türkiye'de feministlerin seksenler başında ağırlıklı olarak sol düşünceden ayrılıp kimlikleri belirginleşen bir kitle olduğu görülmektedir. Solcu hareketler içinde süregiden ataerkil yapılanma biçiminin kadınları rahatsız ettiği ve feminizmin bu süreçte ortaya çıktığı söylenmektedir (Tekeli, 1993: 33; Adak, 2020: 610). Aslında feministler de Türkiye'de o dönemler için tıpkı İslamcı eğitimli kadınlar gibi yeni aktörlerdir. Özellikle Türk toplum yapısının temeli kabul edilen aile kurumunu tartışmaya açmaları ve aileyle bağlantılı her türlü kabulü ve değeri eleştirmeleri gibi oldukça sıra dışı ve devlet açısından riskli söylemler ortaya koymaları, onları dikkat çekici aktörler haline getiren temel etmenlerdir. Fakat biçimsel olarak Cumhuriyet'in makbul kadın portresine benzedikleri için İslamcı kadınlar gibi bir tehdit olarak görülmemişler, kamusal alanda ve akademide varlıkları daha sancısız bir biçimde kabul görmüştür. Seksen sonrasında hızla sayıları artmış; yazar, sanatçı, şair, gazeteci ve akademisyen pek çok kadın feminizmi bir kimlik olarak kabul etmiştir (Çaha, 2018: 164-166). Toplumsal bazda tepki görseler de devlet eliyle müdahale görmemişler, hatta kadın ve aile konusunda pek çok meselede politika yapıcı konumda olabilmişlerdir.

Türkiye'deki feminizmin tarihsel temelleri solla birlikte Kemalizm'den de çokça etkilenmiştir. Örneğin *Kadınca Dergisi*'nin 1984'e kadar Kemalist ve feminist kimliği birlikte taşıdığı görülmektedir (Çaha, 2018: 174-175). Bu da Türkiye feminizminin sert tabiatını açıklayan nedenlerden biridir. Türk modernleşmesinin sert karakteri ve üretilen söylemlerin tek tipçi yapısı İslam'ın kadın konusunda olumsuz bir yaklaşım sahibi olduğu gibi bir algıyı tartışılmaz bir ön kabul olarak pek çok Kemalist kadının zihnine yerleştirmiştir. İslam dünyasının diğer pek çok ülkesinde kopma bu kadar keskin değildir. Örneğin Margot Badran'a göre Mısırlı kadınlar, feminist olarak kendilerini tanımlarken İslam'dan vazgeçmek zorunda hissetmemekte ve feminizm sayesinde İslam'ın kadınlara verdiği hakların farkına varmaktadırlar (Badran, 1986). Sadece Mısır değil, Malezya, Endonezya, Fas, Irak, Pakistan, İran gibi pekçok İslam ülkesinde, kendini feminist olarak tanımlayan birçok entelektüel isim ve

hareket, kadın hakları ve kadının toplumsal konumu hususunda İslam çizgisi içinde bir duruş benimsemekte ve İslam'ı etik, ulusal ve kültürel kimliklerinin bir parçası olarak kabul etmektedirler (Gürhan, 2010: 372; Ali, 2014). Fakat Türkiye'ye has tarihsel süreç, Kemalist kadınları çokça keskinleştirmiştir. Seksen sonrası süreçte feminist kadınlar da gerek Kemalist gerek sol hareketlerin söylem mirasıyla, din söz konusu olduğunda aktif bir dışlayıcı tutumun uygulayıcısı olmuşlardır. İslam ne bir kimlik olarak ne de kültürel açıdan beslenecekleri bir referans kaynağı olarak onların yaşamlarında karşılık bulabilmiştir. İslam, kültürel birikim olarak bile bu kesimlerde merak konusu olmamıştır (Ramazanoğlu, 2000: 153).

Türkiye'deki feministlerin genel yaklaşımı, İslam'ın ataerkil bir tabiata sahip bir inanç olduğu ve dini inanç ve pratiklerle kadın özgürlüğünü kısıtladığı yönündedir. O dönemde üretilen feminist metinlere bakıldığında İslam'la gergin ilişkilerinin oldukça belirgin olduğu görülebilir. Kimi feminist yazarlar, ev kadınlarının aile, çocukları ve eşleriyle ilişkilerini "dinle pekiştirilmiş bir mahkûmiyet" olarak sunmakta kimileri kadın hakları için verilen mücadeleyle dinin etkinlik alanını kırmak için verilen mücadele arasında diyalektik bir ilişkinin mevcut olduğunu ifade etmektedir (Arat, 1993: 107; Göle, 2014: 90). Kimileri ise Kemalizm'i seçkinci olmakla ve bu tavrı yüzünden tutucu kesim kadınlarını İslami alternatiflere yöneltmesi nedeniyle eleştirmektedir (Tekeli, 1993: 39). Kemalizm eleştirisi bile, ters teperek kitleleri dindarlaşması bağlamında ortaya konmaktadır.

Öte yandan feminizmin hem Kemalist yaklaşımlardan hem de sol düşünceden ayrılabilecek yönleri bulunmaktadır. Konumu itibariyle postmodernizmden etkilendikleri için feministlerin toplumun ötekileştirilmiş kesimlerine karşı daha toleranslı bir tutum almaları beklenebilir. Hele ki kadın hakları savunusu üzerine kendini kuran bir ideolojik kesim olmalarından ötürü, yasaklar nedeniyle yaşamlarına doğrudan müdahale edilen İslamcı kadınlarla alakalı takınacakları tutum önem arz etmektedir.

Bu noktada gerek dünyada gerekse de Türkiye'de tek tip bir feminizmin olmadığı, farklı feminizmlerin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Feministlerin özelde başörtüsü yasakları konusunda tek bir tavır takınmadıkları görülmektedir. Büyük bir

kısmı dindar kadınlara kamusal alanda yer vermeyi şiddetle reddederken daha az bir kesim bu talebe daha esnek bakmıştır. Çaha, seksen sonrasında feministleri eşitlikçi, sosyalist ve radikal olmak üzere üç çizgide analiz etmiş; İslamcı kadınlarla ve başörtüsü mücadelesiyle ilgili genel yaklaşımın retçi bir tutum olduğuna işaret etmiştir (Çaha, 2013). Bu noktada Türkiye'de feminizmin kadın hakları söyleminin bazı kadınlar ve bazı meselelerle sınırlı olduğu söylenebilir. İçerik ve detaylar tartışılmaya başlandığında farklılıklar devreye girmekte ve şerhler düşülmeye başlanmaktadır. Kadın olma ortak paydası yeterli olmamakta ve laik/dini gibi bir ayrımda taraf tutulmaya başlanmaktadır (Diner ve Toktaş, 2010: 41-57; Cindoğlu ve Zencirci, 2008: 791-806).

Esasında hem doksanlarda hem de sonraki süreçlerde İslamcı kadınların feministlerle dirsek teması olmuş, zaman zaman diyalog denemeleri yapılmıştır. Fakat Türkiye'de İslamcı aydın kadınlar kendilerini feminist olarak tanımlamadıkları, bu tanıma mesafeli durdukları ve feminizmin tartışmalarından faydalansalar da paradigmatik değişimler içine girmedikleri görülmektedir (Güç, 2007: 132). Bunun en büyük nedeninin Türkiye feminizmlerinin keskin karakteri ve evrensel bir yaklaşım taşıdıklarına dair kabulleri olduğu söylenebilir. Ramazanoğlu, feministlerin İslamcı kadınlarla diyaloglarında, İslam'ın kadını kurtaramayacağını anlatmak gibi bir perspektiflerinin olduğuna işaret etmektedir (Ramazanoğlu, 2000: 157). İslamcı kadınları henüz olgunlaşamamış ama zamanla hakikati bulabilecek, uzun vadede feminizm bağlamında işe yarayabilecek bu sebeple anlayış gösterilebilecek bir kesim olarak görmektedirler (İlyasoğlu, 1994: 32).

Feminist tarih yazımında sıklıkla üzerinde durulan tarihi erkeklerin yazdığı, yazılan tarihte kadınlara yer verilmediği, tarihin objektif bir biçimde inşa edilmediği yönündeki tezler düşünüldüğünde (Berktay, 2015: 7-35; Sancar, 2014: 9-15) Türkiye'de feminist hareketi temsil eden ve bu noktadan akademik üretim yapan kimselerin büyük oranda eleştirdikleri gibi davrandıkları, kendileri gibi düşünmeyen kadınların tarihlerini, yaşadıkları dramları, kamusal varlıklarının engellenmesini görmezden gelerek bir tarihsel inşa içine girdikleri söylenmelidir. Feminist yaklaşım büyük oranda dindar kadınların baskı altında olduğu, sağlıklı düşünemedikleri, ataerkil

söylemlerin etkisiyle konuştukları gibi indirgemeci yaklaşımları benimsemiştir. Bugün Osmanlı'da ve Türkiye'de kadın hareketi tahlil edilirken dindar kadınların Cumhuriyet tarihi boyunca sistematik bir biçimde eğitim imkânlarından mahrum bırakıldığı ve kamusal ortamlardan tecrit edildiği bilgisine yer verilmemesi, tarihsel olarak tartışmaya mahal bırakmayacak netlikteki uygulamaların görülmemesi bilinçli tercihler ve ideolojik tutum alışlar olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Esasında kadınları geleneksel birtakım ön yargılarla erkekten aşağı gören zihniyet ile kendileri gibi düşünmeyen kadınları aşağıda gören zihniyetin İslamcı ve dindar kadınlar konusunda benzer refleksler ürettiği, birbirine çok zıt iki tarafın aynı meselede benzer düşünceler içinde olduğu görülmektedir.

İslamcı kadının seksen sonrasında yaşadığı değişim sürecinde gösterdiği tepkilerle incelemeyi hak eden önemli bir başka kesim dindar muhafazakâr kesimlerdir. Fakat bu kesimleri değerlendirirken yapılan en büyük yöntemsel hatalardan biri, kendini dindar muhafazakâr olarak tanımlayan veya dışarıdan böyle tanımlanan insanların, yekpare, birbirini tamamlayan ve tutarlı bir toplum kesimi veya düşünce biçimiymiş gibi davranılmasıdır. Dindarlık veya muhafazakârlık çok geniş bir kesim tarafından kendini tanımlama aracı olarak kullanılmaktadır (Nişancı, 2023: 89). Buna karşın bu insanların yaşam görüşleri, dini anlama biçimleri, dindarlık pratikleri, siyasi görüşleri gibi meselelerde fikir ayrılıkları yaşadığı bilinmektedir.

Seksenler sonrasında yeni bir figür olan İslamcı kadınların kamusal alanlarda sayılarının artması ve görünürlük kazanmalarını memnuniyetle karşılayan dindar muhafazakâr kesimler bulunmaktadır. Bu süreçte pek çok İslamcı genç kız ve kadının ilkokul sonrasında eğitimlerine devam etmesi, üniversite okuması veya çalışma hayatında bulunması aileleri tarafından onaylanmakta ve teşvik edilmektedir. Başörtüsü yasaklarının kamuoyunun siyasi tercihlerini belirleyen anahtar meselelerden biri olması da İslamcı kadınların kamusal var oluşunun pek çok dindar kesimce desteklendiğini göstermektedir.

Şehirli İslamcı kadın prototipinin ortaya çıkışı sadece modernleşme teorilerinde yer alan ve kadının eğitim aldıkça örtüyü atacağı yönündeki iddiaları tartışmaya açmakla kalmamıştır. Eş zamanlı olarak, Müslüman erkeklerin

çevrelerindeki kadınların kamusal varoluşlarına müsaade etmediği, İslam'ın kadının sosyal aktör olmasına izin vermediği şeklindeki kalıplaşmış yargıları da tartışmaya açmıştır. İlk İslamcı dergiler sayılan *Seher Vakti*'nde Şule Yüksel Şenler'in en büyük destekçisi abisi Özer Şenler; *Şadırvan Dergisi*'nde ise Gülsen Ataseven'in destekçisi eşi Asaf Ataseven'dir(verilmemiştir (Barbarosoğlu, 2019g: 145-165; Tezcan, 2007: 17-53). Ayşe Hümeyra Ökten'in babasının ise kızının eğitimi konusunda titiz davrandığı görülmektedir. Daha erken dönemlerden itibaren İslamcı kadın öncülerin etrafında bulunan erkeklerin kadınların kamusal yaşamda söz sahibi olmalarıyla ilgili sorunu olmadığı gibi bilakis ciddi teşvikleri bulunmaktadır. 1960'lı yıllardan bu yana İmam Hatip Okulları'nda eğitim almanın koşullarını zorlayan genç kızlar ve onları destekleyen aileleri dindar insanlar olarak tanımlanabilirler. İmam Hatip Okullarında kız öğrencilerin eğitim alması için dava açan ve ısrarcı olan kimse kızının eğitim almasını isteyen Kayserili bir babadır (Özgür, 2015: 53).

Öte yandan, o güne kadar şahit olmadıkları bu yeni tipolojiyi tereddütle karşılayan ve eleştirel bir tutum takınan dindar kesimler de bulunmaktadır. Örneğin Türkiye'de kimi dini grup ve cemaatler kız çocuklarının resmî eğitim kurumlarında eğitim almasını ve çalışma hayatında bulunmasını yanlış görmekte, kendi alternatif eğitim kurumlarında kız çocuklarını eğitmektedir. Diğer bazı cemaatlerin ise yalnızca kız çocuklarının değil erkek çocuklarının okullaşması ile de problemlerinin olduğu görülür. (Kirman, 2000: 123-129; Akın ve Karaaslan, 2023: 49; CNN Türk, 2021; Kafadar, 2019: 75; Aslan Akman, 2008: 72). Kimi cemaatlerde kadınlar, aile içi bireylerle bile görüşmesi haram görülecek kadar mahrem bir alanda yaşamını sürdürmektedir. Kendilerine, örtünürken yüzlerini de örtmeleri ve belirli bir biçim ve renkte giymeleri salık verilmektedir (Kafadar, 2019: 71-73-75; Öğüt, 2022: 208). Bazı gruplarda ise kızların eğitimine sıcak bakılırken çalışma hayatında bulunmaları tereddütle karşılanmaktadır (Sözer, 2018: 102). Bu birbirinden farklı tablonun içinde hangisi İslam olarak anlaşılmalıdır, hangisi halkın geleneksel dini anlayışını temsil yeteneğine sahip görülmelidir, toplumun ne kadarı bu birbirinden farklı duruşlar sergileyen cemaatlere müntesiptir, ne kadarı sempatizandır, ne kadarı cemaatlerin İslami anlayışları dışında bir dindarlık pratiğine sahiptir gibi sorular anlam kazanmaktadır. Konumuz özelinde çarpıcı bir çalışma ortaya koyan Işık, doktora

tezinde İstanbul'un Fatih ilçesi merkezli faaliyet gösteren ve tarikat geleneğinden gelen iki dinî gruptaki kadın dindarlığı biçimlerini ele almıştır. Işık bu cemaatlerin kadın konusundaki görüşlerinin birbirinden oldukça farklı biçimde şekillendiğini tespit etmiştir (Işık, 2020: 3). Son tahlilde birbirinden farklı tüm bu yorumların oluşturduğu genişçe bir mozaikten bahsedilirken oldukça dikkatli olmak gerekmektedir. Bu noktada seksen sonrasında İslamcı eğitimli kadın tipolojisine ve İslamcı kadınların kamusal var oluşuna karşı dindar insanların genelleştirilebilecek bir karşı duruşunun olmadığı, bilakis önemli bir kesimin eğitim ve çalışma hayatında her geçen gün sayıları artan İslamcı kadınları desteklediği görülebilir. Buna karşın eğitim ve çalışma hayatına giren kadınların alışılan rollerin ve geleneksel yaşam biçimlerinin dışına çıktıklarını düşünen ve bu duruma sert muhalefet eden kesimlerden de bahsedilmelidir.

Kadınların kamusal varlıklarına muhalif olan dindar kesimlerin şehirli, eğitimli İslamcı kadın tipine yönelik birtakım kaygıları bulunmaktadır. Bu kapsamda kadının yerinin evi olduğunu, erkeklerle aynı ortamda bulunamayacağını, bunun iffete aykırı olduğunu, kadının çalışmasının da bu sebeple haram olduğunu düşünecek kadar sert yaklaşımlara sahip kimselere rastlanır (Öğüt, 2022: 204; Ünal, 2013: 45-84; Çakın, 2016: 127, 128; Ramazanoğlu, 2000: 145). Bu kimseler, klasik öğretide yaygın kabul gören "fitne"yi bertaraf etmenin yolunun, kadının evinde bulunması olduğunu düşünmüşlerdir. Bazı kesimler de İslamcı kadının eğitim ve çalışma hayatında bulunmasının, kendi içinde bir rol dağılımı ve tutarlılığı bulunan geleneksel aile yapısını tehdit ettiğini düşünmektedir. Bu kaygıdan hareketle, yeni tip İslamcı kadınlar, ev ve aile sorumluluklarını aksatmakla, erkekleşmekle, ekonomik imkânlara sahip olmaları nedeniyle aile dengelerini bozmakla, kamusal alanda mahremiyetlerini koruyamamakla, feminizmden etkilenmekle eleştirilmişlerdir (Tuksal, 2014: 13, 14; E. Yıldırım, 2012: 123-164; Aktaş, 2016a: 88, 95, 106; Işık, 2020: 279).

Bugünden bakıldığında söz konusu kesimlerin kadın konusundaki tutumlarını, pek çok zaman dini etki zannedilen ve tüm kültürleri etkileyen kadın karşıtı yargılar, yeni olan her şeye şüphe ve tereddütle bakan bir muhafazakârlık, kentleşme sürecini tamamlayamamaktan kaynaklı sığ bir dindarlık yaklaşımına sahip olmak şeklinde üç

gerekçeyle izah etmek mümkündür. Bu gerekçelerin birbirlerini besleyen nitelikler arz ettiği söylenmelidir.

İslamcı eğitimli kadınların toplumun bazı kesimleriyle ve bazı dini gruplarla alakalı yaşadığı sorunları tahlil ederken gözden kaçırılmaması gereken unsurlardan birisi, kadın karşıtı yargıların, yalnızca ülkemizde değil tüm dünyada zihinsel alt kültürü oluşturduğu ve farklı inanç ve kültürlerdeki insanların hemen hemen tümünü farklı düzeylerde ve biçimlerde etkileyen bir yapıya sahip olduğu gerçeğidir. Bu yönüyle kadın karşıtı yargılar, ırkçılığa çok benzeyen bir toplumsal patoloji olarak görülmelidir. İnsanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda zamana ve mekâna bağlı olmaksızın hemen hemen tüm kültürlerde ve coğrafyalarda kadın konusunda yaralayıcı düşünce ve tutumların var olduğu görülmektedir. Schipper'in dünyanın tümüne yayılmış yüzlerce dilden derlediği ve kadın temalı atasözlerini ele aldığı eseri incelendiğinde, tüm kültürlerde kadının erkekten daha aşağı bir varlık olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır (Schipper, 2010). Diğer toplumlarla beraber Türk atasözleri ve deyimlerinde de kadın karşıtı pek çok söz ve yargı yüzyıllarca taşınabilmiştir (Eroğlu Genç, 2017). Bu tutumun sadece modern öncesi dönemle alakalı olmadığı, 19. ve 20. yy içinde Avrupa ülkelerinde kadın konusunda büyük tartışmaların söz konusu edildiği ve feminist literatürün büyük oranda buna tepki olarak doğduğu bilinmektedir. Bu noktada herhangi bir dinî ve ideolojik grup ayrımı yapmaksızın insanlığın ortak kirli hafızasında kadın karşıtı söylemlerin yer bulduğu ifade edilmelidir. Türkiye'de feminist söylemin solla ayrılık noktası ve Kemalizm'e yönelik sert eleştirileri de bu noktada ayrımcılıklara ve hiyerarşiye yöneltilen ve kendi paradigmatik çerçevesinde tutarlı görülebilecek tutum alışlara dayanmaktadır. Kadın karşıtlığının, tüm inanç ve din mensuplarının ahlakını bozan bir unsur olduğu ve bunun yalnızca erkeklerin zihinlerinde değil kadınlarda da etkili olabildiği söylenmelidir. Bu noktada Türkiye'de yaşayan halkın da bu tarihsel geçmişten az veya çok etkilendiği ortadadır.

Bir toplumun fertlerini besleyen tek faktör onların dinleri veya inançları değildir. Dünyanın farklı yerlerinde tarih boyunca aynı dine inanan fakat birbirinden çok farklı sosyal özelliklere sahip toplumların varlığı bunun en büyük ispatıdır.

Toplumlar, geçmişteki kültürel yapılarından, komşularından, tarihsel olaylardan hatta savaştıkları toplumlardan farklı konularda etkilenmektedir. Buradan hareketle kendisini dindar olarak tanımlayan bir toplumun da din dışı etkiler altında kalabildiği ve dindarlığı bu etkilerle harmanladığı durumlar söz konusu olabilmektedir. Pek çok zaman kültüre ve geleneğe dönüşmüş, dinden kaynaklandığı düşünülen fakat dinle alakasız pek çok yargı toplumsal yaşamda karşılık bulabilmektedir.

Türk modernleşmesindeki radikal kopuşun, seksen sonrası bazı dindarlık yorumlarında bir olgunlaşamama halini beraberinde getirdiği düşünülebilir. Hem tarihsel bağlamda kendi geçmişiyle sağlıklı bağ kuramamış hem de diğer kardeş toplumlardan kopmuş bir düşüncenin, sonraki süreçte oldukça duygusal ve romantize edilmiş bir tarih öğretisi geliştirdiği görülebilmektedir. Bu sebeple Cumhuriyet dönemi dindarlarında -genellikle saldırı altında olduğu için- savunma pozisyonunda bulunan, günün şartlarına hâkim olamadığı için geçmişi çokça yücelterek ayakta kalmaya çalışan bir muhafazakârlığa rastlanmaktadır. Özellikle kadın konusunun hem Osmanlı modernleşmesinde hem de Cumhuriyet modernleşmesinde ısrarla bir çatışma haline getirilmesinin, kimi kesimlerde söz konusu muhafazakârlığı güçlendirdiği, kadınların eğitim ve kamusal görünürlüğüne alışma sürecini geciktirdiği ve tepkisel olarak reddetme psikolojisine çevirdiği söylenebilir. Zaten kadınların kamusal görünürlüğü, Osmanlı son döneminde tüm dünyayla birlikte Türkiye'de de yeni yeni alışılan bir süreçtir. Cumhuriyet döneminde kadın meselesinin çoklukla kadın bedeninin merkezde olduğu bir çatışma alanı olarak kurgulanışının ve Batıcılığın en somut göstergesi haline getirilmesinin, bazı dindar kesimlerde ket vurucu bir etkiye neden olduğu söylenebilir.

Türkiye'de İslamcı şehirli kadınların kamusal tecrübelerinin yoğunlaştığı seksen sonrası dönemde, 1950'lerde köyden kente doğru başlayan göç hâlâ yoğun bir biçimde devam etmektedir.[38] Kırsaldan gelip şehirlere yerleşen insanlar, Cumhuriyetin paradigmatik dönüşümünden şehirdekilere göre daha az etkilenmiş insanlardır. Dolayısıyla dini inanç ve pratikler konusunda daha canlı bir yapı arz etmektedirler. Şehirlerde büyük oranda baskılanan ve bu nedenle kırsal kesimlerdeki insanların

[38] 1950 sonrasında ülkedeki köyden kente göç oranları için bakınız: (Türkiye İstatistik Yıllığı 2012; 35).

anlayışlarına bırakılmış olan dindarlığın, göçle beraber şehirlere taşındığı görülmektedir. Köyden henüz şehre yeni transfer olmuş bir dindarlığın kentleşme ile alakalı sorunlar yaşayacağı ve olgunlaşmasının zaman alacağı öngörülebilir.

Çaha, 1960'lara kadarki dönemde alt sınıflardaki insanlar düzeyinde yaygın olan dini sembollerin ve değerlerin git gide ülkenin orta hatta üst sınıflarında da yaygınlaştığına işaret etmektedir (Çaha, 2018: 300). Bu değişim ya yumuşayan siyasi atmosfer nedeniyle öncesinde şehirli insanlar tarafından görünür kılınmadan yaşanan inanç ve değerlerin görünür hale gelmesiyle yahut aileden bir miras devralmadığı halde seksen sonrası güç kazanan İslamcı düşünceden etkilenen ve İslami yaşam biçimini tercih eden insanlar eliyle gerçekleşmiş olabilir. Şehirli dindar kadınların -sayıları az da olsa- seksenlere giden süreçte okullarda, neşriyatta veya sivil örgütlerde yavaş yavaş görünürlük kazandıkları bilinmektedir. Bu kadınların kendileri gibi şehirli ve eğitimli olan dindar ve İslamcı aileleriyle herhangi bir sorun yaşamadığı hatta ailelerinden teşvik gördükleri de bilinmektedir. Seksen sonrasındaki süreçte de şehirli ailelerin eğitim ve çalışma yaşamı konusundaki destekleri devam etmiştir. Amerikalı sosyolog Peter Berger bu konuyla alakalı şu ifadeleri kullanmaktadır: *"İslâmî hareket, kendilerini ilerici olarak tanımlayan entelektüellerin hâlâ iddia ettikleri gibi kesinlikle daha az modernize olmuş veya "gerici" olarak nitelendirilebilecek bir toplum peşinde değildir. Hatta aksine bu hareket modernleşmiş şehirlerde daha güçlüdür ve bazı ülkelerde de Batı tipi yüksek eğitim almış insanlar tarafından benimsenmektedir. Birçok üst sınıftan ailelerin kız çocuklarının başörtüsü ve İslâmî iffetin gereği bir giyim tarzını tercih ettikleri Mısır ve Türkiye buna örnek gösterilebilir."* (Berger 1996/97: 9).

Fakat henüz kentleşmekte olan ve kuvvetli bir dini aidiyet duyan toplum kesimleri, kadınların kamusal görünürlüklerine şehirli insanlara göre daha zor alışmıştır. Göç, Türkiye'nin köylü dindarlığının şehirleşmek zorunda kalmasına neden olmuştur. Fakat tüm bu süreçler hem büyük bir vakit kaybına hem de sürecin sancılı bir biçimde geçmesine neden olmuştur. Öncesinde daha elit bir kesim tarafından tecrübe edildiğinde daha rahat ve çatışmasız bir ortamda çözülebilecek meseleler, henüz kentleşme süreçlerinin başındaki pek çok ailede sorunlar biçiminde

görülmüştür. Seksenlerin başından itibaren ortaya çıkan şehirli dindar kadın tipolojisinin geciktirilmiş bir tipoloji olduğunu söylemek gerekmektedir. Cumhuriyet politikalarının sınırlandırıcı tutumu olmasaydı toplumsal karşılığı olan bir kesim olarak dindar eğitimli kadınlar da süreç içinde kamusal yaşamın pek çok alanında varlık bulacaklardı. Bu durum, sadece tarihsel bir kesintiyi değil sürecin olgunlaşması konusunda da bir gecikmişliği beraberinde getirmiştir. Daha önceki dönemlerde zaman içerisinde suhuletle olgunlaşabilecek kadın temalı pek çok mesele, kentleşme süreci devam eden dindar insanların dünyasında sıkışmış bir biçimde seksenler sonrasında bir anda tecrübe edilmiştir. İstisnalar dışında örnekleri olmayan ve bir anda kitleselleşen şehirli dindar kadının, şehirleşmeden kaynaklı pek çok toplumsal meseleyi ve yüzleşmeyi eş zamanlı yaşaması gerekmiştir.

Kız çocukların eğitime dâhil olmasına yahut çalışma hayatında yer almasına sıcak bakmayan ve uzun zaman direnç gösteren insanlar bulunmaktadır. Kadınların çalışma hayatında olmasının aile rollerine etkisi konusu uzun zaman bazı kesimlerin gündemini meşgul etmiştir. Kırsaldan gelen kimi genç kızlar eğitim hayatına başlama, devam edebilme, çalışma hayatında yer alma ve evlilik gibi süreçlerde ebeveynlerinin veya toplumun yargılarıyla çatışmalar yaşamışlardır. Fakat zaman geçtikçe kamuoyu pek çok meseleyi kabullenmiş, meseleler olgunlaşmış, toplum alışmıştır. Buna karşın ülkemizde hala kadınların kamusal alanda aktif bir biçimde bulunmasını bir kriz ve tehdit olarak gören dindarlık yorumları bulunmaktadır.

4. 28 Şubat'tan Günümüze İslamcı Kadın

28 Şubat müdahaleleri, Türkiye'de yaşayan İslamcı kadınların yaşam öyküsünde önemli bir kırılma noktasıdır. Seksenler sonrasında zaman zaman kopukluklar yaşansa da kamusal hayata daha aktif katılabilen ve bilhassa eğitim kurumlarında varlık gösterebilen İslamcı kadınlar, 28 Şubat darbesiyle sert ve tavizsiz bir biçimde okullardan ve çalışma yaşamından uzaklaştırılmıştır.

28 Şubat 1997'de Türkiye'nin yakın tarihi açısından önemli sonuçlar doğuran bir askeri darbe yaşanmıştır. Önceki darbelerden farklı olduğu için postmodern darbe

olarak da isimlendirilen 28 Şubat'ta, iktidardaki koalisyon hükümetinin büyük partisi olan Refah Partisi'nin hükümeti kurması ve Necmettin Erbakan'ın başbakanlığı İslamcı yükseliş nedeniyle engellenmeye çalışılmış ve demokrasinin askıya alındığı bir müdahale söz konusu olmuştur. Darbenin gerekçesi, irticayla mücadele olarak açıklanmıştır ve Türkiye'de İslamcıların ve dindar insanların çok partili hayata geçildiği süreçten beri yavaş yavaş açtıkları yaşam alanına büyük bir darbe vurulmuştur.

28 Şubat darbesi İslamcı kadınlar açısından büyük sonuçlar doğuran birtakım değişimleri beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet tarihinin başından beri eğitim ve çalışma yaşamında başörtülü kadınların konumu hep tartışmalıdır ve rahatsızlıklar oluşturmuştur. Fakat baştan alınan tedbirler dolayısıyla seksenlere kadar az sayıda genç kız ve kadın o noktaya kadar gelebildiği için kitleselleşmiş bir başörtüsü probleminden bahsedilemez. Seksen sonrasında ise 28 Şubat dönemine kadar kesintili ve lokal de olsa dindar genç kızların okullaşma ve çalışma yaşamında var olma oranları git gide artmıştır. 28 Şubat darbesi, bu yükselişi bitirmeye yönelik sert bir müdahaledir ve seksen sonrasında sayıları gün geçtikçe artmış başörtülü kızlar ve kadınların kamusal özneler olarak var oluşlarına yönelik sistemli, sert ve kesintisiz bir müdahaleler zincirini beraberinde getirmiştir. Bu dönemde üniversiteler ve Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullardan dershaneler ve sürücü kurslarına kadar tüm eğitim kurumlarında başörtüsü yasakları uygulanmıştır. Öğretmenlik, doktorluk, hemşirelik, askerlik, polislik, avukatlık veya diğer memurluklar gibi kamudaki tüm mesleklerde de başörtülü çalışmak yasaklanmıştır (Benli, 2011: 52-87). İmam Hatiplerin orta kısımlarının kapanmasını beraberinde getiren bir düzenleme olarak zorunlu eğitim sekiz yıla çıkarılmış; İmam Hatip Lisesi mezunlarının üniversiteye girişlerini zorlaştıran katsayı uygulaması yürürlüğe sokulmuştur (Resmî Gazete, 1997; Gür ve Çelik, 2011: 21).[39] Bu düzenleme, başörtüsü örten genç kızlar için ortaokul bitene kadar zorunlu bir biçimde eğitim yaşamına devam etmek anlamına geldiği için oldukça zorlayıcı bir husus olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek

[39] Katsayı uygulaması, İmam Hatip Liseleri de dâhil meslek lisesi mezunlarının, üniversite giriş sınavlarından aldıkları ortaöğretim başarı puanının 0,2 ile çarpılarak belirlenmesi şeklinde bir uygulamadır. Bu uygulama sebebiyle meslek lisesi mezunu olan öğrenciler, çok yüksek puanlar alsalar bile nitelikli üniversitelere ve bölümlere giremiyorlardı.

Kurulu'ndan istenen görüşte de ifade edildiği gibi İslam dinine göre ergenlik çağına giren Müslüman genç kızların örtü mükellefiyeti başlamaktadır (Din İşleri Yüksek Kurulu, 1993). Sağlık Bakanlığı verilerine göre Türkiye'de genç kızların ergenliğe girme yaşının 10-12 olduğu kabul edilmektedir (HSGM, 2024). Buna göre ortaokul döneminde genç kızların İslam dinine göre mükellefiyetleri başlamaktadır. İnançları gereği başlarını örtmek isteyen genç kızların, zorunlu bir biçimde dâhil oldukları eğitim süreçlerinde başörtülü bir biçimde okullara devam etmelerine müsaade edilmemiştir. İnançlarının gereğini yerine getirememe endişesinden dolayı eğitim süreçlerinden vazgeçmelerine bile yasalar tarafından izin verilmemiştir. Devlet, inançlı insanları inançlarıyla kanunlar arasında seçim yapmak zorunda bırakmıştır.

28 Şubat müdahalesinden kısa bir süre sonra Refah Partisi kapatılmış, hükümet düşürülmüştür (AYM, E. 1997/1 (Siyasi Parti Kapatma) K. 1998/1, 16.01.1998). Yerine yeni bir hükümet kurulmuştur. Refah Partisi kadroları Fazilet Partisini kurmuşlardır ve sonraki ilk seçim olan 1999 seçimlerinde Türkiye tarihinde bir ilk olarak Merve Kavakçı, Fazilet Partisi'nden başörtülü bir vekil olarak seçilmiş fakat mecliste gösterilen büyük tepki sonucunda milletvekilliği yemini edemeden meclisten atılmıştır (TBMM Tutanak Dergisi, 1999: 11-12). Kavakçı'nın, ülkede yaşayan kadınların büyük kısmı başörtülü olmasına rağmen milletin vekili olarak meclise girememesi, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesiyle ilgili söylemleri tekrar tartışılır hale getirmiştir. Sonraki süreçte Refah Partisi'nin halefi olan Fazilet Partisi kapatılmıştır (AYM, E. 1999/2 (Siyasî Parti Kapatma) K. 2001/2, 22/6/2001). Fazilet Partisi, sonrasında Saadet Partisi olarak yoluna devam etmiş fakat Fazilet Partisi kadrolarının bir kısmı yeni ve farklı bir hareket olarak AK Parti'yi kurmuştur. 28 Şubat 1997'den beş yıl sonra 2002 seçimlerinde AK Parti en yüksek oyu olarak tek başına hükümeti kurmuştur.

AK Parti her ne kadar hükümeti kursa da 28 Şubat süreci olanca sertliğiyle devam etmiştir ve alınan kararlar ısrarla uygulanmıştır. AK Partinin önemli gündemlerinden ve vaatlerinden birisi de -başörtüsü yasakları da dâhil- inanç özgürlüğünü kısıtlayan düzenlemeleri kaldırmaktadır (AK Parti, 2015: 9, 13, 15, 19). Fakat yasak kararını uygulayan yargı, Cumhurbaşkanlığı ve medya gibi aktörler, bu

tarihlerde hala büyük oranda yasağı savunan çevrelerin elinde olduğu için başörtüsü yasağının kısa vadede kaldırılması mümkün olmamış, 28 Şubat'ta başlayan uygulamalar AK Parti hükümetleri döneminde de uzun süre yürürlükte kalmıştır. Bu süreç, AK Parti'nin Türkiye'deki söz konusu güçlerin yapısını değiştirmek için mücadele verdiği bir süreçtir.[40]

Cumhurbaşkanı seçiminin üzerinden çok geçmeden AK Parti, TBMM'ye başörtüsü yasağının kaldırılması için bir kanun teklifi sunmuştur ve Şubat 2008'de mecliste yapılan oylamada 411 milletvekilinin onayıyla başörtüsü yasağı kaldırılmıştır (TBMM Tutanak Dergisi, 2008; 260). Fakat Mart 2008'de Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya "laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği" iddiasıyla AK Parti'nin kapatılması istemiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştur. Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın başörtüsü yasağının kaldırılması gerektiğiyle ilgili sözleri, Yalçınkaya'nın hazırladığı iddianamede, kapatmaya delil olmak üzere suç unsuru olarak yer almıştır. 30 Temmuz 2008'de Anayasa Mahkemesi yaptığı açıklamada AK Parti'nin temelli kapatılması isteminin kabul edilmediğini; ancak laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle, AK Parti'ye verilecek hazine yardımında yarı yarıya kesintiye gidileceğini açıklamıştır (AYM, E.2008/1,

[40] Bu hususstaki en önemli eşiklerden birisi 2007 Cumhurbaşkanlığı seçimidir. 28 Şubat sonrasında ANASOL-M koalisyonu döneminde seçilmiş olan Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, başörtüsü meselesi dâhil 28 Şubat kararlarını onaylayan yargı kökenli bir isimdir. 2007 yılına gelindiğinde Sezer'in görev süresi bitmiştir. AK Parti'nin iktidara geçmesinden sonraki ilk Cumhurbaşkanlığı seçiminde, iktidar partisi tarafından aday gösterilecek ve meclis çoğunluğunu aldığı için seçimi kazanacak olan Cumhurbaşkanı adayının eşinin, başörtülü olup olmaması sert tartışmaların konusu olmuştur. O güne kadar özellikle Cumhuriyet resepsiyonlarında başörtülü bakanların ve milletvekillerin eşlerinin davet edilmeyip başörtüsü örtmeyen kadınların davet edildiği bir uygulama söz konusudur (Benli, 2011: 95). Fakat Cumhurbaşkanının eşinin başörtülü olması durumunda bizzat Çankaya'da oturacak ev sahibesinin örtülü oluşu, dışarıda Türkiye'nin modern bir biçimde tanıtılamayacağı, içeride de başörtünün marjinalleştirildiği resmî ortamlarda meşrulaşması sürecine katkı sunacağını düşünen kesimleri endişelendirmiştir. Nihayet tüm bu süreçlerden sonra Abdullah Gül aday olarak gösterilmiştir. Gül'ün eşi Hayrünnisa Gül'ün 28 Şubat sonrasında başörtüsü yasakları nedeniyle AİHM'de Türkiye aleyhine dava açmıştır. Fakat Gül'ün Dış İşleri Bakanlığı döneminde davayı geri çekmiştir. Cumhurbaşkanı'nın eşinin başörtülü olması ihtimali, dönemin genelkurmayını rahatsız etmiştir ve Başkanlığın resmî web sitesinde oldukça sert içerikli bir e-muhtıra yayınlanmıştır. 27 Nisan Bildirisi olarak da isimlendirilen muhtırada TSK'nın laiklik karşıtı hareketlere müsaade etmeyeceği ifade edilmiştir. Fakat hükümet kanadı muhtıraya karşı askere konumunu hatırlatan bir yanıt vermiştir (Gündoğan, 2021). Abdullah Gül, Cumhurbaşkanı seçilmiş ve 84 yıllık Cumhuriyet tarihinde ilk kez örtülü bir Cumhurbaşkanı eşi Türkiye'yi temsil etmiştir. Bu süreçte okullarda ve çalışma hayatında başörtüsü yasakları devam etmektedir.

(Siyasi Parti Kapatma) K.2008/2, 30/07/2008). Son tahlilde yasa iptal edilmiş ve başörtüsü yasağı uygulanmaya devam etmiştir.

2013 yılına gelindiğinde AK Parti iktidarının 11. yılında yasağı kaldırma kararlarını veto eden en etkin unsur olan yargının da çehre değiştirmesi sonucunda başörtüsü yasağı kaldırılmıştır (Resmî Gazete, 2013). Fakat hâkimlik, savcılık, polislik ve askerlik gibi bazı meslek gruplarında yasak bir süre daha uygulanmaya devam etmiştir. 2015 yılında kadın hâkim ve savcılardan, 2016 yılında kadın polislerden, 2017 yılında TSK bünyesindeki kadın personel ve askeri okul öğrencilerinden başörtüsü yasağı kaldırılmıştır (TRT Haber, 2017; T24, 2016; Milliyet, 2015). Bugün gelinen noktada eğitim yaşamında ve çalışma hayatında milyonlarca başörtülü kadın yer almaktadır.

28 Şubat sonrasında sert bir biçimde uygulanan başörtüsü yasakları hemen kabullenilmemiş, yasağa karşı ciddi bir direniş ve mücadele süreci yürütülmüştür. Üniversite ve İmam Hatip Liseleri'nin kapılarından başörtüsü öğrenciler geri çevrilmiş, polis tedbiriyle okul binalarına ve dersliklere alınmamıştır. Ülkenin tüm şehirlerinde yasaklar protesto edilmiş ve eğitimlerine devam etmek isteyen öğrenciler oturma eylemleri, protesto mitingleri, basın açıklamaları gibi pek çok yöntemle yasağın kaldırılmasını istemişlerdir. Bu süreçlerde yalnızca başörtülü kız öğrenciler değil erkek öğrenciler ve başörtüsü örtmeyen kız öğrencilerden de ciddi bir tepki ortaya konmuş ve eylemlerde bu kesimler de bulunmuştur. Fakat devletin kesin ve tavizsiz tutumu nedeniyle okullara alınmayan genç kızlar bir süre sonra eylemlere son vermek zorunda kalmıştır. Bu noktada başörtülü genç kızlar ya örtülerini çıkarıp eğitimlerine devam etmek yahut da eğitim yaşamlarını sonlandırmak gibi iki seçenek arasında tercihte bulunmak zorunda bırakılmışlardır.

Örtülerini çıkararak eğitimlerine devam eden genç kızlar, okullarına devam edebilseler de gerçekte olduklarından farklı biri gibi davranmaları istendiği için derin travmalar yaşamışlardır. Bu süreçte başörtülerini çıkarmayı reddeden öğrencilerin ait oldukları sosyal sınıflar, yaşadıkları yer, ailelerinin maddi koşulları gibi etkenler yaşamlarının geri kalanını belirlemiştir. Özellikle taşradan gelen genç kızların memleketlerine geri dönmeleri gerekmiştir. Köylerde, kasabalarda veya küçük

ilçelerde yaşayan kişiler için okullara devam edememek entelektüel imkânlardan tümüyle uzaklaşmayı beraberinde getirmiştir. Büyük şehirlerde yaşayanlar açısından, devlet kurumları dışındaki sivil ortamlarda kesintili ve bütünlükten yoksun da olsa bir biçimde kişisel gelişim ve düşünsel yolculuklarına devam etme imkânı bulunmaktayken küçük yerleşim yerlerinde yaşayanlar için bu kadarı bile mümkün olamamıştır.[41] Son tahlilde daha küçük şehirlerde, kırsal bölgelerde yaşayan genç kızların devletin eğitim kurumlarından uzaklaşmaları nedeniyle fikri ve aksiyoner yaşamları büyük oranda bitmiştir.

28 Şubat müdahalesiyle, üniversite sınavlarında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin puanlarına yapılan radikal müdahale sonucunda, derece ile sınavı kazanmış öğrencilerin dahi, puanı yüksek bölümlere gitmesi mümkün olamamıştır. O süreçte İlahiyat Fakültelerinin kontenjanları da daraltıldığı için İHL mezunu pek çok öğrenci aldıkları puanla normal şartlar altında istedikleri üniversitelere ve bölümlere girebilecek olmasına rağmen açıkta kalmıştır.

Bu noktada ÖNDER İmam Hatipliler Derneği öncülüğünde başlatılan bir girişimle üniversite sınavında yüksek puan alan İHL mezunu öğrenciler için yurt dışı imkânları oluşturulmuştur. Hayırseverlerden aldıkları yüksek puanlara rağmen Türkiye'de istedikleri bölümlere yerleşemeyen kız ve erkek İHL mezunları için bağışta bulunmaya davet edilmiştir. Toplanan yardımlarla öğrencilerin Viyana'da eğitim süreçlerine devam etmeleri temin edilmiştir (Ertekin Yıldız, 2021: 117, 481). Buna ek olarak maddi imkânları daha iyi olan aileler kız evlatlarını yurt dışına eğitim için göndermiştir. Fakat bunlar oransal olarak oldukça düşük bir miktara tekabül etmektedir [42]. Bu süreçte yurtdışında eğitimini tamamlayan isimlerden birisi de AİHM davası ile tanınan Leyla Şahin'dir. Sonraki süreçte milletvekili de olan Şahin, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi dördüncü sınıf öğrencisiyken okuldan atılmış ve AİHM'e yaptığı başvurusunda mahkeme, aleyhinde karar vermiştir (HUDOC, 2005). AK Parti

[41] 2011'de hazırlanan Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu II'ye göre Türkiye'de faaliyet gösteren vakıf ve derneklerin %42'si İstanbul, Ankara, İzmir, Adana ve Bursa'da bulunmaktadır. En az sayıda STK'nın olduğu şehir Şırnak'tır ve bu ilde toplam STK'ların % 0.15'i faaliyet göstermektedir. (İçduygu ve diğerleri, 2011).

[42] ÖNDER Başkanlarından Kamber Çal, Önder Vakfı aracılığıyla Viyana'ya gönderilen öğrenci sayısının 2000 civarında olduğunu belirtmektedir. (Paksoy, 2020).

kurucusu Recep Tayyip Erdoğan'ın da iki kızı yasak nedeniyle eğitimlerine Türkiye'de devam edememişler ve yurt dışında eğitimlerine devam etmek zorunda kalmışlardır. Bu süreçlerde Erdoğan, ülkenin Başbakanıdır (Erdoğan Bayraktar, 2020). Yasağın uygulandığı 15 yıl boyunca bazı dindar ailelerin kız çocukları ise hiç okullaşamamış, sekiz yıllık zorunlu eğitimden sonra eğitim yaşamları bitmiştir. Bu noktada henüz bir yüzyıl öncesinde Avrupa'ya eğitim için gönderildiğinde genç kızların inançları ve kültürleri konusunda dönüşüm yaşayacakları endişesi dile getirilirken (S. Çakır, 2016: 337-342), yüzyıl başında başörtüleriyle okuyamayan genç kızların İslami sivil örgütlerin ve dindar bağışçıların desteğiyle yurt dışında eğitimlerini tamamlaması için çaba sarf edilmesi dikkat çeken bir değişim sürecidir.

Pek çoğu Anadolu'dan gelen ve eğitim imkânlarının kapanması sonucunda kendilerini inşa edecekleri, başka imkân ve ihtimalleri bulunmayan genç kızların, inançları ve devletin dayatmaları arasında seçim yapmak zorunda bırakıldığı bu süreç, başörtülerini çıkarıp eğitimlerine devam eden kızlar açısından da eğitimlerine devam edemeyen kızlar açısından da büyük psikolojik yıkımları beraberinde getirmiştir (Atılgan, 2022; Aktaş, 2001: 234; A. Çakır, 2008: 90-91). Vatandaşlarını dini inançlarından zorla vazgeçirip, kendi emrini uygulayan devlet organlarının, bir nevi karşı din inşa etme profili çizdiği söylenebilir. 2013 yılında çıkarılan yasayla başörtüsü yasağı kaldırılmış ve isteyen öğrenciler okullara başörtülü bir biçimde girmeye başlamıştır. 15 yıllık aradan sonra bazı mağdurlar okullarına geri dönmüş, bazıları ise yaşam koşulları nedeniyle dönememiştir, kimisi yasağın çözümünü hiç göremeden vefat etmiştir. Bugüne gelindiğinde yapılan araştırmalara göre üniversite öğrencilerinin yüzde 32'lik bir kısmının başörtüsü örttüğü görülmektedir (Nişancı, 2023: 56). Okul tipi ne olursa olsun tüm düzeylerde öğrenciler okullarda başlarını örtebilmektedirler. 2012 yılında da 4+4+4 zorunlu eğitimle İmam Hatip Liselerinin orta kısımları da tekrar açılmıştır (Resmî Gazete, 2012b). Geçmişte devam eden İmam Hatip Liseleri ve Meslek Liselerine yönelik kısıtlamalar ve fırsat eşitsizliği de ortadan kaldırılmış ve mezun olduğu okula bakmaksızın öğrencilerin üniversite sınavlarında aldıkları puana göre sıralandığı bir sisteme geçiş yapılmıştır (NTV, 2009b). Tüm bunlar dindar genç kız ve kadınların okullaşma oranlarını önemli ölçüde artırmıştır.

Bugün başörtüsü yasaklarının fiili olarak çözülmesinin üzerinden 11 yıl geçmiş olmasına rağmen yıllardır saha dışında bırakılmanın etkileri hala sürmektedir. Bilhassa akademi gibi ciddi bir birikime yaslanması gereken, uzun soluklu mesai gerektiren alanlarda kendini geliştirmek, üniversiteler bünyesinde görev almak, akademik metinler geliştirmek, ekolleşebilmek, öğrenci yetiştirmek gibi hedefler uzun vakitlere ihtiyaç duymaktadır. Üstüne üstlük Cumhuriyetin kuruluşundan beri tesettürlü kadınların var olmadığı ve marjinalleştirildiği bir akademide oturmuş kabullerin ve yargıların değişmesi, 100 yıldır mahrum kalınmış yurtiçi ve dışı eğitim imkânlarının kullanılabilmesi için de 11 yıl oldukça kısa bir süredir. Yasağın çözülmesi İslamcı kadınlar için kamusal alanda entegrasyonu tümüyle sağlayamamıştır. Bunun gerçekleşebilmesi için uzun yıllar sürecek istikrarlı bir özgürlük süreci gerekmektedir.

28 Şubat müdahalesinin etkilediği önemli alanlardan birisi de çalışma yaşamıdır. Bu süreçte İslamcı kadınlar çalışma yaşamında özel şirketlere kadar taşmış bir yasaklama ve tecrit politikasıyla karşılaşmışlardır. Yasak tüm devlet dairelerinde uygulanmaya başlamıştır. Okullar, hastaneler, farklı devlet kurumlarındaki bürolar gibi pek çok alanda kılık kıyafet yönetmeliği hızla uygulanmaya başlanmış ve örtülerini çıkarmama konusunda ısrarcı olan kadın çalışanlar uyarma, kınama, maaş kesintisi gibi cezalar almışlar, nihayet memurluktan çıkarılmışlardır. Devlet kurumlarında bu denli sert uygulanan yasağın, özel sektörde de başörtülü kadınlar açısından itibar kaybına sebep olduğu söylenmelidir. Çalışma yaşamından uzaklaştırılmak bu kadınlar ve aileleri açısından psikolojik, ekonomik, sosyal ve ailevi problemlere neden olmuştur.

2013 sonrasında yasağın kalkması sonucunda kamuda başörtülü çalışabilmenin yolu açılmıştır. Fakat bazı alanlarda yasağın kalkması gecikmiştir. Askerlik, polislik, kaymakamlık, valilik gibi temsil değeri yüksek görülen kimi mesleklerde başörtüsü yasağının kalkması için bir süre daha beklemiştir. Bugüne gelindiğinde bakanlık, büyükelçilik gibi prestijli pozisyonlar da dâhil her alanda diğer kadınlar gibi başörtülü kadınların da yer aldığı görülmektedir. Şüphesiz, hemen hemen 90 yıl sürdürülmüş mahrum bırakmadan dolayı, pek çok kadın bu imkâna kavuşamadan eğitim sürecinin dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla başörtülü kadınların kamusal yaşamda, çalışma

hayatında bulunma oranlarının hala oransal açıdan düşük olduğu söylenebilir. Yasağın çözülmesi kaybolan yılları telafi edecek bir uygulama değil, yeni mağduriyetleri önleyen bir durumdur.

Cumhuriyet tarihi boyunca, başörtülü dindar kadınlara karşı ayrımcı, hiyerarşik, sistematik ve ötekileştirici bir politika uygulanmıştır. Bir kesim olarak İslamcı kadınlara madun kavramıyla açıklanabilecek boyutlarda sert bir ayrımcılık yürütülmüştür. Kabiliyetlerinin ortaya çıkmasına müsaade edilmemiş, gelişim imkânlarına ket vurulmuş, ekonomik, sosyal, akademik ve siyasi mahrumiyetlere mahkûm edilmişlerdir. Tüm bu engellemelerin etkisiyle İslamcı kadınlar, akademide, kamuda, iş yaşamında yeterince yer alamamışlardır. Sosyal roller ve siyasi temsilde belirgin biçimde engellenmişler, kendi sesleriyle konuşmalarına müsaade edilmemiş, devletin standart olarak tüm vatandaşlarına sunması gereken hizmetlerin önemli bir kısmından mahrum bırakılmışlardır. Bireysel yaşamlarında yaşadıkları kayıplar kadar toplumsal bir grup olarak da büyük bir mahrumiyet yaşamışlardır. Başörtüsü yasakları ülkede uzun yıllar boyunca toplumu da kutuplaştıracak sonuçlar üretmiş, kamuoyunu meşgul etmiştir. Yeni bir yüzyılın başlangıcında ülkedeki zihinsel enerji, tüm toplumu yukarıya taşıyacak iş ve projelerle değerlendirilmek yerine siyasi çatışma ve gerginlik ortamlarıyla israf edilmiştir. Yasaklar İslamcı kadınların başka pek çok sosyal meseleyle ilgili üretim yapmalarına da ket vurmuştur.

Bu dönemde eğitim kurumlarından dışlanan ve çalışma hayatından menedilen başörtülü genç kız ve kadınların bir kısmının sivil örgütler çatısı altında toplanmaya başladığı görülebilir. Sivil toplum örgütlerinde hem öğrenme süreçleri devam edebilmiş hem sosyalleşme ihtiyaçları karşılanmış hem de üretim yapma imkânları oluşabilmiştir. 28 Şubat öncesinde İslami kesimlerde hareketli bir sivil toplum geleneği bulunmaktaydı. 28 Şubat'la birlikte İslami dernek ve vakıfların da baskı altına alındığı söylenmelidir (Bayburt ve Duman, 2017: 421). AK Parti'nin iktidara gelişinden sonraki süreçte, siyasi atmosferin yumuşamasına paralel bir biçimde Avrupa Birliği söyleminin de yardımıyla sivil örgütlenmeler tekrar canlanmaya başlamıştır (Keyman, 2006: 33). O dönemde dindar kesimlerin Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi konusunda endişeleri bulunmaktadır. Buna karşın, sert laiklik

anlayışının yumuşamasını ve inanç-ifade özgürlüğü konusunda yaşanması muhtemel iyileştirmeleri önemsedikleri görülmektedir (Birekul, 2009: 292).

Sunar, başörtüsü yasaklarının Türkiye'de İslami STK'ların yapısında önceden hesaplanamayan bir değişimi beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Buna göre yasak nedeniyle vakitleri boşalan eğitimli ve donanımlı kadınların dernek ve vakıflarda sayıca artması, buna ilaveten erkeklerin bu tarz faaliyetlere önceki kadar ilgi göstermemesi, bu kuruluşlarda kadın ağırlığını artırmıştır (Sunar, 2018: 71-72). Dernek ve vakıflar bünyesindeki genç kızların eğitim, kültürel aktivite ve her türlü organizasyona daha ilgili olduğu görülmüştür.[43] Barbarosoğlu bu durumu, 28 Şubat sonrasında başörtüsü yasaklarıyla beraber yaşanan acı tecrübelerin genç kızları ve kadınları erkeklere nazaran daha olgun bir duruşa ve ilmi-siyasi açıdan daha aktif bir zihinsel gayrete sevk etmiş olabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Özdoğan, kadınların formel işgücüne katılımının daha az olmasının yani gün içinde daha çok boş vakte sahip olmasının da etkili olabileceğine işaret etmektedir. Aktaş ise İslami hayat tarzına sahip genç kızların erkeklerle kıyaslandığında daha kısıtlı bir alanda üretim yapabilmelerine, bu nedenle var olabilecekleri alanlarda daha yoğun bir biçimde bulunduklarına işaret etmektedir (A. Can, 2011).

Başörtüsü yasağının uygulandığı dönemlerde genç kızların ve kadınların STK'lardaki çalışmaları, pek çok kısıtlılığı aşma hususunda onlara anlamlı katkılar sunmuştur. Sadece kendilerine yönelik faydalar elde etmekle kalmamışlar, ürettikleri çalışmalarla toplumsal meselelerin çözümüne de katkı sunmuşlardır. Öte yandan bu kuruluşların birtakım sınırlılıklarının olduğu da unutulmamalıdır.

Türkiye'de İslami STK'ların çalışma alanları temelde iki alanda yoğunlaşmaktadır, birincisi yardım faaliyetleri, ikincisi eğitim faaliyetleridir. Ülkemizde İslami STK'ların en önemli sahası yardım faaliyetleridir. Açıklanan son

[43] Yasağın bittiği 2013'ten bugüne kadar da söz konusu tablo değişmemiştir. Genç Dergi'nin Şubat 2022 sayısında konferans, panel, sempozyum, seminer ve sosyal etkinliklere katılan kimselerin cinsiyetlerine göre verilen istatistiklerde her kalemde kız ve erkeklerin oranı yaklaşık ona bir şeklinde görülmektedir. Sivil toplum kuruluşlarında yapılan kültürel ve ilmi aktivitelerde genç kızların ve kadınların katılımının erkeklere nazaran belirgin bir biçimde yüksek olduğu ifade edilmektedir (Yazıcılar, 2022)

raporlara göre dünyada insani yardım konusunda en etkin ülke Türkiye'dir (Taşdemir, 2022). Bu yardımlarda kadınların çok önemli katkıları bulunmaktadır. 28 Şubat sonrasında eğitim ve kamusal alanlardan dışlanan eğitimli kadınların yardım faaliyeti yürüten sivil örgütlenmelerde özverili bir biçimde çalıştığı bilinmektedir (Z. Yılmaz, 2013: 20; Bayburt ve Duman, 2017: 421)

İslami STK'ların en önemli ikinci ayağı olan eğitim faaliyetlerine bakıldığında ise STK'larda temelde dini hassasiyet kazandırmaya yönelik akademik olmayan bir eğitim süreci yürütüldüğü görülebilir. Özellikle profesyonel meslek sahibi olan yahut öğrenciyken eğitim dışı bırakılan genç kız ve kadınların dâhil oldukları STK'larda kendi alanında veya başka alanlarda uzmanlaşma imkânı oluşamamıştır. STK'lar açısından bu durum normal görülebilir, zira kısıtlı imkânlarla açılmış dernek ve vakıflardan birer üniversiteye dönüşmesi beklenemez.[44] Bu durum, İslamcı kadınların ilmi olarak dikey hareketliliğini ve entelektüel yolculuklarını büyük ölçüde kısıtlamıştır.

Bu yapılardaki kısıtlılıklardan biri de genellikle genç kızlar ve kadınların gönüllü bir biçimde bilabedel çalışmalar yapmasıdır. Aktaş, gönüllü yürütülen ve ekonomik olarak karşılığı verilmeyen çalışmalarda kimi zaman emek kayıplarının ve emeğin küçümsenmesinin söz konusu olabileceğine işaret etmektedir (Aktaş, 2001: 48-49; 2017a). Bunlara ek olarak dindar kesimlerde hala kadınların kamusal varlığıyla alakalı olgunlaşamamış bakış açılarının bulunması nedeniyle yaşanan sıkıntılara da işaret edilmelidir. Sunar, İslami STK'larda hala kadınların varlığını sorunsallaştıran kişilerden bahsettiği raporunda, bunu dindarlığı tehlikeye atan bir bozulma olarak gören kimselerin bulunduğuna işaret etmektedir. Türkiye'deki dindar kesimlerin içinde bir damarın hala kadının kamusal varlığını yadsıyan tutumları sürdürdüğü görülmektedir. Kadınların STK'lardaki emeklerine karşın, kuruluşların yönetim kademelerinde ya hiç bulunmadıkları ya da oldukça az sayıda kişiyle temsil edildikleri bilinmektedir (Sunar, 2018: 71-72). Son tahlilde yasak döneminde hizmet veren sivil

[44] Bazı büyük şehirlerde üniversite çevrelerinden akademisyenler öncülüğünde, ihtisas alanlarına yönelik hizmet veren sivil yapılar oluşturulabilmiştir. İstanbul'da Hazar Vakfı, Bilim Sanat Vakfı, Ankara'da ADAM gibi kurumlar buna örnek verilebilir. Fakat bu tarz kurumlar oldukça az sayıdadır ve yaygınlık arz etmez.

örgütlerin devletin imkânlarıyla kıyaslanamayacak kadar dar imkânları bulunmaktadır, buna ek olarak yaklaşımları da her zaman geniş açılı olamamıştır. Kuruluşları yöneten kişilerin ufuklarıyla sınırlı kalan bir hareket imkânı söz konusu olmuştur. Tüm bunlar, yasak nedeniyle eğitimlerine devam edemeyen genç kızların, sivil ortamlarda da yeterli düzeyde ve içerikte eğitimlerini sürdürmelerini temin edecek imkânlardan yoksun olduğunu göstermektedir.

İslami STK'lar içinde daha küçük ve istisnai bir topluluk olarak hak arama temelli kurumlar da bulunmaktadır ki bunların sayısı oldukça azdır (İçduygu ve diğerleri, 2011; 18, 63). Bu hususta önemli kuruluşlardan birisi AK-DER Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği'dir. 1999 yılında temelde başörtüsü nedeniyle okullarından atılan ve mesleklerinden uzaklaştırılan genç kızların ve kadınların haklarını savunmak üzere kurulmuştur. Süreç boyunca hak kaybına uğramış 1200'den fazla mağdurun davasını takip etmiştir. Basın açıklamaları, mitingler ve toplantılar düzenleyerek yasakları gündemde tutmaya gayret sarf etmiştir (Akder, 2024). Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği, kısaca Özgür-Der, 28 Şubat sürecinde gerçekleşen tasfiyelere karşı hukuk mücadelesi yürütmek üzere 1999 yılında İstanbul merkezli olarak kurulan bir başka sivil toplum örgütüdür. Sadece başörtüsü meselesinde değil insan hakları ve özgürlükler alanında faaliyet göstermektedir, fakat en önemli ilgi alanlarından biri başörtüsü sorunu çerçevesinde yaşanan mağduriyetler olmuştur (Özgür-Der, 2024). Yasaklarla mücadele konusunda etkin bir hak arama mücadelesi gösteren bir diğer kuruluş, Mazlum-Der'dir. Mazlum-Der, İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği ismini taşımaktadır. 1991 tarihinde kurulmuştur. 28 Şubat döneminde de dindar kesimler üzerindeki her türlü baskıya karşı hukuki mücadele vermiş bir kurumdur (Mazlum-Der, 2024a; 2024b). Bu kuruluşların tüm Türkiye'de örgütlenme imkânları bulunmadığı için, çalışmaları sınırlı kalmıştır.

2013 yılında kurulan Kadın ve Demokrasi Derneği, Türkiye kamuoyunda kadın ve aile konusunda önemli bir aktör olarak ortaya çıkan sivil bir yapılanmadır. Derneğin resmî web sitesinde KADEM, "*kadının onuru ile yaşayabileceği güvenli bir toplum ve adil bir gelecek inşa etmek amacıyla çalışan, 'varoluşta eşitlik, sorumlulukta adalet' ilkesini savunan bir sivil toplum kuruluşu"* şeklinde

tanımlanmaktadır. Çalışma alanlarına göz atıldığında dernek, akademik literatüre kendi söylemiyle katkı vermek, hak savunuculuğu ve sivil aktivizm, şiddetle mücadele ve kadınlar için fırsat eşitliği gibi hususları öne çıkarmaktadır (KADEM, 2024b). KADEM, yönetim kurulunda Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın kızı Sümeyye Erdoğan Bayraktar da yer almıştır. Bu yönüyle her ne kadar sivil bir yapılanma olsa da bir yönüyle devlet desteği alan bir yapı olarak görülebilmektedir. Hem ortaya koyduğu söylemlerin yaygınlık ve meşrulaşma kanalları çoktur hem de AK Parti'nin kadın ve aile politikalarında etkin konumdadır (Osmanşahin, 2021: 87). KADEM, bazı muhafazakâr kesimlerde ve kimi İslamcı kanaat önderlerinde rahatsızlıklar oluşturmuştur (Dilipak, 2021; Kaplan, 2020; Balcı, 2021). Temel eleştiriler, feminist etki altında olmak şeklinde özetlenebilir. Aile kurumunu dağıtan, kadını güçlendirirken aileyi zayıflatan söylemler ürettiği iddiası dillendirilmiştir. AK Parti hükümetlerinin kadın ve aile politikaları da aynı kesimlerce eleştirilmektedir.

28 Şubat sürecinde İslamcı kadınların eğitim kurumları ve çalışma yaşamından dışlanmaları, onların entelektüel imkânlardan mahrum kalmalarına neden olmuştur. Fakat doksanlardan sonra ortaya çıkan İslamcı aydın kadınların yazılı üretimleri devam etmiştir. Bu üretimler hem gazete ve dergi gibi neşriyat faaliyetlerinde hem de doğrudan eser üretimi olarak devam etmiştir. İslamcı aydın kadınların, kimi akademik kimi edebi eserlerinde ortaya koydukları düşüncelerin yasak nedeniyle ciddi bir sıkışmışlık yaşayan dindar genç kızların düşünce dünyalarına yön veren önemli referanslar olduğu da söylenmelidir. Örneklemimizdeki İslamcı aydın kadınların da eserlerinin büyük bir kısmını 28 Şubat sonrası dönemde kaleme aldıkları görülmektedir. Bu süreçte İslamcı kadın yazarların köşe yazarı olarak daha ziyade gazetelere yöneldiğini görmek mümkündür.

28 Şubat sonrasında tamamı kadın yazarlardan oluşan veya kadınlara yönelik olma iddiası taşıyan dergi formatının öncesi kadar yaygın olmadığı görülebilir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu şekilde çıkan tek dergi Seyyide Dergisi'dir. 2009 Ocak ayında ilk sayısını çıkaran dergi, 2016'ya kadar yayın hayatını sürdürmüştür ve 46 sayı çıkarmıştır (İDP, 2024). Entelektüel ve akademik bir yayın olmayıp, özellikle İslami alanda bilinç-şuur oluşturmayı hedefleyen bir çizgide yayın yapmıştır.

Bu hususta en çok dikkat çeken yayın 2015'te yayın hayatına başlayan *Nihayet Dergi*'dir. Örneklemimizde yer alan iki isim olan Fatma Barbarosoğlu ve Nazife Şişman tarafından kurulan ve onların riyasetinde yayın yapan dergi, sadece kadınlara yönelik yayınlar yapmamıştır fakat yazarları arasında çok sayıda kadın yazar bulunmaktadır. Yarı akademik bir düşünce dergisi olarak tanımlanabilecek *Nihayet Dergi*'yi çok sayıda erkek okuyucu da takip etmektedir. 2017 yılında Barbarosoğlu ve Şişman dergiden ayrılmıştır.

5. İslamcı Aydın Kadınlar Yeniden Sahnede

Osmanlı son döneminde örnekleri görülmeye başlanan İslamcı aydın kadınların ülkede siyasi ve sosyal atmosferin etkisiyle seksenlerin sonuna kadarki süreçte ortadan kaybolduğu söylenebilir. Nihayet seksen sonrası süreçte -kesintili de olsa- eğitim imkânı ve paralel olarak yazın hayatına daha yoğun bir biçimde girebilmiş olmak, aydın insanın yetişebilmesinin gerekli şartlarını artık İslamcı kadınlar için de sağlamıştır. Çok zaman geçmeden hidayet romanları yazan ve grup içinde farklı söylemleri dillendirmekten çekinen yahut bunu tercih etmeyen öncüllerinden farklı bir kesim olarak İslamcı genç aydın kadınlar belirmeye başlamıştır. Bu isimler, grup içi eleştiriler konusunda daha cesur, İslami literatürle birlikte Batı literatürünü de ustalıkla kullanabilen ve uluslararası bağlantılara sahip kişilerdir. Bir kısmı lisansüstü eğitim süreçlerini de yürütmektedir ve yazdıkları eserler dikkat çekmeye başlamıştır.

Doksanlar başında görünür olmaya başlayan yeni kuşak İslamcı aydın kadınların önceki İslamcı kadınlardan farklı olarak nasıl tanımlanacağı hususunda Türk akademisinde farklı söylemler dillendirilmiştir. Örneğin Alankuş Kural İslamcı kadınları "geleneksel İslamcı çizgisini taşıyanlar" ve "radikal İslam profilini taşıyanlar" şeklinde ayırmaktadır ve Şule Yüksel Şenler'i geleneksel, Cihan Aktaş'ı radikal çizgide tanımlamaktadır (Alankuş Kural, 1997: 32-39). Buna karşın Yılmaz, tarihsel süreci esas alarak ilk nesil ve ikinci nesil şeklinde bir ayrım yapmaktadır. Buna göre 1970'ler sonrası ortaya çıkan İslamcı kadın yazarları "ilk nesil İslamcı kadınlar", 1990 sonrası yazarları ise "ikinci nesil İslamcı kadınlar" olarak nitelendirmektedir. Örneklemimizdeki beş isim Yılmaz'ın ikinci nesil İslamcı kadın listesinde yer almaktadır (Z. Yılmaz, 2015: 20). Çakıl Dinçer ise feminizme bakış açıları bağlamında

bir sınıflandırma yapmaktadır. Bu bağlamda üçlü bir tasnife gitmekte ve birinci yaklaşımı "Feminizme mesafeli duruş", ikinci yaklaşımı "Feminizmle İlişkilenme" ve üçüncü yaklaşımı da "Kadın Hakları Söylemi" olarak adlandırmaktadır (Çakıl Dinçer, 2017: 107-109).

Kanaatimizce Alankuş Kural'ın İslamcı kadınlarla ilgili tasnifinde yer alan geleneksel-radikal şeklindeki tanımlanma çok sağlıklı görünmemektedir. Çünkü gelenekselliğin karşıtı radikallik değildir. Radikallikte daha marjinal bir tını bulunurken, örneklemimizde yer alan aydın kadınların söylemlerinin marjinallikten ziyade entelektüel bir dille örülü olduğu görülmektedir. Kaldı ki, geleneksel olmakla tanımlanan Gülsen Ataseven'in yahut Şule Yüksel Şenler'in yaşadıkları dönemler göz önünde bulundurulduğunda ne kadar geleneksel tipler oldukları iddiası da tartışılmaya muhtaçtır. Dinçer'in yaklaşımında ise feminizm merkeze alınmakta ve görüş ve yaşam biçimleri feminizme yakınlık-uzaklığı bağlamında tasnif edilmektedir. Bu sebeple tam bir tarif söz konusu olmamaktadır. Bu noktada Yılmaz'ın zamansal bir kriteri esas alan birinci ve ikinci nesil ayrımı daha sağlıklı görülebilir.

Araştırmamızın örneklemini de oluşturan aydınlar, İslamcı kadınlar için önemli bir kırılma noktası olarak görülebilecek seksenler ve doksanları yetişkin olarak tecrübe etmişlerdir ve tümü de yakın yaşlardadır. Ramazanoğlu 1958, Aktaş 1960, Barbarosoğlu 1962, Erkilet 1962, Şişman 1963, Eraslan 1967 doğumludur. Ülkemizde İslamcı aydın kadın olarak beliren isimlerin hepsinin aynı kuşağın içinde yetişmelerinin bir tesadüf olmadığı ve dönemin tarihsel koşullarının bu isimlerin ortaya çıkmasında etkin olduğu söylenmelidir. O dönem, İslamcı genç kız ve kadınların yeni yeni yüksek eğitim imkânlarına kavuştukları, hem resmî ideolojinin inançlara yönelik müdahaleci tutumlarını hem de bazı muhafazakâr kesimlerin kadın konusundaki olumsuz yaklaşımlarından kaynaklanan baskılarını eş zamanlı yaşadıkları bir dönem olarak İslamcı aydın kadınların zihniyetlerini kurucu önemli bir devredir. Bu dönem, İslamcı kadınların kendilerine her kesimden yöneltilmiş çok sayıda soruya aynı anda cevap vermek durumunda kaldıkları bir süreçtir ve bu durumun onların üretkenliğini artıran bir etmen olduğu düşünülebilir.

Türkiye'de İslamcı kadınlar, devletin müdahaleci ve dışlayıcı tutumları nedeniyle uzun yıllar kendini ifade yetkeleri hemen hemen hiç oluşamamış madun bir kesim olarak tanımlanabilir. İslamcı kadınların hem tarihi serüvenleri hem de düşünce dünyaları, çalışma boyunca detaylarını verdiğimiz sosyal ve siyasi nedenlerden dolayı akademide veya Türk düşünce dünyasında yeterince yer bulamamıştır. Var olan çalışmalarda çoklukla dışarıdan tanımlamanın sorunları söz konusu olmuştur. Pek çok çalışma örtünmek gibi yüzyıllardır coğrafyamızda yaygın olan bir tercihi bile oryantalist bir perspektifle ve karikatürize edilmiş sebeplerle açıklamıştır. İslamcı kadınlar, kendi paradigmaları doğrultusunda kendi iç bütünlükleri ile değerlendirilememiştir, bazen feminizmin kendini yeterince gerçekleştirememiş yetersiz bir alt formu olarak muamele görmüşlerdir bazen de ait oldukları kesimin pasif ve bilinçsiz takipçileri muamelesi görmüşlerdir. Bu değerlendirmelere ideolojik tutumlar da eşlik edebilmiştir. İslamcı aydın kadınların, Türkiye'de Müslüman kadınların araştırma nesnelerine dönüştürülmesine, kategorikleştirilmelerine ve sosyolojikleştirilmelerine itirazları bu bağlamda anlamlı bir tepki olarak görülebilir (D. Çakır, 2017).

İslamcı aydın kadınların doksanlarda düşünceleriyle kamuoyuna dâhil olması, onların İslamcı kadınların "konuşan dili" olmalarını sağlamış, kendi tarihsel süreçlerini kendi elleriyle yazıp değerlendirmeleri ve yorumlamaları, eklemlenmemeye özen gösterdikleri feminist söylem tarafından domine edilen kadın tartışmalarının dışında ve kendi gerçekleriyle entelektüel bir tartışma kültürü oluşturabilmelerine imkân tanımıştır. Bu söylem feminizmin keskin, çatışmacı, düalist söyleminin içine sığmayan ve farklı bir paradigmatik arka plan taşıyan niteliklere sahiptir (Ramazanoğlu, 2000: 155). Bu yönüyle ülkede feministler dışındaki başka kadın aktörler olarak güçlü bir damar haline gelmişlerdir. Bununla birlikte o güne kadar İslamcı camiada da hep erkeklerin bakış açılarıyla sınırlı kalmış söylemleri genişletmişler, tartışmaya açmışlar, alternatif söylemler geliştirmişler, bu yönüyle İslamcı literatürü de zenginleştirmişlerdir. Bu süreçte muhafazakâr kesimlerde her zaman olumlu karşılanmamışlar, ürettiklerinin içerikleri bir kenarda isimlerini kullanarak yazılar yazmaları dahi eleştirilere konu olabilmiştir (Aktaş, 2016d).

Altı aydın kadının tümünün yazın hayatına başladıkları dönemlerden itibaren Müslüman kadınların sorunları bağlamında üretimler yaptıkları görülmektedir. Sadece başörtüsü yasakları değil, yeni yeni kitleselleşen İslamcı, başörtülü genç kızların ve kadınların hayatın her alanında karşılaştıkları sorunlar, aydın kadınların ilgi alanlarına girmiştir. Fakat bu isimlerin ilgi alanlarını kadın meselesine, özelde de başörtülü kadın meselesine indirgemek doğru olmaz. Eserleri, konuşmaları köşe yazıları incelendiğinde pek çok farklı alanda üretimler yaptıkları görülebilir.

Örneklemimizde yer alan altı aydın kadının üçü sosyolog, biri hukukçudur. Sosyolog başta olmak üzere sosyal bilimci yoğunluğu bir tesadüf gibi görünmemektedir. Toplum bilimleri alanının, eğitimli kadın tipolojisinin hem devletle hem de toplumla yaşadığı kriz noktalarını çözümlemek ve daha sonraki süreçte de yasakla ortaya konan sosyal, siyasi baskıları deşifre etmek konusunda yeterli entelektüel donanıma sahip olmaları sebebiyle ağırlıkta olması anlaşılır görünmektedir. Aşağıdaki bölümde aydın kadınların kısaca yaşam öyküleriyle eserleri tanıtılacaktır.

5.1. Prof. Dr. Alev Erkilet

Örneklemimizde yer alan ve akademisyen kökenli aydınlardan biri olan Prof. Dr. Alev Erkilet'in yaşamının detaylarına, konuk edildiği bir televizyon programında bizzat kendi ağzından naklettiği ifadelerden ulaşılabilmektedir (Erkilet, 2022b). 1962 yılında Ankara'da doğan Erkilet, ilk, orta ve lise öğrenimini Ankara TED Koleji'nde bitirmiş ve 1983 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji bölümünden fakülte birincisi olarak mezun olmuştur. Oldukça başarılı bir öğrenci olan Erkilet, hocalarından üniversitede kalması yönünde davet almış, bu sayede akademisyenlik hayatı başlamıştır. Fakat bu dönemde fikirsel bir arayış ve buna bağlı olarak yoğun bir okuma sürecindedir. Üniversite yıllarında sınıf arkadaşları arasında, öncesinde tanışık olmadığı bir din ve dindarlık yorumunu görünce bu konuyu daha detaylı araştırma ihtiyacı hissetmiştir. Yaşamının önceki yıllarında aile ve akademik çevresinde seküler bir yaşamın hâkim olması nedeniyle İslam'ı yeterince tanımadığını fark etmiştir. Okumaları devam ettikçe, fikirleri ve buna bağlı olarak da yaşam tercihleri noktasında birtakım değişimler geçirmeye başlamıştır. 1985 yılında başını örtmeye karar

verdiğinde doktora eğitimine başlamıştır ve üniversitede araştırma görevlisidir. Bu kararı, çalıştığı bölümde büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Üstüne üstlük akademik ilgisi de İslam'a dair konulara kaymıştır ve tez önerisi olarak Ortadoğu'da İslami hareketleri çalışmak istemektedir. Erkilet, bu konudaki ısrarını, İslami hareketleri, oryantalist bir yaklaşımla değil, bu coğrafyada yaşayan Müslüman bir ilim insanı olarak çalışmak istemek, şeklinde gerekçelendirmektedir. Jüri üyelerinin beşi de – danışman hocası da dâhil- tez önerisini reddetmiştir ve mesele yargıya intikal etmiştir. Erkilet, tüm bu süreçlerde çalıştığı üniversitede kendisinin izole edildiğini, yalnız bırakıldığını, etrafındaki insanları da uzaklaştıracak bir atmosferin oluşturulduğunu, tehlikeli ilan edildiğini, öğrencilerden uzak tutulduğunu, bölümde soyutlandığını, doktora tez önerisinin uzun yıllar kabul edilmediğini, bu nedenle akademik kariyerinin uzun yıllar sarktığını anlatmaktadır. Dava altı yılda sonuçlanmış, daha sonra üniversite temyize gitmiştir. Bu sırada Erkilet, doktora eğitim sürecinden atılmış, sonrasında af gelince tekrar aynı konuyla fakat danışman değiştirerek geri dönmüş; son tahlilde 1985 yılında başlayan doktora sürecini 1996 yılında tamamlayabilmiştir. Doktorasını aldıktan sonra Hacettepe'de akademik olarak hiçbir zaman yükselemeyeceği kendisine ifade edilince, bir yıl annelik izninden sonra 1997 yılında Kırıkkale Üniversitesi'nde göreve başlamış ve üç yıl burada görev yapmıştır. Göreve başladığı süreçte 28 Şubat gerçekleşmiştir. O sırada doktora tezi de Yöneliş Yayınları'ndan basılmıştır. Erkilet'in üç yıl sonrasında 2000 yılında görev yenilenme esnasında jüriye sunulan kitabı büyük bir krize neden olmuştur. Fakülte kurulu tarafından doktora tezindeki içerik sebebiyle Devrim Kanunları ve İrtica ile Mücadele Yasa ve Yönetmeliklerine aykırı yayında bulunmakla suçlanmıştır. Sonraki süreçte YÖK kararıyla kamu görevinden uzaklaştırılmış ve ömür boyu kamu hizmetlerinden men cezasıyla fakülteden atılmıştır.[45] Bu süreçte kitabı da yargıya havale edilmiş, Devlet Güvenlik Mahkemesi'nde yargılanmış ve hakkında takipsizlik kararı verilmiştir. 2006'da af çıkmış fakat başörtüsü yasağı devam ettiği için geri dönememiştir. Son tahlilde 2000'de uzaklaştırıldığı üniversiteye ancak 2012 yılında geri dönebilmiştir. Erkilet, doktora tez çalışmasıyla ilgili şu sözleri söylemiştir:

[45] Erkilet'in kamu görevinden uzaklaştırılmasıyla alakalı meclis tutanakları için bakınız: https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d21/c051/tbmm21051038.pdf. s.531.

"Kitabın sonraki baskılarına önsöz yazarken şunu düşündüm, yani 25 yıl falan bu kitabı savunmak zorunda kalmışım, salt... Yani "hayır anayasaya aykırı değildir, hayır burada akademik bir tartışma var, burada bir fikir tartışması var, lütfen bana akademik olarak mukabele edin." İlk taslakları itibariyle 1987'de yazılmış bir metni savunma... Ve sarsıntıları 2012'ye kadar devam etti." (Erkilet, 2022b).

Erkilet'in bu dönemde yaşadıkları, İslamcı genç bir akademisyenin yaşadığı tecrit edilmişlik ve uğradığı ayrımcı tutumları göstermesi açısından önemlidir. Hocaları tarafından üniversitede kalması istenen ve akademiye yönlendirilen kapasiteli genç bir bilim insanının sırf inançları ve kılık kıyafeti nedeniyle uzun yıllar akademide ilerlemesi mümkün olamamıştır. İslamcı kadınların eğitim süreçlerini tamamlayıp akademiye dâhil olmaları hemen hemen hiç mümkün olamamıştır. Erkilet'in akademiye girdikten sonraki süreçte yaşadıkları, akademiye bir biçimde dâhil olabilenlerin de bu şekilde yıldırıldığını, birikim oluşturmalarına müsaade edilmediğini, öğrenci yetiştirmelerinin engellendiğini göstermektedir.

Örneklemimizde edebi eserler üretmeyen iki aydın isimden biri olan Erkilet'in tümü akademik yedi eseri bulunmaktadır. Eserleri *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (2000), Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya (2002), Eleştirellikten Uyuma (2004), *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları* (2013), *Kenti Dinlemek* (2017), *Mazlum Doğunun Mağrur Çocukları* (2018), *Bir Müslüman İslamcılık İslam Birliği ve Ümmet'e Nasıl Bakmalı* (2021) isimlerini taşımaktadır. *Tezkire, Tarih Çevresi, İslâmiyat, Avrupa Günlüğü* ve *Haksöz* dergilerinde köşe yazıları yazmıştır. Erkilet, hâlihazırda İbn Haldun Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

5.2. Cihan Aktaş

Cihan Aktaş'ın yaşamının detaylarına katıldığı bir programdaki kendi anlatımı üzerinden ulaşmak mümkündür (Aktaş, 2019a). 1960 yılında Erzincan'ın Refahiye ilçesinde köy enstitüsü mezunu öğretmen bir babanın kızı olarak dünyaya gelmiştir. Çok sayıda kitabın bulunduğu bir evde yetişen Aktaş, babasının açtığı kitap-kırtasiye dükkânı sayesinde daha fazla ve daha çeşitli gazete, dergi ve kitapla karşılaşma olanağı

bulmuştur. Lise eğitimine Trabzon Beşikdüzü Öğretmen Okulu'nda yatılı olarak devam etmiş ve bu süreçte de okul kütüphanesinden azami derecede istifade etmiştir. Dönemin politik hareketliliğini de okula yansımaları üzerinden tecrübe etmiştir. Aktaş, liseden sonra üniversite eğitimi için İstanbul'a gelmiş ve lisans eğitimini İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Fakültesi'nden almıştır. Bu dönemde de abisi yazar Ümit Aktaş'ın kütüphanesinden çokça faydalandığına işaret etmektedir. Genç yaşlarda yalnızca Türkiye'de değil tüm dünyada dikkat çeken düşünürlerin eserlerinden abisinin katkısıyla haberdar olmuştur.

Aktaş, yirmi yaşında bir üniversite öğrencisiyken başörtüsü örtme kararı almıştır. Bu süreçte yoğun bir biçimde tefsir, hadis, İslam tarihi gibi İslami ilimlere dair eserler okumaktadır. Dönemin popüler İslamcı dergilerinden de haberdardır. Aktaş'ın başını örtmesinden hoşnut olmayan babası, bu kararın kızının geleceğini etkileyeceğini düşünmektedir. Örtünme kararı alması nedeniyle hem ailesine hem de laik seküler kesimlere bir cevap üretebilmek için daha yoğun bir biçimde dini literatürü okuduğunu ifade eden Aktaş'ın ilk eserleri de okumalarına paralel bir biçimde daha ziyade İslam tarihinde önemli kadın şahsiyetler üzerine yazılmış biyografik eserlerdir (Aktaş, 2019a). Bu süreçte kadın meselesi de ilgi alanına girmiştir. Çünkü dindar kadınların kamusal alan tecrübeleri henüz oldukça yenidir ve bu alanda yaşanan birtakım sorunlar bulunmaktadır. Aktaş, o süreçte kendi kuşaklarından önce öncül isimlerin de bulunmadığı tespitini yapmaktadır. Ona göre Şule Yüksel'in Huzur Sokağı'ndaki Feyza'nın, kitabın sonunda eve dönmesi, Şenler'in eve dönmeyi ideal bir tercih olarak sunduğunu göstermektedir. Aktaş bunu gerçekçi bulmaz ve kadının kamusal var oluşuyla ilgili başka cevapların peşine düşer. Bu noktada temel eleştirisi evler eski evler değilken kadınlardan aynı kadınlar olmasının beklenmesine yöneliktir. Bir taraftan ev övgüsü yapılırken bir taraftan birtakım nitelikli üretimler yapan kadınların övülmesini sorunsallaştırmaktadır. Üstüne üstlük seksenler döneminde kamusal alan henüz mütedeyyin kadınlara alışkın değildir ve mütedeyyin erkekler ve kadınların kendi aralarındaki ilişkiye dair oturmuş bir muaşeret bulunmamaktadır. Mütedeyyin erkekler diğer kadınlarla bir hukuk oluşturabilmiştir fakat mütedeyyin kadınlarla nasıl bir ilişki kuracaklarına dair oturmuş bir tutum söz konusu değildir.

Aktaş'ın düşünce serüvenine tüm bu sorgulamalar eşlik etmektedir (Aktaş, 2001: 24, 31, 33; 2012c).

Aktaş, 1982 yılında İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Fakültesi'nden mezun olmuştur ve mezuniyetinden sonra bir süre mimar olarak çalışmıştır. Bu süreçte henüz öğrencilik yıllarından itibaren *Yeni Devir* ve *Milli Gazete*'de yazıları yayımlanmaya başlamıştır. *Yeni Devir Gazetesi*'nde kadın sayfalarını hazırlamış, *Mavera Dergisi*'nde gezi notları yazmıştır. *Aylık Dergi*'de de hikâyeleri yayımlanmıştır (İDP, 2024). Doksanların başına gelindiğinde Aktaş'ın öykü kitapları çıkmaya başlamıştır. 2000'lere kadar beş adet öykü kitabı yayınlanmıştır. 2002 yılında kaleme aldığı *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* isimli eseri, TCK'nın 312. maddesine aykırı bulunarak toplatılmıştır. Bir süre sonra toplatılma kararı bozulmuştur.

2009-2012 arasında Tahran'daki Tabatabai Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde dersler de veren Aktaş, örneklemimiz içindeki yazarlardan en fazla esere sahip olan aydın kadındır. Aktaş'ın 13 öykü, 5 roman ve 24 adet inceleme-araştırma kitabı olmak üzere toplamda 41 basılmış eseri bulunmaktadır. İnceleme araştırma kitaplarından, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (2001); *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar* (2006); *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği* (1992); Sömürü Odağında Kadın (1984); *Sistem İçinde Kadın* (1991), *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (1992), Mahremiyetin Tükenişi (1995*), Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık* (2016), *Türbanın Yeniden İcadı* (2006), *Şehrazat Balkonda* (2023) isimli eserlerine işaret edilmelidir. Aktaş'ın, edebiyat alanında Türkiye'nin saygın kuruluşlarından aldığı pek çok ödülü bulunmaktadır. 1995 yılında *Son Büyülü Günler* ile Türkiye Yazarlar Birliği hikâye ödülünü, 1997'de *Azize'nin Son Günü* ile Gençlik Dergisi hikâye ödülünü, 2002'de *Bana Uzun Mektuplar Yaz* ile Türkiye Yazarlar Birliği yılın romancısı ödülünü, 2009'da *Kusursuz Piknik* ile ESKADER yılın hikâye kitabı ödülünü, 2015'te Bursa 15. Edebiyat Günleri Ahmet Hamdi Tanpınar ödülünü, 2016'da *Kızım Olsan Bilirdin*'le Ömer Seyfettin hikâye ödülünü, aynı yıl Necip Fazıl roman-hikâye ödülünü ve son olarak 2017'de Bayburt Üniversitesi tarafından Dede

Korkut Edebiyat ödülünü almıştır. Aktaş, *Yeni Devir Gazetesi*, *Yeni Şafak Gazetesi, Dünya Bülteni, Haberiyat, Gerçek Hayat Dergisi, Nihayet Dergisi, Zift Sanat* ve *Son Peygamber* sitelerinde köşe yazıları yazmıştır, bir kısmında hala yazmaya devam etmektedir.

5.3. Dr. Fatma Barbarosoğlu

Fatma Barbarosoğlu, 1962 yılında dört çocuklu bir ailenin ikinci çocuğu olarak Afyon'da dünyaya gelmiştir. 3 yaşındayken ailesiyle birlikte İstanbul'a taşınmıştır. Lise son sınıfa kadar İstanbul'da sürdürdüğü eğitimini Afyon Lisesi'nde tamamlamıştır. Üniversite okumak için tekrar İstanbul'a dönen Barbarosoğlu, 1980 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi felsefe bölümünde üniversite eğitimine başlamıştır (Tonga, 2018). Bir köşe yazısında 18 yaşındayken başını örttüğünü ifade etmektedir ki bu da 1980 yılına tekabül etmektedir. Bir süre başörtülü olarak eğitimine devam edebilse de 1983 yılında birinci yarıyılın bitmesine az bir süre kala öğrencisi olduğu üniversitede başörtüsü yasağıyla karşılaşmıştır (Barbarosoğlu, 2013b).

*Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi'*nin verdiği bilgiye göre Barbarosoğlu'nun *Taş Bina İçin* isimli ilk öyküsü henüz bir üniversite öğrencisiyken 1983 yılında *Doğu Edebiyat Dergisi*'nde yayınlanmıştır. Aynı süreçte lisansüstü eğitime de başlamıştır ve *Tasavvufi Eğitimin Değerlendirilmesi* başlıklı teziyle 1987 yılında felsefe bölümünde yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Barbarosoğlu 1994 yılında *Modernleşme Sürecinde Moda –Zihniyet İlişkisi* adlı teziyle sosyoloji doktoru olmuştur.

Barbarosoğlu'nun doksanların başından beri çeşitli dergilerde yazıları yayımlanmaya devam etmiştir. Araştırma, deneme ve hikâyeleri *Dergâh* başta olmak üzere *İzlenim, Cemre, Kırkayak, Kırklar* ve *Kafdağı* gibi dergilerde yayınlanmıştır (İDP, 2024). 1996 yılından beri *Yeni Şafak Gazetesi'*nde köşe yazıları yazmaktadır. 2000 yılında Türkiye Yazarlar Birliği tarafından *Gün Akşamsızdır* isimli öykü kitabıyla yılın hikâyecisi seçilmiştir. Barbarosoğlu örneklememizde yer alana isimler arasında Aktaş'tan sonra en çok eseri bulunan aydın kadındır.

Barbarosoğlu'nun 31 adet yayımlanmış eseri bulunmaktadır. İlk kitabı doktora tezi olan *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet* isimli çalışmasıdır ve 1995 yılında yayınlanmıştır. *Kamusal Alanda Başörtülüler* (2001), *İmaj ve Takva* (2012), *Şov ve Mahrem* (2006), *Fatma Aliye Uzak Ülke* (2010), *Cumhuriyetin Dindar Kadınları* (2019), *Adı Konmamış Çağda Yeni Anne-Babalar* (2021) isimli eserleri konumuz bağlamında özellikle dikkatimizi çeken eserleridir. Barbarosoğlu'nun pek çok öykü kitabı da bulunmaktadır: *Acı Deniz* (1996); *Gün Akşamsızdır*, (2000); *Senin Hikâyen*, (2001); *Ahir Zaman Gülüşleri*, (2002); *Bahçeler Sokaklar*, (2003); *İki Kişilik Rüyalar*, (2005) öykü kitaplarından bazılarıdır. Barbarosoğlu'nun altı tane de romanı bulunmaktadır. Bunlar, *Hiçbir Yer* (2004); *Fatma Aliye Uzak Ülke* (2007); *Medyasenfoni*, (2008); *Hakikat İncinmesin* (2020), *Son Onbeş Dakika* (2011) ve *Müjgan: İmkansıza Komşu* (2023)'dur.

Barbarosoğlu, yazarlığında babasının ve abisinin büyük emeği olduğu için 2011 yılına kadar kızlık soyadı olan Karabıyık soyadını da kullanmış fakat 2011 yılında aldığı kararla yalnızca Barbarosoğlu soyadını kullanmaya karar vermiştir (Barbarosoğlu, 2011a).

5.4. Nazife Şişman

Nazife Şişman, 1963 yılında Bolu Gerede'de doğmuştur. 1979 yılında Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomi bölümünde üniversite eğitimine başlamıştır. O dönemlerde henüz üniversitelerde başörtülü öğrenci sayısı çok azdır. Bu nedenle kayıt için gittiği gün başka bölümlerden insanların kendisini görmek için öğrenci kayıtlarının alındığı binaya kadar geldiğini ve herkesin çok şaşırdığını anlatmaktadır. Boğaziçi kampüsünde bir başörtülünün varlığı gerçekten çok ama çok tuhaf bir durum olarak algılanmıştır (Şişman, 2009: 11-13). Şişman, 1984 yılında fakülteyi bitirmiştir.

Nazife Şişman, pek çok İslami kuruluşta ve yayın faaliyetinde yöneticilik yaptığı için İslamcı camianın yakından tanıdığı ve 2011 yılında bir kalp kriziyle vefat eden Ahmet Şişman'ın da yeğenidir. Vefatının ardından eşi Fatma Hanım, Ahmet Şişman'ın eğitim faaliyetlerini bilhassa kız çocukların eğitimini ne kadar önemsediğini

anlatırken "*Yeğenlerinden Nazife' ye (Şişman) üniversite öncesi dil eğitimi alması, çeşitli dergilerde yazılarının yayımlanması konusunda ön ayak oldu.*" şeklinde ifadeler kullanmıştır (Kılıç, 2011). Buradan hareketle Şişman'ın aile içinde desteklendiği görülmektedir.

Nazife Şişman mezun olduğu yıl 1984 yılında Martin Lings'in *Hz. Muhammed'in Hayatı* isimli eserini, 1985 yılında ise Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş* isimli eserini İngilizce'den tercüme etmiştir. Buna ek olarak 1985 yılında yayına çıkan Ebu'l Ala Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân* isimli tefsir kitabını tercüme eden heyetin içinde yer almıştır.

Nazife Şişman'ın doksanların başından itibaren kimi İslamcı dergilerde yazıları yayımlanmaya başlar. *İzlenim, Dergâh, Kırklar, Umran, Anlayış* bu dergilerden bazılarıdır (İDP, 2024). Bu süreçte önemli bir başka husus olarak Nazife Şişman'ın 1995 yılında BM Pekin Kadın Konferansı'na Türkiye'den katılan dört İslamcı kadından biri olduğuna da işaret etmek gerekir. Yurda döndükten sonra konferansa dair gözlem ve görüşlerini paylaştığı *Global Konferanslarda Kadın Politikaları* isimli bir kitap yazmıştır ve bu eser ilk kitabı olarak yayımlanmıştır. Hemen ardından 1997'de İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde *Birleşmiş Milletler Kadın Politikası: Dördüncü Dünya Kadın Konferansı Çerçevesinde Bir Değerlendirme* adlı tez çalışmasıyla yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır (Şişman, 1997; VII). O günden beri de aktif bir biçimde eserler yazmaya ve yayımlamaya devam etmektedir.

Şişman'ın yayımlanmış 14 kitabı bulunmaktadır ve bu eserleri kimlik siyaseti, gündelik hayat, beden sosyolojisi, biyopolitika, teknoloji-toplum ilişkileri gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Eserlerinden ikisi derlemedir, üçü ise Fatma Barbarosoğlu ile ortak kaleme aldığı eserlerdir. Dokuz eseri de tümüyle kendi yazılarından oluşmaktadır. Öykü veya roman gibi edebi türde eseri bulunmamaktadır. *Global Konferanslarda Kadın Politikaları* (1996), *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası* (2003), *Dijital Çağda Müslüman Kalmak* (2016), *Günün Kısa Tarihi* (2008), *Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi* (2005), *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı Başörtüsü* (2009), *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Öyküler* (1998), *Kaderle*

Tasarım Arasında Yeni İnsan (2021), *Mahremiyet Hayatın Sırları ve Sınırları* (2021) öne çıkan eserleri arasındadır.

5.5. Sibel Eraslan

Sibel Eraslan'ın yaşam öyküsünün detaylarına bir yüksek lisans tez çalışmasına verdiği mülakattan yola çıkarak ulaşmak mümkündür. 1967 yılında üç çocuklu bir ailenin en büyük evladı olarak İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Baba tarafından Selanik, anne tarafından Üsküp göçmenidir. Babası astsubay emeklisidir ve uzun yol şoförüdür. Evlatlarının eğitimleriyle ilgilenen, onlara yabancı dil öğretmeye çabalayan, seyahatlerinden dönerken ansiklopedi gibi hediyeler alıp getiren bir babadır. Annesi Refika Hanım da sanatçı kişiliğe sahip, musiki korosunda yer alan, resim tabloları yapan bir hanımdır. Eraslan henüz ilkokula başlamadan anne babasının yardımıyla okuma yazma öğrenmiştir. Anne Refika Hanımın Eraslan'ın yazar kimliğinde önemli bir katkısı ve teşviki bulunmaktadır. Kendisi de kitap okumayı çokça sevmektedir ve kızını da devamlı okumaya ve yazmaya yönlendirmiştir. Eve çocuk dergileri gelmektedir. Eraslan henüz ilkokul yaşlarındayken radyo programlarına yazılarını göndermeye başlamıştır. Öğretmenleri tarafından da desteklenmiştir. 1985 yılında liseyi bitirmiş ve Türkiye beşincisi olarak İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girmiştir (Yayın Ekinci, 2022: 16-18). 1989 yılında fakülteyi bitirmiştir fakat stajında başörtüsü yasağı nedeniyle büyük zorluklar yaşamıştır. Bu süreçte çalışma hayatında yer alamayacağının farkındadır. Yasaklara yönelik tepki göstermek için düzenlenen bir protesto eylemi esnasında Refah Partisi Genel Başkanı Necmettin Erbakan yanında bir heyetle Eraslan ve arkadaşlarını ziyarete gelmiştir. Bu sırada İstanbul İl Başkanlığı'ndan kadın kollarını kurması hususunda davet almış ve bazı arkadaşlarıyla beraber Refah Partisi İstanbul kadın kollarında çalışmayı kabul etmiştir. Böylelikle Eraslan'ın siyaset hayatı başlamıştır (R. Çakır, 2000: 110-112). 1989-1995 yılları arasında İstanbul Kadın Kolları Başkanlığı görevini sürdürmüştür. 1989 yılında Sıddık Eraslan'la evlenmiştir ve bu evlilikten iki erkek çocuğu dünyaya gelmiştir (Yayın Ekinci, 2022: 16-18).

Sibel Eraslan'ın doksanlı yılların başından itibaren İslamcı neşriyatta yazıları yayımlanmaya başlamıştır. *Cuma, Nehir, Vahdet, Kadın Kimliği, Mektup, İktibas,*

Dergâh, Mostar, Umran bu dergilerden bazılarıdır. (İDP, 2024). 1999 yılından 2011 yılına kadar *Vakit Gazetesi*'nde köşe yazıları yayımlanmıştır. 2002 yılında Türkiye Yazarlar Birliği Basın/Fıkra Ödülü'nü almaya hak kazanmıştır. 2011 yılından beri de *Star Gazetesi*'nde köşe yazıları yazmaya devam etmektedir. Eraslan'ın ilk öykü kitabı *Balık ve Tango* 2006 yılında yayımlanmıştır ve sonrasında diğer öykü kitapları takip etmiştir. 2015 yılında *Star Gazetesi* tarafından verilen Necip Fazıl Öykü Ödülü'nü almaya hak kazanmıştır. Eraslan'ın 18 adet yayımlanmış eseri bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları *Fil Yazıları* (2002), *Canfeda Hz. Fatıma* (2020), *Kadın Sultanlar* (2007), *Balık ve Tango* (2006), *Parçası Benden* (2008), *Siret-i Meryem* (2011), *Çöl/Deniz* (2011), *Şile: Bir Deniz Kızı* (2010), *Nil'in Melikesi Hazreti Asiye* (2020), *Saklı Kitap* (2013), *Ayrılık Üzüntülerin Annesidir* (2021) şeklinde sıralanabilir.

5.6. Yıldız Ramazanoğlu

Tam adı Hacer Yıldız Ramazanoğlu'dur ve 1958 yılında Ankara'da doğmuştur. İlkokul döneminden itibaren şiir ve edebiyata ilgili bir çocuk olan Ramazanoğlu'nun babasının da zengin bir kütüphanesi bulunmaktadır. Kitapla barışık bir evde yetiştiği söylenmelidir. İlkokul ve ortaokuldaki bazı öğretmenleri edebiyata ilgisini beslemiş, yeni yazarların eserleriyle tanıştırarak ve şiirlerini dergilere göndererek teşvik edici bir tutum takınmışlardır. Erken yaşlarda gezici kütüphanelerde Rus ve Batı edebiyatının başyapıtlarını da keşfetmiştir. Döneminin kız çocuklarına göre daha rahat bir ortamda özgür bir gençlik geçirmiştir. Eskrim ve tiyatroyla ilgilenir. Babası, evlilikte acele etmemesini telkin etmiştir. Onun münevver bir genç kız olmasını teşvik etmektedir. Ankara Kız Lisesi'ni bitirdikten sonra üniversite eğitimi için annesinin isteği olan eczalık fakültesini tercih eder ve Hacettepe Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nden mezun olur. Ülkücü Gençlik Derneği yönetim kurulu üyeliği yapmıştır. Daha sonra ilgisi İslamcılığa doğru kaymıştır (Ramazanoğlu, 2019b; Işık, 2010: 864; Gülpınar, 2013: 13-17).

Ramazanoğlu'nun edebiyatla ilişkisi üniversite döneminde de devam etmiştir ve arkadaşlarıyla birlikte aylık olarak yayınlanan *Ana Gazetesi*'ni ve *Gergef Dergisi*'ni çıkarmaya başlamıştır. *Genç Arkadaş* ve *Yeryüzü Dergisi*'nde de denemeler kaleme

almıştır. Bu süreçte ve sonraki yıllar boyunca yazılarında gerçek ismiyle beraber Elif Yıldız müstear ismini de kullanmıştır (Şimşek, 2019).

Yıldız Ramazanoğlu, henüz bir üniversite öğrencisi iken 19 yaşında başını örter. O dönemde Hacettepe Üniversitesi Merkez Kampüsü'nde başını örten ikinci kız öğrencidir. 1981 yılında üniversite son sınıf öğrencisiyken 12 Eylül sonrası okulda örtülü bir biçimde bulunmayı engelleyen uygulamaların hayata geçirilmesi nedeniyle derslere giremez. Bu süreçte ailesinin tepkisiyle karşılaşır ve evden ayrılıp yurda yerleşir. Derslere giremediği için okulu bitiremez ve yeniden üniversite sınavına girerek okulunu tekrar kazanır. Önceden aldığı dersleri atlayarak son sınıf derslerini de vererek mezun olur. Yasak nedeniyle mezuniyeti iki yıl gecikmiştir. Üniversiteden mezun olunca, 12 Eylül öncesi ülkücü hareketin önemli isimlerinden birisi olan ve 1982 ile 1985 yılları arasında hapis cezası alan Burhan Kavuncu ile evlenir. Ramazanoğlu, Kavuncu'yla Ülkü Ocaklarında tanışmıştır (Gülpınar, 2013: 13-17).

1990 yılına geldiğinde Ramazanoğlu, İstanbul'a yerleşmiştir. Burada bir eczane açan Ramazanoğlu'nun işyeri, pek çok entelektüel buluşmanın gerçekleştiği, edebiyat temalı programların düzenlendiği aktif bir düşünce merkezi olmuştur (Ramazanoğlu, 2019b). Ramazanoğlu, Mazlum-Der'in kurucuları arasında yer almıştır. Uluslararası bir aktör olarak insan hakları derneklerini ve kadın örgütlerini temsilen Avrupa'da ve Orta Doğu'da uluslararası kadın zirvelerine katılmış; BM tarafından düzenlenen Dünya Kadın Konferansı'nda 2000 ve 2005 yıllarında Türkiye'den sivil toplum örgütlerini temsil etmiştir. Aynı zamanda Doğu Konferansı inisiyatifinin çağırıcı üyelerinden birisidir ve Türkiye'nin farklı eğilimlerinden aydınlarıyla birlikte Orta Doğu'da pek çok kültürel toplantıya katılmıştır (Şimşek, 2019).

Yıldız Ramazanoğlu'nun deneme ve öyküleri *Yörünge, Yeryüzü, Yeni Yeryüzü, Sena, İzlenim, Dergâh, Haksöz, Yürüyüş, Umran, Gerçek Hayat, Kırklar, Kökler, Kudüs, Anlayış, Anadolu Gençlik, İkindi Yağmuru, Mostar, Mektup, Fayrap, Genç, Bilge Adamlar* gibi pek çok dergide yayınlanmıştır (İDP, 2024). *Yeni Şafak, Milat* ve *Karar Gazetesi*'nde köşe yazarlığı yapmıştır.

18 yayımlanmış kitabı bulunan Ramazanoğlu'nun eserlerinin bir kısmı, *Bir Dünyanın Kadınları* (1998), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (2000), *İkna Odası* (2003), *İçimden Geçen Şehirler* (2004), *İşgal Kadınları* (2012) *Bağdat Fragmanı* (2008), *Angelika* (2010), *Şehrin Gizli Öznesi* (2014), *Gerçek ile Büyü Arasında Sinema* (2018), *Görme Bahçesi Türkiye'nin Ortak Vicdan Tecrübesi* (2012) isimlerini taşımaktadır. Ramazanoğlu, 2002'de *Derin Siyah* adlı öykü kitabıyla Türkiye Yazarlar Birliği Hikâye Ödülünü, *Bağdat Fragmanı* adlı kitabıyla -gezi kategorisinde- TYB'nin Yılın Yazar, Fikir Adamı ve Sanatçıları Ödülünü, 2010 yılında *Angelika* adlı öykü kitabıyla Edebiyat Sanat ve Kültür Araştırmaları Derneği'nin Hikâye Ödülü'nü kazanmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM:
TÜRKİYE'DE AİLEYE DAİR TEMEL TARTIŞMA ALANLARI

Türkiye'de aile kurumuyla alakalı tartışmalar seksen sonrası süreçte yoğunlaşmıştır. Meseleler sadece fikirsel farklılık alanı olarak kalmayıp devlet eliyle üretilen politikalara döndükçe tartışmalar daha da alevlenmiştir. Bu noktada Türkiye toplumu hem Doğulu hem Batılı özellikler taşıyan, hala zihniyet kodları itibariyle kentleşme süreci devam etmekte olan ve kısa süre önce devlet eliyle modernleşme tecrübesi yaşamış bir toplum olarak, söz konusu meseleleri kendine özgü birtakım bagajlarla beraber ve çoğu zaman birbirine karıştırarak tartışmıştır.

Bu bölümün temel hedefi, aile temalı tartışmalarla ilgili genel bir çerçeve çizmektir. Bu sayede araştırmamızın saha kısmının daha anlaşılabilir olması için bir alt yapı oluşturulmuştur. Bunu yaparken daha ziyade ülkemizde aile konusunda gündemi meşgul eden tartışma başlıklarına öncelik verilmiştir. Fakat öncelikle kısaca ülkemizde aile tartışmalarının tarihine değinilmiştir.

1. Türkiye'de Aile Tartışmalarının Kısa Tarihi

Ülkemizde aile, Osmanlı son döneminden itibaren bir tartışma alanı haline gelmiştir. Tanzimat aydınlarında Osmanlı'da neşriyat faaliyetlerinin başladığı ilk dönemlerden itibaren kadın ve ailenin önemli bir tartışma başlığı olduğu görülebilir. Bu bağlamda özellikle görücü usulü evliliklerin eleştirildiği, kadınların daha çok eğitim imkânına kavuşması gerektiği, mevcut yapının birtakım sorunları barındırdığını dile getiren fikirler söz konusu olmuştur. O dönemlerde yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan kadın yazarlar da Tanzimat'ın erkek aydınları da daha kültürlü daha eğitimli bir kadın profilini idealize etmişlerdir (Mardin, 2017:30; Şinasi, 2019; Şemseddin Sami, 1996; Ülken, 1999: 758). Bu süreçlerde kadınla alakalı iyileştirme talepleri hangi fikir cereyanına yakın olursa olsun tüm aktörlerce aile kurumunun gözden çıkarılmadığı bir bağlamda savunulmuştur. Mesela kadın eğitiminin artırılmasına yönelik talepler sıklıkla ailenin niteliğini artıracak birer talep olarak ifade edilmiş, daha eğitimli bir kadının daha iyi bir anne ve daha iyi bir eş olacağına işaret edilmiş, ezcümle kadının düzeyinin yükseltilmesi, aileye dönük faydaları bağlamında tartışılmıştır.[46] Osmanlı'da aile konusu yalnızca aydınların ve fikir cereyanlarının

[46] Örneğin Osmanlı kadın neşriyatının ilk örneği olarak görülebilecek Terakki-i Muhadderat'ta Müslüman Osmanlı kadınının 'iyi eş, iyi anne, iyi Müslüman' olmasına katkıda bulunulacak bir yayın politikası takip edilmiştir (Akgün, 2018: XI). Hanımlara Mahsus Gazete de yayın politikasını "okuyup

gündemini oluşturmamış, devletin de takip ettiği bir mesele olmuştur. Osmanlı'nın son yıllarında ortaya çıkan Hukuk-ı Aile Kararnamesi, bu tartışmaların hukuki metinlere yansıyacak düzeyde olgunlaştığını göstermektedir. Kararnameyle aileye dair -bugün de tartışılan pek çok konuyla ilgili- düzenlemeler yapılmıştır.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise aile konusunda radikal bir kararla 1926'da İsviçre Medeni Kanunu kabul edilmiştir. Bu kanunla çok eşlilik yasaklanmış, erkekler ve kadınlar için boşanma, mahkeme kontrolüne verilmiştir. Bununla birlikte asgari evlilik yaşı kadınlarda 17, erkeklerde 18 olarak belirlenmiştir (Resmi Gazete, 1926).

Cumhuriyet döneminde bir devlet politikası olarak kadınlar için Batılı bir yaşam biçimine yönlendirme ve teşvik bulunmaktadır. Fakat aile kurumu gözden çıkarılmamış, devlet nezdinde önemsenmiştir. Esasında 20. yüzyılın başlarında Cumhuriyet'in ideal bir form olarak örnek aldığı Batı'da da aile kurumunun bugüne nazaran daha muhkem, muteber ve kuvvetli olduğu görülmektedir. Pek çok Avrupa ülkesinde ve Amerika'da -yeni yeni aykırı fikirler dillendirilmeye başlansa da- çocuk sahibi olmanın teşvik edildiği, nikâh dışı ilişkilerin yahut eşcinsellik gibi norm dışı cinsel tercihlerin yadsındığı ve aileye dönük faydaları olacağı düşüncesiyle ev hanımlığının yüceltildiği görülmektedir (Yalom, 2002: 293-315; 56). İsviçre Medeni Kanunu da o dönemlerde Avrupa'daki aile anlayışına göre oluşturulmuş bir metindir. Kanunda evin reisinin koca olduğu, oturulacak evi erkeğin belirleyeceği, velayette son sözün kocaya ait olduğu gibi hükümler yer almaktadır, kadın ve erkeğin ev içi rolleri bugün Batı'da yaygın olan kabullerden farklı bir yapıdadır (TBNA 2014: 28). Dolayısıyla Cumhuriyet'in Batıcı bir eksene toplumu oturttuğu dönemlerde Batıda da henüz aile kurumuyla ilgili bugünkü gibi kitleselleşmiş değişimler ve çözülmeler söz konusu değildir. Batı'da temel dönüşümün, cinsel devrim, post modern etki, tüketim kültürü gibi yüzyılın ortalarından itibaren tüm Avrupa ve Amerika'yı saran yaşam biçimi değişiklikleriyle gerçekleştiği söylenebilir.

---

yazmayı seven, eğitimli, dindar, iyi ahlâk sahibi, iyi eş ve iyi anne özelliklerine sahip Osmanlı Müslüman hanımı yetiştirmek" şeklinde açıklamıştır (Z. Öztürk, 2020: 533).

Cumhuriyet'in kurucu isimlerinin kadınlarla alakalı konuşmalarında iyi anne-iyi eş olmaya dair ifadeleriyle karşılaşılabilir (Atatürk, 1997: 89-90). Devlet eliyle kadınlara yönelik olarak çıkarılan dergilerin içerikleri de bunu yansıtmaktadır. Bu dergilerde Batılı tarzda yaşayan fakat aile konusunda fedakârlığını koruyan kadın tipi idealleştirilmiştir. Örneğin tek parti döneminde ve sonrasında Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından çıkarılan *Ana* isimli dergi iyi çocuk yetiştirebilmek için anneye hitap etmektedir. *Ana Dergisi* Cumhuriyet'in yeni kadını, geleneksel anne/eş/ev kadını rolü ile Batılılaşmış modern yurttaş birey kimliğinin bir sentezi olarak üretilmiş bir yayın politikası takip etmektedir (D. Koçer, 1999: IV). Ersoylu, *Ana Dergisi*'yle o dönemdeki diğer kadın dergileri birbirinden farklı bir yere konumlandırmaktadır ve diğer dergilerde daha ziyade "*modaya tutkun, paraya düşkün, anne rolüyle öne çıkmayan, değerlerin değişmesine bağlı olarak arada kalmış bir"* kadın profili kurgulanırken *Ana Dergisi*'nin aileye önem veren, Batı'ya uyum sağlayabilmiş ama tamamen de Batılı gibi davranmayan, evliliğin devamını temin etmesi, iyi bir eş ve iyi bir anne olması beklenen fedakâr bir kadın profilini idealize ettiğini ifade etmektedir (Ersoylu, 2019: 119). Cumhuriyet döneminde yeni oluşturulmaya çalışılan modern toplumu düzenleme stratejisi olarak aileye ve bilhassa kadına işlevsel bir rol yüklenmiştir (Sancar, 2014: 194).

Cumhuriyet tarihi boyunca benimsenen anlayışa göre aile politikaları değişiklik arz etmiştir. Devletin bu süreçte baştan beri yekpare bir söyleminin ve stratejisinin olmadığı görülebilir. Döneme, şartlara veya siyasi aktörlere göre değişen yaklaşımlar ve uygulamalar görmek mümkündür. Örneğin 1926 yılında Türk Medeni Kanunu'nun kabulüyle yükseltilen evlilik yaşı 1938 yılında yeniden yapılan düzenlemeyle tekrar düşürülmüş ve 2002 yılına kadar da bu şekilde kalmıştır (Resmi Gazete, 1938; Resmi Gazete, 2001). Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde çok çocuklu aileler maddi ve manevi olarak ödüllendirilmiş, bu aileler için vergi muafiyetleri ve teşvikler söz konusu olmuştur (Resmi Gazete, 1930; 1929). [47]Bu tedbirler, özellikle

[47] "Bu kanunun neşrinden sonra berhayat çocuğu altı veya altıdan fazlaya baliğ olan kadınlara Devletçe mükâfatı nakdiye verilmesi için her sene Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti bütçesinde bir faslı mahsus açılır. Arzu edenlere nakdî mükâfat yerine ihdas edilecek bir madalya verilir. Bu kanunun neşri tarihinde berhayat altı veya daha ziyade çocuğu olan kadınlara dahi bu madalya verilir." Umum-ı Hıfz-ı Sıhha Kanunu

savaştan çıkmış bir toplumun nüfusunu yükseltmeye yönelik adımlar olarak görülebilir. 1965 yılına gelindiğinde nüfus artınca bu kez dönemin devlet yöneticileri nüfus planlaması yapılmasına karar vermişlerdir ve çocuk sayısını azaltmaya yönelik politikaları hayat geçirmişlerdir (Resmi Gazete, 1965). Aile kurumunun devlet eliyle şekillendirildiği ve benimsenen politikalar dâhilinde yönlendirildiği görülmektedir.

Ülkemizde seksenlerin başına kadar aileyi kökten sorgulayan fikir hareketlerine rastlanmaz. Ne zaman ki Türkiye'de feminizm bir söylem olarak ortaya çıkmıştır, bundan sonraki süreçte net bir biçimde aile ve aile değerleri ile alakalı tartışmalar söz konusu olmuştur. Türkiye'de feministlerin kökeni daha ziyade sol geleneğe yaslanmaktadır ve soldan kopmalarına neden olan eleştirileri de sol düşünceye sahip kesimlerin aile kurumuyla ilgili görüşleri de dâhil olmak üzere ataerkil kalıplara sahip olduğu iddiasıdır (Bağdatlı, 2020: 363-365; Tekeli, 1993: 33; Adak, 2020: 610). Feminist yayınlar incelendiğinde aile konusunda başlangıçta daha temkinli bir üslup kullandıkları fakat zaman ilerledikçe evlilik dışı serbest cinsel yaşam gibi aile değerleriyle bağdaşması mümkün olmayan bazı fikirlerin savunuculuğunu yaptıkları görülebilir (Cantek, 2020: 126, 137). Bu süreçte feminizmin bir kimlik olarak çok yaygınlaşmadığı ve daha elitist bir hareket olarak kaldığı bilinmektedir. Son tahlilde bazı söylemleri kırk yıl öncesinin toplumsal koşullarında oldukça radikal söylemlerdir. Buna karşın çok sayıda kadın yazar, şair, akademisyen, sanatçı, feminist kimliğe yakın bir konum almıştır (Çaha, 2018:164-166). Bu da sayıca sınırlı olsa da etkili bir gündem oluşturma kabiliyetine sahip olmalarına imkân tanımıştır. Başlattıkları kimi tartışmalar devlet nezdinde de bazı toplum kesimlerinde de karşılık bulmuştur. Kadından sorumlu bir bakanlığın kurulması ve kadına karşı şiddetle mücadelede hukuki süreçlerin daha etkin işletilmesi gibi talepleri kabul görmüştür (Talay Keşoğlu, 2020: 150).

Seksenlerde kadın ve aile konusundaki politikaları etkileyen ve ülke içindeki feminist aktiviteye güç veren bir etken olarak uluslararası anlaşmalar ve sözleşmelere işaret edilebilir. 1981 yılında kısa adı CEDAW olan Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Hakkında Sözleşme imzaya açılmış, Türkiye 1985 yılında sözleşmeyi onaylamıştır (Resmi Gazete, 1985). Gerek CEDAW gerekse de diğer uluslararası organizasyonlarda gündeme getirilen kadınlara yönelik değişim talebi ve

taahhütler, aileyle alakalı pek çok düzenlemeyi doğrudan etkilemiş ve konuyu yalnızca ülke içinde bir sorun olmaktan çıkarıp uluslararası bir prestij meselesine dönüştürmüştür.

Tüm bu gelişmelere paralel olarak doksanlara doğru iktidarda bulunan ANAP döneminde iki yeni kurum oluşturulmuştur. Bunlar, Aile Araştırmaları Kurumu (AAK) ve Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM)'dür.

Türkiye'de 1989 yılında Başbakanlık'a bağlı bir birim olarak Aile Araştırma Kurumu tesis edilmiştir (Resmi Gazete, 1989). Kararnamede kuruluş amacı *"Türk ailesinin bütünlüğünün korunması, güçlendirilmesi ve sosyal refahının artırılması için gerekli araştırmaları yapmak ve projeler geliştirmek, bunların uygulamaya konulmasını sağlamak, aile ile ilgili milli bir politikanın oluşmasına yardımcı olmak"* şeklinde ifade edilmektedir. Kurumun aile araştırmaları konusunda bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. AAK'nun kuruluşunun tarihsel olarak Türkiye'de aile konusunun kökten tartışmaya açıldığı bir döneme denk gelmesi tesadüf olarak görülemez. Aile Araştırma Kurumu, devletin aileyi ele aldığı ilk kurumsal çalışmadır. Aktaş, Aile Araştırmaları Kurumu'nu özellikle Batı'dan gelen cinsel özgürlük taleplerinin ülkemizde ilericilik olarak sunulması sonucu ortaya çıkan tehlikeye karşı atılmış bir adım olarak görmektedir. Devlet aileyi korumak üzere bir refleks üretmiştir (Aktaş, 1992: 216).

Kuruluşunu takip eden dönemde kurum bünyesinde aile temalı pek çok organizasyon tertip edilmiş ve onlarca eser yayınlanmıştır (ASHB, 2024d). Kurum, alana büyük katkı sunan Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, Türk Aile Ansiklopedisi, Aile Yazıları gibi pek çok kapsamlı ansiklopedik eser yayımlamıştır. Aile Yazıları, Cumhuriyet tarihi boyunca aile teması etrafında yayınlanan hemen hemen tüm akademik yayınları içeren oldukça geniş kapsamlı bir ansiklopedidir. Buna ek olarak kurum bünyesinde, videolar, filmler, sesli yayınlar gibi pek çok materyal üretilmiş; paneller ve sempozyumlarla alandan isimler bir araya getirilmiştir (AAK Tanıtım Serisi 2, 1990: 16-22). Organizasyonların en dikkat çekeni 1990 yılında AAK tarafından düzenlenen I. Aile Şûrası'dır. Şûraya pek çok farklı alandan ve farklı düşünceden akademisyen, ilgili kurum ve kuruluşlar ve STK'lar iştirak etmiştir (I. Aile

Şurası Bildirileri, 1990). Sonraki süreçte Türkiye'de aile şûraları toplanmaya devam etmiş ve bugüne kadar sekiz aile şûrası yapılmıştır.

AAK tarafından 1992 yılında yayımlanan Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi isimli üç ciltlik editöryal eserin sunuş yazısında, Türk akademisinde aile çalışmalarında genellikle, Batı'da üretilmiş sosyolojik, pedagojik ve antropolojik teoriler ve hazır şablonların kullanıldığı ve bu teorilerin Türkiye'ye uydurulmaya çalışıldığı ifade edilmiştir. Bu da Türk ailesinin gerçek yapısını yansıtmayan sonuçlar verebilmektedir. Kurum yayımladığı eserlerle Türk aile yapısının, kendi orijinalliği içinde değerlendirilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir (Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, 1992: 14). Bu çalışmalarda daha ziyade Türkiye'ye özgü farklı yaklaşımları içeren bir sosyal bilim geleneğinin üretilmesi hedeflenmiştir (Dikeçligil, 1991: 6).

AAK, feminist örgütlerde rahatsızlık oluşturmuştur. Kadının, ailenin güçlendirilmesi bağlamında tartışılması onları rahatsız eden temel faktördür. Çaha, kurumun muhafazakâr bir ekip tarafından yönetildiğini düşünmeleri nedeniyle feministlerin hoşnut olmadıklarına da işaret etmektedir (Çaha, 2018: 240). 1991 yılında hükümetin değişmesi sonrasında AAK'nın etkinlik alanı zayıflamıştır. İki yıl içinde gerçekleştirdiği yoğun faaliyetler duraklamış ve kurum büyük oranda etkinliğini yitirmiştir.

Aile Araştırma Kurumu'yla eş zamanlı olarak 1990'da, iktidardaki ANAP tarafından kurulan diğer bir kurum Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı bünyesinde oluşturulan Kadının Statüsü ve Sorunları Başkanlığı'dır (Resmi Gazete, 1990). Çok geçmeden 1991 yılında Müdürlük Başbakanlığa bağlanmış ve adı "Başkanlık"tan "Genel Müdürlüğü"ne çevrilmiştir (Resmi Gazete, 1991). Bu süreçte DYP-SHP koalisyonu iktidara gelmiş, Kadından Sorumlu Devlet Bakanlığı kurulmuştur ve İmren Aykut da bu pozisyondaki ilk bakan olmuştur. Bu şekilde Türkiye tarihinde ilk defa 1991 yılında kadından sorumlu bir devlet bakanlığı tesis edilmiştir.[48]

[48] 1991'den 2011'e kadar 13 Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı görev yapmıştır. Bunlardan 3 tanesi erkektir kalan 10'u kadındır (ASHB, 2024a).

Doksan sonrasındaki süreçte de uluslararası organizasyonlar, kadın ve aile konulu çalışmalara ağırlık vermiştir. Türkiye de özellikle Avrupa değerleri ve standartları konusundaki istekli tutumu nedeniyle bu toplantıları önemsemiştir. 1995 yılında Pekin'de gerçekleşen BM Kadın Konferansı'nda kadınların güçlendirilmesi, eşit haklara, fırsatlara ve kaynaklara erişimi, aileye ilişkin sorumlulukların eşit bir biçimde paylaşılmasının temini, kadınların istihdam süreçlerine katılımı, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması gibi temaları içeren bir deklarasyon yayınlanmıştır (UN; 2024). Türkiye de bu konferansa katılmış ve sonuç raporunu imzalamıştır. Konferanstan beş yıl sonra Haziran 2000'de Birleşmiş Milletler, 180 ülkenin katılımıyla Pekin+5 isimli bir organizasyon daha tertip etmiştir. Bu toplantının ana amacı, Pekin'deki BM Kadın Konferansı'nda kadının durumunun iyileştirilmesi konusunda devletler tarafından verilen taahhütlerin ne kadarının yerine getirildiği ve uygulandığını değerlendirmek ve yeni stratejiler geliştirmektir. Türkiye adına konuşan dönemin Kadından ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı, beş yıl önce verilen sözlerin tutulduğunu, sonraki süreçte de bu hedeflere ulaşılması için gerekenlerin yapılacağını taahhüt etmiş ve Türkiye'nin bu toplantının hedeflerini tümüyle benimsediğini ifade etmiştir (Gemici, 2000).

Gerek içeride yapılan tartışmalar gerekse de dışarıdan yapılan yönlendirmeler iç politikada da pek çok somut düzenlemeyi beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda 1998 yılında kabul edilen "4320 Sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun" aile içinde şiddete maruz kalan kadın veya çocuklara şahsen şikâyet bildiriminde bulunma imkânı tanımaktadır. 2001'de Avrupa Birliği müktesebatına uyum çerçevesinde Anayasa değişiklikleri yapılmış ve aile içinde kadın-erkek eşitliğini güçlendirici hükümler getirilmiştir. 1 Ocak 2002 tarihinde yürürlüğe giren Yeni Türk Medeni Kanunu ile evlilik yaşı hem kadın hem erkek için 18'e yükseltilmiştir. Buna ek olarak evlilik dışı doğan çocukların da mirastan yararlanmaları sağlanmış, evlilik sırasında edinilen malların eşit paylaşımı esası getirilmesi gibi düzenlemeler yapılmıştır (Resmi Gazete, 2001).

AK Parti dönemi kadın ve aile konusunda pek çok kanunun ve düzenlemenin yapıldığı bir dönemdir. Kasım 2002'den bugüne 22 yıldır AK Parti kesintisiz bir

biçimde iktidarda olduğu için hayata geçirilen politikalarda, geçmişte sık değişen koalisyon hükümetlerinden farklı olarak bir devamlılık da söz konusu olabilmiştir.

Öncelikle bu dönemde kadın ve aile konusunun kurumsal olarak daha güçlü bir çatıya alındığı görülebilir. Bu sebeple uzun yıllar atıl kalmış bir kuruluş olan Aile Araştırma Kurumu'nun 2004 yılında Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü'ne (ASAGEM) dönüştürüldüğüne işaret edilmelidir. 2011 yılında ise Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı adında icracı bir bakanlık kurulmuş ve dağınık haldeki pek çok kurumla[49] birlikte de ASAGEM de bakanlık çatısı altına alınmıştır (ASHB, 2024e). Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemine geçiş süreci kapsamında 2018 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı birleştirilmiş ve Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı oluşturulmuş. Fakat 2021'de Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı birbirinden tekrar ayrılmıştır.

AK Parti döneminde, çocuk sayısının artırılmasını teşvik, doğum yardımı, çalışma hayatında doğum sonrası süreçlerin ebeveynler için kolaylaştırılması, yaşlı ve engelli vatandaşlara yönelik yardımlar, aile danışmanlığı destekleri, çeyiz paketleri ile evliliğin teşviki gibi aile kurumunu güçlendirmeye yönelik pek çok adım atılmıştır. Bununla birlikte, bu süreçte kadına karşı şiddetle mücadele, erken evliliği önlemeye matuf toplumsal ve hukuki tedbirler, evlilikte kadının karar verici konumunun güçlendirilmesi, kadın istihdamının artırılması gibi kadınların durumlarını iyileştirmeye yönelik pek çok adım da atılmıştır. Yani AK Parti bu meselede söylemini oluştururken hem kadın haklarını önemsediğini hem de aile kurumunu güçlendirmeye çalıştığını ifade etmektedir (AK Parti, 2015: 83-84).

Buna karşın AK parti hükümetleri döneminde uygulanan kadın ve aile politikalarının birbirinden çok farklı kesimlerden eleştiriler aldığı görülebilir. Feministler AK Parti'nin kadın ve aile politikalarını eleştirmektedir. En önemli eleştirilerinden biri Bakanlığın adından "kadın" ibaresinin çıkarılmasına yönelik olmuştur. Bilindiği gibi 2011 yılında Bakanlığın adında bulunan "kadın ve aile" ifadesi

[49] Bu kurumlar Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü, Özürlüler İdaresi Başkanlığı ve Primsiz Ödemeler Genel Müdürlüğü'dür.

yalnızca “aile” olarak güncellenmiştir. Pek çok feminist yazar kadın meselesinin aile çatısı altında tartışılmasına itiraz etmektedir. Yapılan düzenlemeyle kadının yalnızca aile içinde varlığının önemsendiğini iddia etmektedirler (Tahaoğlu, 2018; Cinmen, 2011). Öte yandan asgari üç çocuk söylemi, çocuk sayısının artmasının kadının yaşamı üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle eleştirilirken, yaşlıların evde bakımını temin etmek üzere yaşlı yakınına verilen maddi teşvik de kadını geleneksel rollerine hapsettiği ve kadının evde kalmasını sağladığı gibi sebeplerle eleştirilmektedir. Diğer bir eleştiri boşanmanın azaltılmasına yönelik eğitim ve terapi gibi süreçlere ilişkindir. Boşanmanın istenmemesi eleştirilmektedir. Hükümetin evlilik teşvikleri de benzeri bir biçimde sorunsallaştırılmaktadır. Nikâhsız ilişkilerin ve eşcinselliğin onaylanmaması da eleştiriler arasında yer almaktadır (Telseren, 2020: 374; Kesen, 2022: 39; Çokoğullar Bozaslan, 2018: 157-186). Aslında feminist paradigmanın genel yaklaşımında aile kurumunun bizzat kendisi ataerkil ilişki biçimleri üreten ve kadının bireysel alanını daraltan sorunlu bir kurum olarak tanımlanmaktadır (Özgün, 2020: 530; Şerifsoy, 2016: 167-198; Sancar, 2014: 305-306). Bu sebeple aile odaklı politikalar bu kesimlerde rahatsızlık oluşturmaktadır.

AK Parti’nin aile politikaları muhafazakâr ve dindar bazı kesimlerden de eleştiriler almakta ve yapılan düzenlemelerle aileye zarar verildiği iddia edilmektedir. Eleştiri sahiplerine göre AK Parti bazı meselelerde feminist düşüncenin etkisi altında kalmakta ve aile politikalarına da bu etki yansımaktadır (Gültekin, 2013: 7; Aşkın, 2019). Bu noktada eleştirileri dillendirenlerin, muhafazakâr kesimin ne kadarını teşkil ettiği de önemlidir. AK Parti iktidara geldiğinden beri muhafazakâr-dindar kesimlerin büyük kısmının oylarını almaktadır. Uzun yıllar boyunca iktidarda kalması aile politikalarının, tabanda belirgin oy kaybettirecek bir alan olarak sorunsallaştırılmadığını göstermektedir. Bu noktada AK Parti tabanının yahut muhafazakâr insanların, yekpare bir topluluk oluşturmadığı, bakış açılarının farklılaşabildiği, genelleme yapmanın mümkün olmadığı bir tablonun varlığından bahsedilmelidir. Diğer bir önemli husus da aile politikalarının bütüncül olarak değerlendirilmeyebileceği ve insanların bazı düzenlemeleri onaylarken bazılarını eleştirebileceğidir. Yani politikaların tümünü desteklemeyen veya tümünü

reddetmeyen, konuya göre tutum alan kimseler de bulunmaktadır. Son tahlilde, eleştiri yapanlar şikâyetlerini dillendirmekte, bu da kamuoyuna yansımaktadır.

Recep Tayyip Erdoğan'ın özel teşvikiyle kurulan KADEM de eleştirilerden payını almaktadır. KADEM, dindar kadınların kadın meselesi etrafında aktivitelerini örgütleyen bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Yönetim kurulu üyelerinden birisi Cumhurbaşkanı'nın kızı Sümeyye Erdoğan Bayraktar'dır. KADEM'in, dindar bir perspektifle feminist paradigmaya alternatif bir kadın söylemi üretmek amacıyla kurulduğu söylenebilir. KADEM aynı zamanda hükümetin aile politikalarını önemli ölçüde etkileyen bir kurumdur. Fakat bazı muhafazakâr kesimlerde oldukça sert eleştirilere muhatap olmaktadır (KADEM, 2019; Dilipak, 2021; Kaplan, 2020; Balcı, 2021a; Özçelik, 2024).

Aile kurumunun muhafazakâr insanlar açısından önemli bir direnç odağı olduğu bilinmektedir. Ailenin değişimi muhafazakarlar için çoklukla bir dejenerasyon ve bozulma olarak algılanagelmiştir (K. Canatan, 2013: 17). Türkiye'nin modernleşme hikâyesinin de bu muhafazakârlığı beslediği söylenebilir. Akın, Cumhuriyet tarihi boyunca devletin ideolojisini halk katmanlarında yaygınlık kazandırmaya çalıştığına işaretle aileyle devletin temelde çocuğun eğitimi ve çocuğa yüklenecek değerler konusunda bir rekabet içinde olduğunu hatırlatmakta; Türkiye'de de dindar ve muhafazakâr ailelerin bu konuda hassasiyet geliştirdiklerini ifade etmektedir (Akın, 2014: 2020). Bir başka değişle Cumhuriyet makbul vatandaşını yetiştirmek için eğitim imkânlarını kullanarak çoğunluğu oluşturan halk katmanlarını hem ideolojik hem politik olarak dönüştürmek istemiş, halk ise okullardaki eğitime karşın çocuğa aile içinde kendi değerlerini aktararak, çocuklarını bu yeni fikirlerden korumuştur. Bu kavgada temel odak çocuktur. AK Parti, başörtüsü yasağını ve İmam Hatip Okulları'nın önündeki engelleri kaldırmak, hafızlığa imkân sağlayacak esnekliği sağlamak gibi düzenlemeler yoluyla muhafazakâr insanların eğitim kurumları konusundaki devletle yaşadığı gerginliği büyük oranda gidermiş gibi görünmektedir.

Ülkemizde son yıllarda süregelen aile ile ilgili tartışmalar ise çocuğun konumundan ziyade ailede karı-koca ilişkilerine dair düzenlemelerde ortaya çıkmış görünmektedir. Fakat düzenlemeyi yapan hükümetler, muhafazakâr insanlar açısından

geçmişteki gibi fikri ve siyasi açıdan endişe duyulacak bir aktör değildir. Aksine laik elitist bir kimliğe sahip olmayan, kendini halka daha yakın bir yere konumlandıran, statükocu unsurlarla mücadele etme iddiasında olan muhafazakâr bir iktidardır. Tüm bunlar, denklemi pek çok açıdan değiştirmektedir.

Son tahlilde AK Parti'nin kadın ve aile politikaları feminist ve LGBT örgütleri tarafından faşist, baskıcı ve kadın düşmanı görülürken, bazı muhafazakâr kesimler tarafından feminist etkide kaldığı şeklinde yorumlanmaktadır. Aile politikaları konusunda en büyük çatışma ve kutuplaşma alanı kadın konusu etrafında şekillenmektedir. Kadın konusunda atılan adımlar aileyi zayıflattığı yönünde eleştiri alırken aile konusunda atılan adımlar da kadını zayıflattığı yönünde eleştiriler almaktadır.

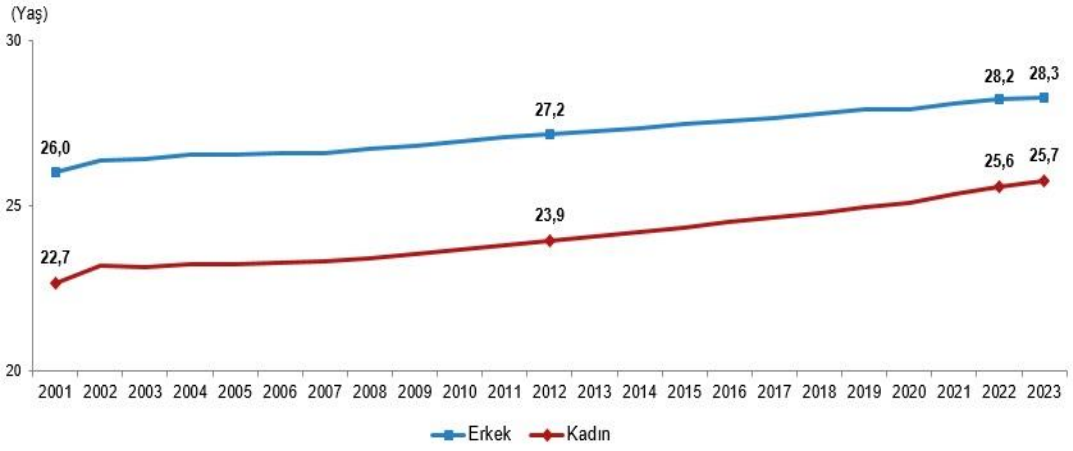
2. Türkiye'de Aileye Dair Temel Tartışma Alanları

Bu kısımda Türkiye'de son yıllarda aile konusu etrafında kamuoyunu meşgul eden sekiz başlıkta, sıklıkla tartışılan bazı konular kısaca tanımlanacaktır. Bu başlıklarda meselenin hangi gerekçelerle tartışıldığı, kimlerin tartışma süreçlerine dâhil olduğu ele alınacak ve sahadan somut veriler paylaşılacaktır. Aile konusu etrafında tartışılacak daha pek çok konu ve başlık bulunmaktadır, fakat burada asıl hedefimiz, daha ziyade kamuoyunda öne çıkan tartışmalarla ilgili verileri ortaya çıkarmaktır. Başlıklar belirlenirken Aile Bakanlığı'nın araştırma raporlarında öne çıkan meselelerden faydalanılmıştır.

2.1. Evlilik Yaşının Gecikmesi

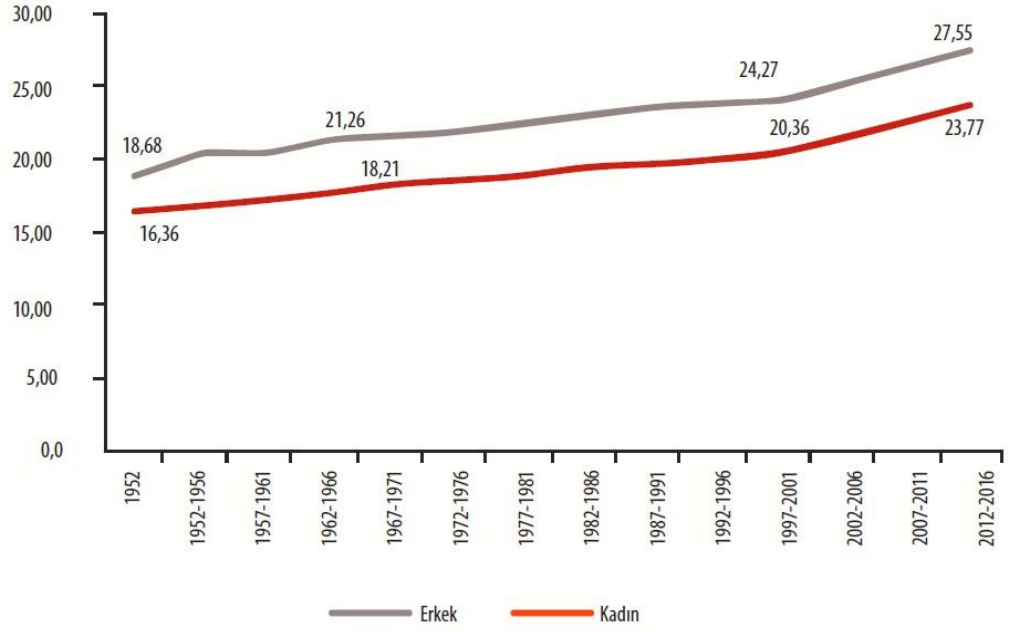
İlk evlilik yaşı Türkiye'de aile temalı tartışmalarda önemli bir konu başlığı olarak görülmektedir. Tartışmanın bir kolu küçük yaşta evliliklerle ilgiliyken diğer bir kolu ilk evlilik yaşının her geçen yıl yükselmesiyle alakalıdır.

TÜİK verilerine göre ülkemizde kadınlarda ve erkeklerde evlilik yaşı her geçen yıl yükselmektedir (TÜİK, 2024b). 2001 ve 2023 yılları arasındaki değişimi gösteren aşağıdaki tabloda ortalama ilk evlilik yaşının kadınlarda 22,7'den 25,7'ye; erkeklerde ise 26,0'dan 28,3'e yükseldiği görülmektedir.



Tablo 2. 1: Cinsiyete göre ortalama ilk evlenme yaşı, 2001-2023 / TÜİK.

Ülkemizde ilk evlilik yaşına erken bir dönemden itibaren bakıldığında bu artışı daha net görmek mümkündür. Türkiye Aile Yapısı Araştırması (TAYA)[50] verilerini değerlendiren Koç ve Saraç'ın çıkardığı tabloda, 1952 ve öncesinden 2016'ya kadarki süreçte dört yıllık dönemlere göre hesaplanan evlilik yaşının yükselişi şu şekildedir (Koç ve Saraç, 2019: 101) .



Tablo 2.2: Evlilik kuşaklarına ve cinsiyete göre ilk evlilik yaşının değişimi / TAYA.

[50]Türkiye Aile Yapısı Araştırması kısa adıyla TAYA, TÜİK ve Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı işbirliğiyle belirli periyotlarla yapılan geniş kapsamlı bir araştırmadır. 2006, 2016 ve 2021 yıllarında olmak üzere üç kez tekrarlanmıştır (TAYA, 2021).

1952'de ilk evlilik yaşının kadınlarda 16,36 erkeklerde ise 18,68 olduğu ve sonraki yıllar boyunca iki cinsiyette de evlilik yaşının istikrarlı bir biçimde yükseldiği görülebilmektedir.

Erkeklerde geçmişte de bugün de evlilik yaşı kadınlara göre daha yüksektir, artış da doğru orantılı bir biçimde seyretmektedir. Türk kültüründe genellikle evlilikte erkeğin kadından büyük olduğu yahut kadın ve erkeğin aynı yaşta olduğu evlilik biçimi yaygındır. Bunun hukuki düzenlemelere de yansıdığı görülebilir. 1938'den 2001'e kadar ülkemizde kızların asgari evlilik yaşı erkeklerden iki yaş küçüktür ve 15'tir. Bununla beraber taraflardan birinin yaşının artmasının diğerini de dolaylı olarak yukarıya çekmesi beklenebilir.

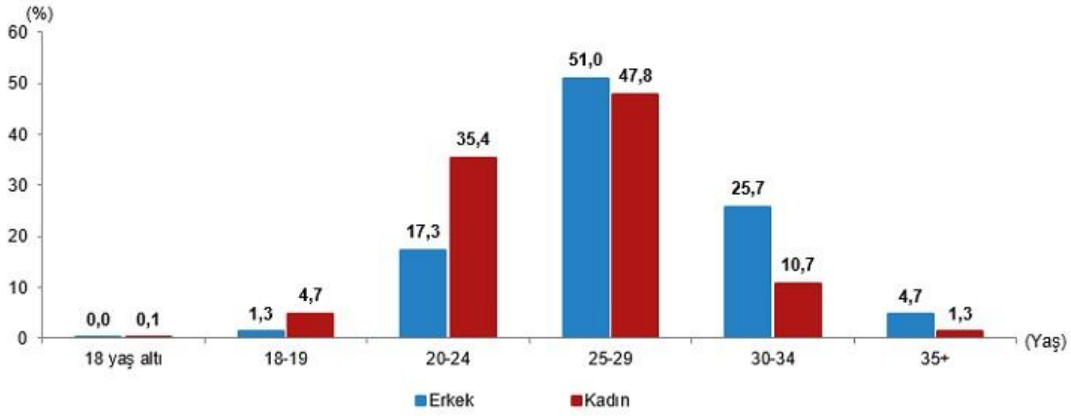
Evlilik yaşının yükselmesi, pek çok başka meseleden etkilenmekte ve pek çok başka meseleyi de etkilemektedir. Evlilik yaşını artıran somut etkenlere bakıldığında, eğitim sürecinin uzaması, kariyer süreçleri, iş bulma konusunda yaşanan zorluklar, düğün yapma ve bir evin giderlerini karşılamayla ilgili yaşanan ekonomik yetersizlikler, geniş aileden çekirdek aileye geçiş ve gençlerin evliliğe eskisi kadar istekli olmamaları gibi sebepler sayılabilir. Aşağıda TÜİK tarafından hazırlanan tabloda evliliği düşünmeme nedenleri de bu konuda fikir verebilecek veriler barındırmaktadır (TÜİK, 2022).

Tablo 2.3: Cinsiyete göre evlenmeyi düşünmeme nedenleri / TÜİK.

Verilerde özellikle maddi sorunlar nedeniyle evlenmekten kaçınan tarafın erkekler olduğu görülmektedir. Maddi kazancın yetersizliği ve iş garantisinin olmayışı

gerekçeleri erkeklerde %33,7'lik bir paya sahipken kadınlarda %5,1'lik bir paya sahiptir. Erkeklerin ev geçindirme ve evlilik öncesinde bir düzen oluşturma sorumluluğuna sahip olmaları nedeniyle evliliğe daha geç hazır hale geldikleri düşünülebilir. Kadın ve erkekte evliliği geciktirmenin en yaygın gerekçesinin ise eğitim hayatına öncelik vermek olduğu görülmektedir. Gerek 12 yıllık zorunlu eğitim gerekse de üniversiteye alınan öğrenci sayısının her geçen yıl artması, gençlerin evlilik süreçlerinin sarkmasına ve ileriki yaşlara ertelenmesine neden olan önemli etkenlerdendir.

Bu noktada bir diğer önemli veri, toplumun ideal evlilik yaşı konusundaki bakış açısıdır. Evlilik yaşının yükselmesi, istenmeyen yaşam şartları nedeniyle mi gerçekleşmektedir yoksa toplumun algısında da evliliğin ideal yaşı yükselmekte midir, sorusu önemlidir. Aşağıdaki tablo, erkek ve kadın için uygun görülen ilk evlilik yaşına dair bakış açısını göstermektedir (TAYA 2021).



Tablo 2.4: Erkek ve kadın için uygun görülen ilk evlenme yaşı / TAYA.

Tabloya göre, idealize edilen evlilik yaşı ortalamaları, mevcut ilk evlilik yaşıyla ilgili verilerle anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Uygun görülen evlilik yaşı özellikle erkekler için oldukça yüksek görünmektedir. Erkeklerin 30 yaş sonrası evliliğini ideal görenlerin oranı %30,4 iken bu sayı kadınlarda %12'dir.

İlk evlilik yaşının yükselmesi kamuoyunda farklı kesimler tarafından farklı argümanlar ve gerekçelerle tartışılmaktadır. Öncelikle devletin mevcut politikaları açısından genel yaklaşımı evliliğin ertelenmemesi yönündedir. Devletin gençlerin aile kurmasını istemesinin pek çok nedeni vardır. Aile kurmak, suç oranlarını düşürmek,

daha düzenli bir hayat yaşamayı gerektirmek, bireylerin sosyalizasyonlarına imkân tanımak, yeni doğumlarla genç nüfusu artırarak nüfusun yaşlanmasını engellemek, gayri meşru ilişkileri azaltarak sağlıktan sosyal yaşama ortaya çıkabilecek olası sorunları azaltmak gibi devlet açısından istenen pek çok sosyal faydayı temin etmektedir (Elliot, 1996: 80; Robles ve diğerleri, 2014). AK Parti hükümetleri döneminde Aile Bakanlığı tarafından, evliliği özendirmek maksadıyla çeyiz hesabı, faizsiz kredi gibi teşvikler de düzenlenmiştir (ASHB, 2016; ASHB, 2024b). Fakat öte yandan yukarıdaki tabloda görüleceği üzere kadınlarda ve erkeklerde evlilik yaşının yükselmesinin oransal olarak en yüksek etkeni olan eğitim süreçlerinin uzamasıyla sonuçlanan politikalar da AK Parti hükümetleri döneminde hayata geçirilmiştir. Sekiz yıl olan zorunlu eğitim süresi 2012 yılında 12 yıla çıkarılmıştır (Resmi Gazete, 2012b). 2023 yılında üniversitelerde ön lisans, lisans ve yükseköğretim düzeylerinde eğitim gören öğrenci sayısı 6.950.142 olarak tespit edilmiştir (YÖK, 2024). Bu noktada aynı partinin hükümetleri tarafından üretilen iki farklı politikanın sonuçlarının birbirini olumsuz etkilediği görülmektedir (Aktay, 2022).

Evliliğin ertelenmemesi gerektiğinin altını çizen bir diğer kesim dindar ve muhafazakârlardır. Evlilik yaşının yükselmesi bu kesimlerde rahatsızlıklar oluşturmaktadır. İslam'ın evliliği tavsiye eden söylemleri, nikâh dışı ilişkilerin dinen mahzurlu görülmesi ve evlilik yapmayan gençlerin evlilik dışı ilişkilere yönelmesi, evlilik yaşının çocuk sayısına etkileri gibi hususlar bu rahatsızlıkların nedenlerinden bazılarıdır (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2022; Kırkız, 2017). Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın da evlilik yaşının yükselmesini eleştirdiği konuşmasında bu durumu evlilik dışı yaşamın özendirilmesiyle bağlantılandırarak ele aldığı görülmektedir (Independent, 2020).

Öte yandan feministler genel olarak evlilik kurumunu tartışılması gereken erkek egemen bir yapı olarak tanımladıkları için evlilik yaşının gecikmesini sorunsallaştırmak bir kenarda evliliğin varlığına yönelik itirazlar sergilemektedirler (Öztan, 2021).

2.2. Erken Evlilikler ya da Çocuk Gelinler

Ülkemizde bir taraftan evlilik yaşının yükselmesi önemli bir sorun olarak tartışılırken bir taraftan da küçük yaşta evlilik yapan veya yaptırılan çocuklarla ilgili tartışmalar sürmektedir. Bu mesele yalnızca ülkemizde değil, tüm dünyada tartışılan ve önemsenen bir konudur. UNICEF bu durumu çocuk evliliği şeklinde kavramsallaştırmakta ve *"18 yaşın altındaki bir çocuk ile bir yetişkin veya bir başka çocuk arasındaki herhangi bir resmi evlilik veya gayri resmi birliktelik*" şeklinde tanımlamaktadır (UNICEF, 2023).

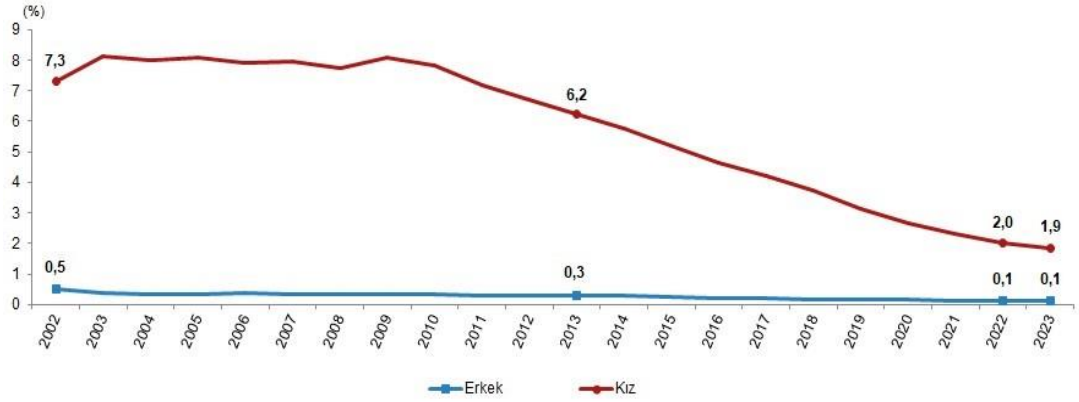
Evlilik yaşının asgari sınırıyla ilgili tartışmalar ülkemizde yeni değildir. 100 yılı aşkın bir süre önce Osmanlı son döneminde de bu mesele tartışma konusu olmuştur. Osmanlı'da öncesinde evliliğin asgari yaşıyla alakalı herhangi bir düzenleme bulunmazken, 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde bu husus düzenlenmiş ve kızlarda 17, erkeklerde 18 yaş, evlilikte asgari sınır olarak belirlenmiştir (Aydın, 1998: 317; Çeker, 2017: 24, 30, 49; M. A. Aydın, 2001: 290). Bu düzenlemeyle daha küçüklerin evliliği için, velinin izniyle kifayet edilmemiş, mahkeme izni istenmiştir. Bu durum, bilhassa genç kızların rızası hilafına küçük yaşta evlendirilmesinin önüne geçen bir tedbir olarak görülebilir. Esasında klasik dönem Osmanlı'da, kızların zorla evlendirilmesi mevzubahis olduğunda, mesele yargıya intikal ettiğinde bu durum engellenmektedir ve nişan bozulmaktadır (Erten, 2017:54). Fakat son tahlilde her kız çocuğu, ailesini mahkemeye vermeyi göze alamayacağı için isteksiz evlilikler söz konusu olabilmiştir. Buna ek olarak yaşları küçükler açısından olayın yeterince farkında olmama ihtimali de bulunmaktadır.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi uzun süre yürürlükte kalamamış, 1919 yılında lağvedilmiştir. Kısa bir süre sonra Cumhuriyet kurulmuştur ve 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nu örnek alarak hazırlanan Türk Medeni Kanunu'nda evlilik yaşı düzenlenmiş; alt sınır kızlarda 17, erkeklerde 18 olarak belirlenmiştir (Resmi Gazete, 1926). Fakat 12 yıl sonra 1938 yılında evlilik yaşı tekrar düşürülmüş ve kızlarda 15 erkeklerde 17 olarak güncellenmiştir (Resmi Gazete, 1938). 2002 Türk Medeni Kanunu'nun kabulüne kadar da uygulama bu şekilde sürmüştür. 2002'deki düzenlemeden bu yana, ülkemizde kız ve erkeklerde evlenebilmek için asgari 18 yaşın doldurulması şartı aranmaktadır. Fakat 17 yaşını dolduranlar için veli iznine bağlı

olarak evlilik mümkün olabilmektedir. 16 yaşını dolduranlar ise olağanüstü bir durum veya çok önemli bir sebep gösterilebilirse hâkim izniyle evlenebilir (Resmi Gazete, 2001).

Erken yaşta ve zorla evlilikle mücadele Aile Bakanlığı'nın üzerinde önemle durduğu bir konudur. Bakanlık, özellikle bu tarz evliliklerin daha yoğun olduğu bölgelerde çeşitli faaliyetler yürütmektedir. Bu kapsamda bilinçlendirmeye yönelik kampanyalar, gençleri ve aileleri bilgilendirmek için okullarda veya başka mekânlarda eğitim programları, böylesi durumlarda krizleri çözebilmek için sığınak ve destek hizmetleri, izleme ve raporlama mekanizmaları süreçte yürütülen faaliyetlerdir (ASHB, 2022b). Ülkemizde erken yaşta yapılan evliliklerle ilgili sert hukuki yaptırımlar ve cezai müeyyideler de söz konusudur. Küçüklerin evliliklerinde evliliği gerçekleştiren kişiye de küçüğün ailesine de "çocuğun nitelikli cinsel istismarı" suçlamasıyla ceza verilmektedir. Buna göre 15 yaşını doldurmamış çocukların cinsel davranış yetkinliği olmayacağı kabulünden hareketle, çocuğun rızasının olup olmamasına bakılmaksızın her türlü cinsel davranış suç sayılmaktadır (TCK, 103).

Evlilik yaşı söz konusu olduğunda erkek çocuklardan ziyade kız çocukların daha küçük evlendirilmesiyle ilgili uygulamalar görülmektedir. Buna atfen kamuoyunda mesele "çocuk gelin" sorunu olarak da tanımlanmaktadır. Bugün bakıldığında ülkemizde gelinen aşamada erken yaşta evliliklerin oransal olarak yaygın olmadığı ve her geçen yıl oranın daha da azaldığı görülebilir. Tablo 2.2'de ülkemizde de kız veya erkek fark etmeksizin 1952'den beri evlilik yaşının yükselme eğiliminde olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tablo ise ülkemizde 2002'den 2022 yılına kadar tüm evlilikler içinde 16-17 yaş bandında yapılan erken evliliklerin oranlarını göstermektedir (TÜİK; 2024c).



Tablo 2.5: Cinsiyete göre çocuk evlenmelerinin toplam evlenmeler içindeki oranı 2002-2023/TÜİK.

Tablodan hareketle 2023 yılında tüm evliliklerin içinde toplamda erkeklerde 0,1 kızlarda ise 1,9'luk bir oranın 16-17 yaş bandında evlilik yaptığı görülmektedir. 2010 sonrasında, kız çocukların erken evlilik oranlarında keskin bir düşüş yaşanmıştır. Bu bağlamda erken evliliği engellemeye yönelik politikaların başarılı olduğu söylenebilir. 2010 yılı sonrasındaki süreçte zorunlu eğitimin 12 yıla çıkarılmasının, tablodaki kararlı düşüşün en önemli nedenlerinden biri olduğu söylenebilir.

Tablo 2.4'te erkek ve kadın için uygun görülen evlilik yaşıyla ilgili veriler yer almaktadır (TAYA, 2021: 49). 2021 yılında yapılan araştırmaya göre 18 yaş altında evlilik kızlarda %0,1, erkeklerde %0 oranında uygun görülmektedir. Bu da toplumun büyük ölçüde bu hususta mutabakata vardığını göstermektedir.

Erken evlilik konusuyla alakalı kamuoyuna yansımış önemli tartışmalardan biri erken evliliğe ceza öngören kanun maddesinin geriye dönük uygulanması konusunda yaşanmıştır. Buna göre, erken yaşta evlenmiş, çoluk çocuğa karışmış ve üstünden yıllar geçmiş bazı ailelerde, evin erkeği karısıyla erken yaşta evlendiği için ceza almış ve hapse atılmıştır. Fakat kadınlar kocalarının hapse girmesini istememektedir. Bu mağduriyetlere son vermek üzere 2016 yılında hükümet tarafından geçmişte erken evlilik yapanlara yönelik af gündeme gelmiştir (Adalet Bakanlığı, 2016). Düzenlemeyi savunanlar, artık evlenip çoluk çocuğa karışmış ailelere müdahale edilmemesi gerektiğine, evin erkeğini cezalandırarak ve ailesinden uzaklaştırarak son tahlilde yine kadına zarar verildiğine işaret etmektedir (Gerçek Hayat, 2019). Düzenlemeye muhalif olanlar ise özellikle tecavüz kurbanı genç kızların namusu

temizleme gerekçesiyle tecavüzcüleriyle evlendirilmesinin yaygın olduğunu, geriye dönük affın tecavüz suçlularının da affedilmesine neden olacağına ve sonraki süreçte de bu tarz olayları cesaretlendireceğine işaret edilmektedir (Independent, 2019). Kamuoyundan gelen tepkiler sonucunda düzenleme geri çekilmiştir.

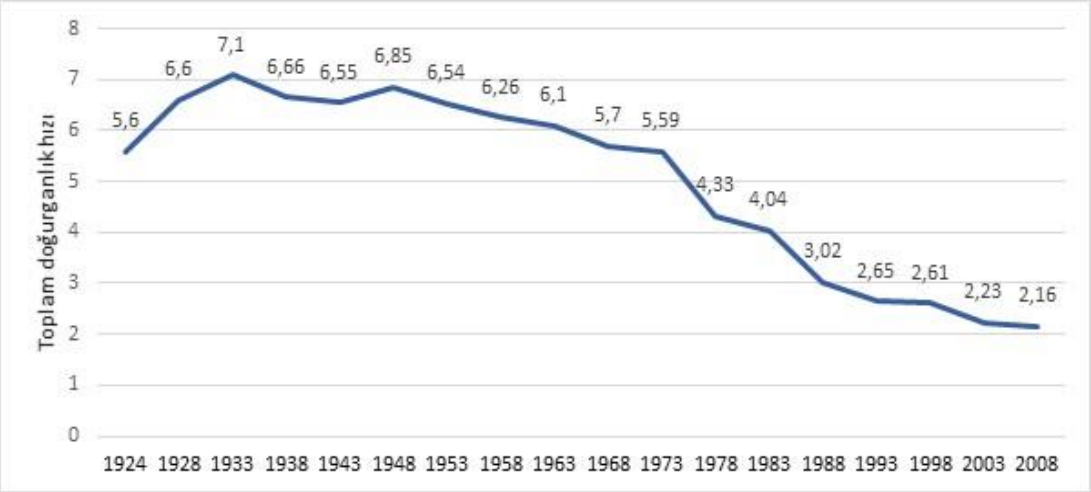
2.3. Çocuk Sayısı

Çocuk sayısının az yahut çok olması, dünyadaki tüm ülkelerde önemli bir sosyal mesele olarak görülen ve sonuçları itibariyle pek çok farklı toplumsal mekanizmayı etkileyen bir konudur. Devletler açısından nüfusun artışı yahut azalması, ekonomik ve toplumsal pek çok alanı doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle devletler kimi zaman nüfus artışı için çocuk sayısını artırmayı teşvik etmekte kimi zaman da nüfusun azalmasını temin etmek için buna yönelik tedbirler ve hatta sınırlandırmalar getirebilmektedir.

Ülkemizde de Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde devletin genel yaklaşımı, nüfusun artmasına yönelik teşvikler yapma yönündedir. 1927 yılında yapılan nüfus sayımına göre Türkiye Nüfusu 13.648.270'dir (Umumî Nüfus Tahriri, 1929: 8). O dönemde uzun yıllar süren savaşlar nedeniyle ülke nüfusu belirgin bir biçimde azalmıştır. Üstüne üstlük çocuk ölümleri de oldukça fazla sayıdadır. 1927 yılında çocuk ölüm oranlarının %25 ila %35 olduğu bilinmektedir (Toprak, 2007: 28). Bu durum dönemin idarecilerini bazı tedbirler almaya itmiştir. Bu kapsamda çocuk sayısını artırmaya teşvik edici pek çok uygulama hayata geçirilmiş, 1938 yılında yeniden yapılan düzenlemeyle evlilik yaşı düşürülmüş; kızlarda 15, erkeklerde 17 yaş alt sınır olarak belirlenmiş ve 2002 yılına kadar da bu şekilde kalmıştır (Resmi Gazete, 1938; 2001). Yine nüfusu artırmayı teşvik eden bir uygulama olarak Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde çok çocuklu aileler maddi olarak ödüllendirilmiş, asgari altı çocuğu olan kadınlara altın madalya verilmiş veya nakdi para yardımı yapılmış, asgari beş çocuğu olanlar yol vergisinden muaf tutulmuştur. Bir diğer tedbir de gebeliği sonlandıracak yahut engelleyecek her türlü materyalin dağıtımı ve satışının yasaklanmasıdır (Resmi Gazete, 1930: 8902, 8903;1929: 7524)

Önlemler işe yaramıştır ve sonraki süreçte nüfus artmaya, bebek ölümleri azalmaya başlamıştır. Bu süreçte köylerden kentlere doğru göç de başlamıştır. 1960'lı

yıllara gelindiğinde nüfus artışı, 1927'yle kıyaslandığında yüzde yüzü geçmiş ve 27.754.820 olarak tespit edilmiştir (Genel Nüfus Sayımı, 1960). Bu kez dönemin yöneticileri, nüfusun artışını endişe verici bulmaya başlamış ve politika değişikliğine gitmeye karar vermiştir. Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1963 yılında yayınladığı rapora göre hızlı artışın iktisadi gelişme çabalarını zorlaştıracağı, çocuk nüfusunun sayısal olarak fazla olmasının çalışanlar üzerindeki ekonomik yükü artırdığı, nüfus artışının işsizliğe neden olacağı ve kişi başına düşen gelir seviyesini de düşürdüğü, gebeliğin yasal yollarla engellenememesi veya bitirilememesi nedeniyle sağlıksız yollarla gebeliği sonlandırmak isteyen kadın ölümlerinin yüksek sayıda olması gibi gerekçelerle nüfus politikalarının değişmesi yönünde bir karar alınmıştır (DPT, 1963: 68-71). Bu politika değişikliğinin ardından ülkemizde uzun yıllar çocuk sayısını düşürmeye yönelik sağlık politikaları uygulanmıştır. Bu kapsamda çıkarılan kanunla devamlı ve yaygın surette sağlık personeli tarafından kadınların az çocuğa teşviki ve kontrolü, gebelik önleyici alet ve ilaçların ücretsiz temini gibi uygulamalara gidilmiştir (Resmi Gazete, 1965).



Tablo 2.6: Türkiye'de doğurganlık dönüşümünün aşamaları, 1924-2013 / TAYA.

TAYA analisti Eryurt'un hazırladığı yukarıdaki tabloda[51] doğurganlığın elliler itibariyle düşüşe geçtiği görülebilmektedir (Eryurt, 2019: 16). Feminist aktivizmin taleplerinin de etkisiyle 1982 itibariyle kürtaj da kanuni bir hak olarak uygulanmaya

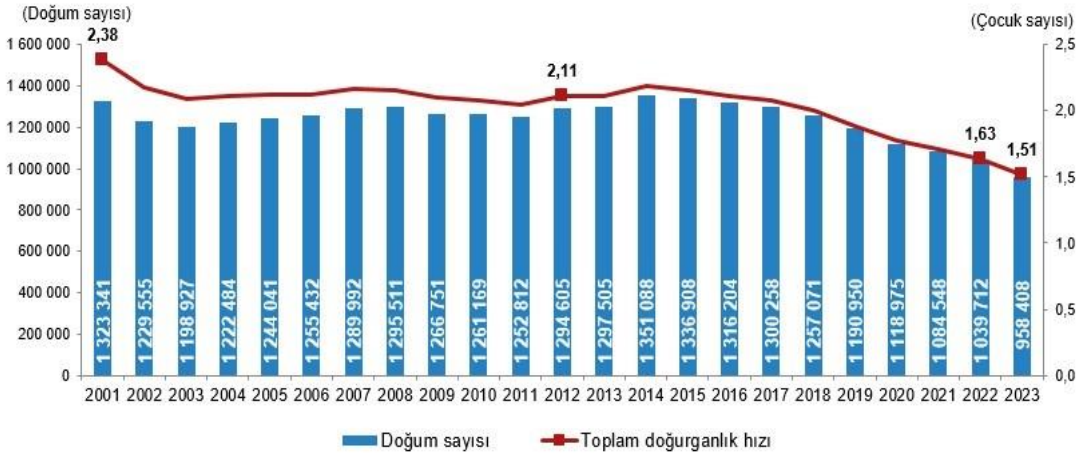
[51] Eryurt'un tablosunu hazırlarken kullandığı kaynaklar: TÜİK, 1995 ve HÜNEE (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü) 1980, 1987, 1989, 1994, 1999, 2004, 2009, 2014 (Eryurt, 2019: 16).

başlamıştır (Resmi Gazete, 1983). Tüm bu gelişmeler neticesinde doksanlara varmadan doğurganlık hızı üç çocuğa kadar düşmüştür. Sonraki süreçte de düşme eğilimi göstermeye devam etmiştir.

Çocuk sayısı konusunda devletin söylem ve politika değiştirmesi 2002'de iktidara gelen AK Parti hükümetleri zamanında olmuştur. Doğurganlığın azalması ve bununla eş zamanlı ortalama yaşam süresinin artması ülkedeki genç nüfusun yaşlanması anlamına geleceği için bir risk faktörü olarak değerlendirilmiştir. 1963 yılındaki endişe bu kez tersinden yaşanmaya başlamıştır. O dönemde çocuk nüfus, çalışan kişiler üzerinde ekonomik bir yük olarak görülürken, artık emeklilik sonrasında yaşam süreleri uzayan yaşlı nüfusun, genç çalışan nüfus üzerinde yük olacağı değerlendirilmiştir ve temel çare olarak doğurganlığın tekrar artırılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Cumhurbaşkanı'nın sık sık asgari üç çocuk çağrısı yaptığı görülmektedir (AK Parti, 2018: 99; NTV, 2009a).

AK Parti hükümetleri döneminde nüfusu artırmaya yönelik bazı adımlar atılsa da bu politikaların doğurganlığı azalma eğiliminden kurtardığı söylenemez. Bu noktada, eğitim yaşının yükselmesi, zorunlu eğitim, erken yaşta evlilik yapılmaması konusunda gösterilen hassasiyet, kadın istihdamını artırmaya yönelik hamleler gibi politikaların sonuçları itibariyle çocuk sayısını azaltan etkenler olduğu söylenmelidir.

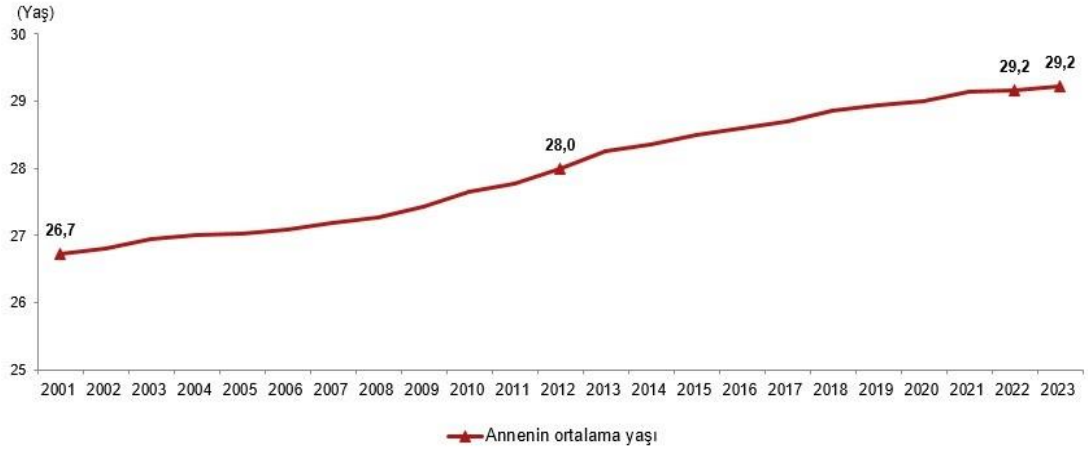
Aşağıdaki tablo 22 yıllık süreçte doğurganlık hızını ve doğum sayısını göstermektedir (TÜİK, 2024a).



Tablo 2.7: Doğum sayısı ve toplam doğurganlık hızı, 2001-2023/TÜİK.

Toplam doğurganlık hızıyla kastedilen, bir kadının doğurgan olduğu dönem olan 15-49 yaş grubunda doğurabileceği ortalama çocuk sayısını ifade etmektedir. Bu sayının 2001'den 2023'e oldukça yüksek bir oranda düştüğü görülmektedir. Temel olarak evlilik yaşının gecikmesi, özellikle kadınların ilk evlilik yaş ortalamasının yükselmesi çocuk sayısının düşmesinin önemli nedenlerinden birisidir. Buna ek olarak çalışma hayatı, ekonomik güçlükler, şehir hayatında çocuk yetiştirmenin gün geçtikçe daha zor bir hal alması ve ebeveynlik pratiklerinin değişmesinin de etkili olduğu söylenebilir (Şentürk, 2008: 21; Dindar, 2020: 268).

Ülkemizde kadın başına düşen doğurma oranları anlamlı bir düşüş göstermiştir. Bu noktada en temel etkenin ilk evlilik yaşının buna bağlı olarak da anne olma yaşının yükselmesi olduğu söylenebilir (Eryurt, 2019: 18). Aşağıdaki tabloda 2001'den 2023'e kadarki süreçte annenin ortalama yaşının yükselişi gösterilmektedir (TÜİK; 2024a).



Tablo 2.8: Yıllara göre annenin ortalama yaşı, 2001-2023/ TÜİK.

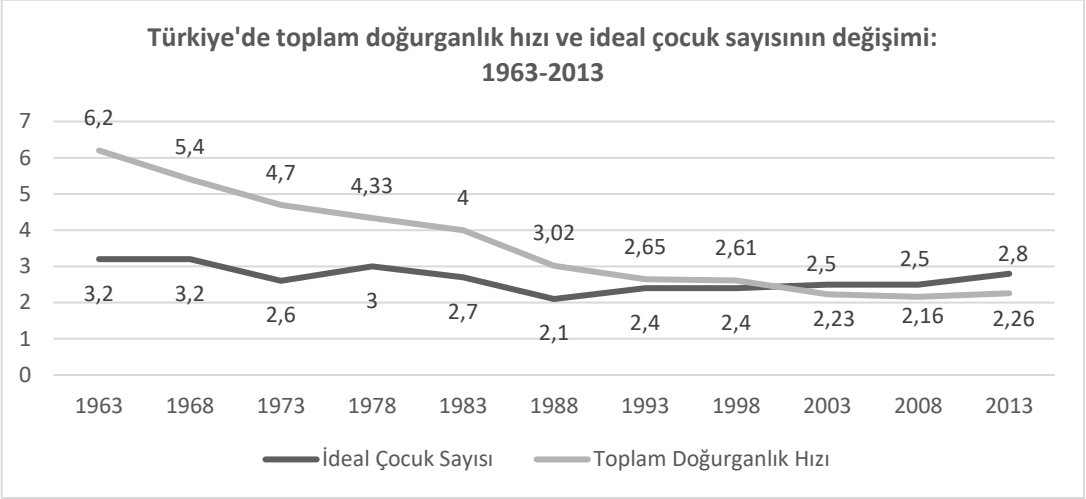
Bu noktada önemli bir diğer mesele insanlar sahip olunan çocuk sayısından memnun mu, sorusudur. Yani insanlar şartlar elverişli olsa çocuk sayısının artmasını mı yoksa azalmasını mı istemektedir yahut çocuk sayısından memnun mudur? Bu soru, şartların düzenlenmesiyle insanların tercihlerinin değişip değişmeyeceğini, değişecekse hangi yönde değişeceğini oranlar üzerinden göstermesi açısından önemlidir. Aşağıdaki tabloda grafik şeklinde görülebilecek olan TAYA verilerine göre Türkiye'de kadınların %14'ü istediğinden fazla sayıda çocuğa sahipken, %40'ı istediği kadar, %45'i ise istediğinden az sayıda çocuğa sahiptir. İstediğinden çok çocuk sahibi olan kadınlar arasında en yüksek payı %32'iyle hiçbir okul bitirmeyen kadınlar

oluşturmaktadır. İstediğinden az sayıda çocuk sahibi olanlarda ise en yüksek payı %66 ile üniversite veya lisansüstü eğitim almış kadınlar oluşturmaktadır. Benzer bir oran ilk evlilik yaşıyla ilgilidir. 18 yaşından küçük evlenenler çok çocuktan şikâyetçiyken, 30 yaş sonrası evlenenler az çocuktan şikâyetçidir (Türkiye Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi, 2019: 24). Eğitim durumu arttıkça ilk evlilik yaşı artmaktadır, bu da çocuk sayısına yansımaktadır.

	İstediğinden Fazla	İstediği Kadar	İstediğinden Az	Toplam	Kadın Sayısı
Türkiye	**14,6**	**40,4**	**45,0**	**100,0**	**2804**
Eğitim Durumu					
Bir Okul Bitirmedi	**32,1**	**40,0**	**27,8**	**100,0**	**467**
İlkokul Mezunu	**13,2**	**43,5**	**43,3**	**100,0**	**1658**
Ortaokul Mezunu	**9,9**	**35,1**	**55,0**	**100,0**	**222**
Lise Mezunu	**5,6**	**31,7**	**62,7**	**100,0**	**249**
Üniversite/Lisansütü Mezunu	**1,0**	**32,7**	**66,3**	**100,0**	**205**
İlk Evlilik Yaşı					
30+	**2,7**	**22,7**	**74,7**	**100,0**	**75**
25-29	**4,9**	**33,6**	**61,5**	**100,0**	**247**
18-24	**12,8**	**41,2**	**46,1**	**100,0**	**1776**
<18	**23,6**	**43,0**	**33,4**	**100,0**	**704**

Tablo 2.9: İstenen ve sahip olunan çocuk arasındaki fark /TAYA.

İdeal çocuk sayısıyla ilgili bir başka veri yıllara göre ideal çocuk sayısındaki değişim oranlarını inceleyen aşağıdaki tablodur. Buna göre 1960'lı yıllardan itibaren doğurganlık hızıyla sahip olunan çocuk ortalaması arasındaki makasın 2000'li yıllarda kapandığı bu kez tersine bir makasın açılmaya başladığı görülebilir. (Eryurt, 2019: 17).



Tablo 2.10: Türkiye'de toplam doğurganlık hızı ve ideal çocuk sayısının değişimi, 1963-2013 / TAYA.

Ülkemizde insanların %83'ü çocuğun eşleri birbirine yaklaştırdığını, %88'i çocuğun aile olmanın anlamını tamamladığını, %73'ü çocuk sahibi olmanın dinin ve inancın bir gereği olduğunu, %80'i çocuk sahibi olmanın insanın itibarını artırdığını, %94'ü ise vatana millete hayırlı çocuk yetiştirmenin toplumsal bir görev olduğunu düşünmektedir. Buna karşın çocukla birlikte eşler arasında uyum kaybolur, diyenlerin oranı %11; çocuk, babanın sosyal hayatını olumsuz etkiler diyenlerin oranı, %18; çocuk, annenin sosyal hayatını olumsuz etkiler diyenlerin oranı %30; insanlar ekonomik durumları uygun değilse çocuk yapmamalıdır, diyenlerin oranı %48; çocuk, annenin iş hayatını olumsuz etkiler, diyenlerin oranı %39; çocuk, babanın iş hayatını olumsuz etkiler, diyenlerin oranı %15'tir (TAYA, 2021: 79,81).

Türkiye'de çocuk sayısı üzerine yürütülen devlet politikaları pek çok kesim tarafından farklı değerlendirilmektedir. Muhafazakâr ve dindar kesimlerde baştan beri çocuk sayısının artmasını istemek yönünde genel bir yaklaşım söz konusudur. Çocuk sayısının azalmasını da önemli bir problem alanı olarak gündemleştirmektedirler (Selim ve Bilgin, 2020: 1006-1017). Verilerden hareketle görüldüğü üzere ülke nüfusunun büyük bir kısmı çocuk sahibi olmayı dini ve milli bir sorumluluk olarak önemsemektedir.

Buna karşın feminist çevrelerde çocuk sayısının artırılmasına dair teşvikler rahatsızlık oluşturmaktadır. Bu kesimler, çocuk sayısının artmasını kadını daha çok

eve bağlayan bir sebep olarak görmekte, bedensel olarak da kadını kısıtladığını düşünmektedirler. Feministler, kadının anne olmak zorunda olmadığını ve anne olmayı tercih etmeme hakkının olduğunu ifade etmektedirler. Çocuğun kadının yaşamında hem hamilelik hem doğum hem de sonraki süreçte büyük bir engele dönüştüğünü iddia etmektedirler (Kesen, 2022: 31-44).

2.4. Şiddetle Mücadele

Ülkemizde aile konusundaki en büyük tartışmalardan biri aile içinde kadına yönelik şiddet meselesidir. Bu konuyla alakalı ilk tartışmaların seksenler sonrasındaki süreçte feministler eliyle gündemleştirildiği bilinmektedir. Sonraki dönemler boyunca da kadına şiddet meselesi ülke gündeminden düşmemiştir.

Kadına şiddet meselesi özellikle seksen sonrasında yaygınlık kazanan feminist yayınlar tarafından işlenmekteydi. Bu dönemde tartışmalar açısından sembol sayılabilecek bir yargı kararına işaret edilmelidir. 1987 yılında Çankırı Asliye Hukuk Mahkemesi'nde şiddet görmesi nedeniyle kocasına boşanma davası açan bir kadının talebi reddedilmiş, Mahkeme Hâkimi Mustafa Durmuş, dava sonucunu açıklarken "Kadının sırtını sopasız karnını sıpasız bırakmamak gerek." şeklinde bir ifade kullanmış ve boşanmaya gerek olmadığına hükmetmiştir (Şentürk, 2015: 33). Bunun üzerine şiddetin normalleştirildiği ve meşrulaştırıldığı gerekçesiyle feminist aktivistler tarafından bir protesto eylemi gerçekleşmiştir (Paker, 2021). Dava hükmünden, o dönemde yargı mensupları tarafından aile içinde kadına yönelik şiddetin tolere edilebilir bir husus olarak değerlendirildiği anlaşılabilmektedir.

Seksen sonrası dönemde dünya kamuoyu ve hak temelli uluslararası örgüt ve organizasyonların önemli gündem maddelerinden birisi kadının durumunun iyileştirilmesidir. 1980'de imzaya açılan CEDAW; 1995'te gerçekleştirilen BM Pekin Kadın Konferansı ve 2000'de New York'ta düzenlenen Pekin +5 toplantısı gibi organizasyonlarla, tüm toplumlar kadına yönelik ayrımcılıkların kalkması konusunda teşvik edilmiş ve hükümet programlarında somut adımların atılması istenmiştir. Sonraki süreçte Türkiye'de atılan adımların, uluslararası arenada statü kaybını engellemek gibi bir motivasyonunun olduğu söylenebilir.

Bu dönemde ülkemizde kadınlar için sığınma evleri gibi projeler hayata geçirilmiştir. Devlet eliyle kurulan ilk sığınma evi doksanlı yılların başında Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından açılmıştır. Yine bu yıllarda yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları da kadın sığınma evleri açmaya başlamıştır (Arıkoğlu Ündücü, 2016: 9).

Bu süreçte şiddet konusuyla ilgili en önemli gelişme, 1998 yılında 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun'un yürürlüğe girmesidir. Aile içi şiddetle ilgili olarak, o güne kadar devletin en net müdahalesini içeren hüküm bu kanunla konulmuştur. Kanun teklifi Refah-Yol Hükümeti zamanında dönemin Adalet Bakanı Şevket Kazan'ın riyasetinde hazırlanmış ve son şekline kavuşturulmuş fakat 28 Şubat müdahalesiyle hükümet düşürülünce Refah-Yol Hükümeti kanunu çıkaramamıştır. Kanunun çıkması bir sonraki hükümet olan Ana-Sol-M hükümeti dönemine sarkmıştır (TBMM Tutanak Dergisi, 1998; Arıkoğlu Ündücü, 2016: 13). Kanuna göre, aile bireylerinden birisi aile içi şiddete maruz kaldığında ve bunu savcılığa bildirdiğinde hâkim, şiddet gösteren kişiyi uzaklaştırabilir, bağımlılığı varsa tedavi zorunluluğu getirebilir, silahına el koyabilir, verilen hükümlere uymazsa da hapis cezası verebilir (Resmi Gazete, 1998).

Aile içi şiddeti engellemeye yönelik bir diğer girişim 2002 yılında Aile Bakanlığı bünyesinde hayata geçirilen 183 Alo Kadın ve Çocuk Hattı'dır.[52] Bu hatta kadın, çocuk, yaşlı, engelli gibi dezavantajlı kimseler için şiddet vakalarında rehberlik ve danışmanlık hizmeti sunulmaktadır. Riskli durumlarda hızlı inisiyatif almak için böyle bir uygulama başlatılmıştır (Alo 183 Şiddetle Mücadele, 2024). Bu hat, 7 gün 24 saat kesintisiz hizmet vermektedir.

AK Parti hükümetleri döneminde aile içi şiddetle mücadeleye yönelik pek çok yeni düzenleme yapılmıştır. Bu doğrultuda 2005 yılında Belediye Kanunu'nda yapılan düzenlemeyle kadın sığınma evlerinin sayılarının artırılması hedeflenmiştir. Buna göre nüfusu 50.000'i aşan her belediyenin kadınlar ve çocuklar için koruma evleri açmaları mecbur tutulmuştur (Resmi Gazete, 2015).

[52] Şu anda hat, Alo 183 Şiddetle Mücadele adıyla kullanılmaktadır.

2012 yılında ise 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun yetersiz bulunduğu için revize edilmiş ve yerine 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun çıkarılmıştır. Bu kanunun amacı "*şiddete uğrayan veya şiddete uğrama tehlikesi bulunan kadınların, çocukların, aile bireylerinin ve tek taraflı ısrarlı takip mağduru olan kişilerin korunması ve bu kişilere yönelik şiddetin önlenmesi*" şeklinde açıklanmıştır. Şiddete uğrayan değil şiddete uğrama tehlikesi olanlar ve tek taraflı ısrarlı takip mağdurları da hükme dâhil edilmiş, şiddetin kapsamına aile üyeleri dışındaki kişiler de eklenmiştir. Buna ek olarak tedbir kararlarında da birtakım yenilikler yapılmış, özellikle koruma sağlama sürecinin hızlandırılmasına yönelik düzenlemeler yapılmıştır (Resmi Gazete, 2012a).

Şiddetin önlenmesine yönelik hayata geçirilen diğer bir uygulama, şiddet ihbarlarının daha hızlı bir şekilde iletilmesi amacıyla akıllı telefonlarda kullanılabilecek Kadın Acil Destek İhbar Sistemi kısa adıyla KADES'tir (KADES, 2018). Şiddet Önleme ve İzleme Merkezleri de (ŞÖNİM) aynı amaçla kurulmuş yapılardır (ŞÖNİM, 2024). Hukuki olarak yapılan bir düzenleme de kadına şiddet davalarında mahkemelerde iyi hal indiriminin kaldırılmasıdır (Resmi Gazete, 2022).

Ülkemizde kadına karşı aile içi şiddetin ne düzeyde yaygın olduğu Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından yapılan alan araştırmaları üzerinden değerlendirilebilir. 2015'te yapılan Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması'na göre ülkemizde şiddet gören kadınların oranı aşağıdaki tabloda yer almaktadır (Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2015: 84).

Fiziksel ve/veya cinsel şiddet yaygınlığı
Temel sosyal ve demografik özelliklere göre eşinin veya birlikte olduğu erkeklerin fiziksel veya cinsel şiddetine maruz kalmış kadınların* yüzdesi, Türkiye 2014

		Fiziksel şiddet		Cinsel şiddet		Fiziksel ve/veya cinsel şiddet		
Temel Özellikler		Yaşamın herhangi bir dönemi	Son 12 ay	Yaşamın herhangi bir dönemi	Son 12 ay	Yaşamın herhangi bir dönemi	Son 12 ay	Evlenmiş kadın sayısı
	Kent	35,0	8,3	12,0	5,4	37,0	11,3	4.290
	Kır	37,5	7,7	11,9	5,0	39,0	10,1	1.997
Eğitim								

Eğitimi yok/ ilkokulu bitirmemiş	41,4	8,1	14,4	6,3	43,3	11,8	1.284
İlkokul	39,9	7,9	12,9	5,8	41,8	11,0	3.010
Ortaokul	34,4	11,9	12,6	5,1	36,7	14,1	737
Lise	24,7	7,4	9,0	4,2	26,8	9,6	818
Lisans ve lisansüstü	19,5	5,5	5,8	2,8	21,0	6,9	436
Erken evlilik durumu							
18 yaşından önce evlenmiş	47,6	10,0	18,9	7,2	50,1	13,9	1.745
18 yaşından sonra evlenmiş	31,2	7,6	9,5	4,7	33,0	10,0	4.542
Çalışma durumu							
Ücretli bir işte çalışıyor	37,3	8,8	13,0	5,4	39,1	10,9	1.959
Ücretli bir işte çalışmıyor	34,8	7,9	11,6	5,3	36,8	13,9	4.325
Refah düzeyi							
Düşük	41,4	10,2	14,1	7,0	43,4	13,7	2.735
Orta	38,0	8,6	13,4	5,5	40,1	11,5	1.273
Yüksek	29,2	6,2	9,5	3,8	31,0	8,4	2.279
Türkiye	**35,5**	**8,2**	**12,0**	**5,3**	**37,5**	**11,0**	**6.287**

*** Hesaplamalar en az bir kez evlenmiş kadınlar için yapılmıştır.**

**** Hesaplamalar en az bir kez evlenmiş kadınlar için yapıldığından hiç evlenmemiş kategori yoktur.**

Tablo 2.11: Türkiye'de fiziksel veya cinsel şiddet yaygınlığı 2014 / Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması.

Tabloya göre yaşamının herhangi bir döneminde eşinden veya beraber olduğu erkeklerden fiziksel şiddet gören kadınların oranı %35,5'tir. Bu oran oldukça yüksek bir orandır. Buna göre Türkiye'de her üç kadından biri şiddet görmüştür. Tabloya göre, kadınların eğitim ve refah düzeyi arttıkça şiddet görme oranları belirgin bir biçimde düşmektedir. Buna ek olarak 18 yaşından küçük evlilik yapan kadınların şiddet görme oranı 18 yaşından büyük evlilik yapanlara göre daha yüksektir.

Kadına karşı şiddetle mücadele için atılan adımlar ülkede farklı kesimler tarafından farklı bakış açılarıyla değerlendirilmektedir. Kimi kesimler kanuni düzenlemelerin şiddeti engellemediği tam tersine artmasına neden olduğu şeklinde görüşler dillendirmektedir. Buna bağlı olarak 6284 sayılı kanunun kaldırılması yahut

yeniden düzenlenmesi yönünde talepler dillendirilmektedir. İtirazların yoğunlaştığı alanın kocasından şiddet gördüğünü beyan eden kadının kocasının uzaklaştırılmasıyla ilgili uygulamadır. Mevcut düzenlemeye göre, bir kadın şiddet gördüğü veya şiddet görme tehlikesi altında olduğunu kolluk kuvvetlerine bildirdiği takdirde iddiasını ispat yükümlülüğü olmadan koruma altına alınmaktadır ve şiddeti gösterdiği iddia edilen kişiye uzaklaştırma cezası verilmektedir. İspat yükümlülüğü ancak süreç mahkemeye intikal ettikten sonra devreye girebilmektedir. Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı verilerine göre 2021'de 87 bin, 2022'de 67 bin "konuttan uzaklaştırma tedbir kararı" uygulanmıştır (ASHB, 2023). Uygulamayı eleştirenler, bu kanunun, aile yapısını yıprattığına, uzaklaştırma cezalarıyla evden uzaklaştırılan erkeklerin mağdur olduklarına, kadının beyanının esas olması yönündeki kararın kötüye kullanıldığına ve şiddet ihbarlarının kimi kadınlar tarafından eşlerini cezalandırma yöntemi olarak kullanıldığına işaret etmektedirler. Buna ek olarak çocukların da babalarının evden uzaklaştırılmasından kötü etkilendiği ifade edilmektedir. Kimilerine göre ise uzaklaştırma cezaları erkekleri daha da öfkelendirmektedir (Anadolu Vakfı, 2020: 55; M. Öztürk, 2022: 688; Aşkın, 2019). Bu noktada kadın gerçekten doğruyu söylemiyorsa erkek evinden uzaklaştırıldığı için mağduriyet yaşamaktadır. Evine ve eşyalarına uzak kaldığı ve barınma ihtiyacını başka bir mekânda gidermek zorunda kaldığı için uzaklaştırmanın fiziksel boyutlarından dolayı mağdur olmaktadır. Hem de kişisel olarak yüz kızartıcı bir suç işleme damgası yemesinden dolayı mağdur olmaktadır. Buna karşın kadın gerçekten doğru söylüyorsa, tedbir alınmadığı takdirde, kadının şiddet görme süreci devam etmektedir ve belki de cinayetle sonuçlanacak bir riskle muhatap kalmaktadır.

Şiddet konusuyla ilgili bir diğer tartışma alanı kadınların yakınları tarafından öldürüldüğü cinayetlerin “kadın cinayetleri” şeklinde isimlendirilmesiyle ilgilidir. Ülkede işlenen cinayetlerin yüzdelik olarak büyük bir kısmının erkeklere yönelik işlendiği, kadın ölümlerinin daha az olduğu dolayısıyla kadın cinayeti şeklinde ayrı bir kategorinin açılmaması gerektiği düşünülmektedir. Kadın cinayetlerinin kamuoyunda dillendiriliş şekli ve yönteminin aileyi yıprattığı, cinayetler üzerinden manipülasyon yapıldığı şeklinde itirazlar bulunmaktadır (Boynukalın, 2021). Bu cinayetlerin bilinçli

bir biçimde öne çıkarıldığı ve bu vesileyle erkek düşmanlığı konusunda bir yıpratmanın söz konusu olduğu düşünülmektedir. (Altınok, 2021).

2.5. Boşanma Oranlarındaki Artış

Boşanma oranlarındaki artış, ülkemizde aile temalı tartışmalarda önemli kriz alanlarından biri olarak görülmektedir. Ülkemizde son yıllarda boşanma oranlarının belirgin bir biçimde artış gösterdiği görülmektedir. Bu da bu artışın nedenleriyle ilgili tartışmaları beraberinde getirmektedir.

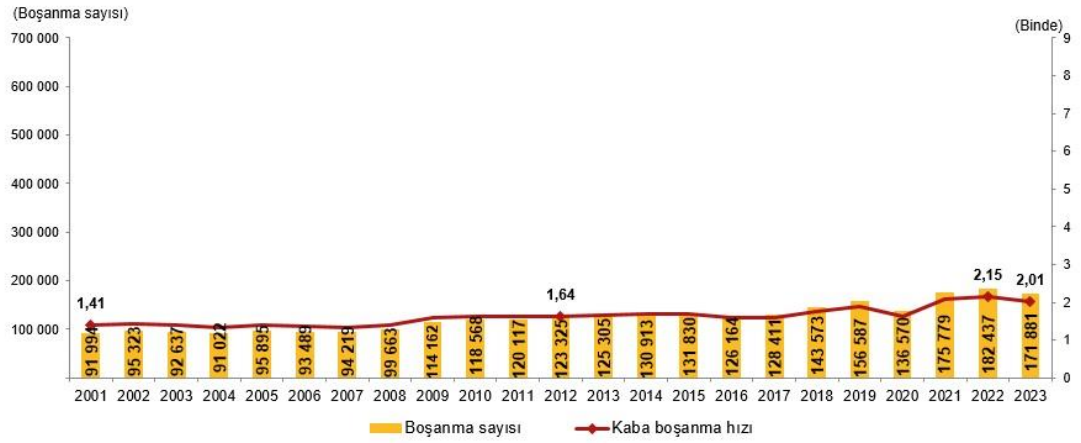
Osmanlı döneminde uygulanan şeriate dayalı aile hukuku uygulamasına göre erkek tek taraflı olarak boşama iradesi gösterebilmektedir, kadın boşanmak istediğinde ise mahkemeye başvurmakta ve mahkeme uygun görürse boşanma gerçekleşebilmektedir (Maydaer, 2007: 303). Ülkemizde 1926'da kabul edilen Medeni Kanun kadın ve erkek için eşit boşanma hakkı getirmiş, serbest boşanma usulünü kaldırmış ancak mahkeme kararıyla boşanmayı mümkün kılınmıştır (Resmi Gazete, 1926). Yani geçmişte erkeğin iradesine bağlı olan boşanma kısıtlanmıştır ve mahkeme iznine bağlanmıştır. Erkek veya kadın ancak kanunda geçen zina, cana kast, kötü muamele, akıl hastalığı ve imtizaçsızlık (şiddetli geçimsizlik) nedenlerinden biri varsa boşanma davası açılabilmektedir. Uzun yıllar bu şekilde uygulanan kanun 1988 yılında yeniden düzenlenmiş ve eşlerin kendi aralarında anlaşmaları halinde mahkemenin insiyatifini ortadan kaldıran hüküm uygulamaya girmiştir. Buna göre evlilikte bir yılını dolduran çiftler, çocukların velayeti ve mali konularda kendi aralarında anlaştıkları takdirde mahkemeyi ikna etmeye gerek kalmaksızın boşanabilmektedirler. Bu hüküm konmadan önce boşanmayı isteyip de boşanamayan eşlerin, hâkimi ikna edebilmek için gerçekte var olmayan durumları varmış gibi göstermeye çalıştıkları ifade edilmiştir (TBNA 2015: 28).

Türkiye'de boşanma işlemi Aile Mahkemeleri tarafından yapılmaktadır. Aile Mahkemeleri 2003 yılında kurulmuştur ve o tarihten sonra boşanma davalarına bu mahkemeler bakmaya başlamıştır. Bu mahkemelere atanacak hâkimlerin otuz yaşını doldurmuş, evli ve çocuklu kimseler olması ve aile hukuku alanında yüksek lisans yapmış olması şartı koşulmuştur. Bu mahkemeler sadece eşlerin boşanmasıyla değil buna bağlı ortaya çıkan diğer durumlarla da ilgilenmektedir. Eşlerin mümkünse

uzlaştırılması, çocukların mali faydalarının korunması ve gerektiği durumda devlet korumasının sağlanması gibi hususlar da mahkeme eliyle takip edilmektedir (Resmi Gazete, 2003). Devletin boşanma konusundaki genel yaklaşımı tahmin edilebileceği üzere aile birliğinin devamını temin etmeye yöneliktir. Son tahlilde devlet açısından aile birliğinin bozulması pek çok sosyal soruna da neden olabilmektedir. Bu sebeple evlilik öncesinde eğitimler, evlilikte aile danışmanlığı hizmetleri ve arabulucuk gibi hukuki çözüm yolları oluşturulmuştur.

Türkiye'de genellikle toplumun da boşanmaya sıcak bakmadığı, ailenin devamının tavsiye edildiği görülmektedir. Özellikle muhafazakâr çevreler, boşanma sayılarının artışıyla ilgili tedirginlik içindedir. Boşanma oranlarının artmasının yozlaşma olarak görülüp görülmeyeceği de tartışmalı alanlardan birisidir. Oranların artmasını, fedakârlık yapmak istemeyen ve daha bireyci yaşamlarını sürdürmek isteyen insan tipolojisiyle açıklayanlar yahut dünyevileşme ve dinden uzaklaşmayla izah edenler bulunmaktadır (Beşer, 2019; Yıldız, 2019). Buna karşın boşanmanın dinen helal olduğu ve toplumumuzda fazlasıyla tabulaştırıldığı yönünde yorumlar da yapılmaktadır (E. Kaya, 2020). Diğer pek çok meselede olduğu gibi boşanma da hayat felsefelerinin yahut bakış açılarının çatıştığı bir alana dönebilmektedir.

TÜİK verilerine göre ülkemizde boşanma oranları yıllara göre artmaktadır (TÜİK, 2024b).

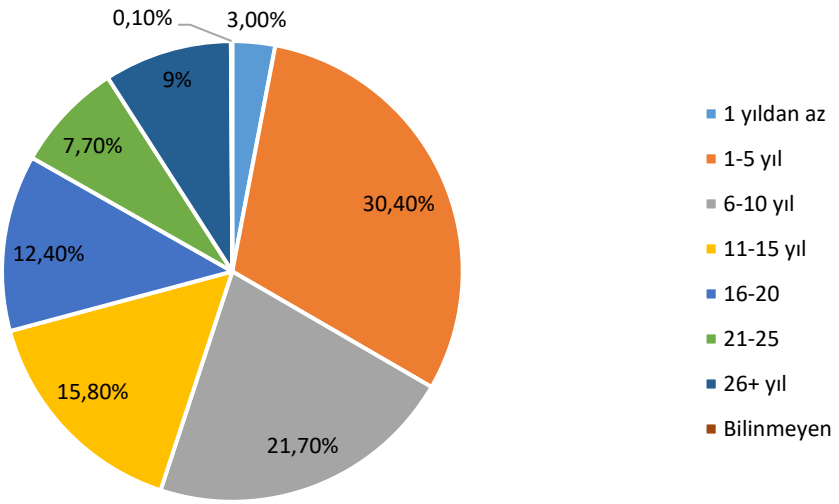


Tablo 2.12: Türkiye'de yıllara göre boşanma oranları, 2001-2023/TÜİK.

2001 ve 2023 yılları arasındaki boşanma sayılarına bakıldığında yaklaşık iki kat artış görülmektedir. Buna göre 2001 yılındaki kaba boşanma hızı 1,41 iken; 2023'te 2.01'e çıkmıştır. Özellikle 2017 sonrasındaki altı yıllık zaman diliminde oldukça radikal bir artışın olduğu görülebilmektedir.

Bir diğer önemli veri boşanmanın, evliliğin hangi yıllarında gerçekleştiğine dair verilerdir. Bu noktada ilk 5 yıllık sürecin kritik bir dönem olduğu söylenebilir. Boşanmaların % 30,4'ü ilk 5 yıl içinde gerçekleşmektedir (TÜİK, 2024b).

Tablo 13: Evlilik süresine göre boşanmaların oranı, TÜİK 2023



Tablo 2.13: Evlilik süresine göre boşanmaların oranı / TÜİK.

Boşanma oranlarının artmasındaki etkenlerin neler olabileceği tartışılmaktadır. Toplumsal olayların hiçbir zaman tek nedenle açıklanamayacağı bilinmektedir. Hele ki boşanma gibi pek çok parametreyle bağlantılı olguları genelleyici yaklaşımlarla anlamak mümkün görünmemektedir. Cinsiyete göre boşanma nedenlerini ortaya koyan aşağıdaki tablo önemli bir bakış açısı kazandırabilir. Buna göre kadınlarda ve erkeklerde en yüksek payı sorumsuz ve ilgisiz davranma almaktadır. Aldatma, kadınlarda %19'luk bir oranla ikinci önemli boşanma nedenidir. Dayak ve kötü muamele de bir boşanma nedenidir ve %14'lük bir orana sahiptir (TAYA, 2021).

Tablo 2.14: Cinsiyete göre boşanma nedenleri / TAYA.

Boşanma, kendi içinde başka pek çok kriz alanını da barındırmaktadır. Boşanma esnasında çocukların velayeti, malın paylaşımı, boşanma sonrasında kadının ve çocukların geçimi gibi pek çok tartışma söz konusu olmaktadır. Buna ek olarak anne babası ayrılan çocukların yaşadıkları sosyal ve duygusal problemlere de önemli bir sorun alanı olarak işaret edilmelidir (Gültekin, 2013: 4-5).

2.6. Nafaka

Bir hukuk terimi olarak nafaka, birinin geçindirmekle yükümlü bulunduğu kimselere, mahkeme kararıyla bağlanan aylık anlamına gelmektedir (TDK, 2024). Ülkemizde şu an yürürlükte olan Medeni Kanun'a göre kişiler, yardım etmediği takdirde yoksulluğa düşecek alt ve üstsoylarına nafaka vermekle yükümlüdür. Buna ek olarak refah içinde olan kardeşler muhtaç durumdaki kardeşlere nafaka vermekle yükümlüdür[53] (TMK, 364).

Ülkemizde nafaka tartışmaları daha ziyade boşanmış eşe verilen nafaka konusunda yoğunlaşmaktadır. Osmanlı'daki uygulamaya bakıldığında boşanmış kadının iddet beklediği süreçte, nafaka temininin kocasına ait olmasıyla ilgili

[53] Türk Medenî Kanunu'nun temel alındığı İsviçre Medeni Kanunu'nda 2000 yılında yapılan düzenlemeyle kardeşlerin birbirleriyle ilgili nafaka yükümlülüğü kaldırılmıştır. Fakat Türk Medeni Kanunu'na bu güncelleme yansıtılmamıştır. Türkiye, aile yardımının halen hayati konumda olduğu bir ülke olarak kardeşler arası nafaka yükümlülüğünden geri adım atmamıştır (Çakırca, 2015: 78).

hükümler bulunmaktadır. Hanefilere göre boşanmanın ricî[54] veya bâin[55] olması fark etmeksizin iddet[56] bekleyen kadının nafakası kocasına aittir ve buna iddet nafakası ismi verilmektedir (M. A. Aydın, 2001: 305). Dolayısıyla fıkıh geleneğinde hâkim görüş erkeğin iddeti biten eski eşinin nafakasını karşılama yükümlülüğünün olmadığı yönündedir.

Cumhuriyet döneminde ise 1926 Türk Medeni Kanunu'nun 144. maddesinde boşanma neticesinde büyük yoksulluğa düşen eşe diğer eş tarafından bir yıl boyunca nafaka ödeme yükümlülüğü getirilmiştir (Resmi Gazete, 1926). Bu düzenlemede cinsiyet fark etmeksizin yoksulluk durumunun esas alındığı görülmektedir. Buna göre maddi olarak kuvvetli olan taraf yoksulluğa düşen tarafa bir yıl boyunca nafaka ödemekle yükümlüdür. Buna hâkim karar vermektedir. Bu düzenleme 1988 yılına kadar sürmüştür.

1988'de iktidardaki ANAP hükümeti tarafından sunulan teklifle bir yılla sınırlı olan yoksulluk nafakası, hâkim takdiriyle süresiz nafakaya çevrilmiştir ve bu düzenlemede nafaka yükümlüsünün kusuru aranmamaktadır (Resmi Gazete, 1988). Yapılan değişiklikle öncesinde bir yılla sınırlı olan yoksulluk nafakası, eğer hâkim uygun görürse ömür boyu ödenecek bir nafakaya dönüştürülmüştür. Halen bu düzenleme yürürlüktedir ve önemli itirazlara konu olmaktadır. Yasada her ne kadar cinsiyet belirtilmeksizin, nafaka tartışılsa da uygulama büyük oranda erkeğin eski karısına nafaka ödemesi şeklinde gerçekleşmektedir.

Ülkemizde kadınların boşanma sonrası geçimleri önemli bir sosyal sorundur. 2023 TÜİK verilerine göre ülkemizde 1.789.736 boşanmış kadın bulunmaktadır (TÜİK, 2024d). Ülkemizde yaşayan 15 yaş üstü kadınların istihdam oranı %30,4'tür. Buradan hareketle kadınların %70'inin para kazandığı bir işte çalışmadığı söylenebilir (TÜİK; 2024e). Boşanma sonrasında profesyonel bir işte çalışmadığı için düzenli gelirleri olmayan kadınların geçimlerinin sağlanması önemli bir ihtiyaç olarak

[54] Ricî talak: İslam hukukuna göre erkeğin yeni nikâh akdine gerek kalmadan iddet süresi içinde eşine dönebildiği boşamadır (Acar, 2010: 498).
[55] Bâin talak: İslam hukukuna göre tarafların tekrar bir araya gelebilmesi için yeni nikâh akdinin gerekli sayıldığı boşamadır (Acar, 2010: 499).
[56] İddet: Evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre anlamında fıkıh terimidir (Acar, 2000: 466).

belirmektedir. Bu noktada devletin yaklaşımı, dul kaldığı için maddi bir gelire ihtiyaç duyan kadının oluşturduğu sosyal sorunu eski eşinin maddi desteğiyle çözmek şeklindedir.

Buna karşın bir erkeğin boşanarak yollarını ayırdığı kadının maddi yükümlülüğünü neden sırtlanması gerektiğini sorgulayan yüksek sesli itirazlar bulunmaktadır. Süresiz nafaka uygulamasıyla boşanmanın erkeğin cezalandırıldığı bir süreç haline geldiği iddia edilmektedir. Kadının yetişkin bir insan olarak kendi maddi ihtiyaçlarını gidermekle yükümlü olduğu ve bu konuda yaşayacağı mağduriyetin muhatabının eski eşi olmadığı ifade edilmektedir. Hele ki kısa süreli evliliklerde erkeğin tüm yaşamı boyunca mükellef olduğu bir borç altına girmesinin büyük bir sorunsala dönüştüğüne işaret edilmektedir (Anadolu Vakfı, 2020: 66; İ. Kaya, 2018; Arslan, 2019).

Tüm bu tartışmalar sonucunda son yıllarda Adalet Bakanlığı ve Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından, özellikle süresiz nafaka uygulamasıyla ilgili mağduriyetleri gidermek için bir çözüm üretilmesi gerektiği ifade edilmiştir (Tuncer, 2023; Turak, 2023). Bakanlıklar kapsamında yürütülen çalışmalarda nafaka yükümlülüğünü belli bir süreyle sınırlandırmak gibi formüller üzerinde çalışılmaktadır. Buna karşı, kadın örgütleri başta olmak üzere kamuoyunda kimi aktörler zaten nafaka yükümlülerinin ödemelerini yapmadıkları, belirlenen nafaka miktarlarının yüksek miktarlara tekabül etmediği ve süresiz nafaka uygulamasının hâkim inisiyatifinde olması nedeniyle genel geçer bir hükümmüş gibi yansıtılmaması gerektiği yönünde itirazlar dillendirilmiştir (I. Kurnaz, 2023; Eroğlu, 2020; 6-9; Moroğlu, 2020: 8-12; TBB, 2023).

2.7. Eşcinsellik

Eşcinsellik, ülkemizde son dönemlerde yaygınlık kazanan bir tartışma alanı olarak öne çıkmaktadır. Uzun yıllardır, LGBT örgütlerinin yürüyüşleri, sivil örgütler eliyle yaptıkları lobicilik faaliyetleri, görsel medya, film ve diziler yoluyla görünürlük kazanma girişimleri olsa ve akademik yayınlarda karşılık bulsa da LGBT, toplumun büyük kısmında marjinal cinsiyetçi bir ideoloji olarak görülmektedir.

Türkiye'de LGBT örgütleri eliyle Haziran ayında "onur yürüyüşü" adıyla gerçekleştirilen ilk organizasyon 2003 yılında yapılmıştır. Bu yürüyüşe katılan kişi sayısı 40'tır (LİSTAG, 2022). Sonraki süreçte de düzenlenen yürüyüşlere az sayıda bir katılımın olduğu görülmektedir. Fakat 2013 yılına gelindiğinde, Haziran ayında devam eden Gezi Parkı protestolarının[57] oluşturduğu atmosferi değerlendirmek isteyen LGBT örgütleri, bu dönemde görünürlüklerini artırmış ve önceki yürüyüşlere nazaran daha büyük bir gösteri düzenlemişlerdir (Erdoğan ve Köten, 2014: 109). Bu süreçlerde kimi üniversite kulüpleri, barolar, meslek örgütleriyle özellikle dijital platformlar, K-Pop sektörü gibi araçlarla eşcinselliğin görünürlüğünün arttığı söylenebilir. 2019 yerel seçimlerinde bazı partilerin belediye başkan adaylarının seçim çalışmalarının bir parçası olarak LGBT'yi destekler mahiyette açıklamalarda bulunması ve bazı belediyelerin eşcinsellere yönelik birimler açması konuyu daha da politize etmiş ve siyasi arenaya çekmiştir (Konur Usta, 2022; Son Dakika, 2019; Yeni Şafak, 2019).

Eşcinsellik tartışmasının aile ile ilgili bazı tartışma konularını beraberinde getirdiği görülmektedir. Eşcinselliğin normalleşmesinin, insanoğlunun tarih boyunca sürdürdüğü ilişki biçimini kökten değiştiren bir yönü bulunmaktadır. Homoseksüellik, tarihin her döneminde görülebilen bir cinsel tutum olsa da hemen hemen tüm toplumlarda ve dönemlerde norm dışı, kınanan, meşrulaştırılmayan ve çirkin bir davranış olarak görülmüştür. Bugün gelinen noktada tarihte ilk defa eşcinselliğin normalleştirilip kadın erkek ilişkisine alternatif olarak yaygınlaştırılmaya çalışıldığı bir vasat söz konusudur. Kadın ve erkek arasındaki romantik ilişkinin eksen değiştirip hemcinsler arasındaki ilişkiye dönüşmesi ve bunun normalleşmesi insanlık tarihi açısından keskin bir kırılmadır. LGBT örgütlerinin pek çok alanda henüz yarım yüzyıl öncesinde norm dışı bir davranış olarak kabul edilen eşcinsel birlikteliklerin meşrulaştırılması için büyük bir baskı kurdukları görülmektedir. Avrupa'nın bazı ülkelerinde eşcinsel birliktelikler aile olarak tanımlanmakta ve bu beraberliklere resmi bir evlilik muamelesi yapılmaktadır. Avrupa'da üretilen değerlerin kısa süre içinde ülkemize de giriş yaptığı ve eşcinselliğin küresel bir biçimde desteklenip

[57] Gezi Parkı protestoları 28 Mayıs ile 20 Ağustos 2011 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

yaygınlaştırıldığı düşünüldüğünde bu meselenin ilerleyen yıllarda Türkiye'de de daha yüksek sesle tartışılacağı öngörülebilir.

Öncelikle eşcinsel birlikteliklerin aile olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı meselesi önemli bir tartışma alanıdır. Eşcinsel çiftlerin aile olarak kabulü konusu ülkemizde oldukça sınırlı bir kesim tarafından dillendirilen bir taleptir. Bir ülkede eşcinsel birlikteliklerin evlilik olarak adlandırılması ve kurulan birlikteliğin aile kavramının içine dâhil edilmesi, hukuki ve sosyal pek çok sonuç doğurmaktadır. En başta eşcinselliğin tartışmasız meşru bir ilişki biçimi olarak onaylandığını ortaya koymaktadır ve bu kimselerin evli çiftlerin sahip oldukları hakları talep etmelerine de imkân tanımaktadır. Örneğin "çocuk sahibi olma" talepleri gündeme gelmektedir. İki kadın veya iki erkek doğal yollarla çocuk sahibi olamayacaklarına göre, çocuk sahibi olmak için evlat edinme süreçleri devreye girmektedir. 2022'de Almanya'da Türk bir çocuğun koruyucu aile olarak eşcinsel birliktelik yaşayan ve Alman yasalarına göre aile olarak kabul edilen bir çifte verilmesi, tartışmalara neden olmuştur. Çocuğun gerçek ailesinin yardım istemesi sonucunda Türkiye Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı devreye girmiş ve dört ay sonra çocuk eşcinsel çiftten alınarak Türk bir aileye verilmiştir (ASHB, 2022a).

Eşcinsel çiftler, "çocuk sahibi olma"nın bir diğer yolu olarak tıp teknolojilerindeki gelişmeleri kullanmakta ve bu noktada da etik açıdan tartışmalara konu olan formüller gündeme gelmektedir. Bu kapsamda taşıyıcı annelik yahut sperm bankaları yoluyla çocuk sahibi olma gibi yöntemler tercih edilmektedir. Bu durumda eşcinsel çiftlerden en fazla birisi gerçek ebeveyn olabilmektedir. Avrupa'da yaygın olsa da bu tarz operasyonlar ülkemizde yasal değildir. Ülkemizde sperm bankası da bulunmamaktadır. Fakat örneğin Kıbrıs'ta bu tarz tıbbi müdahaleler yapan kurumlar bulunmaktadır. Bu kurumların web adresleri incelendiğinde eşcinsel birliktelik yaşayan çiftlere yönelik kampanya ilanları görülmektedir. [58]

[58] Bakınız: https://kibrisivf.net/lgbtq/,
https://cyprusivfhospital.com/tr/lgbt-toplulugu-icin-dogurganlik-secenekleri/,
https://kolanbritishivfcenter.com/lgbtq-toplulugu-icin-cocuk-sahibi-olma-yontemleri/

Eşcinsellik, ülkemizde toplumun büyük bir kesimi tarafından tasvip görmemektedir. Yıldırım ve Yıldız'ın 2022'de yaptığı Türkiye'de Cinsiyet Algısı Araştırması'nın sonuçlarına göre toplumun üçte ikisi eşcinselliği doğal bir durum olarak görmemektedir (E. Yıldırım ve Yıldız, 2022). Aşağıdaki tabloda yaşlara göre eşcinselliğin nasıl tanımlandığı görülmektedir. Hastalık olarak görenlerin de sapkınlık olarak görenlerin de eşcinselliği norm dışı bir durum olarak tanımladığı söylenebilir. Buna karşın tablonun genelinden hareketle yaş ilerledikçe eşcinselliği norm dışı bir durum olarak görenlerin oranının artma eğilimi gösterdiği, bilhassa 18-24 yaş arası gençlerde meseleyi özgürlük ve tercihler bağlamında yorumlayanların oransal olarak yüksek olduğu görülmektedir.

	Bir hastalıktır, tedavisi için yardımcı olunması gerekir	Bir sapkınlıktır, devlet tarafından yasaklanmalıdır	Bir hastalık değil bir tercihtir, saygı duymak gerekir	Özgürce bir tercihtir, kanunlar çerçevesinde hakları savunulmalıdır	
18-24	21,5%	22,1%	37,8%	18,7%	100,0%
25-34	29,6%	37,3%	19,0%	14,2%	100,0%
35-44	37,2%	38,5%	12,6%	11,7%	100,0%
45-54	29,3%	42,7%	16,6%	11,4%	100,0%
54 üstü	43,3%	39,0%	9,5%	8,2%	100,0%

Tablo 2.15: Türk halkının LGBT+'ya bakışı / İstanbul Aile Vakfı.

Eşcinsellik, özellikle dindar kesimler açısından kabulü imkânsız bir mesele olarak görülmektedir. İslam dininin, eşcinselliği sapkınlık olarak gören anlayışıyla paralel bir biçimde yaşamında dini hassasiyetlere sahip kimseler genellikle eşcinselliği kabul edilemez bir cinsel sapma ve insan nesli açısından büyük bir tehlike olarak görmektedirler (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2020; TÜRAP; 2020).

Feminist hareketler ise eşcinsellik konusunu ana mücadele alanlarından biri olarak görecek kadar benimsemiştir. Son yıllarda feminizmin kadın hakları meselesini gölgede bırakacak bir biçimde yoğunlaştığı alanın eşcinsellik olduğu söylenebilir. Özellikle 8 Mart Kadınlar Günü'nde gerçekleşen protesto eylemlerinin ana

gündemlerinden birisi de LGBT'lilerin yaşam alanlarının genişletilmesiyle ilgilidir (Özkazanç, 2021; Y. Öz, 2012; Gültekin, 2021: 159-160).

AK Parti muhafazakâr bir parti olarak eşcinselliği onaylamadığını ifade etmektedir. Siyasi partilerin programlarına bakıldığında eşcinselliğe daha sıcak bakan partilerin CHP ve DEM Parti (HDP) olduğu görülmektedir (Takvim, 2019). Bu iki partinin de özellikle yerel yönetimler düzeyinde eşcinsel aktivizmini destekleyen merkezler kurduğu görülmektedir. Bu meselenin ülkemizde gün geçtikçe dindar-seküler kutuplaşması içinde tartışılacağı öngörülebilir.

2.8. İstanbul Sözleşmesi

İstanbul Sözleşmesi, tam adıyla Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi, Türkiye'de son yıllarda yoğun tartışmalara konu olan bir meseledir. 11 Mayıs 2011 tarihinde İstanbul'da gerçekleşen Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi toplantısında imzaya açılan sözleşmeyi aynı gün hiçbir çekince koymadan ilk imzalayan ülke Türkiye'dir. Avrupa Konseyinin resmi web sitesine göre şu anda 39 ülke sözleşmeyi imzalamış ve onaylamıştır (COE, 2024).

İstanbul Sözleşmesinin ana iddiası kısaca kadına yönelik şiddetin engellenmesini temin etmektir. Bunu başarabilmek için de devletlere bir dizi sorumluluk yüklemektedir. Sözleşmeyi onaylayan devletler, metinde yer alan hükümleri uygulama taahhüdü vermiş olmaktadır. Devletlerin söz konusu taahhütleri ne düzeyde gerçekleştirdiğini bir uzmanlar grubu takip etmektedir (COE, 2024). İstanbul Sözleşmesi'nin metninde sözleşmenin, kadınları her türlü şiddetten korumayı, ev içi şiddeti ortadan kaldırmayı, kadınlara karşı yapılan ayrımcılığı ortadan kaldırmayı, kadın erkek arasında eşitliği temin etmeyi, kadına karşı şiddeti engelleyecek politikalar ve tedbirleri tasarlamayı, bu amacı gerçekleştirmek için örgütlere ve kolluk kuvvetlerine destek sağlamayı, uluslararası iş birliğini güçlendirmeyi amaçladığı ifade edilmektedir (CETS No. 210, 2024).

İstanbul Sözleşmesi, Türkiye'de imzalanmasından üç yıl sonra 2014 yılında yürürlüğe girmiştir. İmzalandıktan sonraki süreçte her geçen yıl daha da yoğun bir tartışma konusu haline gelmiştir. Sözleşmenin 4. Maddesinde yer alan cinsel yönelim

ifadesi, eşcinsel yaşam biçimini meşrulaştırdığı ve hukuki zeminini güçlendirdiği gerekçesiyle dindar ve muhafazakâr kesimlerle İslami dernek ve vakıflar tarafından ciddi eleştirilere konu olmuştur. Tartışmaya konu olan metin şu şekildedir: *"Taraflar bu sözleşme hükümlerinin, özellikle de mağdurların haklarını korumaya yönelik tedbirlerin, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya başka tür görüş, ulusal veya sosyal köken, bir ulusal azınlıkla bağlantılı olma, mülk, doğum, cinsel yönelim, toplumsal cinsiyet kimliği, sağlık durumu, engellilik, medeni hal, göçmen veya mülteci statüsü veya başka bir statü gibi, herhangi bir temele dayalı olarak ayrımcılık yapılmaksızın uygulanmasını temin edeceklerdir."* (İstanbul Sözleşmesi, Madde 4). Bu maddeyle ilgili temel eleştiri, kadın ve aile içi şiddetle mücadele etme amacıyla hazırlanan sözleşmede cinsel yönelim ifadesiyle lezbiyen, gey ve biseksüel çiftlerin de aile olarak tanımlanmasına yöneliktir (Gültekin, 2013: 10; Balcı, 2021b). Türkiye, sözleşmeye hiçbir şerh koymaksızın imza verdiği için, iç hukuktaki düzenlemelerde bu bağlamda hüküm vermeyi taahhüt etmiş sayıldığına işaretle, Türkiye'de toplum açısından kabul görmeyecek bir mesele olan eşcinselliğin sözleşme eliyle meşrulaştırıldığı ifade edilmektedir.

Diğer bir tartışma başlığı toplumsal cinsiyet eşitliği tanımlaması üzerinden yürütülmektedir. Sözleşmede yer alan 12. maddede şu ifadeler yer almaktadır: *"Taraf devletler, kadınların aşağı bir cins olduğu veya erkekler ile kadınlar için alışılagelmiş rollerin bulunduğu düşüncesine dayanan önyargıları, örf ve adetleri, gelenekleri ve her türlü farklı uygulamaları ortadan kaldırmak amacıyla kadınların ve erkeklerin sosyal ve kültürel davranış kalıplarının değiştirilmesi için gerekli tedbirleri alır."* Bu ifadeden hareketle erkekler ve kadınların alışılagelmiş rollerinin bulunduğu düşünülen örf, adet, gelenekler ve her türlü farklı uygulamaların kaldırılması taahhüt edilmektedir. Bu ifade Türk ailesinin kendine özgü yapısını tehdit ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kadın ve erkeğin sosyal ve kültürel davranış kalıplarının değiştirileceği söylense de yerine neyin konulacağının belirsiz olduğuna işaret edilmektedir (Gültekin, 2013:11).

AK Parti'nin bazı kadın vekilleri genel olarak sözleşmeden çekilme konusunda isteksiz davranmış ve bu konuda kamuoyunun yanıltıldığını düşünmüşlerdir. Çekilme öncesinde Cumhurbaşkanını bu hususta ikna etmeye çalışmışlardır (Sayın, 2020). Bu

süreçte KADEM de sözleşmenin kaldırılmasına muhalif olmuştur. KADEM, sözleşmenin iddia edildiği gibi eşcinselliği meşrulaştıran bir içeriğe sahip olmadığını savunmuştur. Çekilme kararı sonrasında yapılan açıklamada ise sözleşmenin zemininden koparıldığı ve bir gerilim öznesi haline geldiği ifade edilmiştir (KADEM, 2024a). Buna karşın Aziz Mahmut Hüdayi Vakfı, İnsan Medeniyet Hareketi, İHH İnsani Yardım Vakfı, Ensar Vakfı, Anadolu Platformu gibi İslami kimlikleriyle öne çıkan kurumlar, konuyla alakalı kamuoyuyla paylaştıkları açıklamalarda şiddeti önlemeye yönelik adımların yerli ve milli düzenlemelerle yapılması gerektiğine işaret etmişlerdir. Sözleşmede eşcinselliğin normalleştirilmesiyle ilgili endişelerini dile getirmişler ve sözleşmenin feshedilmesi gerektiği yönünde çağrıda bulunmuşlardır (Hüdayi Vakfı, 2020; İMH, 2020; Ensar Vakfı, 2020; Anadolu Federasyonu, 2020). Yani dini kimliğe sahip tüm kesimlerin sözleşme konusunda aynı fikirde olmadığı söylenebilir.

Sözleşme konusunda oluşan rahatsızlıklar neticesinde 2021 yılında Türkiye sözleşmeden çekildiğini açıklamıştır. Siyasi partilerin sözleşmeden çekilmeyle ilgili karara tepkileri farklı olmuştur. MHP, çekilme kararını desteklemiş ve sözleşmenin aileyi güçlendirmediği, bilakis küresel lobilerin ve cinsel sapkınların propaganda mecrası haline geldiğine işaret etmiştir (Beyaz, 2021). Saadet Partisi ve Yeniden Refah Partisi'nin genel tutumları da çekilme yanlısıdır (YRF, 2024; Habertürk, 2020)

CHP sözleşmeden çekilmeyi kadın cinayetlerine zemin hazırlayan bir tutum olarak değerlendirmiştir (CHP, 2020). İYİ Parti çekilme kararından sonra yapılan basın açıklamasında çekilme kararını, kadına şiddetle mücadeleye zarar vereceği şeklinde yorumlamıştır (İYİ Parti, 2024). HDP de sözleşmeden çekilmeyi büyük tepkiyle karşılayan partilerden birisidir (HDP, 2021). İstanbul Sözleşmesinden çekilme meselesi, iktidar ve muhalefetin kutuplaştığı politik bir tartışma halini almıştır. 2023 genel seçimlerinde de bu mesele, tarafların önemli çekişme alanlarından birisi olarak gündemi meşgul etmiştir.

Feminist örgütlerin sözleşmeden geri çekilme konusunda oldukça sert bir muhalefetleri bulunmaktadır. Bu örgütler eşcinselliğin meşrulaştırılmasını sorun olarak görmedikleri için sözleşme bunu sağlasa da zaten olması gerekenin bu olduğunu

düşünmektedirler (Mor Çatı, 2021; Kadın Dayanışma Vakfı, 2021; Kadının İnsan Hakları Derneği, 2021). Bu yönüyle feminist örgütler, sözleşmenin eşcinselliği içermediğini iddia eden KADEM ve kimi AK Partili kadın vekillerden farklı bir noktada durmaktadırlar. Sözleşmenin iptaliyle ilgili itirazlarında da kadınlar ve LGBT mensupları adına bir duyarlılık geliştirdiklerini ifade etmektedirler.

Görüldüğü üzere sözleşme birbirinden farklı kesimlerin her birinin kendi yaklaşımlarıyla yorumladığı bir metindir. Fakat bir taraftan da ortalama vatandaşın sözleşmeden çok da haberdar olmadığı söylenebilir. ARGETUS tarafından yapılan saha araştırması, İstanbul Sözleşmesi'nin toplumun çok büyük bir kısmı tarafından bilinmediğini göstermektedir (ARGETUS, 2020).

Tablo 2.16: Türkiye'de İstanbul Sözleşmesi'nin bilinirliği / ARGETUS.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi sadece % 5,1'lik bir kesim sözleşmeyi okuyup incelemiştir. Çevresinden ve medyadan bilgi sahibi olanlarla beraber bu oran yaklaşık % 16'dır. Geri kalan % 84'lük kesim sözleşmeyi ya hiç duymamıştır yahut da duysa da içeriğine dair bilgi sahibi değildir. Bununla tutarlı bir biçimde araştırma boyunca sözleşme hükümlerinin etkileriyle alakalı sorulan tüm sorulara görüşmecilerin kahir ekseriyeti fikrim yok diyerek cevap vermiştir. Bu noktada, gerek medya platformlarında gerekse de siyasi bağlamlarda çokça tartışılmasına ve politik

bir karşıtlık alanına dönüşmesine rağmen İstanbul Sözleşmesi'nin toplumda yeterince bilinmeyen bir mesele olduğu ifade edilmelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1. Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi

İslamcı aydın kadınlar, otuz yıldan daha uzun bir zamandan beri düşünce temelli eserler, öykü ve romanlar, akademik metinler ve köşe yazıları gibi farklı araçlarla fikirlerini kamuoyuyla paylaşmaktadır. Pek çok farklı konuyla entelektüel biçimde ilgilenmelerine rağmen, ülkedeki siyasi ve sosyal süreçlerin de etkisiyle, kadın, aile ve inanç bağlamındaki tartışmalara daha sık girmek durumunda kalmışlardır ve bu konuda yoğun bir birikim oluşturmuşlardır.

İslamcı aydın kadınlar aileye ontolojik itirazlar getiren ideolojilerden ayrışmaktadırlar, öte yandan geleneksel ve modern yaşam biçimlerine mündemiç olan ve kadınlar aleyhinde işleyen zihniyet, uygulama ve yaklaşımlara yönelik de itirazları bulunmaktadır. Bu bağlamda onların hem aileyi hem kadını savundukları söylenebilir. Araştırmamızın temel problemi İslamcı aydın kadınların aile meselesini, hem kadın kimlikleri hem Müslüman kimliklerini beraber taşıyarak ve bunları çatıştırmadan hangi bağlamlarda ve nasıl yorumladıkları sorusu üzerine kurulmuştur. Buna ek olarak İslamcı aydın kadınların, ontolojik olarak aile kurumunu nasıl tanımladıkları, yaşadığımız çağdaki hızlı değişim sürecinin aile üzerindeki etkilerini nasıl yorumladıkları, aile içindeki aktörlerin rolleri ve pozisyonlarını nasıl tarif ettikleri, nasıl bir denge önerdikleri ve makbul kadınlık ve erkeklik tanımlarının ne olduğu soruları da alt problemler olarak zikredilebilir. Hangi meseleleri aile içi kriz olarak tanımladıkları ve bu krizlere yaklaşımları, ülkemizde siyaseti ve kamuoyunu meşgul eden aile politikaları konusundaki fikir ve yaklaşımları, ülkedeki diğer aktörlerle ve kendi aralarında mutabık oldukları ve ayrıştıkları konuların neler olduğu da diğer alt problem alanları olarak tanımlanabilir.

Bu argümanlar doğrultusunda araştırmamızda ülkemizde gittikçe daha kutuplaşarak ve kimlik çatışmalarının gölgesinde tartışılan aile meselesini, bugüne kadar fikirleri akademide yeterince tartışılmamış özgün aktörler olarak İslamcı aydın kadınların bakış açıları bağlamında tartışmak ve fikirlerini makro planda bütünlüklü bir biçimde ele almak amaçlanmaktadır. Bu sayede meseleyi “kadın ya da aile” dualitesine hapsetmeden tartışmayı deneyen İslamcı aydın kadınların fikirlerinin,

sağduyulu ve fayda odaklı tartışmalar için bir perspektif ve ülkemizdeki kadın ve aile temalı tartışmalara kıymetli katkılar sunabileceğine inanıyoruz.

Bugüne kadar ülkemizde İslamcı aydın kadınların ortaya koyduğu birikimin aile konusu bağlamında ele alındığı herhangi bir çalışma yapılmamıştır, bu yönüyle araştırmamız bu konuda yapılmış ilk çalışmadır. Literatüre bakıldığında örneklem olarak belirlediğimiz altı aydın kadına dair pek çok akademik çalışmanın bulunduğu görülmektedir. Hem doğrudan isimleriyle yapılan taramada hem de konu bazlı taramalarda kendileriyle ilgili çok sayıda yüksek lisans-doktora tez çalışması ve makale tespit edilmiştir. Tespit edilen akademik çalışmaların büyük bir kısmı edebî eserler veren dört aydına dairdir ki bu isimler Aktaş, Barbarosoğlu, Eraslan ve Ramazanoğlu'dur. Bu akademik çalışmaların özellikle öykü ve romanlar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir (Çelik, 2019; Derin, 2010; E. Yaşar, 2015; Bulut, 2016). Söz konusu akademik metinler içinde edebi metinler üzerinden aydın kadınların aileyle ilgili görüşlerine ulaşmayı amaçlayan iki çalışmaya rastlanmıştır. Merve Yılmaz tarafından 2019 yılında hazırlanan "*Cihan Aktaş Hikâyelerinde Aile*" başlıklı yüksek lisans tezinin çalışma başlığımıza yakın bir çalışma olduğu söylenebilir. Cihan Aktaş'ın yazdığı on üç öykü kitabını incelediği ve öykülerde kurgulanan aile yapılarını analiz ettiği tezinde Yılmaz, Cihan Aktaş öykülerinde aile meselesini; ailenin oluşum şekilleri, aile bireyleri, aile ve çocuk ilişkisi, ailenin boyutu ve aile fertlerinin eğitim durumu şeklinde beş başlık altında incelemiştir (M. Yılmaz, 2019: 5). Benzer bir biçimde Abdullah Koçal tarafından hazırlanan ve "*İnci Aral ve Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Romanlarında Aile Kurumu*" başlığını taşıyan tez çalışmasını zikretmek gerekir. Koçal, İnci Aral'ı seküler/modernist, Barbarosoğlu'nu da gelenekselci/İslamcı bir çizgiye yerleştirmiş ve iki farklı romancının roman kurgularındaki aile ilişkilerini incelemiştir (Koçal, 2011). Bu noktada Koçal'ın iki farklı dünya görüşünü aile teması üzerinden kıyasladığı bir yaklaşım söz konusu olmuştur. Yılmaz ve Koçal'ın çalışmalarında sadece birer aydın ismi ele almaları ve edebi tür olarak öykü-romanlardan veri toplamaları, çalışmamızla temel farklılık alanları olarak öne çıkmaktadır.

Öykü ve romanlar üzerinden toplumsal meselelerin tartışılması sosyolojide sık başvurulan bir yaklaşımdır. Kurgunun içine yedirilmiş sosyal gerçekliklerin ortaya çıkarılması, karakter tahlillerinin yapılması, yazarın düşünce dünyasının izinin edebi eserde sürülmesi, edebiyatla sosyolojini kesiştiği alanlar olarak kıymetlidir (Çelik, 2013: 59-64). Fakat hikâye ve romanlar, düşüncelerin kurgu içinde katmanlı ve sisli bir biçimde yer bulduğu, mesajların doğrudan verilmek yerine sezdirildiği, okuyanın yorumunun da işin içine girdiği daha esnek metinlerdir, bu nedenle araştırmamızda bir veri kaynağı olarak tercih edilmemiştir. Zaten örneklemimizde yer alan aydın kadınların, düşüncelerini kurgu gibi bir araç olmadan doğrudan aktardıkları ifadeleri ve metinleri bulunmaktadır. Bu nedenle aile konusundaki yaklaşımlarına doğrudan fikirlerini ortaya koydukları metinlerden ve ifadelerden ulaşılması tercih edilmiş ve edebi nitelikli eserleri dışarıda bırakılmıştır.

Altı aydın kadının edebi metinleri dışındaki eserlerini inceleyen akademik yayınlar da bulunmaktadır fakat bu metinlerin içinde aileyi inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Buna karşın söz konusu eserlerin bir kısmında İslamcı aydın kadınların cinsiyet, kadın, din, beden gibi fenomenlere bakışları ele alınmıştır. Bu konular, aile tartışmalarıyla bağlantılı görülebilecek nitelikte olduğu için çalışmamızla yakın ilgi alanlarına sahip görülebilir (E. Yılmaz, 2014; Eryılmaz, 2019; Çeliker, 2020). Örneğin Mustafa Tekin tarafından "*Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın*" başlığıyla hazırlanan doktora tez çalışması bu bağlamda istifade ettiğimiz bir kaynaktır.[59] Eserde örneklem olarak belirlenen 13 isim, modernist aydın kadın, geleneksel aydın kadın ve İslamcı aydın kadın olarak üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur (M. Tekin, 2004:31). Tekin'in çalışması modernist, geleneksel ve İslamcı kategorisindeki aydın kadınların fikirlerini kadın ve din konusu bağlamında kıyaslamaktadır, bunu yaparken aile konusuna dair değiniler söz konusu olsa da tartışmalar detaylandırılmamıştır.

Benzeri biçimde istifade ettiğimiz bir diğer çalışma Elifhan Köse tarafından hazırlanan *"Türkiye'de Dindar Kadın Edebiyatı: Beden ve Terbiye"* isimli doktora tez

[59] Tekin'in çalışması *Kutsal, Kadın ve Kamu* ismiyle kitaplaşmıştır

çalışmasıdır.[60] Aktaş, Ramazanoğlu, Barbarosoğlu, Şişman ve Eraslan'ın fikirlerinin temel alındığı eserde, Cumhuriyet'in kurucu zihniyetinin ve İslamcılık ideolojisinin kendisini ifade alanlarında beden terbiyesinin önemli bir yere sahip olduğu iddia edilmektedir ve söz konusu isimlerin söylemleri bu bağlamda incelenmektedir (Köse, 2011: 386). Köse tarafından örneklem olarak seçilen beş ismin tümü çalışmamızda da örneklem olarak belirlenmiştir. Bu önemli bir benzerlik olarak görülebilir. Fakat Köse'nin teziyle çalışmamızın temel farklılığı konu seçiminde ortaya çıkmaktadır.

Benzer bir şekilde Yasemin Yüce Tar tarafından bir doktora tezi olarak hazırlanan *"2000'ler Türkiye'sinde Müslüman Kadının 'Kadın Sorunu'* isimli eserde de yedi Müslüman kadın yazarın eserleri değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel sorusu söz konusu yazarların düşüncelerinin feminist yaklaşımlarla ne denli örtüştüğü ve ayrıştığıdır (Yüce Tar, 2013). Yüce Tar'ın ele aldığı kadın yazarların dördü örneklemimizle örtüşmektedir, bunlar Aktaş, Ramazanoğlu, Şişman ve Eraslan'dır. Bu yönüyle önemli bir benzerlik kurmak mümkündür fakat tıpkı Köse'nin tezinde olduğu gibi konu seçimi noktasında farklılık ortaya çıkmaktadır.

Özetle tüm bu çalışmalar, araştırmamızda zaman zaman istifade ettiğimiz yakın alanlara sahip metinlerdir. Fakat çalışmamız, yukarıda işaret edilen akademik metinlerden farklı olarak örneklemimizde yer alan İslamcı aydın kadınlardan düşünce-fikir içerikli metinlerinin taranması ve mülakat yoluyla veri toplaması, bu verilerden hareketle de İslamcı aydın kadınların aile konusundaki fikirlerinden geniş çaplı bir düşünce haritası çıkarmaya çalışmaktadır. Araştırmamızda, İslamcı aydın kadınların aile konusunu hem Müslüman kimlikleriyle hem de kadın kimlikleriyle lokal bir alanda değil geniş bir perspektifle nasıl yorumladıkları araştırılmış, buna ek olarak aile kurumuna ontolojik eleştiriler getiren ideolojilerle ve kimi muhafazakâr kesimlerle temel ayrılık noktaları ve kendilerini nasıl konumlandırdıkları tartışılmıştır.

[60] Eser daha sonra *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden* ismiyle kitap olarak da basılmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Nitel Yöntemin Seçimine Dair Gerekçeler

Sosyal bilimlerde herhangi bir yöntemle ve ona bağlı araçlarla ulaşılan veriler ve onları analiz etme biçimleri, aslında neye ulaşılmak istendiğiyle doğru orantılıdır. Pek çok zaman konunun tanımlanışı, uygun yöntemi beraberinde getirmektedir. Araştırmacının çalışmasıyla ilgili kurgusu ve araştırmasıyla ulaşmak istediği hedefler, nicel veya nitel yöntemlerden daha verimli ve işlevsel olanı öne çıkarmaktadır.

Bilindiği üzere sosyal bilimlerde nitel yöntemler, istatistiklere indirgenemeyecek toplumsal mekanizmaların ve düzenliliklerin keşfedilmesine olanak sunmakta ve araştırmacıyı sayılar biçimindeki katı verilerle değil daha yumuşak verilerle buluşturmaktadır (Neuman, 2017: 224). Bunu yaparken tipler, kategoriler, örüntüler söz konusu edilmekte; sembollerden, değerlerden, subjektif anlamlardan ve yorumlardan, etkileşim ve dönüşümlerden bahsedilmektedir. Çalışmamızda nicel çalışmalardaki gibi büyük sayılara ihtiyaç duyan bir veri sahası bulunmamaktadır, bir hipotezin bulunduğu, bunun çalışma boyunca sınandığı ve evren hakkında genellemelerin yapıldığı bir süreç de söz konusu değildir. Bunun yerine nitel çalışmaların özellikleriyle uyumlu bir biçimde oldukça dar kapsamlı bir örneklem üzerinde çalışılmış ve incelenen sosyal dünyayı derinlemesine anlamak ve yorumlamak hedeflenmiştir (Dikeçligil, 2017: 30-31).

Araştırmamızda konunun entelektüel yönleriyle öne çıkmış isimlerin fikirleri üzerinden ele alınması ve İslamcı aydın kadınların aile konusunu hangi bağlamlarda ve değerler çerçevesinde tartıştıkları, kadın ve aile denklemini nasıl kurdukları, konuyla ilgili görüş beyan eden diğer ideoloji ve aktörlerle mutabık oldukları ve ayrıldıkları hususların neler olduğu, kendi aralarında görüşlerinin hangi konular çerçevesinde farklılaştığı gibi pek çok sorunun izinin sürülmesi, derinlemesine anlama faaliyetini daha da önemli bir ihtiyaç haline getirmektedir. Bu noktada bakış açılarının, yaklaşımların, yorumların, reflekslerin, spesifik tartışmaların, ilişki ağlarının, bağlantıların, etkileşimlerin ve tarihsel değişimlerin ortaya çıkarılması nicel yöntemlerin kuşatamayacağı derinlikli yaklaşımlara ihtiyaç duymaktadır. Nitel

yöntem, tüm bu imkânları içinde barındırmakta ve çalışmamız için en uygun yöntem olarak öne çıkmaktadır.

2.2. Araştırmanın Veri Toplama Teknikleri

Araştırmamızda tek bir veri toplama tekniği kullanılmamıştır. Her araştırma tekniğinin veri toplama söz konusu olduğunda güçlü ve zayıf yanları bulunmaktadır. Bu sebeple birini diğeri sayesinde güçlendirmek ve birbirini denetleyebilmelerine imkân sunabilmek açısından birkaç tekniği birlikte aynı çalışmada kullanmak mümkündür (Giddens, 2008: 127). Araştırmamızda birincil veri toplama tekniği olarak doküman inceleme tercih edilmiştir. Fakat örneklemimizdeki isimlerin tümünün hayatta olmaları, otuz yılı aşkın süredir ortaya koydukları fikirlerinde kimi değişikliklerin olması ihtimalinin bulunması ve yazılı metinlerinden elde edilemeyen kimi verilerin doğrudan sorulabilmesi imkânını barındırması nedeniyle ikincil, tamamlayıcı ve zenginleştirici bir kaynak olarak nitel görüşme tekniği de kullanılmıştır.

2.2.1. **Doküman İncelemesi**

Çalışmamızda birincil veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi kullanılmıştır. Buna göre belirlenen altı aydının aile konusuyla ilgili düşüncelerini paylaştıkları her türlü materyale başvurularak veriler toplanmıştır. Örneklemimizi oluşturan isimler, çok sayıda eser kaleme almış, köşe yazarlığı, TV programları, makaleler, röportajlar gibi pek çok vasıtayla düşüncelerini kamuoyuyla paylaşmış kimselerdir. Otuz yılı aşkın bir zamandır aktif bir biçimde eser üretmektedirler. Bu da araştırmacıya, veri toplayabilmek açısından büyük bir avantaj sunmaktadır.

Doküman incelemeleri, nitel yöntemleri kullanan araştırmacıların sıklıkla başvurduğu bir tekniktir. Buna göre dokümanlar, kültürel nesneler ve toplumsal anlam ileten ortamlar olarak görülürler. Dokümanlar, anlam taşıyan öteki kültürel nesneler alanına -örneğin anıtlar, günlükler, filmler, fotoğraflar, resimler, web sayfaları vb.- dâhildir. Araştırmacı dokümanın oluşturulduğu genel bağlamı inceler, dokümanın kendisini kendi başına kültürel anlam taşıyan kültürel bir nesne olarak ele alır. Sadece kitaplar değil gazete yazıları, sosyal medya paylaşımları, video kaydına alınmış

konferanslar, röportajlar ve belgeseller, doküman incelemesi tekniğinde incelenmektedir (Neuman, 2017: 467).

Örneklemde yer alan İslamcı aydın kadınların aile konusuyla doğrudan bağlantılı eserleri bulunmaktadır, buna ek olarak başka temalar üzerine ele alınmış eserlerinin içinde aile konusuyla ilgili bölümler bulunmaktadır. Bu da araştırmacının, çok farklı türden kaynakları taramasını zorunlu kılmıştır. Altı aydın kadının öykü, roman, gezi yazısı, deneme, araştırma, makale gibi türlerden oluşan eserlerinin toplamı yaklaşık 145'tir. Edebi nitelikli eserleri dışarıda bırakılarak ulaşılabilen düşünce içerikli eserleri taranmış, son tahlilde çalışmamıza veri sağlayabilecek olan 22 kitaptan istifade edilmiştir. Köşe yazılarının da çokça verinin toplandığı metinler olduğu ifade edilmelidir. Örneklemimizde yer alan aydın kadınlardan Barbarosoğlu, Eraslan, Ramazanoğlu ve Aktaş'ın köşe yazarlığı tecrübeleri bulunmaktadır. Şişman'ın ve Erkilet'in ise düzenli bir köşe yazarlığı tecrübesi tespit edilememiştir. Köşe yazılarının çalışmamıza sunduğu en büyük katkı, bu metinlerin aydın kadınların gündeme paralel olarak fikirlerini paylaştıkları içerikleri yoğun bir biçimde taşımalarıdır. Akademik ve düşünce içerikli eserlerde gündemi meşgul eden politik meseleler daha az yer alabilmektedir. Hâlbuki çalışmamız açısından oldukça önemli bir konu başlığı olan ülkemizde aile konusu etrafında süren tartışmalar, kriz alanları ve politikalara dair pek çok değerlendirme köşe yazılarında ele alınmıştır. Aydın kadınların dijital ortamda ulaşılabilen tüm köşe yazıları taranmıştır, bunlardan 459 tanesi kodlanmıştır. Eserler ve köşe yazıları dışında 49 makale, 8 röportaj ve 5 TV programıyla bazı sosyal medya paylaşımları da çalışmamızda kullanılmıştır.[61]

2.2.2. Yarı Yapılandırılmış Nitel Görüşmeler

Çalışmamızda ikincil kaynak olarak aydın kadınlardan nitel saha görüşmeleri yoluyla toplanan veriler kullanılmıştır. Nitel saha görüşmeleri, başlangıç ve sonun belirgin olmadığı, tarafların görüşmeye daha sonra kaldıkları yerden devam edilebildiği, görüşmecinin yanıtlara ilgi gösterdiği ve detaylara girmeyi teşvik ettiği, dostça sohbete dayanan bir bilgi alışverişi olarak tanımlanmaktadır. Araya şakalar, hikâyeler, anekdotlar serpiştirilebilir ve bunlar kaydedilir. Açık uçlu sorular yaygındır

[61] Kaynakça kısmında bu eserlerin isimleri görülebilmektedir.

ve sık sık derinlemesine irdeleme yapılır (Neuman, 2017: 586). Çalışmamızda yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşmede araştırmacının elinde mülakat esnasında kullanacağı bir soru formu bulunmaktadır ama bu sorular esnek bir biçimde kullanılır. Gerektiği yerde sorular değiştirilebilir yahut silinebilir, gerektiği yerde cevabın derinleştirilmesi istenebilir. Sorulacak soruların ana hatları bellidir ama araştırmacı için sürecin akışına uyum sağlama imkânı sunacak bir alan kalmaktadır (Jackson, 2011: 104). Ele aldığımız konunun "aile" gibi oldukça geniş bir alanı kapsaması, görüşülecek aydın isimlerin de alan hâkimiyetlerinin ve entelektüel birikimlerinin yüksek olması, bir çerçeve olmadığı takdirde konuşulacak meselelerle alakalı fazlaca derinleşme ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu da mülakat süresini verimli kullanamamaya ve araştırmada odaklanılması planlanan bazı kısımların ihmal edilmesine neden olabilir. Bu nedenle derinlemesine görüşme yerine yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiş, tümüyle son şekline kavuşturulmamış bir çerçeveye bağlı kalmanın mülakatların başarıyla yürütülmesi ve araştırmadaki hedeflere ulaşabilmek açısından daha faydalı olacağı düşünülmüştür. Yarı yapılandırılmış görüşmede araştırmacının sahip olduğu esnek alan da gerekli görülen durumlarda meseleleri detaylandırmasına ve bu sayede görüşme sürecinin daha verimli kullanılabilmesine imkân tanımaktadır.

Çalışma süreci başladığında altı aydın kadının tümüyle temasa geçilmiş ve kendilerinden görüşme talep edilmiştir. Bu isimlerden dördü çalışmamıza doğrudan katkı sunmayı kabul etmiştir. İki aydın ise geçmişte aldıkları ilkesel kararlar nedeniyle katkı sunamayacaklarını ifade etmişler, bizi eserlerine ve köşe yazılarına yönlendirmişlerdir, bu aydınlar Fatma Barbarosoğlu ve Nazife Şişman'dır. Çalışmamıza doğrudan katkı sunmayı kabul eden aydınlar ise Alev Erkilet, Cihan Aktaş, Sibel Eraslan ve Yıldız Ramazanoğlu'dur. Bu isimlerden yalnızca Alev Erkilet ile yüz yüze görüşme gerçekleşebilmiştir. Diğer üç aydın, elektronik posta yoluyla soruların kendilerine gönderilmesini istemişler ve aynı şekilde elektronik posta yoluyla cevap verebileceklerini ifade etmişlerdir. Aktaş, Ramazanoğlu ve Eraslan gönderdiğimiz sorulara e-mail yoluyla cevap vermişlerdir. Erkilet ve Eraslan tüm soruları cevaplamış, Aktaş ve Ramazanoğlu ise yoğun meşguliyetleri nedeniyle soruların yaklaşık yarısını cevaplamıştır.

Yüz yüze görüşme yeni sorulara imkân sağlaması, araştırmacının da zaman zaman ara açıklama talepleriyle muhatabını yönlendirmesine daha müsait olması gibi pek çok avantaj sağlamaktadır. Erkilet ile yapılan görüşme bu bağlamda oldukça verimli geçmiştir. Diğer üç aydınla ise süreç elektronik posta yoluyla yürütülmüştür. Fakat ihtiyaç duyuldukça kimi konularla ilgili ek sorular yine e-posta yoluyla sorulmuştur ve cevaplar alınmıştır. Yani e-posta yoluyla yürütülen aktif bir iletişim mümkün olabilmiştir. Bu bölümdeki yekûnu ifade etmek üzere mülakat ve mail metinlerinin toplam 17869 kelimeden oluşan 63 sayfalık bir metne tekabül ettiği söylenmelidir.

Mülakat ve maille toplanan veriler, yalnızca doküman incelemesiyle elde edilen birikimi takviye etmekle kalmamış, İslamcı aydın kadınların bugüne kadar yayınlanmış eserleri ve yazılarından farklı olarak bu çalışmaya özel bir biçimde üretilmiş ifade ve metinlerle katkı sunmaları nedeniyle çalışmamızı zenginleştirmiştir. Bu cevaplar veri analizlerinin raporlaştırıldığı kısım olan üçüncü bölümde orijinallikleri bozulmaksızın olduğu gibi aktarılmıştır.

3. **Araştırmanın Evreni ve Örneklemi**

Araştırma evreni Türkiye'de yaşayan İslamcı aydın kadınlardır. Örneklem olarak belirlenen kişiler Cihan Aktaş, Fatma Barbarosoğlu, Alev Erkilet, Nazife Şişman, Sibel Eraslan ve Yıldız Ramazanoğlu'dur. Bu noktada söz konusu isimlerin İslamcı aydın kadın olarak tanımlanmasıyla ilgili olarak kimi kriterler belirleyici olmuştur.

• Belirlenen isimlerin tümü üniversite mezunu ve profesyonel meslek sahibi kimselerdir. Üçü sosyolog, biri mimar, biri avukat, biri eczacıdır. Düşünce dünyaları ve hayat biçimlerini İslami ilkeler çerçevesinde şekillendirmeye gayret etmekte fakat söylemlerinde yalnızca klasik dini jargonu kullanmamaktadırlar. Modern eğitim kurumlarında yetişmişlerdir; Batı tarihi, medeniyeti ve felsefesine önemli ölçüde

hâkimdirler. Bu sebeple hem İslam kitabiyatından hem de Batılı literatürden beslenmekte ve entelektüel bir yaklaşım sergilemektedirler.

• Belirlenen isimlerin tümü profesyonel yazın hayatında aktif biçimde bulunmuş, pek çok eser yayımlamışlardır. Bu noktada bir kişinin aydın kategorisinde tanımlanabilmesi için entelektüel birikim tek başına yeterli olmamakta, bu birikimi topluma taşıyacak iletişim kanallarının bulunması gerekmektedir. Yani Türkiye'de başka İslamcı aydın kadınların var olabilmesi mümkündür. Fakat fikirleri topluma mal olmadığı için kamuoyu tarafından tanınmıyor olabilirler.

• Belirlenen isimlerin tümünün gazete ve dergilerde köşe yazıları yayımlanmaktadır. Uzun yıllardır yazılı ve görsel medyada yer almaları, bir okuyucu ve takipçi kitlelerinin olduğunu göstermektedir.

• İslamcı aydın kadın evrenine, hidayet romanları kaleme alan Sevim Asımgil, Emine Şenlikoğlu, Sabiha Ateş Alpat gibi isimler dâhil edilmemiştir. Hidayet romanları, İslam'ı tebliğ için yazılan, dinden uzak roman kahramanlarının hidayete ermelerini hikâye eden ve genelde benzer kurgulara sahip eserlerdir (Uğur, 2017: 811). Örneklemde yer alan ve öykü ve roman türü eserler kaleme alan Aktaş, Ramazanoğlu, Barbarosoğlu ve Eraslan'ın öykü ve romanları hidayet romanlarına benzememektedir. Barbarosoğlu, bu tarz eserleri, saf iyi ve kötü tiplemesi sunmaları ve gerçek hayatın sorunlarına yeterince temas etmemeleri nedeniyle eleştirmektedir. Ona göre romanlar genelde kadın kahramanların örtünmeleriyle bitmektedir; hâlbuki asıl hikâye o zaman başlamaktadır (Şişman, 2001: 59). Aktaş da Huzur Sokağı'nın idealize edilen tiplemeleri olan Bilal ve Feyza karakterleri üzerinden benzer eleştirilerini ortaya koymaktadır (Aktaş, 2016c: 122).

• Örneklemde yer alan ve öykü-roman tipi eserler kaleme alan dört yazarın da ürettikleri edebi eserler farklı edebiyat ödülleri almaya hak kazanmıştır. Bu da eserlerinin sanatsal değerinin varlığına işaret etmektedir. Her ne kadar çalışmamızda söz konusu aydınların edebi eserleri veri kaynağı olarak dâhil edilmese de, ürettikleri öykü ve romanların edebi kalitesi, entelektüel yaklaşımlarının önemli sonuçlarından biri olarak önemlidir.

• Söz konusu isimlerin tümünün inançları dolayısıyla müdahalelerle karşılaşmış isimler olması ve buna karşı mücadeleci bir tutum sergilemeleri onları toplumsal öncüler haline getiren bir faktör olarak değerlendirilebilir. Bu isimlere kamuoyunda gösterilen ilgi ve teveccühün önemli nedenlerinden biri de 28 Şubat sürecindeki otoriter yönetim anlayışına karşı gösterdikleri net ve kararlı duruşla ilgilidir. Kanaatimizce İslamcı aydın kadınlar, başörtüsü yasakları eliyle sistematik ve tavizsiz bir biçimde eğitimden ve kamudan dışlanan kadınların hem temsilcisi hem sözcüsü olmuşlar ve sürecin sonunda gösterdikleri kararlı duruşla önemli bir karizmatik duruş geliştirmişlerdir. Bu sayede sözlerinin toplumsal kuvveti ve etkisi artmıştır.

4. Araştırmada Karşılaşılan Zorluklar ve Saha Sürecine İlişkin Kısa Bir Değerlendirme

Çalışmada karşılaşılan temel zorluk veri yoğunluğudur. Altı İslamcı aydın kadının tümü uzun yıllardır yazılı ve sözlü olarak fikirlerini pek çok platformda dile getirmiş kimselerdir. Eserleri entelektüel bir içeriğe sahip yaklaşımla kaleme alındıkları için düşünce yoğunluğu bulunan metinlerdir. Bu durum veri eksikliği çekmemek noktasında bir avantaj sunsa da bu kadar yoğun verinin nasıl kompoze edileceği ve işleneceği noktasında kimi zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu nedenle veri toplama evresi ve verilerin koordine edilip yapılandırılması oldukça uzun bir süre almıştır.

Esasında altı aydın kadının birikimlerinin yoğun olması dışında veri yoğunluğunu artıran bir diğer faktör konunun oldukça geniş bir alana tekabül etmesidir. Araştırmamız, İslamcı aydın kadınların aile konusundaki yaklaşımlarıyla ilgili bir düşünce haritası çıkarmayı amaçlamaktadır. Daha tematik ve sınırlandırılmış bir konu başlığı, veri sayısını azaltabilirdi. Fakat araştırmamızda ulaşmayı hedeflediğimiz geniş perspektifi, makro düzeyde meselenin tanımlanması ihtiyacını ve meselenin etraflıca tartışılmasıyla elde edilecek faydaları sağlayabilmek için işin doğası gereği geniş bir alanda çalışmak gerekmiştir.

5. Veri Analizi: Tematik Analiz

Veri analizinde tematik analiz kullanılmıştır. Tematik analiz, pek çok sosyal bilim alanında verileri analiz etmek için yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir (Terry ve diğerleri, 2017: 17). Tematik analiz, verilerdeki açık veya örtülü fikirleri tanımlamaya ve açıklamaya odaklanan bir analiz yaklaşımına işaret etmektedir (Guest, Mc Quenn ve Namey; 2012: 10-11). Braun ve Clarke, tematik analizi başlı başına bir analiz yöntemi olarak tanımlayıp kullanmaktadır. Buna göre analiz süreci, araştırmacının verinin içinde mündemiç olan anlam örüntülerini fark etmesi ve aramasıyla başlamaktadır. Zaten bu süreç veri toplama esnasında yavaş yavaş araştırmacının zihninde başlamıştır. Bu örüntüler temalara dönüşmekte ve kodlama süreci temalar arasında gelgitlerle tamamlanmaktadır. Son olarak da analizin raporlanması söz konusu olmaktadır (Braun ve Clarke, 2019: 882).

Bu noktada tematik analizde temaların belirlenme zamanına göre farklı uygulamalar söz konusudur. Yani kimi araştırmacılar temalarını önceden belirlemekte, kimisi tümüyle analiz esnasında oluşturmakta, kimisi de bir kısmını önceden belirlemekte bir kısmını da analiz esnasında oluşturmaktadır (Braun ve Clarke, 2021: 236). Aslında analiz süreci başladığında araştırmacı fikir sahibi olmadığı verilerle karşı karşıya değildir. Veri toplama esnasında meselenin üstüne inşa edileceği örüntülerle ve temalarla alakalı zihninde pek çok düşünce oluşmuştur. Bu da kodlamaların hangi temalar etrafında yapılacağıyla alakalı ön fikirlerinin olduğu anlamına gelmektedir.

Çalışmamızda, toplanan verilerin kodlanması ve analizi sürecinde dijital bir nitel veri analiz programı olan MAXQDA 12 kullanılmıştır. MAXQDA 12, 1989 yılında geliştirilmiş ve o günden bu yana bilgisayar teknolojisindeki gelişmelerle kendini güncellemiş bir analiz programıdır (www. maxqda.com, 2024). Sadece yazı formatı değil, ses dosyaları, resimler, videolar gibi pek çok malzemeyi birlikte görebilme kolaylığı sağlamaktadır. Programda veriler üzerinden kodlamaların pratik bir biçimde yapılabilmesi, kavram haritaları gibi veriyi farklı formatlarla görmeye olanak sağlayan dijital imkânlara sahip olması nedeniyle MAXQDA 12 tercih edilmiştir.

Çalışmamızda da altı İslamcı aydın kadından gerek doküman incelemesi gerekse de görüşmeler yoluyla toplanan veriler, MAXQDA'ya aktarılmış ve tüm metinler tek tek kodlanmıştır. Verilerin tümünden elde edilen kod sayısı 3017'dir. Kodlamalara başlamadan önce de veri toplama sürecinin tecrübesiyle bir takım temalar ve kategoriler belirginleşmiştir. Kodlamanın devam ettiği süreç boyunca bunlara yenileri eklenmiş, kimisi diğerinin alt kategorisi olmuş, bazıları gereksiz bulunarak güncellenmiş ve nihayetinde kodlamaların bitmesiyle çalışmanın ana omurgası ortaya çıkmıştır. Bu sayede analiz raporu tema ve kategorilerde biriken kodların kompoze edilmesiyle tamamlanmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
VERİ ANALİZİ VE BULGULAR: TÜRKİYE'DE İSLAMCI AYDIN KADINLARDA AİLE ANLAYIŞI

Bu bölümde, ülkemizde aile temalı tartışmalarda önemli aktörler olan İslamcı aydın kadınların, aileyle ilgili görüşlerinin bütüncül bir biçimde ele alınması ve bir düşünce haritasının çıkarılması hedeflenmiştir. Bölüm içeriğinin kategorilere ayrılması ve başlıklandırılması esnasında, zaman zaman tekrara düşen konular söz konusu olmuştur. Bu kısımları her başlıkta tekrar tekrar ele almanın metni işlevsiz kılacağı ve uzatacağı endişesinden hareketle çakışan konular daha ilgili olduğu düşünülen başlıklar altında incelenmiş ve tekrarlar asgari düzeye çekilmiştir. Bu yönüyle üçüncü bölüm tüm konuların birbirini tamamlayıp açımladığı bir metindir ve bütün olarak değerlendirilmelidir. Diğer önemli bir detay olarak aydınların ilgi alanlarına göre meselelerdeki düşünce yoğunluklarının değişebildiği ifade edilmelidir. Yani bazı konularda kimi aydın kadınların fikirlerine hiç ulaşılamazken diğer bazı aydınlar bir kitap veya makale boyutunda katkı sunabilmiştir. Bu bölümde altı İslamcı aydın kadından toplanan verilerden hareketle oluşturulan temalar, on ana başlık altında detaylı bir biçimde analiz edilmiştir.

1. Aile Tartışmalarına Dair Yöntem Eleştirileri

Bu başlıkta İslamcı aydın kadınların içerikten önce tartışmaların yöntemine dair yani daha usule yönelik değerlendirmeleri incelenmiştir. Ülkemizde aileyle ilgili meseleler, güncel ve popüler bağlamlarda sık sık kamuoyunu meşgul etmektedir. İslamcı aydın kadınların tümü Türkiye'de meseleleri tartışma ve müzakere etmenin zorluğu konusunda müttefiktir. Onlara göre Türkiye'de soğukkanlı, tüm tarafların konuşabildiği, meselelerin hızla kutuplaştırılmadığı bir atmosfer oluşamadan her türlü sorun ideolojikleştirilmekte ve konuşma zemini tükenmektedir. İslamcı aydın kadınların, aile konusunu tartışırken meseleleri olabildiğince soğukkanlı tartışmaya ve kutuplaştırıcı pozisyonlara girmemeye davet ettikleri görülmektedir. Bu hususta ciddi yöntem eleştirileri bulunmaktadır.

Barbarosoğlu'na göre hem aile tartışmaları hem de diğer tartışmalarda uzun vadede en hakiki müttefik, rasyonel bir dil üzerinden ortaya konan eleştirilerdir. Fakat toplumumuzda bu gelenek oturmamıştır. Eleştiriler rasyonel dil ile yapılmamakta,

faydacılık esas alınarak sürdürülmektedir. Bu sebeple de ortaya mutabakat değil gayri ahlaki bölünme çıkmaktadır. Ona göre toplumsal konular yerinde analiz edilememekte, bunun yerine tartışmak üzerinden değer üretmek tercih edilmektedir. Hâlbuki tartışarak değer üretilemez. Bir sorun alanı üzerinde görüş belirtmeden önce o konunun sınırlarını ve bilgisini tasvîrî olarak ortaya koymak gerekmektedir (Barbarosoğlu, 2016b; 2013c). Barbarosoğlu, tasvirin ancak belgeseller, röportajlar, sözlü tarih çalışmaları, edebi metinler, kısa ve uzun metrajlı filmler, fotoğraflar gibi materyallerle tamamlanabileceğini düşünmektedir. Fakat ona göre toplumumuzda meseleler analiz edilirken, tasvir edilen şeylerin zaten bilindiğine, bu sebeple vakit kaybetmeden tekliflere geçilmesi gerektiğine dair genel bir kanaat bulunmaktadır. Hâlbuki sosyal olaylarda tek bir tasvir yeterli, doğru ve geçerli olmamakta; toplumsal tasvirin farklı parametrelerle çoklu bir biçimde yapılması ve kavramlar eşliğinde düşünülmesi gerekmektedir. Toplumsal olgulara nesnel bir dil ile yaklaşma sağlanabildiği ölçüde teklifler oluşturulabilir. Barbarosoğlu vaktinde tasvir edilmeyen sorunların büyüdüğünde panik havası oluşturduğunu düşünmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 108; Barbarosoğlu, 2022b).

Barbarosoğlu, medeniyetimiz çöktü, ailemiz yıkıldı, değerlerimizi kaybettik ya da geri kalmışlığımızın nedenleri gibi başlıklarda ağıt yakmayı seven bir toplum olduğumuzu düşünmektedir. Hâlbuki iyi ve daha iyiye nasıl ulaşırız, üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir fakat ağıtçılar profesyonelleşince sosyal meselelerde sağlıklı konuşma pratiği üretilememektedir Ona göre sun'i gündemler toplumda geçişkenliği imha etmekte, empati, sempati, sorumluluk adına bir duyarlılık oluşmasına müsaade etmemektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 93-94; Barbarosoğlu, 2011b).

Barbarosoğlu'nun aile temalı tartışmalar özelinde ifade ettiği bu düşünceleri esasında tüm tartışmalar için de genellenebilecek ilkesel yaklaşımlardır. Bu yönüyle tartışmaların, içeriğinden daha önce tartışma biçimi, yöntemi, konum alışlar, hedeflenen kazanım gibi mevzulara dikkatleri çeken bir yönü bulunmaktadır. Bilhassa meselelerin tam olarak tanımlanmadan çözülemeyeceğiyle ilgili yaklaşımı oldukça

temel bir eleştiri olarak görülmelidir. Ağıt yakmakla eleştirdiği durumu ise daha ziyade meseleyi kutuplaştıran yaklaşımlar olarak görüp sorunsallaştırmaktadır.

Kutuplaşmanın tartışmaların önünde bir engele dönüştüğü konusunda aydınların tümünde bir mutabakat olduğu söylenebilir. Şişman, toplumun meseleleri nereden ve hangi çerçevede tartışacağını bilemediğini düşünmektedir. Meseleler ne olursa olsun tarafgirlik düzeyine inmekte, içerik kaçırılmakta, tartışmalar cedel ya da polemiğe dönüşmektedir. Cedelde ve polemikte hakikati bulmak değil fikirleri galip gelmek üzere çarpıştırmak hâkimdir (Şişman, 2004). Benzeri bir biçimde Aktaş'a göre ülkemizde sık sık herhangi bir olgu, bir fotoğraf karesi, bir siyasetçi yahut gazeteci cümlesi üzerinden kutuplaşmalar yaşanmakta, siyasi tarafgirliği pekiştirecek tartışmalar dolaşıma girmektedir. Ona göre siyasal asabiye, kişisel hikâyeleri görmezden gelerek bloklar oluşturmaya devam etmektedir. Bu esnada vicdan ve samimiyet zarar görmekte; kişisel düşünceleri ve inançları görmezden gelen ve özeleştiriyi de ihanetle bir tutan yaklaşımlar hâkim olmaktadır. Bu siyasal kutuplaşma ekseni, ortak temel konuları yozlaştırmakta ve çözümsüzlüğe sevk etmektedir. İdeolojik kısıtlılık toplumsal körleşmeye neden olmaktadır (Aktaş, 2015g; 2015ı).

Toplumumuzda tartışmaların henüz başlamadan üslupsuzluk ve kritersizlik yüzünden çöpe atıldığını ve bir polemiğe dönüştüğünü ifade ederken Eraslan'ın da aynı kaygıları dile getirdiği görülebilir (Eraslan, 2019g). Ramazanoğlu ise Türkiye'de tartışma pratiklerinde bir meseleyi kökten ele alıp sistem tartışması yapabilmenin, farklı yaklaşımları nezaketle dinleyebilmenin, insanların birbirinden olgunlukla öğrenebilmesinin pratiğinin oluşmadığını düşünmektedir (Ramazanoğlu, 2018c).

Kutuplaşmada, meselelerle ilgili düşünceleri netleşen tarafların birbirlerini anlayamayacakları kadar sert tarafgirlik tutumuna girmeleri kastedilmektedir. Kutuplaşma toplumlara hâkim olduğunda, meseleler tartışılırken, gerçekte ne olduğundan ziyade, kimin tarafından dillendirildiğine göre tepkiler üretilmektedir. İdeolojik karşıtlıklar, insanları, ne konuşulduğuna bakılmaksızın diğer ideolojilerin tüm söylemlerini reddetme gibi bir pozisyona sokabilmekte, bunun neticesinde makul zemin tükenmekte, meseleler kimlik savaşlarına dönüşebilmektedir. Bu noktada, tüm ideolojilerin bazı toplumsal sorunlar konusunda az veya çok haklı iddialar dillendirdiği

düşünüldüğünde, mesele bazlı lokal olarak ele alınarak tartışılması gereken konular, kamplaşmaların, kimlik savaşlarının ve ideolojik tutum alışların kurbanı olabilmektedir. Tartışılan meseleler konusunda konfor alanından çıkmayan, genel zihinsel kabulü terk etmekten korkan daha kısıtlayıcı bakış açıları, işi sağlama almak gibi görünebilmektedir. Ama uzun vadede toplumun ve gelecek nesillerin üzerine büyük bir yük bırakabilmektedir.

Tüm bu verilerden hareketle İslamcı aydın kadınlar, aile temalı tartışmalarının içerik tartışmalarından daha temel bir sorun olarak niyet ve yöntem konusunda sorunlar barındırdığını düşünmektedirler. Onlara göre, aile tartışmalarında meselelerin daha soğukkanlı ele alınması ve farklı düşünceleri dinleme konusunda daha esnek tutumların takınılması gerekmektedir.

2. Ailenin Kurumsal Varlığı ve Anlamı

Aile, insanlık tarihi boyunca önemli bir sosyal birim olarak varlığını sürdürmüştür. Antropolojik araştırmalar, en eski insan topluluklarından beri ailenin önemsendiğini göstermektedir. Muhtevası ve formu değişiklik arz etse de ailenin olmadığı hiçbir toplum tipi yoktur (Maynes ve Waltner, 2022: 17; Aktay, 2014: 181). Ailenin kökeni konusunda da evrimci ve ilerlemeci görüşlerin aksine dinler baştan beri sistemli ve olgunlaşmış bir aile yapısının var olduğunu ifade etmektedir (İ. Can, 2019: 61). Bugün yeryüzünde yaşayan insanların büyük bir kısmının takip ettiği İbrahimî dinlerin (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) tümünde yaratılış öyküsü bir kadın ve erkekle başlamaktadır. Kutsal Kitap'ta Hz. Musa'ya vahyedilen ve İsrailoğulları'na emredildiği belirtilen on emrin en azından üçünün aileyle ilgili olması da bu dinlerin aile konusunu ne denli önemli bir alan olarak gündemleştirdiğini göstermektedir (Hucurat Suresi, 49/13; Kutsal Kitap, Yaratılış: 22; M. Aydın, 2016: 10).

Geçtiğimiz 150 yıllık süreçte ise önceki dönemlerde çok da rastlanmayan bir biçimde ailenin pek çok açıdan tartışmaya açıldığı ve kurumun bizzat varlığıyla ilgili itirazların ve aykırı görüşlerin dillendirildiği görülmektedir. Bu noktada iki ideoloji ön plana çıkmıştır, bunlar Marksizm ve feminizmdir. Marksizm evrimci bir yaklaşımla komünal hayat döneminde ailenin olmadığını, üretim süreçleriyle bağlantılı bir

biçimde sonradan ortaya çıktığını, Marksizmin hedefleri gerçekleşip özel mülkiyet ortadan kalktığında da ailenin ortadan kalkacağını iddia etmektedir (İ. Can, 2019: 77). Buna göre aile, özel mülkiyetin sonucu olarak ortaya çıkmış, kadının emeğinin sömürüldüğü bir yapıdır ve toplumsal eşitsizlikleri kurumsallaştırmaktadır (Engels, 1892: 61; Aktay, 2014: 182). Tek bir çeşidi olmasa ve görüşleri çatallanabilse de genel yaklaşımları itibariyle feministler aileye, patriarkal sistemin en temel kurumu olarak bakmaktadırlar. Feminist terminolojide patriarka, tarih öncesi dönemlerden bugüne, ideolojisi, gelenek görenek ve yasalarıyla kadınları sistematik olarak ezen ve sömüren erkek egemen düzen şeklinde tanımlanabilecek bir kavramdır ve feministlere göre aile, patriarkayı koruyup besleyen bir örgütlenme biçimidir (Zihnioğlu, 1985: 7).

Türkiye'de de 1980 sonrasında varlık bulan feminist hareketin aile kurumuna yönelik protest bir duruşa sahip olduğu görülmektedir. Feminizm, aileyi ataerkil örüntüler üreten ve çoklukla da kadın emeğini sömüren bir kurum olarak tanımlamaktadır. Nikâh dışı cinsel ilişkilerde serbestlik, anne olmanın reddi, eşcinsel ilişkileri meşru görme gibi söylemleriyle de Türk toplumunun oturmuş pek çok kabulüyle bağdaşmayacak bir çizgide konumlandıkları söylenebilir. Feministlerin, genel yaklaşımları itibariyle aileyi güçlendirmek veya aile ile ilgili krizleri çözmek gibi bir amaç taşımadıkları ve kadının aileyle ilişkisini oldukça sert bir zeminde tartıştıkları görülmektedir. Kadınların haklarının genişlemesi ve durumlarının daha iyi hale gelmesi feminist aktivizmin tek hedefidir. Bunu sağlarken aile kurumunun durumuyla ilgili herhangi bir inisiyatif geliştirmemekte ve bu hedefi önemli bulmamaktadırlar. Aileyi güçlendirmeye yönelik teklifleri de kadını zayıflattığı gibi bir yaklaşımla sorunsallaştırmaktadırlar (Özgün, 2020: 530; Şerifsoy, 2016: 167-198; Sancar, 2014: 305-306). Buna karşın ülkemizde dindar muhafazakâr kesimler aileyi çokça önemsemektedir ve genel eğilim olarak aile kurumunun durumu ve geleceği konusunda büyük bir endişe içindedirler. Evlilik yaşının ilerlemesi, boşanma oranlarının hızlı artışı, çocuk sayısının düşme trendine girmesi, eşcinsel yayın ve görünürlüğün artışı gibi meseleler aile kurumunun geleceği hakkında tedirginliklerin hâkim olmasına neden olmaktadır. Zaman zaman ülkemizdeki kadın politikaları da aileye olumsuz yansımaları olduğu gerekçesiyle eleştiri almaktadır (K. Canatan, 2018: 176; Şentürk, 2008: 26-32; Gültekin, 2013; Anadolu Vakfı, 2020; Dikeçligil, 2014:

20). Son tahlilde ülkemizde kadın haklarıyla aile kurumunun sık sık bir çatışma konusu olarak karşı karşıya getirildiği söylenebilir. Kadın haklarının savunulduğu bağlamların ve söylemlerin aile karşıtı olduğu, aileyi güçlendirecek söylemlerin ise kadın karşıtı olduğu şeklinde yaklaşım biçimleri yaygındır (Özdalga, 1991: 83; Aktay, 2014: 182).

İslamcı aydın kadınlar, İslami kimliklerinden dolayı ilkesel olarak feministler veya Marksistler gibi aile karşıtı bir konuma sahip değillerdir, aile kurumunu önemsemektedirler. Buna karşın kadın kimlikleriyle de toplumda kadınların yaşadığı sıkıntılarla alakalı içeriden ve eleştirel söylemler üretmektedirler. Zaman zaman kimlik olarak yakın durdukları muhafazakâr-dindar kesimlerle ve diğer İslamcı kanaat önderleri ve aydınlarla fikirsel farklılıklar içine girebildikleri ve onların düşüncelerine karşı eleştirel bir tutum takınabildikleri bilinmektedir. İslamcı aydın kadınların aile kurumuna yaklaşımları böyle bir zeminde daha da orjinallik arz etmektedir. Çünkü onlar hem aileyi güçlendirme hem de kadınların durumunun iyileştirilmesi hedeflerinin aynı anda gerçekleştirilmesi bağlamında bir söylem ve düşünsel üretim çabasına sahiptirler. Toplumda kadınlar konusunda problemli gördükleri uygulamaları, kesim fark etmeksizin eleştirmeye devam ettikleri süreçte, ontolojik bir karşıtlık üretmeden aile kurumunu hangi bağlamlara oturtacakları önem arz etmektedir. Kadınların durumlarının iyileştirilmesi konusunda, meseleyi ailenin gözden çıkarılabileceği bir çatışma zemininde ele alan feministlerden farklı ve orijinal aktörler olarak İslamcı aydın kadınların, ailenin kurumsal varlığına temel anlamlar yükledikleri ve aile kurumunu kıymetli bir pozisyona yerleştirdikleri görülebilir.

Örneğin Eraslan aileyi hem İslam medeniyetinin hem de Türk töresinin yapıtaşı ve toplumsal teklifi olarak görmekte (Eraslan, 2024) ve insanoğlunun ilk ataları Hz. Âdem ve Havva'ya atıfla aileyi dini bir mesele olarak tanımlamaktadır:

> *"Aile konusu benim için dini bir konu her şeyden önce. Yani hem Allah Teâlâ'nın bizi yeryüzünde aileler olarak halk ettiğini biliyorum. Hatta yeryüzüne inmeden önce Hazreti Âdem ve Hazreti Havva yoldaştı. Yeryüzünde aile oldular, evlatları oldu, torunları oldu ve yeryüzündeki insanın yaşama biçimi aile şekli üzerinden tevarüs edildi. Peygamber Efendimiz de buna çok*

değer verdi ve Müslümanların aileleşmesi konusunda etrafındakilere nasihatlerde bulundu." (S. Eraslan)

Eraslan'ın aileyi dini bir konu olarak tanımlaması, inançlarıyla bağlantılı bir yaklaşım sergileyeceğini ifade eden bir ön açıklama gibi görülebilir. Yani bir Müslüman olarak, İslam'ın bu konudaki yaklaşımını benimsediğini ve düşüncelerinin çerçevesini inancının belirlediğini ifade etmektedir. Özellikle insanoğlunun hikâyesinin başlangıcına, kadın ve erkeğin insanlığın ilk nüveleri olarak çift halinde yaratılmalarına işaret etmesi, aileyi, yaratılışın ilk aşamasına konumlandırması açısından önemlidir. İnsanoğlunun hikâyesinin bir kadın ve erkekle başlaması, Eraslan açısından bu iki cinsiyetin ayrılmazlığını her şeyden önce ilahi bir tercih olarak görmeye sebep olmaktadır.

Eraslan, ailenin, insanoğlunun yeryüzündeki uzun yolculuğunda bugünlere gelebilmesinin ve sonrasında da bu yolculuğun sürdürülebilmesinin bir yolu olarak Allah tarafından bahşedilmiş bir nimet olduğunu düşünmekte; ailenin olmadığı bir zeminde neslin, milletin ve devletin de olamayacağını ve zayıfların korunamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca ona göre Peygamberimizin önerdiği İslam toplum modeli de aile üzerine inşa edilmiştir (Eraslan, 2022d; 2020a). Eraslan'ın aile kurumunu tanımlarken tümüyle İslami literatürü kullandığı görülebilir.

Aktaş Kur'ân-ı Kerim'in pek çok ayetinde peygamberlere hitap edilirken ailelerinin de dâhil edildiği bir dilin kullanıldığına işaret etmekte ve ailenin İslam dinine göre toplumsal tasavvurun temeli olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre aile, fıtri bir kurum ve özlü bir toplumsal çekirdektir (Aktaş, 2022: 127; 2011: 49). Fıtrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtmek için kullanılan bir Kur'an kavramıdır (Hökelekli, 1996: 47). Aktaş'ın aileyi fıtri bir kurum olarak tanımlaması, aileyi insanoğlunun yaratılıştan getirdiği bozulmamış özelliklerine ve yatkınlıklarına cevap veren en uygun yaşama biçimi olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

Aileyi dini kökenleriyle tanımlayan bir diğer isim Erkilet'tir ve ailenin temel işlevleri açısından İslam'da övüldüğünü, desteklendiğini ve tavsiye edildiğini

hatırlatmaktadır (Erkilet, 2022a: 164). Ona göre aile kurumu tüm toplumlar için önem arz eden evrensel bir kurumdur. Erkilet'e göre ailenin cinsel ilişkileri bir değer sistemi içinde düzenlemesi ve rastlantısallıktan çıkararak nesebi koruması başta olmak üzere pek çok önemli işlevi bulunmaktadır. Toplumun yeniden üretimi, çocukların, yaşlıların ve hastaların korunması, kültürün aktarımı, ibadetlerin yerine getirilmesi, gerilimlerin giderilmesi ailenin işlevlerindendir (Erkilet, 2022a: 159). Ramazanoğlu ise saygın aileyi tarif ederken kadın ve erkeğin yeryüzünü imar yükümlülüklerinin ve adaleti tesis etme sorumluluklarının altını çizmektedir (Ramazanoğlu, 2023a: 98).

> *"Necip Fazıl'ın dediği gibi kadın insan ve erkek insan yeryüzünü son kum tanesine kadar imar etmekle yükümlü. Evlilik insanların ötekinin çaresizliğinden, zaaflarından istifade ederek birbirini ele geçirmesi değil; karşılıklı rıza, sevgi ve saygıyla, birlikte kalpsiz dünyaya bir mum yakması. Cins ayrımı olmaksızın yeryüzünde adaletin, iyiliğin, insaniyetin ikamesi için emek vermek zorunda olduğunun bilincinde, eğitimli, diğerkâm, mütevazı, olgun insanların kurduğu aile daha saygın, korunaklı ve kalıcı olacaktır."* (Ramazanoğlu, 2023a: 98-99)

Ramazanoğlu aile kurumunu, yeryüzünün imarı ve iyiliğin ikamesi gibi üst amaçlar ve değerlerin gerçekleştirileceği bir birliktelik olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle aileyi dini yükümlülüklere ve inançlara atıfla açıklarken, yeryüzünün imarı ve adaletin tesisi hedeflerine muhatap kılınmış insan teklerinin kurduğu yuvanın bu üst değerlerin gölgesinde şekilleneceğini ifade etmektedir. Ramazanoğlu, kadın ve erkeği, tek tek sorumluluk sahibi ve erdemli kişiler olarak özneleştirmekte ve sonrasında iki öznenin kurduğu ailenin de saygın bir birliktelik oluşturacağına işaret etmektedir. Bu noktada, ailenin niteliğini ve kalıcılığını artıracak husus olarak, aileyi oluşturan bireylerin niteliğinin artması gerektiğini hatırlatması, birey olmayla aile olmayı çatıştırmadığını bilakis, bireylerin karakterlerini güçlendirerek aileyi güçlendireceğine inandığını göstermektedir. İdealize ettiği aile tipolojisinde kadın ve erkek edilgen kişiler değil farkındalığı yüksek güçlü özneler olarak tarif edilmektedir.

Şişman, İslam'ın aile konusuna ne denli değer verdiğini ifade ederken İslam'ın kadınla erkeği birbirinin elbisesi olarak tanımlamasına, korunması gereken beş husus

arasına dinle birlikte nesli de koymasına, zinayı kebâirden[62] saymasına karşın cinsel ihtiyaçların helal yoldan giderilmesini ibadet olarak görmesine dikkatleri çekmektedir (Şişman, 2011a: 17). Tüm bunlar, İslam inancının evlilik kurumuna yani aile kurmaya verdiği önemi gösteren hususlar olarak zikredilmektedir. Şişman, ailenin mekânı olarak "ev"in Müslüman zihinlerde önemli bir yer kapladığına dikkat çeker. Ona göre ev, insan olmanın asgari şartları olarak mahremiyeti ve hürmeti bünyesinde taşımaktadır (Şişman, 2013b). Şişman'ın aileyi karakterize eden iki husus olarak linguistik açıdan aynı kökten gelen iki kelimeyi mahremiyeti ve hürmeti seçmesi önemlidir. Mahremiyet, yalnızca karı-koca arasındaki özel ilişkiye değil evin içinde yaşanan, dışarıya açılmayan ve sadece oraya has tecrübeleri ve aileyi dünyanın geri kalanından ayırıp özel kılan yaşanmışlıkları hatırlatmaktadır. Hürmet ise kendi özel alanında bu ilişkilerin temelde saygıya dayalı olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Aydın kadınların aileyi, yüksek değerlerin uygulandığı bir mekân, inancın yaşanmasında önemli bir çatı, fıtri bir ilişki şekli, kadın-erkek ilişkisinin tek meşru biçimi gibi tanımlamalarla ontolojik anlamda oldukça müspet bir konuma oturttuğu görülebilir. Aileyi İslam'ın idealize ettiği değerler uygulandığında bireyleri ve ilişkinin bizzat kendisini yüceltecek bir birliktelik olarak görmekte ve insanın yaratılıştan getirdiği ihtiyaçlarını en üst düzeyde ve yüksek standartla karşılayacak bir kurum olarak tanımlamaktadırlar. Bu yönüyle İslamcı aydın kadınlar, aile kurumunun varlığını sorunsallaştıran Marksist ve feminist teoriden belirgin bir biçimde ayrılmaktadırlar ki bu ideolojiler aile yerine başka birliktelik formülleri önermişlerdir. Aktaş, Aliya'ya atıfla ütopyaların sistemlerini komünler üzerine kurduğunu hatırlatmaktadır:

> *"Aliya'nın altını çizdiği gibi, dinler aile, ütopyalar ise komünler üzerinden kuruyorlar sistemlerini. Uzaktaki insanı seversin, onun için şiirler de yazarsın, ancak asıl insanlık sınavı hemen yanı başındaki seçemediğin, kendini içinde bulduğun insanlarla ilişkilerinde verilir."* (C. Aktaş)

[62] Kebâir, İslam dinine göre büyük günahlar anlamına gelmektedir.

Hem Marksizm'in hem de feminizmin ailenin bizzat kurumsal varlığının problem ürettiği şeklindeki yaklaşımları, onları hedefleri doğrultusunda aileye alternatif yapılar olarak komünler kurmaya sevk etmiştir. Aktaş, Aliya İzzetbegoviç'e atıfla aile ve komün kıyasını gündeme getirmektedir. Aliya İzzetbegoviç, ütopyaların, aileyi hedeflerinin gerçekleştirilmesi önünde engel olan abartılı bir romantizm olarak gördüklerini Marx, Engels ve Simone De Beauvuoir gibi isimlerden alıntılarla açıklamaktadır. Ona göre dinler aileyi insanın yuvası olarak görürken ütopyalar toplumsal eğitimi sağlamak üzere bakım evlerini aileye alternatif olarak sunmaktadır (İzzetbegoviç, 2020: 258-267). Ütopyaların en temel özelliklerinden birisi, mevcut olanı yetersiz bulmak ve reddetmek, mümkünse fiilen değilse düşünsel olarak yeniden kurgulamaktadır. Tüm ütopyalarda aile hafife alınmakta, çocuk-ebeveyn ilişkisi yok edilmekte, ailevi terbiyenin yerine sosyal eğitim konmaktadır (M. Aydın, 2014: 84-85). Ütopyalar tarafından aileye alternatif olarak sunulan komünler, klasik aile formunu aşmak üzere meydana getirilmiş birlikteliklerdir. Hem sosyalist hem feministler tarafından denenmişlerdir. Sosyalistlerde bir yaşam alanında tüm işlerin ortaklaşa yapıldığı, doğan çocuklara ebeveynleri tarafından değil kurumlar eliyle bakım hizmetinin sunulduğu, bu sayede kadın-erkek herkesin üretim sürecine dâhil olduğu bir yapı olarak kurgulanmıştır. Feministlerde ise sadece kadınların yaşadığı erkeklerden arındırılmış yaşam alanları olarak kurgulanmışlardır (Gittins, 1985: 58; Yörük, 2009: 69). Bu yapıların yaygınlık arz etmediği, kitleselleşmeyen denemeler olarak kaldığı bilinmektedir. Buna karşın aile, yapılan tüm tartışmalara rağmen bazı toplumlarda zayıflama eğiliminde olsa da tüm dünya toplumlarında hükmünü sürdürmeye devam eden bir sosyal birimdir. Aktaş, ailenin bireyin yaşamında temel ve vazgeçilmez konumunu hatırlatmakta ve aileyi çıkar gözetmeyen ilişkilerin mekânı, ne yaşanırsa yaşansın geri dönülebilecek bir yer olarak tanımlamaktadır.

> *"Aile kendimizi içinde bulduğumuz, bizi hayata hazırlayan, bunun temel eğitimini bize veren kurum veya olgu. Bir çocuğun duygusal ve düşünsel eğitiminde ilk ocak, aile. Kardeşliğin çıkar gözetmezlik olduğunu düşünürüm. Başka türlüsü, mutsuz ve kötücülük kılacak bir sapma. Aile dayanışmayı, paylaşmayı öğretir. Nasıl olursak olalım, suçlu veya yenik, oraya dönebileceğimizi biliriz. Riski göze alma, uzaklara gitme, bir davaya kendini*

adama, hepsi de bir aileye nispeten yaşanır. Aile varlığı kadar yokluğuyla da biçimlendirir kişiliğimizi." (C. Aktaş)

Aktaş'a göre aile içindeki ilişkiler dayanışma ve paylaşma esaslı olarak ortaya çıkmakta ve nesilden nesile aktarılmaktadır. İlişkilerde kişiler çıkar gözetmeye başladığında ailede olması gereken değer skalasında bir sapma yaşanmaktadır. Aktaş'ın, aileyi erdemli ilişki biçimleriyle özdeşleştirdiği, istenmeyen his ve eylemleri ise aile olmaya yakışmayan yanılgılı tutumlar olarak sorunsallaştırdığı görülebilir. Ailenin, insanın yaşamındaki çalkantılı süreçlerde tekrar yolunu bulabilmesini sağlayan bir sığınak olduğunu hatırlatarak yaşamın yolunda gitmeyen dönemlerine, zorluklara ve olumsuz durumlara işaret eden rasyonel bir zemin çizmektedir. Ramazanoğlu da tıpkı Aktaş gibi aileyi insanın yaşayabilmek için ihtiyaç duyduğu temel sosyalleşme alanı olarak görmektedir:

"Aile sosyalleşmenin ilk basamağı olarak bireylerin sınırlarını gevşetmeleri, içine başka bir insanı sonra kan bağıyla yeni insanları almasıyla oluşan bir birliktir. Sürekli kurum olarak anılarak soğuk bir yapıyı çağrıştırsa da; iki insanın sonra da daha geniş ailenin birbirini koruma, sadakat gösterme, çoğalma gibi insanın insana olan ihtiyacının giderildiği bir topluluk denilebilir. Benim anlayışıma göre bu birliktelikte erkek ve kadın ne kadar bir ve bütün olarak görünseler de; kendilik alanlarını, müstakil varoluşlarını koruyabilmeliler, ilişki nimet külfet dengesinde hakkaniyetli bir seyir izlemeli. Bu ailede hiç kimse ötekinin kendini gerçekleştirmesini izlemeye, hayatın seyreden nesnesi olmaya zorlanmış hissetmez. İnsan olarak kendi değerlerini kaybeden değil, birliğin gücüyle birlikte yukarı tırmanan iki ve daha çok insandan söz etmek gerekir."(Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu'nun, sınırların gevşetilmesiyle insan yaşamına başka bir insanın alınması şeklindeki tanımı bir nevi evlilik tarifi sayılabilir. O güne kadar farklı ailelerde, farklı mekânlarda ve sosyal gerçeklikler içinde yetişmiş bir kadın ve erkeğin, kök ailelerini geride bırakarak yeni bir aile kurabilmeleri, birbirilerine uyum sağlayabilmeleri ölçüsünde mümkün olabilmektedir. Bu husus, evliliğin insanı değişime davet eden belki de mecbur eden tarafını öne çıkarmaktadır.

Ramazanoğlu'nun, sınırların kalkmasından değil gevşemesinden bahsetmesi, insanın biricikliğinin ortadan kalkmadığı, kendinden vazgeçmediği fakat yeni yaşamında eşine de yer açtığı bir ilişki biçimi tarifi olarak okunabilir. Sınırların var olmaya devam etmesi kişinin hem kendine hem eşine saygısı, gevşetilmesi ise fedakârlık alanı olarak görülebilir. Bütünleşme esnasında müstakil varoluşun korunabilmesi Ramazanoğlu'na göre, denge ve hakkaniyetle mümkündür.

Eraslan ise ailenin, insanın şahsiyetinin kuruluşundaki özgün ve değişmez katkısına odaklanmaktadır.

> *"Bir kere insanın hayatına yön veren bir kurum olduğunu söylemek gerekiyor ailenin. Bir tür parmak damgası gibi, parmak izi gibi, bir tür imza gibi kişiye ait, şahsiyetin kuruluşunda aile çok önemli bir şey, insan hayatına yön veren bir kurum. Ve sadece bizim kültürümüzde de değerli değil. Hani biz hep batı kültürü aileye sanki daha az değer veriyormuş gibi bir ezberin içinde dönüp dururuz. Aslında her kültürde insanoğlu dünyada var olduğundan beri aile önemli bir anlam ifade ediyor. Çünkü hepimizin beklentileri var ailenin tüm bireylerinin… Beklentilerimiz var, arzularımız var, kaçındıklarımız var. Hem güzel şeyler yaşanıyor hem acılar yaşanıyor. Bütün bu hayatımızda tecrübe ettiğimiz duygu salınımlarının çatısıdır aslında aile."* (S. Eraslan)

Eraslan, parmak izi ve imza benzetmesiyle bireyin yetiştiği aile ortamının kendine haslığına işaret etmektedir. Buna göre başta şahsiyet olmak üzere insanın aile ortamından aktararak aldıkları, yaşamı boyunca onunla var olmaya devam edecek kadar belirleyici bir etkiye sahiptir. Aile, insana, istese bile terk edemeyeceği, geride bırakamayacağı, tüm varlığını biçimlendiren bir miras bırakmaktadır.

Aktaş, farklı ortamlarda yetişmiş bir kadının ve bir erkeğin aile kurmak için bir araya gelerek yeni bir sentez oluşturmasını, insanlığın canını tazeleyen, kültürü yenileyen ve zenginleştiren bir etkileşim olarak görmektedir (Aktaş, 2011:51; 2022: 130). Bu bakış açısıyla, eşler arasındaki farklılıkları bir kriz alanı değil bir avantaj; aileyi de toplumu geliştirme alanı olarak görmektedir. Yani Aktaş'ın, birlikteliği yalnızlığa yeğlediği, insanı zenginleştiren bir imkân olarak gördüğü ve birlikte yaşamı

riskleri değil zenginlikleri odağa alarak yansıttığı görülmektedir. Modern yaşamın, insani ilişkilerde yaşanan sıkıntıların bir çözümü olarak insanı çevresinden yalıtan ve atomize eden bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Aile kurumu da kimi zaman olası sıkıntılar ve risklerinden dolayı göze alınamayacak bir birliktelik olarak yansıtılmaktadır. Örneğin feminist yazar Goldman, evliliği insanın gelişimini engelleyen, bedenini zehirleyip cahil bırakan, sefil ve bağımlı kılan bir yapı olarak tanımlamaktadır. Ona göre evlilik kadından asalak ve mutlak manada bağımlı bir insan yaratmaktadır, toplumsal bilincini yok etmekte, hayal gücünü felç etmekte, lütufkâr himayesini zorla kabul ettirmektedir, tüm bu gerekçelerle evlilik kurumu, insan karakterine kurulmuş bir tuzak ve onu aşağılamayı amaçlayan bir hicivdir (Goldman, 2006: 29). Bu ifadelerle ortaya konan yorumlarla, Aktaş'ın ve diğer aydın kadınların yaklaşımları arasında uzlaşmaz ve paradigmatik bir farklılığın olduğu görülmektedir.

Aktaş, aileyi bir kurum olarak oldukça merkezi bir yere ve kritik bir konuma yerleştirmesine rağmen tartışmaya kapalı bir yapı olarak görmemekte ve aile içindeki ilişkilerin yozlaşabileceğini, bunları tanımlamak ve tartışmak gerektiğini ifade etmektedir. Eleştirel yaklaşımların, sorunları görüp çözme imkânı vermesi nedeniyle aile kurumunu mükemmelleştirebileceğine işaret etmektedir:

> *"Benim eleştirim aile kurumunun özüne değil, onun hayat ve iktidar tarafından yozlaşmasına yol açan biçimlerine yönelik olarak gelişiyor."*(Aktaş, 2011: 49).

Bu ifadeleriyle Aktaş, aile içinde yaşanan sıkıntıların görmezden gelinmesi ve kendi içinde çözümlenmesi gerektiği yönündeki kimi geleneksel yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Çünkü ona göre aile, içe kapandıkça bencilleşebilmekte ve karanlık bir kuyuya dönmektedir. İletişim kanalları kapanır, aile kendi içindeki yaratıcı devinimi ve heyecanı yitirirse, amaç yalnızca mevcut olanı korumaya çalışmaya dayalı bir yozlaşma olmaktadır. Aktaş, kapalı yapıların dışarıdaki gözlerin eleştirileriyle beslenemediği için içerideki sorunlu alanları gizlemeye meyilli olduğunu düşünmektedir ki bu da ona göre büyük bir zafiyettir (Aktaş, 2022: 128). Aktaş'a göre aile, yozlaştığı ve sorun üreten bir yapıya dönüştüğünde sorgulanabilmelidir, ailenin muhafazası adına sorunların üstü kapatılmamalıdır.

Erkilet de aileyi ne pahasına olursa olsun sürdürme ve bunu dini bir görevi yerine getirme olarak lanse etme yönündeki tutumları eleştirmektedir. Ona göre aile kurumu İslam dininde kutsallaştırılmamıştır; Katoliklikteki gibi bir evliliği ömür boyu sürdürme şeklinde bir yükümlülük bulunmamaktadır. Gerekirse boşanma gerekirse yeniden evlenme gibi tercihler İslam inancı çerçevesinde mümkündür (Erkilet, 2022a:164). Erkilet, İslam'ın verdiği boşanabilme imkânını ve hakkını hatırlatırken ailelerin bitebileceğini, bunun dinen meşru ve helal sayıldığının altını çizmektedir. Buna göre İslam, aileyi asla bozulamayacak bir kutsal akit olarak görmemesine rağmen toplum tabulaştırmaktadır:

> *"Altını çizmek istediğimiz şey şudur: Toplumla alakalı hiçbir şey tabu değildir, kutsal değildir. Hepsi tartışılabilir. Hepsi masaya yatırılması gereken, en çok da bizim tarafımızdan masaya yatırılması gereken şeylerdir. Ama maalesef, sürekli olarak belli kutsamalar nedeniyle bunu yapmıyoruz. Bu sefer neşter vurman gereken yara iyileşmiyor, aynı söylemleri devam ettiriyorsun. Kaldı ki, bugün gelinen noktada birtakım şeyleri artık insanlara kolay kolay kabul de ettiremezsin. O zaman neye yarıyor? Hiçbir şeye. Bu nedenle daha çok çalışmamız lazım, daha çok konuşmamız lazım, daha çok tartışmamız lazım, daha çok üretmemiz lazım."* (A. Erkilet)

Erkilet, ailenin kutsallaştırıldığını ve bu nedenle tartışmaya kapalı bir yapı haline getirildiğini vurgulamaktadır ve bu ifadeleriyle bazı dindar muhafazakâr kesimleri eleştirmektedir. Aile konulu problem alanlarıyla yüzleşmek yerine, ne olursa olsun ailenin devamını talep eden bir tutum takındıklarını, bu nedenle gerekli özeleştiri yapılamadığı için işlerin daha kötüye gittiğini ve zaten bu söylemlerin gitgide muhataplarının azaldığını ifade etmektedir. Erkilet'in ailenin kutsal[63] bir yapı olarak görülmesine itirazı, nikâh ve evliliğin Hristiyanlıkta ve İslam'da birbirinden farklı konumlarda olmalarıyla alakalı bir atıf olarak görülebilir. Hristiyanlar aileyi sosyal ve medeni bir kurum olarak değil tümüyle dini bir kurum olarak kabul etmektedirler. Hristiyan teolojisinde nikâh kutsaldır, geri dönüşü olmayan bir yolculuktur ve bir kez

[63] Aileyi kutsal bir yapı olarak değerlendirilmesiyle ilgili bazı örnekler için bakınız: (Subaşı, 2014:110; M. Tekin, 2014: 270-272; Uçar, 2020).

evlendikten sonra asla boşanma söz konusu olmamaktadır. Evlilik ve cinsellik de bir görev olarak ifa edilmesi gereken, din adamı sınıfı için yasaklanmış, arınmayı engelleyen, ayartıcı bir eylemdir (M. A. Aydın, 1989: 197; M. Tekin, 2013: 247-248). Hristiyanlığın teolojik kökenleri itibariyle aile konusunda katı muhafazakâr denecek bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. İslam'da ise mecburi bir beraberlik dayatılmaz, boşanma meşrudur, işler yolunda gitmediğinde başvurulacak bir çıkış yoludur ve boşanan kişi kınanmaz. Erkilet'e göre İslam'ın esnek bıraktığı bir alan olmasına rağmen, Müslüman toplumlar da aileyi kutsallaştırmaktadırlar. Bu durum ailenin tartışılmasının önünde bir engele dönüşmektedir.

Bu noktada kutsallaştırmanın bir nevi ruhbanlık biçimi olarak da görülebileceği söylenebilir. Zira günlük yaşamın akışını tıkamakta, esneklikleri ortadan kaldırmakta, meseleleri kült haline getirerek doğal akışı engellemektedir. İslam inancına göre ruhbanlık insan fıtratına terstir. İnsanlar, kendilerine serbest bırakılan alanları, kendilerince daha iyi olacağı düşüncesiyle daralttıklarında dengeleri oynamakta ve uzun vadede daha agresif reflekslere muhatap olabilmektedir. Hristiyan toplumların yüzyıllar boyunca boşanmayı yasaklayan bir aile hukuku sürdürmelerine karşılık bugün gelinen noktada, nikahsız ilişkilerin oldukça yaygın olduğu, insanların evlenmekten imtina ettikleri ve marjinal cinsel tercihlerin hızla yaygınlaştığı bir aşamaya geldikleri görülebilir. Birkaç yüzyıl öncesine kadar nikâhın en katı biçimde uygulandığı ve cinselliğin kınanan bir eylem olarak görüldüğü Hristiyan toplumlar, bugün dünyada sınırsız cinsel deneyimlerin en yoğun yaşandığı coğrafyalardan biri haline gelmiştir.

Aydın kadınlarda ailenin tartışılmaya ve müdahaleye açık bir yapı olarak kabul edilmesinin ülkemizdeki güncel aile temalı tartışmalarda da somut birtakım sonuçları olmaktadır. Özellikle kriz durumlarında aileye hukuki müdahalenin söz konusu olması bugün yoğun tartışmalara konu olmaktadır. Muhafazakâr çevreler içinde bazı kesimlerin, ailede yaşanan sorunların görmezden gelinmesi veya aile içinde çözülmesi gerektiği şeklinde genel bir eğilime sahip oldukları söylenebilir (Dikeçligil, 2014: 23; Aktaş, 2020). Ülkemizde muhafazakâr kesimlerin aile kurumuna çokça anlam yükledikleri ve bireylerin bilhassa kadınların durumlarını tartışmaya isteksiz

davrandıkları iddiası, tümüyle bir benzerlik kurmak mümkün olmasa da yapısal işlevselcilerin aile yaklaşımlarını ve onlara getirilen eleştirileri anımsatmaktadır. Yapısal işlevselciler, aileyi de diğer tüm kurumlar gibi toplumun selametini sağlamakla mükellef görmektedir. Bu nedenle muhafazakâr, uzlaşmacı, statükoya dayalı oldukları, bireyleri ihmal edip yapıyı fazlaca vurguladıkları ve cinsiyete dayalı işbölümünü meşrulaştırdıkları ve bilhassa erkeğe aşırı güç atfettikleri yönünde eleştiriler almaktadır (Jacobsen ve diğerleri, 2004: 26; Beşirli, 2020: 69) .

Fakat kimi muhafazakâr kesimleri aileye fazlaca yüklenmek konusunda eleştiren aydın kadınlar, yapısalcılara yönelik sert eleştiriler dillendiren Marksist ve feminist kuramdaki gibi ontolojik bir ret tutumu takınmamakta, bilakis en baştan aileyi oldukça olumlu bir konuma oturtmaktadırlar. Kanaatimizce İslamcı aydın kadınların görüşlerini sosyolojide yaygın olarak bilinen aile kuramlarının içine yerleştirmek mümkün değildir ve böyle bir tutum, indirgemeci yaklaşımları beraberinde getirecektir. Ne yapısalcılar gibi aile kurumunun devamı için bireysel alanları yok sayan ve kişileri toplumun yararı için ihmal eden yaklaşımlara sahiptirler ne feministler gibi meseleyi bir kadın erkek mücadelesi biçiminde anlamaktadırlar ne de Marksistler gibi mevzuyu emeğin sömürülmesi gibi sert bir zeminde tartışmaktadırlar. Aydın kadınlarda aile, vazgeçilmez bir kurum olarak müspet bir pozisyondadır; kurumsal varlığı ve gerekliliği tartışılmazdır fakat kutsal değildir, tek tek aileler dağılabilir ve yeni aileler kurulabilir. Buna göre aile içinde problem oluşturan her türlü mesele tartışmaya açılabilir ve aile içi rollerin ve ilişkilerin nasıl organize edileceği, kriz durumlarının nasıl yönetileceği konusu açık yüreklilikle tartışılabilir. Aydın kadınlar aileyi önemsemekte ama bireylerin kendi yaşamlarını önemseyecek formülleri gündeme getirmekte, hiyerarşileri tartışmaya açmakta, öte yandan kadın ve erkek arasında bir velayet dili kurmanın imkânlarını sorgulamaktadırlar. Bu sebeple onları çatışmacı, feminist veya yapısalcı gibi bir kuramın çatısı altına yerleştirmek mümkün görünmemektedir.

3. Değişim ve Süreklilik Ekseninde Geçmişten Bugüne Aile

Son birkaç yüzyıllık süreç, insanoğlunun yaşamında tarihin önceki dönemlerinde rastlanmayan boyutta ve hızda değişimlerin söz konusu olduğu bir

dönemdir. Sosyolojinin ortaya çıkışını da temelde bu hızlı ve derin değişimi anlayabilme ve yönlendirebilme çabasının motive ettiğini söylemek mümkündür. İlk kurucuların ortaya koyduğu kavramsallaştırmalarda bu değişimin izlerini görmek mümkündür (M. Aydın, 2017: 12). Bu süreçte aile kurumunun da tıpkı yaşamın diğer tüm alanlarında olduğu gibi önemli değişim ve dönüşümler yaşadığı görülebilir. Dünyanın tüm toplumları düzeyleri ve biçimleri farklılık gösterse de değişimlerden payını almıştır. Fakat değişime fazlasıyla odaklanmak pek çok zaman süreklilikleri, değişmeden kalan ve direnç gösteren unsurları gözden kaçırmaya neden olabilmektedir. Hâlbuki toplumsal yapıyı anlayabilmek açısından değişim kadar süreklilikler de önem arz etmektedir.

Türkiye'de aile yapısındaki değişimler kimi zaman büyük bir endişeyle kimi zaman da memnuniyetle karşılanmaktadır, kimileri değişimleri yozlaşma olarak görürken kimileri çağa uyum sağlamanın bir sonucu olarak yaşanması gereken süreçler olarak tanımlamaktadır (Subaşı, 2014: 102). Bu noktada değişimin sebeplerinin ne olduğu, nereye kadarının normal nereden sonrasının endişe verici olduğu, ne kadarının dünya görüşlerinin etkisiyle ne kadarının ise yaşam şartlarının sonucu olarak gerçekleştiği gibi konularda tartışmalar devam etmektedir. İslamcı aydın kadınların da ailede değişim ve süreklilik konusunu önemli bir gündem olarak ele aldıkları görülmektedir.

Erkilet, aile konusunda başkalarını suçlayan komplo teorilerine yaslanmak yerine mevcut aile yapısının ve toplumun genel eğilimlerinin gerçekçi bir analizini yapmanın faydalı olacağını ifade etmektedir. Sosyolojinin buz dağının denizin altında kalan ve görülmeyen kısmını gösterdiğinden hareketle fotoğrafta görünenlerin kaynaklarının derinlerde olduğunu, eğer gerçek sorunlara gerçekçi çözümler bulmak isteniyorsa klişelerden kurtulmakla işe başlanması gerektiğini düşünmektedir. Bunu başarabilmek için araştırmak, tefekkür etmek ve kolaycılığa kaçmamak gerekmektedir (Erkilet, 2022a: 169). Erkilet'in meseleyi ciddiyet ve soğukkanlılıkla tartışma konusundaki hassasiyetinin bir benzerini Barbarosoğlu'nda da görmek mümkündür. Barbarosoğlu, tarihe nostaljik olarak bakmanın bir konfor olduğunu ve bu konfordan vazgeçmeyenlerin ideal aile profillerini tarihin bir dönemine yerleştirmeye

çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda üretilen söylemler hamasi ifadeler olup toplumsal gerçeklikle uyuşmamaktadır. Özellikle aile bitiyor, yok oluyor feryatlarını bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre aile sadece sanki son 30 yıldır yara alıyormuş gibi davranmaya gerek yoktur, aile kurumunun serencamını kavrayabilmek için en az 300 yıl geriye gitmek şarttır (Barbarosoğlu, 2019e). Barbarosoğlu'nun eleştirisini yüzeysel ve günübirlik değerlendirmelere ve yaklaşımlara yönelttiği görülebilir. Bu tutumu konforlu olanı tercih etmek olarak görmektedir. Konforlu olanı tercih etmek eleştirisi esasında meseleyi anlayamamaktan kaynaklanan bir tıkanıklığın değil, kolay olanı tercih edip anlama çabasına girmemeyi kasteden bir tutum olarak anlaşılmaktadır.

Tartışmayı benzeri bir yerden derinleştiren Şişman ise bir meselenin anlamak üzere tasvir edilmesinin neyin muhafaza edilip neyin değişeceği bilgisini içinde taşıdığına dikkat çekmektedir. Ona göre değişen şartlar dikkate alınmadığında ortaya konan tespitlerde ya geçmişi nostaljik bir mükemmellikte hatırlama ve bugünü bir bozulma hikayesi olarak görme eğilimi ortaya çıkmakta yahut da bugünü ışıklı bir hayal gibi görüp içinde kaybolma riski bulunmaktadır. Meseleler ele alınırken geçmişle bugünü, değişenleri ve değişmeyenleri dikkate almak ve teorik yaklaşımlarla pratiğe yansımalarını bir arada değerlendirmek gerekir. Şişman'a göre bu analiz süreçlerini yürüten sosyal bilimcilerin, bir meseleyi anlıyor olması, o meselede dile getirilen mazeretleri haklı bulduğu anlamına da gelmemektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 54).

Şişman'ın toplumsal değişim tartışılırken her şeyden önce meselelerin sağlıklı tasvirinin yapılabilmesini ve ne olup bittiğinin soğukkanlı tespit edilebilmesinin önemine işaret ettiği görülmektedir. Sağlıklı bir tasvirin, çözümü de içinde barındıracağını düşünmektedir. Aksi takdirde, taraflar değişim ve süreklilik konusunda dünya görüşlerine paralel duygusal refleksler üretmektedirler. Buradan hareketle kategorik bir tercihle geçmişin yüceltilip bugünün kötülenmesi veya tam tersi bir yaklaşımla geçmişin lanetlenip bugünün yüceltilmesi gibi tercihler, meseleleri kilitleyen ve çözümsüzleştiren yaklaşımlar olarak görülebilir. Bu süreçlerin yüzeysel ve tepkisel bir biçimde ele alınamayacağını düşünen Şişman, modern dönemlerde

ailede yaşanan değişim süreçlerini bu çağa özgü nevzuhur sorunlar olarak yorumlamamakta ve birbirini etkileyen sosyal devinimler silsilesi olarak görmektedir. Böylelikle değişimi, daha erken tarihsel kökenlerine işaret ederek açıklamakta ve sadece kadınların yaşamında değil erkeklerin de yaşam örüntülerinde değişikler yaşandığına dikkat çekmektedir. Şişman, son birkaç yüzyılda kadınların hayatında tarihte eşi benzeri olmayan büyük değişimler gerçekleştiğini, bunların aile kurumuna da yansıdığını, bu sebeple ailenin değişiminin ağırlıklı olarak kadının konumunun değişmesine bağlı olarak tartışılmasının anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir (Şişman, 2011: 14-16). Şişman'a göre bu değişimde Sanayii Devrimi kırılma noktası olarak görülebilir. Sanayi Devrimi öncesinde kadınlar daima erkeklerle birlikte çalışmakta, ev ekonomisine katkıda bulunmaktadır. Göçebe kadınlar, köylü kadınlar ve evlerindeki atölyelerde şehirli kadınlar çalışmaktadır. Sanayi devrimi piyasa koşullarını tamamen alt üst etmiş, daha öncesinde kadının geçim ekonomisinde üretici bir yeri varken, evlere bağlı işletmelerin dağılıp evin erkeğinin dışarıya para kazanmaya gitmesiyle denge bozulmuş, kadın gölge işçiye dönmüş ve kapitalist ekonomi açısından evde yaptığı işler de değersizleşmiştir. Kadının ucuz işgücü olarak fabrikalarda çalışmaya başlamasıyla ve hem evde hem işte iki kat iş yükü altına girmesiyle bu süreç devam etmiştir. Ev hanımı kategorisi, işin kamusal dünyasıyla evin özel dünyasındaki bu kopuşlar sonrasında üretilmiş bir kavramdır (Şişman, 2007: 591; 2004).

Şişman'a göre sonraki dönem Avrupa'da kadınların, dışlanmış bir sosyolojik grup olarak aleyhlerine bozulan dengeler karşısında kurulu sistemle ve din de dâhil tüm hiyerarşilerle karşı karşıya geldikleri bir zaman dilimidir ve feminizm de böyle bir zeminde teşekkül etmiştir.[64] Hiyerarşileri reddederken aydınlanmacı bir yöntemle

[64] Feminizmin ortaya çıkışının ekonomik temelleri dışında başka motivasyonlarının da olduğu hatırlatılmalıdır. Feminizmi Sanayi devrimi sonrasında altüst olan yaşam biçiminin bir sonucu olarak görmek, indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Feminizmin ilk dönemlerde daha ziyade üst sınıf burjuva kadınları arasında teşekkül eden bir fikirsel hareketlilik olduğu düşünüldüğünde, ilk temsilciler büyük oranda zaten belirli bir yaşam standartına sahiptirler, alt sınıf kadınlar gibi çalışmak zorunda değillerdir. Feminizm, ilk çıktığı dönem açısından oldukça elit bir hareket olarak görülebilir (Bensadon, 1990:41). Avrupalı kadınların Sanayi devrimi öncesinde de rahatsızlık duydukları pek çok problem bulunmaktadır. Avrupa'da Fransız devrimi gibi süreçler, bu muhalefetin örgütlü bir biçimde ortaya çıkarılmasında olgunlaştırıcı etkenlerdir. Mülkiyet hakkının bulunmaması, eğitim hakkına kavuşamamaları, seçme seçilme hakkının olmaması, cadılık davalarının geç döneme kadar sürmesi vs. gibi talepler, kadınların toplumsal haklarını ihlal eden rahatsızlıklar olarak görülmelidir (E. Öztürk,

ilahi düzenlemeler ve dinin belirlediği cinsiyet rollerini de reddetmişlerdir (Şişman; 2012a: 74-75; 2007: 591). Bu süreçte insanlar bireyselleşmiş, ilişkiler bir monada dönmüş, içe kapanma ve atomize olmak yaygınlaşmıştır. Bütün bağlardan kurtulmak isteyen insan aileyi de kurtulması gereken bir bağ gibi görmüştür (Şişman, 2007: 588). Şişman'ın Sanayi Devrimini, kadın ve aile tartışmalarının bugünkü noktaya sürüklenmesinde temel domino taşı olarak gördüğü söylenebilir. Barbarosoğlu da Şişman'la benzer bir biçimde Sanayi Devrimi'yle birlikte kadının ev dışında çalışmaya başlaması, yabancı insanlarla aynı ortamda saatlerce evinden uzakta çalışması ve buna bağlı olarak stresinin ve yükünün artması gibi süreçlerin aile yapısındaki değişimlerde etkili olduğuna işaret etmektedir (Barbarosoğlu, 2012e). Barbarosoğlu'na göre süreç sadece kadını değil erkeği ve erkeğin konumunu da değiştirmiş, evin reisi fabrikalarda çalışmak üzere uzaklaşmış, geniş aile dağılmış ve çocukların eğitimi devlete kalmıştır. Bu süreç ev halkının ortak zaman ve mekân paylaşımının gittikçe azalmasıyla sonuçlanmış ve baba otoritesini büyük oranda imha etmiştir (Barbarosoğlu, 2013f; 2013ı).

Ailedeki değişimlerin tarihsel temelleriyle ele alınması gerektiğine işaret eden bir diğer aydın Eraslan'dır. Sanayi inkılabı ve ulus devletleşme gibi süreçlerin toplumsal örgütlenme biçimlerinde yaptığı değişikliklere işaretle aile konusunda yaşanan sorunlarda birbirimizi suçlamayı doğru bulmadığını ifade etmektedir (Eraslan, 2019c). Eraslan'ın değişimlerin, ortalama insanlar tarafından kontrol edilemeyecek makro olaylar biçiminde gerçekleştiği ve insanların bu değişimlerin sonuçlarına maruz kaldığını ifade ettiği söylenebilir. Birbirimizi suçlamayalım şeklindeki uzlaşmacı yaklaşımı da sürecin oluşumunda etkisi olmayan edilgen insanların sorumlu olmayacağı şeklinde anlaşılabilir.

Şişman, Barbarosoğlu ve Eraslan'ın ailede yaşanan değişimlerle ilgili bir kırılma noktası olarak tarif ettiği sanayileşmenin, aile üzerindeki derin etkileri Sosyoloji literatüründe önemli karşılılık bulan bir konu başlığıdır. Sanayileşme, şehirleşme, iç göç gibi hareketlilikleri de beraberinde getirmiş, sınai üretim tarzı

2011: 23-33). Bu yönüyle ekonomi temelli sürecin önemli bir etken olmakla beraber sürecin tümünü açıklayamadığı ifade edilmelidir.

yaygınlaşmış, aile üretim biçimleri daralmış, işyeri ve ev birbirinden ayrılmış, yaşlı ve çocuk bakımı kurumlara devredilmiştir (Ergün, 1991: 894). Bu derin etkileri nedeniyle Sanayileşme, aile tipolojileri kategorize edilirken[65] sosyo-ekonomik yapı bakımından yapılan kategorizasyonda sanayi öncesi aile, sanayi dönemi ailesi ve sanayi ötesi toplum ailesi şeklindeki ayrımlarda belirleyici kriter olarak kabul edilmektedir (İ. Can, 2019: 65-73). Aydın kadınların süreci değerlendirirken ısrarla iki asır öncesine işaret etmeleri, aile konulu değişime dair yorumlarda alelacele ve tarihsel süreçleri göz ardı eden yüzeysel değerlendirme ve yaklaşımlara bir cevap olarak düşünülebilir. Onlara göre sanayileşmenin Avrupa merkezli değişim süreci, tüm dünyayla beraber ülkemizi de etkilemiştir. Bugün tartışılan hiçbir konu tarihsel koşullarından bağımsız olarak ele alınmamalıdır.

Eraslan, aile konusundaki temel değişim parametresi olarak modernizmi görmekte ve modernizmi özellikle Avrupa'da aile kurumu üzerinde yıkıcı etkiler bırakan bir dönem olarak sorunsallaştırmaktadır:

> *"... Çünkü geçen yüzyılın bir konusuydu aile. Bu yüzyılda ise daha çok "insan" üzerinde duruluyor. Aslında bu, Batı düşüncesinin zaten tipik hareket tarzı. Bir meseleyi sürekli küçük parçalara ayırarak, küçük parçalar üzerinden, bölerek, parçalayarak algılamaya çalışma yöntemi vardır Batı'nın... Objektivizm veya bilimsel düşünce dedikleri şey, didikleyerek küçültmedir aslında... Geçen yüzyıl aileyi bitirdikleri için bu yüzyılda tekilleşmiş, artık tek başınalaşmış, hatta nükleer bir yalnızlıkla kendi olumsuzlukları üzerine odaklanan insan teki üzerinde tartışmaları var. Hatta bütün o yetersizlikler, olumsuzluklar neticesinde insanın nasıl mükemmelleştirileceği sorusu var, işte implantlarla veya mekanik robotik alaşımlarla insanın daha uzun süre yaşayabileceği, daha*

[65] Dünyada var olan aile tipolojileri pek çok farklı açıdan kategorize edilmiştir. Bunlar, sosyo-ekonomik yapı bakımından aile tipleri, oluşum süreci bakımından aile tipleri, dönüşüm süreci bakımından aile tipleri, mirasa dayalı aile tipleri, yerleşim yerine dayalı aile tipleri, yoğunluk ve işlev bakımından aile tipleri, fonksiyonel açıdan aile tipleri, eş sayısı bakımından aile tipleri, otorite açısından aile tipleri, toplumsal gelişme bakımından aile tipleri, hane halkı sayısı açısından aile tipleri, marjinal aile tipleri şeklinde sıralanabilir (Gökçen, 2019: 81-104).

> *sağlıklı, daha güçlü olabileceği koşullar aranıyor hiçbir etik tartışma yapılmadan. Böyle hızlıca bir hareket var, geçiş var."* (S. Eraslan)

Eraslan, Avrupa'da bireyselleşmenin beraberinde getirdiği sorun alanlarından biri olarak aile ve insana dair yaşanan problemlere dikkat çekmektedir ve Avrupa'nın hakim olan atmosferi tıpkı bir distopya gibi tarif etmektedir. Eraslan, aile kurumunun yaşadığı değişimlerle ilgili ciddi anlamda kaygılıdır. Buna karşın Aktaş'ın aile kurumuyla ilgili daha iyimser bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Aktaş'ın geçen iki yüzyılı ve yaşadığımız yüzyılı aile kurumunu merkeze alarak değerlendirdiği ifadeleri, bakış açısının temel dinamiklerini vermesi açısından önemlidir.

> *"Salgın dönemi bütün dünyada insanları sağlam değerlere yöneltecek bir etki uyandırdı. 19. Yüzyıl bir aileden uzaklaşma yüzyılıydı, sorgulamalarla sürdü. Bu 20. Yüzyılın aileye yaklaşımını da belirledi. İçinde bulunduğumuz yüzyılın, ailenin hakkının teslim edildiği bir akışla ilerleyeceğini düşünüyorum."* (C. Aktaş)

Aktaş, 19 yüzyılı aileden uzaklaşma dönemi 20. yüzyılı ise uzaklaşmanın etkilerinin sürdüğü bir dönem olarak görmektedir. Bu iki yüzyılın modernizmin dünyayı etkisine aldığı bir süreci kapsadığı görülmektedir. Yani Aktaş'ın da modernizmin aile kurumunu zayıflatıcı etkilerine işaret ettiği söylenebilir. Ona göre içinde bulunduğumuz 21. yüzyıl aile konusunda yapılan yanlışlardan dönülecek bir dönem olacaktır. Aktaş, öngördüğü olumlu değişimde, salgın döneminde yaşanan olağandışı tecrübelerin etkili olacağını düşünmektedir. Aktaş, *Şehrazat Balkonda* isimli eserinde salgın dönemini, ertelendiği için kendi haline terk edilen meseleleri derinleştirilen soruların öne çıktığı bir süreç olarak değerlendirmektedir. Ona göre kitleler kayıplar verirken, adil bir düzen ve kanaatkâr bir yaşam gibi öncesinde erteledikleri meseleler üzerine kafa yormaya başlamıştır. Aktaş, salgın döneminin önemli bir sonucu olarak, "mimari"nin, seçimlerini ve maruz kaldığı dayatmalarını yeniden düşüneceğini, "şehr"in ise kendini yeni baştan ele almaya mecbur hissedeceğini düşünmektedir. Çünkü bu süreçte herkesin evle kurduğu ilişki değişmiş, bir avlu veya küçük bir bahçe özellikle çocukların, yaşlıların ihtiyacı olarak öne çıkmıştır (Aktaş, 2023b). Salgın dönemi tüm dünyada rutinleri bozan ve insanların ev

ve ailelerini yeniden keşfetmelerine neden olan kritik bir zaman dilimi olarak, Aktaş'ın düşünce dünyasında bir kırılma dönemi gibi görünmektedir. Bu süreç, dünyanın pek çok ülkesinde alışılagelmiş yaşam biçimleri ve örüntülerini askıya almış ve kriz dönemlerine özgü olağandışı şartların etkisiyle yeni tartışma başlıkları doğabilmiştir. Covid sürecinin hem gündelik hayat hem sosyal bilimler açısından, kanıksanan pek çok meseleyi tekrar problematize ettiği düşünülebilir (Birekul, 2020:14). Salgın, sosyal sonuçları itibariyle 21. yüzyılda insan yaşamında iz bırakacak önemli olaylarından biridir ve toplumların zihinsel, sosyal ve manevi olarak savunmasız ve kırılgan olduklarını ve dirençli bir toplum olup riski azaltmak için riski ortaya çıkaran sistemlerin tümüyle tamir edilmesi gerektiğini tekrar göstermiştir (Sunar, 2020: 8). Tüm bunlardan hareketle Aktaş'ın ailenin geleceği konusunda ümitvar oluşunu salgın dönemiyle irtibatlı olarak açıklaması, salgının dünyada yürürlükte olan mevcut sistemlerin kırılganlığını ortaya koyması ve yaşanan memnuniyetsizliklerin küresel boyutta bir insanlık tecrübesi olarak birlikte yaşanmasıyla alakalı görülebilir.

Aktaş, aile kurumunun çöktüğü veya zamanını doldurduğu şeklindeki görüşlere hak vermemekte, ailenin kendini yenileyerek toparlanma kabiliyetine sahip bir kurum olduğuna vurgu yapmaktadır. Aile kurumunun Sovyetlerde uygulanan sert yönetim altında bile çökmediğini hatırlatarak, insanlık tarihi boyunca yaşadığı tüm sarsıntılara rağmen ayakta kalışını delil göstermektedir (Aktaş, 2011). Bilindiği üzere Sovyetlerin bilhassa ilk döneminde Marksizm'in bu konudaki görüşlerinin bir yansıması olarak aile birlikteliğini derinden sarsacak politikalar üretilmiş, uygulanmış ve anne-baba-çocuk ilişkilerindeki yakınlıklar ve bağlar koparılmak istenmiştir. Özellikle konut politikaları incelendiğinde bu konuda tam bir toplum mühendisliği yaklaşımıyla, aile birliğini tamamen ortadan kaldıran ve herkesin birbirini kontrol ettiği sistemlerin denendiği görülebilir. Sonrasında zamanla ciddi problemler üreten bu uygulamalardan büyük oranda vazgeçilmiştir (Terzi, 2021: 235-238; İ. Can, 2014: 75). Aktaş, Sovyetlerdeki bu radikal denemeler sonrasında bile aile kurumunun yeniden toparlanmasından hareketle ailenin sağlam bir kurum olduğunu, kırılgan ve çarçabuk çökecek bir kurum olmadığını düşünmektedir. Ona göre nice badireler atlatmış, insanoğlunun yeryüzündeki serüveni boyunca devam edebilmiş bir yapı olarak aile, gelecekte de muhkem bir kurum olmaya devam edecektir. Aktaş'a göre

aile kurumundaki sürekliliği temin edecek en önemli özellik, kurumun insan yaşamındaki vazgeçilmezliğidir.

Erkilet ise ailedeki değişimi ele alırken sabit ve tek formatı olan evrensel bir aile yapısının bulunmadığını hatırlatmaktadır:

> *"Tabii ki aile değişiyor, ailenin işlevlerinde daralma var. "Aile Olmak" başlığını taşıyan ve benim de katkıda bulunduğum bir kitapta ailenin işlevleri üzerinde detaylıca durmuştum. Ailenin ekonomik işlevleri var, politik işlevleri var, dini işlevleri var, eğitim işlevleri var, biyolojik işlevleri var, soyun yeniden üretilmesini sağlamak gibi işlevleri var, psikolojik işlevleri var, bakım işlevleri var. Engellilere, hastalara, çocuklara, yaşlılara bakım hizmeti veren bir kurum, sosyalizasyon işlevi gören bir kurum. Ama bugün baktığımız zaman okul, ailenin sosyalizasyon işlevlerini minimize ederken bakım evleri, yurtlar, rehabilitasyon merkezleri, huzur evleri bakım görevlerini aileden alıp ailenin dışındaki kurumlara veriyor. Eskiden aile tarımda, hep birlikte üretim yaparken, bütün bireyler aynı ekonomik birimin parçasıyken bugün hepimiz farklı farklı kurumlarda ücret karşılığı olarak çalışıyoruz. Dolayısıyla aile artık ekonomik bir birim olma özelliğini kaybediyor. Geriye kalıyor cinsel işlevler, toplumun biyolojik yeniden-üretimi ve psikolojik işlevler. Psikolojik işlevler derken de ailenin bizi şarj ederek ertesi gün işe gidebilir olmamızı sağlamasından söz ediyorum. Gerilimleri giderme işlevinden söz ediyorum."* (A. Erkilet)

Bu sözleriyle Erkilet ailenin işlevlerindeki daralmayı hatırlatmaktadır. Geçmiş dönemlerde çok sayıda işlevi tek başına yerine getiren aile, bugün gelinen noktada pek çok işlevini kurumlara ve devlete devretmiştir. Bilhassa tarım toplumu dönemindeki işleyişi tamamen değişmiştir. Bu bilgiyi gündeme getirerek ailedeki değişimlerin, tüm dünyayı saran küresel değişimlerle büyük oranda bağlantılı olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani geçmişteki şartlar değiştiği için geçmişte işleyen aile formları da değişmektedir. Erkilet değişimin, yalnızca aileyi değil toplumsal tüm yapıları etkilediğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

"Evet, tüm diğer müesseseler gibi aile de değişiyor. Modernleşme sürecinde tüm müesseseler değişiyor, işlevlerini birbirlerine veriyorlar, alanları daralıyor ya da genişliyor. Mesela Bauman'a bakacak olursak, akışkan moderniteyle katı modernite arasındaki fark, özellikle 1960 sonrası dönemde devletin birçok işlevini pazara, piyasaya bırakmış olmasıdır. Dolayısıyla toplum içerisinde tüm kurumlar değişir. Sosyolojik anlamda bu topyekûn bir süreç. Değişim sadece modernleşme ile birlikte gelen bir şey değildir. Öncesinde de değişim vardı, sonrasında da olacaktır." (A. Erkilet)

Değişimin kaçınılmaz olduğunu ifade ettiği sözleriyle Erkilet'in değişimin bizzat varlığının yadsınamayacağı ve doğal bir süreç olarak görülmesi gerektiğini kastettiği söylenebilir. Bu noktada evrensel ve tek biçimli bir aile modeli olmadığını hatırlatarak, aileyi koruyabilme adına geçmişte üretilen modellere öykünmenin sağlıklı bir tutum olmadığına işaret etmektedir:

"Aileyi "sosyolojik olarak" evrensel bir şekilde tanımlayamayız. Neden? Çünkü 18. yüzyılda 19. yüzyılda burjuva aile modeline bakılarak yapılmış bir tanım bugünkü aile adı verilen ilişki biçimlerinin çoğunu karşılamaz.

...Dolayısıyla şimdi hangi aileden bahsediyoruz? Atalar kültü çerçevesinde yeri gelmiş atalarına tapmış olan bireylerden oluşan bir aileden mi bahsediyoruz? Dinsel sosyalizasyonu evde yapan bir aileden mi bahsediyoruz yoksa çocuğunu Kur'an Kursu'na gönderip sadece en temel bir İslami aile modelinin örnekliğini etraftakilere göstermeye çalışan bir aileden mi bahsediyoruz? Yani sosyolojik olarak aile değişiyor. Mensupları itibariyle, nasıl meşrulaştırıldığı itibariyle baktığımızda aile değişiyor. Mesela iki erkek evlendiğinde bu bir aile midir? Belirli toplumlara göre ve sosyolojik olarak evet... Çünkü o toplumun hukuk sistemi resmi şekilde kayda geçirerek, hatta kilisede evlenmesine izin vererek, birbirinin mirasından yararlanabilir bir karı-koca olarak tayin ederek bu tür ilişkileri meşrulaştırmaktadır. Miras hakkı veriyor, evlat edinmesine izin veriyor yahut da taşıyıcı annelerden farklı şekillerde çocuk sahibi olmalarını sağlıyor." (A. Erkilet)

Erkilet'in ifadelerinde sosyolojik olarak evrensel bir aile modelinin olmadığı düşüncesi, tek bir aile tipi varmış gibi meselelerin tartışılmasına bir itiraz gibi okunabilir. Dünyadaki toplumların birbirinden çok farklı birliktelikleri aile olarak tanımladığı görülebilmektedir. Bir toplum meşru görüp onayladığı takdirde başka toplumlar açısından ne denli kabul edilemez olursa olsun marjinal görülebilecek beraberlikler bile aile olarak görebilmektedir. Erkilet'in işaret ettiği farklı aile yapıları hem tarihi süreç içinde hem de modern dünyada örnekleri olan bir durumdur. Çünkü aile denince tek formüllü tek tipli bir yapı anlaşılmamaktadır, toplumlara ve şartlara göre çok farklı biçimlerde örgütlenebilen geniş bir çatıdan bahsedilmektedir. Aile denen örgütlenme biçiminin çeşitlilik göstermesi, toplumların birbirinden çok farklı ahlaki kabuller doğrultusunda beraberlikler oluşturmaları, aile çatısı altında üretilen tüm sistemlerin kabul edilebilir bulunmayacağının ispatıdır. Son tahlilde çok kocalı birliktelikler yahut bugün pek çok Avrupa ülkesi tarafından hukuken meşru bir aile biçimi olarak kabul edilen eşcinsel birliktelikler de aile kavramının çatısı altında değerlendirilmektedir. Tüm bu modellerde birbirinden çok farklı formlar ve ahlaki kriterler geliştirilmektedir. Bu noktada Erkilet aileyi sosyolojik bir çerçevede tanımlamaktadır ve tek tip bir aile varmış gibi yorum yapılmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre, aile her boyutuyla tartışılabilir bir kurum olmalıdır.

Ailedeki değişim süreçleriyle ilgili değerlendirmede bulunan bir diğer isim Ramazanoğlu'dur ve kadınların geçmiş yüzyıllarda daha çok özel alanlarında yaşarken bu dönemde daha yoğun bir biçimde ev dışı alanlarda varlık gösterdiklerine işaret ederek, en temel değişimin ev içi rollerde yaşandığını vurgulamaktadır:

> *"Geçmiş dönem rol dağılımının keskin olduğu zamanlara işaret ediyor. Erkek avlayan maişet için adanan ve kamu alanında olan biri ve kadın eve getirileni mamul hale getirip hane halkını besleyen, evi içinden (özel alan) sorumlu şeklinde iş bölümü yapılıyor. İnsanlığın teknolojik inkişafı toplumsal ve bireysel değişmeyi de getirdi ve üretim ilişkileri, paylaşma biçimi, kamu alanında varolma şekli bütünüyle değişti. Daha önce kadın yaşamının sadece bedene ve cinsellik, doğurganlık, beden gücüyle yapılan ev işleri gibi bedensel faaliyetlere indirgendiği zaman geride kaldı. Milyonlarca kadın üniversite*

> *eğitimi aldı, okuyor, yazıyor, meslek sahibi olabiliyor. Bu bir gelişme midir, isteyen sakince bunu da tartışılabilir, fakat bir olgu olarak reddedilemez."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, teknolojik gelişmelerin yaşam biçimlerini kökten değiştirdiğini ve bunun da başka pek çok mekanizmayı etkilediğini düşünmektedir. Bu noktada üretim ilişkileri ve paylaşma biçimindeki değişimler, özellikle ev içi rol dağılımının önceki formatından çıkmasına neden olmuştur. Ramazanoğlu'na göre erkeğin dışarıda para kazanan, kadının evi çekip çeviren olarak konumlandırıldığı paylaşım şeklinde kadın özel alanına sıkıştırıldığı için beden ve cinselliğe, doğurmaya ve ev işlerine indirgenmiştir. Ramazanoğlu, döngünün kırılmasını, kadınların üniversite eğitimi alabilmesi, okuyup yazması ve meslek sahibi olabilmesi gibi hususlarla ilintilendirmektedir. Bu noktada kadının entelektüel bilgiye ulaşabilmesini öne çıkardığı söylenebilir. Ona göre keskin rol dağılımının kırılabilmesinde kadınların eğitim imkânlarının önemli bir rolü bulunmaktadır. Ramazanoğlu, bu değişimi bir ilerleme olarak tanımlamayanların da olabileceğini, bunun tartışılabileceğini fakat bu değişim yokmuş gibi davranılamayacağı ifade etmektedir. Bu sözleriyle daha ziyade muhafazakâr kesimlerde, kadının ev dışı alanda bulunmasından rahatsız olan yaklaşımlara bir cevap verdiği düşünülebilir. Nitekim sözlerinin devamında bunu daha net görmek mümkündür.

> *"Koşulların bütünüyle değiştiği yeni dünyada erkeğin pazu kuvvetiyle değil aklıyla birçok işi halletme aşamasına gelmesini doğrusal bir gelişme olarak okuyup, kadının bedene hapsolmayı sürdürmesini beklemek akla mantığa uygun değil. Günümüz dünyasında erkeklerin rençber babalarını aşıp profesör ya da milletvekili olmasını dileyen kanaat önderleri, kadının kutsanan babaanneler dönemini sürdürüp geleceğe aktarmasının dine daha uygun olduğunu telkin edebiliyor hatta kendi cemaatlerini buna icbar edebiliyorlar."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, rol dağılımının esnemesini ve kadının özel alanı dışında var olmasını sorunlu bir tutum olarak gören kanaat önderlerinin veya bazı cemaatlerin, erkeklerin zamanın getirdiği yeni durumlara uyum sağlayıp ilerlerken, kadınların

geçmişte idealize ettikleri rol dağılımında kalmasını istemesini tutarsız görmektedir. Burada "kutsanan babaanneler dönemi" ifadesi önemli bir kavramsallaştırma sayılabilir ve geçmişteki kadın tipolojilerinin ideal kadın steotipi olarak görüldüğü için yüceltilmesi ve estetize edilmesi olarak tanımlanabilir.

Türkiye'de tarihsel sürece göz atıldığında eğitimli kadınların kamusal alanda kitleselleşerek varlık bulması daha ziyade seksen sonrası döneme tekabül etmektedir. Cumhuriyet dönemi sonrasında bunun yolları açılsa da toplumun büyük bir kesimi şehirde yaşamadığı için bu imkânlardan yararlanamamıştır. Buna ek olarak Cumhuriyet ideolojisinin seçkinci yaklaşımı nedeniyle şehirlerde yaşasa bile elit ve halküstü az sayıda kadın dışında toplumun büyük kesimini oluşturan kadınların kamusal varlıklarına müsaade edilmemiştir. Seksenler sonrasında gelen siyasi yumuşama ve süregiden göçün etkisiyle, zaten kentli olan ailelerin ve yeni yeni kentleşen dindar ailelerin kız çocukları da eğitim almaya, okullarda ve kamuda var olmaya başlamış ve ev hanımlığı dışında profesyonel meslekler ve ilgiler edinmişlerdir. Bu durum halk tabakalarında o güne kadar korunmuş geleneksel aile biçimi ve ilişkilerinde bazı değişimleri gündeme getirmiştir. Bu gelişmenin yaşandığı dönemlerde daha yaygın, bugün daha azalmış bir biçimde kimi geleneksel kesimlerin, kadının kamusal yaşamda bulunmasını eleştirdiği bilinmektedir. Yeni tip kadınlar, önceki kuşaklardan farklılaşmaları nedeniyle eleştirilmektedir. Ramazanoğlu'nun "kutsal babaanneler dönemi" şeklinde tanımladığı ve geçmişi çokça yüceltip kadınların değişmeden kalmasını bekleyen yaklaşımlara karşı, aydın kadınların hemen hemen tümünün benzeri itirazları bulunmaktadır.

Örneğin Şişman, dindar muhafazakâr kesimlerin modern dönemde evi, aileyi, dolayısıyla kadını değişmeden korumanın yollarını aradıklarına, böylelikle cemiyet hayatının tefessühünden uzak tutmaya gayret ettiklerine ve neslin muhafazası görevini de tümüyle annelere bıraktıklarına işaret etmektedir (Şişman, 2018). Şişman, bu kesimlerin mimariyi, iletişimi, kenti, değişen erkeklik pratiklerini tartışmadan hiçbir şey değişmemiş gibi kadınları evde muhafaza ederek aileyi kurtaracaklarını zannetmelerini eleştirmektedir (Şişman, 2013b). Barbarosoğlu da benzeri şekilde bazı erkek yazarların günlük hayatın değişen ve değişmekte olan her türlü boyutunu

parantez içine alarak, ontolojik duruşlarını kadınların yaşam tarzları üzerine konuşmak üzerine kurdukları tespitini yapmaktadır (Barbarosoğlu, 2014f).

Aktaş'a göre İslamcı aydınların büyük kısmı modern dünyada her şey hızla dönüşürken kadının hiç değişmediği bir aile düzenine tutunma ihtiyacını 20. yüzyılın başından sonuna benzeri yaklaşımlarla sürdürmüş ve Müslüman kadınlara soyut bir İslami hayatı nasıl olursa olsun kurma ve sürdürme mesuliyeti yüklemiştir. Bu bağlamda Müslüman kadınlardan beklenen, kamusal alanda bulunma ısrarından vazgeçmeleri, eve geri dönmeleri, geniş ailede yaşamaları, yitirilen komşuluk ilişkilerini ve kaybolan mahalle ruhunu yeniden kazandırmalarıdır. Kadınlar dini diri tutma ve yaşatma, gelecek nesillere aktarma sorumluluğunu üstlenmeli, geleneksel konumunu korumalı ve bütün bunları bireysel çabasıyla yapmalı; masumiyet, şefkat, sabır ve fedakârlıkla özdeşleştirilen beyaz tülbentli anneanneleri gibi olmalıdır. Aktaş, sabır ve fedakârlık hatırlatmasının, kadınların sıkıntı çeken, fedakârlık yapmak zorunda kalan, acı çeken formatlarının saygıdeğer bulunması gibi bir psikolojik arka plana sahip olabileceğini düşünmektedir (Aktaş, 202b3: 11; 2001: 27-32; 2023b: 31; 2024). Beyaz tülbentli Anadolu kadını benzetmesinin benzer bir biçimde başörtüsü yasakları döneminde yasağı savunan kesimlerde de kullanıldığı hatırlanabilir (L. Tekin, 2008; Barbarosoğlu, 2019g: 21, Çaha, 2018: 296). Anadolu kadını bu kesimlerce dikey ve hiyerarşik bir konumda kendilerinden aşağıda gördükleri ve bir nevi tahammül gösterebildikleri aktörlerdir. Buna karşın yeni tip eğitimli İslamcı kadınlar yatay bir ilişki kurmanın yollarını zorlamakta ve yıllarca giremedikleri kamusal alanlarda saygın ve etkin aktörler olarak bulunmak istemektedirler. Anadolu kadınlarından farklı bir tipoloji olan eğitimli ve kamuda görünür olan dindar veya İslamcı kadınların, hareket noktaları farklı da olsa birbirine zıt iki kesimden de –önceki kuşak kadınları idealize eden kimi muhafazakâr kesimler ve başörtüsünün yasak olmasını savunan kesimler- aynı ifadelerle eleştiri almaları Türkiye'ye özgü ironik bir durum olarak görülebilir.

Erkilet, tüm umut ve beklentilerin aileye bağlanmasının aile kurumuna aşırı yükleme yapılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Ona göre Türkiyeli Müslümanlar, tarihsel deneyimleri sebebiyle her yere sirayet eden modernleşmeye

karşı ev ve aileyi son kale olarak görmeye alışkındır. Hâlbuki günümüz toplumunda böyle korunaklı bir kale bulunmamaktadır. Kamu, medya dâhil pek çok araçla aileye girmiştir, aile fertleri de daimî surette kamuya çekilmektedir. Kadının konumu üzerinden bu değişimlerin geri alınması veya etkilerinin sıfırlanması mümkün değildir. Erkilet, küresel kapitalizme ve modernizme bir cevap üretilecekse bunun ancak bütünsel bir toplumsal değişim eliyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Yani siyaset ve ekonomi alanlarında kapitalizme eklemlenmek problem olarak görülmezken, kadın ve ailenin toplum dışı-tarih dışı bir varoluş düzleminde tanımlanmasının gerçekçi olmadığına işaret etmektedir. Erkilet, bu çelişkili tutum alışın son dönemlerde muhafazakâr kesimlerin gençlerindeki sorgulayıcı tavırların sebebi olduğunu düşünmektedir (Erkilet, 2022a). Erkilet'in yaşadığımız dönemde dindar muhafazakâr ailelerin çocuklarında, ailelerin yaşam tercihleri ve dünya görüşlerinden farklılaşmaların yaşandığı iddiasını gündeme getirdiği görülebilir. Özellikle gençlerde inançlarla ilgili sorgulamaların arttığı, buna bağlı olarak dini inanç ve pratiklerin azaldığı, başörtüsünü çıkaran genç kız ve kadınların sayıca fazlalaştığı gibi tespitlere sıkça rastlanmaktadır (Yalçı, 2023; Yaman, 2017; Nişancı, 2023). Erkilet, bu durumun sebeplerinden biri olarak muhafazakâr kesimlerin kadınlarla ilgili söylemlerindeki tutarsızlıklara işaret etmektedir.

Ramazanoğlu bu konudaki itirazlarını şu ifadelerle derinleştirmektedir:

> *"Okuma yazma oranını bırakalım, üniversite bitirmiş kadın sayısının tavan yaptığı, hayatın karmaşıklaştığı, geleneksel kadın ve erkek rollerinin keskinliğini kaybettiği, robot haklarının yazıldığı, yapay zekânın insanı neredeyse tehdit ettiği bir zamana eriştik. Kadınlar özel alandan, aile içinden bütün gezegene doğru taşalı ve her meseleyle ilgilenmeye başlayalı çok oldu. Öyle küçük alanlardan bakıp rol dağıtmak, kadınları ya da erkekleri kullanışlı kutulara yerleştirip birtakım tanımlar dayatmak mümkün değil. Dindar kadınlar Açe'den Arakan'a Filistin'den Avrupa'ya kadar bütün olanlardan kendini sorumlu hissediyor. Ev hanımı dediğimiz kimi kadınlar büyük kadın kitlelerini harekete geçirebiliyor dünyadaki adaletsizliklere son vermek için."*
> (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, hayatın radikal düzeylerde değiştiğine ve kadınların kamusal varlıklarının artık istisnai bir durum olarak kalamayacak kadar yaygınlaştığına dikkat çekmektedir. Robot hakları ve yapay zekâya dikkat çekerken, aslında insanoğlunun yeni ve sahici problemlerinin kapıda olduğunu, artık geri dönüşü mümkün olmayacak kadar yaygınlaşmış bir durum olarak kadının özel alanı dışındaki varlığını konuşmanın gereksiz olduğunu belirtmektedir. Özel alandan bütün gezegene doğru taşmak, kadının geçmişte sınırlı ve küçük dünyasının genişlediği anlamına gelmektedir. Dindar kadınların, mazlum İslam coğrafyaları başta olmak üzere dünyanın pek çok yerindeki gelişmeler konusunda sorumluluk hissetmesi ve somut adımlar atmaya çabalamalarının hatırlatılması, kadının kamusal varlığını daima sorun çıkarmak ve toplumsal dengeyi bozmakla tarif edenlere verilen bir cevap olarak da görülebilir. Yani dindar kadının kendi değerlerini daha da yaygınlaştıracağı bir biçimde kamusal varlığını kullandığını söylemektedir. Ramazanoğlu, bu ifadeleriyle geçmişteki cinsiyet tipolojilerini dayatanlara artık bunun mümkün olamayacağını söylemektedir.

Dindar muhafazakâr kesimlerde aile konusunda gösterilen hassasiyette, ailedeki çözülmenin dini yaşantıda da büyük çözülme meydana getireceği yönündeki endişelerinin etkisi olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle modern dönemin beraberinde getirdiği risklerin tehdidi altında olmak konusunda din ve ailenin ortak bir kaderi paylaştığı düşünülmektedir (Subaşı, 2014: 103-104). Bu yönüyle dindar muhafazakârlarda aile savunusu kısmen bir din savunusu olarak da görülmektedir. Erkilet bu konudaki düşüncelerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> *"Bence kısır bir döngü içindeyiz. Aslında aile çok da ciddiye alınmıyordu. Mesela Türkiye'de Aile Sosyolojisi uzun zaman önemli sosyoloji alt-disiplinlerinden biri olmamıştır. Belki sizin zamanınızda bu durum biraz daha değişmiştir. Ama benim talebe olduğum zamanlarda kültürel sosyoloji, siyaset sosyolojisi, ekonomik sosyoloji gibi alanlar önemliydi. Ne zaman önemli addedilmeye başlandı diye sormak lazım. Bence şu an, hızlı bir sosyal değişim süreci içinde Müslüman camia kendi aile yapılarının da değişime uğradığını fark etti ve yeniden Cumhuriyet'in ilk dönemindeki o "son kale" hissiyatına geri döndü. Geçmişte bu mesele başörtüsü, kadın bedeni, kadının kamusal*

alanda var olması/olmaması, özel alan-kamusal alan üzerinden ele alınıyordu. Şimdi ise başörtüsünün ya da dinin sorgulanması, deistleşme, LGBT gibi konular üzerinden gelişen bir gençliği kaybetme söylemi var. Objektif, analitik, serinkanlı değerlendirmelerden ziyade bir panik hali söz konusu. Oysa biz bu süreç ve eğilimlerin ne ölçüde yaygınlaştığını bile tam olarak bilmiyoruz. Önce mevcut durumu doğru tespit edecek çalışmalar yapmamız lazım ki bunlara dayanarak sorun çözücü müdahalelerde de bulunabilelim. Dolayısıyla baştaki sorunuza dönerek diyebilirim ki; aileye odaklanmanın geçmişi en fazla 10-15 yıldır ve son dönemde de bu ilgi daha çok bir aşırı hassasiyet ve evham halini almış bulunmaktadır." (A. Erkilet)

Erkilet'in, dindar kesimlerde, ülkede yaşanan hızlı sosyal değişimlerle alakalı bir endişe ve panik psikolojisinin hâkim olduğu konusunda tespitleri önemlidir. Deizm, LGBT, başörtüsünü terk eden genç kızlar gibi gündemlerin de oluşturduğu endişenin bir uzantısı olarak, aile kurumu, bu süreçlerin yönetilebilmesindeki tek ve belirleyici faktör olarak tekrar önem kazanmıştır. Erkilet, panik halinin, sürecin sağlıklı tespit edilmesine ve yönetilmesine zarar verdiğini düşünmektedir. Ülkemizde aile kurumu, dindarlığın yeni nesillere aktarıldığı bir üretim mekânı olarak görülmekte ve sadece kendi değerini değil başka manevi yükleri de taşımaktadır. Türk modernleşmesi sürecinde devlet, bilhassa okullar eliyle geleneksel ailelerin, çocukları üzerindeki etkisini kırmaya yönelik bir yaklaşımı benimsemiş; inkılaplar yoluyla gerçekleşen ve gündelik yaşamı batılı tarzda dönüştürmeyi amaçlayan uygulamaların bir parçası olarak, okullarda çocuklar seküler bir dünya görüşüne yönlendirilmeye çalışılmıştır. Fakat çocuklar eve döndüklerinde aileleri tarafından okulda öğrendikleri fikirlerle örtüşmeyen yaşam biçimi ve söylemlerle muhatap olmuş ve bu tutum çocuğun devlet ideolojisinin hedeflediği gibi yetişmesi önünde bir engele dönüşmüştür. Dindar muhafazakârlar için aile, benimsemedikleri siyasi ajandalara karşı bir direnç odağı olarak işlev görmüştür. (Akın, 2014: 219-232). Tüm bunlardan hareketle aile kurumunun hem itikadi hem siyasi olarak dindar muhafazakâr insanlar açısından modernleşme süreçlerinde yaşam biçimlerine yöneldiğini düşündükleri saldırılara karşı vazgeçilmez bir konumda olduğu görülebilmektedir.

Bu noktada aydın kadınların da temel itirazlarının aile kurumunun, taraflardan birine yani kadına yüklenerek korunmayacağı noktasında düğümlendiği görülebilir. Onlara göre bu şekilde aile korunmamakta, tam tersi daha da yorulmakta ve sürdürülebilirliği zarar görmektedir. Yani ailenin değerli olduğu hususunda muhafazakâr kesimlerle aydın kadınlar arasında bir mutabakatın olduğu söylenebilir fakat nasıl korunacağı konusunda fikirler ayrışmaktadır. Aydın kadınlar, geçmişteki tipolojileri idealize eden, değişimi her daim endişe verici bulan, aile içi krizleri konuşmak konusunda isteksiz davranan, diğer pek çok önemli etkeni ihmal edip bilhassa kadınların eleştirilmesi üzerine kurulu bir aile savunusu biçimini reddetmekte, bu yaklaşımları adaletli ve işlevsel bulmamaktadırlar.

Aktaş, Türkiye toplumu bağlamında yaptığı değerlendirmelerde aile yapısı ve anlayışlar konusundaki değişimi açıklarken Türk modernleşmesinin sancılı yönlerine dikkat çekmektedir. Türkiye, şartlarını belirleyemediği bir modernleşme sürecine maruz kalmış, bununla beraber göç, kitleselleşen eğitim, çekirdek aileye keskin geçiş, kadınların çalışma hayatına hazırlıksız başlamaları gibi faktörler kadın-erkek ilişkisine büyük bir gerilim yüklemiştir. Aktaş'a göre aile ve toplumda şartlara bağlı olarak birtakım dengeler değişmiştir fakat bu değişimler hâlâ anlaşılamamış ve bu sebeple dile ve muaşerete yansımamıştır (Aktaş, 2023b: 201). Aktaş'ın göçe yaptığı vurgu Türkiye'deki kentleşmenin hızı düşünüldüğünde oldukça anlaşılabilir görünmektedir. Türkiye 1950'lerde nüfusunun %75'i kırsalda yaşayan bir ülkeyken, sadece 50 yıllık bir zaman diliminde bu oran % 14,8'e düşmüştür (TÜİK; 2023). Yani nüfusun yarısından fazlası hareket etmiş, köyden şehre göç etmiştir. Bu boyutta bir sosyal hareketliliğin, toplumsal açıdan hayatın her alanında büyük değişimler ve sancılı bir uyum sürecini beraberinde getireceği muhakkaktır.

Ramazanoğlu, Türkiye insanının son yüzyıl içinde yoğun değişimler ve hadiseler yaşadığına dikkat çekmektedir ve bu değişimi bir akıntının içinde olmak şeklinde tanımlamaktadır. Bu hadiseler, imparatorluğun dağılması, yeni Cumhuriyetin sancılı başlangıcı, Batılılaşmanın olduğu gibi aktarımı, işgaller, savaşlar, seferberlikler, iç ve dış çatışmalar ve tüm bunlara eşlik eden toplumsal değişim, göçler, sanayileşme, ev ve toplumsal rollerin değişimi, küresel bazda etki bırakan yeni insan

tipolojilerinin yaygınlaşması, dijital devrim gibi önemli değişimlerdir. Tüm bunlar toplumu pek çok açıdan alt üst eden gelişmeler olarak tanımlanmıştır (Ramazanoğlu, 2018b). Hem Aktaş hem Ramazanoğlu ülkenin son 100 yıllık zaman diliminde yaşadığı yoğun hadiselerin, kontrolü güç ve toplumlar üzerinde derin etkiler bırakan yönlerine dikkat çekmektedir. Bir yönüyle yaşanan kafa karışıklıkları ve denge problemlerini toplumun yaşadığı büyük olayların etkisine yetişememesi ve onları yorumlayamaması olarak gördükleri söylenebilir.

Gerçekten de yüzyıllık tarihsel süreç incelendiğinde diğer pek çok mesele gibi aileye dair de derin ve sarsıcı sonuçları olan bir deneyimden bahsetmek mümkündür. Türkiye'nin modernleşme pratiğinde geleneksel toplumdan modern topluma doğru bir değişim öngörülmüş, bunu gerçekleştirilebilmek için siyasal ve kültürel zorlamalar yapılmış fakat modernleşme süreci beklendiği gibi yaşanmamıştır. Son tahlilde Türk tipi modernleşme batıdaki gibi özgün bir fikri arka plana sahip olmadığı için büyük oranda yeni bir yaşam tarzının taklidi olarak üretilebilmiş; buna bağlı olarak anlam kodları ve davranış normlarında modern ve yerli olan unsurların karşılaşmasına bağlı pek çoğu travmatik sonuçlar üreten karmaşalar yaşanmıştır. Aile ve kadın konusu da bu durumdan ziyadesiyle etkilenen alanlardan biridir (Dikeçligil, 2014: 18). İdealize edilen medeniyetle sahip olunan kök medeniyeti bağdaştıramama, kendini konumlandıramama, yaşam tarzına dair içeride süregiden restleşmeler ve çekişmelerin, uygun formüller üretememe konusundaki en büyük engellerden biri olduğu söylenebilir. Kimlikler kutuplaştıkça, meseleler psikolojik tepkisellikle malul bir biçimde gerçekte var olduğu zeminde tartışılamamakta, sert söylemler tarafları daha da uca sevk etmektedir. Halbuki yaşam sürmekte, sorunlar kimlikler üzerinden yaşanan restleşmelerle çözülemeyecek kadar komplike detaylar içermektedir.

Eraslan'a göre Türkiye'deki değişim Batı toplumlarından farklılık göstermektedir:

> *"Bizim toplumumuzda halen aile bağları devam ediyor. Akrabalık, komşuluk bağları devam ediyor. Fakat eskisi gibi geniş bir aile değil tabi. Yani yaşama biçimi değişti. Ekonomik hayat değişti, hayat koşulları da değişti. Bununla birlikte sadece ahlaki bir durumla veya sadece bir modayla ilgili ya da küresel*

bir etkilenme ile ilgilidir bu durum diyemem. Belki de hepsi birlikte… Yani köyden şehre göç meselesi var. 1960'lardan itibaren bir dönüşüm var, şehirlerdeki sosyal hayatın dönüşümüdür bu, üniversitelerin çoğalması var. Üniversitelerin farklı şehirlerde oluşu, üniversitelerin oluşumuyla birlikte kentlerdeki modernleşmenin artışı, şehirleşme, kalabalıklaşan nüfus gibi konuların hepsi aileyi daha küçülten, kısıtlayan konular… Fakat mesela yaz tatili olunca, karnelerini alınca çocuklar, otobüsler birden bire doluyor anneler ve çocuklarla. Çünkü hepsi memleketlerine gidiyorlar, fındık toplamaya gidiyorlar mesela. Ya peynir yapmaya gidiyorlar, buğdaylar biçilecek, yıkanacak, öğütülecek, un olacak, bunlara gidiyorlar. Anadolu'ya bir tersinden bir göç oluyor yazları... Yine anneannelere, babaannelere gidip ellerini öpüyorlar. Yine otobüslere, trenlere, uçaklara binip yine büyük kentlere geri dönüş başlıyor bu seferde. Yani ben bunun tam bir kopuş olduğunu düşünmüyorum. Sevgi, saygı, dayanışma, birlik beraberlik yine devam ediyor ama şekil değiştirmiş durumda. Bunun böyle olmasını da normal karşılıyorum. Çünkü bundan 50-60 yıl önceki bir İstanbul'da yaşamıyoruz. Mesela 50-60 yıl önceki Ankara'da değiliz. 50-60 yıl önceki köylerimizdeki yaşam tarzı da yok. Köyler bile bugün şehirleşmiş durumda. Bu yüzden yine de duyguları, bağları yitirmeden devam ettiriyoruz bir şekilde aile bağlarını diye düşünüyorum." (S. Eraslan)

Eraslan, büyük toplumsal değişimler sonucunda eskisi gibi oldukça geniş ve kapsayıcı bir aile yapılanması değil, daha ufak çekirdek aile yapılanmasının yaygınlaştığını ifade etmektedir. Bu yönüyle yaşanan değişimin bir taraftan mecburi ve kendini dayatan taraflarına işaret etmektedir. Eraslan'ın aile yapılarında yaşanan değişimi tümüyle bir yozlaşma olarak görmeyi reddetmektedir. Örneğin yaz tatillerinde yaşanan tersine göçü, yaşam biçimlerinin dayattığı ayrılıkları imkânlar dâhilinde sonlandırma çabası olarak kıymetli bulmaktadır.

"Tabi ki bizde hem büyüklerle ilgili hem küçüklerle yetişenlerle ilgili, hem gençlerle ilgili sorumluluklarla donatılmış bir gelenek var. Paylaşıma, dayanışmaya dayalı, zorluğu ve kolaylığı, iyiliği ve kötülüğü birlikte

göğüslemeyi öğütleyen ve kurumsallaşmasını da bu düzey üzerine kuran bir yapıdır aile. Burada dostluk var, akrabalık var, akraba hukuku var, komşu hukuku var. Yani, aileler böyle hücreler şeklinde birbirine bağlı büyük bir organizmayı oluşturur gibi toplumu oluşturuyor. Aile güçlü olursa toplum da güçlü oluyor dolayısıyla bizim sosyolojimize göre. Bizim durduğumuz bu bakış açısıyla bugün insanı yalnızlaştıran ve mekanikleştiren küresel zorlayıcı çevirim, elbette birbirinden farklı ve hatta birbirinin karşısında..." (S. Eraslan)

Eraslan'ın evsiz ve ailesiz modernizm diyerek eleştirdiği yaşam biçimlerine karşı, kendi toplumuzun değerleri ve hayat tarzını ideal bir tercih olarak öne çıkardığı yani iki farklı paradigmayı kıyasladığı görülebilir. Bu noktada egoizm yerine sorumluluk; yalnızlık yerine birliktelik vurgusu yapmakta ve toplumumuzun değerlerini insani ilişkileri azaltan değil artırmaya çalışan bir yaklaşım olarak idealleştirmektedir. Ailelerin hücreler şeklinde büyük bir organizmayı oluşturduğuyla ilgili yaklaşımı işlevselci yaklaşımı hatırlatmaktadır. İşlevselciler, toplumsal yapıyı parçalar arasındaki ilişki nedeniyle yaşayan bir organizmaya benzetmektedir. Her birim bütünün başarıyla işlemesinde gereklidir ve işlevseldir (Appelbaum, 1986: 94). Eraslan'ın ailenin güçlü olmasının toplumun güçlü olması sonucuna bağlaması da bununla uyumlu bir söylemdir.

Aydın kadınların aile kurumunda değişimler ve sürekliğe dair fikirlerinin izinin sürüldüğü bu bölümde hem tüm dünyayı etkisi altına alan makro ölçekli süreçler hem de daha yerel düzeydeki değişim parametrelerine ve tartışmalara yer verilmiştir. Bu noktada aydın kadınların her birinin olaylara, odağa aldığı açılardan baktıkları söylenebilir. Kimisi değişimi, kadınların aleyhine dönmüş ekonomik örgütlenme biçimlerini öne çıkararak tartışırken kimisi kadınların toplumsal var oluşlarını temin edecek biçimde kamusallaşmasını öne çıkarmıştır. Bazı aydınlar ailenin uzun vadede çözülme eğiliminde olduğunu düşünürken bazıları toparlanma ve yeniden kendini inşa etme özelliğine vurgu yapmaktadır. Aydın kadınların tüm bu süreçlerde, aile konulu değişimlerin birkaç meseleye ihale edilmesine yönelik tepkisel oldukları görülebilir. Daha ziyade kadınları suçlayarak ve onlara eski kadınlar gibi olmalarını salık vererek sorumluluktan kurtulmak yerine, mevzuyu, siyasi, ideolojik, ekonomik ve tarihsel

şartlar çerçevesinde mümkün olduğunca çözüm odaklı değerlendirmek gerektiğini düşünmektedirler.

4. Aile İçinde Dengeler: Hem Aileyi Hem Bireyi Korumak Mümkün Mü?

Modern öncesi dönemde toplumsal hiyerarşilerin daha belirgin ve meşru olduğu; zaman zaman bu durumların kölelik gibi pek çok hak ihlaline neden olduğu bilinmektedir. Buna bağlı olarak modern dönem insan hakları kavramsallaştırmalarında görüldüğü gibi insan tekini bireyselliği bağlamında daha yoğun bir biçimde öne çıkaran ve buna merkezi önem atfeden bir dönemdir. Batı dünyası başta olmak üzere hemen tüm dünyada bireyin merkezde olduğu, bireyin taleplerinin, isteklerinin daha önemli görüldüğü bir yaşam biçimi hâkim olmuştur. Dikeçligil, yaşanan bireyselleşme sürecinin sonunda hak-sorumluluk dengesinin ihmal edildiği, yalnızca haklara ve tanımlanmamış özgürlüğe yapılan vurgu sonucunda bireyciliğin benmerkezciliğe ve bencilliğe dönüştüğünü düşünmektedir. Bu durum her düzey ve tipteki sosyal etkileşimlere zarar verdiği gibi aile içi ilişkileri de olumsuz etkilemiştir (Dikeçligil, 2014: 17). Gelinen süreçte dünya üzerinde pek çok insanın yaşamla ilgili beklentilerinde ve planlarında başka bir insana hayat vermeye, mesai vermeye dayalı bir özveri istidadının motivasyonu ve gerekçesi gün geçtikçe kaybolmaktadır. Bu dönemde daha fazla insan, ailenin kendilerini sınırlandırmasına sıcak bakmamakta, evliliğin, eşin veya çocukların sorumluluklarını taşımak istememektedir. Batı'da evlilikten uzak duran insanların nikâh akdiyle bağlı oldukları bir ilişkinin sorumluluğunu üstlenmek istemedikleri, geçmişte ancak evlilikle ulaşabilen taleplere nikâhsız bir biçimde ulaşabildiği için, bir evliliğin yükünü çekmeye gönülsüz oldukları söylenebilir (Aktay, 2014:185). Benzeri bir durum çocuk istemeyen erkeklerle de ilgili görülmektedir. Feminist literatürde ise oldukça yoğun bir biçimde kadının ayağına bağ olduğu ve onun yaşamını sınırlandırdığı için evlilik, çocuk sahibi olma veya emzirmenin reddedilmesi gibi söylemlerin üretildiği bilinmektedir (Goldman, 2006: 29; Badinter, 2015: 72, 99, 108, 114, 143, 172).

Aile, tüm fertlerinden fedakârlıklar bekleyen, emek isteyen bir kurumdur. Sağlıklı bir aile yapısı içinde herkesin zaman zaman bir diğeri için kendi yaşam alanından feragat etmesi muhakkaktır. Bu noktada hem aileden vazgeçmemek hem de aileyi oluşturan bireylerin yapı içinde kaybolup gitmedikleri bir denge oluşturulabilir mi ve birey olma bilinci yükselmiş modern dönem insanının aile kurumunu gözden çıkarmayacağı yaşam biçimleri yahut ilkeler nasıl formüle edilebilir gibi sorular önem kazanmaktadır. Bu noktada İslamcı aydın kadınların, aileyi önemli bir kurum olarak gördükleri, bu sebeple süreci en sağlıklı ve en az zayiatla yönetmenin yollarını tartıştıkları ve söz konusu dengenin nasıl oluşturulabileceğine dair fikirler ürettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Aktaş'ın, ailenin faydası için yapılan fedakârlıkları hatırlattığı ifadeleri önemlidir:

> *"Aile çatısı altında kimse kimseye rol yapamaz, aslında neysek orada öyle görünürüz. O yüzden de kişiliğimizi asıl yapılandıran ailedir. Sorunlu insanları sonuna kadar ancak aile taşıyabilir, ama bunun için de ayakta kalması gerekir. Demek ki konu ailenin sağlığı olduğunda, bazen kişisel plan ve amaçlarımızı erteleme veya değiştirme yoluna gitmemiz gerekebilir. Orada bir seçim yapmış oluruz. Bazen de kişisel sağlığımızı korumak için ailenin gücümüzü zorlayan beklentilerine cevap vermekte zorlandığımız olur. Saçı süpürge edip sonra ömür boyu bunun hesabını sormak, aile yaşantılarının çok rastlanan dramlarından biridir. Saçı süpürge eden gönül rızasıyla bunu yapsa da çok sonra vefasızlıklar karşısında hesap sormaktan kendini alamayabilir. Aile böyle bir kurumdur işte, toplumsallığın türlü veçhelerini içinde barındırırken, bununla birlikte sağlıklı bireyler yetiştirebilir ama tersi de olur".* (C. Aktaş)

Aktaş, ailenin devamı için insanların zaman zaman kendi arzularını ve planlarını ertelemek veya değiştirmek zorunda kalabileceğini ifade etmektedir. Aktaş'ın ertelemek veya değiştirmek ifadelerini bilinçli kullandığı, planlardan veya amaçlardan tümüyle vazgeçmekten bahsetmediği görülmektedir. Yani planlar, şartlar olgunlaştığında tekrar gündeme gelebilecek bir mesafede bekletilmektedir yahut kısmen de olsa uygulanmaya çalışılmaktadır. Aktaş'ın ailenin sağlığı için bireyin geri adım atması gerekebileceği ifadesi, bu denli önemli bir kurumu ayakta tutabilmek için

kimi fedakârlıkların yapılmasının mecburiyetini ortaya koymaktadır. Fakat bu fedakârlıklar dengeli bir biçimde yapılmazsa aile bireylerinin mutsuzluk ve pişmanlığı söz konusu olmaktadır. Aktaş'a göre bu durum makûs bir kader değildir ve bir denge kurulabilir:

> *"Aile havadar kılan bazı niteliklerle ortamını yaşanmaya değer kılar. Mesafelerin korunması, kişisel alana sahiplik ve sorumluluk verme güveni, bunlardan birkaçı. Aynı evde yaşayan insanların yalnız kalma ihtiyacı, ailenin her üyesi için elzem. Yalnız kalmaktan korkmamayı öğretmek de ailenin bir başarısı belki. Güven göstermek olgunlaştırıcıdır, sorumluluk vermek de öyle. Tutku ve amaçlarımız konusunda desteklendiğimizi hissettiğimizde, aileye ait olma hissimiz pekişir. Destek beklentisi, bir diğerinin tutkularını veya sorunlarını hiçe sayma pahasına yapılmamalı elbet. Birey olarak plan ve arzularımızı gerçekleştirme yönündeki coşkumuz, hadsiz söz ve davranışları, bencil çıkışları haklı kılmaz. Bir aileye sahip olmak sabırlı ve tahammüllü olmayı da öğretir. Canımız istediğimizde çekip gidemeyiz, meramımızı anlatmamız, dert dinlememiz gerekir. Sadakati aile ortamında öğrenir çocuk, hicabı ve iffeti de… Elbette, ailede gördüğümüz muamele, bizi biricikleştirirken ''kendi'' olma yollarını da açar. Aile sayesinde özgürce atılırız dünyaya, geriye dönebileceğimiz bir yer vardır; yine aile varlığıyla, rüzgârlara kapılıp gitmemize izin vermeyecek köklere sahip olduğumuzu öğretir."* (C. Aktaş)

Aktaş'ın sözleri, yeri geldiğinde aile için fedakârlıklar yapması gereken bireylerin, ilişkilerinde takınacakları tutumlarla aile kurumunu daha "havadar" kılacağını ifade etmektedir. Havadarlığın, nefes alıp vermeyi yani yaşamayı imlediği düşünülebilir. Yaşanmaya daha müsait, daha sağlıklı ve daha geçirgen bir ortam tarif eden Aktaş'ın aileyi havadar kılmakla ilgili temel önerileri, kişisel sınırlara saygı, güven, sorumluluk ve destek verme şeklinde özetlenebilir. Sabır ve tahammüllü olmak, kendini açıklamaya çalışmak, sorunlarla yüzleşmek ve bırakıp gidememek, aile bireylerinin birbirlerine karşı sorumlulukları olarak okunabilir. Aktaş'ın bu noktada, aile içi iletişimdeki kriz alanlarını ve olası problemleri kabul edip bunları aşmanın yöntemlerini öne çıkardığı görülmektedir. Aktaş, kişinin kendini geliştirme çabasının

eşi tarafından bastırılmasını ve özgüvenine zarar verecek bir dilin kullanılmasını bir nevi şiddet olarak tanımlamaktadır. Ona göre geliştirilmesi engellenen yetenekler, bünyede sakatlıklar oluşturmaktadır ve kimsenin eşi bile olsa bir diğerini sakatlamaya hakkı bulunmamaktadır (Aktaş, 2023a).

Ramazanoğlu da benzer fikirler taşımaktadır ve aile içinde bireylerin hiçbirinin kişisel hikâyesinden vazgeçmediği bir yaşam biçimi önermektedir:

> *"Hiç kimsenin bireysel varlığından vazgeçmesinin beklenmediği, tersine hedefleri için desteklendiği bir birlik her zaman daha kalıcı, geliştirici ve sürdürülebilirdir. Taraflardan birinin kendini susturulmuş, sözü kesilmiş, aşağılanmış, değersizleşmiş, anlaşılmamış, hakkı teslim edilmemiş hissettiği yerde mutluluk değil çaresizlik, şifa değil bastırılmış ruhsal ve bedensel hastalıklar vardır. Aile fertlerinin kendine ait alanı, sınırları, mahremiyeti mutlaka korunmalıdır ki o biricik varoluş ve kendilik duygusu kaybolmasın. Ev bireyin kaybolduğu değil kendini bulduğu, yolculuğunu güvenle sürdürdüğü bir yer olmalı. Cehennemi değil cenneti çağrıştırmalı."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu'nun aile içinde tüm bireylerin kıymetli görüldüğü ve hedefleri konusunda desteklendiği bir ilişki biçimini idealize etmesi, zaman zaman aile fertlerinden bazılarının tek taraflı olarak çokça fedakârlık yaptığı, buna karşın kendi yaşamı konusunda benzeri bir muameleyi göremediği ilişkilere karşı dikkat çekici bir uyarı olarak okunabilir. Buna göre özellikle aile fertlerinin evde söz hakkına sahip olması, düşüncelerinin kıymetli görülmesi, önemsendiğini bilmesi gibi hususlar sağlanamadığında ve tüm bunların etkisiyle fertlerden biri kendisini gerçekleştiremediğinde fiziksel yahut psikolojik hastalıklar baş gösterecektir. Aktaş'ın saçı süpürge edip ömür boyu bunun hesabını sormak ifadesiyle ortaya koyduğu tespiti bu noktada hatırlanabilir. Tek taraflı vermeye dayalı ilişkilerde, verici tarafın yıprandığı, diğerlerinin de bu asimetrik ilişki biçimini kanıksayıp rutinleştirdiği bir düzen oturabilmektedir. Hâlbuki aile içinde, tüm fertlerin birbirini gözetmesi, koruyup kollaması ideal olandır. Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus, Ramazanoğlu'nun aile bireylerinin birbirilerinin kişisel alanlarına ve sınırlarına saygı duyması gerektiğiyle ilgili ifadesidir. Aile, gerek evlilik gerek kan bağıyla birbirinin en yakını

olan insanların beraberliği olduğu için zaman zaman mesafelerin tümüyle sıfırlandığı ilişki formları ortaya çıkabilmekte; bu da aile üyelerinin birbirileriyle alakalı tutumlarına yansımaktadır. Ramazanoğlu'nun sınır ve kişisel alan vurgusu temelde kişileri aile üyelerine karşı saygıya davet etmektedir. Ona göre insanın en yakınının kişisel alanına ve sınırlarına bile bir mesafeyle yaklaşabilmesi ve saygı duyması, aile içi iletişim kazalarını büyük oranda engelleyebilir. Ramazanoğlu düşüncelerini şu ifadelerle derinleştirmektedir:

> *"Benim anlayışıma göre bu birliktelikte erkek ve kadın ne kadar bir ve bütün olarak görünseler de kendilik alanlarını, müstakil varoluşlarını koruyabilmeliler. İlişki nimet-külfet dengesinde hakkaniyetli bir seyir izlemeli. Bu ailede hiç kimse ötekinin kendini gerçekleştirmesini izlemeye, hayatın seyreden nesnesi olmaya zorlanmış hissetmez. İnsan olarak kendi değerlerini kaybeden değil, birliğin gücüyle birlikte yukarı tırmanan iki ve daha çok insandan söz etmek gerekir." (Y. Ramazanoğlu)*

Ramazanoğlu ailenin fedakârlıkların alanı olmasının, tümüyle bireysel gelişme alanlarından vazgeçme anlamına gelmeyeceğini, bu düzeyde bir yakın ilişkide de muhataplara saygı ve hakkaniyetli tutumların, daha adil bir ilişki biçimini beraberinde getireceğini düşünmektedir. Aktaş ise kişisel sınırların korunabilmesinin yolu olarak tahakkümün olmadığı ilişki biçimlerini idealize etmektedir:

> *"Aslında karakterlerin birlikte oluşturduğu her yapı kendine has özellikler sergiliyor. Bazen erkek baskın karakter özelliklerine sahip, kadın uyumlu veya tersi oluyor. Karakterler birbirini kabullenemediği veya birbirine göre yeni ölçüler edinmediği takdirde çatışma yaşanıyor. Çatışma sırasında bazen biri yılıp kabuğuna çekiliyor. Evlilik anlaşma değil uzlaşmadır, der Seyhan Büyükcoşkun. Fark, istersek bereket sebebi olur. Aile herhâlde, çiftlerin karakter özellikleri ve başka vasıflarıyla birbirini bastırmadığı, ezmediği, tüketmediği, birbirine tahakkümle yaklaşmadığı takdirde ideale yakınlaşma şansına sahip olur. Dayanışma, saygı, sevgi, anlayış, paylaşma, birbirinden öğrenme, birbirine öğretme… Uzak durulması gereken tavır ise "tahakküm". Çiftlerin birbirine has sınırlara saygı göstermesi, kişilikleri karşılıklı olarak*

geliştirir ve husumete izin vermez. Biri, diğerine yar ve yardımcı olmalı. Buradan hâsıl olur evliliğin huzuru ancak birinin diğerinin benliğinde kaybolması beklenmemeli." (C. Aktaş)

Aktaş'ın özellikle altını çizdiği husus, farklı karakterlere sahip kimselerin birliktelik deneyimlerinin özgünlüğüdür. Buna göre kadına veya erkeğe dair genellenebilecek kişilik tipolojileri bulunmamaktadır. İnsanların karakterleri evlilikte eşleriyle ilişkilerine de yansımaktadır ve iki farklı karakterin bir uyumlanma, birbirini kabullenme, kendini yeniden şekillendirme süreci söz konusu olmaktadır. Evlilik içindeki çatışmalar, bu süreç sağlıklı yürümediğinde ve eşler birbirine göre konum alamadığında ortaya çıkmaktadır. Fakat bu uyum sürecinin de tek taraflı olmaması gerekmektedir. Bu noktada tahakküm iki taraflı uyum sürecini tek tarafın üstüne yüklemek şeklinde anlaşılabilir. Aktaş kişisel sınırlara saygıyı, hem düşmanlığın önüne geçecek hem de iki tarafı da karşılıklı olarak geliştirecek bir tavır olarak görmektedir.

Erkilet bireye rağmen, bireyi yok ederek, bireyin izzet-i nefsini ayaklar altına alarak, aileyi mutlaklaştırmanın İslam düşüncesinde yerinin olmadığını ifade etmektedir. Zaman içinde Müslüman toplumlarda kutsal aile söyleminin, eşitsizliklerin, cinsiyetçi yaklaşımların ve kavmiyetçiliğin yaygınlık gösterdiğine işaret etmektedir. Ona göre sağlıklı aile bireyselliği besleyebilen değerlere ve ilişki biçimine sahip olmalıdır (Erkilet, 2022a: 163). Bunu sağlayabilmek için tam bir denge halinin hedeflenmesi gerekmektedir:

"Tam bir denge haline ulaşmaya çalışmak gerekir. Yani ne birey aileyi ezecek ne de aile bireyi. Birey kendi çıkarları ve beklentileri doğrultusunda serapa yol alamaz. Ama aile için bireyi feda etmek de olmaz. Bizde son dönemlerde güç kazanan muhafazakâr yaklaşımın beklentisi, bireyin ve özellikle kadının aile için kendisini feda etmesidir. O kendi bireyselliğini bıraksın, gelsin, içine girdiği bu yeni yapının rengini alsın beklentisi vardır. Ben bunun için tam denge diyorum. Zaten İslam toplumlarında da bu denge esas olmuştur uzun zamanlar boyunca. Devlet bireyi ezemez, birey devleti yok sayamaz. İktisatta da aynı denge söz konusudur. Ailede de aynı denge söz konusudur. İslam'da

orta yol esastır. "Ümmeten vasatan" yani ideal ahengi yakalayabilen, orta yolu tutturabilen bir ümmet olmak tavsiye edilmiştir bizlere." (A. Erkilet)

Erkilet, muhafazakâr yaklaşımların özellikle kadının aile için kendini feda etmesi yönünde bir beklentiye sahip olduğunu düşünmektedir. Kadının bireysel alanını tümüyle bırakmasına yönelik bu beklenti Erkilet'e göre İslami değildir. Bu noktada sadece aile değil, devlet gibi toplumdaki diğer örgüt ve kurumlar için de bireyin gözden çıkarıldığı tutumlar sağlıksızdır.

"Çok temel olsa da mesela içinde herkesin kendini azami ölçüde gerçekleştirmesine fırsat veren bir yapı olduğunu düşünüyorum. Çocuğun da kadının da erkeğin de… Kendini gerçekleştirmeyle sadece mesleki anlamda veya entelektüel anlamda bir gerçekleştirmeyi kastetmiyorum. Kendi doğruları istikametinde davranabilme kabiliyeti, kapasitesi, bireylere bu imkânın tanınmış olması, saygı, istişare, özgürlük… İslami olanı yaşama konusundaki gayret. Evet, bunlar bana ideal İslami ailenin temel kriterleri gibi geliyor. Mesela çocuk anne-babanın malı değildir. Onların isteklerini gerçekleştirmek zorunda olan biri değildir." (A. Erkilet)

Erkilet'in aile içinde bireyselliği tartışırken karı-koca arasındaki ilişkiden farklı olarak evladın bireyselliğini de konuya dâhil ettiği görülmektedir. O, ailede sadece kadın erkek için değil çocuklar için de kişisel tercihlerin önemsendiği ve saygı gördüğü bir iletişim biçimini doğru bulmaktadır ve bunu da ideal İslami aile olarak tanımlamaktadır. Geleneksel aile formatında, ebeveynlerin çocukları ile ilişkilerinde oldukça yönlendirici ve etkin bir konumda bulunduğu bilinmektedir. Özellikle Müslüman toplumlarda İslam dininin ana baba hakkının önemine vurgu yapan hükümlerinin de etkisiyle ebeveyn-evlat ilişkisinin önemsendiği görülmektedir. Erkilet'in bilhassa çocuğun ebeveynin mülkü olmadığına dair ifadesi, ebeveyn-evlat ilişkisinde dengenin kaçırıldığı ve evlatların edilgen kılınıp ebeveynlerin onları ayrı bir kişilik olarak görmediği durumlara dair bir sorun tespiti gibi görülebilir.

Özellikle geleneksel toplumlarda atalara hayranlık oldukça yaygın bir özelliktir. İnsanlar, soyundan geldiği kimselere karşı fıtri bir biçimde sevgi ve saygı

beslemektedirler. Tarih boyunca kimi toplumlar, bu sevgi biçimlerini atalarına tapmaya kadar götürmüştür. Çin dinleri, Şintoizm, Konfüçyüzm gibi dinlerle Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde de bu tapma ve abartılmış tazimin izlerine rastlamak mümkündür (Tümer, 1991: 42-43). İslam'ın geldiği dönemlerde de Arap toplumunda babaya ve kabile büyüklerine saygı önemli bir değerdir. Hz. Peygamber'e karşı Mekke toplumunun geliştirdiği en büyük itirazlardan biri de bu yeni mesajın atalarından görmedikleri, bilinmeyen içerikler taşımasıdır (Bakara Suresi, 2/170). Arap toplumunda hem babalara hem de daha genişçe bir aile sayılabilecek kabileye saygı ve itimat abartılmıştır. Aydın, İslam'ın o günkü Arap toplumunun en belirleyici özelliklerinden biri olan kabilecilik ve atalara tapma derecesinde bağlı yaklaşımlarla mücadele ettiğine işaret etmektedir. Bunu yaparken önce insanlara herkesin Allah katında kendi tercihlerinden sorumlu olduğunu ifade etmiş ve böylelikle onlara fert olma bilinci kazandırmış, daha sonra kendi müstakil varlığının farkına varan fertlere kendini aşan ve kapsayan bir üst birliğin üyesi olma şuurunu vermiştir. Kabilecilik, bireyin içinde tümüyle kaybolduğu ve bütün için kendinden vazgeçtiği bir ilişki biçimine sahip olması nedeniyle hoş görülmemiştir. İslam bireysel olarak tek tek insanlara kendi tercihlerini yapmaları yönünde bir zihinsel yükleme yapmış ve onları kendi iradeleriyle, ahlaki tercihlerinin sorumluluğunu üstlenecekleri bir inanca davet etmiştir. Buna karşın Medine'de hepsi tek tek kendi iradesiyle İslam'ın içinde bulunmayı kabul etmiş Müslümanlarla bir cemaat oluşturmuştur (M. Aydın, 2001: 92). Bu cemaat, kabilecilikten farklıdır, birliktedir ama bireyleri akıl ve irade sahibidir. Bizzat kendi tercihleri olan bir grubun üyesidirler. Buradan hareketle, İslam'ın insanın kendi seçimini oldukça önemli bulduğu ve buna değer atfettiği görülmektedir. İslam dininin anne babaya saygıyı emretmesine karşın, insanı bireysel olarak kendi ahlaki tercihlerinden sorumlu tuttuğu ve inancın gerekleriyle çatıştığı zamanlarda anne babasıyla ilişkilerde karşı karşıya gelme pahasına ahlaki olan tutumlardan yana tavır almayı emrettiği bilinmektedir (Nisa 4/135, Ankebut 29/8).

Fakat Müslüman toplumlarda, uygulamalar yüzyıllar içinde aşırı saygı beklentisi bağlamında şekillenebilmiş ve bireysellikler yıpranmıştır. Bu durumu önemli bir problem alanı olarak gören Aliya İzzetbegoviç, Müslüman anne babaları ve eğitimcileri, gençleri eğitme biçimden dolayı eleştirmektedir. Ona göre Müslüman

toplumlarda çok sık bir biçimde itaat vurgusu yapılmakta, ailesinin her dediğini yapan ve boyun eğen evlatlar yetiştirilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki İslam'a daha uygun bir tercih yapılmak isteniyorsa gençler, sakin ve teslimiyetçi kimseler olarak değil cesur ve itiraz ruhlu kimseler olarak yetiştirilmelidir (İzzetbegoviç, 2018:113-116).

Bu kısımda görüş beyan eden aydın kadınların, bireylerin şahsi hikâyelerine, hayallerine, kabiliyetlerine, tercihlerine önem veren bir aile ilişkisini idealize ettikleri görülmektedir. Onlara göre aile olmanın kendisi doğal bir biçimde uyum sağlamayı, fedakârlık yapmayı, sorumlu olmayı ve zaman zaman bireysel yaşam alanlarından vazgeçmeyi beraberinde getirmektedir. Fakat bu aileyi oluşturan fertlerin tamamen kendilerinden vazgeçmek zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Ailedeki ilişkiler tüm fertlerin değerli ve saygın görüldüğü bir zeminde inşa edilebilir, aile üyeleri birbirini gözetebilirler, fedakârlığı ağırlıklı olarak tek bir tarafa yüklemeyerek birbirlerine alanlar açabilirler. Böylelikle ya birey ya aile denklemine mahkûm kalınmaz, hem birey hem aile aynı anda gözetilebilir.

5. Ailede Aktörler, Roller ve Değişen Pozisyonlar

Aile içinde kadın ve erkeğin konumu ve rol dağılımı, aile ilişkilerindeki temel belirleyici parametrelerden birisidir. Genel manada her toplumun kendine özel ürettiği genelgeçer rol ve konumların var olduğu söylenebilir. Fakat bugünün dünyasında, değişimin oldukça hızlı seyrettiği ve değişimi etkileyen çok sayıda birbirinden farklı parametrenin var olduğu düşünüldüğünde tüm toplumun mutabık olduğu ve denge halini bulmuş bir rol paylaşımından bahsetmek mümkün değildir. Bu mutabık olmama durumunun aile içi ilişkilerdeki çalkantıları artırdığı ve tarafların beklentilerinin birbiriyle örtüşmemesine neden olduğu söylenebilir.

Aydın kadınların erkeğin ve kadının aile içindeki rolleri ve konumlarıyla alakalı pek çok fikir ürettikleri görülmektedir. Bu kısımda erkeklerin konumunu inceleyen başlıkta İslami bir kavram olarak kıvame/kavvamlık da ele alınmıştır. Kadınların aile içi rollerini ele alan kısımda ise aydın kadınların bilhassa gündemlerine aldıkları önemli bir mesele olarak kadının çalışma hayatında yer alması ve bunun aile

yaşamına etkisine dair tartışmalar alt bir başlık olarak ele alınmıştır. Aydın kadınların çekirdek aile ve geniş aile bağlamındaki değerlendirmeleri de bilhassa aile içi rolleri etkileyen bir tartışma olduğu için bu başlıkta incelenmiştir. Son olarak çocukluk ve ebeveynlikle yaşlıların durumu da bu başlıkta ele alınan diğer meselelerdir.

5.1. Ailede Erkeğin Konumu: Erkek Kimliği Zayıflıyor Mu?

Ülkemizde ve tüm dünyada hem ailede hem de toplumdaki durumu itibariyle erkeğin konumu ve rolleri, kadın temalı tartışmalar gündemde baskın bir biçimde yer aldığı için yeterince üzerinde durulmayan bir konudur. Hâlbuki kadın tartışmalarının tümünde erkek de arka planda adı konmadan tartışılmaktadır.

Barbarosoğlu, erkek kimliğinin yaşadığı bunalıma ve makbul bir erkeklik biçimi tarif etmenin gün geçtikçe zorlaştığına dikkat çekmektedir. Ona göre çağımızda, kadınlar lehinde pek çok mesafe kat edilmekte fakat buna karşı erkek kimliği azalmakta ve erkeklerin kendilerini ifade edebilme alanları gün geçtikçe daralmaktadır. Erkekler kendini bir özne olarak inşa etme konusunda çaresiz kalmaktadır. Popüler kültür erkekliği aşağılamakta, yalnızca parası olan erkekleri özne kabul etmektedir. Erkeklerin rolleri de postmodern çağda gittikçe müphemleşmektedir. Genç erkeklerin gerçek yaşamda daha iyi modelleri olmadığı için kabul edilebilir erkek davranışının ne olduğu konusunda kafaları karışıktır. Bu sebeple ya romantik sevgili ya terörist kimliğine sıkıştırılmaktadırlar (Barbarosoğlu, 2015k, 2017f, 2019i, 2017d). Üreme teknolojilerindeki gelişmeler, dijital kültür, kadınların sosyal hayattaki yükselişleri gibi faktörler erkeğin kimliğini kurduğu alanları gitgide daraltmaktadır. Barbarosoğlu'na göre 21. yüzyılda sık sık başvurulan bir tanımlama olarak erkek egemen kavramı açıklama gücünü yitirmiştir, bunun yerine "azalan erkek kimliği"nin tartışılması gerekmektedir (Barbarosoğlu, 2010a). Barbarosoğlu'nun erkek kimliğinin azalması ve daralması olarak tarif ettiği durumun, geçmişte makbul olan erkeklik tanımlarının eleştirilmesi ve sağlıksız bulunması, buna karşı yerine yeni ve tatmin edici bir kimlik önerisinin konulmaması nedeniyle yaşandığı söylenebilir.

Barbarosoğlu erkek kimliğinin karşı karşıya kaldığı bu büyük riske karşın meselenin halen yeterince ciddi bir biçimde ele alınmadığından yakınmaktadır. Özellikle Dünya Kadın Yılı, Dünya Kadınlar Günü, Dünya Kız Çocukları Günü gibi çok sayıda özel gün kadınlara tahsis edilmekte, buna karşın erkeklik ve erkekler gündem dışı bırakılmaktadır. Devamlı surette kadın sorunu konuşulsa da bu yüzyılın sorunu erkek sorunudur. Barbarosoğlu, erkek kimliğinin azalmasını sevindirici bulan feministlerin var olduğu, fakat aslında bu durumun hiç de sevindirici bir gelişme olmadığını düşünmektedir. Sadakat, tahammül, vefa, merhamet gibi özelliklerin gitgide erkek kimliğinin asli unsurları olmaktan çıkması kadınları sevindirecek gelişmeler değildir. Son tahlilde erkek kimliğinde azalma, kadınların yükünü daha da artıracak ve daha çok yorulmalarına neden olan endişe verici bir durumdur. Kadınların ve kız çocuklarının huzurlu bir yaşamlarının olması, babalarının, abilerinin, eşlerinin ve oğullarının da huzurlu bir hayatı olmasına bağlıdır. (Barbarosoğlu, 2014e; 2010f). Barbarosoğlu'nun kadınların huzurunun erkeklerin de huzurlu olmasına bağladığı yorumları meseleyi bütüncül bir zemine çekme çabası olarak görülebilir. Ona göre erkeklerin ve erkekliğin kriz yaşadığı durumlar, kadınlar açısından bir kazanç değildir. Kadın ve erkek, birbirinin rakibi veya düşmanı değildir, yaşam içinde en yakın ilişkileri kurmaktadır. Dolayısıyla özellikle feministlere atfen kurduğu cümle, meseleyi cinsiyetler arası bir rekabet olarak görmenin yanlışlığına işaret etmektedir. Üstüne üstlük erkeklerin kimlik bunalımında olması kadınların yaşamlarını fiili olarak da zorlaştıracak sonuçlar doğurmaktadır.

Barbarosoğlu bugünün dünyasında erkeklerin kendisine ve ailesine yetebilme kabiliyetinin azaldığını düşünmektedir. Ona göre otuz yıl öncesinde Anadolu'nun köylerinde erkekler bir arkadaşının yardımıyla yaşayabileceği bir ev inşa edebilecek durumdadır. Bugün ise şehirlerdeki erkeklerin büyük kısmı basit tamiratları bile yapmaktan acizdir (Barbarosoğlu, 2018b). Dolayısıyla bu noktada erkeğin güçsüzleşmesi ve acizleşmesinin yaşama yansıyan yönü, büyük boşlukların doğması ve eksikliklerin tezahür etmesi anlamına gelmektedir. Bu durum kadının zafer kazandığını yahut öne geçtiğini göstermemekte, hayat pratiklerinde aksaklıklar ve tıkanıklıklar yaşamasına neden olmaktadır. Şişman da benzer bir biçimde değişen, rol kaybı yaşayan, sorumluluktan kaçan ve kaybettiği iktidarı şiddetle telafi etmek isteyen

bir erkek sorununun olduğunu düşünmektedir (Şişman, 2012b). Şişman'a göre bütün tartışma kadın üzerine bina edildiği için değişen sosyoekonomik yapı içinde erkeklerin görev ve sorumlulukları tartışılmamaktadır. Popüler kültür maçoluğu bir küfür gibi kabul ettiği ve metroseksüellik bir trend olarak yaygınlaştığı için feminenleşen erkeklik algısı artmaktadır. Buna rağmen erkek kimliği, erkek rolleri ve erkeklikle ilgili bir kriz yokmuş gibi davranılmakta ve hala klişe sorunlar üzerinden tartışmalar sürmektedir (Şişman, 2024). Şişman, uzatılmış bir çocukluk ve ergenlik tavrının erkeklerde daha yoğun yer ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle erkekler sorumluluktan kaçmakta, evliliğe yanaşmamaktadırlar (Şişman, 2013a).

Ramazanoğlu, erkekliğin toplumsal inşasında yetiştirme tarzlarının olumsuz etkilerini tartışmaya açmaktadır. İslam dünyasında milyonlarca genç erkeğin anneleri tarafından uzun yıllar yedirilip içirildiğini, temizlenip giydirildiğini, bu nedenle zayıf yetiştirildiğini ve müstakilleşmelerine müsaade edilmediğini düşünmektedir. Bu insanlar sonraki süreçlerde de alışkın oldukları konforlarını kaybetmek istememekte ve evde sorumluluk almayı reddetmektedir. Üstüne üstlük en basit yemeği yapamamak veya evdeki işlere yardım etmemek, erkekliğin nişanesi olarak övünülecek bir şeymiş gibi sunulmaktadır. Ramazanoğlu, erkek çocuklarını yetiştirirken, günlük yaşamda sürekli ayağına hizmet bekleyen bir formatta yetiştirmenin İslam toplum yapısına eşitsizlik, adaletsizlik ve mutsuzluk olarak geri döndüğüne işaret etmektedir. Çocuklar yetiştirilirken evliliklerinde ast-üst ilişkisi içinde değil; can yoldaşlığı, merhamet, yol arkadaşlığı ve nimeti külfeti birlikte paylaşmaya dair bir formasyonla yetiştirilmelidir (Ramazanoğlu, 2017c; 2020b). Bu noktada Ramazanoğlu'nun erkek çocuklarını aşırı hizmetle büyütmeyi annelerin bir hatası olarak öne çıkarması, mevcut adaletsizlik eleştirilerinin besleyicisi konumuna kadınları yerleştirdiğini göstermektedir. Bu yaklaşımıyla, sorunlu erkeklik anlayışını yeniden üreten kimseler olarak kadınlara dikkati çekmesi, kadın erkek tüm insanları sürecin sorumlusu olarak görmesi açısından önemlidir. Son tahlilde, eleştirilen erkeklik tutumları, sadece erkekler eliyle üretilmemekte, kadınlar eliyle de beslenmektedir. Bu noktada zalim erkekler ve mazlum kadınlar şeklinde bir kategorilendirme yapmamakta, herkesi içine alan bir eleştirel söylem geliştirmektedir.

Barbarosoğlu, sosyal medyadaki tebliğ trafiğini değerlendirirken hayatın tüm mesuliyetiyle ilgili genç kız ve kadınların mesuliyet almaya davet edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu durum, erkeklerden hayatın mesuliyetini düşürmekte; genç kız ve kadınlar sorumluluk sahibi, güçlü özne ve şahsiyetler haline gelirken erkekler edilgenleşmektedir. Bu noktada devamlı kadınları eleştiren kanaat önderleri erkek kimliğini kadın karşıtı bir söylem üzerine bina etmektedir (Barbarosoğlu, 2018b). Barbarosoğlu'na göre kız öğrenciler ve erkek öğrenciler arasında enerji farkı ve sorumlulukları yerine getirme konusunda belirgin bir fark olmasına rağmen, öncü pozisyondaki kimseler, hocalar veya din görevlileri bu soruna çözüm aramamakta ve meseleyi dert edinmemektedir (Barbarosoğlu, 2018d). Barbarosoğlu'nun, kadınlara çok yüklenmek ve onları sık sık sorumluluk almaya davet etmek yönündeki eleştirileri daha ziyade dindar muhafazakâr kesimlere ve kanaat önderlerine yöneliktir. Buna göre özellikle aile ve toplum yaşamının muhafazası için kadınlara yönelik çok sayıda uyarı ve eleştiri söz konusu olmaktayken, erkeklere sorumluluk yüklenmemesi onları sorumsuz kişiler haline getirmektedir ve erkeklerin tek görevi kadınları kontrol etmekmiş gibi bir algı yanılması oluşabilmektedir.

Türk aile yapısında geleneksel rol paylaşımında erkek, aile reisi olarak görülmektedir. Fakat bugünün dünyasında kadın ve erkek arasındaki asimetrik ve hiyerarşik ilişki biçimi eşitlikçi bir ilişkiye doğru yol almaktadır (K. Canatan, 2013: 117). AB'ye uyum çerçevesinde ülkemizde 2002 yılında erkeğin aile reisliği de Medeni Hukuk'tan çıkarılmıştır (Resmî Gazete, 2001).

İslam dini aile içinde kadın ve erkeğin rol dağılımıyla ilgili düzenlemeler yapmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de Nisa Suresi'nin 34. ayetinde aileyle ilgili hükümleri düzenlerken erkeğin kavvam olduğu ifade edilmektedir. Kavvam kelimesi Türkçe'ye farklı biçimlerde çevrilmiştir. Meallere bakıldığında[66] kelimeye "yönetici ve

[66] Meallerde kavvam kelimesine verilen anlamlar:
Yönetici ve koruyucu: Diyanet Vakfı Meali
Hâkim: Diyanet İşleri Eski Meali
Koruyup kollayıcı: Diyanet İşleri Yeni Meali
İdareci ve hâkim: Elmalılı Hamdi Yazır Meali
Kaim: Ömer Nasuhi Bilmen Meali.
Karşılaştırmalı bir biçimde ayetin farklı meallerde nasıl yer aldığını görmek için bakınız: https://www.kuranvemeali.com/nisa-suresi/34-ayeti-meali

koruyucu, hâkim, koruyup kollayıcı, idareci ve hâkim, kaim, yönetici ve koruyucu" gibi manalar verildiği görülebilir (Kur'an ve Meali, 2024). Kur'ân meallerinin, meali yazan kimselerin yorumunu yansıtan metinler olduğu, bu yönüyle de bir nevi tefsir olduğu düşünüldüğünde, kavramın tam olarak neye tekabül ettiği hususunda bir mutabakatın bulunmadığı söylenebilir. Mesele yoruma açık görünmektedir. Bilhassa yönetici, idareci ve hâkimlik manasıyla koruyup kollama manası birbirinden farklı bir anlam sahasına işaret etmektedir. İslamcı aydın kadınların kavvam kelimesine yükledikleri anlamlara bakıldığında kavramı daha ziyade sorumluluk bağlamında tanımladıkları görülebilir. Örneğin Aktaş, kelimeyi şu ifadeleriyle tanımlamaktadır:

> *"Kavvamlık, sorumluluklara göre yapılmış bir ayrım olmalı. Üstünlük olarak gösterilen aslında tabii eğilimler dikkate alınarak tanımlanmış bir sorumluluk önceliğidir. Açık ki annelik vasfını kastediyorum tabii eğilimler derken. Orada aslında yoksun bırakmaktan ziyade bir kollama söz konusu. Musa Carullah Hatun'da ayrıntılı yer verir bu ayete. Carullah'a göre Nisa 34'te geçen kavvam kelimesinde hâkimlik manası yoktur, hizmet manası galiptir. Bu, kadınların evde yan gelip yatma hakkına sahip olması şeklinde anlaşılamaz elbette. Evi geçindirme, nafakanın temini… Erkek sorumluluğunu yerine getirmediği takdirde kavvamlık özelliği düşer."* (C. Aktaş)

Aktaş, kavvamlığı üstünlük olarak değil bir sorumluluk önceliği olarak tarif etmektedir. Tabii eğilimlerin dikkate alındığı bir görev taksiminin yapılmasıyla ilgili ifadeler, fıtrattan getirilen farklılıklara işaret olarak görülebilir. Aktaş, kavvamlıkta asıl olanın yoksun bırakma değil kollama olduğuyla ilgili ifadesiyle Carullah'a atfen kavramın anlamında hâkimliğin yerine hizmetin galip olduğuna dikkat çekmektedir. Yani Aktaş'ın önceki bölümlerdeki yorumlarından da hatırlanacağı üzere ilişkiyi karakterize eden anlamın tahakküm olmadığını bilakis erkeğin kadını kollamak için görevlendirildiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle görev yerine getirilemediğinde kavvamlığın düşmesi, erkek olmanın tek başına yeterli olmadığını, kavvamlığın ancak tanımlı görevleri yerine getirmek koşuluyla sağlanabildiğini göstermektedir. Bu yönüyle de kavramın kendisinde gözetip kollamak, sorumluluk almak, ailenin yükünü

sırtlanmak gibi erdemli vasıfların mündemiç olduğunu düşünmektedir. Aktaş devamında kavramın kötüye kullanımını şu şekilde örneklendirmektedir:

> *"Erkeğe bu sorumluluğun yüklenmesini kadının şımarık bir müsrif olma hakkı şeklinde yorumlayamayız elbette. Ekmek parası peşinde koşmak zor ve yıpratıcıdır. Kadınlar da hemen her zaman az çok bu mücadelenin içinde yer aldılar, gelgelelim verdikleri emeğe karşılık aile içinde söz hakkı kazanmaları ancak ihtiyarlık çağlarında mümkün olabildi. Bu mücadelenin oran ve alanı günümüz toplumlarında daha yüksek görünüyor. Ancak göze görünmeyen emek payı geçmişte hiç de küçümsenecek gibi değildi. Anadolu kadınlarından biliriz, ektiler, biçtiler, sürdüler, sağdılar, yoğurdular, pişirdiler, yıkadılar, diktiler, süt yoğurt, ekmek yaptılar. Bebeği sırtlayıp tarla yoluna düştüler. Sürekli didinmelerine karşılık da saygı hatta sevgiyi ihtiyarlığında gördü birçoğu. Kaşık düşmanı sayılıp horlandılar, miras hakkından mahrum bırakıldılar. Bu yüzden de sosyal bir güçsüzleşme vuku buldu. Güç sahipliği takvadan yoksunlukta hırslandırır çoğu kişiyi.*
>
> *"Erkeklerden ancak takva ve hilm sahipleri ayeti kerimenin gösterdiği sorumluluğu hakkaniyetle yerine getirmişlerdir. Beri yandan, ekmeğin aslanın ağzında olduğu bir çağda televizyon karşısında vakit tüketen kadının kocasının kavvamlık sorumluluğu da şüpheli bir hâl almaktadır. Kadın sınırlı bir faaliyet ortamından çok fazla ''hizmet'' talep ettiği takdirde, burada bir haksızlık oluşur. Hayat kavgasında bir tür denklik sağlanmadığı takdirde istismara açılıyor ilişkiler."* (C. Aktaş)

Aktaş'ın takva ve hilm sahibi olmayla ilgili vurgusunda, takvanın sorumluluğun yerine getirilmesine hilmin ise nezaketle yapılmasına bir atıf olduğu düşünülebilir. Erkekleri kavvamlık vasfını hakkıyla yerine getirebilenler ve getiremeyenler şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Dolayısıyla ona göre kavvamlık alelade bir sorumluluk önceliği değildir. Bir takım ahlaki niteliklerle yerine getirilmesi beklenmekte ve bu sağlanamadığında sorumluluk yerine getirilememiş olmaktadır. Fakat bu noktada erkeğe sorumluluk yüklerken kadının da tembellik yapamayacağını, erkekten gücünün yettiğinden fazlasını istemeyeceğini ifade etmektedir. Aktaş'a göre

sorumluluklar yerine getirilmediğinde kavvamlık nasıl düşüyorsa, haksız beklentiler içine giren kadının kocasından da devamlı sorumluluk beklentisine girmesi sorunlu bir tavırdır.

Ramazanoğlu'nun ailede kadın ve erkek arasındaki ilişkideki önerisi ise esnek bir eşitliktir, kavvamlığı da böyle bir bağlama oturtmaktadır:

> *"İnsanlık ve hukuk tahtında insanlar arasında daima eşitliği savunurum. Fakat ailede bu esnek bir eşitliktir ve olgun insanlar birbirlerinin üstün meziyetlerini övmekten teslim etmekten çekinmezler. Bir erkek kadının anneliğini mübarek görürken, kadın da onun ailesi için kol kanat geren çırpınışlarına benzersizlik atfetmeli. Kavvamlık budur zaten. Bir ast üst hiyerarşisinden çok kemale ermiş ilişkinin tezahürüyle erkeğe hak ettiği değeri vermektir. Misal kızlarım benim yanımda uzansa diledikleri gibi davransa da baba gelince koşup kapıyı açmalarını, onu sevgiyle karşılamalarını isterim. Bu üstünlük atfetmek değil, korku ve endişe değil, sevgi, merhamet, takdir ve insaniyettir. Eşitlik, matematik bir kuruluğun, sürekli hakları peşinde koşmanın gaddarlığında eşitlenmek değil, kalplerin yumuşamasıyla her türlü cedel ve iddianın ortadan kalktığı, fedakârlıkta yarışma uzayında bir ve beraber olmaktır." (Y. Ramazanoğlu)*

Ramazanoğlu, aile içi ilişkilerle ontolojik bağlamı ve hukuki düzenlemeleri birbirinden ayırmaktadır. Bu yönüyle kadın ve erkeğin insan olarak varlıklarının ve hukuk önündeki konumlarının eşit olduğuna işaret etmektedir. Buna karşın kavvamlığa bir ast-üst hiyerarşisinden ziyade erkeğe hak ettiği değeri vermek, erkeğin ailesi için çabasının takdir edilmesi ve bu çabanın önemsenmesi şeklinde bir anlam vermektedir. Anne-çocuk ilişkisinde daha rahat bir ilişki yürüyorken baba-çocuk ilişkisinde hürmetin ve saygının öne çıkmasını örnek olarak zikretmektedir. Ramazanoğlu'nun aile içi ilişkilerde tam eşitlik ısrarını, matematiksel bir kuruluk olarak tanımladığı görülmektedir. Sürekli haklar peşinde koşmanın da gaddarlık olduğunu düşünmektedir. Bu noktada aile içindeki muhabbet, ülfet, diğerkâmlık gibi duyguların zaten pek çok meselenin kolayca çözümünü sağlayacağını, bütünleşme hissini beraberinde getireceğini hatırlatmaktadır. İlişkinin kemale ermesi, eşlerin

birbirini razı etmesi, takdir etmesi gibi hatırlatmalar süreci kriz olmaktan çıkaran hususlar olarak zikredilmektedir.

Erkilet, kavvamlığı kadına verilmiş hakları garanti altına alan bir sorumluluk olarak tanımlamaktadır:

> *"(Kavvamlığı) hak ve yetkiler değil, görev ve sorumluluklar olarak tanımlamak gerektiğini düşünüyorum. Bence bu, kadına verilmiş hakları garanti altına alıyor. Şöyle ki; hamileyken ve doğum sonrasında yani kadının çalışamaz halde olabileceği dönemlerde -bir zamanlar doğum kontrolünün olmadığı hesaba katılacak olursa bu dönemlerin tekrarlanacağını da kolayca varsayabiliriz- kadının ve çocukların bakımından erkek sorumludur. Bu başka herhangi birine devredilemeyecek bir sorumluluktur. Bir başka deyişle, kadın çalışmak istemiyor olabilir, hamile olduğu için çalışamaz halde olabilir. Hamileliğini aylarca yatarak geçirmek durumunda kalabilir. Yeni doğmuş bir bebekle ilgilenmek zorunda olduğundan başka bir işle meşgul olamıyor olabilir. Dolayısıyla birinin sorumlulukları üstlenmesi gerekir. Ama bu pozisyon, diğer aile bireyleriyle istişare etmez, bütün kararları kendi alır, yukarıdan aşağıya dayatır, devletin diktatoryal sistemi gibi burada da emirlerin yukarıdan aşağıya deklare edilmesi vardır anlamına gelmez. Bu tek taraflı itaat üzerine kurulu bir sistem değildir. Zorlu zamanlarda elini taşın altına koymak, görev ve sorumlulukları üstlenmek demektir."* (A. Erkilet)

Erkilet özellikle kadınların bilhassa fizyolojik ve psikolojik olarak hassas dönemleri olan hamilelik ve doğum sonrası süreçlerde erkeklerin evin sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Fakat bu pozisyon istişaresiz ve diktatörce bir konum şeklinde anlaşılmamalıdır.

Eraslan, kavramın tartışılma yöntemine yönelik bir itiraz ortaya koymakta ve savunmacı ve tarihselci yaklaşımlardan şikâyet etmektedir:

> *"Kavramları politik tartışmaların gölgesinde tartışmamak gerekiyor. Bazen de cevaplarken de çok savunmacı ve tarihselci bir çizgiye gidiyoruz. "Bin beş yüz yıl önce kadın sosyal hayatın içerisinde daha güçsüz bir konumdaydı. Onun için erkek çoğu zaman onun vekili, temsilcisi himayekârıydı. Bu yüzden böyle*

bir durum vardı" gibi açıklamalar yapılıyor. Böyle bir savunmaya girmeden söyleyeyim. Ben erkeğin evin reisi olduğunu düşünüyorum. Bu çağda da gelecekte de bu böyle olacaktır. Fakat tabi mesela babasız aileler var. Yani eşini kaybetmiş veya eşinden ayrılmış, çocuğuyla yaşayan kadınlar var veya işte annesiyle kayınvalidesi ile yaşayan, çocuklarıyla birlikte yaşayan hanımlar var. Mesela burada da bir kavvamlık ortaya çıkıyor. Bu nedir? Sorumluluğu üstlenen kişi, evi geçindiren kişi, ilişkileri yöneten kişi de aileler içinde çoğu kez kavvam oluyor." (S. Eraslan)

Eraslan'ın "savunmacılık" diyerek tanımladığı tutum, erkeğin aile reisliğinin kadın-erkek eşitliğini bozan bir durum olduğunu iddia edenleri ikna etmeye yönelik bir söylemdir. Eraslan, erkeğin ailenin reisi olduğunu düşünmektedir ve kavvamlık kavramını da bu bağlamda yorumlamaktadır. Bunun, geçmişte de gelecekte de böyle olacağını ifade etmekte yani dönemin şartlarını yansıtan tarihsel bir bağlama oturtmamaktadır. Evde erkeğin olmadığı durumlarda evin sorumluluğunu sahiplenen ve geçindiren kadınları da kavvam olarak görmesi, kavvamlığı erkeğin zatına atfedilmiş bir üstünlük tutumu olarak değil toplumsal bir görev olarak tanımladığını göstermektedir.

"Latince'de medeni hukukta "primus inter pares" "eşitler arasında öncelik" diye bir kural vardır. Ben hemen onu anımsıyorum bu konu geçtiğinde... Aslında eşitler. Yani kadın ve erkek haklar açısından eşit. Ama eşitler arasında sorumluluk açısından öncelikli olan erkek. Dolayısıyla kavvamlık ve sorumluluk birbiriyle yapışık iki anlam, diye düşünüyorum. Günümüzde de bunun devam ettiğini düşünüyorum. Yani sorumluluk kimdeyse öncülük onda oluyor. İdare hukukunun da bir prensibidir. Külfet ve nimetler birbiriyle karşılıklıdır. Yani kim daha çok külfeti çekiyorsa öncülük de öncelik de onun oluyor." (S. Eraslan)

Eraslan'ın atıf yaptığı primus inter pares kavramı, eşitler arasında öncelik anlamında kullanılmaktadır. Eraslan bu kavramı kavvamlıkla birlikte kullanarak, hem erkeğin aile reisliğini vurgulamakta hem de özünde kadın-erkek eşitliğine işaret etmektedir. Kavvamlık ve sorumluluk arasında kurduğu paralel ilişkide de külfet

çekenin önceliğe sahip olması vurgulanmaktadır. Bu noktada erkeğin reisliği, bazı şartlar yerine getirmesine bağlanmış gibi görülmektedir.

> *"Ailelerin bunu sevgiyle, saygıyla tolere edebileceklerini düşünüyorum. Yani burada bir kadın hakları veya erkek hakları çatışmasından çok, iki cinsi birbirine çatıştıran dilden çok, bizim sevgi diline, bütünleştirici dile ihtiyacımız var. Tevhidi dil, birleştirici uhuvvet dili. Bunun üzerinde çok düşünmüyoruz ama gerçekten zihin yormamız gerekiyor. Ayrıştırıcı bir öfke dili hâkim cinsler arasında. Aslında bu çatıştırıcı dil toplumun her alanına sirayet etmiş, siyasette bu böyle, medyada da modada da bu böyle, sosyal medyada da… Televizyon programlarına bakıyorsunuz, aynı şekilde bu öfke ve yüksek sesle konuşma tarzı. Biz meselelerimizi çözmek istiyorsak, daha açık bir zihinle, daha saygılı bir dille, daha sarih bir dille konuşmayı da öğrenmemiz gerekiyor diye düşünüyorum."* (S. Eraslan)

Eraslan, aile içinde erkeğin aile reisliğinden kaynaklı söz hakkı önceliğinin, nitelikli bir iletişim dili olduğu takdirde herhangi bir krize neden olmayacağını düşünmektedir. Bu konunun sıklıkla çatışmacı bir biçimde ele alınmasının ayrıştırıcı olduğuna dikkat çekmektedir. Tevhidi dil ve uhuvvet diliyle konuşabilmeye çağırarak ve dini değerleri hatırlatarak, kadını ve erkeği adil ve uzlaşmacı olmaya davet etmektedir.

Kavvam kelimesi Barbarosoğlu'nun da metinlerinde sıkça atıf yaptığı bir ifadedir. Barbarosoğlu, İslamiyet'in ailenin korunmasından ve değerlerin aktarılmasından kavvam olarak erkeği/babayı sorumlu tuttuğunun altını çizmektedir (Barbarosoğlu, 2019e). Kavvamlığı taşıyacak bir erkekte sadakat, merhamet, vefa ve tahammül gibi vasıfların bulunması gerektiğini düşünmektedir. Fakat ona göre bugün bu vasıfları taşıyan oğullar yetişmemektedir ve bunun üzerine yeterince kafa yorulmamaktadır. Kadınların huzurlu bir yaşamının olabilmesi için ailesindeki erkeklerin de huzurlu bir yaşamı olmak zorundadır. Bu noktada Barbarosoğlu, bütüncül bir bakışa davet etmektedir. Ona göre kadının huzuru, kendisini takdir edecek ve kanatlarını kırmayacak merhametli bir eşte gizlidir ve kavvamlık sıfatına ancak Peygamberimizin sünnetine uyanlar sahip olabilmektedir (Barbarosoğlu, 2014e;

2012a). Barbarosoğlu erkeğin aile reisliğine rağmen, ailenin ve çocukların yükünün kadınların üzerine bırakılmasını eleştirmektedir. Modern dönemde evde erkeğin sorumluluğu yalnızca para kazanmaya indirgenmiş, geri kalan tüm yük kadının üstüne bırakılmıştır (Barbarosoğlu, 2015k).

Şişman, İslam'ın aile içindeki iş bölümüyle alakalı zamanları ve mekânları aşan temel iki belirleyici ilkesi olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre kadınlar çocuk doğururlar ve iki yıl emzirirler, erkekler ise sadece ekonomik giderlerin karşılanmasıyla sınırlı olmayan koruyup kollama ve destekleme gibi görevleri yani kıvame (kavvamlık) sorumluluklarını yerine getirirler. Bunlar dışında keskin tanımlamalar yapmak mümkün değildir (Şişman, 2012a: 66). Şişman, erkeğin ailedeki görevi olarak tanımladığı kavvamlığın tıpkı halifelik[67] gibi bir teklif ve erkeğe rol vererek onu aileye bağlayan ahlaki bir sorumluluk olduğuna işaret etmektedir. Ona göre kadınlar, çocuklarıyla ilişkileri bakımından erkeklere nazaran fiziksel, biyolojik ve hormanal bağlar kurabilmektedir. Dokuz ay karnında taşıyıp sütüyle besleyen anneye göre babanın -genetik olmasa bile- fiziksel bağı daha zayıf kalmaktadır. Şişman'a göre bu zayıflık nedeniyle baba evlat arasındaki ilişki, sorumlulukla desteklenmediğinde kopabilir. Kavvamlık, erkekleri cinsellikleri sonucunda dünyaya gelen varlıklara karşı sorumlu kılarak onların aileleriyle bağını kurmaktadır (Şişman, 2011a:18). Nikâhla cinsel sınırlamalara razı olmak ve pek çok zaman tek eşle yetinmek, sadece kendisi için harcayabileceği kazancına bir kadını ve çocukları ortak etmek ve onları koruyup kollamak gibi anlamlara gelen aile reisliğine talip olmak, Şişman'a göre erkekler için yüksek ahlaki bir tavır olarak görülmelidir. Bu yaklaşımıyla Şişman'ın, aile kurumunun erkeğin yaşam biçimini kolaylaştırırken kadını ezen bir kimliğe sahip olduğunu iddia eden Marksist ve feminist kuramlara da bir cevap verdiği düşünülebilir. Yani erkek de aile kurumu içinde büyük fedakârlıklar yapmakta, nikâh bağı ile cinsel yaşamını sınırlandırmaya razı olmakta ve ekonomik açıdan aileyi geçindirecek külfetin altına girmektedir.

Şişman'a göre, uygulamada kavvamlığın sorumluluk kısmı değil haklar kısmı daha fazla vurgulandığı için koruyup kollama şeklinde kendisini göstermesi gereken

[67] Halifelik, Kuran-ı Kerim'de insanın vasfı olarak kullanılan bir kavramdır. Yeryüzünün insana emanet edilmesini ifade eden bir anlam sahasına sahiptir.

bu görev daha çok nefsani üstünlük ve tahakküm şeklinde tezahür etmektedir (Şişman, 2011a:18). Şişman, 1970'lerden sonra modernizmin aile üzerindeki tahripkâr etkilerinden korunmak için dindar insanların sabit bir zemin bulmaya çalıştıkları ve bunun bir sonucu olarak çocuğun eğitiminde temel sorumluluk sahibi kişi olarak "iyi annelik" üzerindeki vurguyu artırdıkları tespitini yapmaktadır. Şişman, çocukların sorumluluğunu almak noktasında annenin tek başına yeterli olmadığına, babanın aile reisi olarak sürece dâhil olmamasından kaynaklanan büyük sorunların yaşandığına dikkat çekmektedir (Şişman, 2018). Şişman'a göre kadınlar temelde erkeğin sorumluluğu olan bir husus olan çocuk eğitiminde yalnız bırakılmaktadır.

Aydın kadınların tümünün kavvam kelimesine sorumluluk ve koruyup kollama şeklinde bir anlam verdiklerini ve bu bağlamda doğru anlaşıldığında erkeğin kavvamlığını kadınlar açısından da oldukça müspet ve işlevsel bir konuma oturttukları görülmektedir. Buna karşın kavramın, nefsani bir üstünlük ve tahakküm şeklinde anlaşılmasını ve uygulanmasını kabul edilemez bir suiistimal olarak görmektedirler. Bugünün dünyasında erkek kimliğinin yaşadığı bunalım ve müphemleşmeye karşın kavvamlığın muhkem bir erkek kimliği önerdiği düşüncesi hâkimdir.

5.2. Ailede Kadının Konumu: Aile Kadına mı Havale?

Aydın kadınların ailede kadının konumuyla ilgili birbirine yakın tespitleri bulunmaktadır. Özellikle ailenin sorumluluğunun kadına bırakıldığı hususunda benzer pek çok tespitlerle, kadınların evde ürettikleri işin yeterince değerli görülmediği, maddi karşılığı olmadığı için küçümsendiği yönünde ortak kanaatler bulunmaktadır.

Erkilet toplumumuzda kadının aile içinde dezavantajlı bir konumda olduğunu düşünmektedir ve bunu daha ziyade kadın karşıtı söylemleri besleyen kalıp yargılarla bağlantılandırmaktadır:

> *"Kadın genel olarak dezavantajlı durumdadır. Toplumsal cinsiyet (gender) alanında çalışmamızın sebeplerinden biri de budur. Bu dezavantajlılık ya da eşitsizlik durumu, kadın yaşlandığında, doğurganlıktan çıktığında, erkeklerle daha fazla mukayese edilebilir hale geldiğinde (kısmen de olsa) azalmaktadır. Toplumsal cinsiyet alanında çalışan akademisyenler olarak bizler kadının*

toplumsal ve aile-içi konumunun sorunsallaştırılması gerektiğini düşünüyoruz. Sizin de bildiğiniz gibi, bu eşitsizlikleri besleyen kalıp-yargılar var. Adet dönemindeki kadının tekinsizliği ile ilgili kanı ve inanışlar bu bağlamda zikredilebilir. Birkaç yıl önce Hindistan'da bir kadının adet döneminde iki çocuğuyla birlikte kilitlendiği yerde ölü bulunması bu tür kalıp-yargıların hala canlı olduğunu gösteren delillerdir. İslam öncesi kültürle alakalı olan pek çok husus, zamanla Müslüman kadınlar için de söz konusu edilmeye başlamıştır. Bunların İslami literatüre nasıl sızdığının da incelenmesi lazımdır. Tekinsizlik meselesi, kirlilik meselesi, ibadetlerden uzak durulması talebi ve ısrarı gender perspektifinden ele alınabilir. Bu çerçevede hem ilahiyat hem de sosyoloji alanında çalışılabilir." (A. Erkilet)

Erkilet, kadınların genellikle genç yaşlardayken daha dezavantajlı olduğunu, yaşlandıkça ailedeki konumunun güçlendiğini düşünmektedir. Ona göre aile içinde kadınların karşılaştığı sorunlar, kadın karşıtı bir takım kültürel kabuller ve yargılarla beslenmektedir. Bu tarz yaklaşımlar tarih boyunca dünyadaki farklı din ve coğrafyalarda bulunmaktadır. Zaman içinde İslam topluluarının literatürüne de sızmıştır. Erkilet geleneksel yaşam biçimlerinde kadının dezavantajlı konumuna işaret ederken Barbarosoğlu, günümüzün modern dünyasında kadının, aile içindeki yükünü artıracak gelişmelerin yaşandığına işaret etmektedir. Modern ve post modern kültür, çocuğu annenin sorumluluğuna vermekte ve babayı "kasa"ya indirgeyecek bir yaklaşım sergilemektedir. Hâlbuki İslam medeniyetinde babalar çocuklarının yetişmesinden birinci derecede sorumludur (Barbarosoğlu, 2014b). Barbarosoğlu'na göre boşanmalar artmakta, tek ebeveynli aileler çoğalmakta ve boşanma sonrası çocukların sorumlulukları genellikle annelerde kalmaktadır (Barbarosoğlu, 2019b). Günümüz ailelerinde -çalışsın veya çalışmasın- kadınlar hem yaşlılar hem gençler hem de çocukları meşgul etmekten sorumludur (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 55). Benzeri bir eleştiriyi Ramazanoğlu'nda da görmek mümkündür. Ona göre İslamcı dergilerin kadın ve aile sayfalarında, aileyi sadece kadın ve çocuğa hasredip erkeği yok sayan bir anlayış hâkimdir. Bu sayfalarda devamlı surette kadına üstenci bir dille yönlendirmeler ve eleştiriler yapılmaktadır. Ona göre; kadın, anne olunca çocuk dışında bir saatlik bir yürüyüşe bile çıkamazken, baba istediği saatte eve gelmekte,

sanki bekâr bir delikanlıymış gibi davranarak kariyeri için aylarca yurt dışında kalabilmektedir. Hâlbuki "kadın ve aile" öğretisi, yalnızca tüm yük üstüne bırakılan kadına değil aile denkleminden dışarı atılan erkeğe de zarar vermektedir (Ramazanoğlu, 2020a). Ramazanoğlu'nun "kadın ve aile öğretisi" diyerek kavramsallaştırdığı durum, aileyle alakalı temel yükümlülüğün kadın üzerine yoğunlaşması şeklinde anlaşılabilir. Buna uygun bir biçimde de ailede ortaya çıkan sorunlar büyük oranda kadınların yaptıkları ve yapmadıkları üzerinden değerlendirilmekte ve çözümleri de kadınlardan beklenmektedir.

Ailenin geleneksel söylemlerde daha ziyade kadının emeğiyle tarif edildiğini ifade eden Aktaş'a göre; modern dünyada erkekler dâhil her şey değişirken Müslüman kadının değişmeyeceği ve bu sayede aileyi koruyacağı gibi bir beklenti içine girilmektedir. Bu nedenle aileye dair eleştirilerde birincil olarak kadınlar hedef tahtasına oturtulmaktadır. Kadınlara yönelik bu beklentiler gerçekçi değildir ve son tahlilde suçlamalar da ifrat veya tefritin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Aktaş, 2022). Aktaş kadınların aile içinde gösterdikleri özveri ve sarf ettikleri emeğe rağmen yeterince saygı göremediklerini düşünmektedir:

> *"Erkeğe bu sorumluluğun (kavvamlık) yüklenmesini kadının şımarık bir müsrif olma hakkı şeklinde yorumlayamayız elbette. Ekmek parası peşinde koşmak zor ve yıpratıcıdır. Kadınlar da hemen her zaman az çok bu mücadelenin içinde yer aldılar, gelgelelim verdikleri emeğe karşılık aile içinde söz hakkı kazanmaları ancak ihtiyarlık çağlarında mümkün olabildi. Bu mücadelenin oran ve alanı günümüz toplumlarında daha yüksek görünüyor. Ancak göze görünmeyen emek payı geçmişte hiç de küçümsenecek gibi değildi. Anadolu kadınlarından biliriz: Ektiler, biçtiler, sürdüler, sağdılar, yoğurdular, pişirdiler, yıkadılar, diktiler, süt, yoğurt, ekmek yaptılar. Bebeği sırtlayıp tarla yoluna düştüler. Sürekli didinmelerine karşılık da saygı hatta sevgiyi ihtiyarlığında gördü birçoğu. Kaşık düşmanı sayılıp horlandılar, miras hakkından mahrum bırakıldılar. Bu yüzden de sosyal bir güçsüzleşme vuku buldu. Güç sahipliği takvadan yoksunlukta hırslandırır çoğu kişiyi. Erkeklerden ancak takva ve hilm sahipleri ayet-i kerimenin gösterdiği*

sorumluluğu hakkaniyetle yerine getirmişlerdir. Beri yandan, ekmeğin aslanın ağzında olduğu bir çağda televizyon karşısında vakit tüketen kadının kocasının kavvamlık sorumluluğu da şüpheli bir hâl almaktadır. Kadın sınırlı bir faaliyet ortamından çok fazla "hizmet" talep ettiği takdirde, burada bir haksızlık oluşur. Hayat kavgasında bir tür denklik sağlanmadığı takdirde istismara açılıyor ilişkiler." (C. Aktaş)

Aktaş, aile içinde kadın aleyhine işleyen bazı süreçleri söz konusu etmektedir. Bu noktada verdiği örnekler daha ziyade köylerde tarım ve hayvancılıkla uğraşan bir toplumdaki kadınların yaşamlarındaki meşguliyetlerdir. Bu yönüyle bir önceki kuşağın yaşamlarından hareketle meseleyi yorumladığı görülmektedir. Aktaş, sadece evle sınırlı kalmayıp tarla işleri ve hayvan bakımını da kapsayan oldukça yoğun bir iş yükünden bahsetmektedir. Buna karşın kadınların aile içinde söz haklarının olmaması, yüklendikleri sorumluluklara karşın sahip oldukları haklarının yetersizliğini bir problem alanı olarak öne çıkarmaktadır. Ona göre kadınlar çok yorulmalarına ve farklı işleri aynı anda yüklenmelerine rağmen emekleri değersiz görülmekte, saygı görmemekte ve miras gibi ekonomik haklardan da mahrum bırakılmaktadırlar. Kadının ev içi emeğinin değersiz görülmesiyle alakalı tartışmalara Ramazanoğlu şu sözleriyle katkı sunmaktadır:

"Fakat Anadolu'nun genel eğilimi evlenen genç çiftin kendi haline bırakılmasına izin vermeme üzerine kurulu. Erkeğin para kazanması onu ister istemez velinimet konumuna getiriyor ve bununla birlikte emeği ücretlendirilmeyen kadının, hayatın geri kalan bütün cephelerini en iyi şekilde işletmesi bekleniyor. Buna eşin ailesinden başlayarak büyük ailedeki fertlere hizmet ederek gönüllerini hoş etmek dâhil. Birçok evlilikte hala kayınvalidenin evini temizlemek, yemeğini yapmak gibi talepler beklentiler var. Buna kız ailesinin damattan buna muadil beklentilerini de eklemek mümkün. Müstakil bir hayat kurup kök aileyle saygı ve belli sınırlar içinde görüşmek talebi, muteber görülen, onaylanan, arzulanan bir durum değil." (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, Anadolu'da evliliklerde damadın ailesinin gelinden bir hizmet beklentisi içinde olduğunu düşünmektedir. Erkek para kazanmasından dolayı saygın

bir konuma sahiptir, kadının ise ev içindeki emeğinin maddi karşılığı bulunmamakta ve ürettiği işler değersiz görülmektedir. Bu nedenle erkeğin ailesine ve akrabalarına da hizmet etmesi beklenmektedir. Ramazanoğlu, damattan ekstra hizmet bekleyen kız ailelerine de aynı eleştiriyi yöneltmektedir. Ramazanoğlu'nun bu yaklaşımı aile kuramlarından biri olan mübadele kuramını hatırlatmaktadır. Bu kuram belirli koşullar içinde belirli davranış örüntülerinin nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışır. Mübadele kuramında, birliktelikten herkesin bir şeyler aldığı, karşı tarafa borçlandığı ve kendini verecekli gördüğü bir yapı söz konusudur. Üyelerin verdiği kadar almaya yönelik beklentileri vardır. Buradaki kaynaklar sadece ekonomik değildir, sevgi, statü, para, mal, hizmet gibi farklı kaynaklardan bahsetmek mümkündür (S. Özen, 1992: 119; Koyuncu, 2016: 47-48). Ramazanoğlu'nun düşüncesinde ortaya koyduğu iddia, erkeğin ekonomik imkânlarına karşı kadının kendi evini aşan ve erkeğin ailesine uzanan bir hizmet tutumuna girmek zorunda hissetmesi şeklinde tanımlanabilir.

Ramazanoğlu, kadının evlilikteki rolünü ev işlerinin yapılması ve bakım hizmeti sunulmasına indirgeyen kanaate bir edebi eser üzerinden işaret etmekte ve bunu kadın açısından incitici bulmaktadır:

> *"Edebiyatımızda bile bohem bir erkeğin evlilik arzusu şöyle geçer: "Bulaşıklar yığıldı, evde bir çorbanın buharı yok, temiz tek bir çamaşır kalmamış, evlenmenin zamanı geldi." Kadın bir can yoldaşı olmaktan (ziyade) kendine bakmaktan aciz bir erkeğin hayati ihtiyaçlarını gidermek içindir sanki. Daha sonra yaşlıların, çocukların, engellilerin, hastaların bakımını da içeren bu işleyiş kadının asli görevi olarak tanımlanarak teşekküre bile değer görülmez. Tabii ki takdir edenler minnet duyanlar de çoktur fakat ekseriyet değil ne yazık ki..."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu'na göre yaygın uygulama, kadının evdeki tüm uğraşlarının zaten yapılması mecburi olan işler olarak görülmesi ve gösterdiği özveriden dolayı ona teşekkür edilmemesidir. Bu noktada temel itiraz kadının can yoldaşı olarak değil hizmet sunan olarak düşünülmesine yöneliktir. Can yoldaşlığı, sevgi ve dostluğu içeren daha estetik duyguları çağrıştırırken, hizmet veren olarak tanımlanma değersizlik ve kullanılma duygularını çağrıştırmaktadır. Ramazanoğlu'nun bu

ifadeleriyle meseleyi sorunsallaştırdığı kısım, işlerden ziyade bu işlere nasıl yaklaşıldığıyla ilgili görülmektedir:

> *"Ev kadınlarının iade-i itibara ihtiyacı var. Ürettikleri her şey günün sonunda tükeniyor, mesela yemekler yenip bitiyor. Yıkanmış bulaşıklar, temizlenmiş ev tekrar kirleniyor ve başa dönülüyor. Bu nankör emeğe hiç kimse değer vermiyor. Ücret bir yana, teşekkür bile almadan "asli vazifen" soğukluğu içinde bu işleri yıllarca yapan kadınların bir güzel sözden bile mahrum oluşu din adamlarının hutbesine, vaazına, sözüne konu olmuş mudur? "Bütün gün evde ne yapıyorsun" sorusunun şiddetine maruz kalan mütedeyyin kadınlar sonunda örgütlenip 2006'da Ev Kadınları Kültür Ve Dayanışma Derneği'ni (EVKAD) kurmuşlardı. Amaçları bilinç yükselmesiyle kendi hayatlarına ve topluma sahip çıkmak, kendi aralarında dayanışmak ve eğitim düzeyi düşük olanlara çeşitli alternatif programlarla destek sağlamaktı."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu ev işinin, tüketilen karakteri nedeniyle somut bir birikim oluşturmadığı için çoklukla küçümsenip önemsenmediğine dikkat çekmektedir. Kocaları işte çalışıp yorulurken ev hanımları evde rahat bir hayat sürmekle itham edilmektedirler. Ramazanoğlu'nun evde yapılan işin takdir edilmemesi ve küçümsenmesini, hutbe ve vaazlarda söz konusu edilmesi gereken bir hak ihlali olarak görmesi, dini söylemi üretme konumundaki kimselerden bir beklenti içinde olduğunu göstermektedir. Temel talebi en azından güzel bir sözle de olsa kadının takdir görmesidir. Ramazanoğlu, ülkemizde ev kadınlarının ağır bir iş yükü altında olduğuna dikkat çekmektedir. İslam dünyasının kimi bölgelerinde kadınlar, çocuk bakımı dâhil ev işlerini kendileri yapmamakta daha ziyade ekonomik olarak ihtiyaç sahibi başka kadınlara yaptırmaktadırlar. Buna karşın ülkemizde ortalama bir ev hanımının tek başına yaptığı ev işlerine bakıldığında temizlik, alışveriş, çamaşır, bulaşık, ütü, dikiş işleri, çeyiz hazırlamak, hasta ve yaşlı bakıcılığı, misafir ağırlamak, çocuklara ders çalıştırmak, akrabalara hizmet etmek gibi uzayıp giden bir liste çıkmaktadır. Ramazanoğlu'na göre bu işler değersiz görülmektedir, hâlbuki kalem kalem ücretlendirilse ciddi bir bütçeye karşılık gelmektedir. Ramazanoğlu, sadece ülkemizde değil dünyanın büyük bir kesiminde de ev hanımlarının aile ekonomisine katkı sunmak

için evde, tarlada, bahçede sigortadan ve kayıttan yoksun bir biçimde düşük ücretlerle işler yaptıklarının altını çizmektedir (Ramazanoğlu, 2018a; 2017a).

Ramazanoğlu, evlilik sonrasında erkeğin bekârkenki yaşamını büyük oranda sürdürmesi ve yeterince sorumluluk almamasını makul karşılamasına rağmen kadının evlendiği için kendini ev işlerine adamasını ve hayallerinden vazgeçmesini isteyen anlayışı eleştirmektedir. Bazı erkekler de evlenmek için özellikle çalışan kadın tercih edip sonrasında kadından hem işe gidip para kazanmasını hem de işten dönünce evdeki işleri tek başına yapabilmesini, çocuklar, yaşlılar, hastalar ve akrabalara dair tüm sorumlulukları yerine getirmesini beklemekte ve tüm bu süreçlerde kadının ruh dünyasıyla ilgilenmemektedir (Ramazanoğlu, 2020b: 66). Ona göre kadınlara aile içinde çok fazla sorumluluk yüklenmekte, aile büyük oranda kadının emeği ve fedakârlığı üzerine inşa edilmek istenmektedir. Bu tutumlar, aile içindeki rol dağılımını adaletsiz hale getirmektedir. Sadece ev içindeki sorumlulukların yoğunluğu değil diğer yaşam şartları da iç açıcı değildir. Ramazanoğlu'na göre kadınlar günümüzde şehir yaşamında nitelikli bir ortamları olmadığı için dört duvar arasında kadın kuşağı programlarının basıncında çürümektedirler. Ev işi dışındaki alanlarda engellenmekte, yeter ki evde otursun gibi bir bakış açısıyla insani kapasitelerini kullanmaları kısıtlanmakta ve bu şartlar altında iyi çocuk yetiştirmeleri beklenmektedir. Bu tutum onları güçsüz kılmakta, şiddete, aşağılamaya, boyun eğmeye daha elverişli hale gelmelerini sağlamaktadır. Hâlbuki sadece para kazanacakları işlerde değil, hayır hasenat işlerinde ve yardım faaliyetlerinde çalışarak, ruhsal olarak inkişaf edebilir ve Allah nezdinde daha muteber bir konumu hedefleyebilirler (Ramazanoğlu, 2018a; 2017a). Kadınların, ev içiyle sınırlı tutulan yaşamları ve tasavvurları onların körleşmesine, insani kapasitelerini kullanamamalarına ve hayat karşısında daha kırılgan olmalarına zemin hazırlamaktadır.

Ücretsiz ev emeği, feminist literatürde de önemli bir başlık olarak gündemleştirilmiştir. Feministler kadınların evde fiziksel, cinsel, duygusal, zihinsel alanlarda devasa bir emek harcadığını, fakat cinsiyetçi iş bölümü ve patriarkanın bir sonucu olarak bu yapıp etmelerin kadın doğasının bir parçası olarak görüldüğünü ve

doğal yatkınlıklarmış gibi sunulduğunu ifade etmektedirler. Buna göre ev içi çalışma düzeninin yapısı ve evde bir mesai tanımının olmaması da bu emeği görünmez kılan bir faktöre dönüşmektedir. Feministlere göre kadınlar tarafından evde üretilen bu karşılıksız emek, erkekler tarafından el konulan bir emektir. Bu sayede erkekler güç kazanmakta, kadınlardan daha iyi işlerde çalışmakta, politikaya, sendikal faaliyetlere katılmakta, sınıfına göre sermaye biriktirmektedir. Buna karşılık kadınlar evde karşılıksız emek harcadıkça güç yitirmekte, kültürden ve politikadan dışlanmakta; düşük ücretli, güvencesiz işlere razı olmak zorunda kalmaktadırlar. Feministlere göre karşılıksız emek, kadınların ekonomik bağımsızlığının önünde bir engel oluşturmakta; onları evlilik ilişkisine, yani (bir kez daha) karşılıksız emeğe mahkûm etmektedir. Kısacası karşılıksız emek kadınlar için bir kısır döngü oluşturmaktadır (Acar Savran ve Demiryortan, 2016: 10-12). İslamcı aydın kadınların ücretsiz ev emeği konusunu feministler gibi sert bir zeminde tartışmadığı görülmektedir. Onların daha ziyade talepleri, söz konusu emeğe saygı gösterilmesi, emeğin küçümsenmemesi, kadının evdeki söz hakkının artırılması ve konumunun iyileştirilmesi, evdeki iş paylaşımının daha adil bir biçimde yapılması gibi bağlamlarda yoğunlaşmaktadır.

İslamcı aydın kadınların ailede kadının daha fazla sorumluluk sahibi olduğunu düşünen toplumsal kabullere itiraz ettikleri görülebilir. Buna göre erkeğin daha fazla katkı sunması ve sorumluluk üstlenmesi gerekmekteyken aile kadına ihale edilmiş; erkeğin yalnızca ekonomik olarak para kazanma mükellefiyeti varmış gibi davranılabilmektedir. Kadın ev içinde yoğun bir çaba sarf etmesine karşın yeterince saygın bir konumda değildir. Kadınların ev içi emekleri küçümsenmekte ve değersiz görülmektedir. Ev dışı yaşamlarına getirilen sınırlamalar nedeniyle dört duvar arasına mahkûm edilmeleri de başka problem alanı olarak görülmektedir. Ailede kadınların konumuyla alakalı çok sayıda tartışmanın yapıldığı bir diğer mesele kadınların çalışma yaşamıdır.

Kadının çalışması meselesi Türkiye'de aile konulu tartışmaları yoğun bir biçimde meşgul etmiştir. Kadınların çalışma yaşamında bulunma tercihinin aileyi olumsuz etkilediğini düşünenler olduğu gibi mutlak bir kurtuluş ve kadınlar için en iyi tercih olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Özellikle muhafazakâr kesimlerde

zaten seksenlere kadar, kadınlar eğitim imkânlarından da mahrum bulunduğu için çalışma yaşamıyla ilgili bir gündem bulunmamıştır. Seksen sonrası dindar şehirli genç kızların okullaşması ve profesyonel mesleklere sahip olmalarıyla beraber dindar kesimlerde bu bağlamda tartışmalar başlamıştır. O dönemde dindar kesimlerde kimileri kadınların çalışmasını olumlu bir gelişme olarak görürken kimileri oldukça sert bir biçimde reddetmiş, kimileri ise kadınların yüksek eğitim almalarına sıcak bakmış fakat çalışma yaşamında bulunmalarına mesafeli durmuştur (Sözer, 2018: 102; Şefkatli Tuksal, 2014: 13, 14; E. Yıldırım, 2012: 123-164; Aktaş, 2016a: 88, 95, 106; Işık, 2020: 279; Kafadar, 2019: 71-73-75; Öğüt, 2022: 208). O günden bugüne bu tartışmalar miktarı azalsa da devam etmiştir. Kadınların çalışma yaşamında bulunmasıyla ilgili- bilhassa aileye yansımaları bağlamında- kimi kesimlerde hala genel bir hoşnutsuzluğun var olduğu söylenebilir. Bu yoğunluğa bağlı olarak aydın kadınların da sık sık kadınların çalışma yaşamında bulunması konusunu gündemlerine aldığı görülmektedir.

Eraslan'a göre kadınların ekonomik olarak güçlenmesi ve kamusal aktörler haline gelmesi, sosyal yaşamda kadınlar lehinde pek çok kazanımı beraberinde getirmiştir:

> *"Kadının konumunun günümüz koşullarında daha güçlendiğini düşünüyorum sosyal hayatın içinde. Gerek özgüven sahibi bir birey olarak, gerek sosyal hayatın içine sivil toplum aracılığıyla katılımı, çalışma ve ekonomik sistem içerisindeki katkısı ile varlığıyla düşünüldüğünde sosyal hayatın içerisinde güçlü bir konumu var kadının.*
>
> *…Özgüveni yüksek kadınlar, temsil kabiliyeti olan kadınlar, derneklere, vakıflara baktığınızda, sivil toplum guruplarına baktığınızda yardım kampanyalarına özellikle baktığınızda kadınların hep başrolde olduğunu görüyorsunuz. Türkiye uluslararası insani yardım ölçeğinde geçen yıla kadar dünyada üçüncü ülkeydi. Bu yıl dünyanın ikinci ülkesi oldu. Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra, yani ekonomik gücü çok yüksek olmamakla birlikte bu yardımı nasıl örgütleyebiliyorlar ona baktığımız zaman, işte bu sizin sosyal yaşam dediğiniz şeyin içerisinde, çok etkin, kimlik sahibi bir sivil toplum kadını*

görüyoruz. Medyada baktığınızda mesela pek çok sayıda kadın köşe yazarı var. Ben de bunlardan birisiyim. Veya finans sektörüne baktığınızda, bankalara baktığınızda, borsaya baktığınızda, kadın çalışanların ve yöneticilerin yani ekonomi yöneticilerinin ne kadar çok sayıda kadın olduğunu, olabildiğini görüyorsunuz. TÜBİTAK kapsamında baktığınız zaman yüksek teknolojiyle uğraşan kurumlara baktığınızda da kadınların sayısının giderek arttığını görüyorsunuz. Bu olumlu bir şey tabii." (S. Eraslan)

Eraslan'ın, kadının, kamusal bir aktör olmasını, çalışma hayatına ve maddi bağımsızlığa kavuşmasını özgüven ve gücü artıran bir etken olarak yorumladığı görülebilir. Bu güçlenme yalnızca maddi alanda değil, sivil çalışmalar organize etmek, yönetici pozisyonlarda bulunmak, köşe yazarlığı, bilim insanlığı gibi kişisel ve mesleki tatmin yaşayabilecekleri prestijli işlerde de kendini göstermektedir.

İslami kesimlerde kadınların çalışma hayatıyla ilgili tartışmalarda kadının evde mi yoksa çalışma hayatında mı daha mutlu olduğu çekişmesi gibi meselelerde Aktaş'a göre asıl sorun, kadınların ikincil cins olarak tanımlanmasında düğümlenmektedir. Kadınlar sosyal baskı altında kalmakta ve özne olamamaları nedeniyle kendileri için dengeli bir duruş üretememektedirler. Erkekler gibi kamusal konularda fikir sahibi olacak bir yetkinlikte görülmemektedir. Empatiden yoksun, tek taraflı bakış açıları üretilmekte, kararlar kadınlara bırakılmamaktadır. Aktaş'a göre tıpkı muhafazakârlar gibi aydınlanmacı modernistler de kadınlar söz konusu olduğunda öznellikleri göz ardı ederek benzeri genellemeci ve tahakkümcü tavırlarla kadınları kendi yaşamıyla ilgili karar veremez hale getirmekte; ev işini ve anneliği değersizleştirmekte, başarı ve mutluluğu rekabet ve yarışın kısır döngüsüne bağlamaktadırlar (Aktaş, 2015e, 2011). Kadınlara sürekli ne yapması gerektiğini söyleyen ve baskı kuran buyurgan tavırları eleştiren diğer bir aydın Ramazanoğlu'dur ve Avrupa'da çocuklarıyla ilgilenmek için işini bırakmak isteyen kadınların baskılanmasını bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre her evde sorumluluklar farklı biçimde şekillenmekte ve tek bir ev hanımlığı tarifi bulunmamaktadır. Bu nedenle kadınlar, yaşamlarına uygun biçimde çalışmayı veya çalışmamayı tercih edebilmeli, talepleri saygı ve istişareyle karşılanmalı ve seçenekler kendilerine açık tutulmalıdır (Ramazanoğlu, 2017a). Hem Aktaş'ın hem

Ramazanoğlu'nun kadının çalışmaması yönündeki ısrarlar kadar çalışması yönündeki ısrarları da benzer bir tepkiyle problematize ettikleri görülmektedir. Ramazanoğlu şu ifadeleriyle konuyu detaylandırmaktadır:

> *"Aile bireyleri arasında her toplumda farklı bir denge oluşuyor. Örnek ailelerden değil, örnek saygı, sevgi ve merhametten, başkalarına saygının öğretildiği yuvalardan söz etmek mümkün. Öte yandan Avrupa örneğini ele alacak olursak orada da kadının seçme şansı baltalanabiliyor. Kadınların tercihlerine Avrupa'da da gereken saygı gösterilmiyor. İsveç, Fransa, Almanya, ABD gibi ülkelerde toplumsal baskı, kadının seçme hakkına, ne zaman neyi önceleyeceğine dair özgür iradesine ket vurmakta. Kadının bebeği çok küçükken çalışmaması dışında, evde kalması hiçbir şekilde saygıya değer görülmüyor, meşru addedilmiyor ne yazık ki. Sürekli ne yapması gerektiğini söyleyen sistemler ve inançlar arasında doğru yolu bulmak hiç kolay değil."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu çalışma hayatına girmeyi tercih etmeyen kadınların karşılaştığı toplumsal baskıya dikkat çekerken, meselenin herkese uygun tek bir doğru cevabı olmayacağını, tercihlerin kişisel hikâyeler ve talepler çerçevesinde farklılaşabileceğini ve tahakküm boyutuna giden yargılayıcı ve ısrarlı tutumları kabul edilmez bulduğunu ortaya koymaktadır. Ramazanoğlu Helena isimli Avrupalı bir kadının uğradığı baskıyı örnek olarak sunmaktadır:

> *"Bir başka örnek ise psikoloji öğrencisi iken ev hanımı olan ve çocuklarını büyüten Helena'nın uğradığı toplumsal baskı. Çalışmayan kadın olarak itham edilişine karşılık, üç çocuklu bir kadın olarak sabah altıda başlayan mesaisiyle kendini savunmak zorunda bırakılıyor. Kahvaltı, büyük çocukların kreşe bırakılması, küçüğün evde bakılması, öğlen gidip okuldan alma, yemek yapma ve hazırlama, sonra ev temizliği, çamaşırlar, çocukların müzik, spor, drama kurslarına götürülüp getirilmesi, ödevlere yardım, akşam yemeği, yatırma ritüelleri. Helena muhtemel bir boşanma durumunda bu hayatın onun için ne kadar riskli olduğunu düşünse de kınamaların ardı arkası kesilmese de bu iş*

bölümünün çocuklar büyüyünceye kadar gerekli olduğuna inanıyor." (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, kadınların profesyonel bir işte çalışmama tercihlerine Avrupa toplumlarında verilen tepkileri yadsımakta ve üç çocuk annesi eğitimli bir kadının evde de yoğun bir mesai harcamasına rağmen çalışmayan kadın olarak tanımlanmasını örnek olarak zikretmektedir. Ramazanoğlu'na göre Helena, kendini savunmak zorunda bırakılmakta, kınamalara muhatap olmaktadır yani mobbinge maruz kalmaktadır. Hâlbuki kendisi için en doğru tercih olarak çocuklar büyüyene kadar evde kalmayı seçmiştir ve saygıyı hak etmektedir. Milletvekili Meryem Göka'nın yaşam öyküsünü kaleme aldığı bir köşe yazısında Eraslan da bu hususta saygı talep etmektedir. Eraslan, Göka'nın hem başörtüsü yasakları hem de hasta annesinin bakımı nedeniyle oldukça iyi düzeydeki eğitimine rağmen uzun yıllar evde kalmış olmasını kıymetli bulduğunu belirtmektedir. Eraslan, kadınların hasta bakımı veya çocukların yetiştirilmesi gibi kimi nedenlerle çalışma hayatına girmeyip evde bulunmalarını ziyan edilmiş yıllar olarak görmeyi doğru bulmamaktadır, ona göre ev, hayatın sonu değildir (Eraslan, 2016b).

Kadınların çalışmasının toplumu ileri götüreceği konusunda ısrarcı olanlarla kadınların çalışmasının toplumu bozacağı konusunda ısrarcı olanların uç söylemleri arasında toplumun gidip geldiğini söyleyen Barbarosoğlu ise iki tutumu da yaklaşım tarzı açısından benzeri bir noktaya konumlandırmaktadır. Ona göre bu uç söylemleri tekrarlayıp durmak yerine kadınların çalışma ortam ve şartlarını düzenlemek ve daha iyisi için uğraşmak gerekmektedir. Bir taraf ailemiz, değerlerimiz, toplumumuz yıkıldı, diyerek diğer taraf toplumumuz geri kaldı diyerek ağıt yakmakta ve bu ağıtlar profesyonelleştirilmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 93-94). Barbarosoğlu'nun yorumları, meselenin ideolojikleştirilip uç noktalara taşınmasına ve manipüle edilmesine bir itiraz olarak görülebilir. Meseleyi makul zeminde tartışmayı reddedenler için kullandığı profesyonel ağıtçılık şeklindeki tanımlamasında samimiyetsizlik eleştirisi yaptığı görülmektedir.

Ramazanoğlu'na göre çalışma koşulları, süreleri, gerekliliği gibi meseleler çok daha geniş perspektifle analiz edilmeli, sadece kadınlar için değil erkekler için de

çalışma hayatının uygunluğu tartışılmalı, işleyen sistemi insanî bir biçimde değiştirmek ve yeni alternatifler ortaya koymak için çaba sarf edilmelidir. Erkekler de mahremiyetin korunmadığı ortamlarda çalışmakta ve kapitalist sistemin içinde aile ortamlarına uzak kalmaktadır. Ramazanoğlu, babaların evlerde çocuklarıyla ilgilendikleri zamanın azlığını gösteren akademik bir çalışmaya atıfta bulunmaktadır ve baba yokluğunun ve ilgisizliğinin ne denli yıkıcı etkilerinin bulunduğunun konuşulmadığına dikkat çekmektedir. Meseleyi sadece kadınların çalışmasına endeksleyen, kadının evde oturup değerleri koruması gerektiğini düşünen veya boşanmaların nedeninin kadınların çalışması olduğunu iddia eden görüşleri reddetmektedir (Ramazanoğlu, 2016b, 2018a).

Çalışan kadınların her türlü aksaklığın sorumlusu olarak görülmesinden rahatsız olan aydınlar arasında Barbarosoğlu ve Şişman da bulunmaktadır. Barbarosoğlu, çocukların başarısızlığı veya boşanmaların artması gibi sıkıntıların daima kadınların çalışmasıyla bağlantılandırıldığının ve bu esnada şehirlerde meydana gelen değişiklikler, tüketim kültürünün artışı, insanların zaman ve mekân birlikteliklerinin ortadan kalkması, dijital araçların her yeri işgali gibi sahici problemlerin göz ardı edildiğinin altını çizmektedir. Şişman ise ailenin yaşadığı sorunlardan kadınları sorumlu tutan, kurtulmasını da kadınlara bağlayan, boşanmaların artmasının nedeninin kadınların çalışması olduğunu düşünen görüşleri, başka sosyal değişimleri görmemek ve hesaba katmamakla eleştirmektedir. Erkeklerin aile kurumuyla değişen ilişkileri, sekülerizmin etkileri, cinsellik kültürünün etkileri ve ekonomik, kültürel diğer etkenler göz önünde bulundurulmadan her şeyi kadının çalışmasına bağlamak klişe bir yaklaşımdır. Şişman, kadınlar eve dönse her şey halledilecek sanan kesimlere "dönecek bir ev var mı" sorusunu yöneltmektedir. Şişman'a göre evler eski evler değildir, bilinen manada korunmuş mekânlar değildir (Şişman, 2013b; Barbarosoğlu, 2014f). Barbarosoğlu ve Şişman'ın sosyal yaşamın değişen koşullarının, indirgeyici ve suçlayıcı bir pozisyon alarak değerlendirilmesinden rahatsız oldukları açıktır. Tartışılması ve söz konusu edilmesi gereken çok sayıda parametre olmasına rağmen, sorunların hızla kadınlara bilhassa çalışma yaşamına bağlanmasını gerçekçi bulmamaktadırlar. Şişman'ın evlerin eski

korunaklı mekânlar olmadığıyla ilgili görüşü meseleyi çalışma hayatında olmayan kadınların durumları açısından başka bir pencereden tartışmaya açmaktadır.

Evlerin eski evler olmadığı, evlerin bir üretim merkezinden tüketim merkezine dönüştüğünü düşünen Barbarosoğlu, çağımızda evlerin kadınları ya tüketim kültürünün ya da depresyonun pençesine sürüklediğine işaret etmektedir. Bu nedenle kadınların çalışma yaşamında olmasını değerli görmektedir. Aktaş da günümüz evlerinin üretimin gerçekleştiği alanlar olmadıkları için cinnet üreten mekânlara dönüştüğü tespitini yapmaktadır. Evdeki kadın yüceltmesi ve bunun ideal bir tercih olarak sunulması, evlerde tıkılıp kalan kadınları depresyona girmekten kurtulmak üzere vitrin ve ekran seyircisi haline getirmektedir (Barbarosoğlu, 2012e; Aktaş, 2015e; 2011). İki aydın da toplumsal yozlaşmalardan kurtulmak üzere ve daha mutlu olacağı iddiasıyla ev kadını olması tavsiye edilen kadınların evde de çok sağlıklı bir atmosferde yaşamadıklarını düşünmekte ve evlerdeki mevcut atmosferin kadınların ruh sağlığı üzerindeki etkilerini hatırlatmaktadır.

Tüm bunlara ek olarak ev hanımlığının toplumsal pratik içinde prestijli bir konuma da sahip olmadığı hatırlatılmalıdır. Aktaş, kadınların ev içindeki emeğinin küçümsendiğinin, bu nedenle pek çok kadının ev hanımı olmayı bir çeşit isimsizlik olarak algıladığının altını çizmektedir (Aktaş, 2015c). Aktaş'ın kendini değersiz görme psikolojisini, ev içi emeğin küçümsenmesiyle açıkladığı görülmektedir. Çalışma yaşamında bulunmayan kadınları muteber görmeyen yapılardan birisi devlettir. Ramazanoğlu kimi kurumlar tarafından istihdam piyasasına girmediği için atıl bir kimse olarak tanımlanan ve bir ev hanımı olan annesinin sabahtan akşama kadar kimseden takdir beklemeden çalıştığını ifade ederken aynı hususa işaret etmektedir (Ramazanoğlu, 2017a). Bu sözleriyle ev hanımlarının ürettikleri iş ve emeğin devlet nezdinde de muteber olmadığını ifade etmektedir. Ramazanoğlu'na göre ev kadınlarına psikolojik olarak kendilerini değersiz hissettiren bir diğer aktör eşleridir. Ona göre ev hanımları eşleri tarafından ihmal edilmekte, sohbete değer bulunmadıkları için incinmekte ve pek çok psikolojik sorun yaşamaktadırlar. Eşleri, kadınların çalışma hayatında olmasına muhalif olsalar da işyerlerindeki okumuş ve önemli addettikleri

kadınları daha saygın bulmakta ve pek çok meselede onlarla konuşacak ortak zemin bulabilmektedirler (Ramazanoğlu, 2017a).

> *"Aslında ev hanımı olarak sayısız işin altından kalkmaya çalışan emekçi kadın geleneksel çevrelerde teşekkürü de hak etmiyor ve bunu savunan adamların para kazanan kadınlara daha çok saygı beslediğini görüyoruz. Kadın evden çıkmasın derken böyle de bir ikiyüzlülük mevcut."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu kadının çalışma hayatında bulunmaması ve evde bulunması gerektiğini savunan geleneksel çevrelerin ev hanımlarından ziyade para kazanan kadınlara saygı duyduğu tespitini yapmaktadır. Ona göre bu durum bir tutarsızlık ve ikiyüzlülüktür. Saygınlık ve konuşabilir görülme ise ev hanımından esirgenip işyerindeki kadına layık görülen bir pozisyon olarak değerlendirilmektedir. Mesele ekonomik gelirden ziyade değerli görülme ve muhatap alınma noktasında daha duygusal ve kişisel bir tatmin yaşama isteği olarak öne çıkmaktadır. Aktaş da bir taraftan ev emeğinin değersizleştirildiği söylemler her bağlamda yeniden üretilirken, diğer taraftan ev kızı olmanın faziletini anlatan saygıdeğer bilim insanlarının böyle meseleleri alanında başarılı bilim kadınlarıyla konuşuyor olmasını ironik bulmaktadır (Aktaş, 2023b: 34).

Kadınların çalışması meselesinin kimi muhafazakâr kesimlerde hala problem edilen bir tercih olarak görülmesinin ve aydın kadınların bu söylemleri nasıl karşıladıklarının iki sembolik örneği olarak Eraslan'ın Yıldız'a, Barbarosoğlu'nun ise Karalı'ya köşe yazıları yoluyla verdiği cevaplara göz atmak faydalı olabilir. Eraslan, kamuoyunun yakından tanıdığı bir İlahiyatçı olan ve kadınların çalışması meselesini oldukça eleştirel bir dille ele alan Nurettin Yıldız'ın 2014 yılında yayınlanan sohbetindeki sözlerini[68] değerlendirdiği köşe yazısında Yıldız'ın fikirlerine itirazlarını

[68] Nureddin Yıldız'ın ifadeleri şu şekildedir: "*Her çalışan kadın, gözü doymamış erkek demektir. Nasıl? Çalışan kadın, ya evlenmeyi erteleyerek erkeklerin evlilik sürecini baltalıyor ya da evli olduğu halde çalıştığı için yorgunluğu ve vakit darlığı nedeniyle erkeği ile olan ilişkisinde kadınlığı arızalıdır. Kadınlığı arızalı olduğu için erkeğin gözü açtır. O, evinde erkeğini eksik bırakıyor, erkeği de iş yerindeki başka bir kadına tasallut ediyor. Böylece, fuhuş demeyeyim de, fuhuşa hazırlık yapan sürece destek oluyor. Artı, bitmedi sorunlarımız, çalışan kadın doğurmayan veya az doğuran kadındır. Yine ümmetim zarar etti, benim ümmetim kimlik açısından zarara uğruyorsa, benim ümmetimin iffeti açısından sıkıntı oluşuyorsa, benim ümmetimin nüfus sayısı azalıyorsa bunu kim yaptıysa cinayet işlemiştir. Benim ümmetim üç şeyi kaybediyor kadın çalışınca: Bir; kadınlarda kadınlık merhameti,*

dile getirmektedir. Eraslan, kendisini uzun yıllar kadınların eğitim ve istihdamları için mücadele etmiş bir kişi olarak tanımlamakta ve kadınların çalışması meselesini cinsler arası bir çatışma olarak değil, iktidar ve gücün üretim ve paylaşımı çerçevesinde değerlendirdiğini ifade etmektedir. Eraslan, kadınla erkek arasındaki ilişkinin biyoloji ve cinselliğe bağlandığı durumların insanı yalnızca bedenine indirgeyen, ruhunu, aklını ve onurunu gözden kaçıran bir yaklaşıma neden olduğunu düşünmektedir. Ona göre çalışma hayatının yorucu temposu altında zorluk çeken kadınları bir de evde eşlerini yeterince tatmin edemedikleri için suçlamak sorunları çözmemektedir. Bu noktada Yıldız'ın konuşmasından hareketle erkeklerin bu kadar akıl yoksunu, tacize müsait, her an doyurularak sakinleştirilmeye ihtiyaç duyan bir cins olarak lanse edilmesine yönelik de itirazlar ortaya koymaktadır (Eraslan, 2014).

Barbarosoğlu ise mühendis kökenli bir akademisyenin kadın belediye başkanlarını desteklemeyeceğine dair twitter[69] paylaşımı üzerine kaleme aldığı yazısında ev hanımlığının tüm kadınlar için ideal bir tercih olarak sunulmasını eleştirmektedir. Bu tutumun ekonomik sıkıntılar yaşadığı için çalışmak zorunda kalan kadınları, meslek sahibi kadınları ve çalışan kadınların çevrelerindeki erkekleri rahatsız ettiğini belirtmektedir. Ona göre tüm bu reaksiyonların ne ev kadınlarının sorunlarının çözümüne ne de çalışan kadınların ev-aile dengesini kurmasına bir faydası olmaktadır. Barbarosoğlu, kadınların ev kadınları ve çalışan kadınlar olarak devamlı surette kıyaslanmasını, kimi zaman ev kadınlarının kimi zaman çalışan kadınların küçümsenmesini ve genellemelere konu olmalarını rasyonel ve ahlaki olmayan bir tutum olarak eleştirmektedir. Ona göre çalışma hayatındaki kadınlar da her halükarda ev hanımı olmak zorundadır, buna karşın ekonomik sıkıntılar yaşayan bir ailede ev hanımı olmak dünyanın en meşakkatli mesleği sayılabilir (Barbarosoğlu,

---

iffeti, ahlakı, kadınlık duygusallığı açısından kimlik kaybı oluyor. İki; benim ümmetim iffet açısından sıkıntıya giriyor. Nedir bu iffet? Kadınların çalıştığı yerlerdeki sıkıntılar, gel-git servislerdeki sıkıntılar, evde kadınına doymadığı için gözü aç dolaşan evli erkekler, dolayısıyla iffet ve ahlak açısından ve açgözlülüğünden dolayı en iyi ihtimalle internet bataklığına yuvarlanmış çoluk çocuk sahibi erkekler çıkıyor ortaya bu sefer. Ve üçüncü olarak da en iyi ihtimalle iki çocukla yetinmiş milyonlarca Müslüman kadın çıkıyor ortaya. O iki çocuğu da ya kreşe, ya şuraya ya buraya veriyor…" (Lacivert Dergi, 2014)

[69] Prof. Dr. Mehmet Karalı'nın twitter paylaşımı şu şekildedir: "*İlan ediyorum; Aile hayatına yönelik, bazı politikaları yanlış buluyorum. İyi bir çocuk yetiştirmek, iyi bir ev hanımı olmak, bakan ya da başkan olmaktan veya başarılı bir iş kadını olmaktan çok elzemdir. Yerel seçimde hiçbir kadın belediye başkanı adayına oy vermeyeceğim*." (NTV, 2018).

2018a). Gerek Eraslan'ın gerekse Barbarosoğlu'nun söz konusu ifadeleri değerlendirirken bilhassa genelleyici tutum alışları eleştirdikleri görülebilir. Birisi dinî söylem üreten diğeri akademisyen olan iki ismin de kadınların çalışması konusundaki eleştirilerini büyük oranda aileye yönelik etkileri üzerinde yoğunlaştırdıkları görülebilir. Kadın için en ideal tercihin ev hanımlığı olduğu ve çalışma talebinin hem aileye hem topluma büyük zararlar vereceği düşünülmektedir. Karalı'nın paylaşımı bu yargının üst düzey akademisyenler içinde dahi karşılık bulabildiğini göstermesi açısından çarpıcıdır. İlahiyatçı ve ülkede oldukça ciddi bir takipçi kitlesi[70] olan Yıldız'ın ifadeleri de din diliyle üretilmesi nedeniyle kitleler tarafından doğrudan bir dindarlık pratiği olarak alımlanmaktadır.

Ramazanoğlu tahakküme dayalı bakış açısının milyonlarca meslek sahibi kadını işlerini bırakıp sadece evlerinden sorumlu oldukları bir yaşama davet ettiğini, hâlbuki kadın veya erkek fark etmeksizin herkesin ailesi zarar görmeden mesleğini icra edebileceği bir zeminin herkes için oluşturulması gerektiğini düşünmektedir. Kadınların kendi şartları, hayalleri, beklentilerine bağlı olarak ortaya çıkan tercihlerine saygı duyulmalıdır. Zaten anlayış, merhamet ve adalet duygusu geliştikçe, ailenin korunmasının ve işletilmesinin kadının omuzlarına bırakıldığı rol dağıtımları son bulacaktır (Ramazanoğlu, 2017a; 2023a). Aktaş ise paralel bir biçimde kabiliyetli ve vizyon sahibi bir kadının, yeteneklerini bastırarak ailesini mutlu edeceği düşüncesinin hakkaniyetli olmadığını düşünmektedir (Aktaş, 2011). Aktaş ve Ramazanoğlu'nun kadınlara yönelen eve dönme çağrısını, kadınları mutsuz edecek, yeteneklerini bastırmalarına ve profesyonel mesleklerini bırakmalarına neden olacak hakkaniyetsiz bir davet olarak gördükleri söylenebilir.

Meseleyi tarihsel kökenleriyle değerlendirmek gerektiğini ifade eden Barbarosoğlu kadınların çalışmasının, Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet dönemiyle nihayetlenmiş ve 1970'lerde tekrar İslamcıların gündemine girmiş bir tartışma başlığı olduğunu ifade etmektedir. Bu süreçte İslamcı kesimler, kadının çalışmasına gerek olmadığını izah ederken kadınların aslında çocuğunu bile emzirmek veya ev işi

[70] Nurettin Yıldız'ın 1 Ağustos 2024 itibariyle İnstagram'da 1 milyon, Twitter'da 749 bin, YouTube'da 977 bin takipçisi bulunmaktadır.

yapmak zorunda olmadığı söylemini üretmişlerdir. Barbarosoğlu, bu söylemin tembel ve aylak bir kadın tipolojisini idealize ettiğini düşünmektedir. Kocasına itaat etmek ve ona güzel görünmek dışında hiçbir görevi olmayan bu kadın tipolojisinin vaktini nasıl geçireceği konuşulmamış, iki günü birbirine eşit olan kişinin ziyanda olduğu hadisi tartışılmamıştır. Barbarosoğlu'na göre bu söylemlerle idealize edilen kadın tipolojisi 1970'lerin kadınlarında bir makes bulmasa da 2000 sonrasında ete kemiğe bürünmüş, tüketim kültürü içinde moda ile yaşamını belirleyen AVM'lerdeki şık dindar kadınlar olarak tecessüm etmiştir. Barbarosoğlu bunu Veblen'in aylaklık teorisiyle tanımlamaktadır. Pahalı yaşam standartları içinde kocasını temsil eden ve bugün sık sık kendilerinden şikâyet edilen instagram güzelleri, yetmişlerde tohumları atılan düşüncelerin somutlaşmış halidir. Barbarosoğlu'na göre zamanında ideal Müslüman kadın tembel kadın olarak kodlanmış ve bugünkü muhafazakâr tüketici kadın kimliğinin alt yapısı oluşturulmuştur. Barbarosoğlu'nun muhafazakârların kadının çalışıp çalışmaması meselesini konfor düzeyinde ele almaları konusundaki eleştirisi de bu bağlamda yerine oturmaktadır. Ona göre çalışma hayatının yorucu olup evde kalmanın daha konforlu olduğu yönündeki argüman sağlıklı değildir. Çalışma hayatında olsun veya olmasın dindar bir kadın örneğin saat 11.00'e kadar uyumamalıdır, vaktini bereketli kullanmalıdır, ekran kuşu olmamalıdır (Barbarosoğlu, 2012b; 2014a).

Barbarosoğlu'nun meseleyi izah ederken atıf yaptığı Thorstein Bunde Veblen, 1899 yılında kaleme aldığı meşhur *Aylak Sınıf Teorisi* adlı eserinde sanayi devrimi sonrasında aristokratlar ve zenginlerden oluşan, üretime hiçbir katkıda bulunmadığı halde çalışanların emeğiyle geçinen ve kendi aralarında devamlı surette prestij ve statü için rekabet eden, bunu yapabilmek için de gösterici tüketime başvuran ve aylak sınıf olarak tanımladığı kesimi sert bir biçimde eleştirmektedir. Bu sınıfların gösterişçiliğini tasvir ederken yaşadıkları mekânları, eşleri ve kız çocuklarını güç ve zenginliklerini sergileyecekleri bir araç gibi gördüğünü ifade etmektedir (Veblen, 1922: 73-74).

Şişman da meseleyi tarihi köklerine atıfla açıklamakta, mevcut ev hanımlığı tanımının ve bu şekildeki bir aile kurgusunun sanayi toplumu sonrası ortaya çıkmış bir olgu olduğunu düşünmektedir. Ona göre tarih boyunca göçebe toplumlarda da

köylerde de şehirlerdeki atölyelerde de kadınlar daima çalışmıştır. Kadının ev hanımı olarak sabitlenmesi ise sanayii devrimi sonrasında yerleşmiş bir tanımlamadır. Bu nedenle ev ile iş arasında, kadın ve erkek arasında yapılan ve İslami olduğu iddia edilen iş bölümü, yani erkeğin fabrikada çalıştığı kadınınsa evde çocuk bakımıyla meşgul olduğu bir iş bölümü tasviri, Avrupa'da burjuva aile tipi olarak idealleştirilmiş bir tiptir (Şişman, 2024; Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 97). Şişman'ın düşüncesinde burjuva aile tipi, meselenin tarihsel kökenleri bilinmediği için İslami zannedilmektedir ve ısrarla sanki tek bir aile biçimi varmış gibi dayatılmaktadır. Muhafazakar kesimlerde Avrupa tipi yaşam biçimine karşı bir antipati ve tepki olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İslami zannedilen rol dağılımının yine Avrupa menşeli burjuva modeli olduğu söylemi, oldukça kökten ve etkili bir eleştiri olarak görülebilir. Yani bu model İslami bir model olarak idealize edilemeyeceği gibi bir de Batı etkisiyle Müslüman toplumlarda yaygınlaşmıştır. Şişman, erkeğin ailedeki konumu ve babalık tartışmalarında da burjuva aile modelinin izlerini hatırlatmaktadır.

Barbarosoğlu'na göre 1970'lerden sonra hem enflasyona bağlı baskılar hem de tüketim kültürü iki maaş gerçeğini topluma yerleştirmiştir. İslami kesimler ise genel olarak kadınların çalışma hayatında insani ve İslami açıdan nasıl yer alacağını tartışmak yerine uzun yıllar İslam'da kadınların çalışmayacağı tezini savunmuştur. Hâlbuki Barbarosoğlu'na göre tarihin başından beri kadınlar hep çalışmaktadır (Barbarosoğlu, 2010g). Osmanlı'da da kadınlar daima çalışmıştır, asıl mesele eğitimli kadınların çalışması meselesinde düğümlenmektedir (Barbarosoğlu, 2014a). Kadının çalışmasına yönelik eleştiriler sunanların ise eleştirilerini yoğunlaştırdıkları kesimler, hayatta kalabilmek için çalışmak mecburiyetinde kalan kadınlar değil üst sınıf kadınlardır. Yani rahatsızlık, özellikte hizmet gerektiren ve alt statüde görülen işlerde çalışan kadınlara yönelik değildir, kamusal alanda söz hakkı elde etmiş, prestijli ve toplumsal yapının dizaynında daha ziyade zihin gücüyle değer yaratan kadınlara yöneliktir. Hâlbuki çalışma şartları ve bulundukları pozisyon icabı kendilerini koruma, eşit ücret, özlük haklarına sahip olma, kendini özgüvenle ifade edebilme gibi konularda üst düzey mesleklerde çalışan kadınlar daha avantajlıdır. Buna karşın üretilen söylemler bütün kadınlara yönelmekte ve suçlayıcı tutumlardan çalışma yaşamındaki tüm kadınlar payını almaktadır.

Kadınların çalışma yaşamında bulunması değerlendirilirken genellikle fakir kadınların yaşam şartları ve evlatlarına karşı mahcubiyetlerinin gözden kaçırıldığını düşünen Barbarosoğlu, kadınların çalışmasını zinhar reddedenlerin eşini kaybetmiş yahut boşanmış kadınların yaşam standartlarına dair kafa yormadıklarını düşünmektedir. Hâlbuki bazı fakir aileler karı-koca çalışarak bile geçinememektedirler. Bu söylemleri üretenler, küresel kapitalizmin sorunlarının tümünden kadını sorumlu tutmakta, boşanmaları, ekonomik sorunları, değer krizlerini kadının çalışmasına bağlamanın kolaycılığına sığınmaktadırlar. Barbarosoğlu alt düzey gelir sahibi kadınlarla ilgili yeterince verinin olmadığına ve çalışan kadınların sorunlarının daha ziyade üniversite mezunu kadınlar merkeze alınarak yapılmış çalışmalardan elde edildiğine dikkat çekmektedir. Alt gelir düzeyine sahip kadınların hikâyeleri ekranlara da yansımamaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 93-100-101; Barbarosoğlu, 2012b). Özetle kadının çalışma yaşamında bulunmasının ekonomik zorunluluklarla alakalı kısmı, konuyu bir tercih meselesi olmaktan çıkarmakta ve yaşamı sürdürebilmek için mecburiyetler söz konusu olmaktadır. Buna karşın çalışma hayatına yönelik eleştiriler fakir zengin ayırt etmeksizin tüm kadınlara yönelmektedir. Ekonomik sıkıntılar yaşayan kadınların zaten çalışmak zorunda kalmaları bir problem alanıyken bir de çalışıyor olmaktan dolayı suçlayıcı ve yargılayıcı söylemlere muhatap olmaları ekstra mağduriyetler oluşturmaktadır.

Şişman'a göre muhafazakârların kadınlar çalışma hayatına girdiği için çocuklarını ihmal ettikleri ve nesillerin heba olduğu şeklindeki yargıları, çalışan kadınlarda bir suçluluk duygusunu beraberinde getirmektedir. Diğer tarafta çalışmayan kadınlar da çocukları için her şeyden vazgeçmekte ve gergin bir biçimde tüm başarı hedeflerini "proje çocuklar"ı üzerinden gerçekleştirmek istemektedirler. Mesele ciddiyetle ve sükûnetle tartışılamadığı için çözüm önerilerinden ziyade suçlamalar, yargılamalar ve buna bağlı doku bozulmaları yaşanmaktadır. Barbarosoğlu da çalışan kadınların çocuk yetiştirme pratiklerinde devamlı olarak çocuğunu ihmal etme baskısı altında bir tereddüt ve ispat yükü bulunduğunu düşünmektedir. Devamlı denetim altında hissetmekte ve çalışan anne olgusuna yüklenen olumsuz bagajın altında yorulmaktadırlar. Ona göre ideal annenin ev hanımı olduğu yönündeki kabuller sorunları çözmemekte aksine sorun çıkarmaktadır. Çalışma

meselesi hayat şartlarının ve anlayışının sonucudur. Bu meselesinin yargılayıcı bir dille konuşulması çalışan kadınlarda eksik annelik yaptıkları duygusunu, ev hanımlarında ise çocuklarının hep yanında olmakla her türlü fedakârlığı yaptıkları duygusunu uyandırmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60; Barbarosoğlu, 2015f; 2019h).

Aktaş'a göre İslami kesimlerde geçmişten bugüne kadınların çalışma hayatında bulunmasıyla ilgili rahatsızlıkların tek nedeni aile yaşamına yönelik endişeler değildir. Diğer önemli bir neden de dindar erkeklerin, bacılarını dışarının yozlaştırıcı ve yıpratıcı etkilerinden kurtulması gereken dişi kuşlar olarak görmeleri ve eve dönmelerini İslami bir gereklilik olarak kabul etmeleridir. Buna göre bacıların kamusal alanda yer alması çekingen ve kuşkulu bir tutumla karşılanmaktadır. Çünkü kamusal alan zorluklar ve risklerle doludur ve dini yaşamak zor, buna karşı yozlaşmak kolaydır. Ayrıca ahlaki yozlaşmanın büyük oranda kadın-erkek ilişkilerinde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Tüm bunlar, kamusal alana kadınları çeken her adıma şüpheyle bakılmasına neden olmuştur. Aktaş'a göre çalışma hayatında kadınların varlığı, kamusal alanda Müslüman erkeklerle kadınların yeni bir ilişki biçimi geliştirmelerini gerektirmekte, fakat bu yeni ilişki biçimi Müslüman erkekleri ürkütmektedir. Aktaş'a göre bu yeni durumun sorunlar ve külfetler getireceği, evi çökerteceği, evlilikte erkeğin konumunun değişeceği endişesi ve erkeklerin imtiyazlarını korumak istemeleri rahatsızlıkların nedenleridir (Aktaş, 2001: 17-51). Aktaş, Müslüman kadınlar, evlere çekildiğinde Müslüman erkeklerin kamusal dili kiminle paylaşacakları sorusunu önemli görmektedir. Kamusal alanda erkekler dindar olmayan kadınlarla iletişim konusunda bir sorun ve tıkanıklık yaşamamaktadır. Sorun dindar erkek ve dindar kadınlar arasındaki iletişimde yaşanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak dindar kadının kamusal alandan uzak tutulması, Müslüman kadınların topluma yeterince karışamamasını, emeğiyle katkı sunamamasını ve ilkeler ve değerlerinin aktarımını sağlayamamasını beraberinde getirmektedir. Kamusal dilden uzak tutulmaları nedeniyle ağızsız, dilsiz ve cümlelerinin geçerliliği olmayan kimseler olarak tanımlanmaktadırlar (Aktaş, 2015e).

Ramazanoğlu, başörtüsü yasakları döneminde yasağa karşı tavır takınanların bir kısmının, eğitim alan genç kızların sonraki yaşamlarında kamuda dönüştürücü bir aktör olarak bulunmak isteyeceklerini düşünemediği tespitini yapmıştır. Kadınlarla ilgili "hadsizce" sarf edilen, terbiye edici, buyurgan ifadelerin Müslüman kızlar üzerinde söylem gücünü kaybettiğini, makes bulmadığını, kadınlara ve erkeklere iki ayrı ahlak öneren dilin dinden soğuttuğunu ve tutarsız bulunduğunu ifade etmektedir. Kadınların eğitim almaması, alsa ve uzmanlaşsa bile evinin kadını olması ve çocuk yetiştirmesi gerektiği yönündeki düşünceler dışarıdaki hayatın tehlike ve risklerle dolu olduğunu öne sürmektedir. Ramazanoğlu, şiddet, taciz veya mobbingle mücadele etmek yerine, mağdur olanı eve kapatarak koruma fikrini kolaycılık ve indirgemecilik olarak görmektedir (Ramazanoğlu, 2018a). Ramazanoğlu, kadınların çalışma hayatında oluşunu eleştiren hatta onları canavarlaştıran kimi kadınların, seminer vermek veya konuşma yapmak için çok sık evlerinin dışına çıkmalarının bir çelişki olduğunu ve kadınların evde kalmasını uygun bulan kadınların bunu kendileri için değil başka kadınlar için uygun gördükleri ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2018a). Ramazanoğlu, devamlı surette öne sürülen kadının çalışma hayatı eleştirine karşın, dindar kesimlerde gerçek problemler olarak gördüğü sorunlara şu sözleriyle işaret etmektedir:

> *"Şikâyet edilecekse topyekûn içine düşülen erozyona uğrayan cinsel kimliklerimizi konuşmalıyız. Para kazanmayan, mesleği olmayan genç kadınlara rağbetin azalışını, kadınlık ve erkekliğin azalışını ya da yeniden kurulumunu, cinsiyet fark etmeksizin sahip olma, ele geçirme, tüketme, dünyevi olanda yarışma, bireyselleşme eğiliminin yükselişine vermeliyiz dikkatimizi. Jean Baudrillard'ın dediği gibi tüketim insanı bireyselleştiriyor insani ana gövdeden koparıyor. Tehlike sadece kadını ele almakla çözülemeyecek kadar derinde. Misal suffe ehlinin ruhundan, ahireti önceleyen yaşam biçimlerinden söz etmemiz bile muhal, öylesine uzaklar bize. Verili kamusal alanı değiştirme ütopyasıyla yola çıkan dindarlar bu alan tarafından kuşatıldı ve dönüştürüldü, inisiyatif alamadan tüketimin ve dünyevi olanı ele geçirmenin, meta biriktirmenin taşıyıcı nesnesi oldu. Üzerine acilen eğilmemiz gereken mesele budur."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, bu ifadeleriyle yaşanan toplumsal yozlaşma ve olumsuz değişimlerin çok daha derin yüzleşmelerle analiz edilebileceğini ifade etmektedir. Dindar kesimlerin, inanç ve ilkeleriyle paralel bir yaşam pratiği geliştiremediğini ve kamusal alanın eleştirdikleri yönlerinden etkilenip yozlaştıklarını, dünyevileşme ve bireyselleşme konusunda iyi bir sınav veremediklerini ifade ederek, tüm bu köklü ve derin sorunları bir kenara bırakıp sadece kadınlar üzerinden tartışmalar üretmenin çözümü getirmeyeceğini ifade etmektedir. Bu yönüyle meseleyi cinsiyetler üstü bir zihinsel dönüşüm ve yozlaşma olarak gördüğü söylenebilir.

İslamcı aydın kadınların, kadınların çalışma yaşamıyla alakalı fikirleri değerlendirildiğinde toplumumuzda dindarlık yorumlarının birbiriyle çatıştığı bir zemin ortaya çıkmaktadır. Buna göre dini gerekçelerle çalışma yaşamını bırakmaya davet edilen kadınlar, dini gerekçelerle bunun haksız ve hakkaniyetsiz bir talep olduğunu ifade etmektedir. Aydın kadınların, kendilerine dindarlık söylemleri üzerinden yönelen ifadeleri tartışmaya açtığı ve tüm bunların İslami yaklaşımlar değil kişisel yorumlar olduğunu söyleyerek reddettikleri görülebilmektedir. Bu noktada aile ve toplumdaki yozlaşmanın kadının değişimi üzerinden bilhassa çalışma yaşamındaki varlığı üzerinden okunmasına itiraz ettikleri görülmektedir. Bununla beraber çalışma yaşamında bulunmayı da bir ideal hedef olarak görmedikleri ve bu yöndeki baskıları da benzeri bir biçimde sorunsallaştırdıkları görülebilir.

5.3. Bitmeyen Kıyas: Çekirdek Aile mi Geniş Aile mi?

Aile sosyolojisinde geniş aile ve çekirdek aile ile ilgili pek çok tartışma ve tanımlama söz konusu olmuştur. Sanayileşmeyle birlikte geniş ailenin çekirdek aileye döndüğü şeklindeki görüş, Batıda uzun yıllar teveccüh gören bir yaklaşımdır. Yapısalcıların bilhassa da Parsons'ın sanayi toplumları için en ideal aile tipolojisinin çekirdek aile olduğuyla ilgili görüşleri etkili olmuştur. Bu noktada ilerlemeci bir yaklaşımla çekirdek ailenin geniş aileden bir sonraki aşama olarak gösterildiği bilinmektedir. Fakat sonraki süreçte tüm bu iddialara yönelik karşı itirazlar söz konusu olmuştur. Bu bağlamda çekirdek ailenin aslında modern bir olgu olmadığı ve sanayi devrimi öncesinde de yaygın bir aile formu olduğu, iddia edildiği gibi bir gelişmişlik göstergesi sayılamayacağı, aslında geniş ailenin daha işlevsel yanlarının olduğu ve

ilerlemeci yaklaşımla geniş ailelerin zamanla tamamen çekirdek aileye dönüşeceği söyleminin gerçeği yansıtmadığı gibi pek çok itiraza işaret edilebilir (İ. Can, 2019: 68-69; Beşirli, 2020: 68-69). Ülkemizde de geniş aile veya çekirdek aile yapıları sık sık birbiriyle kıyaslanan aile tipleridir. Anadolu'da yeni evlenen gençlerin erkeğin ailesiyle beraber yaşadığı aile tipleri yaygınken kentleşmeyle birlikte bu tarz aile sayısı azalmıştır. Oranlara bakıldığında ülkemizde 13,2 oranında geniş aile, 63,8 oranında çekirdek ailenin yaşadığı görülmektedir (TÜİK; 2024f). Bilhassa muhafazakâr kesimlerde geniş aile tarzının daha İslami bir model olduğu düşüncesi hâkimdir (M. K. Yılmaz, 1991; Altıntaş, 1997:5; Subaşı, 2014: 111). Aydın kadınların, genel yaklaşımı farklı aile tiplerini kendi şartları içinde değerlendirmek yönündedir.

Erkilet, aile tiplerini idealleştirmek yerine sosyolojik zeminde bağlamları içinde analiz etmeyi doğru bulmaktadır:

> *"Çekirdek aile, geniş aile yani bence birine veya diğerine daha İslami dememek lazım. Çünkü bunlar sosyolojik olarak farklı tarihsel zamanların, farklı toplum tiplerinin ürettiği aile biçimleri. Tarım toplumu daha ziyade geniş aileyle, endüstri toplumu ve modern kent daha ziyade çekirdek aileyle özdeşleşiyor. Her ikisi de İslami iş görebilir, her ikisi de İslamiyet'e karşı işleyebilir. Neden derseniz, bizim geleneksel ailelerimizin içerisinde kuytulara sinmiş zulümler olduğu malum; kadın-erkek ilişkisinde, kayınvalide-gelin ilişkisinde, ebeveynlerle çocuk ilişkisinde, şiddetin bir eğitim metodu olarak benimsenmesinde… Şimdi bunlar İslamidir, diyemeyiz. Öbür tarafa baktığımızda çekirdek aile İslamidir de diyemeyiz. O da İslam'ı taşıyabilir bu da İslam'ı taşıyabilir. Ama çekirdek aile daha kırılgan ve kendi sorunlarını çözebilmekten daha acizken; geniş aile, bir sürü işlevi içinde barındırdığı için daha rahat ayakta kalıyor. Biz ne diyoruz mesela? Büyükanneyle büyükbabanın çocuklara bakması, kuşaklar arası dayanışma, çekirdek aileyi boşanmadan koruyabilir. Çocukların yurtta, orada burada bakılmak zorunda kalınmasından koruyabilir, ama elbette çocuk kreşe de gidebilir. Önemli olan orada çocuğa nasıl bakılacağı, hangi değerlerin verileceğidir? Yani form önemlidir ama sadece forma takılamayız. Çünkü formun tarihsel bir tarafı*

olduğu gerçeğini unutamayız. Ama İslam o toplumda da yaşanacak, bu toplumda da yaşanacak. Geniş ailenin olduğu ortamda da tebliğ edilecek, çekirdek ailenin olduğu, tek-ebeveynli ailenin olduğu yerde de tebliğ edilecek. Özetle sorunuza cevabım kır ve geniş aile İslamidir, şehir ve çekirdek aile İslami değildir diyemeyiz. Dini orada da yaşamak zorundayız burada da yaşamak zorundayız. O zaman koşullarıyla analiz edeceğiz. Çapraz karşılaştırmalı bir şekilde yani…" (A. Erkilet)

Erkilet, geniş aile veya çekirdek aileyi, farklı tarihsel koşulların ve farklı toplumların ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan formlar olarak görmektedir ve aile tipinin kendisine bir değer atfedilemeyeceğini, hangisinin daha kıymetli olduğu konusunda içerisinde hâkim olan atmosferin belirleyici olduğunu düşünmektedir. İslam'ın her toplumda ve her şartta yaşanması hedeflenen ilkeler bütünü olarak aile formları ve tipleri fark etmeksizin uygulanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada geniş ailenin daha İslami, çekirdek ailenin ise daha az İslami bir tip olduğu yönündeki düşünceleri reddettiği görülebilir. Erkilet, geniş aile tipolojisinde ortaya çıkması muhtemel kriz alanlarına ve avantajlara değinmektedir. Kriz alanı olarak işaret ettiği hususlar özellikle insani ilişkilerde çatışmalardır, hiyerarşik olarak zayıf görülen tarafın haksız muameleye maruz kalmasıdır. Geniş ailenin avantajları da dayanışma, paylaşım ve çocuk bakımında yardımlaşma gibi konulardır.

Aktaş ise çekirdek aile merkezli geniş aile ağı olarak tanımladığı, sentez bir formül önermektedir. Ona göre iki aile tipinin dezavantajları da bu şekilde azaltılabilir. Genç çiftlerin evliliğin başlarında büyük ailelerden destek aldıkları ilerleyen yıllarda da özellikle yaşlılara bakım verdikleri bir yapı önermektedir.

"Çekirdek aile modelinin merkeze alındığı geniş aile ilişkiler ağının oluşumu, çocuklar, yaşlılar ve engelliler açısından zaruri geliyor bana. Geleneksel geniş aile bu anlamda, dışarıdan gelen "gelin"in konumunu belirsizlikte tuttuğu ve kişiliği bastırmaya yönelik muamelelere açık bıraktığı için tashihe muhtaç. Çiftlerin her biri bir taraftan gelir ve yuvayı kurar. Kendileri, yine ailelerinin desteğiyle sağlamlaşırken, giderek güçten düşen ebeveynlerine de dayanak olurlar. Geniş aile oluşumunun günümüz dünyasındaki en büyük handikapı

mekânların elverişsizliği. Büyük şehirlerde kadınlar ayrı ayrı mekânlarda da olsa geniş aileyi ayakta tutmak için büyük gayret gösteriyorlar." (C. Aktaş)

Aktaş'ın kavramsallaştırmasının bir benzerini Dikeçligil'de de görmek mümkündür. Dikeçligil, Türk toplumunda yaygın olan çekirdek ailenin pozitivist sosyal bilim paradigmasının idealize ettiği atomize çekirdek aile veya yalıtılmış çekirdek aileden farklı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre atomize veya yalıtılmış çekirdek aile, ana baba ve çocuklardan oluşan, aileyi ilgilendiren hususlarda ve ekonomik kararlarda bağımsız, akraba ve hısımlık ilişkilerinden kopmuş aile biçimi olarak tanımlamaktadır. Dikeçligil Türkiye'de yaygın aile tipolojisini tarif etmek için "çekirdek aile ağı" şeklinde bir tanımlama yapmaktadır. Buna göre çekirdek aileler görünmeyen bir çatı ile kuşatılmıştır. Yakın akraba olan çekirdek aileler arasında sosyal sermaye, psikolojik destek, mal, para gibi her türlü sosyal alışveriş yapılmaktadır (Dikeçligil, 2014: 26-32). Aktaş'ın zaman zaman ideal bir aile tipi olarak önerilen geniş aileye eleştirisi, gelinin konumuyla ilgilidir. Gelin, aileye daha sonra dâhil olan bir birey olarak aile içinde uyum problemleri yaşamaktadır. Bu noktada sadece eşi değil aile içindeki diğer bireylerle de aynı mekânı paylaşmaktan dolayı yoğun ilişkiler içindedir ve her birine tek tek uyum sağlaması beklenmektedir. Aktaş'ın ifadesindeki konumunun belirsiz olmasıyla kastedilen, kan bağı olmadan aileye dâhil olmasından kaynaklanıyor olabilir. Kan bağının tolere edebildiği hususlar, gelin söz konusu olduğunda bir problem alanına dönüşebilmektedir. Gelin bu yönüyle bir yanıyla ailenin içinden bir yanıyla dışından ara bir karaktere dönebilmektedir. Gelin için, çocukluğunun ve gençliğinin geçtiği aile ortamından tamamen farklı bir yeni atmosferde eşinin ailesindeki tüm bireylerle uyum sağlamak sancılıdır. Bu nedenle gelinin transfer olduğu yeni ailesindeki ilişkilerinde çekişmeler ve gerginlikler yaşanabilmekte, yaşı ve konumu nedeniyle geri adım atması beklenmektedir. Aktaş, bir köşe yazısında, yozlaşmış geniş aile anlayışlarında gelinin adı olmayan bir işçi olarak ezildiğinin altını çizmektedir (Aktaş, 2011: 49).

Aktaş, geniş aile yapısındaki en büyük avantajın özellikle yaşlanan ebeveynlerin yalnız bırakılmamasında ve çocukların büyütülmesi sürecindeki katkılarında kendini gösterdiğine işaret etmektedir. Fakat aşılması zor bir problem

olarak geniş aileler için evlerin uygun bir biçimde inşa edilmemesi Aktaş'ın sık sık vurguladığı bir sorun alanıdır. Kimi mekânlarda da asansörün olmaması, merdivenlerin kullanışsız oluşu gibi mimari sorunlar bilhassa yaşlı ve hasta kimselerin yaşamlarını zorlaştıran problemlerdir. Aktaş, yaşlıların huzurevleri kanalıyla toplumdan yalıtılmalarını aile içi bir yozlaşma olarak görmektedir (Aktaş, 2011: 49,51). Aktaş'ın çekirdek aile yapısına yönelik de değerlendirmeleri bulunmaktadır. Buna göre çekirdek aile, özellikle kadını dar çeperlere hapseden, insani ufkunu sınırlandıran, kadını tüketim organizatörü olarak konumlandıran, yeteneklerini daraltan steril bir aile organizasyonudur. Modern çekirdek ailenin apartman dairelerinde özellikle ev kadınlarını yaşamdan koparan, üretim yapabilecekleri ortamları ortadan kaldıran ve yalnızlığa mahkûm eden bir ideal aile tipi olarak dayatıldığını ifade etmektedir (Aktaş, 1991: 159,160; 2011: 49; 2013d; 2014c). Aktaş'ın iki aile modelini de kriz noktaları ve avantajlarını ortaya koyarak değerlendirdiği görülebilir. Bu yönüyle hangi aile yapısı tercih edilirse edilsin, kriz alanlarının nerelerde yoğunlaşacağını görmek açısından bu tespitler önemlidir.

Ramazanoğlu'nun geniş aileyle ilgili şerhi de tıpkı Aktaş gibi gelinin konumuyla ilgilidir. Eski Antep'te aile yapısını değerlendirdiği bir yazısında, on beş yaşında evlendirilen genç kızların, erkeğin ailesiyle birlikte büyükçe bir konaktaki yaşamına odaklanmaktadır. Bu aile, kayınlar, eltiler, görümceler, ailenin boşanmış üyeleri, varsa onların da çocuklarıyla birlikte dâhil olduğu kalabalık bir ortamdan oluşmaktadır. Gelin, bu ailedeki yeme-içme, çamaşır, misafir ve düzenden sorumlu kişidir. Bireysel bir alan oluşturabilme, yalnız kalabilme imkânı olmadan günde birkaç saat uykuyla sınırsız bir hizmet sunmak durumundadır (Ramazanoğlu, 2023a). Ramazanoğlu'nun, bu noktada temel itirazının, ev içindeki asimetrik iş dağılımına yönelik olduğu görülebilmektedir.

Eraslan, zaman içinde şartların değişmesiyle birlikte geniş ailelerin azalıp çoklukla çekirdek ailelerin hâkim olduğunu söyledikten sonra modern yaşamın tüm zorlayıcı koşullarına rağmen toplumumuzda aile bağlarını sıkı tutmaya çalışan insanlara işaret etmektedir.

"Geçmiş dönemde daha geniş aileler vardı. Günümüzde tabii daha çekirdek aileye dönüşmüş durumda. Yani çocuklar ve anne babadan ibaret günümüzdeki aileler. Tabi sorunuz eski günlerle bugünleri kıyaslamayı da gerektiriyor. Eski günlerin kolaylıkları vardı elbette. Mesela yaşlı bireylerin veya evlilik yapmamış akrabalarımızın da bir ev çatısı altında bizlerle birlikte yaşama imkânı vardı. Ama günümüzde bu çok zor. Yani en başta bize dayatılan şehir mimarisi açısından çok zor. Apartman dairelerinin ancak iki çocuklu aileye yeter şekilde planlanması ile ilgili ciddi bir sorun var. Fakat bununla birlikte aile yakınlarımız, mesela yakın semtlerde oturmaya çalışırlar. Veya aynı mahallede oturmak isterler ya da yakın apartmanlarda oturmaya gayret ederler. Bu da dayanışmanın günümüzde farklı bir biçime dönüşmesi diye düşünüyorum ben. Yani ilişkiler yine sağlam. Yine büyükanneler, büyük babalar, halalar, teyzeler, dayılar, amcalar ile dolu bir hayatı var insanların. Yani batı dünyasındaki gibi böyle bir nükleer yalnızlığı yaşıyor, unutkanlığa, kopukluğa mahkûmdur diyemeyiz." (S. Eraslan)

Eraslan, geniş aileden çekirdek aileye dönüşümü yakın akrabalarla ilişkileri odağına alarak değerlendirmektedir. Özellikle evlerin çekirdek ailelere yetecek şekilde inşa edilmesinin, yaşlılar ve diğer akrabalarla beraber yaşamaya el vermeyecek kısıtlılıklar getirdiğini düşünmektedir. Fakat geniş ailelerde yaşamasalar da insanların yakın semtlerde yahut aynı mahalle veya apartmanda oturmak gibi çözümlerle büyük ebeveynler ve akrabalarla bağların kopmasına izin vermediğini belirtmektedir. Yani toplum kendi çözümünü üretmiş ve tümüyle bir kopukluğa razı olmamıştır. Eraslan, toplumumuzu hala aile bağlarını önemseyen bir toplum olarak Batı dünyasından farklı bir yere konumlandırmaktadır.

Bununla birlikte Eraslan, özellikle yaşlıların ve hastalanan aile büyüklerinin durumunun belirsizliğinden şikâyetçidir. Hiç evlenmemiş, boşanmış yahut eşi vefat ettiği için yalnız kalan kimselerin yeterince önemsenmediğinden üzüntüyle bahsetmektedir. Sadece eşi ve çocuklarıyla bir hayat kuran kadınlar ve erkeklerin yaklaşımlarını gerçekçi bulmamakta, bu durumu hırslılık ve zavallılık olarak nitelendirmekte ve çekirdek aile dışındaki yakınlarla ilgili çözümlerin üretilmesinin

önemini vurgulamaktadır (Eraslan, 2019b). Eraslan'ın geniş aileyi, yalnız veya sahipsiz kalmış yakınlara kucak açan yönüyle kıymetli bulduğu söylenebilir. Eraslan, hem kendi ailesi hem de eşinin ailesiyle birlikte büyükçe bir evde yaşama hayalini şu şekilde ifade etmektedir:

> *"Ben kendi ütopyamı söyleyebilirim yani… Biz üç kardeşiz mesela. Eşimin de üç kardeşi var, birisi vefat etti. Kardeşlerle bir arada yaşayacağımız büyük bir çiftlik evi gibi bir ev hayal ediyorum... Yani dörtgen hatta onun mimarisi bile var zihnimde. Orta kısmında böyle birlikte yemek yiyebileceğiniz, yaşlıların oturup vaktini geçirebileceği, kitap okuyabileceği, güneşlenebileceği, güneş gören bir orta bahçesi olacak. Herkese bir oda -küçük de olsa bir oda- düşecek ve insanlar burada bir arada aile olarak yaşamanın tadına varacaklar. Ben bunu çok düşünüyorum. Zihnimde de böyle bir idealim var. Kardeşlerimle, annemle, babamla, eşimin annesi, babası, kardeşleriyle bir arada yaşasak, çocuklarımızla bir arada yaşasak diye. Evet, böyle bir koloni takıntım var:)) İdeal tipoloji dediniz, ben de kendi ütopyamı söyledim size. En büyük özlemim, en büyük idealim, takıntı halinde düşündüğüm şey bu. Yani kardeşlerimle, çocuklarımla bir arada olmak. Annemin, babamın yanımda olması. Hep böyle bir hayal..."* (S. Eraslan)

Eraslan hem kendisinin hem eşinin ailesi ile bir arada yaşadığı bir çiftlik hayali kurmakta ve bunu bir ütopya olarak tanımlamaktadır. Eraslan'ın büyük bir özlem duyduğunu belirttiği bu yerleşim biçimi geniş aileye benzemektedir. Çok sayıda ailenin ortada büyükçe bir bahçenin çevresinde yaşadığı bir yerleşim şekli tarif etmektedir.

Barbarosoğlu, geniş ailenin ve mahalle kültürünün yaygın olduğu dönemlerin, kadınların ev içi işleri konusunda destek aldıkları bir zaman dilimi olarak avantajlarından bahsetmektedir. Buna karşın, geniş ailelerde yaşanan bir problem alanı olarak kayınvalide baskısının varlığına da atıfları bulunmaktadır (Barbarosoğlu, 2015a). Barbarosoğlu, özellikle çocuk eğitiminde aile apartmanlarının önemli bir avantaja dönüşebileceğine dikkat çekmektedir. Eğer ailedeki bireyler çocukların eğitimi konusunda bir ittifak kurabilirse, bu çağda annelerin üzerinde her geçen gün

ağırlaşan çocuğun eğitimi ve gözetimi konusundaki sorumluluk paylaşılacağı için hem anne hem çocuklar açısından büyük bir avantaj sağlanabilir. Çocuklar, oyun arkadaşı olarak kuzenleriyle vakit geçirebilmekte, büyük ebeveynler çocukların her türlü ihtiyacıyla ilgilenerek anneye destek olmaktadırlar. Barbarosoğlu'na göre yetişkinler arasında ittifakın kurulamadığı durumlarda aile apartmanları tam tersi bir şekilde çocukların hatırlamak istemeyeceği baskı hikâyelerine dönüşebilir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2020: 20). Aile apartmanlarını birebir geniş aile olarak tanımlamak doğru değildir. Fakat geniş aileye yakın bir yapı olduğu düşünülebilir. Bu noktada Barbarosoğlu'nun bu tarz bir aile yapılanmasını, dengeli ve sağlıklı bir ilişki oturtulması şartıyla, avantajlı bir konuma yerleştirdiği görülmektedir.

Şişman da geniş aileyi Barbarosoğlu gibi özellikle anneyi destekleyen yönüyle ele almaktadır ve bu tarz yapılanmada bebek bakımında ailedeki yaşlı kadınların, ninelerin, akrabaların, kız kardeşlerin dâhil olduğu bir ilişkiler ağı içinde annenin yalnız kalmadığını ifade etmektedir. Buna karşın günümüzde bebekten veya çocuktan sadece ebeveyni hatta daha ziyade annesi sorumlu tutulmaktadır (Şişman, 2018). Şişman, bugün gelinen noktada ülkemizde çekirdek aile yaygınlık arz etse bile akrabalık ilişkilerinde geniş aile bağlarının hala önemini koruduğuna bu yönüyle batı toplumları düzeyinde bir kopuşun olmadığına da dikkat çekmektedir. Fakat kentleşme, mimari yapının getirdiği şartlar, kadınların iş hayatına katılımı gibi durumlar, ailenin işlevlerinin kurumlara devredilme sürecini hızlandırmaktadır (Şişman, 2007: 589). Şişman'ın, ailenin işlevlerinin kurumlara devrinin, geniş aile ilişkilerinin korunmasını zorlaştırıcı etkiler bırakacağı yönündeki fikirleri önemlidir. Kentleşmenin mevcut biçimleri, aile bireylerinin yakın mekânlarda yaşamasını veya aynı şehirlerde ikametini zorlaştırıcı bir unsurdur. Mimari yapıların çekirdek aileler için inşa edilmesi de insanlar isteseler bile geniş aileleriyle yaşama imkânlarını elinden alan bir sınırlılıktır. Kadınların iş hayatına katılımı, aile içi ilişkilerde daha aktif rol alan unsur olan kadının hem mekânsal olarak evden uzak olması hem de zamanının büyük kısmını profesyonel işinde geçirmesi nedeniyle ilişki yoğunluğunu azaltan hususlar olarak zikredilebilir.

5.4. Çocuk Krallığında Ebeveynlik: Değişen Çocukluk ve Ebeveynlik Anlayışları

Yaşadığımız dönemde çocukluğun değişen yönleri ve buna bağlı olarak da ebeveynlik pratikleri, aydın kadınların fikir sundukları önemli başlıklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Çocukluk konusu akademide diğer alanlara göre daha geç bir biçimde tartışma konusu olsa da bir süredir sosyolojide bir alt disiplin olarak incelenmektedir. Bu sayede çocukların yetişkinlerden farklı bir aktör olduğu kabul edilmekte ve etraflarındaki insanlarla ilişkileri, çocukluğun ve toplumun doğasındaki dönemler anlaşılmaya çalışılmaktadır (Leonard, 2005: 605-622). Aslında çocukluk toplumsal bir yaratmadır ve çocukların nasıl tasarlandığı ve nasıl algılandığı, daima kültürel ve tarihsel bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Modern dönemde Batı merkezli bir çabayla evrensel bir çocukluk doğası oluşturulmaya çalışılsa da ulusal ve kültürel farklılıklar nedeniyle değişimler ve yeniden tanımlamalar söz konusu olmaktadır. (L. Eraslan, 2019). Tarihsel seyrine göz atıldığında tarım toplumunda, sanayi toplumunda ve sanayi ötesi toplumlarda çocukluğa yüklenen anlamların değiştiği görülebilir. Çocukluğu tarif etmek üzere yapılan bir diğer tasnif geleneksel çocukluk paradigması, modern çocukluk paradigması ve postmodern çocukluk paradigması olarak tanımlanan farklı yaklaşımlarda kendini göstermektedir (Özyurt, 2013).

Tıpkı çocukluk gibi ebeveynliğin anlamının ve pratiklerinin de döneme ve coğrafyaya özgü değişimler geçirdiğinin altı çizilmelidir. Ebeveynlik, psikolojide genellikle çocuğun gelişimine yansıyan yönleri bağlamında çalışılmakta, bu bağlamda çeşitli ebeveyn ölçekleri oluşturulup uygulanmaktadır. Sosyoloji ise kendi ilgi sahası bağlamında ebeveynlikle ilgilenmekte, modern ve postmodern ebeveynlik, dijital ebeveynlik, helikopter ebeveynlik gibi kimi tanımlamalar literatürde yer etmektedir (Göktürk, 2021). Aydın kadınlardan bu konuyla alakalı en yoğun üretim yapan isimler Barbarosoğlu ve Şişman olup, ebeveynlikle ilgili *Adı Konmamış Çağda Yeni Anne Babalar* ismini taşıyan ve söyleşi şeklinde karşılıklı konuşmalardan oluşan müstakil bir eserleri de bulunmaktadır.

Ebeveynlik pratiklerinin zamanla değişmesiyle ilgili görüşlerini Aktaş'ın bizzat kendi ailesi üzerinden verdiği örneklerden takip etmek mümkündür.

"Herkesin aile tasarımı biraz da kişisel birikimiyle şekillenir. Benim büyüdüğüm ailede pederşahi bir hava az çok etkisini hissettirirdi. Babam işten döndüğünde sofrayı hazır bulur, yemekten sonra kanepeye uzanıp televizyon seyreder, yer yer de bizlerle çeşitli konuları konuşurdu. Onun televizyon seyretmesini engelleyecek yükseklikte konuşmalar yapmamamız gerektiğini bilirdik. Gerçi çocuklarının kendilerini geliştirmesine yardımcı olan bir babaydı. Mimarlık öğrenimi görürken ben, yapı projeleri için belirlenen arsalara keşif gezisine giderken yanımda olurdu. Biz beş kardeştik. Benimse iki çocuğum var, evimizde oldukları yıllarda hayatın akışını onların ihtiyaçlarına göre belirliyorduk eşimle. Çocuk sayısı azalırken eğitim yolları da karmaşık hale geldi, bu da ebeveynlerin çocukla ilişkisini değiştirmeye başladı. Bütün bu değişimler dönemin talepleriyle ilgilidir ve ailenin daha fazla kıymet kazandığını veya kaybettiğini göstermez. Önemli olan ebeveynlerin çocuklarını topluma yararlı, iyi ahlaklı, değer sahibi insanlar olarak yetiştirmeleri." (C. Aktaş)

Aktaş'ın pederşahi bir aile olarak tanımladığı ve çocukluğunun geçtiği aile ortamına yönelik belirgin bir şikâyetinin olmadığı görülmektedir. Baba, evde kendisine saygı gösterilen bir figürdür. Bu durum evlatlarıyla ilgilenmediği anlamına gelmemekte bilakis çocuklarının gelişim süreçlerini desteklemektedir. Aktaş, kendi kurduğu ailesiyle yetiştiği ailesini kıyaslarken, çocuk sayısındaki azalmaya ve ebeveynlik anlayışındaki değişime işaret etmektedir. Son tahlilde genelleyici yaklaşımlardan kaçınmak gerektiğini ve her çağın kendi gerçekleriyle geldiğini ifade etmektedir. Temel hedef, çocukların ahlaklı insanlar olarak yetiştirilmesi olduğu müddetçe ailelerin şartlara göre şekillenmesini ve esnemesinin bir mahsuru olmadığını düşünmektedir. Aktaş'ın genel yaklaşımında yetiştiği aileyi de kendi kurduğu aileyi de idealleştirmediği yahut suçlamadığı görülebilmektedir.

Şişman ise çocuğun yetiştirilmesi pratiklerinde geçmişten bugüne yaşanan değişimlerin izini sürmektedir. Türkiye'de elli yıl öncesine kadar tarım toplumu yaygın olduğu için hane halkının tümü üretim sürecine katılmakta ve çocuklara da aile içinde yapabilecekleri sorumluluklar verilmektedir. Tarım toplumu sonrasında sanayi

toplumunda çocuk iş gücünden istifade edilmesi mümkün değildir. Artık çocukların çalışması suç kabul edilmektedir ve genel yaklaşım çocuklara üretim süreçlerinde bir sorumluluk verilmemesi yönünde belirginleşmiştir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60). Benzer tespitlerle tartışmaya katkı sunan Barbarosoğlu, 1950'lere kadar kişilerin köyde ve kentte ne yapacağının belli olduğunu, yapılacaklar hususunda bir toplumsal mutabakatın bulunduğunu düşünmektedir. Erken yaştan itibaren köydeki çocuklar pek çok işi deneyimlemiş, eğer çok zengin bir aileye mensup değilse küçük yaşlardan itibaren küçük kardeşine bakmak, komşunun bebeği ile ilgilenmek, evi veya kapının önünü süpürmek yahut kazları gütmek gibi sorumluluklar almıştır. Bu nedenle ebeveynler çocukları meşgul etmek için özel bir çaba sarf etmek zorunda kalmazlar. Aile, çiftçi veya esnaf ise çocuk orada da sorumluluk almaktadırlar. Büyüklerin meclisinde kendilerine verilen görevleri yaparak oğullar babaları, amcaları, dedeleri, dayıları gibi olmuştur (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60; Barbarosoğlu, 2019a; 2021).

Ülkemizde çocuk sayısının oldukça hızlı bir biçimde düşmesi, aile konusunda yapılan önemli tartışma alanlarından birisidir.[71] Eraslan, çocuk sayısındaki düşüşü uluslararası politikalarla bağlantılı yönleriyle ele almaktadır ve bunun bir nüfus kontrol yöntemi olduğuna işaret etmektedir.

> *"Mesela Fransa'da vergi kanunlarında, iki çocuğun üstünde çocuklu ailelerden vergi puanlaması azaltılıyor. Mesela üç çocuklu, dört çocuklu aileler ya vergi vermiyorlar ya çok daha az vergi veriyorlar. Yani çocuk sayısı arttıkça vergi puanlamasında da hak kazanıyorsunuz şehirde yaşayan bir insan olarak. Yine Avusturya'da, Belçika'da da çok çok çocuklu ailelerin yararlandığı çeşitli imkânlar var. Devlet imkânları var. Özendiriliyor Avrupa'da çocuk sahibi olmak. Amerika'da da bunu gördüğünüzde şaşırıyorsunuz. Yani çok büyük afişler var mesela bilbordlarda. Anneliğe övgü var, çocuk sahibi olmaya övgü var. Niçin gelişmiş dediğimiz ülkeler kendilerine çocuk sahibi olmanın iyi olduğunu anlatırken, acaba Asya'ya, İslam toplumlarına, Afrika'ya yani batı olmayan, Avrupa olmayan ülkelere*

[71] Konuyla ilgili detaylı veriler ikinci bölümde yer almaktadır.

niçin nüfus planlamasının doğru bir politika olduğunu uzun uzun yıllar dayattılar? Bunun politik bir dayatma olduğunu düşünüyorum. Yani kendileri için çok çocuklu geniş aileler, kendileri dışındaki toplumlar için çocuksuz aileler. Bu bir tür nüfus azaltma politikası, kontrol politikası yani." (S. Eraslan)

Eraslan, Batı'nın, kendi dışındaki toplumlarda çocuk sayısının azaltılması konusunda dayatmalar yaptığını, buna karşın kendi toplumlarında çocuk sayısının artmasına yönelik bir çaba içinde olduğunu nakletmekte ve bunu politik bir tutum olarak problematize etmektedir. Bilindiği üzere çocuk sayısının düşmesi gibi nüfus hareketlilikleri, bir kez düşme eğilimine girdi mi geri dönüş imkânı olmayan, restore edilmesi zor ve tamiri mümkün olmayan toplumsal alışkanlıklardır (Aktay, 2014: 186). Bu yönüyle Eraslan'ın işaret ettiği gibi Türkiye'de senelerce nüfusun düşmesini teşvik eden devlet, gelinen noktada bu kez tekrar nüfusun artması ve gençleşmesine yönelik politikaları hayata geçirmeye çalışmaktadır.

Ülkemizde çocuk sayısının artırılmasına yönelik çağrıları değerlendiren Barbarosoğlu, hükümetin hem çok çocuk sahibi olmayı teşvik etmesi, hem de kadın istihdamını cazip hale getirmesini çelişkili bir tutum olarak görmektedir. Ona göre çalışma hayatına giren kadın tekrar eve dönememekte, çocuk yüke dönüşmektedir. Barbarosoğlu yalnızca sayıya odaklanmış politikaların ailenin geçirdiği değişimleri göz ardı ettiği tespitini yapmaktadır. Bu nedenle yetkilileri çocukları saymaya değil sevmeye çağırmaktadır. Ona göre çocuk sayısı artırılmaya çalışılırken parçalanmış ailelerin, boşanma artışlarının ve çocukların yalnızca anneye kalışının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Barbarosoğlu, 2013a; 2013h; 2010c). Bu ifadeler, çocuk sayısını artırmaya yönelik söylemler geliştiren hükümete, hem birbiriyle tutarlı politikalar üretmesi hem de aile kurumunun başka temel sorunlarıyla da ilgili çözümler üretmesi gerektiğine yönelik bir çağrı olarak okunabilir. Yani arzulanan bir hedef olarak anneler çocuklar doğurmaktadır fakat bir yandan da çok sayıda aile dağılmakta, boşanma oranları yükselmekte ve çocuklar annelerin sorumluluğuna terk edilmektedir.[72] Bu noktada Barbarosoğlu çocuğun dünyaya gelmesini ve oransal

[72] 2023 yılı verilerine göre ülkemizde boşanma sonucunda çocukların velayeti % 74.9 oranında annelere % 25.1 oranında ise babalara verilmektedir (TÜİK; 2024).

olarak sayının artmasını önemseyen iktidar sahiplerinin çocuğun ve annesinin mağduriyetlerini de gidermesi konusunda daha belirgin inisiyatif almasını beklemektedir.

Çocuk sayısı ile ilgili Şişman ve Barbarosoğlu'nun altını çizdiği önemli bir konu da günümüz dünyasında çocuk yetiştirmenin zorlaşmasıdır. Barbarosoğlu, geçmişte aile planlaması yapılmasını teşvik için "Bakabileceğin kadar çocuk yap." şeklindeki çağrının o dönemde ekonomik koşulları karşılamayı kastettiğini, bugünse ise annelerin bu ifadeyi ilgilenmek ve güç yetirmek şeklinde anladıklarını ifade etmektedir. Barbarosoğlu bugünün annelerinin çocuklarıyla baş edemediğini düşünmektedir (Barbarosoğlu, 2013h). Benzeri şekilde Şişman, muhafazakârlar tarafından kadınların az çocuk tercihinin rahatına düşkünlük ve kendini gerçekleştirme hevesi gibi üstenci ve yargılayıcı ifadelerle çözümlenmesini, sorunun ciddiyetini görmemek olarak tanımlamaktadır. Ona göre burada temel mesele çocuğun pedagojik ihtiyaçlarının artması, mahalle gibi faktörlerin devre dışı kalması ve çocuğun her açıdan annenin üzerine abanmasıdır. Mimari, teknoloji, çevre gibi alanlardaki sorunlar, artan hiperaktivite ve babalığın ekonomik işlevlere indirgenmesi gibi birçok değişken dikkate alınmadan meseleyi çözmek bir kenarda, tasvir etmek bile mümkün değildir (Şişman, 2013b). Bu noktada Barbarosoğlu ve Şişman'ın çocuk sayısının azalmasını başka birtakım problem alanlarının sonucu olarak tanımladıkları görülmektedir. Çocuk yetiştirmek gitgide zorlaşmaktadır, bu alanı doğrudan etkileyen başka mekanizmalar bulunmaktadır. Tüm bu meseleler konusunda herhangi bir aksiyon geliştirmeden çocuk sayısının artırılması söyleminin ve bu hususta kadınlardan beklentiye girmenin gerçekçi olmadığının altı çizilmektedir.

Şişman'a göre ebeveynlik bilhassa annelik, tarihsel koşullar ve süreç boyunca değişiklik göstermiştir. Şişman anneliğin modern dönemde yeni bir konum kazandığını düşünmektedir, buna neden olan etkenleri ise sanayileşme, milliyetçilik, modern tıp ve yeni eğitim anlayışı olarak sıralamaktadır. Sanayi devrimi ev ile iş arasında bir ayrım yapmış, ailenin buna bağlı olarak da kadının üretici rolü kaybolmuştur. Burjuva devriminin ilk dönemlerinde kadının ideal olarak konumlandırıldığı yer mutfak tezgâhının arkasıdır, evinde çocuklara bakan kadın

ideali yüceltilmiştir, modern ulus devlet ise anneyi yeni tıbbi gelişmelerin ışığında, yeni yöntemler kullanarak, yeni vatandaşı yetiştiren ideal bir kahraman olarak öne çıkarır. Şişman, Türk modernleşmesinde de yeni ulusun inşasında eğitilmiş annelerin özellikle vurgulandığını hatırlatır. Bu süreçte psikoloji ve pedagoji bilimleri çocukluğu insan hayatında denetlenmeye muhtaç ayrı bir dönem olarak tanımlamışlar ve çocukların anneleriyle yaşamlarının ilk yıllarında kurdukları ilişkinin ruh sağlığı açısından önemli olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu sayede annelik önemli bir konum kazanmış ve mahalle, aile, lonca din adamları gibi farklı aktörler tarafından birlikte göğüslenen çocuğu yetiştirme görevi sadece annenin üzerinde kalmıştır. Modern pedagojide çocukluk kırılgan bir dönem olarak tanımlanır ve çocuğu kollama, korunaklı bir atmosfer sunma, güven kazanmasını sağlama gibi hususlar annenin görevi olarak görülür. Bu değişimler anneliği meşakkatli bir uğraşa dönüştürür. Çocuk bir proje gibidir ve projeden büyük oranda anne sorumludur. Şişman'a göre bugün meseleyi tartışırken bu tarihsel gelişmelerden bağımsız bir biçimde çocuğun bütün eğitiminden ve kişiliğinden sorumlu anne imajını doğal bir durum olarak algılama eğilimi gösterilmektedir. Hâlbuki 18. yüzyıla kadar anneliğin tanımı bu şekilde değildir. Kadınlar çocuk doğurmakta, büyütmekte, bakmakta fakat annelik üzerinden bir kimlik tanımlamasına uğramamaktadır (Şişman, 2018). Şişman'ın resmettiği bu tabloyla anne çocuk ilişkisinin son yüzyıllardaki dönüşüm hikâyesini detaylandırdığı görülmektedir. Şişman'a göre Sanayii Devrimi, sadece çocukluk ve ebeveynliğin anlam ve değer dünyasındaki değişimi değil, bir kurum olarak aileye dair hemen her şeyin değişiminin kırılma noktasıdır.

Şişman tüm bu süreçler sonucunda bugün gelinen noktada kadının ve kadına dair meselelerin yoğun bir biçimde tartışılması sonucunda, ailenin sadece kadından ve çocuklardan müteşekkil bir yapıymış gibi kabul edilmesinden yakınmaktadır (Şişman, 2011a). Ona göre çocuk yetiştirmenin tüm yükü kadınların omuzlarına bırakılmıştır. Evlerin genişlediği, sokakların daraldığı bugünün dünyasında, çocuğu dijital dünyadan koruyup birtakım nesnelerle oyalama, zekâsını-merakını köreltmeden yetiştirme işi, bıktırıcı ve tüketici bir sürece dönüşmüştür. Bu mesai anneleri tüketmektedir Günümüz annesi bir apartman dairesinde, güvenliğin olmadığı bir sokakta, tüm günü çocuğuyla dip dibe geçirmek zorunda kalmakta, çocuğunun sıkılmasını engellemek

için onun vaktini örgütlemek ve ekranla irtibatını sınırlandırmak zorunda kalmaktadır. 21. yüzyılda yeni annelerin üzerinde çocuğa kaliteli zaman yaşatma, onu meşgul etme yükümlülüğü bulunmaktadır (Şişman, 2013b; Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 43). Ramazanoğlu da anneliğe abartılı değer yüklemeyi şu sözleriyle eleştirmektedir:

> *"Mükemmel annelik miti de kadını sürekli yetersizlikle örülü bir vicdan azabı içinde bırakır ve şehirli kadını akıl almaz bir çocuk krallığının kölesi yapar."* (Y. Ramazanoğlu)

Şişman'ın tespitleri, zaten birkaç yüzyıldır anlam ve içerik değiştirmiş ve gün geçtikçe daha zor bir meşgale haline gelmiş annelik deneyimlerinin dijital teknolojiler ve insanları kapalı alanlara hapseden şehirleşme biçiminin her geçen gün daha da yaygınlaşmasına paralel bir biçimde daha da meşakkatli hale geldiğine vurgu yaparken Ramazanoğlu, mükemmel annelik miti ifadesiyle abartılmış annelik tipolojisine dikkat çekmektedir. Bu şekilde bir annelik anlayışı hem kadınlara kendisini yetersiz hissettiren hem de anneyi çocuğun kölesi haline getirecek çarpık bir ilişkiler ağı oluşturmaktadır. Eraslan mevcut durumu çocukerkillik olarak tanımlamaktadır:

> *"Özellikle anne ve baba kimliğinin ciddi baskı altında olduğunu görüyorum. Televizyonlarda seyrettiğimiz dizi filmlerden, sosyal medyada seyrettiğimiz kısa ama gerçek hayattan alınma videolara baktığımıza kadar her şeyde, her yerde, anne baba konumunun eksildiğini, daha çocukerkil, gençerkil bir topluma dönüştüğümüzü görüyorum, fark ediyorum."* (S. Eraslan)

Çocuğun sorumluluğunda annenin yalnız kalışındaki etkenleri analiz ederken Barbarosoğlu, şehir yaşamının geçirmekte olduğu dönüşümün önemli sonuçlarından biri olan mahalle kültürünün ortadan kalkmasına işaret etmektedir. Barbarosoğlu'na göre mahalle hayatının kendine özgü bir yaşam stili bulunmakta ve bu hayatın içerisinde çocuklar yaz-kış sokakla buluşabilmektedir. Bugünden bakıldığında o dönemlerde pek çok konuda sahip olduğu imkânlar daha az olsa da çocuğun sokakla bağı daha kuvvetlidir. Okul yarım gündür, ev ödevleri bugünkünden daha azdır ve çocuğun oynamak için uzunca bir vakti olmaktadır. Bugün mimari değişmiş, evler genişlemiş fakat çocukların ve gençlerin özgürlük alanı daralmış ve sokağa çıkma

imkânı kalmamıştır. Tüm bu süreçler günümüz annelerini çocukları meşgul etme mesaisine sokmuştur. Hâlbuki ona göre çocuklardan biyolojik bakımından anne mesul olsa da gençlerin ve çocukların eğitiminden bütün bir cemiyet ve bütün kurumlar mesuldür (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60; Barbarosoğlu, 2019h). Barbarosoğlu modern şehir hayatında bilhassa bebek sahibi olan kadınların hem ekranın hem tüketim kültürünün baskısı altında yapayalnız mücadele ettiklerini ifade etmektedir. Dijital kültür ve blogger annelerin tecrübeleri kafa karışıklıklarını artırmaktadır. Ona göre geleneksel kültürde bebek sahibi olan anneye yardım etmek üzere bir paylaşma kültürü bulunmakta, mahalle hayatında kadınlar birbirlerine destek olarak bir dayanışma kültürü sergilemektedir (Barbarosoğlu, 2019h).

Barbarosoğlu aile apartmanlarının çocuğun meşgul edilmesi ve eğitimi sürecinde eğer aile büyükleri arasında sağlıklı bir ittifak kurulabilirse çocuk ve anne için büyük bir imkâna dönüştüğünü düşünmektedir. Çocuklar akranları ile vakit geçirmekte, kişilik ve kimlik kazanmakta, hayatta olumlu olumsuz pek çok deneyimi tatmaktadır. Sokak çocuk için önemlidir, dayanışmanın da rekabetin de tecrübe edildiği bir alan olarak çocukların erken yaşta bireyselliklerini kazandıkları, kararlarını uyguladıkları bir mekândır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60).

Şişman'ın dikkat çektiği bir diğer tartışma alanı, kendisini muhafazakâr, dindar ya da İslamcı olarak tanımlayanların, annelik ile alakalı ortaya koydukları söylemlerdir. Ona göre modernleşme büyük oranda kadınlar üzerinden gerçekleştirildiği, taşıyıcısı da kadınlar olduğu için muhafazakârlar ve İslamcılar evi, aileyi ve kadını, değişmeden korumanın çabasına girmişler, bir taraftan kadını toplum hayatının ifsadından uzak tutmaya çalışırken diğer taraftan neslin muhafazasını ve çocukların velayetini tümüyle annelere bırakarak bunu sağlayabileceklerini zannetmişlerdir. Şişman'a göre özellikle 1970'lerden sonra ikinci dalga feminizmin aile karşıtı söylemleri, çocuk doğurmayı kadını sınırlandıran bir şey olarak ifade etmeleri, bir tepkisel hareket olarak muhafazakâr kesimlerde anneliğin vurgulanmasını artırmıştır. Şişman bunu anlaşılabilir bir tepki olarak görür fakat öte yandan dışarıda hızla akan modern hayata ve önceki devirlere nazaran hayatın her cephesinden pek çok değişim yaşanmasına rağmen bu sorumluluğun tümüyle kadına verilmesini gerçekçi

bulmaz. Aile hayatında da çocuk yetiştirme pratiklerinde de pek çok değişim söz konusu iken anneler bir taraftan çok zor şartlar altında çok sayıda çocuk büyüten önceki kuşaklar kadar fedakâr olmaya, diğer taraftan modern yeni sorunları aşabilecek kadar bilgili ve eğitimli olmaya davet edilmektedir. Şişman, her geçen gün çocuk yetiştirme yükünün arttığı seküler bir dünyada, kadınların çocuklarını Müslüman bir biçimde yetiştirme sorumluluğunun ağırlığına dikkat çekmekte ve bu sorumluluğu annenin tek başına yüklenemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Ona göre babalar ailenin reisi olmasına rağmen, çocuğun terbiyesinde sadece pazar günleri ortaya çıkan "AVM babalığı"na sıkıştırılmıştır.

Geçmişten bugüne ailedeki değişimin tek parametreye yani kadının eskisi kadar fedakâr ve cefakâr olmamasına bağlanmasını reddeden Şişman, kadınların tahammül seviyesinin modern hayat nedeniyle azalmış olabileceğini fakat sadece kadınların değil herkesin aynı durumda olduğunu ifade etmektedir. Diğer pek çok faktörü göz önünde bulundurmadan çocuk eğitimini tümüyle annenin üzerine kurmak sağlıksızdır. Şişman, annelerin çocuklarının 7/24 istek ve arzularına uymaları gerektiği şeklindeki yaklaşımın, annelerde suçluluk duygusuna ve bir yandan da doğum oranlarında düşüşe neden olduğunu düşünmektedir. Meseleleri sağlıklı yönetebilmek için yaşanan dönemi tasvir eden çalışmaların öneminin altını çizmekte, sloganik ve ideoloji yüklü, hamasi söylemleri reddetmektedir (Şişman, 2018). Şişman'ın dindar kesimlerin söylemlerinin psikolojik ve sosyolojik arka planını değerlendirdiği ifadelerinde sorunların çözülebilmesi için özellikle tasvirî çalışmalara işaret etmesi, bu kesimlerde hala meselelerin yeterince derinlikli bir biçimde kavranamadığını düşündüğünü göstermektedir. Hamasi söylemler ve sloganik ifadelerin sorunların çözümüne katkı sunmadığını bilakis bazılarını daha da içinden çıkılmaz hale getirdiğini düşünmektedir.

Barbarosoğlu ise sık sık kadınlara dini sorumluluklarını hatırlatan kanaat önderlerini erkeklerin sorumluluklarını söz konusu etmemekle ve onları İslam ahlakından muaf tutmakla eleştirmektedir. Hâlbuki kendilerini geleneksel İslam'ın temsilcileri olarak gören bu kimseler, kadınlara İslam'ın bütün sorumluluğunu yüklemeye kalkarken çelişkili bir tutum sergilemektedirler. Çünkü İslam'a göre

erkekler ailenin mesulüdür, anneler çocukların biyolojik gelişmelerinden babalar ise ahlaki, zihni ve psikolojik gelişmelerinden sorumludur (Barbarosoğlu, 2018b). Hem Şişman hem Barbarosoğlu, ebeveynlikle ilgili tartışmaların tümüyle anne karakteri üzerinden götürülmesinden ve babanın mevzubahis edilmemesinden rahatsızdır. Bu durum, hem kadının yükünü artırmakta ve yetersiz hissetmesine neden olmakta hem de ebeveynlerden biri süreçte yeterince sorumluluk almadığı için çocuğun gelişim seyrini olumsuz etkilemektedir.

Ebeveynliğin anneliğe sıkıştırılmasının getirdiği yüke ek olarak annelik tanımının gitgide daha da ağırlaşması işleri daha zor hale getirmektedir. Şişman'a göre kadınlar önceki zamanlara göre daha az sayıda çocuk dünyaya getirmelerine rağmen annelik, geçmişe göre daha vurgulu bir rol olarak ve kadının yaşamında diğer insan ilişkileri faaliyetlerine yedirilmiş bir biçimde değil de müstakil bir rol olarak tanımlanmaktadır. Bu da çocuğun hayatının bir projeye, bir ürüne dönüştürülmesine neden olmaktadır. Şişman'a göre anne, işi çocuğun hayatını yönetmeye kadar vardırmış, bu da patolojik anne tipleri ortaya çıkartmıştır. Şişman'a göre 50 yıl önce çocuğun karnını doyurup üstünü temiz tutan bir anne görevini yerine getirmiş sayılırken bugün ebeveynler pedagojik anlayışların baskısı altında kalmışlar ve bu nedenle davranışlarının çocuk üzerinde travma olup oluşturmayacağı gibi endişeler doğal davranışlarını imkansızlaştırmaktadır.

Şişman "Ana kızına taht kurmuş baht kuramamış" atasözü üzerinden geçmiş dönemlerde annenin çocuğu üzerinde belirleyici bir gücü olduğuna inanılmadığı bir yaklaşımın hâkim olduğunu fakat bugüne gelindiğinde çocuğun anne ile erken dönemlerde kurduğu ilişkinin çocuğun dünyasında çok önemli etkiler bırakan bir süreç olarak tanımlanmasının annenin omuzlarına büyük bir yük bıraktığı ifade etmektedir. Bu sebeple anneler sık sık çocuğa yeterince zaman ayırıp ayıramadığı, onun zekâsını geliştirip geliştiremediği özetle çocuğa yetip yetemediği sorgulamaları içinde büyük bir endişeyle dolmaktadırlar. Tüm bunlar kadının, annelik rolünü, sağlıksız bir biçimde yaşamının tek gerçeği haline getirmesine neden olmaktadır. Hâlbuki çocuk sayısının azaldığı günümüzde insan ömrünün 80 yıla yaklaştığı göz önünde bulundurulursa çocuklar büyüyüp kendi hayatlarını kurduktan sonra bütün kimliğini anne olarak

tanımlayan bir kadının yaşamını nasıl sürdüreceği, üretim sürecine nasıl devam edeceği önemli bir kriz alanıdır. Şişman'a göre bu durum anneliğin kadının tüm yaşamını belirleyen tek anlam ve rol belirleyici olarak lanse edilmesinin afakiliğini göstermektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60; Şişman, 2018). Söz konusu durum "boş yuva sendromu" olarak bilinen psikolojik kavramsallaştımayı hatırlatmaktadır. Boş yuva sendromu, bütün çocukları evlenen çiftlerin bilhassa kadınların yaşadığı sancılı bir süreç olarak tarif edilebilir. Çocuklarından ayrılma süreci derin bir kayıp ve boşluk duygusuna neden olabilmekte ve özellikle sosyal bir ağı olmayan, kendine vakit ayırmayı bilmeyen, ekstra uğraşları olmayan ve kendi kimliklerini yalnızca annelikle tanımlamış kadınlarda üzüntü ve depresyonu beraberinde getirmektedir (Özdin, 2024: 134). Bu yönüyle annelik çocukların küçük olduğu dönemde kadının tüm yaşamını çepeçevre kuşatan tek meşgale, çocuklar büyüdüğünde de kadını tümüyle kendini üstüne kurduğu anlamdan çekip alan büyük bir boşluk haline gelmektedir.

Çalışma hayatında anneliğin nasıl yürütüleceğini ele alan Barbarosoğlu, önceki kuşaklarda çalışan kadınlar ile günümüzde çalışan kadınların çocuk yetiştirme pratiklerinde yaşadıkları sorunların değiştiğini düşünmektedir. Ona göre bugünün genç anneleri büyük ebeveynlerinden önceki kuşaklar kadar destek alamamaktadır. Özellikle farklı şehirlerde yaşıyor olmak yani mekânsal uzaklık ebeveyn desteğini imkânsız kılabilmektedir. Buna ek olarak büyük ebeveynlerin de yoğun tempolu bir çalışma hayatından gelmesi, ağır şartlarda çocuk yetiştirmiş olmaları yahut yaşlı ebeveynine bakıyor olmaktan dolayı torunlar konusunda daha tahammülsüz olmaları da sebepler arasında sayılabilir. Böyle bir dünyada çok çocuk sahibi çalışan bir kadın olmak gittikçe zorlaşmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 98-99). Barbarosoğlu, çalışan kadınların muhatap olduğu bir diğer sorun alanı olarak çalışan anne kavramına yüklenen olumsuz yüklere işaret etmektedir. Ona göre kadınlar bu yükün altında ezilmekte ve çocukları ile ilişki kurarken sürekli yılgınlık ve bıkkınlık içinde çevreye kendini kanıtlamak istercesine davranmak zorunda hissetmektedirler. Barbarosoğlu bunu "diplomalı anne kararsızlığı" şeklinde kavramsallaştırır. Bu tipolojideki kadınlar denetlenmekten yorgun düşmektedirler. Hâlbuki denetleme veya akıl vermek yerine hayatlarının kolaylaştırması gerekmektedir. Barbarosoğlu'na göre normal şartlar

altında bir anne fıtri olarak çocuğuna yetmekte fakat devamlı denetlendiğinde ve hiçbir şeyi ihmal etmediğini ispat etmeye çalışırken fıtri özelliklerini kaybetmektedir (Barbarosoğlu, 2015f).

Genç annelerin bunaltılmaması gerektiği ve onların anneliğine saygı duyulması gerektiğini ifade eden Barbarosoğlu, diğer bir uçtaki profil olarak, etrafındaki insanları bunaltan genç anneleri de eleştirmektedir. Barbarosoğlu'nun "patron anne" şeklinde tanımladığı tipolojiyi, saplantı halinde bir kontrol merakına sahip olan, buna karşın kimse tarafından kontrol edilmek ve denetlenmek istemeyen, evin her yerine kamera yerleştirmek isteyen kimseler olarak tanımlamaktadır. Kontrol merakları güvensizliği daha da beslemekte yeni tedbirler aldıkça daha güvensiz bir ruh haline bürünmektedirler. Bu durumda huzursuzluk, şikâyet ve şükürsüzlük birbirini getirmektedir. Barbarosoğlu, bugünün dünyasında büyük ebeveynlerin torunlarına bakarken onlara hiçbir şey öğretmemeleri konusunda sıkı bir denetim altında olduğunu, çocuklarla alakalı tüm detaylara annelerin karar verdiğini, hizmetçileri denetler gibi iş yerinden devamlı surette büyük ebeveynleri kontrol ettiklerini ve onları bunaltan sorular sorduklarını ifade etmektedir. Hâlbuki kendileri ya da eşlerini yetiştiren kişiler büyük ebeveynlerdir. Büyük ebeveynin hayat tecrübesi sıfırlanmakta ve bir fenomenin "bebeğim ve ben çok mutluyuz" şeklindeki söylemleri öncelenmektedir (Barbarosoğlu, 2019m; 2017c). Barbarosoğlu'nun hem kafası karışık anneler açısından hem de annenin çevresindeki bilhassa büyük ebeveynler açısından sağlıksızlaşmış ve problem üreten tutum ve davranışları ele aldığı görülmektedir.

Aydın kadınların hemen hemen tümünün babalığa oldukça olumlu bir anlam yükledikleri görülmektedir. İdealize ettikleri babalık tipolojisinin en temel özelliği ev ve çocuklarla kurulabilen kuvvetli bağdır. Örneğin Aktaş'a göre baba, aile ocağının sütunlarından biri olarak çocuklar için kamusal alanda güven sebebidir. Erkek çocuğu için nasıl erkek olunacağını keşfettiği bir model, kız çocuğu içinse karşı cinsi tanıyabileceği bir örnekliktir. Babasıyla problemli ilişkileri olan kız ve erkek çocuklar, yaşamlarında sancılı süreçler yaşamaktadır ve kamusal alana da bu sorunlar yansımaktadır (Aktaş, 2017d). Barbarosoğlu ise benzeri bir biçimde çağın yalnızlığında baba şefkatinin önemli bir ihtiyaç haline geldiğini düşünmektedir. Bu

ihtiyaç hem çocukların babalarından beklediği hem de babaların çocuklarından beklediği bir ilişkidir. Sağlıklı ifade edilemediği için karşılıklı şikâyet olarak ortaya çıkmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 57). Hem Aktaş hem Barbarosoğlu sağlıklı baba-evlat ilişkisini temel bir ihtiyaç olarak görmekte ve kişinin hem bireysel hem de toplumsal kimliği üzerinde derin izler bıraktığını düşünmektedirler. Aktaş, babayı güven Barbarosoğlu da şefkat duyguları bağlamında vazgeçilmez bir konuma oturtmaktadır.

Barbarosoğlu Endüstri Devrimi'nden bugüne babalığın zayıflatıldığını, babanın rolünün ve haklarının elinden alındığını ve bunu devletin üstlendiğini ifade etmektedir. Hâlbuki İslamiyet ailenin korunmasından ve değer aktarımından erkeği yani babayı sorumlu tutmuştur. Buna göre erkekler ailenin mesulüdür, anneler çocukların biyolojik gelişmelerinden babalar ise psikolojik, ahlaki ve zihni gelişmelerinden sorumludur. Barbarosoğlu kavvam olarak tanımlanan babanın rolündeki bu değişimin ve zayıflamanın yeterince tartışılmamasından şikâyetçidir (Barbarosoğlu, 2019e; 2018b).

Devletin gittikçe güçlendiği vasatta babanın görev ve salahiyetlerinin azaldığını düşünen Eraslan da babadan alınan görevlerin sosyal devlete yüklenmesini büyük bir kriz olarak tanımlamaktadır. Fakat erkekler tarafından bu durum bir tür "hak edilmiş sorumsuzluğu" beraberinde getirmiştir. Erkekler kendilerini iş dünyası ve uzmanlaşma üzerinden tanımladıkça ve bu alanlara sıkıştırdıkça, çocuklar ve yaşlılar kadınlara kalmıştır (Eraslan, 2019c). Eraslan'ın "hak edilmiş sorumsuzluk" şeklindeki ifadesi çarpıcıdır. Erkeklerin, ellerinden alınan baba rolünü tekrar kazanma konusunda istekli olmadığını ve bu durumu sorumluluklardan kurtulmanın bir yolu olarak gördüklerini düşünmektedir.

Ramazanoğlu, bir adım daha ileri giderek, babaların yokluğunun yalnızca hayatın doğal akışında kalmadığını, sorumlulukların kadına terk edilmesinin sanki olması gereken buymuş gibi söylemsel olarak da desteklendiği tespitini yapmaktadır. Ona göre İslamcı dergilerin kadın sayfaları çocuk yalnızca annenin sorumluluğundaymış gibi bir söylem üretmişler, erkeği yok sayıp aile yalnızca kadın ve çocuktan oluşuyormuş gibi lanse etmişler ve bunu da üstenci ve eleştirel bir dille

yapmışlardır. Ramazanoğlu, çocuk doğunca anneye kısa süreli bir alan bile açılamazken babanın istediği saatte eve gelmesi, uzun yurtdışı gezileri yapabilmesi gibi örnekler üzerinden erkeklerin aile sorumluluğunun ellerinden alındığı tespitini yapmaktadır. Ona göre babalığın ekonomik işleve indirgenmesi, sadece kadının yaşamını zorlaştırmakla kalmamaktadır, aynı zamanda erkeği aşağılayan ve saygın konumuna gölge düşüren bir durumdur (Ramazanoğlu, 2020a). Bu yaklaşımların tümünde babalığın, erkeğin yaşamında önemli bir konum, duygusal bir ihtiyaç ve mahrum kalınan bir statü olarak yorumlandığı görülebilir. Yani babalık erkek açısından sadece yerine getirilmesi gereken zorunlu bir sorumluluk olarak görülmemekte, insani açıdan erkeği tekâmül ettirecek bir tecrübe olarak tanımlanmaktadır. Ramazanoğlu düşüncelerini şu sözlerle derinleştirmektedir:

> *"Mesela Almanya'da kadın olmak yazısında Emel Topçu tanıdığı bir aile üzerinden çocuk sorumluluğunu anlatır. Üniversitede öğretim görevlisi olan Miriyam, çocukları olunca eve döner fakat kocası çocuklardan sıkıldığı için sürekli kendine dingin ve özgür alanlar açmanın, ailesi için sadece maddi destekle yetinmenin peşindedir. Zamanla işini üç ay yurt dışında üç ay Almanya'da kalacak periyotlar şeklinde düzenler. Çocuklu hengâmeden mümkün olduğunca uzak kalmanın yollarını arayan kaçış planları yapan erkek profili bizim de sıklıkla tanık olduğumuz bir olgudur. Hatta ilim yaptığımdan, siyasetle uğraştığımdan, vatanı ve dünyayı kurtarmakla meşgul olduğumdan çocuklarımın yüzünü göremeden geçti yıllarım diye övünen alkış bekleyen insanlar öyle çok ki. Çocuklarla birlikte babadan uzak bir aile kutucuğuna yerleştirilen kadınları dağılan yuvaların müsebbibi ilan ederken, babalardan hiç konuşmamak adil olmayacağı gibi meselenin çözümüne de hizmet etmeyecektir."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu'nun, babalık sorumluluğunu yerine getirmeyen kimselere örnek olarak kötü alışkanlıkları olan yahut problemli yaşam biçimleri olan kimseleri değil, ilimle meşgul olan, siyaset yapan yahut bir ideale kendini adayan kimseleri yani insani açıdan daha sorumlu olmaları beklenen eğitimli tipolojileri örnek vermesi dikkat çekicidir. Bu yönüyle sorunun daha köklü ve okumuş kesimin dahi aşamadığı bir

problem olduğunu ifade etmektedir. Ramazanoğlu'nun bilhassa son cümlesi, boşanmalar konusunda kadının çokça suçlandığı yaklaşımlara bir isyan olarak görülebilir.

Barbarosoğlu *Sirke Yapmayı Bilmeyen Erkekler ve Aile Saadeti* başlıklı köşe yazısında Anadolu kültüründe sirkeyi erkeklerin yapmasını çocuk eğitimi konusunda bir metafor olarak kullanmaktadır. Buna göre Anadolu'da reçeli, pekmezi, bulguru, tarhanayı kadınlar yaparken sirkeyi erkekler yapmaktadır. Sirke yavaş yavaş olmakta ve kıvamını bulması için zamana ihtiyaç duymaktadır. Buna karşın örneğin reçel yapmak için başında beklemek gerekmektedir. Tıpkı bunun gibi anneler çocuklarının daimi surette başındadır ve onların biyolojik ihtiyaçlarını karşılarlar ama babaların çocukları üzerindeki etkileri ve emekleri uzun bir zamana yayılmalıdır. Barbarosoğlu sirke yapan erkeğin bir elinin evinin üzerinde olduğunu ifade ederek erkeğin aile sorumlulukları hususundaki katkısına işaret etmektedir. Sirke sadece lezzet vermemekte aynı zamanda pek çok hastalığa da şifa olmaktadır (Barbarosoğlu, 2015k). Barbarosoğlu'nun sirkenin şifa vericiliğiyle kastettiği mana, babanın çocuklarına ilgili olması durumunda, ailedeki kriz alanlarının ve sorunların çözümlenebilmesinde büyük bir rol üstleneceği olarak yorumlanabilir. Sirkeye karşı reçelin kullanımının ise rastgele bir tercih olmadığı görülmektedir. Zira 2004 yılında Yeni Şafak Gazetesi'nde Dücane Cündioğlu Reçel Yapamayan İslamcı Kadınlar başlıklı bir köşe yazısı kaleme almış ve Müslüman eğitimli genç kızların aile değerlerini temsil etme konusunda önceki kuşaklardan yeterince istifade etmediklerini, reçel pişirmeyi bilmedikleri iddiası üzerinden eleştirmiştir (Cündioğlu, 2004). Bu yazı sonraki süreçte çokça atıf alıp tartışılmıştır. Barbarosoğlu'nun Sirke Yapmayı Bilmeyen Erkekler başlıklı yazısı Cündioğlu'na ince bir göndermedir.

Barbarosoğlu'na göre bugün gelinen noktada Türkiye'de aile içi iletişimin en büyük sorunlarından birisi eve para getirdiği için sorumluluğunu yerine getirdiğini düşünen baba profilidir. Sadece ekonomik katkı sunarak kendisini aile içindeki sorunların ve sorumlulukların dışında tutmaktadır (Barbarosoğlu, 2018a). Hâlbuki Tanzimat'a kadar Osmanlı paşalarının dahi çalışma mekânları konaklarında bulunmaktadır. Paşaların çalışmalarını evlerinde sürdürmeleri aileleriyle ortak zaman

ve mekân paylaşımı yapabilmeleri ve sünnete uygun bir biçimde kavvam sıfatını yerine getirebilmeleri için uygun bir zemin sunmaktadır. Benzer bir biçimde tarım toplumunda da babalar evdedir, ortak zaman ve mekân söz konusu olmaktadır (Barbarosoğlu, 2013ı).

Barbarosoğlu erkek çocuklarının adam kimliği kazanmalarının kolay olmadığını, çünkü kendilerine has bir sosyalleşme imkânı kazanacakları muhitlere sahip olmadığını ifade etmektedir. Barbarosoğlu'na göre değer aktarımı için ortak bir zaman diliminde beraber olmak gerekmekte, bu sağlanamadığı için günümüzde babaların çocuklarına öğretecekleri gitgide azalmaktadır. Ona göre oğullar, babalarla vakit geçirirken usta çırak ilişkisi içinde gerek değerleri gerek gündelik hayatın içindeki basit gibi görünen yetkinlikleri kazanabilmektedir, evle ilgili sorumluluk almak, ekip dikmek gibi pek çok yeterliliği ancak bu biçimde kazanabilmektedirler. Fakat bugün evler eski üretim birimleri olmadığı için çocukların babalarının doğal çırakları olma imkânları bulunmamaktadır. Her şeye rağmen bugün de çocukların babalarıyla zevk alarak ve doğal bir biçimde yaptıkları her iş öğreticidir ve değer aktarımı için elverişlidir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 49- 58; 2019f). Barbarosoğlu'nun ve Eraslan'ın yorumlarında ortak olan, modern hayatın değişen koşullarının babalık biçimini olumsuz bir biçimde derinden etkilediğidir. Buna karşı beklentileri, babaların modern hayatın dayattığı koşullara teslim olmamaları ve çocuklarıyla bağlarını kuvvetli bir biçimde kurabilmenin şartlarını aramalarıdır.

Ebeveynlikte uzmanlaşma Şişman ve Barbarosoğlu'nun düşüncesinde, bugünün ebeveynlerinde tespit ettikleri bir problem alanı olarak tartışılmayı hak etmektedir. Uzmanlaşma, bilimselleşme veya profesyonelleşme şeklinde tarif ettikleri bu durumla kastettikleri, geçmiş dönemlerde doğal bir biçimde sürdürülen ebeveynliğin, modern dönemle beraber her geçen gün doğallığından çıkıp destek almayı gerektirecek bir uzmanlık alanı olarak sunulması ve çağın ebeveynlerinin de bu uzmanlaşmaya teslim olmalarıdır. Bu süreç yoğun bir tüketim davranışını da beraberinde getirmektedir.

Şişman bu durumu, neoliberal kapitalizmin her şeyi metalaştıran yönteminin ebeveyn-çocuk ilişkisine yansıması olarak görmektedir. Bu ilişkide her şey

psikolojikleştirilmiş, nasıl başarılı bir ebeveyn olunacağı sorusuna danışmanlar, yaşam koçları, oyun terapistleri, ilişki tamircileri gibi uzmanlar cevap verir olmuştur. Çocuk yetiştirmenin anne babaya bırakılmayacak kadar uzmanlık gerektiren bir mesele olduğunu söyleyerek ebeveynler baştan bir piyasaya teslim olmaya zorlanmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 51). Barbarosoğlu, gündelik hayatın profilinin profesyonelleşmesi olarak tanımladığı bu durumu, insanoğlunun çağlarca yaptığı şeyleri artık yapamaması ve danışman yardımı almak zorunda hissetmesi şeklinde açıklamaktadır. Çağlardır hamile kalıp çocuk doğurabilmesine rağmen kadınlar şimdi doğum öncesi seminerlerde nefes teknikleri çalışmakta ve uzman yardımı almak zorunda kalmaktadır. Barbarosoğlu'na göre bu denklemde, yaşanmakta olan doğal durumlar önce tehlikeli kabul edilmekte sonra profesyoneller ortaya çıkmaktadır ve ninelerin uyguladığı yöntemler, bunları bizzat deneyimlemeyip kitaplardan öğrenen uzman veya profesyoneller tarafından ücreti mukabilinde satılmaktadır. Tarih boyunca kadınlar emzirmelerine rağmen bir şeyler değişmiştir ve emziremez olmuşlardır. Bunun çözümü olarak profesyonel anneler kamera karşısına geçip çocuk emzirmeyi teşvik etmektedir (Barbarosoğlu, 2015d).

Tartışmayı benzeri bir noktada derinleştiren Şişman'a göre son 200 yılda bebek ve çocuk bakımının bilimselleştiği bir süreç söz konusu olmuştur. Hamilelik boyunca devam eden tıbbi kontroller, çocuk dünyaya getirmenin bir hastalık olarak algılanmasına neden olmuştur ve meseleyi tıbbi bir pratiğe dönüştürmüştür. Tüm bu süreçler yoğun tüketim davranışlarını kışkırtan yeni bir annelik kültürü oluşturmaktadır. Annelik performansı sanki annenin çocuğuna yapacağı maddi harcamalar ve ona ayıracağı yapılandırmış zamanla ilgiliymiş gibi sunulmakta ve son tahlilde ihtiyaçlarla israfın birbirine karıştığı bir tüketim kültürü ortaya çıkmaktadır (Şişman, 2018). Ebeveynliğin uzmanlaşması ve profesyonelleşmesinin bir diğer sonucu üst kuşaklardan ebeveynlikle alakalı aktarımların yapılmaması ve tecrübe akışının kopukluğa uğramasıdır. Şişman'a göre genç ebeveynler, kendilerini yetiştiren anne babalarını beğenmemektedir. Eski usul bebek yetiştirme ve çocuk yetiştirme yöntemleri tehlikeli ve cahilce bulunmakta ve küçümsenmektedir. Bu da onlardan alacakları doğal desteği kesintiye uğratmakta, dayanışma ağının yerini tıbbi profesyoneller aldığı için kadınlar kendi çocuklarının büyütülmesinden sorumlu

yegâne otorite olarak belirginleşmektedir (Şişman, 2018). Barbarosoğlu uzman kabul edilen kimselerin çocuk yetiştirme ile alakalı verdiği komutların titizlikle yapıldığını fakat tecrübe sahibi ebeveynlerin, büyük ebeveynlerin, yaşlıların hayat tecrübelerinin duyulmadığını ve onlara saygı gösterilmediğini ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2015d).

Şişman'a göre postmodern ebeveynlerde bir tedirginlik hâkimdir, bunun nedeni de ideal çizgiye ulaşamama yani tam olamama duygusudur. Çünkü ideal ebeveynlik modeli devamlı surette değişmektedir. Çocukların pedagojik ihtiyaçları hızla artmaktadır. Kapitalist sistem devamlı surette yeni nesneleri pazara iyi anne baba olmak için sunmaktadır. Anne babalar bu hızlı değişime ayak uyduramadığı, çıtayı bir türlü yakalayamadığı için zorlanmakta ve bir türlü tam olamamaktadır. Zaman zaman pedagojinin doğruları da değişmekte ve kafa karışıklığı artmaktadır. Öte yandan biyoteknolojinin vaatleri de ebeveynleri ayartmakta, teknolojik gelişmeler ebeveynler tarafından çocuklarının kaderini bile tasarlayabilecekleri imkânlar olarak görülebilmekte ve bunu da çocuğu sevmenin ve merhamet etmenin bir gereği olarak algılamaktadırlar (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60, 131). Şişman ve Barbarosoğlu'nun profesyonelleşmenin temel nedeni olarak altını çizdikleri hususun kapitalist tüketim anlayışı olduğu görülmektedir. Fakat çağın ebeveynleri, kendilerini tüketime yönlendiren manipülasyonlarla baş edememekte ve zaman zaman kafaları karışsa bile uzmanlık bilgisini, kendilerini yetiştiren ebeveynlerin tecrübelerine tercih etmektedirler.

Barbarosoğlu anne baba davranışları ile çocukların akıbeti arasında kurulan ilişkiyi, bir hakikatin var olduğu fakat abartıldığı ifadesiyle tanımlamaktadır. Ona göre anne babanın davranışı, çocuğa yönelik ilgi ve muamelesi, çocuğun kişiliğini ve davranışlarını etkilemektedir. Fakat çocuğun akıbetini tümüyle anne babanın davranışına bağlamak, yaşadığı her şeyi bununla izah etmek yeni ve sağlıksız bir durumdur ve bu konuya eleştirel bir biçimde bakılmalıdır. Çocukların her türlü davranışı anne sevgisi ve sevgisizliği üzerinden değerlendirildiği için sevgi bir annelik performansına dönüşmektedir. Barbarosoğlu'na göre bugünün anneleri bu baskı yüzünden sürekli çocuğunu sevdiğini ifade etmek, vurgulamak, görünür kılmak

zorunda kalmaktadır. Gösterilen sevgi ekonomik değerler üzerinden ortaya çıkmaktadır ve ekonomik değeri üzerinden tartıldığında dar gelirli fakir ailelerin çocuklarını sevebilme kapasiteleri düşükmüş gibi bir yargı ortaya çıkmaktadır. Barbarosoğlu toksik ebeveyn ifadesinin gün geçtikçe yaygınlaşmasından da şikâyetçidir. Evlatların bugünkü hatalarının sorumluluğunun, ebeveynlerinin -özellikle de annenin- geçmişteki yanlış tutumlarına yüklenmesini reddetmektedir. Bu durum o kadar yaygınlık arz etmektedir ki yaşlanmış, anne-babasını kaybetmiş insanlar bile ekranlardan ebeveynlerini insanlara şikâyet etmektedir (Barbarosoğlu, 2022d; 2022e).

İki aydının -Şişman ve Barbarosoğlu'nun- uzmanlaşma, psikolojikleşme veya bilimselleşme şeklinde ele aldığı mesele akıllara İvan Illich'in tıp konusunda açtığı önemli tartışmaları getirmektedir. Illich *Sağlığın Gaspı* isimli eserinde tıbbı, bir aşırılıklar tarihi olarak okumaktadır ve tıbbın sermaye egemenliği karşısında boyun eğdiğini iddia etmektedir. Benzeri şekilde Foucault da *Kliniğin Doğuşu* adlı eserinde benzeri bir biçimde tıbbın otoritesini sorgulamaya açmakta ve diğer pek çok kurum gibi tıbbı da insanları yönlendiren bir iktidar alanı olarak görmektedir (İllich, 2011; Foucault, 2018; Ö. Demir, 2018). Bu ve benzeri itirazlarda nirengi noktası, sağlık ve hastalık kavramlarının değerden bağımsız olup olmayacağıdır. Böylelikle sağlıklı olma ve hasta olma halinin nasıl tanımlanacağı sadece tıp profesyonellerinin değil, filozofların ve sosyal bilimcilerin de gündemini meşgul etmiştir (Kingma, 2012: 37-38). Şişman ve Barbarosoğlu'nun açtığı tartışmanın bu bağlamda üretilen söylemlerle bir benzerlik oluşturduğu söylenebilir. Sadece tıpla sınırlandırılmasa bile bilimsel olduğu iddia edilen pek çok alanda uzmanlık bilgisinin muteberliği, farklı amaçlarla araçsallaştırılabilir oluşları, insanları yönlendirmede kullanılmaları, siyasi, sosyal, maddi ajandalarla uzmanların başka mekanizmalara hizmet etme ihtimalleri gibi konu başlıkları önemli itirazlar olarak görülebilir. Buna göre tıp, pedagoji ve psikoloji, annelik ve çocukluk tanımlarını belirlemekte ve denetlemektedir. Geliştirici faaliyetler ve eğitim piyasası da çocuk üretimini bir sanayi, anneleri de bu sanayinin emekçileri haline getirmiştir. (Acar Savran, 2013: 21)

Dijital kültürün ebeveynlik rolleri üzerindeki etkisi de aydın kadınların üstünde durduğu sorunlu alanlardan birisidir. Barbarosoğlu sosyal medyanın ebeveynlik tutumlarını etkilediğine, kimi ebeveynlerin kendi çocuklarının videolarını çekip mahremiyetlerini ihlal ederek bunu paylaştığına kimilerinin ise sosyal medyadaki paylaşımları görüp başkalarının çok mükemmel çocuk yetiştirdiğini ama kendilerinin yeterli olmadığını düşünerek üzüntüye kapıldığına işaret etmektedir (Barbarosoğlu, 2021). Şişman da genç anne babaların çocuklarının fotoğraflarını, isimlerini, yaşamlarının tüm ayrıntılarını sosyal medya hesaplarından pervasız bir biçimde paylaşmasını bir problem alanı olarak görmekte ve çocukların bir veriye ve bir metaya dönüştürülmesinin mahsurlarını hatırlatmaktadır. Şişman, kendisi fotoğrafını dijital ortamlara koymayacak kadar muhafazakâr bir annenin çocuğunun fotoğrafını yayınlarken rahatsızlık duymamasını önemli bir sorun alanı olarak tanımlamaktadır. Bu noktada çocuğun İslami açıdan bir mülk değil emanet olduğu şuur ve idrakinin taşınması gerektiğine işaret etmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 77). Barbarosoğlu meseleyi sosyal medyanın kuşaklar arası aktarımı kesintiye uğratması bağlamında problematize etmektedir. Ona göre dijital dünyaya doğan genç anneler, kendi annelerinin tecrübelerinden değil kendi kuşağından blogger annelerin tecrübesinden öğrenmeye ve feyiz almaya çalışmakta ve geçmişin değil şimdinin -şu anda olmakta olanın- tecrübesine talip olmaktadırlar. Hâlbuki blogger annelerin yazdıkları gerçeği göstermemektedir ve çoklukla kurgudur. Bunu gözden kaçıran genç annelerin, birbirinden farklı annelik pratikleri ve tavsiyeleri karşısında kafaları karışmaktadır. Genç annelerin, kayınvalidelerine veya annelerine sormak yerine bu platformları tercih etmesi ve büyüklerin verdiği nasihatlere çok sıcak bakmaması, önceki kuşağın nasihat vermekten çekinmesine, hayatın hızı ve değişimi karşısında geri çekilmesine ve hata yapmaktan çokça korkmasına neden olmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60).

Şişman'ın endişesi ise anne babaların çocuklarının güvenliği gerekçesiyle devamlı surette onları izlemesi, gözetlemesi, kaydetmesi ve paylaşmasının ortaya çıkardığı mahremiyet sorunlarıdır. Anne babalar çocuklarına bir zarar geleceği endişesi içinde devamlı surette onları gözetleyen teknolojik araçlara başvurmakta, çocuğun kendisine kalacağı bir serbest alan oluşamamakta, bu da çocukların erken

yaşlarda gözetleme toplumuna koşulsuz itaat edeceği bir hazırlık olmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 68-70-71).

Bu noktada Şişman'ın çocuğun serbest bir alanının kalmamasına sebep olacak kadar abluka altına alınmış bir gözetleme kültürü tarifi akla Bentham'ın panapticonunu getirmektedir. Panaptikon, gardiyanların görünmeden gözetleme yapılabilecekleri bir mimari plan olarak tasarlanmıştır. Bir hapishane için tasarlanan bu yapı, mahkûmların devamlı surette gözetlendiklerini düşündükleri bir biçimde inşa edilmiştir ve gözetlemenin olmadığı zamanlarda bile mahkûmlar gözetlendiklerini düşünerek ona göre hareket etmektedirler (Foucault, 1992: 251-262). Bu sayede insanlar bir süre sonra hep gözetim altında oldukları için olağandışı hiçbir harekete cesaret edemedikleri bir yılgınlık ve teslim olmuşluk psikolojisi içine girmektedir. Şişman'ın eleştirisiyle birleştirildiğinde tıpkı panaptikondaki gibi ailelerin güvenlik adına çocuğun her anını kaydederek çocuğun en temel insani gelişim süreçlerini sekteye uğratacak bir kontrolcü tutum içine girdikleri söylenebilir.

Dijital araçların ebeveynliğe yansımaları konusunda Barbarosoğlu'nun dikkat çektiği bir diğer önemli konu çocuklara temin edilen teknolojik cihazlardır. Ona göre günümüzde iyi anne baba olmak en kısa zamanda çocuklara en iyi teknolojiyi sağlamak anlamına geldiği için ve Asya toplumları organik modernleşmeyi yaşayamadıkları için Batı toplumlarına nazaran daha sakınımsız bir şekilde kendilerini ve çocuklarını teknolojiye teslim etmektedir. Erken yaşlarda teknolojiye teslim edilen çocuklarla ilerleyen dönemlerde konuşmak ve iletişim kurmak güçleşmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 72, 143). Ülkemizde 11-15 yaş arasında sadece kendi kullanımına ait bilişim teknolojileri ürünü olan çocukların oranı % 74.2'dir ve çocuklar her gün yaklaşık 3 saatlerini sosyal medyada geçirmektedirler (TÜİK, 2021). Barbarosoğlu'nun çocuklara teknolojik ürünlerin ebeveynler tarafından oldukça erken dönemlerden itibaren temin edilmesi yönündeki eleştirisi bu veriler bağlamında oldukça anlamlı görünmektedir.

Modern dönemde değişen çocukluk ve ebeveynlik algısına dair pek çok değerlendirmede bulunan aydın kadınlar içinde meseleyi bilhassa daha detaylı tartışan iki ismin Barbarosoğlu ve Şişman olduğu görülmektedir. Bu konuda yorumlar yapan

aydınların tümü ebeveynlikte babalık rolünün ısrarla tekrar tartışmaya açılması gerektiğini, ebeveynliğin anneliğe sıkıştırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda annelik ve babalık rolleriyle ilgili pek çok fikir ortaya koymuşlardır. Buna ek olarak bilhassa dijital gelişmelerin ve uzmanlaşmanın ebeveynlik biçimlerinde gerçekleştirdiği etkiler üzerinde önemli tartışma başlıkları açtıkları görülebilir.

5.5. Uzayan Ömürler Nasıl Geçecek: Yaşlıların Silikleşen Konumları

Yaşlılık, insan yaşamının en kırılgan dönemidir. Bu süreç bireyin yavaş yavaş dinçliğini kaybettiği ve artık hastalıklarla daha fazla muhatap olduğu bir süreçtir. Hayatın yoğun geçen süreçleri geride kalmıştır, hayat yavaşlamıştır. Yaşlılık döneminde insanlar hem fiziksel hem psikolojik olarak daha naif bir bünyeye sahiptir. Yaşlılığı sistematik olarak inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanabilecek olan Gerontoloji, yaşlılık dönemini biyolojik, davranışsal ve sosyal yönlerden ele almaktadır ve yaşlıların günlük yaşamı sürdürme biçimleri, sosyal ilişkileri, bakım ve bakım evinde yaşam koşulları, aktif yaşlanma ve özellikleri gibi birçok durumu ele almaktadır. Gerontoloji biyoloji, tıp, hemşirelik, dişçilik, fiziksel ve uğraş terapisi, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve sosyal çalışma gibi birçok alandan araştırmacı ve uygulamacı tarafından çalışılmaktadır (A. Canatan, 2020:155). Dünyanın en hızlı yaşlanan toplumlarından biri olmasına rağmen Türkiye'de yaşlılık konusu akademik açıdan yeterince çalışılmamaktadır. Fakat son yıllarda alana ilgi gösterenlerin sayısının artma eğiliminde olduğu söylenebilir (Arun, 2015: 58).

Yaşlılık, İslamcı aydın kadınların da önemli bir başlık olarak gündeme aldığı bir konudur. Bilhassa Aktaş'ın uzun yıllardır mimar olmasının da etkisiyle yaşlılar ve kent konusunu gündemine aldığı bilinmektedir. Doksanlı yılların başında henüz oldukça genç bir yazar olduğu dönemlerden bugüne yaşlılık konusuyla özel bir biçimde ilgilenmiştir. Konuyu önemli bir gündem olarak takip eden Barbarosoğlu ve Şişman ise literatüre müstakil bir kitapla 2024 yılında yayınlanan *Yaşlanmak ve Yaslanmak* isimli eserle katkı sunmuştur.

Yaşlılık konusu yakın geçmişe göre bundan sonraki süreçte ülkemizde daha önemli bir gündem olacak gibi görünmektedir. Çünkü ülkemizde yaş ortalaması hızla

yükselmektedir ve tüm nüfus içinde yaşlıların oranı artmaktadır. Şişman, son 150 yılda insan ömrünün iki katına çıktığına dikkat çekmektedir. Yaş ortalamasının yükselmesiyle insanların yaşamında, emeklilik sonrasında yirmi yıla yakın ve nasıl geçirileceği sorun oluşturan bir dönem ortaya çıkmıştır. Geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında ortalama insan ömrü 67 civarındayken, emekli olduktan sonra birkaç yıl yaşayan kişiler artık çok daha uzun yaşamaktadır ve insanların bu süreyi nasıl geçireceği bir problem alanı haline gelmiştir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 37). Aktaş'a göre uzayan ömrün ne yapılacağını bilememek bir acı kaynağına dönüşmektedir (Aktaş, 2013d). Bugünün şartlarında insanların yaşlılık dönemleriyle ilgili kaygılarının arttığını düşünen Aktaş bu konudaki fikirlerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> *"Galiba insanların yaşlılık çağını bildikleri aile ortamında geçirememe endişesinin giderek yayılması, ailenin yaşattığı güvenlik hissini zedeliyor giderek. Gençler geç evleniyor, geç çocuk sahibi oluyor ve ebeveynler, yaşlılık çağlarında geç çocuk sahibi olan çocuklarına yük olma endişesi taşıyor. Yaşlanmakta olan pek çok insan bu yüzden de geleceğe ürpertiyle bakıyor. Dolayısıyla somut olarak aile, yaşlıların yer bulamadığı bir kuruma dönüşüyor. Ürpertici bir yanı var elbette. Belki dönemsel bir olgu bu, belki geleceğin gençleri daha erken evlenmeyi tercih edecekler, ancak şimdilerde aile, yaşlılık çağı açısından dağınık bir kurum gibi gözüküyor. Herkes dört bir tarafta. Hayırlı evlat her hafta sonu uğrar yaşlıya, bazen bir yeğen ziyaret edebilir, bayramda seyranda herhâlde artar ziyaretçiler. Daha cazibi, alışılan mekânda bakıcıyla süren hayattır. Bakıcı nasıl davranıyor, dikkatli bir kontrole tabiyse bu, yaşlı, kendini bahtiyar hissedebilir."* (C. Aktaş)

Aktaş, insanların yaşlılık dönemleriyle ilgili endişelerine ayna tutmaktadır. Gelinen noktada aile yaşlıların önceki gibi barınamadığı bir kuruma dönüşmüştür. Aktaş'a göre bunun nedeni ise geç evlilikler nedeniyle geç anne baba olan evlatların, anne babalarıyla meşgul olacakları çağda hala bakıma ihtiyaç duyan evlatlarıyla meşgul olmalarıdır. Beraber yaşama imkânları ortadan kalkınca yaşlıların bakımı için bakıcı gibi formüller devreye girmektedir.

Adıyaman'da şehir halkının yaşlıları huzurevine göndermekten kaçındığı için belediyeye ait huzurevinde yalnızca tek kişinin kalması ve müdürün binayı misafirhaneye çevirmesini değerlendirirken Aktaş, bu bölgelerde ailenin kendisini koruduğunu, bu nedenle kamusal alan tarafından temellük edilemediğini ifade etmektedir (Aktaş, 2015a). Ailenin işlevlerinin modern dönem boyunca yavaş yavaş kurumlara aktarıldığı bilinmektedir. Aktaş'ın ailenin kamusal alan tarafından temellük edilmesiyle, işlevlerin devredilmesi esnasında ailenin iç bütünlüğünün zarar görmesini ve ebeveynlerden daha kolay vazgeçebilmeyi kastettiği söylenebilir. Sadece Adıyaman'da değil, ülkemizin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin ağırlıkta olduğu 16 ilde[73] hiç huzurevinin bulunmaması, bu bölgelerde halen geleneksel değerlerin ülkenin Batısına göre daha güçlü bir biçimde korunması ve evlat ebeveyn ilişkisinin daha güçlü olmasıyla yorumlanabilir (ASHB, 2024c).

Şişman ise huzurevlerinin tartışılma biçiminden rahatsızdır. Ona göre isminde huzur gibi bir kavram olmasına rağmen huzurevi, toplumumuzda genel olarak olumsuz imajlara sahiptir. İnsanlar yaşlandıklarında da aileleriyle birlikte yaşamak ve yaşamlarının son anlarını kurumsal bir yapıda değil evlatları ve torunları ile beraber geçirmek istemektedirler, bu oldukça doğal ve beklenir bir tutumdur. Fakat öte yandan yalnızca yakınlarının bakmadığı, evlatlarınca terk edilen ve kimsesiz kişilerin huzurevine gittiği şeklindeki algı doğru değildir. Şişman'a göre, belli bir yaşın üzerinde kimseler, bakıma muhtaç olmadıkları halde sosyal bir çevre içinde kalmak için bakımevlerini tercih edebilmektedir. Bu mesele tartışılırken, yaşlılara geçmişte ailelerinin baktığı fakat şimdi huzurevine düştükleri şeklinde indirgeyici yaklaşımdan kaçınmak gerekir. Şişman'a göre kurumsal bakım yeni bir olgu da değildir ve tarihi yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Örneğin 11. yüzyıl Selçuklu döneminde benzeri yapılar bulunmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 69-75). Şişman, huzurevlerini, önemli bir toplumsal ihtiyacı karşılayan kurumlar olarak yıpratmamak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre yaşlılık dönemindeki tek sorun barınma ve bakım değildir,

[73] Huzurevi olmayan iller Adıyaman, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Erzurum, Gümüşhane, Hakkari, Iğdır, Kırıkkale, Kilis, Mardin, Muş, Siirt, Şanlıurfa ve Şırnak'tır (ASHB, 2024c).

aynı zamanda sosyalleşecek bir çevre ihtiyacı da önemlidir. Huzurevleri bu ihtiyacı da karşılayabilecek kurumlar olarak görülmelidir.

Kendisi de bir mimar olan Aktaş'ın eserlerinde sık sık kentsel dönüşümün yaşlıların ailelerinden kopmaksızın bakılabileceği bir biçimde nasıl gerçekleşebileceğinin imkânlarını sorguladığı ve yaşlıların yalnızlığı ve sürgününün nasıl son bulacağı konusunu temel bir mesele olarak ısrarla gündeme getirdiği görülebilmektedir. Ona göre mevcut uygulamalar incelendiğinde konut projelerinde yaşlılar göz önünde bulundurulmamakta, gerek bakanlıklar gerekse inşaat sektörü yaşlıların himayesini sağlayan projelerle ilgilenmemekte ve projelere yaşlılar için yeni şeyler katılmamaktadır. Aktaş mimari projelerde yaşlıların görülmemesini alelade bir ihmal değil bir bakış açısı problemi olarak görmektedir (Aktaş, 2017c).

Aktaş, Avrupa devletlerinin yaşlılarını bir külfet olarak gördüğünü ve bakımı ucuza getirecek çözümler aradığını düşünmektedir. Örneğin Almanya'da yaşlıların Güney ülkelerindeki ucuz huzurevlerine gönderilmesi konusunda düzenlemeler söz konusudur (Aktaş, 2013d). Aktaş İsveç'te hatta tüm İskandinavya ve İzlanda'da yaşlılar ile alakalı "attestupa" ismindeki bir gelenekten bahsetmektedir. Buna göre artık toplum tarafından beslenmemesi gerektiği düşünülen yaşlı, güçsüz ve engelli insanlar penceresiz bakım evlerine bırakılmakta, ardından da özel uçurumlardan aşağı atılmaktadır. Benzeri bir uygulama yaşlılarını tek başına ormana yollayan Japonlarda da bulunmaktadır. Aktaş modern kentlerde yaşlıların ortak yaşam alanlarının kenarına itilmesini "attestupa"ya benzetmektedir. Yaşlılar sürgün edilmekte yukarıdaki bir odada yahut sessiz bir huzurevinde yalnız başına kalmaktadırlar (Aktaş, 2017c).

Aktaş, yaşlılar konusunda Avrupa'yla kıyaslandığında Müslüman toplumların ve özelde Türkiye'nin umutsuzluğa kapılacak durumda olmadığını, aile bağlarının hala güçlü olduğunu ve mekân çarpıklıklarının zorlamaları karşısında direndiğini düşünmektedir. Eğer şehirlerdeki yaşam alanları toplumun değerleri göz önünde bulundurularak tasarlanırsa ve evler de bu biçimde planlanırsa aileler daha dayanıklı hale gelebilecektir. Henüz imkân varken kentsel dönüşüm projeleri yaşlıların aile içindeki yerleri göz önünde bulundurarak hazırlanabilir. Belediye yahut mimarlık örgütleri yaşlıların yaşamlarını göz önünde bulundurarak projeler hazırlama

konusunda inisiyatif almalıdır (Aktaş, 2013d). Konuyu benzeri bir yerden ele alan Şişman da belediyelerin evde yaşayan yaşlı insanlara temizlik, yemek, öz bakım gibi konularda verdiği destekleri ve Sağlık Bakanlığı'nın kurumsallaşan evde bakım hizmetini beğendiğini ifade etmektedir. Bütün bunlar sistemsel boyutta önemli açıkları kapatmaktadır fakat örneğin Bakanlık tarafından eve gönderilen doktorun, asansörsüz bir apartmanın dördüncü katında yaşayan bir yaşlı bireye verdiği hafif tempolu yürüyüş önerisinin gerçekleşmesi mümkün olamamaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 40-41). Şişman'ın ifadelerinden anlaşılan, yaşlıların sorunları söz konusu olduğunda kısmi rahatlatmaları kıymetli bulsa da daha bütüncül politikaları hayata geçirmekten yana olduğu söylenebilir.

Eraslan, bugün gelinen noktada profesyonel hayatın odağında çocukların yer almasından, buna karşın yaşlılıkla ve yaşlanmayla gelen değişimle ilgili bir gündemin bulunmamasından üzüntüyle söz etmektedir (Eraslan, 2019f). Eraslan'a göre aile tartışmaları da kadın-erkek hesaplaşmasına hapsedilmiştir. Özellikle dijital teknolojiler aileyi nükleer bir yalnızlığa itmektedir. Uzaktaki yaşlılarla yeterince bağ kurmak bir kenara aynı evin içindeki insanlar bile birbirinden uzaklaşmaktadır. Eraslan'a göre yaşlılık ve yalnızlık teknolojinin çözemediği büyük sorunlardır ve çekirdek ailenin yaygınlaşmasıyla birlikte yaşlıların yaşamlarını nerede, nasıl ve kiminle geçirecekleriyle ilgili bir belirsizlik ve kaygı durumu söz konusudur (Eraslan, 2019b; 2022d). Eraslan, meselenin yeterince gündeme gelmemesi nedeniyle çözüm odaklı üretiminin de yapılamadığına dikkat çekmektedir.

Şişman, kentleşme sürecinde insanların yaşadıkları mekânların bilhassa değişen ve daralan evlerin, yaşlıların bakımı konusunda birtakım tutukluklara neden olabileceğine işaret etmektedir. Ona göre kentleşme öncesinde kan bağı olmayan kimseler bile uzun süreler misafir edilebilmektedir. Fakat kent hayatındaki yeni ailelerde, mekânların niteliği ve çalışma/iş rutinleri gibi sebepler, önceki yaşlı kuşağa yer kalmaması gibi etkiler doğurabilmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 79-81). Şişman yaşlılara değer verilmesi gerektiğini ve bunun için de geniş aile içinde onlara yer ayrılması gerektiğini ifade eden muhafazakâr yaklaşımları sloganik olmakla eleştirmektedir. Ona göre bu konu, belli bir aile tipi, belli bir sosyoekonomik düzey ile

açıklanamayacak karmaşıklıktadır ve yaşlı diye homojen bir kategori yoktur (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 33-34). Şişman bu eleştirisiyle birbirinden çok farklı koşullar altında yaşayan milyonlarca insan ve aile için tek formüllü önerilerin işlevsiz ve sadra şifa olmayacağını ifade etmektedir. Benzeri bir şekilde Barbarosoğlu da ne zaman yaşlılık konuşulsa hemen Türk aile yapısının ne kadar da güçlü olduğu, yaşlıların ne denli değerli olduğunu ifade eden hamasi söylemleri eleştirmektedir. Örneğin yaşlıların barınma sorunu konuşulurken, toplumuzda geniş ailenin yaygın olduğu ve aile değerlerimizin çok kuvvetli olduğu iddiaları yeterli olmamakta, ne kent hayatı ne de mimari tercihler bu söylemleri doğrulamaktadır. Ona göre ekonomik kriz gibi meselelerde gösterilen profesyonel yaklaşımlar yaşlılarla alakalı konularda gösterilmemektedir. Ekonomik sorunlar ve çözümler konusunda Batı ile uyumlu politika inşa etmeye çalışırken, toplumsal sorunlarla başa çıkma söz konusu olduğunda Batı'nın yöntemleri önemsizleştirilmekte, bizde Batıdaki benzeri sorunların yaşanmayacağı yargısı dillendirilmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 36-38).

Yaşlılık konusunda fikirlerine başvurduğumuz aydınların tümünün de meselenin daha büyük ciddiyetle ele alınması gerektiği noktasında müttefik olduğu görülmektedir. Bu noktada, onlara göre sorunlara soğukkanlılıkla yaklaşmayı engelleyen hamasi ve sloganik söylemler çözüm süreçlerini tıkamaktadır. Bilhassa şehircilik ve mimari alanlarında sorunları görmezden gelen bakış açıları da yaşlıların yaşam alanlarını daraltan ve hayat standartlarını düşüren sonuçlar doğurmaktadır.

"Ailede Aktörler, Roller ve Değişen Pozisyonlar" başlığını taşıyan bu kısmın, İslamcı aydın kadınların, aile meselesini hangi aktörler ve konular üzerinden tartışmayı tercih ettiklerini göstermesi bakımından önemli olduğu söylenmelidir. Bu kısımda İslamcı aydın kadınların aile meselesini ele alırken kadın, erkek, çocuk, yaşlı gibi tüm aktörlerin sorunlarını gündeme getirdikleri, yaşamın içindeki somut problemleri tespit eden ve sorun alanları üzerinden meseleleri irdeleyen yaklaşımlar geliştirmektedirler. Bu yönüyle genel yönelimleri itibariyle aile konusunu yalnızca kadına etkileri bağlamında gündemleştiren feminist yaklaşımlardan farklılaştıkları görülebilir. Öte yandan ailedeki yozlaşmayı büyük oranda kadınların sosyal yaşamındaki değişimlere bağlayan kimi muhafazakâr çevrelerden de ayrışmaktadırlar.

6. Aile Konulu Kriz Alanları

Aile tartışmaları söz konusu olduğunda en meşakkatli alan, krizlerin tanımlanması ve yönetilmesidir. Hem psikolojik hem de sosyolojik olarak hayati öneme sahip bir kurum olarak aile, insan ve toplum için vazgeçilmez ehemmiyette olsa da tıpkı diğer tüm ilişki örüntülerinde olduğu gibi krizler ve problemlerin de mekânıdır. Krizlerin sağlıklı tanımlanmasına, ortaya çıkış nedenlerinin tahliline ve çözüm önerilerine aydın kadınların çok sayıda yorumla katkı sunduğu söylenmelidir.

Kırmızıçizgileri konuşmadan evlenmeyi aileyle ilgili temel krizlerden biri olarak gören Ramazanoğlu, bu ihmalin evlilik sonrasına taşan pek çok probleme neden olduğunu düşünmektedir:

> *"Kriz ailenin kurulumundaki yanlışlarla başlıyor. Baştan hiçbir şeyin konuşulmadığı, kırmızıçizgilerin net biçimde ifade edilmediği birliktelikler zamanla yaraya dönüşür. Günümüzde sosyal medya ve cep telefonunun ilişkileri baltaladığı, ilgisizlik dediğimiz sinsi ve etkileri, boyutları zaman içinde ortaya çıkan en büyük şiddete yol açtığı bir gerçek. İnsanın değer kazandığı bir yer olması beklenen evlilik var olan özgüvenlerin de yıkıldığı benliklerin zarar gördüğü bir cehenneme evriliyor. Evliliğe kadar izlediğimiz kutladığımız birliktelikler, bireyler yuvada bir kez görüldükten sonra karanlığa gömülüyor. Bir ilişkiyi beslemek, sulamak, hayatta tutmak için gerekli bilgi ve görgünün aileden alınmış olması çok önemli. Bu yoksa değiştirme, şekillendirme beklentileriyle çıkmaz sokaklar zamanı başlıyor. Sonra konuşamama, katlanma ve ömür boyu kadere boyun eğme telkinleri geliyor. Gençlerde diyalog kurma, açık yüreklilikle anlatma ve dinleme geleneği geliştirilmeli. Kibirden, enaniyetten, özgüvensizlikten azade biçimde fakat üslubun ve kelimelerin kıymeti bilinerek konuşabilmenin yolu açık olmalı."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, evlilik öncesinde bireylerin sağlıklı bir biçimde beklenti ve sınırlarının konuşulmamasını krizle sonuçlanacak bir hata olarak görmektedir. Ona

göre konuşmak ve samimiyetle kendini ifade etmek, evlilik kararını da evlilikten sonraki süreci de etkileyecek öneme sahiptir. Bu noktada Ramazanoğlu, konuşma ve dinlemeyi, geliştirilmesi gereken yetiler olarak görmektedir. Aynı evin içine giren iki farklı bireyin uzlaşabilmeleri ve uyum sağlayabilmeleri için tarafların emek harcaması ve birbirilerine adım atmaları gerekmektedir. Ramazanoğlu, bu özelliklerin de temelde aileden alınması gerektiğine dikkat çekmektedir. Eşlerin birbirini değiştirmeye çalışması ise sonuçsuz kalmaktadır. Ramazanoğlu'nun evlilik öncesinde açık yüreklilikle konuşma hususundaki önerisi, özellikle bugün çok çeşitli ve birbirinden farklılaşabilen yaşam tarzı ve düşünce kalıplarının var olduğu modern dönemde ekstra önem taşımaktadır. Geleneksel dönemlerde, hayatın ihtimalleri bunca çeşitlenmemişken, toplumda daha yeknesak ve mutabık olunan bir kültürel yapı hâkimken insanların çatışma yaşama ihtimalinin daha düşük olduğu değerlendirilebilir. Ama bugün gelinen noktada, çok çeşitli insan tipolojileri ve yaşam tarzları bazen uyum içinde bazen de çatışarak aynı zamanın içinde yaşamaktadır. Evlilik gibi iki kişinin tüm yaşamını birleştiren bir yola girerken, asgari müştereklerde buluşabilmek hayati önem taşımaktadır. Evliliğe hazır olmamanın önemli bir kriz alanı olduğunu düşünen bir diğer aydın Eraslan'dır:

> *"Evliliğe hazır olmamak, evlilik hakkında bilinçli olmamak da bence aile krizlerinin çıkış sebeplerinden birisi. Çünkü sadece güzel bir fiziğe bakarak, tipe bakarak veya sadece işte bitirdiği üniversite, eşlerin çalıştığı konuma bakarak yapılan evlilikler yani bir şahsiyet, bir aile terbiyesi, bir karakter araştırılması uyuşuyor mu uyuşmuyor mu bu iki kişi diye bir düşünce güdülmeden yapılan evlilikler de neticede krizlerle sonuçlanıyor."* (S. Eraslan)

Eraslan yeterince hazır olmadan evlenen çiftlerin yaşadıkları krizlerin altını çizmekte ve eş seçiminin sağlıklı bir aile yapısı için büyük önem arz ettiğini düşünmektedir. Fakat genellikle daha ziyade kariyer ve dış görünüş odaklı tercihler yapılmakta; şahsiyet ve kişilerin yetiştiği aile ortamları, evlilikte uyum sürecinde daha belirleyici olmasına rağmen yeterince dikkate alınmamaktadır. Ekonomik sorunlar, bağımlılıklar ve mahremiyetin yıpranması Eraslan'ın tespit ettiği diğer kriz alanlarıdır:

"Aile içi kriz alanlarının yoğunlaştığı ilk mevzu ekonomik kriz. Yani bu konuda yapılan araştırmalara baktığımızda ekonomik kriz geliyor. İkinci sırada bağımlılıklar var. Yani içki, kumar, uyuşturucu madde gibi veya sosyal medya bağımlılığı gibi bağımlılıklar var. Bunlar da bozuyorlar aile birliğini. Aile içi kriz alanlarına ciddi bir eklemeyi de biz mahremiyet üzerinden verebiliriz. Özellikle sosyal medya kullanımındaki bilinçsizlik aile mahremiyetini kırıyor, çok ciddi bir şekilde kırıyor. Televizyondaki kadın seyircilerin yoğun olduğu ve gündüz kuşağı adını verdiğimiz saatlerdeki yayınlar, tamamen aile birliğini bozacak cinsten, insanlar arasındaki karı-koca arasındaki, ebeveyn-evlat arasındaki güveni, yıkacak cinsten." (S. Eraslan)

Ramazanoğlu ise aile içindeki önemli bir başka problem alanı olarak aile müdahalesine dikkat çekmektedir:

"Ailelerin hala müdahil olma çabası, müstakil birey vasfını kazanmada genel bir toplumsal problem oluşu da günümüzde yeni kurulan evlilikleri olumsuz etkilemeye devam ediyor. Yirmi yıllık eşine kadın çok bulunur da anne bir tane diyebilen bir adamla onurlu, güvenli, sağlam bir ilişki olamaz. Fakat böyle cümleler övülen, takdir edilen, kahiri ekseriyetin iyi evlatlığa hamlettiği ikonik yaklaşımlar. Kadın da aile bağımlısıysa ve eşiyle değil kök ailesiyle vakit geçirmeye çalışıyor o da bunu zorluyorsa bu da bağımlılık ve gelişmemişlik işaretidir." (Y. Ramazanoğlu)

Evlilikte kök ailelerden kopamama ve bağımlı kalma ülkemizde önemli boşanma nedenlerinden birisidir (TAYA, 2021). Ramazanoğlu, bu soruna ailelerin müdahil tutumlarının neden olduğuna dikkat çekmektedir. Ramazanoğlu, kök ailelerinden müstakilleşememiş kadın veya erkeği, bağımlı ve gelişmemiş kişilikler olarak tanımlamaktadır. Ona göre, sevdiklerinin yaşamındaki konumunu sağlıklı bir biçimde ayırt etmekte ve herkese hakkını teslim etmekte zorlanan erkeklerle, ailesine bağımlılıktan kurtulamamış ve müstakilliğini fark edememiş kadınlar evlilikte sorunlara neden olmaktadır (Ramazanoğlu, 2016b).

Aydın kadınların üzerine tespitlerde bulundukları diğer kriz alanları gençlerin evlenememesi yahut evliliklerin gecikmesi, ailede ortaya çıkan şiddet davranışları ve boşanmadır. Bu maddeler oldukça geniş biçimde yorumlandığı için ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir.

6.1. Evlilik Başka Bahara… Gençler Evlenemiyor

Gençlerin evlilik yaşının gecikmesi, ülkemizde pek çok kişi açısından endişe verici bir durum olarak görülmektedir. Verilere göz atıldığında ülkemizde evlilik yaşının hem kadınlarda hem erkeklerde her geçen yıl yükselme eğiliminde olduğu görülebilir. Gençlerin evliliklerinin gecikmesi konusu aydın kadınların da gündemindedir. Bu konu üstüne en ziyade yoğunlaşan aydın Barbarosoğlu'dur

Barbarosoğlu'na göre Türkiye'de bazı kesimler, filmler, romanlar veya akademik çalışmalar gibi her türlü aracı kullanarak evliliğin ne denli zor bir şey olduğunu ve bu zorluk nedeniyle de yürümediğini devamlı surette empoze etmektedir. Ona göre gençlerin evlenip yuva kurmaları büyük önem taşımaktadır ve bunu engelleyen her türlü engelin ortadan kaldırılması için titiz çalışmalar yapılmalıdır. Bu hususta ki en anlamlı çabalardan biri de gündelik hayatın dikkatli bir biçimde tahlil ve tasvir edilmesidir. Barbarosoğlu, henüz tasvirinde bile anlaşılamayan sorunların çözülemeyeceğinin altını ısrarla çizmektedir (Barbarosoğlu, 2015h; 2015l; 2013c). Barbarosoğlu'na göre yalnızca bu konuda değil, aile temalı tüm tartışmalı alanlarda atılması gereken ilk adım sağlıklı tasvirdir. Bu yapılmadığında, meselenin hangi zemin ve gerçeklik üzerinden tartışılacağı belirsiz hale gelmektedir. Aile konusundaki tartışmaların hızla ideolojikleşmesi ve psikolojik tepkilerin alanı haline gelmesi, söz konusu tasvir önerisini daha da önemli kılmaktadır.

Barbarosoğlu, evliliklerin gecikmesine neden olan meseleler içinde önemli bir başlık olarak modern yaşamın ürettiği sisteme bağlı etkenlere işaret etmekte ve evlilik yaşının yükselmesi ile modern hayat arasında doğru orantı kurmaktadır. Buna göre küresel kapitalizmde insanlar doğdukları yerde doyamamakta, iş hayatında istikrar bulunmamakta, bu durum yüzergezer insanların yaşadığı bir dünya oluşturmakta ve bu zeminde muhkem kurumlar eski muhkemliklerini sürdürememektedirler. Evlilikte

yaşanan zorluklarla bu durumun yakından alakası bulunmaktadır (Barbarosoğlu, 2011g). Barbarosoğlu'nun buradaki yorumunu daha sınırlı bir alanda, daha dar bir çevrede ve kısıtlı tercihler içinde yaşayan insanın daha kolay düzen kurabileceği ve bu düzeni sürdürülebileceği şeklinde anlamak mümkündür. Göç, kapitalist sistemin sert iş piyasasında tutunma güçlüğü, tüketim kültürünün insanı yoran baskısı gibi durumlar insanları hem yormakta hem de hayata tutunma şartlarını güçleştirmektedir. Buna göre daha sade yaşamlardan daha karmaşık yaşamlara geçiş süreci, aile üzerinde olumsuz bazı etkiler bırakmıştır.

Barbarosoğlu'na göre evlilik yaşının gecikmesinin bir diğer nedeni gençlerin doğru kişiyi bulamadıklarını düşünmesidir. Ona göre geçmişte iki tarafı ve ailelerini de tanıyan kocakarılar, uygun gördükleri kimseleri birbirine tavsiye ederek evlilikteki tercih işini kolaylaştırmaktadır. Fakat bugünkü şartlarda seçeneklerin artması ve gençlerin dışarıdan objektif bir gözle kendilerine uygun kimselerle eşleştirilmesi konusunda eski mekanizmaların işlememesi nedeniyle süreçlerde tıkanıklar yaşanmakta, kararsızlıklar veya yanlış tercih hissi yaşanmaktadır. Artık büyükler iyi bildikleri kişileri birbirine tavsiye etmenin mesuliyetini reddetmektedir. Bugün internet üzerinden benzeri bir eşleştirme yapılmaya gayret edilse de kişilerin kendileriyle alakalı verdikleri bilgiler gerçekçi olamadığı için bu yöntem çok da işlevsel değildir (Barbarosoğlu, 2011f).

Esasında bu tartışma yeni değildir. Barbarosoğlu'na göre görücü usulü evlilik meselesi Tanzimat'tan beri tartışılmaktadır. Modernleşme tarihimiz, gençlerin eski usul evlenmeyi reddedip yeni usulle evlenememelerinin tarihidir. Barbarosoğlu geçmişte üst sınıfların meselesi olan durumun zamanla alt ve orta sınıfların da açmazı haline geldiğine işaret etmektedir. Tanzimat döneminden itibaren özellikle Fransız romanları eliyle bir ideoloji olarak aşk yaygınlaşmıştır. Aşkın ideoloji haline gelmesi, tarafların birbirini ne kadar sevdiğini ispat etmesi anlamına gelmektedir, yani aşk bir tüketim nesnesi olmaktadır. Eş zamanlı olarak Osmanlı coğrafyasındaki yabancı kadınlar Osmanlı kadınlarını görücü usulü evlilikler üzerinden sigaya çekmiştir. Bu ortamda Tanzimat romanlarında ve yazınında görücü usulü evlilik eleştirilmiş ve açmazları gündeme getirilmiştir. Bu sayede üst tabakada aşk evliliği parlatılmıştır.

Bugün ise diziler aracılığıyla görücü usulü evlilik aşağılanmaya devam etmektedir (Barbarosoğlu, 2011e). Barbarosoğlu'na göre görücü usulü evlilikte annesinin veya teyzesinin beğenisini merkeze alan bir delikanlıyı anlaşılamaz bulan kimseler, bu eşleştirmeler bilgisayar üzerinden güncellendiğinde hiç sorun görmemektedirler (Barbarosoğlu, 2010d). Öte yandan gençlerin modern zamanlarda ortak mekânları kullanımı arttıkça birbirilerini gönül gözüyle görme, fark etme imkânları azalmaktadır. Tercihler dünyası şeklinde sunulan kültürde ise tüketim kodları hâkim olmakta, beğenmenin kriterleri oluşurken reklam ve tanıtım kampanyaları belirleyici olmakta ve gençler hayatlarını birleştirmek üzere seçeceği kişiyi fark edememekte, seçememekte, tercih edememektedir (Barbarosoğlu, 2015l).

Barbarosoğlu'na göre nasip anlayışının ve dünyanın bir imtihan mekânı olduğu şeklindeki kabulün de bugünün insanında gittikçe azalan bir değer olması ve kapitalist sistemde kişilerin kendilerinin en iyiye layık olduğu düşüncesi de tercihleri zorlaştıran etkenlerdir (Barbarosoğlu, 2011f). Barbarosoğlu oldukça işlevsel olabileceğini düşündüğü görücü usulü evliliğin, bugün işletilemez oluşunun doğurduğu boşluğa işaret etmektedir. Eş seçme gibi bir süreçte gençlerin yalnız bırakılmaması gerektiğini, sağlıklı işletildiğinde görücü usulü evliliklerle denkliği olan kişilerin birbirine tavsiye edildiğini ve daha sağlıklı bir zeminde yuva kurabildiklerini düşünmektedir. Özellikle Tanzimat'tan itibaren evlilik biçimlerinin edebi ve sanatsal araçlarla tartışılma ve toplumsallaştırılma biçiminin, değer yüklü bir biçimde gündeme geldiğini ve uzun vadede gençlerin evlenememesinde bu yönlendirmelerin etkin olduğunu düşünmektedir.

Evlilik söz konusu olduğunda gençlerin uygun kimseleri bulabilmelerinde yaşanan aksaklıklara değinen bir başka isim Aktaş'tır. Aktaş, arada aşk varsa kişilerin birbirini tanımasının zorlaştığını düşünmektedir. Âşık kimse, öfke kontrolü, şüphecilik, kontrolcülük gibi hususlarda muhatabını gözlemlemeyi nadiren başarılabilmekte ve aşk, problemli kişilik yapılarına perde olabilmektedir. Aktaş, görücü usulü evliliğin, denk görülen kimselerin birbirileriyle eşleştirilmesi nedeniyle bu noktada avantajlı olduğunu düşünmektedir (Aktaş, 2023a). Aktaş, insanların âşık oldukları zaman muhatabının riskli sayılabilecek özelliklerini sağlıklı tahlil etmeyi

başaramadığını, yaşadığı yoğun duygusal sürecin bir çeşit görme bozukluğu oluşturduğunu ve hataların dahi estetize edilebildiğini ifade etmektedir.

Barbarosoğlu, evlilik yaşının ilerlemesi toplumsal bir sorun olmasına rağmen, sosyal hayatın bütün çıkmaz sokaklarının genç kızların kariyer merakına bağlanmasından ve faturanın eğitim görmüş tahsilli genç kızlara çıkarılmasından rahatsızdır. Ona göre durumu bu şekilde yansıtanlar daha ziyade erkek akademisyenler ve yazarlardır ve bu yüzyılın sorunlarını kavramakta yetersiz kalmaktadırlar (Barbarosoğlu, 2015j). Barbarosoğlu'na göre tahsilli kızların tahsil görmeyenlere göre daha zor evlenebilmesi bir vakıadır. Fakat bu durum doğrudan kızların kariyerleri ve beklentilerinin yüksek olmasından kaynaklanmaz. Tahsiline devam etmeyen kızın evlendirilmesi için çevre önayak olurken tahsilli kızın eşini kendisinin bulması beklenmektedir. Aileler mesuliyetten kaçmakta, gençler ise kararsızlık ve tereddüt içinde kalmaktadır (Barbarosoğlu, 2011d). Şişman da tıpkı Barbarosoğlu gibi ülkemizde evlilik yaşının gecikmesini, kariyer yapan genç kızlara bağlayan yorumları eleştirmektedir. Şişman otuzlu yaşlarına kadar evlenmekten kaçınan genç erkeklerin gözlerini nasıl haramdan koruduklarının ve bir aile sorumluluğu almaktan çekinmelerine rağmen ülkenin ve dünyanın sorumluluğunun onlara nasıl emanet edileceği sorusunun gecikmiş bir tartışma olduğuna işaret etmektedir (Şişman, 2011a; 2013a). Şişman iki taraflı meselenin yalnızca kızların tahsil yaşamıyla açıklanamayacağının ve denklemin diğer tarafındaki genç erkeklerin de evlilik sorumluluğuna yanaşmadıklarının altını çizmektedir.

Aktaş, evliliği insanın kendi varlığıyla ilgili bir keşif yolculuğu olarak görmekte ve herkesin aynı yaşta evlenmek zorunda olmadığına inanmaktadır. Ona göre kimi insan evliliğe daha erken kimisi daha geç hazır olmaktadır. Fakat evliliği erteleyen genç kızların sayısı arttıkça meselenin başka türlü bağlamlarda da tartışılması gerekmektedir. Ona göre gençlerde bir evlilik korkusu bulunmaktadır. Aslında bu yeni bir durum değildir ve geçmişte de gençlerin evliliğe dair endişeleri bulunmaktadır fakat bir biçimde bu korkuları aşmanın yolunu bulup evlilik yapabilmişlerdir. Aktaş'a göre özellikle Müslüman genç kızlar annelerinin evliliklerini gözlemlemekte ve evliliğin genellikle kadınların yaşamlarını daraltan ve seçenekleri

sınırlandıran yönleriyle sürdüğünü tespit etmektedirler. Aktaş'a göre evlilik kadının fedakârlığını talep eden bir kurum olarak önceki kuşağın yaşamında kariyerlerinden vazgeçtikleri bir tercihtir. Genç Müslüman kızlar bir önceki kuşaktaki kadınların yaşamlarındaki tutarsızlıklar ve çelişkileri taşımak istememekte ve kendilerine güvenli bir alan oluşturmanın yollarını aramaktadırlar. Bunun için de otuzlu yaşlara kadar kendilerini yetiştirmek, hayata daha hazır olmak gibi bir yöntem benimsemekte yani eğitim süreçlerini tamamlamak ve işlerini ellerine almak istemektedirler. Evlilikler ulaşılmaya çalışılan hedefler için şimdilik ertelenmekte fakat geleceğe hazırlık süreçleri de bir türlü bitmemektedir. Bu zaman zarfındaki evlilik ihtimalleri de süreci aksatmaya değecek bir muhatabın çıkmadığı düşüncesiyle reddedilebilmektedir. Fakat kariyere odaklı yaşam ve öte yandan tek boyutlu başarılar kadınları yormakta, kadınlar bir taraftan da evlenmek ve çocuk sahibi olmak istemektedirler.

Aktaş, evliliğin, ertelendiği otuzlu yaşlardan sonra da sanıldığı gibi kolay olmadığını, kişiliklerin oturduğunu; insanların yaşamına kişiliği oturmuş başka birini almakta ve uyum sağlamakta zorlandığını ifade etmektedir. Ona göre konfor alanını terk edip başka birine yer açmak kolay değildir. Aktaş tüm bunlara ek olarak, kendilerini bireysel olarak geliştirme konusunda geniş ufuklu davranan genç kızların, akranları olan erkekler tarafından taşınamaz ağırlıkta bulunduklarını ve hırslı-güvenilmez görüldüklerini ifade etmektedir (Aktaş, 2012a). Özetle Aktaş, eğitim süreçlerine devam eden genç kızların önceki kuşakların tecrübeleri nedeniyle tereddütlü davrandıkları ve evliliği endişe verici bulduklarını düşünmektedir. Bu noktada Türkiye'de kitleselleşmiş manada eğitimli kadınların sayısının artmasının tarihsel kökenlerinin hala çok yeni olduğunun altı çizilmelidir. Ortalama halk kesimlerinde kız çocuklarının eğitimi konusunda büyük oranda bir kabullenmişlik söz konusu olsa da eğitimli ve çalışma yaşamındaki kadınların aile ilişkileri, evlerdeki rol dağılımı, karı koca ilişkileri gibi konularda halen tam bir mutabakattan bahsetmek mümkün değildir. Olgunlaşma süreci tamamlanmamıştır. Aktaş'ın tespitlerini bu bağlamda yaşanan tedirginliklerin yansıması olarak görmek de mümkündür.

Barbarosoğlu'na göre evlilik süreçlerini sekteye uğratan bir diğer sorun tüketim ve gösteriş kültürünün yoğun baskısıdır. Genç erkekler, kendilerini etkileyici

ve masraflı evlilik teklifleri yapmak zorunda hissetmektedir. Bazı genç kızlar kendileri için torunlarına bile anlatabilecekleri rüya gibi evlilik tekliflerinin tasarlanmasını istemektedirler. Tüketim toplumunda iyi bir evlilik yapmanın standartları değiştiği için gençler iyi bir evlilik dendiğinde başkalarına gösterilebilen ve tüketim kodlarıyla paylaşılabilen evlilikleri anlamaktadırlar (Barbarosoğlu, 2015ı; 2012d). Barbarosoğlu, eski zamanlarda aşığın, kendi cesareti ve kabiliyetiyle sevgilisine seslendiğine, fakat bugün post modern dönemde dev billboardlarda evlilik teklif etmek gibi para harcamayı gerektirecek organizasyonlar beklendiğine işaret etmektedir. Ona göre bu durum, tüketim kültürünün para kazanma stratejisidir ve pek çok sektör de buradan nemalanmaktadır. Gelinen noktada kimi genç erkekler kredi çekerek evlilik teklifinde bulunmaktadır (Barbarosoğlu, 2012g). Barbarosoğlu, bu anlayış nedeniyle damatların romantik olma baskısı altına alındığını, kişiliklerinin müphemleştiğini, kızın çevresine yaptığı masraflar üzerinden kendini ispata zorlandığını, devamlı sürprizler yapması ve kıza kendisini iyi hissettirmesi gereken bir kişi konumuna indirgendiğini düşünmektedir. Düğünler fotoğraflanabilecek sahneleri vermek için yapılan törenlere dönmüştür (Barbarosoğlu, 2014g; 2015k). Erkilet, tüketim kültürünün tüketemeyen insanı defolu insan gibi gösterdiğini ve insanların bundan kaçınmak için en iddialı evlilik teklifini veya en gösterişli kınayı yapmaya çalıştığını ve yoksullaşma pahasına tüketmek zorunda hissettiğini ifade etmektedir. Ona göre bankacılık sistemi de bu tüketim sürecini beslemekte ve insanların kendilerine ait olmayan parayı harcamasını teşvik etmektedir. Bu şekilde gösterişçi bir tutum İslami değerlerle uyuşmamaktadır (Erkilet, 2023).

Şişman'a göre tüketim kültürünün yoğun baskısı, evlilik sürecinde ekonomik talepleri artırmakta; bu da erkeklerde evlilikten kaçış gibi bir tutuma neden olmaktadır. Şişman, bugünün dünyasında daha çok sayıda erkeğin evlilikten uzak durduğuna dikkat çekmektedir (Şişman, 2011a). Erkeklerin evlilikten uzak durmasının ekonomik nedenler dışındaki bir diğer nedeni Şişman'a göre çağdaş cinsiyet kültürünün bir sonucu olarak sorumluluktan kaçma anlayışıdır. Buna göre uzatılmış bir çocukluk ve ergenlik hali erkeklerde daha yaygındır. Şişman, modern dönemin, çocukluğun eğlenme ve oyalanma olarak görüldüğü ve sündürüldüğü bir dönem olduğunu ve herkesin içindeki çocuğu muhafaza etmek isteyip olgunlaşmaya isteksiz davrandığını

düşünmektedir (Şişman, 2011a; Barbarosoğlu ve Şişman, 2021). Çağdaş cinsiyet kültüründe evlilik bir bağlılık ve bağımlılık ilişkisi olarak lanse edilmekte ve sadakat, vefa, fedakârlık, çocuk büyütme gibi değerler artık ideal tavırlar olarak görülmemektedir. Bu da hem kadınları hem erkekleri aile dışı arayışlara yönlendirmektedir (Şişman, 2013a). Şişman, tartışmayı Giddens'ın plastik cinsellik kavramsallaştırması üzerinden derinleştirmektedir. Plastik cinsellik, modern gebelikten korunma yöntemlerinin de yardımıyla, çocuk sahibi olmanın külfetine katlanmadan cinsellik deneyimleri yaşamak ve romantik cilasından soyarak, aile kurumunun gerektirdiği her şeyden ayırarak erotik bir haz yaşamaya indirgenmiş olan cinsellik şeklinde tanımlanabilir. Buna göre insanlar artık aile kurmadan da cinsellik yaşayabilmekte, sorumluluk yüklenmedikleri ilişkiler içine girmeyi tercih etmektedirler (Şişman, 2011). Bunun etkisiyle gençler açısından da evlilik dışı cinsellik deneyimleri, evliliği geciktiren veya gereksiz kılan bir husus olarak tercih edilebilmektedir.

Şişman'ın ifadeleri, bugünün hâkim anlayışlarında evliliğin demode ve zahmetli bir kurum olarak yansıtıldığı düşüncesini taşımaktadır. İnsanlar evlilik yoluyla sorumluluk altına girmeyi istememektedir. Zaten günümüz şartlarında pek çok kişi evlilikten umduğu beklentileri evlenmeden elde edebilmektedir, bu nedenle de insanlar kurumsal bir yükün altına girmeden, sıkıldığında rahat bir biçimde çekip gideceği ve nikâh gibi kuvvetli bir bağ hüvviyeti taşımayan ilişkileri daha konforlu bulmaktadır. Bir kadın ve bir erkeğin beraberliğini ısrarla meşru bir zemin üzerine kurma talebi ve ihtiyacı, ancak inanç gibi motivasyonlarla sağlanabilir ki ileri modern yaşam tarzı bu kültürel vasatları da hızla tahrip etmektedir (Aktay, 2014: 185). Nişancı'nın 2023 yılından yaptığı alan araştırmasında 18-24 yaş bandındaki gençler arasında bir kadın ve bir erkeğin nikâhsız bir biçimde aynı evde yaşayabileceğini kabul edilemez bulanların oranı % 51'dir, 25-34 yaş bandında bu oran % 64'e çıkmaktadır (Nişancı, 2023: 120). Nikâhsız yaşamayı normal görenlerin oranı, genel yapısı itibariyle evliliği önemli bir kurum ve nikâhı da bağlayıcı bir akit gören Türkiye toplumu açısından oldukça yüksektir. Avrupa'da yaygınlık gösteren nikâhsız beraberliklerin önümüzdeki süreçlerde Türkiye'de de artma eğilimine gireceği söylenebilir.

6.2. Aile Zor Kuruluyor ama Kolay Bitiyor: Boşanma Oranları Artıyor

Ülkemizde son yıllarda gittikçe artan boşanma oranları bilhassa çocuklar üzerindeki etkileri bağlamında endişe verici bir gelişme olarak görülmektedir. İslamcı aydın kadınların boşanma meselesine dair önemli tespitleri bulunmaktadır.

Barbarosoğlu'na göre aile çok tantanalı yollarla kurulmakta fakat çabuk bitmektedir. Bu durum boşanmaların artmasına ve gençlerin evlenme konusundaki isteksizliğine neden olan etkenlerdendir (Barbarosoğlu, 2015k). Ailenin tantanalı yollarla kurulmasından kasıt törenler, ritüeller ve bütçeleri zorlayan maddi harcamaların verdiği zahmet şeklinde yorumlanabilir. Evlenmek isteyen kişilerin önünde aşılması gereken hem maddi hem de manevi olarak zorlu süreçler bulunmaktadır. Evliliğin kimi insanlarda kesinkes gerekli bir ihtiyaç olarak görülmemesi de Barbarosoğlu'na göre önemli boşanma nedenlerinden biridir. Barbarosoğlu evli kelimesinin aslında hem nikâhlanmayı hem ev sahibi olmayı karşıladığını, fakat günümüzde bu ikisinin anlam bütünlüğünün giderek azaldığını, ev sahibi olmak için nikâha ihtiyacın kalmadığını, nikâhlanan herkesin de kendini evin mahrem ve sıcak atmosferinde hissetmediğini düşünmektedir (Barbarosoğlu, 2014g). Barbarosoğlu'na göre evliliği uzun ömürlü kılan temel hususiyet eşlerin birbirlerinin yaşamlarını kolaylaştırmak konusunda gösterdikleri dayanışma ve yardım ruhudur. Buna karşın bugünün toplumsal vasatında eşler hayattan ve birbirinin hayatını kolaylaştırmadan aynı şeyleri anlamamaktadır (Barbarosoğlu, 2017a). Barbarosoğlu, birbirinin dünyasını anlayamamaktan ileri gelen uyuşmazlığın eşler arasında iletişimin oluşamamasına, ortak değerler veya ortak yaşam tercihlerinin var olmayışına ve evlilik birliğinde eşlerin birbirlerinden kopmasına neden olduğuna işaret etmektedir.

Ramazanoğlu'na göre aslında eşler arasında anlaşmazlık yeni bir durum değildir, hep var olagelmiştir. Fakat hem kadınlar hem erkekler ayrılığın sonraki yaşamda getireceği kötü ihtimalleri düşündüğü için kötü sözleri, kadirbilmezlikleri, uyumsuzlukları, anlayışsızlıkları sineye çekmek zorunda kalmışlar ve boşanmayı göze alamamışlardır. Ramazanoğlu, kadınların ekonomik olarak güçlenmesinin haksızlığa tahammül etme payını düşüren bir etken olduğunu ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2016b). Buna göre aslında toplumda boşanmaya aday çok sayıda çift bulunmakta ve

boşanmayı göze alamadıkları için evliliklerini sürdürmektedir. Geçmişte göze alamadığı için evliliği bitirmeyi düşünmeyen kadınların ekonomik olarak güçlenmesi evlilikteki tahammüllerini azaltmaktadır. Ramazanoğlu'nun yorumlarından hareketle, artan boşanmaların bir kısmını, kişilerin öncesinde şartlar oluşmadığı için gerçekleştiremediği, ertelenmiş ayrılıklar olarak görmek mümkündür. Ramazanoğlu boşanmaları artıran başka toplumsal mekanizmalara da işaret etmektedir. Ona göre bireyselleşme, hedonizm, inanç uyumsuzlukları, sanal ağların etkileri, eşitlik ve özgürlük anlayışı, dışarıdan aile müdahalesi gibi hususlar evlilikleri tehdit eden temel meselelerdir (Ramazanoğlu, 2016b). Ramazanoğlu, söz konusu nedenleri büyük oranda, modern dönemin ürettiği ahlak ve anlayış farkları olarak görmektedir. Bireyselleşme ve hedonizm evlilik gibi fedakârlıklar gerektiren bir kurumun taşımakta zorluk çekeceği özelliklerdir ve daha ziyade modern dönemde ortaya çıkmışlardır. Eşitlik ve özgürlük anlayışları ve inanç uyumsuzlukları da toplumumuz için yeni sayılabilecek meseleler olarak görülebilir. Sanal ağlar diğer hepsine göre en genç etkendir. Yalnızca dışarıdan aile müdahalesi, tarihsel kökenleri açısından geleneksel toplum yaşamından devredilmiş eski bir problem alanıdır. Fakat yeni olan, bunun katlanılamaz bir sorun haline gelmesi, genç çiftlerin aile yaşamlarında daha az müdahale istemesidir.

Aktaş'a göre doksanlı yıllarda aile içinde yaşanan sorunlar İslami kesimlerde modernizmle ilişkilendirilmekte ve İslami ailelerde bunların yaşanmaması gerektiği ifade edilmektedir. Boşanmalar, şiddet, nafakasız kadınlar gibi sorunlar ise bireylerin yeterince İslami olmamasından kaynaklı problemler olarak görülmektedir. Aktaş, "Müslüman psikoloğa gitmez, İslam toplumunda kadın sığınma evi olmaz, Müslümanın evliliğinde boşanma olmaz" gibi ifadelerle idealize edilmiş bir dindarlık yorumunun uzun yıllar hâkim söylem olarak varlığını koruduğunu ifade etmektedir. Hâlbuki ona göre ekonomik krizler eşliğinde kentleşen ve hiçbir destek alamayan ailelere çatışma ve gerilimlerin yüklenmesi kaçınılmazdır. Müslümanların böyle bir zeminde toplumsal sorunları sistemin yetersizliğine bağlamakla yetinmemesi, toplumun zayıflarıyla ve mağdurlarıyla ilgili daha fazla sorumluluk üstlenmesi gerekmektedir (Aktaş, 2020). Bu noktada dindar kesimlerin, toplumun gerçeklerini yeterince yorumlayamadıkları ve idealleştirdikleri dindarlık yorumunu yaşamın

gerçekliğiyle buluşturamadıklarını söylemek mümkündür. Dindar kesimlerdeki bu yaklaşım biçimi, Aktaş'a göre uzun yıllar söz konusu kriz alanlarıyla ilgili yeterince inisiyatif alamamaya neden olmuştur. Aktaş, günümüzde boşanmaların artmasının aile kurumunu çökertecek veya zayıflatacak bir yaklaşım olarak tanımlanmasını doğru bir tespit olarak görmemektedir:

> *"Ailenin çöktüğüne dair konuşmalar duyarsınız, bunun sebebi de boşanmaların artışı olarak gösterilir. Oysa boşanmalar ailenin önemini yitirdiğini veya zayıfladığını göstermez. Sadece günümüz gençleri kendilerine daha fazla kıymet vermelerinden ileri gelen bir sabırsızlık, bir tahammülsüzlük gösteriyorlar evlilik hayatında. Hazırlanmıyor gençler evliliğe, ancak dindarlar için de evlilik meşru birlikteliğin zemini. Böyle bir ara dönemden geçiyoruz sanki. Hızlı şehirleşmenin de etkisi var. Evlilikler flört gibi yaşanıyor dindar kesimlerde. Kurum daha sağlıklı ve sağlam bir yöne doğru ilerlemek istiyor kanımca. Geçmişte, evet, boşanmalar azdı ama özellikle pek çok kadın mutsuz bir evliliği ömür boyu sürdürmeyi bir namus meselesi sayardı. Aileler boşanan kızlarına sahip çıkmazlardı. Dolayısıyla aile kurumu bir uçtan bir uca doğru savrulup bir dengeye oturacak, denilebilir. Söylemleri de böylelikle tecrübeler belirleyecek."* (C. Aktaş)

Aktaş, boşanma oranlarındaki artışı, yaşanan toplumsal değişimlerin sonucunda kimi algıların değişmesiyle bağlantılandırmaktadır. Gençlerin evliliğe hazırlıksız girmeleri, bireysel yaşamlarına daha fazla önem vermeleri ve buna bağlı olarak evlilikte yaşanan sorunlar karşısında daha tahammülsüz olmaları gibi sebepler, Aktaş tarafından boşanma oranlarının artmasının nedenleri olarak gösterilmiştir. Ona göre önceki dönemlerde boşanmanın daha az olmasının bir diğer nedeni gerek kadınlar gerekse de aileleri açısından boşanma eyleminin kabulü zor bir tercih ve namus gibi değerlere zarar verecek bir eylem olarak görülmesidir. Aktaş'ın bu tespiti, geçmiş dönemlerde boşanma oranlarının daha az oluşunun, ailelerde işlerin yolunda gittiğinin göstergesi olmadığına ve pek çok kadının mutsuz da olsa evliliği sürdürmek zorunda hissettiği için boşanmadığına işaret etmektedir. Ona göre toplum bu arayışlar içinde dengesini bulacaktır.

Ramazanoğlu, boşanmanın faturasının daha çok anneye çıkarıldığını ifade etmektedir. Boşanmaya neden olan pek çok farklı faktör varken, artışın nedenlerinin kadınların çalışma hayatına dâhil olmalarıyla açıklanmasını verilerle uyumsuz bir yaklaşım olarak tanımlamaktadır (Ramazanoğlu, 2016b). Hâlbuki ona göre boşanmanın çocukların sorumluluğunu alma konusundaki sonuçları, kadınların yaşamlarını daha derinden ve olumsuz bir biçimde etkilemektedir:

> *"Kadın boşandığında ise tek ebeveynli bir aile oluşuyor. Erkeğin özgür ve müstakil bir birey olarak hayatında değişen fazla bir şey olmazken, kadın erkeğin bıraktığı boşlukları da dolduracak şekilde maddi manevi kaslarını geliştirmek ve çocuklu yalnız yaşamında hayatta kalmak zorunda. Vesayet savaşı veren erkeklerin ise kadınlar gibi kendine bekâr çocuklu bir hayat kurma niyeti yok, çocuklarını hemen anne-baba evine devrettiklerini görüyoruz. Bu sadece özgürlük ve kafasına göre yaşama arzusu değil, bir çocuğa bakabilme donanımına sahip olarak yetiştirilmedikleri için. Tıpkı Kramer Kramer'e Karşı filminde olduğu gibi bu baş edememe durumu sabah çocuğu okula göndermede bile krize yol açabilecek bir yetersizlik. Toplumun geneline bakıldığında erkek çocukları istisnalar hariç hayat boyu bir kadından hizmet almaya göre programlanmış bireyler. Fakat istisnaların çoğaldığını, özellikle de eşi çalışan genç kuşak erkeklerin hayatın gündelik işleyişinde işleri merhametle paylaşma yoluna gittikleri de bir gerçek."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, boşanma kararından kadının ve erkeğin farklı biçimlerde etkilendiğine dikkat çekmektedir. Ona göre boşanma sonrasında çocuklar genellikle anneleriyle kalmaktadır. Çocukların sorumluluğunu büyük oranda kadınlar tek başına yüklenmek zorunda kalmaktadırlar. Buna karşın erkeklerin, çocuklarının sorumluluğu kendilerinde olmadığı için yaşamda daha kolay aksiyon alıp hareket edebildiklerini ve velayeti kendilerindeyse çocukları babaanne-dedelerine emanet ettiklerini düşünmektedir. Ramazanoğlu, erkeklerin toplumumuzda bir çocuğun sorumluluğunu alacak biçimde yetiştirilmediği, genellikle bir kadından hizmet almaya alışkın yetiştirildiğini ifade etmektedir. Ramazanoğlu, boşanmış erkekler için çöpsüz üzüm benzetmesini kullanmaktadır (Ramazanoğlu, 2016b). Bu ifade erkeklerin, çocukların

velayetleri annede olduğu için yeni bir evlilik yapıp yuva kurmak konusunda kadınlara göre daha avantajlı konumda bulunmalarına işaret etmektedir. Zira çocuğun ebeveynin yanında olması hem evlilik tekliflerinde bir ret gerekçesi olabilir hem de evlilik gerçekleşse bile çocuğun yeni eşe uyum süreci sancılı olabilir. Ramazanoğlu'na göre bilhassa engelli çocuklar, ebeveynleri boşandığında genellikle annelerinde kalmakta ve küçük istisnalar dışında babalar çocuğun gündelik bakım ve problemlerinin çözümüne katkı vermek konusunda sorumsuz davranmaktadır (Ramazanoğlu, 2016b).

Eraslan ise boşanma süreçlerinde yaşanan iletişim krizlerini gündemine almakta, aile mahkemelerine yansıyan boşanma davalarında ailenin tüm mahremiyetinin kamuoyunun önüne serilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Karı koca tartışmasının en yüksek mahkemelere kadar taşınması, ısrarla takibi ve tüm kamuoyuna mal olmasını rahatsız edici bulmaktadır. Özellikle bu durumlarda çocuklar zarar görmektedir. Eraslan'ın çözüm önerisi, boşanma davası açılmadan ve süreç mahkemeye taşınmadan önce, tarafların başvurabileceği ara mekanizmaların kurulması yönündedir. Eraslan, bu işlevi geçmişte aile büyüklerinin veya sözüne güvenilen kimselerin yaptığını fakat bugün böyle bir mekanizmanın var olmadığını düşünmektedir (Eraslan, 2021d). Ülkemizde boşanma davaları eğer anlaşmalı ise taraflar oldukça hızlı ve çekişmesiz bir biçimde boşanabilmektedir. Bunun için çocukların velayeti, nafaka ve ortak malın paylaşımı gibi konularda mutabık olmaları gerekmektedir. Fakat eğer boşanma çekişmeliye döndüyse, dava süreçlerinde tarafların kusurları gündeme gelmekte ve zaten boşanma aşamasına geldiği için ilişkileri zarar gören tarafların birbirlerini ve ortak çocuklarını yıpratacak iddia ve ifadeleri söz konusu olmaktadır. Tüm bu iddialar, eşlerin sonraki ilişkilerini de etkilemekte ve sonraki süreçte çocuklarıyla ilgili konuşabilme zeminini de tümüyle yok etmektedir (Oktay Özdemir, 2015: 34).

6.3. Ailedeki Çatlağı Büyüten Sorun: Ekonomik Koşullar

Türkiye gelişmekte olan bir ülke statüsünde olduğu için hala tam olarak ekonomik bir istikrara sahip değildir ve buna bağlı olarak ekonomik koşullar insanları zorlamaktadır. Aydın kadınların hemen hemen tümünün ekonomik koşulların aileye olumsuz bir biçimde yansıdığına dair tespitleri bulunmaktadır. Bunu yaparken

meseleyi yalnızca yerel şartlarla sınırlandırmamakta, kapitalizmin ve küresel iş şartlarının önemli hasarlarını masaya taşıyarak tartışmayı daha küresel bir boyutta ilerletmeye çalışmaktadırlar.

Eraslan, ülkemizde yaşanan ekonomik krizlerin aileye yönelik etkilerine işaret etmektedir:

> *"Ayrıca büyük ekonomik krizler yaşandı tabii. Yani ben 50'li yaşlarımdayım. Şahit olduğum 6 büyük kriz var mesela hatırladığım. Bir iktisatçı olmamakla birlikte bu küresel ve ülke içindeki krizlerin, aileleri çok ciddi etkilediğini düşünüyorum. Aile bireyleri arasındaki ilişkiyi de çok ciddi etkilediğini düşünüyorum."* (S. Eraslan)

Eraslan, ekonomik krizleri aile ilişkilerini önemli ölçüde etkileyen olaylar olarak yorumlamaktadır. Kriz dönemlerinde güven ortamı bozulmakta, enflasyon artmakta, yerli para değer kaybetmekte, pek çok işyeri iflas etmekte, firmalar işçi çıkartmak zorunda kalmakta, buna bağlı olarak işsizlik artmakta, sermaye dış ülkelere kaçmakta, piyasadaki dengesizlikler nedeniyle öngörülemeyen pek çok ekonomik kayıp söz konusu olmakta ve son tahlilde toplum fakirleşmektedir (Keyder, 2022). Bu da bilhassa alt gelir düzeyinde yaşayan kimselerin, temel insani yaşam standartlarına ulaşmalarını engellemekte ve bununla paralel bir biçimde ailelerdeki gerginlik ve kriz oranını artırmaktadır. En temel insani ihtiyaç olan barınma bile pek çok aile için bir problem alanına dönüşebilmektedir. Ekonomik krizin etkilediği kimseler, aile bireylerine karşı öfkeli ve saldırgan bir tavır sergileyebilmektedir. Evi maddi olarak geçindirme konumundaki kişinin işlerinin bozulması nedeniyle diğer aile fertleri ona tepki gösterip kötü davranabilmektedir. Eşler arası iletişim bozulabilmekte, bilhassa çocuklar, önceki yaşantılarını devam ettirmek istemekte ve maddi kayıplar buna elvermediği için bu durum çatışmalara neden olabilmektedir. Süreci yönetemediğini düşünen kişiler kendine güvenini yitirmektedir. Bu da isteksizlik, motivasyon düşüklüğü gibi başka problemlere neden olmakta ve tüm bu yaşananlar evliliklerin bitmesine kadar gidebilmektedir (Kanberoğlu ve Kara, 2013). Aktaş, özellikle barınma konusunda yaşanan tıkanıklara şu ifadeleriyle dikkat çekmektedir:

"Kiralar son bir yıl içinde olağanüstü arttı. Bu da zaten geciktirilen evliliklerin daha da gecikmesi anlamına geliyor. Konut problemi bazen boşanmaya götüren anlaşmazlıkların da sebebi olabiliyor." (C. Aktaş)

Aktaş, konut sorununun hem yeni yuvaların kurulamamasına hem de kurulan yuvaların dağılmasına neden olan bir sorun alanı olduğunu ifade etmektedir. Kira fiyatlarındaki artış büyük bir toplumsal soruna dönüşmüştür. Türkiye'de bilhassa son birkaç yıldır kira fiyatları astronomik oranlarda artış göstermiştir. 2018 yılında kurda yaşanan dalgalanmalar, 2020 yılındaki pandemiyle daha da artmış, Rusya-Ukrayna Savaşı ve son dönemde daha da yoğunlaşan dış göçün de etkisiyle artan talepler fiyatları iyice yükseltmiştir. Buna ek olarak 2023 yılında yaşanan ve 10 ili etkisi altına alan büyük depremin ardından milyonlarca depremzedenin başka şehirlere göç etmesi kira fiyatlarını daha da yukarı çekmiştir (Bozkurt, 2023). Bilhassa İstanbul gibi büyük şehirlerde pek çok ailenin gelirinin kira bedelini ödemeye yetmediği, bu nedenle ev değiştirmek zorunda kaldığı, fakat bütçesine uygun ev bulamadığı için zor durumda kaldığı bilinmektedir. Tüm bu süreçler, aileleri psikolojik olarak gerginliğe sokmakta; yeni ailelerin kurulmasını da olumsuz etkilemektedir. Örneğin Barbarosoğlu maddi imkânları oluşturamadıkları için evliliklerini erteleyen iki doktora öğrencisinin yaşadığı ekonomik krizi ele aldığı yazısında, gençlerin sürdürülebilir olmayan şartlar altında evlenip birbirlerini tüketmelerindense sürdürülebilir bir hayata kavuşuncaya kadar evliliklerini ertelemek zorunda kaldıklarını ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2022c).

Aydın kadınların işaret ettiği bir diğer mesele çalışma koşullarının insanlık dışı şartları dayatmasıdır. Ekonomik kısıtlılıklar nedeniyle kadın veya erkek fark etmeksizin insanlar kendilerini tüketen şartlarda çalışmak zorunda kalmaktadır. Bu durumun yaşam kalitesini düşürdüğü görülmektedir. Aktaş yüz milyonlarca kadın ve erkeğin, görkemli küresel ekonominin şartları altında öldürücü iş ortamlarına terk edildiğini ve ekmek parası için fıtratını zorlayan işlerde yaşamlarını tükettiklerini düşünmektedir. Aktaş, kadın erkek tüm insanların fıtratlarına uygun işlerde ve neşe içinde çalışabileceği ortamların özlemini çekmektedir (Aktaş, 2015e). Aktaş'ın meseleyi daha küresel bir problem olarak görüp bu yaşam biçimlerinin küresel

kapitalizmle bağlantısını kurduğu görülmektedir. Ona göre daha adil bir sistem yürürlükte olduğu takdirde, insanlar mecbur kaldıkları için yaşamlarını sürdürebilmelerinin tek yolu olarak, bunca zorlayıcı iş ortamlarında çalışmak zorunda kalmayacaklardır.

Ramazanoğlu on binlerce kadının ağır ev işlerinde çalıştıklarını, ağır yükleri kaldırmak, kanepeleri çekmek, halıları silkelemek, camları silerken düşme tehlikesi geçirmek gibi mecburiyetler içinde olduklarını ve bu esnada ev sahiplerinden de mobbing gördüklerini ifade etmektedir. Kan kussa bile çalışmak zorunda kalan milyonlarca kadının var olduğu böyle bir vasatta, kadınların çalışma yaşamında olmaması gerektiğine dair akıl veren acımasız yargıların işlemediğini, bu yaklaşımların hayatı anlamaya yetmediğini ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2020d). Ekonomik koşulları kötü olduğu için zor durumda kalan kadınlarla alakalı hassasiyet geliştiren bir diğer isim Barbarosoğlu'dur. Özellikle kadınların çalışma yaşamına dair tartışmalarda, kocası ölmüş veya kocasından boşanmış kadınların yaşadığı hayatın ne kadar zor olduğunun konuşulmadığı tespitini yapmaktadır. Kimi aileler, ailenin bütün fertleri çalışsa bile ancak geçinebilmektedir. Barbarosoğlu'na göre küresel kapitalist sistemin tüm olumsuzluklarından kadını sorumlu tutmak kolaycılıktır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 93). Barbarosoğlu çalışan kadınlarla alakalı yapılan çalışmaların daha ziyade üniversite mezunu meslek sahibi kadınlarla alakalı olmasından ve işçi kadınların durumunun tasvir edilmemesinden şikâyetçidir. Ona göre yapılan çalışmalar üst gelir ve eğitim düzeyindeki kadınlara dair çalışmalardır. İşçi kadınlarla karşılaşma zemini azdır, çocuklarının yanında kalmak için evinde çok cüzi miktarlara uzun uğraşlar vererek çalışan kadınların hikâyelerinin yeterince medyada ve ekranlarda yer almadığı tespitini yapmaktadır. Ekranlarda daha ziyade yüksek gelirli kadınların lüks sayılabilecek yaşamları yer almaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 100,101). Aktaş ofisleri, evleri ve herhangi başka yerleri temizleyerek ekmek parası kazanan işçi kadınların, bu hususta tartışmalara dâhil olamayacak kadar yoğun olduklarını ifade etmektedir. Ona göre bu işçi kadınlar evlerine vardıklarında mutfak işlerini de yapmışlar ve yorgunluktan ölmek üzeredirler (Aktaş, 2015e). Bu noktada aydın kadınların, ekonomik koşulları mecbur bıraktığı için zor şartlar altında çalışan kadınlar üzerinden yürüyen tartışmalara yönelik tepkileri görülebilir. Henüz temel

insani giderlerini karşılayamayan kadınların, çalışıp çalışmamaları gerektiği tartışması gerçekçi değildir, onlar hayatta kalabilmek için çalışmak zorundadır. Fakat bu tartışmalar, aydın kadınlar nezdinde zor durumdaki insanların halini anlamayan, üstenci tutumlar olarak sorunsallaştırılmaktadır.

6.4. Önemli Bir Kriz Alanı Olarak Kadına Yönelen Şiddet

Ülkemizde her üç kadından birinin şiddet görmüş olduğunu ortaya koyan veriler, kadınlara yönelik şiddetin yaygınlığını göstermektedir (Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2015: 84). Her yeni kadın cinayeti de meseleyi tekrar tekrar gündeme getirmektedir. İslamcı aydın kadınların tümü şiddeti kabul edilemez bir davranış olarak tanımlamaktadır. Şiddeti ortaya çıkaran faktörler, meselenin tartışılma yöntemleri, şiddetin nasıl ortadan kaldırılacağı, medyanın şiddet olaylarındaki etkisi gibi pek çok mesele aydın kadınlar tarafından ele alınmıştır.

Aile içinde yaşanan şiddet olaylarını kabul edilemez bulan Aktaş, şiddetin mahrem bir konu olmadığını ve böyle durumlarda mutlaka müdahalenin gerektiğini şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır:

> *"Aile böyle bir kurumdur işte. Toplumsallığın türlü veçhelerini içinde barındırırken, bununla birlikte sağlıklı bireyler yetiştirebilir ama tersi de olur. Bazen de topluma karşı ördüğü duvarlarla hapishaneye dönüşür aile. Şiddet mahrem bir konu değildir oysa. Hısım akraba, konu komşu, okul, öğretmen, veli toplantıları… Olumsuz özellikler açısından bakarsak, ailenin birey için bir hapishane olmamasının yolu, kamu adına sorgulanmaya açıklığını sağlayan kanallardır."* (C. Aktaş)

Aile kurumu Aktaş'ın zihin dünyasında müspet bir pozisyondadır. Fakat zaman zaman kimi ailelerde istenmeyen durumlar meydana gelebilmektedir ve şiddet de bu istenmeyen durumlardan birisidir. Ailenin böyle durumlarda kendi kendine bırakılmaması ve kamu adına sorgulanabilir bir kurum olarak görülmesi gerekmektedir. Aksi takdirde aile, bireyler için bir hapishaneye dönüşmektedir. Şiddetten haberdar olma ihtimali olan herkesin de -akrabalar, okul ortamlarındaki insanlar, komşular gibi- sürece müdahil olması gerekmektedir. Aktaş, doksanlı

yıllarda şiddet gören kadınların karakoldan koca evine geri gönderildiğini ve anne babaların da benzeri bir tutum takındığını hatırlatmaktadır. Ona göre muhafazakâr camiada da yaygın eğilim şiddetin aile içinde halledilmesi gereken bir sorun olarak görülmesidir (Aktaş, 2020).

Benzeri bir tespiti, yeni açıldığı dönemlerde sığınma evlerinin muhafazakâr kesimlerde yuvaları dağıtıcı mekânlar olarak görüldüğünü ifade eden Ramazanoğlu da yapmaktadır. Hâlbuki ona göre Osmanlı'da da benzeri uygulamalar yer bulmuştur. Buna karşın toplumumuzda hala aile çevresi ve büyükler; kadınlara, şiddet uygulayan eşin kahrını çekmesi yönünde telkinlerde bulunmaktadır. Ramazanoğlu çaresiz kalmış kadına bir alternatif sunmanın önemli olduğunu, şiddetin süregittiği bir ortamda kadını ve erkeği bir arada tutmanın sağlıksız olduğunu ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2020c). Ramazanoğlu, beş vakit namazlı bir kimse olan komşusunun karısını her gün dövdüğünü ve diğer komşuların da aile içinde bu tarz hadiselerin yaşanabileceğini düşünerek müdahil olmadıklarını sitemli bir dille anlatmaktadır. Bu noktada özellikle beş vakit namaz kılan bir erkeğin eşini dövmesini büyük bir çelişki olarak görmekte, şiddete şahit olan ve normal gören insanların tutumlarını da eleştirmektedir. Ramazanoğlu, şiddetle ilgili kimi kalıp yargıları da kesin bir dille reddetmektedir. Kadınların alttan alta şiddetten hoşlandığı, erkeklerin öfke kontrolü yapamadığı ve kadınların bunu hesaba katarak hareket etmesi gerektiği, aile içi özel alan olduğu için şiddet gerçekleşse bile aile içinde sorunun çözülmesi gerektiği, kolun kırılıp yenin içinde kalması gerektiği ve bu durumun aile dışında hiç kimseyi ilgilendirmediği, şiddeti engellemede yasal önlemlerin işlevsel olmadığı Ramazanoğlu'nun reddettiği meşrulaştırma biçimleri ve yargılardır (Ramazanoğlu, 2020b). Aktaş ve Ramazanoğlu'nun temel itirazı, aile kurumunun ne pahasına olursa olsun devam etmesi yönündeki tavsiye ve tutum alışlara yöneliktir. Bu kabul, beraberinde aile içinde yaşanan olaya kimsenin müdahil olmaması gerektiği şeklindeki başka yargıları da getirmekte ve kadınları şiddet karşısında yalnız bırakmaktadır.

Aktaş, şiddet davranışının nasıl ortaya çıktığını şu ifadelerle yorumlamaktadır:

"Maalesef elini kana bulayan erkeğin zihniyeti öncelikle bir aile ortamında şekilleniyor. Olgunun lümpenlikle olduğu kadar erkek egemen zihin yapısıyla

da ilgisi var. Terk edilmeyi gururuna yediremiyor, oysa aynı zihin yapısındaki erkek karısının üstüne kuma getirebilir, onu dövebilir, ona küfredebilir, onu aç bırakabilir, onu aldatabilir. Erkeğin elinin kirini, kadının alnının lekesi sayan zihniyet ailede oluşuyor." (C. Aktaş)

Aktaş, şiddet ve cinayet olaylarını değerlendirirken bunun her şeyden önce bir zihniyet meselesi olduğunu düşünmektedir. Terk edilmeyi guruna yediremeyen bir erkek tipolojisi bulunmaktadır ve bu da aile içinde şekillenmekte yani kültürel olarak aktarılmaktadır. Aktaş'a göre kadınların da gururunu kıracak pek çok muamele söz konusu olmaktadır. Erkekler yeniden evlenebilmekte, karısını aldatabilmekte yahut fiziksel veya sözlü şiddet uygulayabilmektedir. Buna göre Aktaş cinayetlerin, katillerde bulunan kadın-erkek ilişkisine dair zihinsel ve duygusal kimi ön kabullerin sonucu olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Cinayet olaylarındaki asıl motivasyon unsuru da katilde kökleşmiş öldürme hakkı saplantısıdır (Aktaş, 2020). Aktaş konuyla ilgili öneriler getirmektedir:

"Toplumda yükselen şiddet eğiliminden ayrı düşünülemez aile içi şiddet ve kadın cinayetleri. Kadın varlığına bakış konusunda belli ki bazı aileler yetersiz kalıyor. O takdirde erkek ve kız çocuklara, okullarda, kadın bedeninin metalaştırılmasına karşı bir bilinç kazandırılmalı. Aile danışmanlıkları daha da yaygın olmalı, sorunlu çiftlere ücretsiz terapi sağlanabilmeli. Esasında evlilikten önce de benzeri bir terapi şartı koşulmalı. Boşanma süreçlerinde de çiftler kendi hâllerine terk edilmemeli. Sorunlu durumların cinayete varmasına izin vermeyecek bir iletişim ağı kurulmalı çiftlerle. Sevgi evleri, sığınma evleri, iyi düşünülmüş projeler, ancak istismara açık olabiliyorlar, kuralların uygulanması konusunda alabildiğine titiz davranılması gerekir." (C. Aktaş)

Aktaş, aile içi şiddetle ilgili eğitim faaliyetleri, danışmanlık, terapi, evlilik öncesi eğitim gibi eşler arasındaki iletişim krizlerini çözecek uygulamaların mevcuttan daha iyi planlanması ve uygulanması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bilhassa boşanma süreçleri çiftlerin yalnız bırakılmaması gereken riskli dönemler olarak görülmelidir.

Ramazanoğlu da şiddetin aile içinde kuşaktan kuşağa aktarılan ve öğrenilen bir iletişim biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre evin içinde yaşananları şiddet olarak görmeyen hatta daha da ileri gidip yaşamın ve ailenin bekası için bunun gerekli olduğunu düşünen insanlar, aile içinde kadına karşı şiddet konusunun bir problem alanı olarak tanımlanmasına karşı bir tutum takınmaktadır. (Ramazanoğlu, 2020b). Zihniyet yapısının şiddet ve kadın cinayetlerindeki etkisine dikkat çeken bir başka aydın Erkilet'tir:

> *"Toplum ve kadınlar sosyolojik olarak değişiyor. Ama klasik aile kalıpları ve erkek stereotipileri bu değişimi hazmedemiyor. Bundan kaynaklanan birtakım problemler olduğunu düşünüyorum. Kadın cinayetleriyle ilgili problemlerin bir kısmı da buradan kaynaklanıyor. Kadına dair bakış açısı "Benim malım, ben izin verirsem olur, benden nasıl boşanabilir? Ya benimdir ya toprağın" şeklinde olunca erkekler değişimleri kaldıramıyorlar. Bunu şiddet kullanarak telafi etmeye çalışıyorlar."* (A. Erkilet)

Dünyadaki tüm toplumlar gibi toplumumuzun da klasik örgütlenme biçiminin ve değer yargılarının yaşadığımız yüzyılda hızlı bir değişim geçirdiği malumdur. Kadınların yaşamı ve kadınlık tanımlamaları ise daha yoğun ve hızlı bir değişim sürecindedir. Geçmişe nazaran kadınların eğitim imkânları, kamusal hareket kabiliyetleri, karar verici pozisyonlarda sayıları ve etkileri artmıştır. Erkilet, toplumda bu değişime bağlı sancılı süreçler yaşandığına dikkat çekmektedir. Buna göre karısını mülkü gibi gören ve kendisi istemeden boşanamayacağını düşünen bir erkeklik tanımına sahip kimseler, elini kana bulama hakkını kendinde görmektedir. Erkilet'in şiddeti başa çıkılamayan değişime karşı bir telafi mekanizması olarak tanımlaması şiddet olgusunu bir yönüyle psikolojik bir tepki olarak alımladığını göstermektedir. Benzer bir biçimde Ramazanoğlu da evdeki eşi ve çocuğuyla ancak şiddet göstererek iletişim kurabilen bir erkeğin acziyetinden bahsederken, şiddetin özgüveni eksik, konuşmayı bilmeyen insanın ilkel iletişim tarzı olduğunu ifade etmektedir. Yani şiddete başvurmak aslında güçsüz olan birinin çaresizce güçlü olmaya çalışmasıdır (Ramazanoğlu, 2020b). Bu yönüyle bir ilişkiyi yönetememe, reddedilmeyi-

istenmemeyi hazmedememe, sevdiğini düşünse bile kaybetme duygusuna tahammül edememe gibi psikolojik zayıflıkların şiddet davranışına dönüştüğü söylenebilir.

Ramazanoğlu'na göre, kadına karşı şiddet gösteren erkek, kendisi gibi başka bir erkek söz konusu olduğunda öfkesine hâkim olabilmektedir. Öfke kontrolünü yapmamasındaki en büyük etken muhatabın güçsüzlüğüdür. Tam bu noktada erkekleri yaratılış itibariyle öfke kontrolü olmayan, saldırgan, şiddet eğilimli kimseler olarak göstermenin haksızlık olduğunu düşünmektedir. Şiddet daha ziyade kadını mülk, erkeği de malik gören bir bakış açısının yansıması olarak kültürel kabullerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre kadın erkek ilişkisi mülkiyet değil karşılıklı emanet, istişare, merhamet, diğerini incitmeme gibi hasletler üzerinden şekillenebilirse İslam'ın hedeflediği kriterler gerçekleşmiş olur. Şiddet davranışının ortaya çıkışında muhatabın savunmasız olmasının önemli bir etken olduğunu düşünen Ramazanoğlu, ekonomik olarak bağımlı olması, karar alma süreçlerinde bulunmaması, mülkiyete sahip olamayışları, ev içi üretimlerinin kıymetsiz görülmesi gibi sebeplerle kadınların savunmasız kaldığını ifade etmektedir. Ramazanoğlu şiddetle iktidar arasında ilişki kuran Chull Han'a atıfla, şiddeti, muhatabın özgürlüğünü nötrleştirme çabası ve onu kendi haline bırakmayı reddetmenin bir sonucu olarak görmektedir (Ramazanoğlu, 2020b). Buradan hareketle şiddet gösteren tarafın, muhatabının savunmasız ve zayıf olduğu durumlarda onun özgürlüğünü daha kolay kısıtlayabileceği söylenebilir.

Şiddetin bir kesime mal edilip edilememesi de Ramazanoğlu'nun gündemindedir. Ona göre şiddet belli bir kesime hasredilemez. Modern veya mütedeyyin insanların içinde şiddete meyilli kimseler bulunmaktadır. Şiddet gösterme tutumu eğitimle de engellenememektedir, eğitimli erkekler içinden de kadınlara karşı şiddet uygulayanlar bulunmaktadır. Hatta edebi, dini, akademik pek çok alanda şiddet gerekçelendirilmekte ve meşrulaştırılmaktadır. Medyanın sunuş biçimi de şiddeti meşrulaştırıcı ve yaygınlaştırıcı bir etki bırakmaktadır. Bu noktada kendisini sola nispet eden bir edebiyatçı olan Kemal Tahir'in romanlarında kadın karakterlerin aşağılayıcı bir dille, erkek karakterleri felakete götüren, fitne fesat çıkaran kimseler olarak karakterize edilmesine ve yeri geldiğinde şiddeti hak eden kimseler olarak tanımlanmasına dikkat çekmektedir (Ramazanoğlu, 2020b). Barbarosoğlu da Bodrum

Hâkimi filmini şiddet ekseninde ele almakta ve filmde âşık erkeğin yakışıklı olduğu müddetçe aşkını ispat etmek için her türlü şiddeti gösterebileceği ve toplumun da bunu hoş karşılayacağı şeklinde bir mesaj verilmesini eleştirmektedir. Ona göre aşklı veya aşksız, paralı veya parasız fark etmeksizin şiddetin mazereti yoktur (Barbarosoğlu, 2017f). Barbarosoğlu, eleştirilerini sadece bu filmle sınırlı tutmamakta, şiddet haberlerinin medyada yer alış biçimini sorunsallaştırmaktadır. Ona göre şiddet haberlerinin medyada veriliş biçimi bizzat şiddeti körükleyebilmekte, bazı şahsiyeti bozuk kimseleri daha fazla tetikleyebilmekte, kişilerin vicdanını devreye sokacak içeriklerde bir dil üretilmemekte, haberler yılgınlık ve ümitsizliğe neden olmakta, pek çok dizi ve filmde kurgunun merkezinde aldatma ve cinayetlerin bulunması toplumun bu durumu kanıksamasına neden olmaktadır. İnsanlar adaletten ümidini kestikçe, haberi adaletin yerine koymakta ve medyanın acıları haberleştirmesi de bir teselli olarak görülmektedir. Barbarosoğlu, medyada uluorta servis edilen görüntüler üzerinden şiddete şahit olmanın, insanlarda bulunan merhamete zarar verdiğine ve yaşananları kanıksamaya neden olduğuna dikkat çekmektedir. (Barbarosoğlu, 2015e; 2019k; 2010e). Eraslan da kadın cinayetlerinde medya tarafından kullanılan dili eleştirmekte ve bunu iğrenç bir pornografi olarak nitelendirmektedir (Eraslan, 2020b). Televizyon kanallarında yer alan dizilerin kurguları Aktaş'ın da gündemindedir:

> *"Erkeklik onuru nedir, bu sorunun cevabının TV dizilerine yayılan mafyatik söylemlerinden öğrenmeye terk edildiği bir sistemde kolay aşılabilir sorunlar değil bunlar. Kadınlar da lüks bir hayat umudu uyandıran dizi atmosferlerine özeniyor, suç şebekelerinin sistemi de böylece ayakta kalıyor. Şiddeti sevimli kılan dizi sahneleri bir yerde balkon cinayetleriyle bütünleşiyor."* (C. Aktaş)

Aktaş, medya kanalıyla oluşturulan erkeklik profillerine karşı uyarmakta ve mafyatik erkek tiplerinin kitleler tarafından modellendiğine işaret etmektedir. Ona göre lüks ve şiddetin harmanlanarak estetize edildiği kurgular hem erkek hem kadınları etkilemektedir.

Barbarosoğlu, kadın cinayetlerini sunarken medyada kullanılan "Erkekler bugün de bir kadın öldürdü." şeklindeki ifade biçimini yanlış bulmaktadır. Medyada kullanılan bu dil sebebiyle Türkiye, erkeklerin kadınları öldürdüğü bir ülke imajının

içine yerleşmektedir. Ona göre bu tutum çözüm değil çözümsüzlüğü beraberinde getirmektedir. Şiddet meselesi kadın erkek meselesi olarak değil bir ahlaki kriz olarak ele alınmalıdır. Şiddeti mayalayan en önemli neden merhametin azalması ve merhametini yitirmiş insanların sayısının hızla artmasıdır. Kadına şiddete hayır kampanyalarda şiddetin her türüyle ve şekliyle mücadele edildiğini ortaya koyacak şekilde bir dil güncellemesi yapılması gerektiğini düşünmektedir (Barbarosoğlu, 2015a; 2015b; 2015i).

Aktaş, şiddeti engelleme konusunda din dahil inisiyatif alması beklenen mekanizmaların tümünün yetersiz kaldığına dikkat çekmektedir:

> *"Yaptırımlar, kanunlar, söylemler yetersiz kalıyor dinin üstüne almadığı, kültürün yetemediği ortamlarda, böylelikle de çelişkiler ve açmazlarla kuşatılıyor toplum. Ne de olsa suça meyli oluşturan sistem toplumsal damarlar nüfuz edecek şekilde hâkimiyetini koruyor. Bu noktada bilen veya yetki sahibi herkes sorumlu. Birçok örnekte öldürülene değil de katile yöneliyor anlayışlı bir yaklaşım. Şüphesiz bu bağlamda hepimiz sorumluluk altındayız. Bir erkek nasıl oluyor da nikâhlı eşi de olsa, bir kadının hayatına son verme hakkını görüyor kendinde? Keşke dini kesimler gençlerde bu yönde bir bilinç aydınlanması oluşturacak faaliyetler gerçekleştirebilseler..."* (C. Aktaş)

Aktaş, kadına yönelen cinayet ve şiddetin mevcut düzenlemelerle engellenemediğinin altını çizmektedir. Dinin üstüne almadığı ortamlardan kastını, din eliyle iyileşebilecek yaraların iyileşememesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu noktada dini kesimlerin süreçte daha etkin rol alması ve inisiyatif üstlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü ona gören bilen ve gücü yeten herkes bu olayları engellemekle mükelleftir. Aktaş öldürülene değil katile yönelen anlayışlı yaklaşımdan rahatsızdır. Bu fikirleri, kadın cinayetlerinde erkeğin tahrik edilmemesi gerektiğine yönelik söylemlere bir cevap gibi görülebilir. Aktaş, farklı metinlerinde Kur'ân'ın barışa yönelik vurgularına rağmen, kimi Müslümanların bile şiddeti, aceleci ve yüzeysel okumalarla onayladığı tespitini yapmaktadır. Ona göre yeryüzü şiddet haritasında İslam toplumlarının durumu iç karartıcı, üzüntü ve endişe verici bir boyuttadır. Şiddet ve tecavüz gibi olaylarda muhafazakâr kimi yazarlar meseleyi

hemen dizilere bağlama kolaycılığına sığınmaktadır. Hâlbuki her türlü yozlaşmayı Batı'dan bilmeye son verip özeleştiri yapabilmek gerekmektedir (Aktaş, 2023b: 203-204).

Ramazanoğlu da şiddet konusunda inisiyatif almayan muhafazakâr kesimleri ve anlayışları eleştirmekte ve bu konuda İslam'a uygun davranmadıklarını düşünmektedir. Ramazanoğlu, dünyada bunca gündemdeyken ve Türkiye'de de çok yaygın olduğu verilerle tespit edilmiş olmasına rağmen, kadına yönelik şiddetin mütedeyyin erkek yazarlar ve kanaat önderlerinin gündemine girmediğinden sitemle bahsetmektedir. Hatta farklılıklardan tahakküm ve ayrıcalık çıkaran dini yorumların şiddete manevi bir destek sağladığını vurgulamaktadır. Sık sık en yetkili ağızlardan kadın ve erkeğin eşit olmadığına dair söylenen sözleri, şiddet konusunun yeterince sağlıklı ele alınmasının önüne geçen bir hata olarak görmektedir. Ona göre, toplumda dini anlatma pozisyonunda olduğu için saygı gören kimi kanaat önderleri, kadınların ne kadar dövülmesi gerektiğiyle alakalı konuşmalar yapmakta ve bu anlatılar özellikle genç ve eğitimli kesimlerde İslam'dan kopuşlara neden olmaktadır. Aslında gençlerdeki reddedici tutum, din adına ortaya konan cehalet, haksızlık, nezaketsizlik ve merhametsizliğe yöneliktir (Ramazanoğlu, 2016e; 2018c). Aktaş ve Ramazanoğlu'nun toplumda şiddetin engellenmesi konusunda inançlı insanların, yaraları saran ve sorunları çözen bir rol oynaması gerekirken yeterince etkin olmamasına hatta zaman zaman şiddetin varlığını meşrulaştıran veya motive eden din yorumlarının var olmasına tepkili oldukları görülmektedir. Erkilet'in de benzer yorumları bulunmaktadır:

> *"Bu bence gerçekten çok mühim. Bizim bunu özellikle İslami perspektiften yapmamız lazım. Müslüman kadınların sessiz kalmaması lazım bu konuda. 'Müslümanlar bu hakların korunmasını istiyor', 'kadına şiddete karşı çıkıyor', dememiz lazım."* (A. Erkilet)

Erkilet, kadına karşı şiddet hususunda Müslüman kadınların inisiyatif alması ve aktif bir tutum takınmaları gerektiği yönündeki beklentisini dile getirmektedir. Erkilet'in meseleyi İslami perspektiften ele almaktan kastı, İslami değerler çerçevesinin içinde bir dille şiddete karşı mücadelenin yürütülmesi şeklinde

anlaşılabilir. Ona göre Müslüman kadınların daha aktif bir rol oynaması ve Müslüman kimliklerini ortaya koyarak şiddetle mücadele etmeleri gerekmektedir. Erkilet'in İslami perspektifle süreci çözmeye yönelik çağrısı, İslam'ın içinde mündemiç olan ama kadına şiddet konusunda yeterince faydalanılıp başvurulmayan İslami ilke ve uygulamaların yeniden hatırlanması ve onlardan istifade edilmesidir. Son tahlilde İslam sabit olsa da toplumlarda hâkim olan İslam anlayışı, onu yorumlayanların ve temsil etme iddiasında bulunanların söylemlerine göre değişebilmektedir.

Eraslan'ın, Emine Bulut[74] cinayetiyle ilgili kaleme aldığı "Allah'ın emaneti değil miydi Emine Bulut?" başlıklı köşe yazısında benzeri bir beklenti ve eleştirinin varlığını görmek mümkündür. Eraslan, yaşanan olayın, yalnızca bir kadına yönelik işlenmediğine, olaya şahit olan çocuk başta olmak üzere tüm topluma karşı işlendiğine dikkat çekmektedir. Bu tarz olayların aileye güveni zedelediğini, evliliğe olumlu yaklaşıma zarar verdiğini ifade etmekte ve katile en ağır ve caydırıcı cezanın verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Eraslan, bu dehşet dolu cinayetin bir Suriyeli tarafından bir Türk'e karşı işlenmesi durumunda toplumun ayağa kalkacağını yahut İslam karşıtı bir kişi tarafından bir Müslümana karşı işlenmesi durumunda İslam dünyasının büyük bir tepki göstereceğini ifade etmektedir (Eraslan, 2019b). Eraslan kadın cinayetlerine gereken tepkinin gösterilmediğini düşünmektedir. Özellikle yazı başlığında Allah'ın emaneti şeklindeki dini bir söylemin kullanılması, İslami bir hassasiyetle mazlumun korunmasına yönelik bir hassasiyet beklentisini göstermektedir.

Şiddet meselesinin tartışılma biçimine bilhassa şiddeti tanımlarken kullanılan ifadelere Şişman ve Eraslan'ın itirazları bulunmaktadır. İki aydın da "aile içi şiddet" şeklindeki kullanımı doğru bulmamaktadır. Cinselliğin evlilik dışı yaşanabilmesi nasıl evlilik ve aileyi olumsuz etkiliyorsa, aile ve şiddet arasında kurulan bağlantının da evlilik ve aileyi olumsuz etkilediğini ifade eden Şişman'a göre, "aile içi şiddet" kullanımıyla ev ve aile, şiddetin mekânı olarak imlenmekte ve böylece yuva kavramının zihinlerdeki olumlu imajı zedelenmektedir. Şişman, bu noktada

[74] Emine Bulut 2019 yılında Kırıkkale'de dört yıl önce boşandığı eski eşi Fedai Varan tarafından lokantada 10 yaşındaki kızının yanında boğazından bıçaklanarak öldürülen bir kadındır. Cinayet, olay yerindeki vatandaşlar tarafından kayda alınmış ve süreci tüm detaylarıyla gösteren görüntüler medyada yer almıştır (Neyran, 2019).

Türkiye'de aile içi şiddetle ilgili yapılmış bir çalışmaya "Sıcak Yuva Masalı" isminin verilmesini örnek olarak göstermektedir. [75] Ona göre bu tanımlamalar aile kavramını yaralamaktadır (Şişman, 2007: 597). Eraslan ise LGBT taraftarı küresel lobiler başta olmak üzere, uluslararası network, medya ve parayı yöneten kimseler, sanat ve bilim dünyası gibi pek çok odağın aileyi, şiddet, tecavüz ve cinayet mahalli ve kadın karşıtı bir suç mekânı olarak tarif ettiğine dikkat çekmektedir. Aile içi şiddet şeklindeki kullanım Eraslan'a göre politik bir kullanımdır. Bu kullanım mütedeyyin kimseleri bile etkilemekte ve aileyi bir korku alanı olarak tanımlamaktadır. Üstüne üstlük aileyle ilgili kurulan cümleler ve getirilen her türlü teklif gün geçtikçe kadın karşıtlığı gibi sunulmaktadır (Eraslan, 2022; 2019d). Eraslan'ın namus cinayeti kullanımıyla ilgili de benzeri rahatsızlıkları bulunmaktadır. Ona göre gerek gelenekçilikten gerekse aşiretçilikten kaynaklansın tüm vicdan sahiplerinin reddettiği kadın cinayetlerini namus cinayeti olarak tanımlamak, namus gibi çok değerli bir kavramın sırtına karanlık bir pelerin giydirmek gibidir. Bu kullanım namusu kriminalize etmekte, kavrama itibar kaybettirmektedir. Eraslan, bu tarz kullanımların bilinçli bir biçimde yaygınlaştırıldığını ve dil üzerinden bir redd-i mirasın yapıldığını düşünmektedir (Eraslan, 2023a).

Eraslan kadın cinayetleri politiktir şeklindeki yargıyı da eleştirmekte ve genellemeleri sağlıksız bulmaktadır. Her cinayet davası özgündür ve incelenip mercek altına alınmalıdır. Buna karşın bu söylem tüm cinayet davalarını kalın bir sis perdesi altında eşitlemektedir ve kadın cinayetleri konusunda farkındalık oluşturmak bir kenara güvensizlik oluşturmaktadır. Bu söylemi ortaya koyanların, cinayet haberleriyle oluşan vicdani duyarlılığı, kendi politik bagajlarına eklemeye çalıştıklarını düşünmektedir (Eraslan, 2020b). Bu eleştirilerin muhatabı daha ziyade kadın cinayetlerinin politik olduğu yönündeki düşünceleri dillendiren feminist gruplardır. Cinayetlerin politik olması iktidarın toplumu biçimlendirmesi iradesine atıf yapmaktadır ve cinayetlerin gerçekleşmesini engellemek için gereken tedbirlerin alınmadığı eleştirisini taşımaktadır (Kurtoğlu, 2022). Cinayetleri politik bulanlar,

[75] Sıcak Yuva Masalı, Pınar İlkkaracan, Leyla Gülçür ve Canan Arın tarafından hazırlanmış ve Metis Yayınları tarafından basılmış bir eserdir.

cinayetlerin yalnızca yasayla engellenmeyeceği, toplumsal cinsiyet eşitliğinin küçük yaşlardan itibaren eğitim müfredatında yer alması gerektiği, kadınlara hukuken verilmiş hakların tartışılmaya açılmaması gerektiği, yargının eril zihniyete dayalı hüküm vermemesi gerektiği gibi söylemler üretmektedir (Torun, 2023). Eraslan'ın eleştirisi cinayetlerin, henüz detayları ortaya çıkmadan, öncesinde belirlenmiş söylemlerle ideolojikleştirilmesine yöneliktir.

Barbarosoğlu, eski eş veya boşanmak üzere olan eş tarafından gerçekleştirilen kadın cinayetleriyle, yabancı erkekler tarafından gerçekleştirilen kadın cinayetlerinin birbirinden yapısal olarak ayrılması gerektiğini; yakınlar tarafından gerçekleştirilen kadın cinayetlerinin tekil bir olay olmadığı ve ciddi biçimde incelenmesi gerektiğini düşünmektedir. Katiller, davranış kodları, uyuşturucu kullanma durumları, psikolojik sorunları, ekonomik sıkıntıları, sosyal çevreleri gibi hususlarda ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmalıdır. Barbarosoğlu, neden tarafların ailelerinin yeterince müdahil olmadığı ve süreç yönetiminde inisiyatif alamadıklarını sormaktadır. Bu noktadaki tespiti, cinnet ve katliam vakalarının bireysel olduğu kadar toplumsal yönlerinin de olduğunu şeklindedir (Barbarosoğlu, 2015a, 2019k).

Eraslan, kadına karşı şiddet konusuyla İslam dinini bağlantılandırmaya çalışan insanlara da tepki göstermektedir ve Hz. Peygamberin eşlerine karşı her zaman çok nezaketli bir kişi olduğunu ve İslam'ın şiddeti asla onaylamadığını ifade etmektedir. Bu noktada kadının kocasına emanet edilmiş olmasıyla ilgili eleştirileri de yersiz bulmakta ve emanetin bir hukuk ilişkisi olduğu ve içeriğinin de adalet olduğu tespitini yapmaktadır. Kadının emanet oluşunun kadını ikincilleştirdiği ve erkeğe ödünç verildiği anlamına gelmediğini, aksine kadın ve erkek arasındaki ilişkinin, sevgi, saygı, merhamet gibi değerlerle örülü, emek ve sabır isteyen bir iş olduğunu düşünmektedir (Eraslan, 2019e).

Bu noktada Müslüman kadının maruz kaldığı şiddeti küresel bir vakıa olarak tanımlayan Ramazanoğlu'nun eleştirilerini hatırlamak faydalı olabilir. Ramazanoğlu dünyanın farklı bölgelerinde gerek İslam karşıtları gerekse de İslami olduğunu iddia eden yönetimler eliyle ortaya konan ve Müslüman kadınlara yönelen şiddet eylemlerini birlikte değerlendirmiştir. DEAŞ tarafından çarşafın içine pantolon giydiği

için kırbaçlanan kadın, Fransa'da kapalı mayo giydiği için plajlara girişi yasaklanan Müslüman kadın, New York'ta elbisesinin ucu yakılan ve yanmaktan son anda kurtulan tesettürlü Müslüman kadın, İran'da iffete ters olduğu iddiasıyla bisiklete binmesi yasaklanan kadın, Mardin'de bıçakla doğranan ve sonra yakılan kadın Ramazanoğlu'nun aynı bağlamda değerlendirdiği şiddet olaylarıdır (Ramazanoğlu, 2016f). Ramazanoğlu'nun tüm bu olayları birlikte aynı bağlamda yan yana zikretmesi, Müslüman kadınların birbirinden çok farklı ve bir araya gelemeyecek kesimlerden benzer muameleler gördüğünü ifade etmek içindir. Bir yerde Müslüman olduğu için cezalandırılırken başka bir yerde yeterince Müslüman olmadığı düşünüldüğü için cezalandırılmaktadır, bir yerde tesettürlü olduğu için başka bir yerde yeterince tesettürlü olmadığı için dışlanmaktadır yahut da inancından bağımsız olarak zayıf ve güçsüz olduğu için şiddete uğramaktadır.

İslamcı aydın kadınların şiddet konusunu önemli bir tartışma alanı olarak gündemlerine aldıkları görülmektedir. Bu başlık altında göze çarpan tartışmalara kısaca bakılacak olursa şiddetin mahrem bir olay olarak kalmaması gerektiği, mutlaka toplumsal bir müdahalenin gerektiği ifade edilmektedir. Şiddetin, toplumun kültürel yapısındaki kimi sıkıntılı kabuller ve yargılarla da beslendiği, medyanın gerek dizilerdeki kurguları gerekse de habercilik diliyle şiddet davranışını körüklediği tespitler arasındadır. Aydın kadınların bir kısmı inancın tamir edici, yaraları sarıcı yönünden şiddet konusunda yeterince istifade edilemediği, dini söylemi üreten mekanizmaların şiddet konusunda yeterince inisiyatif almadığı, hatta kimi söylemlerin şiddeti meşrulaştırıcı içeriklere sahip olduğunu düşünmektedir. Aile içi şiddet kullanımının şiddeti ailenin mekânı olarak tarif ederek aile kurumuna olumsuz yükler getireceği iddiası da altı çizilmesi gereken önemli bir tespit olarak görülebilir.

7. Tartışmalı Aile Politikaları

Ülkemizdeki devlet eliyle uygulanan kimi politikalar, kanunlar ve düzenlemeler aileye etkileri bağlamında kamuoyunda büyük tartışmalara neden olmaktadır. Toplumda soyut ilkeler bağlamında daha rahat mutabakat sağlanabilirken,

meseleler somut düzenlemelere veya hukuki metinlere dönüşünce tartışmalar büyüyebilmektedir. Örneğin, kadınlara karşı şiddet tutumlarından aklı başındaki tüm kesimler rahatsızdır, önlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat şiddeti önlemek için çıkarılan kanun ve uygulamaların gerçekten şiddeti önleme kabiliyetine sahip olup olmadığı tartışılmaktadır. Hatta kimileri bu uygulamaların şiddet davranışını artırdığını düşünmektedir.

Aydın kadınların, tartışmalı aile politikaları hususundaki fikirleri dört temel başlık altında toplamak mümkündür. Bu başlıklar, 6284 Sayılı Kanun, çocuk gelinlerle ilgili hukuki düzenlemeler, nafaka hükümleri, İstanbul Sözleşmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliğidir.

7.1. 6284 Şiddeti Engelliyor mu?

6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, 2012 yılında çıkarılmıştır. Bu kanunun amacı "*şiddete uğrayan veya şiddete uğrama tehlikesi bulunan kadınların, çocukların, aile bireylerinin ve tek taraflı ısrarlı takip mağduru olan kişilerin korunması ve bu kişilere yönelik şiddetin önlenmesi*" şeklinde açıklanmıştır (Resmi Gazete, 2012). Bilhassa yasanın içeriğinde yer alan ve şiddet uygulama ihtimali olan kişiyi engellemeye matuf uzaklaştırma cezaları kamuoyunda tartışılmaktadır. Bu bağlamda yasanın kaldırılması konusunda talepte bulunan kesimler bulunmaktadır (Anadolu Vakfı, 2020: 55; M. Öztürk, 2022: 688; Aşkın, 2019).

Erkilet yasanın kaldırılması yönündeki talepleri makul bulmamaktadır.

> *"Biz –daha önce de dediğim gibi- İstanbul Sözleşmesi'nden sonra sıranın 6284'e geleceğini biliyorduk. Bu olmasın diye Sözleşme'nin savunulması gerektiğini de ısrarla belirttik. Çünkü haklar konusunda mevziler adım adım kazanılıyor sonuçta. İşte şimdi de 6284 konusunda benzer bir çaba göstermekteyiz ama ben diyorum ki eğer kötü uygulamalar varsa kötü uygulamanın ne olduğuna bakmamız lazım. Uzaklaştırmayı bir bütün olarak reddedemeyiz. Aynı evde otursunlar, kadını öldürsün diyemeyiz. Bu toplumun kalıplarını hesaba katmak zorunda olduğumuz doğrudur ancak birtakım*

kararlar verirken mantaliteyi değiştirmek konusunda orta ve uzun vadeli çaba göstermemiz gerektiği de doğrudur. Zaten Sözleşme de bunu söylüyordu. Sözleşme de bir tek yasayı değiştirmekle bu sorunlar çözülmez diyordu. Bizim eğitimi de değiştirmemiz lazım, bizim medyayı da değiştirmemiz lazım, bizim ön yargıları da değiştirmemiz lazım diyordu. Onun için önemliydi. Çünkü zihniyeti değiştirmek zaman alıyor. Kanun koymak, ŞÖNİM'ler açmak önemli ama yeterli değil. Bakış açısı, kafa yapısı, meseleyi algılama biçimi öyle değil çünkü." (A. Erkilet)

Erkilet, uzaklaştırma cezalarının tümüyle kaldırılmasının makul bir teklif olmadığını bunun yerine uygulamadaki hataların giderilmesi üzerine çalışmak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre uzaklaştırma cezaları bir ihtiyaç üzerine getirilmiştir ve ihtiyaç devam etmektedir. Erkilet, şiddeti ortadan kaldırmak için uzaklaştırmaların tek başına yeterli olmadığını ve bir bakış açısı değişikliğinin gerektiğini düşünmektedir. İstanbul Sözleşmesinin de bu bakış açısı değişikliğini sağlayabilecek teklifler içerdiğini düşünmesinden dolayı kendisi için önemli bir metin olduğunu ifade etmektedir.

6284 sayılı kanunu değerlendiren ve uzaklaştırma cezalarının önemli bir ihtiyaca tekabül ettiğini düşünen bir diğer isim Ramazanoğlu'dur. Ona göre uzaklaştırma süreci kalıcı bir durum değildir ve canı kurtarmayla alakalı bir önlemdir. Ramazanoğlu, şiddet görmüş kadınların sığınma evlerinde son derece olumsuz şartlarda ve dar mekânlarda yaşadıklarını gözlemleri üzerinden ifade etmektedir. Ona göre normal şartlar altında düzgün bir aile hayatı olan bir kadın, bir kadın sığınma evinde yaşamayı asla istemez (Ramazanoğlu, 2020c). Bu ifadeleriyle Ramazanoğlu, sığınma evlerinin kadınlar açısından rahat ve konforlu ortamlar olmadığını, buna rağmen yaşadıkları daha zor şartlardan kurtulmak için buralara sığınmak zorunda kaldıklarını ifade etmektedir.

Uzaklaştırma kararları ile alakalı olarak, uygulamanın aileyi bölüp parçaladığı, boşanmaları hızlandırdığı, nefreti ve şiddeti körüklediği ve eşler arasında iletişimsizliği artırdığı gibi iddialara cevaben Eraslan, uzaklaştırma kararlarının sakinleşme ve düşünme imkânı oluşturabilmek için icat edildiğini ifade etmektedir. Bu

sayede eşler evliliklerini yeniden gözden geçirecekler, şiddet uygulayan taraf bundan vazgeçecek, şiddete uğrayan taraf da bu durumla baş edip etmeyeceğini görecek, böylelikle öfke kontrolü sağlanmış olacaktır. Eraslan hukukun insanların yaşayıp gördüğü, sıkıntısını çektiği meselelere çare için üretildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu kural Avrupa'da da aileyi yok edip parçalamak amacıyla icat edilmemiştir, bir ihtiyaca binaen tesis edilmiştir (Eraslan, 2019e). Fakat Eraslan'a göre 6284, Adalet Bakanlığınca yeterince anlatılmamıştır. Bir yasa hakkında bu kadar itirazın olması durumunda Bakanlığın bunları yatıştırması, gerilime ve gerginliğe mahal bırakmadan gerekçelerin tek tek anlatılması, yasadan kaynaklandığı düşünülen mağduriyetlerin çözülmesi, toplumun açık ve anlaşılır biçimde aydınlatılması gerekmektedir. Eraslan 6284 sayılı kanunun şiddete uğrayan ve uğrama tehlikesi bulunan kadınların, çocukların ve aile bireylerinin korunması amacıyla düzenlendiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle yasanın içeriğine hiçbir kesimin itirazı olamaz, fakat uygulamalarda yasanın mağduriyetlere yol açtığı dile getirilmektedir. Bu noktada Eraslan kanuna karşı yapılan itirazları, vizyon ve ıslah taleplerini hiç umursamamayı ve yasayı eleştiren herkesi kadın düşmanı ve şiddet taraftarı kabul etmeyi adaletsizlik ve kolaycılık olarak görmektedir.

Eraslan, 6284'ün tartışılması sürecinde gelinen noktada muhafazakâr kesimlerde kadın haklarını önceleyenlerle aile meselesini önceleyenler arasında bir çatışma olduğu görünümünün bulunmasından rahatsızdır. Ona göre muhafazakâr kesimlerde farklı farklı düşünceden insanlar bulunmakta, aralarında kimi mevzularda tartışmalar da dönmekte fakat ölümcül bir çatışma bulunmamaktadır (Eraslan, 2023b). Eraslan, bu yorumuyla 6284 ile ilgili itirazların büyük oranda muhafazakâr kesimlerden gelmesi ve hükümetten de bu hususta ısrarlı taleplerde bulunmaları nedeniyle muhafazakâr kesimlerin kadına şiddetin engellenmesine muhaliflermiş gibi bir algının oluştuğuna işaret etmektedir. Fakat ona göre muhafazakar kesimlerdeki talepler, uygulamanın sorunlu kısımlarına yönelik revizyon teklifleridir, kadına şiddete yönelik müdahalelerle alakalı değildir. Eraslan uzaklaştırma cezalarını, önemli bir hukuki ihtiyaç olarak görmekte ve fakat uygulamaya yönelik eleştirileri önemsemek gerektiğini düşünmektedir.

Aktaş, Mayıs 2023 seçimleri öncesinde 6284 sayılı kanunun kaldırılması talebinin gündeme getirilmesini hatırlatarak cinayetler sürerken bu düzenlemelerden vaz geçmenin anlaşılır olmadığını ifade etmektedir (Aktaş, 2023b: 13). Aktaş Kabataş olayı[76] olarak bilinen meselede ortaya konulan tepkileri değerlendirdiği yazısında taciz iddialarında kadının beyanının esas olduğunu düşünen kesimlerin Kabataş olayında kuşku ve suçlama içinde olduğunu, buna karşın kadının beyanını esas görmeyenlerin ise tersi bir yaklaşım sergilediğini ifade etmektedir (Aktaş, 2014a). Aktaş, kadının beyanının esas olmasını reddeden kesimlerin Kabataş olayındaki kadının beyanına inandıklarını, buna karşın kendilerini seküler bir yaşam görüşüyle ifade eden ve kadın haklarını daha yoğun savunma iddiasındaki seküler kesimlerin ise Kabataş olayındaki kadının beyanına inanmadıklarını ifade etmektedir. Aktaş'ın ifadelerinde meselenin kimlik siyasetine dönüştüğü, tarafların tutarlı davranmadıkları ve aktöre göre tepkilerin değişmesinin ahlaki olmadığı yönünde bir itirazın yer aldığı görülebilmektedir.

Ülkemizde 6284 sayılı kanun kapsamında uzaklaştırma cezaları sonrasında öfkelenen erkeğin kadına daha çok zarar verdiği yönünde kimi görüşler dillendirilmektedir. Aktaş konuyla ilgili görüşlerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> *"Kanunlar genellemeler üzerinden çıkarılıyor muhakkak ki… Kadınlar kocaları veya eski kocaları tarafından öldürülüyorsa, böyle bir olgu varsa, uzaklaştırma cezaları zorunlu olsa da birçok vakada erkeğin bu tedbirleri aştığını görüyoruz. Uzaklaştırma cezasının yerine neyi koymak gerekiyor öyleyse? Öldüren uzaklaştırılmadan da yapabilir, kadın büsbütün kimsesiz kalmışsa… Ama uzaklaştırma cezasının muhtemel pek çok vakanın önünü kesmediği nasıl söylenebilir? Doğubayazıtlı, kayınvalidesi ve kocası*

[76] Gezi Parkı eylemleri esnasında Zehra Develioğlu isimli başörtülü bir kadın, küçük bebeğiyle birlikte, Gezi eylemcilerinden oluşan bir grubun sözlü ve fiziksel saldırısına maruz kaldığını iddia etmiş, mesele medyaya intikal ettikten sonra iddia edilen olayın gerçekte yaşanıp yaşanmadığıyla ilgili birçok tartışma yaşanmıştır. Muhafazakâr kesimler bu olayı geçmişten bugüne başörtülü kadınlara yapılan saldırılar bağlamında değerlendirmiş ve tepki göstermiş, Gezi protestolarını destekleyen kesimler ise böyle bir olayın yaşanmadığını iddia etmiştir. Bu olay kamuoyunda Kabataş Olayı olarak bilinmektedir (E. Çakır, 2013: 1).

tarafından tuvalete hapsedilerek ölüme terk edilen Melek'e koruyucu hiçbir el uzanmamıştı." (C. Aktaş)

Aktaş, uzaklaştırma cezalarının kimi cinayet vakalarını önleyemediğini ve öldürmeyi kafaya koyan bir erkeğin buna rağmen hedefini gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Fakat uzaklaştırmaları tümüyle işlevsiz de görmemekte ve kimi cinayet vakalarını önleyici bir tedbir olarak değerli bulmaktadır. Aktaş ve bu kısımda fikirlerine yer verdiğimiz aydın kadınların uzaklaştırma cezalarının bir ihtiyaç olduğu hususunda müttefik oldukları görülmektedir.

7.2. Çocuktan Gelin mi Olur: Erken Yaşta Evlilik

Ülkemizde yoğun bir biçimde tartışılan konulardan birisi de erken yaşta evlilikler konusudur. Aydın kadınların genel tutumu erken yaştaki evlilikleri onaylamamak yönündedir. Fakat fikirleri bazı noktalarda farklılaşabilmektedir.

Erkilet, erken yaşta evlilik konusunda şunları söylemiştir:

"Genel olarak ifade edecek olursak, çocukların genç yaşta evlendirilmesini doğru bulmuyoruz. Çocuk gelin konusuna olumlu yaklaşmadığımızı çok net bir şekilde vurguluyoruz. Hekimler özellikle on sekiz yaştan küçük kızların hamileliklerinde sorun olduğuna dikkat çekiyorlar. Onlar bunun hem anne sağlığı hem çocuk sağlığı için çok zararlı olduğunu, onun için mümkün olduğu kadar on sekiz yaş sonrası hamileliklerin teşvik edilmesi gerektiğini vurguluyorlar. Bu görüşlerden çıkan genel sonuç, çocuk yaşta evliliklerin önüne geçilmesi için kızların okulda olmasının sağlanmasıdır. Ben diyorum ki kızları mümkün olduğu kadar okulda tutmamız lazım. Tabii buna karşı çıkanlar da var. Bunu çok seküler, çok feminist bulanlar var. Ama ben öyle düşünmüyorum. Kendi idrakiyle üniversitede evlenmek isteyenler evleniyor zaten. Kimse buna bir şey demiyor. Ama kendi ayakları üzerinde durma imkânını daha çocuk yaşta elinden alarak kadınlara bir kader tayin edilmesini doğru bulmuyoruz. Bunu çok net ve açık bir şekilde söylüyoruz." (A. Erkilet)

Erkilet bilhassa kız çocuklarının erken yaşta evliliklerini doğru bulmamaktadır. Bu evlilikler sonucunda hamileliğin hem anne hem de bebek sağlığı açısından riskli olduğuna dikkat çekmektedir. Erkilet, erken yaşta evliliği, kadınlara henüz hayata hazırlanmadan bir kader tayin etmek şeklinde tanımlamaktadır. Bunun engellenebilmesi konusundaki çözüm önerisi ise kızların bu yaşlarda okullarda ve eğitim süreçlerinin içinde bulunmasının temin edilmesidir. Kızların eğitim süreçlerine dâhil edilerek erken evliliklerin önüne geçilmesiyle ilgili önerisi ülkemizde fiiliyatta da karşılığı olan bir öneridir. Türkiye'de on iki yıllık eğitimi zorunlu tutan düzenlemeden sonra erken evlilik oranları hızla düşmüştür (TÜİK, 2024c).

Erkilet, erken evlilikle ilgili böyle genel bir tutum ortaya koyduktan sonra kırsal kesimlerdeki evliliklerle ilgili daha esnek davranmak gerektiğini düşünmektedir:

> *"Yalnız ben, bunun bizde, gelenekte mevcut olan, tarafların genelde eğitimde olmadığı kırsal topluluklardaki doğal erken yaşta evlenmeden ayrıştırılması gerektiğini söylüyorum. Örneğin köyde, okumayan, askere gidip gelmiş, on sekiz yaşında bir erkeğin, on yedi yaşında, on altı yaşında bir kızla evlenmesine ben çocuk gelin evliliği demiyorum. Okuyor olsalardı evlenemeyeceklerdi zaten çünkü birtakım sorumluluklarını yerine getiremeyeceklerdi. Ama böyle çocukların arzuları hilafına evlendirilmesinin de İslami olduğunu düşünmüyorum. Zaten iradeye aykırı evlendirmenin kesinlikle kimsenin hakkı olmadığını düşünüyorum. Yani o anlamda çocuk evliliğine, çocuk geline karşıyım. Evet, ama dediğim gibi toplumda doğal olarak bulunan şeyleri de tabulaştırıp şeytanlaştırmamak lazım. Biraz zaman, zemin, koşullara bakmak lazım."* (A. Erkilet)

Erkilet, kırsal kesimdeki erken evlilikleri şehirdekiler gibi değerlendirmemekte, bu noktada mekân ve koşulların önemsenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre kırsal kesimlerdeki şartlar şehirdeki gibi değildir. Erkilet'in kırsaldaki erken evliliklerle ilgili zikrettiği asgari yaş da 16-17 yaştır. Esasında zaten mevcut yasal uygulamalarda 17 yaşta veli izniyle 16 yaşta ise mahkeme izniyle evlilik gerçekleşebilmektedir. Erkilet'in kesin bir biçimde reddettiği evlilik şekli ise zorla

evlendirmedir. Rızasız bir biçimde evlendirmeyi yaştan bağımsız bir şekilde İslami bulmadığını ifade etmektedir. Bir diğer aydın isim olan Aktaş, genç kızların erken evliliklerini bir yara olarak görmektedir:

> *"Bütün bu başlıklar konusunda İslami hassasiyet sahibi bir kadın veya erkeğin kendine has görüşleri olabilir. ''Çocuk gelin'' modern toplumlardaki hayat tarzlarında baş gösteren ani değişimin adını koyduğu yaralardan biri. Adını siz koymadığınızda, başka biri koyar."* (C. Aktaş)

Aktaş, meselenin tanımlanması konusunda dindar kesimlerin inisiyatif almamasını eleştirmektedir. Ona göre sorunu ilk olarak kim görüp tanımlarsa, onun kavramsallaştırması ve çizdiği çerçeve belirleyici olmaktadır. Aktaş, meseleyi kendi ailesi üzerinden örneklerle derinleştirmektedir:

> *"Eğitmen dedem annemi, erkeklerle karışık okuyacak diye köy enstitüsüne göndermeyip 16 yaşında evlendirmiş. 1950'lerde bir kızın 16 yaşında evlenmesi yadırganmıyor o kadar ama günümüz çekirdek ailesinde o yaşta kız, bir çocuk muamelesi görüyor. Kültürün muamelesi bu, aile de ister istemez dâhil oluyor. Gerçi daha önceden de çocuk yaşta evlendirilen kızlar hızla büyümeye maruz bırakılıyordu, çok sarsıcı örnekler var. Annem dini bütün bir kadın, ama bütün ömrünce, erken evlendim, öğretmen olabilirdim, diye üzdü kendini."* (C. Aktaş)

Aktaş, annesinin, o dönemin toplumu açısından normal görünen ama bugünden bakıldığında erken bir yaşta evlendirilmesini gündeme getirmektedir. Aktaş'a göre o dönemde toplum tarafından normal görülmesi evlilik yapan kızlar açısından sürecin kolay yürüdüğü anlamına gelmemektedir. Erken evlilik yapan kızların hızlıca büyümek zorunda kalması karşılaştıkları zor şartları göstermektedir. Aktaş'ın annesinin bu durumu yaşamı boyunca bir üzüntü olarak dile getirmesi, o yaşta evliliğe istekli olmadığını göstermektedir. Aktaş'ın annesi okulların karma eğitim vermesi nedeniyle eğitim hayatına devam edememiştir. Bu noktada eğitim imkânlarını ve şartlarını, özellikle kızlarda okullaşmanın artacağı bir biçimde genişletmeyen dönemin yönetim anlayışının da erken evlilik hikâyelerinde pay sahibi olduğu söylenebilir.

Ramazanoğlu'na göre erken evliliklerde en büyük sorunlardan birisi kız çocuklarının bedensel olarak henüz erginleşmemiş olmasıdır. Adet bile görmeden evlendirilen genç kızlar bulunmasına rağmen sık sık genç kızların hızlı olgunlaştığından bahsedenleri ve erken evliliği savunanları eleştirmektedir. Hâlbuki genç kızlar bu yaşlarda hala büyümeye devam etmekte, evliliğe hazır olmamaktadır. Ramazanoğlu, günümüzde erken evlilik savunusu yapanların başkalarının yetim ve fakir kız çocukları için bunu normalleştirdiklerini ifade etmektedir. Buradaki temel eleştiri bu kimselerin kendi evlatlarına uygun görmedikleri bir uygulamanın normalleşmesinden çekinmemeleridir. Bunu tutarsız bir tutum olarak gören Ramazanoğlu'nun diğer bir eleştirisi, erken yaşta evlenen kız çocuğunun eşi askere gittiğinde, uzun bir süre boyunca kayınpeder ve kayınbiraderleriyle aynı evde yaşamasını bir problem alanı olarak görülmemesidir. Bu tarz evlilikleri dini referanslarla savunanları, mahremiyet açısından sakıncalı bu gibi durumları dini açılardan değerlendirmedikleri için eleştirmektedir. Pek çok büyük problemi barındırmasına rağmen, erken evliliğe methiyeler düzenler ve teşvik edenler olduğunu söyleyerek bu tercihin topluma ve aile kurumuna hiçbir katkısı olmadığının altını tekrar çizmektedir. Küçük kızların erken evliliğiyle ilgili İslam'ı referans gösterenlere ise İslam'ın kadını metalaştıran anlayışlara karşı kadına hür iradesini ve onurunu teslim eden bir din olduğunu söyleyerek cevap vermektedir (Ramazanoğlu, 2023a; 2016a).

Erken evlilikte genç kızın tıpkı bedensel olarak erişkin olmaması gibi kişiliği ve iradesinin de henüz oluşmadığına dikkat çeken Ramazanoğlu geçmiş dönemlerde on beş yaşında evlendirilen genç kızlar için kullanılan "gözü açılmadan" tabirini değerlendirmektedir. Ona göre bu tabir, yalnızca evlilik öncesinde başka erkeklerle ünsiyet kurmadan evlilik yapmayı değil okumayı istemek, evlilik tercihi konusunda kendi fikrinde ısrarcı olmak ve kendisine uygun görülen kimseyi reddetmek gibi bir tutuma girmeden yani ağzı var dili yokken evliliğin gerçekleşmesini kastetmektedir. Ayrıca kocasına daha çok itaat edebilmek ve çok yıpranacağı için kocasından genç olmak gibi faydalar da gözetilmektedir. Kızın kendi ailesi de bir an önce onu asıl sahibi olarak gördükleri kişiye yani kocasına teslim etmek istemektedir. Bu yapıda kişinin ne yapması ve nasıl yapması gerektiği geleneğin katı yasalarınca belirlenmiştir ve bu

sistemde bireyselliğe müsaade yoktur. Gelin, genellikle kocasının ailesiyle birlikte yaşamaktadır ve oldukça kalabalık ailenin hizmetinden birinci dereceden sorumlu kişi olarak, gün içinde dinlenme imkânı olmayan yoğun bir mesai ile çalışmaktadır. Zaten kız çocuklarının erken yaşta evliliğinde temel faktörlerden birisi de kesintisiz işgücü olarak görülmeleri ve mümkün olduğunca bu işgücünden daha fazla istifade etmek istenmesidir (Ramazanoğlu, 2023a). Ramazanoğlu, geleneksel yaşam biçiminde erken evlendirilen genç kızların bedensel, ruhsal ve psikolojik olarak henüz evliliğe hazır olmadıklarını ve evliliğin onları pek çok açıdan zorladığını düşünmektedir. Hele ki İslam'la bağdaştırıp genç kızların erken evlendirilmesinin övüldüğü yorumları oldukça sert bir biçimde reddetmektedir.

Barbarosoğlu erken yaşta evlendirilenleri kabaca ikiye ayırmaktadır. Ona göre birinci grup gelinin de damadın da yaşının küçük olduğu evlilikler ikinci grup ise gelinin yaşının küçük olduğu damadın yaşının belirgin bir farkla büyük olduğu evliliklerdir. Kamuoyunu rahatsız eden erken evlilikler daha ziyade Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinde görülen küçük kızların yaşça kendinden çok büyük adamlara başlık parası karşılığında satıldığı evliliklerdir ve bu tip evlilikler, kızların yaşamında büyük yaralar açmaktadır (Barbarosoğlu, 2016c). Barbarosoğlu'nun, erken evlilik konusunda medyaya ve seküler kimi kesimlere yönelik eleştirileri bulunmaktadır. Buna göre medyada erken yaşta cinselliği yaşamaya yönelik mesajların bol miktarda yer bulabildiğine, özellikle zengin iş adamlarının küçük yaştaki sevgilileriyle ilgili haberlerin özendirici bir dille yer aldığına işaret etmektedir. Öte yandan erken evlilik meselesi çok yaygınmış ve ayyuka çıkmış gibi lanse edilirken 14 yaşına kadar inmiş sevgililik meselesi konuşulmamakta, tüketim kültürünün çarkları içinde bebek yaştaki çocukların podyumlarda yürütülmesi gündem edilmemekte, Avrupa'da dokuz yaşına kadar düşmüş anne olma yaşı söz konusu edilmemektedir. Tüm bunlar çelişkili tutumlardır. Barbarosoğlu'na göre evlilik yaşı yükselirken cinsellik yaşı düşmekte, kız çocuklarının kurumsal aidiyet -nikâh ve evlilik- içinde olması eleştirilirken tüketim kültürü içinde harcanmasına ses çıkarılmamaktadır (Barbarosoğlu, 2010b, 2014e, 2016c, 2012c). Ramazanoğlu da benzeri bir yaklaşımla küçük kızların evliliklerine karşı çıkmalarına ve evliliği küçümsemelerine rağmen küçük yaşta sevgililik ilişkisini onaylayan seküler çevreleri

ikiyüzlülükle suçlamaktadır (Ramazanoğlu, 2016a). Bu noktada sevgililiği normal görüp evliliğe karşı çıkan seküler kesimlerin erken evlilik konusundaki hassasiyetlerinin nedeni, genç kızların küçük yaşta cinsel deneyimler yaşaması değil, nikâh akdinin bizzat kendisidir. Yani onlara göre nikâh olmadığı müddetçe genç kızlar sevgilileriyle her türlü cinsel ilişkiyi yaşayabilirler.

Geçtiğimiz yıllarda Adalet Bakanlığı tarafından hazırlanan ve gelen tepkilerden sonra geri çekilen, erken evlilik yapanlara geriye dönük af tasarısı da aydın kadınların gündemini meşgul etmiştir. Bu konuda fikir beyan eden Aktaş, Ramazanoğlu ve Barbarosoğlu kızların erken yaşta ve zorla evlendirilmesini meşrulaştıracak ve bu tür girişimleri cesaretlendirecek düzenlemelere meydan vermemek gerektiğini ve bu konudaki düzenlemelerin daha titiz bir biçimde yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Barbarosoğlu 3000 kişinin ve ailelerinin hayatını kurtarma iddiasıyla yapılan söz konusu düzenlemenin, uzun vadede sapkın kimselerin yaşamını kolaylaştıracak bir yasaya dönüşebileceğini düşünmektedir (Barbarosoğlu, 2016a). Ramazanoğlu'nun temel itirazı da aynı gerekçeye dayanmaktadır ve evliliklerden hangisinin tecavüz sonucu olduğunun bilinemeyeceğini düşünmektedir. Bu noktada, yasa tasarısını düzenleyenlerce dillendirilen genç kızın rızasının alınması şartının belirleyici olmadığına, genç kızların sağlıklı olmayan şartlarda seçim yapmaya zorlanabileceğine ve tecavüz sonucu evlilik yapmaya mecbur olduğuna ikna edilme ihtimaline vurgu yapmaktadır. Bu tarz girişimlerin uzun vadede cebri evlilikleri ve tecavüz vakalarını cesaretlendireceği ve artıracağını düşünmektedir (Ramazanoğlu, 2016a).

Aktaş tecavüz suçu üzerine zoraki yapılan evliliklerle gençlerin kendi istekleri ve ailelerin rızası ile yapılan evliliklerin birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmektedir. Tecavüz mağduru kadınların, töreler tarafından dayatılan ve zorbalığa dayalı evlilikleri ömür boyu taşımaları ağır bir yüktür ve erken evlilik yapanların toptan affedilmesi tecavüzcülerin de aftan yararlanmasına neden olacaktır. Fakat öte yandan erken evlilik yapan tüm erkekleri tecavüzcülük şüphesi gibi ağır bir ithamla tanımlamanın problemli bir tutum olduğuna dikkat çekmektedir. Aktaş bu noktada taşradaki şartlarla şehirdeki şartların aynı olmadığını; şehirde yaşayan insanların

yaşam şartlarının ve kalıplarının ideal bir norm olarak taşrada yaşayan insanlara dayatılamayacağını, bunun mağduriyetler doğuran bir yaklaşım olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle severek ve isteyerek evlenen çiftlerden erkeklerin hapiste, kadınlar ve çocukların ise dışarıda büyük sıkıntılar çektiğini, heveskârlara ders olsun diyerek bu insanların bu denli ağır bir biçimde cezalandırılmasının doğru olmayacağını düşünmektedir (Aktaş, 2018a). Aktaş'ın, şehir ve köylerdeki yaşam pratiklerinin farklı olduğu hususundaki görüşünü, taşrada yaşayıp, severek ve isteyerek evlenen gençler için evlilik yaşının aşağıya doğru esneyebileceği ve bunun da tolere edilebileceği şeklinde anlamak mümkündür.

Barbarosoğlu, erken evliliklere af meselesi gündeme geldiğinde düzenlemeyi savunanların daha ziyade muhafazakâr erkekler olduğuna dikkat çekmektedir. Muhafazakâr kadınlar erken yaşta evlilikleri sorunsallaştırıp düzenlemeden rahatsız olurken erkeklerin genel yaklaşımı Hz. Aişe'nin yaşıyla ilgili rivayeti gündeme getirmek yönündedir. Muhafazakâr erkek bakış açısının gündelik hayatın sıkıntılarını dert etmeden yaşamak konusunda mahir olduğunu ve sosyal hayatın değişimini göremedikleri için devamlı surette suçlayıcı bir dil kullandıklarını ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2016b).

Kızların erken evliliği diğer bir deyişle çocuk gelinler meselesinde görüş bildiren aydın kadınların meseleyi oldukça önemli bir problem alanı olarak gördükleri, zorla ve küçük yaşta evlilikleri doğru bulmadıkları, geriye dönük af tartışmasında da tecavüz suçlularını da kapsayacak düzenlemelere şiddetle muhalif oldukları görülmektedir.

7.3. Boşanan Kadın Nasıl Geçinecek: Nafaka Üzerine Tartışmalar

Kadınlara eski eşleri tarafından boşanma sonrasında ödenen nafaka konusu bir süredir Türkiye gündemini meşgul eden önemli bir tartışma başlığıdır. Ülkemizde mesele tartışılırken evlilik bittikten sonra erkeklerin eski eşlerine karşı maddi bir görevinin kalmadığı, bu hususdaki uygulamaların erkeklere ağır bir külfet getirdiği yönünde görüşler beyan edilmekte ve mevcut nafaka düzenlemesinin restore edilmesi talepleri gündeme gelmektedir. Nafaka ile ilgili düzenlemenin kaldırılmasını

gerektirecek bir durum olmadığını düşünen Erkilet meseleyi şu ifadeleriyle yorumlamaktadır:

> *"Biz diyoruz ki nafaka hakkını kadınların elinden almayın. Her bir kadının kendi özgün durumuna göre, evlilik yılına göre hâkim, içtihadını yapabilsin. Zaten hâkimler diyorlar ki biz içtihat yapabiliyoruz. Yani bu kanun burada dursa da biz içtihat yapabiliyoruz, diyorlar. O zaman neden birileri sürekli olarak bu hakkı yasadan kaldırtmak istiyor? Niye sürekli birileri mağdur kocalar tartışmasını dile getiriyor? Buna çok dikkatle bakmak lazım. Boşanmış mağdur erkekleri temsil ettiğini öne süren bazı sivil toplum kuruluşları var ve bu yönde lobi yapıyorlar. Bazı erkeklerin kadınlara uzun süreli nafaka vermektense onları öldüreceği yönünde ifadelere bile rastlanıyor. Nafaka konusunda da bu tür bakış açılarıyla mücadele ediliyor."* (A. Erkilet)

Kadına eski eşinin nafaka vermesine yönelik uygulamayı eleştiren kesimlerin itirazı temelde süresiz nafaka konusunda düğümlenmektedir. Erkilet, süresiz nafaka hükmünün de hâkimlerin şartları değerlendirerek gereken durumda verdiği bir hüküm olduğunu ifade etmekte, yasadan kaldırılması yönündeki taleplere tepki göstermektedir. Erkilet, evlilik yaşamının kurgulanışının, pek çok kadının ekonomik imkânlar oluşturmasının önüne geçtiğini hatırlatmaktadır:

> *"Nafaka konusunda da ileri sürülen gerekçe erkeklerin bu nedenle ikinci evliliklerini rahat yapamadıkları. Erkek ilk eşine ve çocuklarına para vermek zorunda olduğu için ikinci evliliğini rahat yapamıyormuş. Birinci eşlere bir an önce bir iş bulunup onların kendi ayakları üzerinde durmalarının sağlanması gerekiyormuş. Bu tür argümanlar ortaya atılıyor. Bu durumda ilk eşlerin eğitimlerini tamamlamasının ya da çalışmasının neden orta yaşa gelinceye kadar teşvik edilmediğini sormak gerekir. Onlara neden evlilik hayatı dışında bir hayatta var olma imkânının tanınmadığını sormak gerekir. Kadın baştan beri güçlendirilmiş olsa idi zaten nafakaya ihtiyacı da olmayacaktı. Bu ortamı yaratan erkekler olduğundan boşanma durumunda sorumluluğu da taşımaları gerekir. Kısa süre evli kalmış, meslek sahibi kadınlara ömür boyu nafaka ödenmesini savunan da yok zaten. Kadınların özgün durumlarına, koşullarına*

bakılsın, hâkimlere içtihat hakkı tanınsın, zulüm haksızlık olmasın, diyoruz." (A. Erkilet)

Erkilet'in evlilik sürerken kadının para kazanabileceği ve ekonomik olarak kimseye muhtaç olmayacağı imkânları engellenmişken evliliğin bitmesiyle artık kendi giderlerini karşılaması konusunda yalnız bırakılmasına yaptığı itirazın benzerini Aktaş'ta da görmek mümkündür. Aktaş'a göre evde emek verdiği, tekrarlı ve genellikle de kıymeti bilinmeyen işlerin yıpratıcı temposunda kadın, çocuklarını büyütmekte ve bu sırada yaşamının en verimli yılları geride kalmaktadır. Bu vasatta hayatını neredeyse adadığı evlilik, kocası tarafından sıfırlanabilmektedir. Belki de mehir olarak sadece bir Kur'an istemekle yetinen kadın maddi açıdan da ortada kalabilmektedir. Kocanın kazandığı para ile alınmış ev ve eşyalar erkeğin olmakta, kadının bunca yıldır verdiği emek başka bir kadına kalabilmektedir. Yıllar yılı yemek, ütü, çamaşır gibi yaptığı hizmetlerin hiçbir önemi kalmamakta ve artık yetenekleri körelmiş, müstakil hareket etme kabiliyeti azalmış kadının ekonomik talepleri tul-ı emel, tevekkülsüzlük, kocaya güvensizlik, dünya malına tamah etmek gibi yargılamalarla karşılaşabilmektedir. Aktaş bazen kocaya duyulan güven yüzünden ekonomik özerkliğe önem verilmediğini, bunun sonucunda onca güven duyulan kocanın bir gün el olup çıkabildiğini ifade etmektedir. Aktaş, kadınlar açısından durumun vahametini göstermesi bağlamında Doğu Anadolu şehirlerinde ev tapularının %86 oranında erkeklerin üzerinde olduğunu hatırlatmaktadır (Aktaş, 1991: 80; 2014c). Aktaş kadınların miras hakları verilmediği, eğitim ve diğer yetenekleri de geliştirilmediği için güçsüz ve güce bağımlı hale geldiklerini düşünmektedir. Ona göre örneğin miras hakkı iptal edilmiş, meslek sahibi olmayan ve nafakasız kadınların olası bir boşanmada yaşamlarını sürdürebilmeleri mümkün değildir (Aktaş, 2020).

Aktaş boşanan bütün çiftlerin nafaka konusunda aynı durumda olmadığını ifade etmektedir. Örneğin çalışan kadınlar nafaka almamaktadır, tekrar evlilik yapan kadınlar nafaka almamaktadır, işsiz bir kadın işe girdiğinde de nafaka almamaktadır, hatta çocukların velayeti babada ise çalışan kadın nafaka vermektedir. Bununla beraber çocuklarına daha az nafaka vermek için gelirini asgari ücretten gösteren pek çok baba bulunmaktadır. Aktaş'a göre çiftlerin geçmişleri, güçleri, imkânları aynı

değildir; evlilik sürecinin onlara kattıkları ve azalttıkları da aynı değildir. Bütün bunlar dikkate alınmadan nafaka konusu çözülebilecek gibi durmamaktadır. Aktaş dar gelirli dul bir kadının bir düzen kurmasının çoluk çocukla beraber kolay olmadığını ifade etmektedir. Genellikle boşanmaların ardından erkekler yeni bir evlilik yapabilirken kadınların büyük oranda evlilik düşüncesini bir kenara bıraktıklarını, çocuklarını yetiştirmek için bir yaşam mücadelesi verdiklerini ifade etmektedir. Bu noktada Aktaş, eski eşinin yaşadığı hayat çocukların babasını hiç mi ilgilendirmiyor, sorusunu sormaktadır.

Aktaş, nafaka meselesinin İslami kurallara göre uygulanmasını talep edenlere İslami olmayan bir hukuk sistemi içinde yaşadığımızı hatırlatmaktadır. İslam miras hukukunu öne sürerek kadınların erkek kardeşleri de paylarını azaltmış veya hiç vermemişlerdir. Buna karşın boşandığı zaman bu kadınlar aynı erkek kardeşlerinin evinde onurunu koruyarak bir yaşam sürememektedirler. Aktaş'a göre bu tartışmayla ilgili cevabı bulunması gereken temel soru, ekmeğin asıl sahibinin kim olduğu, sorusudur (Aktaş, 2019b). Aktaş'ın, İslami kuralların toplumsal sorunlarda bütünlüklü bir biçimde uygulanması konusundaki itirazı meseleyi İlahiyat bağlamında müzakere edip, İslam'a göre kadının eski eşinin bir sorumluluğunun olmaması yönünde görüş bildiren kesimlere yöneliktir. Türkiye, İslami kurallara göre yönetilen bir ülke olmadığı için, devletin uygulamaları İslam dışı prensiplere dayanırken, toplumsal yaşamda insanlar kendi özel alanlarında İslam'ın kurallarını uygulamaya çalışmaktadır. Bu noktada bir bütünlük probleminin ortaya çıktığı söylenebilir. Her sistemin iyi veya kötü kendi iç tutarlılığı bulunmakta, iki farklı sistemi yaşamın belirli alanlarında parçalı kullanmak, iki sistemin de bütünlüğünün dışında eklektik ve çoklukla sorun üreten bir karma yapı oluşmasına neden olmaktadır.

Erkilet ve Aktaş'ın birbirine oldukça yakın düşündükleri nafaka konusunda, konuyu boşanma sonrasından ziyade evlilik sürecinde kurgulanan yaşam üzerinden tartıştıkları görülebilmektedir. Kadınların boşanma sonrasında bir başkasına muhtaç olmayacakları bir ekonomik özerkliğe sahip olmaları durumunda herhangi bir sorun kalmamaktadır. Fakat özellikle kadınlar evlilik sürecinde maddi imkânlar kazanabilecekleri konularda engellenmişse, boşanma sonrasında bu engellenmelerin

sorumluluğunu kocalarının almasını beklemektedirler. Bu meselede dikkati çeken diğer bir husus, kadınların evde yaptıkları ve maddi bir kazanca dönüşmediği için değersiz görülen işlerin hesaba katılmamasıdır. Erkekler, dışarıda profesyonel çalışma hayatında para kazanmakta ve bu kazancı kendi kazançları olarak görmektedir. Hâlbuki kadınlar da evde pek çok meşguliyet içindedirler fakat onlar para kazanmamaktadırlar. Aktaş ve Erkilet'in ortak yaklaşımı, hâkimin evliliğin durumuna göre karar verdiği mevcut yasal düzenlemenin yürürlükte kalmasıdır.

Aile politikaları bağlamında bu başlık altında tartışılan dört ana mesele olan İstanbul Sözleşmesi, 6284 sayılı kanun, nafaka ve erken evlilik ile ilgili düzenlemelerde, aydın kadınların her hususta mutabık olmadığı görülmektedir. Kimi aydınlar mevcut uygulamaların daha iyisi önerilene kadar yerinde ve işlevsel olduğunu düşünürken, kimileri değişimden yana tutum almaktadır. Fakat daha baskın görüşün tartışmalı söz konusu uygulamaların devamı etmesi gerektiği yönünde olduğu görülmektedir.

7.4. Tartışmaların Odağındaki Metin: İstanbul Sözleşmesi

İstanbul Sözleşmesi Türkiye'de önemli tartışmalara konu olmuş uluslararası bir sözleşmedir. 2011 yılında sözleşmeyi imzalayan Türkiye, kamuoyundan yükselen eleştiriler sonucunda 2021 yılında sözleşmeden çekilmiştir. Aydın kadınların sözleşme konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Aktaş, Ramazanoğlu ve Erkilet, sözleşmeden çekilme kararını doğru bulmayan isimlerdir.

Ramazanoğlu sözleşmenin kaldırılması için yapılan girişimleri acımasız kampanyalar olarak tanımlamaktadır. Ramazanoğlu'nun temel eleştirisi, sözleşme metninin iptali için çalışanların, şiddetin engellenmesiyle alakalı bir alternatiflerinin ve bir çabalarının olmamasıdır. Ona göre ortalığı velveleye verenler, gerçekten konuşulması gereken problem alanlarına odaklanmayan, devamlı surette kadınlara toplumsal yaşamda ne yapmaları gerektiğini tehditler savurarak öğreten kendinden menkul kanaat önderleridir. Şiddetin aile içindeki yıkıcı etkileriyle mücadele etmek ve mazlum insanların sorunlarını çözmek Peygamberimizin yolundan gitmekken bu insanlar şiddetle mücadele eden metnin iptali sonrasında bir alternatif de sunmamakta ve mevcut sessiz durumu bir aile şampiyonluğu gibi görmektedir. Ramazanoğlu,

sözleşme metninin layüsel olmadığını ifade etmekte ve halis niyetlerle maddeler üzerinde tartışılabileceğine işaret etmektedir (Ramazanoğlu, 2023b).

Ramazanoğlu, sözleşmenin kaldırılmasına dair tartışmalarda kadınların ne yaşadıklarından habersiz, farklı hayatlara karşı duyarsız ve ilgisiz kişilerin, kadınlara afaki birtakım roller biçtiklerine dikkat çekmektedir. İsim vermeden hamile kadınların toplum içine çıkmasının hem ahlaken hem estetik açıdan uygun olmadığını, gerekirse akşamları eşlerinin onları araçla gezdirmesi gerektiğini söyleyen İnançer'i[77] eleştirmekte ve akşamları otomobillerle gezdirilmeyen, hamileyken ve sonrasında kucağında bebekle çok zor şartlar altında kalsa da evlere temizliğe gitmek zorunda kalan kadınları hatırlatmaktadır (Ramazanoğlu, 2020d).

Ramazanoğlu sözleşmeyi bir sorun olarak görenlerin, kadına yönelik şiddete karşı duyarsızlıkları üzerinde eleştirilerini yoğunlaştırmaktadır. Bunu da genel olarak kadınlarla kurdukları problemli ilişkiyle bağlantılandırmaktadır. Ramazanoğlu sözleşmenin eşcinselliği meşrulaştırıcı unsurlar içerdiği yönündeki eleştirilere değinmemiş, daha ziyade aile yapısını korumak için şiddetle ilgili düzenlemelerin kaldırılması gerektiğini düşünen kesimleri sert bir biçimde eleştirmiştir.

Aktaş, İstanbul Sözleşmesi'nin 2010'lu yılların sonlarına doğru kimi İslamcı ve muhafazakâr yazarlar tarafından aile içi şiddeti kışkırttığı, boşanmaların artışına neden olduğu, kadın cinayetlerine zemin hazırladığı ve eşcinselliği teşvik ettiği gibi gerekçelerle eleştirildiğini belirtmektedir. Aynı zamanda sözleşmenin aile ile ilgili sorunların ve pek çok toplumsal problemin de kaynağı olarak gösterildiğine işaret etmektedir. Aktaş, kadına karşı şiddetle mücadele söyleminin seksenlerden itibaren ülke gündeminde yer işgal etmeye başladığını, 2000'lerin başlarından itibaren sözleşmenin yavaş yavaş şekillendirildiğini, 2012'de kabulünün üzerinden de uzun yılların geçtiğini, buna rağmen itiraz sunanların kendi alternatif önerilerini getirmediklerini ve herhangi bir hazırlık içinde olmadıklarını ifade etmektedir. Ona göre muhafazakâr camianın yıllardır aile içi şiddet konusundaki genel yaklaşımı, sorunların aile içinde çözülmesi yönündedir. Fakat bu yetersiz bir tutum alış ve

[77] Bu kişi kamuoyunun yakından tanıdığı bir isim olan Avukat Ömer Tuğrul İnançer'dir. Kendisi aynı zamanda Cerrahi tarikati şeyhi olup 2022 yılında vefat etmiştir. İşaret edilen sözleri TRT 1'de bir iftar programında söylemiştir (Habertürk, 2013).

sorunları çözmeyen bir yaklaşımdır. Sözleşme imzalandığı süreçte de İslami kesimlerin gerekli incelemeleri yapmadığına ve bu konuyla ilgili sorunların tanımlanmasını da çözüm önerilerini de böyle bir sözleşmeye terk ettiğine dikkat çekmektedir. Meselelerle dürüst bir biçimde yüzleşilmediği için başka kesimler inisiyatif almış ve onların hazırladıkları metinler boşluğu doldurmuştur. Aktaş'a göre İstanbul Sözleşmesi son tahlilde kutsal ve mükemmel bir metin değildir, mütedeyyin kesimlerin beklentilerini tümüyle karşılayacak bir metin de değildir. Fakat Müslümanların hakkaniyetli olması gerekir. Bu noktada ya metne bir alternatifin sunulması yahut da sözleşmenin tümünün iptali değil, eleştirilen maddelerle ilgili kısımların odağa alınması gerekmektedir. Aktaş, sorunların görülüp kavramsallaştırılması konusunda yaşanan gecikmelerin adaletsizliklerin artmasına neden olduğunu düşünmektedir (Aktaş, 2020; 2022: 135).

Aktaş İslami kuruluşları ve cemaatleri sözleşme metninin hazırlık süreçlerinde inisiyatif almamak ve meseleyle ilgili herhangi bir aksiyon almamak konusunda eleştirmektedir. Bu sözleşmeye alternatif olan ve şiddetle mücadeleyi sağlayacak başka bir metnin hazırlanması konusunda da bir hazırlık bulunmamaktadır. Bu konuyu detaylı bir biçimde analiz ettiği ve "*İstanbul Sözleşmesi daha iyinin engeli değildir"* isimli yazısında da alternatif ve daha uygun çalışmaların yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Uzun yıllara dayalı, tartışılmaya açılmış ortaklaşa çıkarılmış bir metne, zamanında müdahale edilmemesine ve metnin geriye dönük olarak eleştirilmesine itirazları bulunmaktadır. Sözleşmenin şiddet olaylarını artırdığı iddiası da Aktaş'ın eleştirilerinden payını almıştır.

Erkilet de İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasını tepkiyle karşılayan isimlerden birisidir:

> *"İstanbul Sözleşmesi konusunda da ben aynı şekilde düşünüyorum. Türkiye sözleşmeden geri çekildiği için büyük bir hayal kırıklığı duyduk ve bunu da deklare ettik. Her zaman arkasında durduk. Çünkü eşcinsellik meselesiyle alakalı olmadığı halde sözleşmenin pek çok maddesi öyleymiş gibi gösterilerek aleyhinde bulunuldu. Hala da bulunuluyor. O zaman biz 'şimdi sözleşmeden çekilirseniz yarın sıra 6284'e gelecek' demiştik ve nitekim geldi de. Şu anda 6284 tartışılıyor. Toplumsal cinsiyet meselesini şeytanlaştırmaktan,*

tabulaştırmaktan vazgeçmek lazım. Yerine daha güzel bir kavram öneriliyorsa önerilsin. Ama sorun tamamen İslami, tamamen insani, tamamen sosyolojik gerçek bir soruna tekabül ediyor." (A. Erkilet)

Erkilet, sözleşmeden çekilme kararını doğru bulmamaktadır. İstanbul Sözleşmesi'ne yöneltilen eşcinsellikle ilgili eleştirileri de kabul etmemektedir. Bu noktada onun en büyük endişesi sözleşme konusunda atılan geri adım gibi 6284 sayılı kanundan da geri adım atılmasının söz konusu olmasıdır. Erkilet, sözleşme metninde yer alan toplumsal cinsiyet kavramıyla ilgili eleştirilere de atıfta bulunarak, kavramı şeytanlaştırmaktan vazgeçmek gerektiğini yahut yerine başka bir öneri getirilebileceğini ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet kavramı bağlamında yapılan sorun tespitlerini de İslami olarak görmektedir.

Aktaş, Ramazanoğlu ve Erkilet'in aksine Eraslan, İstanbul Sözleşmesinin ideolojik bir metin olduğunu ve bilhassa eşcinselliği meşrulaştıran hükümler içerdiğini düşünmektedir.

"Eşcinselliğin küresel bazda yaygınlaşması çok ciddi politik, tıbbi ve sosyal bir sorun aynı zamanda. İstanbul Sözleşmesi mesela. İstanbul Sözleşmesi'ni 2011'de, 2012'de, 2013'te kadın yazar arkadaşlarımızla buluşup konuştuğumuz zaman, bu kadına yönelik şiddeti önlemek adına yapılmış çok önemli bir anlaşmaydı hepimiz için. Ama daha sonra, ardından içeriğini çalıştıkça gördük ki bu kadına yönelik şiddeti önlemek işi, sadece maskesiydi. Çünkü çok ideolojik bir metindir aynı zamanda İstanbul Sözleşmesi. Yani orada mesela cinsel yönelim meselesi var. Yani kadınları şiddetten korumak bahsinin altında, eşcinsellerin de aynı şekilde koruma kapsamında olması veya partner olarak kabul edilmesi şeklinde bir bakış açısı var. Bu yüzden İstanbul Sözleşmesi ile ilgili büyük bir mesele çıktı. İnsanların itirazları yükseldi, bu sözleşme vasıtasıyla eşcinsel kimliklerin ve eşcinsel aile kurma imkânının resmî kabul görmesi yollarının açıldığını fark ettiler o anlaşmayla birlikte. Çok büyük bir lobi tabii eşcinsel lobisi. Hem akademide hem medyada çok ciddi grupları var ve mesela siz eşcinselliği kabul etmiyorum, ben aile olmak taraftarıyım deseniz, bir profesör olarak derhal konuşmalarınız, konferanslarınız iptal ediliyor. Hatta sözleşmesi iptal edilen hocalar var. Bu

konuda ciddi iletişim kanalları kurmuş durumdalar ve işletiyorlar." (S. Eraslan)

Eraslan, ilk imzalandığı dönemlerde sözleşmeyi kadına karşı şiddetle mücadele için önemli bir metin olarak gördüğünü fakat daha sonra sözleşme hakkındaki fikrinin değiştiğini ifade etmektedir. Eraslan'ın sözleşme konusunda en büyük rahatsızlığı, sözleşmenin şiddetle mücadele görüntüsü altında temelde eşcinselliğin hukuki ve toplumsal zeminini kuvvetlendirdiği şeklindeki düşüncesidir. Bu sebeple sözleşmeyi ideolojik bir metin olarak görmektedir. Eraslan'a göre, Türkiye'de sözleşmeye yönelik itirazlar da eşcinsel kimliklerin ve bu kesimlerin aile kurma imkânlarının meşrulaşıp resmi zemine çekilmesi yönündeki endişelerden kaynaklanmaktadır.

Eraslan'ın köşe yazıları üzerinden kendisinin de işaret ettiği fikirsel değişimini görmek mümkündür. 2016 yılında kaleme aldığı bir yazısında sözleşmeyi, kadına karşı şiddetle mücadelede radikal önlemler alan ve sol partilerin dahi başaramadığı kadın lehinde bir düzenleme olarak tanımlamaktadır (Eraslan, 2016a). Fakat 2019'tan sonraki yazılarında, kamuoyunda dillendirilen itirazların makul olduğu, sözleşmedeki kimi ifadelerin bazı riskler barındırdığı ve toplumumuza uygun olmadığı yönünde fikirlerini revize etmiştir (Eraslan, 2019h). Sözleşmenin son tahlilde kutsal bir metin olmadığı, şiddeti önleme yöntemi olarak cinsiyet kavramının kendisini sorunlu gören ve nötralize eden bir felsefeyi dayattığı, içeriğindeki kimi hükümlerle çocukların eğitiminde ebeveynleri dışarıda bırakan uygulamalara imkan tanıdığı ve tüm bunları sinsice enjekte ettiği yönünde görüşlerini dillendirmektedir. Özellikle sözleşmenin 66. maddesinde söz konusu edilen üst denetim kurumu Grevio'nun[78] ve sözleşmeye taraf ülkelerin izleme yetkilerinin bulunduğunu, bunun da ülke egemenlik hakkını ihlal ettiğini düşünmektedir (Eraslan, 2023d, 2022a, 2022c, 2020c).

Sözleşme konusunda Şişman'ın akademik bir değerlendirmesine rastlanmamıştır fakat sürecin tartışıldığı dönemde atmış olduğu bir tweette sözleşmeyle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

[78] Grevio, Kadınlara Yönelik Şiddetle ve Aile İçi Şiddetle Mücadele Konusunda Uzmanlar Grubu'nun kısaltılmış ismidir ve taraf ülkelerce İstanbul Sözleşmesi'nin uygulanmasını izlemek ve raporlamakla görevlidir (COE, 2011).

> *"İstanbul Sözleşmesi, cinsiyeti tanımlayan paradigmatik bir metin değil. Pratik hedefi olan uluslararası bir belge. Nedir hedef? Kadınlara karşı şiddeti engellemek. Cinsiyetin konumlanışını/temellendirilişini tartışalım elbet, ama toplumsal-ahlâkî bütün sorunları bu metne bağlamayalım. Paradigmatik değil derken... Daha doğrudan-bağlayıcı metinler var. Medeni kanunda karı-koca ifadesinin yerine "eş" kullanılalı 20 yıl oldu. Bu sözleşme kadar konu edildiğine rastlamadım. "Toplumsal cinsiyet", "şiddet" sosyo-politik bagajı olan kelimeler. Tartışma hakkımız baki."* (Şişman, 2020).

Şişman'ın bu ifadeleri, İstanbul Sözleşmesine gereğinden fazla anlam yüklendiğine dair eleştiriler içermektedir. Şişman, sözleşme metninden önce bu hassasiyetlerin tartışılacağı daha belirgin problem alanlarının olduğunu düşünmektedir. Verdiği örnek Türk Medeni Kanununda karı-koca kavramı yerine ihdas edilen "eş" kavramıdır ve cinsiyetten arındırılmış bir ifade olarak bu değişikliğin yapılmasını daha önemli görmektedir. Şişman'ın toplumsal cinsiyet kavramına eleştirel yaklaşan ve aile içi şiddet kullanımını da rahatsız edici bulan bir aydın olarak itirazının, muhafazakâr kesimlerde ehem-mühim dengesini sağlayamayan tartışma yöntemine ve toplumsal-ahlaki sorunların tek bir metne bağlanmasına yönelik olduğu söylenebilir. Cinsiyetle ilgili tartışmaları ve hassasiyetleri önemsemekte fakat sürecin bu şekilde yürütülmesini doğru bulmamaktadır. Barbarosoğlu'nun köşe yazılarında veya sosyal medya hesaplarında sözleşmeyle ilgili herhangi bir görüşüne ulaşılamamıştır.

Aydın kadınların üçünün doğrudan dindar kesimlerin büyük kısmının genel kanaatinin aksine sözleşmeden yana tavır alması dikkat çekicidir. Sözleşmenin tartışılabileceğini ama bir alternatifin sunulmadığını düşünmektedirler. Eşcinsellikle bağlantılandırılmasını reddetmekte ve metni şiddetin önlenmesi ekseninde değerli bulduklarını ifade etmektedirler. Burada kilit problem, metnin eşcinselliği meşrulaştırıcı bir içeriğe sahip olup olmaması bağlamında düğümlenmektedir. Sözleşmeyi savunan aydınlar, böyle bir içeriğin bulunmadığını, sözleşmeye muhalif kesimler ise bulunduğunu ifade etmektedir. Sözleşmeye en net muhalefet eden Eraslan ise metnin şiddeti engelleme hedefini başta kıymetli bulmuştur. Sonrasında fikirlerini değiştirmesine neden olan eleştirisi tümüyle eşcinsellikle ilgili endişeleridir. İstanbul

Sözleşmesi etrafında dönen tartışmaların İslamcı aydın kadınlardan sözleşmeyi savunan isimlerle dindar kesimler arasındaki en net görüş farklılıklarından biri olduğu söylenebilir. Sözleşme tartışılırken en çok söz konusu edilen kavramlardan birisi de toplumsal cinsiyet eşitliği ifadesidir.

7.5. Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları Aileyi Nasıl Etkiliyor?

Toplumsal cinsiyet, "cinsiyetlere özgü toplumsal, kültürel, ruhsal rol ve konumların biyolojik kökenli olmasının yanı sıra kişilerin içinde yaşadıkları toplumsal, kültürel ortamın da ürünü olduğunu, kültürel olarak biçimlenip toplumlaşma süreciyle edinilen erkek ve kadın rollerinde bu nedenle kültürler arasında ayrımlar bulunduğunu savunan yaklaşım ve araştırma alanı" şeklinde tanımlanmaktadır (TBT, 2024). Bu hususta birikim büyük oranda feminist çalışmalar çerçevesinde üretilmiştir ve oldukça kapsamlı boyutlara ulaşmıştır. Hatta bugün gelinen noktada kavram etrafındaki tartışmaların Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi şeklinde özel bir bilim alanına dönüştüğü söylenebilir (Ecevit, 2011: 4). Toplumsal cinsiyet, İslamcı aydın kadınların da sık sık atıf yaptığı bir kavramdır. Kavramı yorumlamada aydınlar arasında görüş ayrılıklarının olduğu görülmektedir.

Erkilet, toplumsal cinsiyet kavramını Margaret Mead'in Papua Yeni Gine'de benzer geçim örüntülerine sahip üç toplulukla yaptığı araştırmaların sonucundaki gözlemlerine atıfla açıklamaktadır. Mead'in gözlemlerine göre bu üç topluluğun üçünde de farklı kadınlık ve erkeklik rolleri bulunmaktadır ve her toplulukta bu roller biyolojik farklılıklarla meşrulaştırılmaktadır. Yani her toplum kendi kültüründe üretilen cinsiyet rollerini, kadın ve erkek olmanın doğal sonuçları olarak görmektedir (Erkilet, 2020). Bu örnekle Erkilet kadınlık ve erkeklik tipolojilerinin, nereye kadar yaratılıştan gelen özellikleri taşıdığını nereden sonra kültürel olarak aktarılan yargılar olduğu konusunun tartışılması gerektiğini ifade etmektedir. Erkilet, cinsiyet yani seks kavramının tamamen genlerle alakalı olduğunu ve dünyaya kadın veya erkek olarak gelme konusunda insanların bir seçimlerinin bulunmadığını düşünmektedir. Ona göre biyolojik ve fiziksel varoluş noktasında tartışılacak bir şey bulunmamaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramıyla tartışmaya açılan mesele, toplumsal durumlarla alakalı olan mevzulardır yani toplumsal icatlardır. Doğumlarından itibaren insanlar toplumsal

müdahalelere maruz kalmakta ve cinsiyet üzerine bir toplumsal iş bölümü ortaya çıkmaktadır. Erkilet'e göre cinsiyet üzerine toplumun inşa ettiği kültürel yaklaşımlar insan müdahalesi ile gerçekleşmesi nedeniyle sorgulanabilir ve tartışılabilir alanlardır. Erkilet, toplumsal cinsiyeti toplumun kadınlık ve erkeklik kurgularını nasıl gerçekleştirdiğini, bunlara insanları nasıl ikna ettiğini anlamaya yönelik araştırmalar bütünü olarak görmektedir (Erkilet, 2018). Erkilet, kadınlık ve erkekliğe dair toplumsal olarak kurgulanan iş bölümü üzerinde sürekli üretilen hiyerarşilerle hesaplaşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu hiyerarşiler eliyle kadınlar ekonomik, siyasal, kültürel bir ayrımcılığa tabi tutulmaktadır. Ona göre bu ayrımcılığın cinsiyete ait olduğu düşünülen gerekçelerle temellendirildiği noktada toplumsal cinsiyet kavramı önem kazanmaktadır (Erkilet, 2020).

Erkilet'e göre gerek ülkemizde gerekse de Batı'da muhafazakâr sosyal bilimciler ve işlevselciler, yaklaşımlarını daha ziyade kadınlar ve erkeklerin biyolojik farklılığı üzerine temellendirmektedir. Onlar, farklılıkların birbirlerini tamamladıkları toplumları doğal toplumlar olarak görmekte, bu tamamlayıcılığın pürüzsüz bir şekilde devam ettiğini, modernleşme ile beraber bu ideal durumun değiştirildiğini ve tekrar eski haline getirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Erkilet'in bu yaklaşıma itirazı, farklılığın eşitsizlik ve tabakalaşma kavramlarından ayrılması gerektiği ve hiyerarşi içermemesi gerektiği noktasında odaklanmaktadır. Ona göre farklılaşma zaten bütün toplumlarda kaçınılmazdır fakat farklılık terminolojisi yatay bir terminolojidir. "Farklılık"tan birinin diğerinden üstün veya aşağıda olduğu anlaşılmaz. Fakat Müslüman toplumların tarihi tecrübelerinde bu farklılıklar dikey eksende hiyerarşik tabakalaşma şeklinde yaşanmış, toplumsal tabakalaşma piramidinde kadın erkeğin aşağısına konumlandırılmıştır. Kadınlar, ekonomik/siyasi haklardan ve toplumsal saygı görmekten mahrum kalmak gibi sonuçları olan eşitsizlik ve mağduriyetler yaşamıştır, fakat bu durumlar "farklılık" ifadesiyle meşrulaştırılmaktadır. Müslüman toplumlar sınıf, ırk, etnisite gibi konularda İslam'ın yaklaşımını anlayabilmektedir fakat söz konusu kadın ve erkek olduğunda bu hiyerarşiyi görmemekte, ısrarla farklılaşma tabirini kullanmaktadırlar. Bu noktada Erkilet, bilhassa İslam'da eşitliğin değil adaletin var olduğu gibi yaklaşımları da eleştirmektedir. Çünkü adalet kavramı tartışmaya açıktır. Örneğin adalet yorumlanırken fıtrata bağlı bir şekilde kadının zayıf

olduğu ve zayıf olduğu için de yönetim işine giremeyeceği gibi sonuçlar ortaya çıkabilmektedir (Erkilet, 2018).

Erkilet'in düşüncesinde toplumsal cinsiyet kavramı, bir yönüyle toplumsal gerçekliği anlamak için bir araç öbür yönüyle de ayrımcılık ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması için bir sosyal politika perspektifi sunmaktadır (Erkilet, 2020). Toplumsal cinsiyet tartışmalarından elde edilecek fayda kadının ötekileştirilmesini, kadına karşı ayrımcılık yapılmasını önlemek, kadınlara karşı işlenen suçlarla alakalı mazeretleri ortadan kaldırmak ve kadınlara sadece kadın olduğu için yönelen saldırganlığın önüne geçmektir. Erkilet'e göre Türk kültüründe sadece atasözleri ve deyimlere bakıldığında bile kadınlarla alakalı vefasız, güvenilmez, sözü geçmez, aklı gidip gelen, bela kaynağı bir insan tipolojisi çizildiği görülebilir. Bu noktada toplumsal cinsiyet eşitliği bu kalıp yargılarla mücadele anlamına gelmekte, iddia edildiği gibi eşcinsel olmak anlamına gelmemektedir. Bu kalıp yargılar bireyleri tek tek değerlendirmemekte, kadınlık ortak paydasını alıp tüm kadınları damgalamaktadır. Bu yönüyle de nefret suçlarına yol açma olasılığı taşımakta ve şiddeti beslemektedir. Bu meselenin yalnızca eşcinselliğin yaygınlaştırılması çabası olarak tanımlanması ise Erkilet'e göre meselenin özünü kaçırmak anlamına gelmektedir (Erkilet, 2018).

Erkilet'le benzer bir yaklaşıma sahip olan Aktaş, toplumsal cinsiyet kavramının İslami kesimlerde genellikle aile ve cinsiyet yapılarını tehdit eden bir kavram olarak alımlandığını düşünmektedir. Bu kavram ilk kez 1955'te kullanılmış ve giderek akademik literatüre yerleşmiştir. Türkiye'de de İstanbul Sözleşmesi'ne bağlı tartışmalar esnasında popülerleşmiş ve bu sayede İslami kesimlerin ilgi alanına girmiştir. Aktaş, toplumsal cinsiyet kavramının yerden bitme bir terkip olmadığını, kavramın sorun olarak tespit ettiği pek çok düşünce ve tutumun hayatın içinde üretilmeye devam ettiğini düşünmektedir. Aktaş'a göre kavramlar problem üretmemektedir. Sorunlar tanımlanmaya ihtiyaç duymakta; sorunu görmeye ve kavramsallaştırmaya gecikmekten doğan adaletsizlikler bu kavramla tekrar tekrar muhatap olmaya neden olmaktadır (Aktaş, 2020; 2023b: 212 – 228).

Aktaş, sokağın kadınlar için korku mekânı olması, sokak küfürlerinin kadınlara yönelik cinselliğe ayarlı ifadeleri içermesi, küfreden kişinin cinsel sapkınlığın zihinsel

ve ruhsal arka planını bu ifadeler üzerinden bir erkeklik kültürü olarak öğrenmesi gibi örnekler üzerinden toplumun kadınlık ve erkekliğe yüklediği rolleri tartışmaya açmaktadır. Buna ek olarak ekranların kadın varlığını parçalı bir beden olarak kurması, şiddete dayalı erkeklik tanımlarının erkekleri de insanlıktan sapmaya zorlaması ve vahşet düzeneğine bağımlı kılması gibi tespitleri mevcuttur. Aktaş'a göre hiçbir insan bir zorba veya katil olarak doğmamakta, fakat kimi insanlar aldığı terbiye sonucunda sadece erkek olduğu için üstün olduğunu düşünmekte, karşı cinse bu üstünlük duygusuyla yönelmekte, bu duygu ve düşüncelerin etkisiyle karşı cinse yönelttiği şiddeti iç dünyasında gerekçelendirmektedir (Aktaş, 2015ı; 2020). Tüm bunlar, toplumsal kabullerin ve kültürel ortamların cinsiyetlere yüklediği kalıp yargıların sonuçlarıdır ve Aktaş'a göre toplumsal cinsiyet kavramıyla bu sorunlar ele alınmaktadır. Ona göre ülkemizde hala son derece haysiyet kırıcı bazı kabul ve muameleler ahlak ve dine bağlanarak tabii kılınmaktadır. Örneğin kadınlar sadece babaları tarafından değil bazen anneleri, dayıları, halaları tarafından da mirastan mahrum edilmekte yahut erkek çocuklara kızlar aleyhinde mirastan pay verilmektedir. Aktaş'a göre dün kadınlar, eski cahiliye sistemlerinde fitne söylemi üzerinden nasıl salt bedene indirgenmiş ve edilgen kılınmışlarsa bugün de modern sistemlerde esaretten kurtarılma iddiasıyla beden merkezli yeni bir edilgenliğe mahkûm edilmektedirler (Aktaş, 2023b: 212 – 228). Ona göre devletler ve ideolojiler, kadın ve erkeği kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirmekte, iktidarlar değişse de biçimlendirme sürmektedir. Bugün gelinen noktada marjinal kültürler de kadınlık ve erkekliği yeniden tanımlayıp biçimlendirmektedir (Aktaş, 2019c).

Aktaş, toplumsal cinsiyet kavramının en irite edici biçimiyle John Money tarafından, sadece kültürel kodlamaları değil biyolojik cinsiyeti de tümüyle etkileyebilecek bir bağlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Amerikalı Dr. John Money[79] bir erkek çocuğunun kız olduğuna inandırıldığında ve kadın gibi yetiştirildiğinde kadın gibi davranmak isteyeceğini iddia etmiştir. Ona göre cinsiyet, fiziksel nitelikleri belirlemekte, toplumsal cinsiyet ise benliğin psikolojik bir dönüşümü haline gelmektedir. Sünnet esnasında elektrikli kesicinin erkeklik organını

[79] Dr. John William Money, psikoendokrinoloji ve gelişimsel seksoloji alanındaki çalışmalarıyla uluslararası alanda tanınmıştır ve 2006 yılında 85 yaşında ölmüştür (Kinsey Institüte, 2024).

kestiği 19 aylık oğullarını Dr. Money'e getiren Reimer çiftinin, doktorun yönlendirmesiyle çocuğu kız çocuğu gibi yetiştirme ile alakalı deneyini detaylı bir şekilde aktaran Aktaş, bu korkunç deneyin hem çocuğun hem de ailenin yaşamında nasıl da tamir edilemez bir travma yarattığına işaret etmektedir. Biyolojik cinsiyeti tümüyle toplumsal yüklemelerin yönlendirebileceği iddiası yalnızca Aktaş'ın istismarcı ve hırslı bir bilim insanı olarak tanımladığı Money tarafından değil, sonraki süreçte farklı kimseler tarafından da dillendirilmiştir. Aktaş, kavramın kirli bir kökene sahip olmasına rağmen dönemler boyunca yeni içerikler kazanarak kaynaklara yerleştiğine ve büyük bir akademik metin havuzunun bu içeriklerle kaynaşmış durumda olduğuna işaret etmektedir. Aktaş'a göre toplumsal cinsiyet olgusu bütün cevapları hazır bir paketten meydana gelmemektedir. Farklı toplumlarda ve zamanlarda farklı muhtevalar kazanabilen bir olgudur (Aktaş, 2023b: 212 – 228).

Aktaş'a göre toplumsal cinsiyet kavramının ilk kez kullanıldığı dönemlerden bu zamana kadar yaklaşık 70 yıl geçmiştir ve mütedeyyin kesimlerde toplumsal cinsiyet kavramına karşılık yeni bir kavram önerilmemiştir. Aktaş, Müslümanların 200 yıldan bu yana hep bir şeylere ansızın yakalandıklarını, bunun da kervanı yolda düzene sokma alışkanlıklarından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre Müslümanlar, tanımlamakta zorlandıkları sorunlar karşısında kendilerini sürekli mazur görmektedirler. Devamlı suretle bir tepkisellik hali içinde Batı'yı sorgulamaktadırlar. Hâlbuki kendilerine yöneltmeleri gereken sorular daha önceliklidir. Meseleleri farklı açılardan ele alıp konuşamadığı için Müslümanlar kavram üretme noktasına varamamakta ve çoğunlukla Batılı düşünürlerce geliştirilen kavramlarla tartışmalara yakalanmaktadırlar. Batı'da toplumsal cinsiyet tartışmaları ele alınmaya başlandığında İslam dünyası ve İslami kesimler o zamana kadar modernite karşısında biriken soruları hala dağınık bir şekilde ele almakta ve henüz kadın meselesini kamusal alanla ilişkili değerlendirme ihtiyacı duymamaktadır (Aktaş, 2023b: 212 – 228). Aktaş'ın benzeri bir eleştiriyi İstanbul Sözleşmesi'ne yönelik itirazlar için yaptığı hatırlanabilir. Muhafazakâr kesimlerde sözleşmenin kimi hassasiyetlerle reddedildiğini fakat bir alternatif sunma çabasının bulunmadığını ifade etmektedir.

Ramazanoğlu, toplumsal cinsiyeti, tanımlanmış kadın ve erkek kimliğinin kazanılmasında kültürün ve toplumsal alışkanlıkların etkisini araştıran bir teori olarak görmekte ve kavramın insanın belli bir cinsiyette yaratılmış olması gerçeğinin inkârı anlamına gelmediğini düşünmektedir. Ona göre geleneksel veya modern fark etmeksizin herkese rol dağıtan dayatmacı yaklaşımları tartışmaya açmak için toplumsal cinsiyet veya başka alternatif kavramlar kullanılabilir fakat nihai olarak bu sorunu tartışma ihtiyacı ortadan kalkmamaktadır. Ramazanoğlu'na göre cinsiyetçi kimlik dayatmalarını kabul etmek asla mümkün değildir, buna göre kadınlar güçsüz, duygusal, edilgen, koruyucu, bağımlı bir sevgi kaynağıyken erkekler katı, cesur, bağımsız, akıllı, iktidar sahibi, güçlü mütehakkim kişilikler olarak tanımlanmaktadır.

Ramazanoğlu'na göre bazı muhafazakâr kesimler, toplumsal cinsiyet tartışmalarından hoşnutsuz olmakta ve kavramla ortaya konan tartışmaların daha fazla şiddete yol açtığını iddia etmektedir. Ramazanoğlu bu rahatsızlıkları, erkekler modern yaşamda değişim gösterse de kadınların eski kuşakları olduğu gibi tekrarlamasını isteyen kimselerin fikirlerini topluma baskı ve dayatmayla kabul ettirmeye çalışması olarak yorumlamaktadır (Ramazanoğlu, 2020b). Buna göre toplumsal cinsiyet bağlamındaki tartışmalar, cinsiyet rollerini tartışmaya açmaktadır ve bu da eskinin olduğu gibi tekrar edilmesini isteyen kesimlerde rahatsızlık yaratmaktadır

Ramazanoğlu, kadın ve erkek arasında eşitliğin olamayacağına dair inancı, üstünlüğün takvaya dayandırıldığı ayetleri delil göstererek eleştirmektedir. Ona göre bu yaklaşımlar Yaratıcı nezdinde eşitlik ve hakkaniyetle muamele gören kadın ve erkeği son tahlilde itaat eden-itaat edilen iklimine varıp dayandırmaktadır. Buna göre yapılan paylaşımda doğruyu eğriden ayırma yetkisi, ahlaki üstünlük ve başöğretmenlik doğrudan erkeğe verilmiş olmakta, eşitlik yerine önerilen "denklik", "eşdeğerlik" ve "tamamlayıcılık" gibi kavramların hayatın içinde karşılığının gündelik yaşama nasıl yansıyacağı belirsiz kalmaktadır. Buna bağlı olarak cinsler arası insani dayanışma ve denge bozulmaktadır (Ramazanoğlu, 2023a).

Erkilet, Aktaş ve Ramazanoğlu'nun fikirlerinin birbirine yakın olduğu görülmektedir. Üç aydın da toplumsal cinsiyet kavramı çerçevesinde yapılan tartışmaları toplumda karşılığı olan önemli bir sorun alanını tanımlaması ve deşifre

etmesi bağlamında işlevsel ve anlamlı bulmaktadırlar. Meselenin cinsiyetlerin reddi anlamına gelmediğini, toplum tarafından cinsiyetlere yüklenen anlam ve değerlerin tartışmaya açılması anlamına geldiğini düşünmektedirler. Buna karşın Şişman ve Eraslan'ın kavramla ilgili rezervleri ve endişeleri bulunmaktadır.

Şişman, toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasının feminizmin temel kavramlarından biri olduğuna işaret etmekte ve toplumsal cinsiyete dair sosyolojik teorilerin Batı icadı modern buluşlar olduğunun altını çizmektedir (Şişman, 2007). Bu noktada Şişman'ın temel itirazı bugün feminizm tarafından ve Batı düşüncesi tarafından ideal bir hedef olarak işaretlenen kadın erkek eşitliğinin İslami açıdan bir hedef olmayacağı şeklindeki düşüncesidir. Ona göre hiyerarşinin olmadığı bir toplum ideali sorgulanmalıdır ve çağdaş liberalizmin hükmü altında şekillenen kavramlarla hesaplaşılmalıdır (Şişman, 2015). Şişman'a göre ısrarla kadın haklarını temellendirmek üzere işaret edilen asrısaadet döneminde, bugünkü anlamda bir hak ve eşitlik yaklaşımı bulmak mümkün değildir. Yedinci yüzyıl Arabistan'ında mutlak eşitlik ideali söz konusu değildir (Şişman, 2012a). Şişman'ın eşitlik konusundaki bu yaklaşımı, toplumsal cinsiyet tartışmalarında sıklıkla temel hedef olarak gösterilen kadın ve erkek arasındaki eşitliğin sağlanabilmesi hedefinin bizzat kendisini tartışmaya açmaktadır. Şişman, toplumda hiyerarşilerin var olmasını da problem alanı olarak görmemekte, hiyerarşilerin olmadığı bir toplum hedefinin tartışmaya açık olduğunu düşünmektedir. Toplumda eşitliği ideal bir hedef olarak görmeyen Şişman'ın, Erkilet ve Ramazanoğlu'ndan belirgin bir biçimde farklı düşündüğü görülmektedir.

Eraslan toplumsal cinsiyet eşitliği idealinin geleneksel aile tanımını ve bağlarını hedef alan bir distopya olduğunu düşünmektedir. Toplumsal cinsiyet tartışmalarının, başlangıçta kadınların tüm dünyada yaşadığı dezavantajlı durumlara çare aramak gibi masum bir temenni gibi görünse de yıllar içinde dünyadaki kötülüğün kaynağı sanki erkeklermiş gibi bir fikre hızla ve radikal bir geçiş yaptığını düşünmektedir. Eraslan'a göre gender ideali eşitlik anlayışını aşan içerimlere ve ajandalara sahip olup yalnızca sosyolojik bir kurgu olarak değil ideolojik bir tanımlama olarak yorumlanmalıdır. Toplumsal cinsiyet eşitliği ifadesi, toplum eliyle

yapılan eşitsizlikleri eleştirir gibi yaparken aslında fıtri olanı yani kadın ve erkek oluşu eleştirmektedir. Eraslan'a göre toplumsal cinsiyet eşitliği, biyolojik cinsiyetin bir varsayım hatta şiddeti doğuran cahilane bir önyargı olduğu bilgisini taşımaktadır ve bu fikrin arka planında cinsiyetsiz toplum, kadınlık ve erkeklik kimliklerinin reddi yer almaktadır. Bugün dillendirilen kadın hakları ve aile eleştirisi günün sonunda insansız toplum gibi bir noktaya erişecektir (Eraslan, 2019d; 2020c; 2019a).

Eraslan yaşadığımız dünyada halen kadınlar ve erkekler arasında toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin var olduğunu, bunu kabul etmek ve üzerinde kafa yormak gerektiğini düşünmektedir. Fakat bu eşitsizliği ortadan kaldırmak için kültürel, geleneksel, dini inanışların kadın ve erkek tanımlarının kökünün kazınması gerektiğini söylemek ve genellemeci tutumlarla meseleyi kestirip atmak kolaycılıktır. Ona göre toplumsal cinsiyet kavramının açılımlarında, cinsiyetin eski bir hurafe olduğu, aslında kadın veya erkek olmak diye bir şeyin olmadığı ve bunun toplumun cahilce bir adlandırması olduğu ifade edilmektedir. Eraslan toplumsal cinsiyet eşitliği söyleminin, kültürel iddialara ve kadınlık ve erkeklik rollerine itiraz ederken, benzeri bir biçimde kalıplaşmış rol modeller ortaya koyduğunu düşünmektedir (Eraslan, 2021e).

Eraslan'a göre postyapısalcılar insanlar arasındaki farklılıkların (ırk, milliyet, din, ülke, siyaset, coğrafî koşullar gibi) çatışmaya neden olduğunu düşünmekte, kavgayı bitirmenin yolu olarak farklılıkları bitirmeyi hedeflemekte ve cinsiyeti de bunlardan birisi olarak görmektedirler. Eraslan'a göre bu yaklaşım, doğuştan gelen her şeyi reddederek Yaratıcının da iptal edildiği bir anlayışa evrilmiştir. Eraslan, toplumsal cinsiyet eşitliğini, kadınlara yönelik şiddeti ortadan kaldırma gibi kullanışlı bir söylemi kullanarak doğuştan gelen her şeye savaş açan bir yaklaşım olarak görmekte, bu yönüyle de kendisi için bir hayal kırıklığı olarak tanımlamaktadır (Erkilet, 2021e).

Eraslan'ın toplumsal cinsiyet kavramına yönelik eleştirilerinin daha ziyade tartışmaların vardığı noktayla ilgili olduğu görülebilir. Toplumda kadın ve erkeğe yüklenen rollerin tartışılması gerektiğini düşünmektedir fakat ona göre toplumsal cinsiyet kavramı etrafındaki birikim, söz konusu sorun alanlarını ortaya koymanın çok ötesinde küresel bir takım ideolojilere ve yaklaşımlara hizmet eden bir işlev

taşımaktadır. Eraslan'ın endişesi, kadınlık ve erkeklik rollerinin tartışılması esnasında kadınlığın ve erkekliğin reddedildiği, cinsiyetsiz bir yaklaşımın hâkim olmasıdır.

8. Aile Tartışmalarında Aktörler: Feministler ve Muhafazakârlar

Ülkemizde aile konulu tartışmalarda bilhassa iki kesimin etkin bir söylem gücü elde ederek öne çıktıkları görülmektedir. Bu iki kesim feministler ve muhafazakârlardır. Bu kısımda İslamcı aydın kadınların bu kesimlere yaklaşımları, uzlaşı ve ayrılık noktaları bağlamında analiz edilmiştir. Esasında aydın kadınların söz konusu kesimlerle ilgili değerlendirmeleri ve atıflarından çalışmamızda yer yer bahsedilse de bu başlıkta İslamcı aydın kadınların feministler ve muhafazakârlarla ilgili yaklaşımlarının çerçevesini daha net bir biçimde çizebilmek hedeflenmiştir.

8.1. Feminizmle Etkileşim: Ayrılık mı Uzlaşı mı?

İslamcı aydın kadınların, feminizmle ilişkisi önemli bir tartışma alanıdır. Kadın etrafında yoğunlaşan düşüncelere sahip olmaları bakımından feminist paradigmayla ortak bir ilgi alanına sahiptirler. Buna karşın Müslüman kimlikleri nedeniyle pek çok temel meselede feminizmden farklı bir yere konumlanmaktadırlar. İslamcı aydın kadınların, feminizmle ilişkisi hem feminist kesimler tarafından hem de muhafazakâr kesimler tarafından tartışılan bir konudur. Bazı feministler, İslamcı kadınları feminizmin bir farklı kolu olabilmeleri açısından değerlendirirken, bazı muhafazakâr kesimler ise İslamcı kadınları feminist etkide kaldıkları yönünde eleştirmektedir. Bu noktada çalışmamızda yer verdiğimiz aydın kadınların hiçbirinin kendisini feminist olarak tanımlamadıkları ve bu tanımlamaya bilhassa mesafeli oldukları söylenmelidir (Aktaş, 2016a: 95; Şişman, 2003: 43, 83; Tar, 2013: 153). Fakat feminizm çatısı altında üretilen iddialar ve düşüncelere tamamen ilgisiz değillerdir. Örneğin Erkilet, feminizmi tarihsel kökenlerine atıfla anlamlı bir hareket olarak görmektedir:

> *"Bir kere tespitleri önemli bence. Feminizm, belli bir toplumda, belli bir tarihte ortaya çıkmış olan sorunlara verilmiş anlamlı bir cevaptır, sosyalizm gibi. Bunu inkâr edemeyiz. Yani yanlış tespit yapıyor diyemeyiz ya da ortaya*

koyduğu şeyler yanlış diyemeyiz. Onu gerçekliğin bir boyutu olarak yerine yerleştiriyoruz ve bütün içerisindeki yerine göre değerlendiriyoruz. Çünkü ben mesela kadın önemli, çocuk önemli değil diyemem. Benim bedenim kimseyi ilgilendirmez, diyemem. Biz bu bedenin de Allah'ın bir emaneti olduğuna inanıyorsak, çocuğun da bize Allah'ın bir emaneti olduğuna inanıyorsak o zaman 'benim bedenim kürtaj yaptırırım' ya da 'doğum kontrol yöntemi olarak bile kürtaja başvururum' diyemeyiz. Meseleye kadın merkezli değil tevhit merkezli, Allah merkezli, İslam merkezli, insan merkezli bakarız. Onun için diğerleri yanında kadının da haklarının en güçlü bir şekilde korunmasına ve gözetilmesine çalışırız. Kaldı ki kimse "Senin bedenin hakkında ben karar vereceğim" de diyemez; devlet de diyemez, koca da diyemez, oğul da diyemez, baba da diyemez. Yani 'senin bedenin benim malım' diyemez. Ama beden benim de malım değildir. Allah'ın bir emanetidir. Bu idraki oluşturduğumuzda, sorumluluk bilinciyle ve Allah'ın izniyle daha iyi bir yere gideceğiz." (A. Erkilet)

Erkilet, "kadın merkezli değil tevhit merkezli" şeklindeki ifadesi ile kendi düşünce sistemindeki bütüncüllüğü hatırlatmakta, sadece kadını önemseyip merkeze taşıyan yaklaşım yerine herkesin hakkını koruyan tevhit merkezli bir yaklaşım sergilediğini ifade etmektedir. Erkilet'in kürtaj konusundaki yorumlarında bir taraftan bedenin kişinin kendisine dahi ait olmadığını ve Allah'ın emaneti olduğunu söyleyerek feministlerden ayrılmakta öte yandan bedenin, kadının çevresindeki erkeklerin de hükmü altında olmadığı yönündeki itirazı ile geleneksel kimi uygulamalarda kadını edilgenleştiren ve kendisi hakkında karar vermesinin önüne geçen tutumları eleştirmektedir. Erkilet'in özellikle henüz olgun bir karar verme ehliyeti olmayan küçük kızların velileri tarafından evlendirilmeleri gibi durumları büyük bir problem alanı olarak görmesi hatırlanabilir.

Erkilet, kendisini feminist olarak tanımlamama nedenini şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Kendimi feminist olarak tanımlamıyorum. Çünkü meseleye İslam merkezinde bakıyorum. Kadını, erkeği, çocuğu hepsini bir bütün olarak ele almak gerektiği

kanaatindeyim. Her şeyi bağımsız bir kadın birey üzerine kurmuyorum. Bunun çok önemli bir kimlik katmanı olduğunu düşünüyorum sosyolojik anlamda. Ama bütün sorunların üzerine bina edileceği tek ve ana katman olarak tanımlanması hem sosyolojik olarak hem de İslami açıdan bana uygun gelmiyor. Mesela klasik Marksizm "Kadın sorunu yoktur. Biz özel mülkiyet sorununu çözdüğümüzde kadın sorunları da kendiliğinden çözülecektir" der. Ama şahsen ben İslami bir toplum kurduğumuzda bütün kadın sorunları da kendiliğinden çözümlenecektir demiyorum. Bunu ihtiyatla söylemek gerekir. Çünkü muhtemelen kadın sorunları bir şekilde kendini yeniden üretecek yahut da zaten baştan itibaren orada durmaya devam ediyor olacaktır. Bizim bunları dikkate alarak İslam toplumunu inşa etmemiz gerekir. Gender perspektifinden bu toplumu inşa etmeye çalışmamız gerekir. Bir de ekonomik adalet perspektifinden bu toplumu inşa etmeye çalışmamız gerekir. Yani sosyolojik boyutlarını, sosyolojik oylumları hesaba katarak bu toplumu inşa etmeye çalışmalıyız. Çünkü cinsiyetsiz bir yapı inşa ediyormuşuz gibi konuştuğumuzda da aslında cinsiyetli bir yapı inşa ediyoruzdur. Sınıfsız bir yapı inşa ediyormuşuz gibi konuştuğumuzda da aslında sınıflı bir yapı inşa ediyoruzdur. Sorunuza dönecek olursak, feminist değilim. Çünkü dediğim gibi tek sorun kadın sorunu, bunu çözmemiz gerekir, diye düşünmüyorum. Kadın sorunu sorunlardan biri, diye düşünüyorum, sınıf sorunu sorunlardan biri, diye düşünüyorum. Ama bütün bu sosyolojik oylumlarla İslami perspektiften hareketle daha iyi bir toplum alternatifi önermeye gayret ediyorum." (A. Erkilet)

Erkilet, kadın tartışmalarını önemli bulmakta fakat belirleyici tek ve ana etken olarak açıklanmasına itiraz etmektedir. Marksizm'in mülkiyet sorunu çözüldüğünde diğer tüm sorunların çözüleceğine yönelik inanışını da benzeri bir tek merkezli yaklaşım olarak sorunsallaştırmaktadır. Ona göre ekonomik adaletsizlik veya kadın konulu sorunlar birbirilerinden farklı sorunlar olarak ele alınabilir, biri düzeldiğinde diğer her şey düzelmez. Kendisinin de İslam'la ilgili yaklaşımı, bu bakış açısıyla paraleldir ve İslami bir toplum kurulduğunda bütün toplumsal sorunların kendiliğinden çözüleceğine inanmamaktadır. İslami toplumun kuruluşu esnasında bu sorunların her

biri üzerine ayrı ayrı çalışmak gerektiğini ifade etmektedir. Erkilet'in kendini feminist olarak tanımlamaması ve feminizmin kadın meselesine yaklaşımına yönelttiği eleştiriler, feminizmin birikimlerinden istifade etmeyeceği anlamına gelmemektedir:

> *"Sosyolojide ailenin işlevleri konusundaki analizlerle topyekûn kurumsal varlığı ve anlamı konusundaki analizler birbirinden ayrıştırılabilir. Engels'in Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni metnini ben çok önemsiyorum ve birçok dersimde, farklı farklı derslerde mutlaka okunması gereken metinlerden biri olarak tavsiye ediyorum. Aynı zamanda 1844 Yılında İngiltere'de İşçi Sınıfının Koşulları metnini de son derece önemli, sosyolojik, olgusal, veriye dayalı tespitleri açısından ısrarla tavsiye ediyorum. Ama bu bizim, buradan hareketle işçi sınıfının sorunlarının sosyalizmle çözüleceğini kabul etmemiz anlamına gelmiyor. On dokuzuncu yüzyıl kontekstini daha iyi kavramamızı sağlıyor. Bunlar önemli metinler… Neden? Çünkü sosyolojik olarak bize ailenin işlevini, kadın üzerindeki etkisini, özel mülkiyetin gelişim süreci içerisinde kadının üzerinde de aslında bir mülkiyet ilişkisi kurulduğu hakikatini gösteriyor. Ama tespitlerin bir parçası olarak bu metinler önemliyken çözümün parçası olarak önemli olmak durumunda değil. Çünkü biz onu aynı zamanda kendi İslami perspektifimizden değerlendiriyoruz ve ontolojik çözümü ortaya koyarken, epistemolojik çözümü ortaya koyarken kendi değerlerimize dönerek bunu yapıyoruz. Ama olgunun analizinde, olgunun tespitinde bence çok katkıları var bu insanların. Feministlerin de var. Bunu inkâr edemeyiz. Ancak olgu düzeyinde beslensek de onların teorilerine getirdiğimiz eleştiriler var. Bir kısmını benimsediğimiz ama bir kısmını eleştirdiğimiz yaklaşımları var. Örneğin Marx "Din kitlelerin afyonudur." diyor. Evet, pek çok örnekte dinin bir afyon olarak kullanılabildiğini biliyoruz. Ama şunu da biliyoruz ki din aynı zamanda devrimci bir harekete geçiricidir. Bütün peygamberler o topluma onu dönüştürmek ve değiştirmek amacıyla gönderilmiştir. Dolayısıyla Marx haklıdır, ama bir yere kadar. Hakikatin öbür tarafını görmediği için onun din teorisi benim din teorim olmuyor ama dini açıklamada kullandığım, dinin toplumsal işlevlerini açıklamada kullandığım işe yarayan bir teori olduğunu da reddedemeyiz."* (A. Erkilet)

Erkilet, Marksist veya feminist literatürün, sorun tespitleri konusunda başvurulacak ve faydalanılacak fikirleri ve yaklaşımları olduğunu düşünmektedir. Sorunu tanımlarken bu birikimlerden faydalanıp, çözümü noktasında kendi İslami perspektifiyle bir yaklaşım sergilemek gibi bir yöntem takip etmektedir. Dolayısıyla feminizm, Erkilet için kadın sorununa dair önemli tespitler ortaya koyan bir birikim ve başvurulan bir kaynaktır.

Aktaş'ın metinlerinde pek çok farklı bağlamda feminizm eleştirisi görmek mümkündür. Feministleri kimi zaman kadın ve erkeği birbirine ötekileştiren söylemler ortaya koydukları için, kimi zaman başörtülü kadınların sorunlarını bir kadın problemi olarak tanımlama konusundaki ikircikli tutumları nedeniyle kimi zaman aşırı lirik ve kadınsılığı yücelten bir ideoloji olduğu için kimi zaman da oryantalist tutumları nedeniyle eleştirmektedir (Aktaş, 2011; 2012e; 2012b, 2020). Buna karşı o da tıpkı Erkilet gibi feminist literatürü takip etmekte ve ondan istifade etmektedir. Ona göre alanlarında önemli sorular soran feminist yazarları takip etmek, "İlim Çin'de de olsa alınız!" şeklindeki hadise uygun bir tutumdur. Aktaş'a göre postyapısalcı Foucault'tan yararlanılabildiği gibi post feminist İrigaray'dan da yararlanılabilir (Aktaş, 2013a). Aktaş'ın bilhassa Foucault üzerinden örnek vermesi, tercüme edildiği yıllarda Foucault'un Türkiye'de İslamcı çevrelerde takip edilen ve tartışılan bir isim olmasıyla alakalı görülebilir.[80] Aktaş benzeri bir örnek olarak Said Halim Paşa'yı da zikretmekte; Said Halim Paşa'nın İttihat ve Terakkicilerle beraber hareket etmiş bir kimse olduğunu ve düşünce dünyasını oluştururken Fransız Devrimi'nden etkilendiğini belirtmektedir. Buna karşın Paşa, dönemindeki Osmanlı kadın hareketini feminist etkide kalmak konusunda eleştirmektedir. Aktaş, Said Halim Paşa'nın Fransız devriminden etkilenmesinde bir sorun görülmeyecekse Osmanlı kadınlarının da Mary Wollstonecraft'tan etkilenmesinde de bir problem görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir (Aktaş, 2024; 2023b:136). İki örnekte de Aktaş'ın üzerinde durduğu nokta, başka ideolojiler veya yazarları okuma ve etkilenmenin, bilhassa feminizm söz konusu olduğunda bir problem olarak görülmesine yöneliktir. Foucault'tan etkilenmek veya Fransız devriminden etkilenmek İslamcılık açısından bir probleme tekabül etmiyorsa

[80] İslamcı Dergiler Projesinin arama motorunda yapılan aramada Foucault'a dair yazılmış pek çok yazıya ulaşılabilmektedir (İDP, 2024).

Wollstonecraft'tan veya İrigay'dan etkilenmek de problem teşkil etmemelidir. Aktaş'ın İslami kesimleri tutarlılığa davet ettiği görülebilir.

> *"Feminizmi önemsiyorum ve yıllardır okumalar yapıyor ve bu birikimden çok yararlanıyorum. BM'in düzenlediği dünya kadın konferanslarında ve Avrupalı kadınlarla buluşmalarımızda çok önemli tartışmalara şahit oldum. Allah'tan başkasına kulluk ve itaat edilmeyen bir özgürleşme için kafa yormak bizim için de son derece hayati. Bizim evlilikte ve can yoldaşlığında ölçümüz en güzel Ahzab Suresi 35. ayette billurlaşıyor. Hiç kimsenin ötekinin emrine verilmediği, ihtiyarına terkedilmediği bu hitap şekli çok etkileyici. Peygamberimiz kadınlarla da biatlaşarak onları da müstakil ve hür bireyler olarak tescilledi. Buradan geri dönüş mümkün değil. Öte yandan dünyevi tutsaklıklar ve kapitalist örüntüler içinde de kadın, özgürlük adı altında metalaşıyor. Başka çözümleme ve düşünme biçimlerini bir suçmuş gibi göstermek yerine insanlığın ortak birikimine Müslümanca katkılarımızı sunabilir ve hiçbir insan tekini dışarıda bırakmayan parlak bir kurtuluşu örgütleyebiliriz. Onların bizi eleştirdiği, İslam adına ortaya konan kimi üzücü pratiklere şerh düştüğü gibi biz de feminizmin nakısalarını, çıkmazlarını, tıkanma noktalarını konuşuyoruz yazıyoruz zaten. İşgal kadınları kitabım böyle makalelerle dolu."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, feminist birikimden faydalandığını, bu tutumunun Müslüman olmakla çelişmeyeceği ve farklı düşünceleri tümüyle görmezden gelmek yerine onlardan istifade etmenin daha uygun olacağını düşünmektedir. Feminizmden faydalanmanın, her söyleneni kabul etmek anlamına gelmediğini ve düşüncelerine uymayan kısımlarda eleştirel yaklaşabildiğini ortaya koymaktadır. *İşgal Kadınları* isimli eserinde Ramazanoğlu, Afganistan'ın işgali döneminde işgali meşrulaştırmak için öne sürülen kadın hakları gerekçesini eleştirmekte ve bu yaklaşımı batılı, beyaz, elitist ve üstenci tutumlarına atfen emperyalist feminizm olarak tanımlamaktadır (Ramazanoğlu, 2012: VIII, 21, 36).

Ramazanoğlu'nun Hz. Peygamber'in Müslüman kadınlarla biatleşmesine atıf yapması, İslam'ın insanın özgürlüğüne yaklaşımı gibi hatırlatmalarıyla meseleyi

İslami zemine çekerek tartıştığı görülmektedir. Ramazanoğlu retçi tutumlar sergilemek yerine alternatifiyle masada bulunarak kadın hakları tartışmalarına Müslümanca katkı sunmayı önemsemektedir. Ona göre çağın değerlerinin oluşumunda, İslami paradigmayla tutarlı öneriler sunulmalıdır. Bu düşüncesinde uluslararası kimi toplantılarda edindiği tecrübelerin etkili olduğu söylenebilir. 1998 yılında kaleme aldığı *Bir Dünyanın Kadınları* isimli eseri de yurt içi ve dışında katıldığı toplantılardaki izlenimlerine dayanmaktadır. Eserde Londra, Nürnberg, Kahire, Tahran gibi dünyanın farklı şehirlerinde katıldığı toplantılardan ve buralarda yapılan tartışmalardan bahsetmektedir (Ramazanoğlu, 1998). Ramazanoğlu, 2000 ve 2005 yıllarında New York'ta toplanan BM Kadın Konferansına Türkiye'yi temsilen katılan isimlerdendir.

Ramazanoğlu'nun istifade ettiğini söylediği feministler, yerli feministlerden ziyade Beauver, Fridan, Mitchel, Millet gibi isimlerdir. Türkiye'deki feminist kadın hareketlerinin İslamcı ve dindar kadınlara yönelik dışlayıcı ve kategorize edici tutumları ve statükodan yana tavır almalarının da etkisiyle İslamcı kadınlar tarafından dikkat çekici bulunmadıkları söylenebilir (Ramazanoğlu, 2000: 153-154). Bu noktada ülkemizde feminizm adına kuvvetli ve dünyayı etkileyen bir söylem üretilmediği de hatırlanmalıdır. Türkiye'de feminist söylem daha ziyade Batı'da üretilen feminist düşünce formlarını Türkiye'ye aktarmaktadır. İslamcı kadınların da ikincil kaynaklar yerine düşünceyi ilk kaynaklarından okumaları anlaşılır bir durumdur.

Erkilet, İslamcı kadınların fikirlerinin feministleri etkileyip etkilemediğine dair soruya şu ifadelerle cevap vermiştir:

> *"Etkilediğini düşünmüyorum. Etkilemiştir diye büyük harflerle büyük cümleler kuracak kadar güçlü bir yansıma görmedim. Farklı ortamlarda bir araya gelmiyor muyuz? Geliyoruz. Fikir ve deneyim paylaşmıyor muyuz? Paylaşıyoruz. Güzel geri dönüşler almıyor muyuz? Alıyoruz. Ama bu geri dönüşler daha ziyade tespit ve önerilerimizin İslami bir feminizmin inşasına katkı sağlayacağına dair temenniler şeklinde oluyor. Hâlbuki benim toplumsal cinsiyet meselesiyle alakalı görüşlerim İslami bir feminizm üretme amacını taşımıyor. Tam tersine ben oradan İslamcı bir söylem, kadına dair ya da*

kadının özgürleşmesine dair İslamcı bir söylem üretmek istiyorum. Kadının özgürleşmesini önemsiyorum; bu benim gündemlerim içerisinde çok öncelikli bir husus. Ama bunu İslamcı perspektiften tartışıyorum. Demem o ki, algılar yine tam olarak örtüşemiyor. Sen bulunduğun noktadan kadınların gelişimine katkı sunuyorsun şeklinde değil de feminizmin gelişimine İslami perspektiften katkı yapıyorsun şeklinde algılanıyor. Bence bunu Müslüman camia da böyle algılıyor. Onlar da bunu İslamcılık olarak algılamayıp "feministlik" olarak yorumluyorlar. Yani her iki taraf da anlamıyor. Ne muhafazakâr Müslümanlar anlıyor ne de feministler. Çünkü sen ya feministsindir ya da Müslüman feministsindir." (A. Erkilet)

Erkilet, ülkemizde İslamcı aydın kadınlarla feministler arasında bir etkileşimin var olduğunu, düşünce ve deneyim paylaşımlarının bulunduğunu ifade etmektedir. Fakat ona göre feministler cephesinde bu diyalog ve paylaşımlar, feminizme İslami camiadan da bir farklı kesim kazandırma amacı taşımaktadır. Yani İslami bir feminizmin oluşması ümidiyle bu iletişim sürdürülmektedir. Hâlbuki Erkilet kendisini feminist olarak tanımlamamakta ve kadın konusundaki düşüncelerini İslami perspektifle ürettiğini ifade etmektedir. Erkilet, Müslüman camianın da bu çabaları tanımlama konusunda feministlerle ortak bir tavır takındıklarını düşünmektedir. Kadının özgürleşmesi bağlamında yapılan tartışmaları İslamcı bir çerçeveden üretme yönündeki çabasının iki kesim tarafından da feministlik olarak tanımlanmasından rahatsızdır.

"Feministler, kadın meselesine feminizm dışında bir katkı yapılabileceğini idrak edemiyor bana kalırsa. "Tek kurtuluş yolu feminizmdir, olsa olsa biraz da sosyalizmin katkısı olur." şeklinde düşünüyorlar. Ama kadın meselesini mülkiyet meselesinden ayrıştırmayan klasik Marksist görüşü de eleştiriyorlar. Onlara göre Müslümanlar bu alana katkı yapamaz. Muhafazakâr camia için de benzer bir değerlendirme yapabiliriz. Ama farklı bir perspektiften. Onlara göre zaten fıtraten eşit değilizdir. Bu durumda toplumsal eşitliğin peşinden koşmak da fazla bir anlam taşımayacaktır." (A. Erkilet)

Erkilet hem feministlerin hem muhafazakâr camianın birbirinden farklı gerekçelerle, İslami perspektiften üretilen kadınla ilgili talepleri yeterince anlayamadıklarını düşünmektedir. Eraslan ise feminizme bakışını ve İslamcı kadınlarla feministler arasındaki etkileşimi şöyle tarif etmektedir:

> *"Feminist söylem aile konusunda değil ama kadın hakları konusunda beni de çağdaşlarımı da etkilemiştir. Ama daha sonrasında tabii İslami düşüncenin üzerinde okuma ve incelemelerim yoğunlaştıkça, akademik çalışmalar yoğunlaştıkça veya bir yazar olarak odaklanıp bu konudaki araştırmalarım arttıkça, feminizmden çok çok farklı bir şey olduğunu görüyorsunuz. İslam, kadın ve aile üçgeninin, apayrı bir uzay olduğunu düşünüyorsunuz. Apayrı bir bakış açısı olduğunu görüyorsunuz. Ama bununla birlikte Batı'da kadınların saygıdeğer, onura layık bir vatandaş olmaları konusunda feministlerin çok ciddi çalışmaları oldu. Elbette bunları da sıfırlayamayız. Yani Batı tarihi içerisinde önemli çabaları var. Mütedeyyin kesim bu kazanılan haklardan istifade edebilmiştir. Evet, mesela ben de İstanbul Hukuk Fakültesi mezunuyum. Neticede kadın haklarına dair elde edilen kazanımların üzerinden bir yerlere geliyor şu anki Türkiye'deki kadınlar da. Cumhuriyet'in verdiği kadın haklarıyla ilgili olarak söylüyorum bunu. Ama bizim; İslam'da kadın, aile diye bir derdimiz varsa, samimi şekilde çalışmamız, samimi şekilde eserler üretmemiz gerekiyor."* (S. Eraslan)

Eraslan, feminizmle ilişkisinde kadın ve aile konularını birbirinden ayırarak konum almaktadır. Feminizmden aile konusunda etkilenmediğini fakat kadın tartışmaları konusunda kendisinin de çağdaşlarının da etkilendiğini ifade etmiştir. Fakat son tahlilde feminizm ve İslam arasında paradigmatik düzeydeki farklılıklara işaret etmesi, bir etkiden bahsetse de mesafesini korumak istediğini göstermektedir.

Erkilet, feminizmin Batı'da ve oradan gelen etkiyle ülkemizde de kadınların daha saygıdeğer kimseler olmasına katkı sunduğunu düşünmektedir. Bunların takdir edilmesi gerektiğini, dindar kadınların da batıda kazanılması için uğraş verilmiş pek çok haktan istifade ettiğini, şu an Türkiye'deki kadınların da bu kazanımlardan istifade ettiğini düşünmektedir. Son tahlilde Eraslan, bir kimlik olarak benimsemese ve ciddi

ayrım noktaları olsa da feminizmi kadınların durumunun iyileştirilmesine küresel ölçekte katkı sunmuş bir hareket olarak tanımlamakta ve bu yönüyle takdir etmekte, tümüyle reddiyeci bir dil kullanmaktan geri durmaktadır. Eraslan, feministlerin ve Müslüman kadınların etkileşimiyle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

> *"Feministler ve Müslümanlar birbirlerinden nasıl etkileniyorlar? Bu 1960'tan 1980'e kadar böyle bir etkileşim yoktu. Yani çok farklı iki uçtu feminizm ile Müslüman kadınların hayatı. Biri modern diğeri geleneksel yaşam tarzları içindeydiler. Ama doksanlardan itibaren postmodernizmin farklı gerçeklikleri keşfetmesi dönemine girildi. Geleneksel kadın tipinin modern yaşamda görünür hale gelmesi, işte okullarda, fakültelerde, medyada görünür olması, yeni bir ara dönemi başlattı ve batılı olmayan ama modern kadınlara gözlerini açtılar feministler… Onların arasında da farklılaşmalar başladı. Mesela Fransa'daki bazı feminist grupların hazreti Meryem'i yeniden keşfettiğini okuyorum. Hazreti Meryem'i anlama çabalarını fark ediyorum. Ama bu tabii hep şöyle olageldi şimdiye kadar, Rönesans'tan beri bu böyle, Aydınlanma çağından beri böyle aslında. Batı her zaman kendi fikirlerinin tek gerçek, tek doğru olduğunu ve bütün dünyaya, bütün halklara, bütün toplumlara, bütün sosyolojilere bunun zerk edilmesi gerektiğini, aksi takdirde çağdaş olamayacaklarını hep söyledi. Çağdaşlık da Batı'nın değerleriyle birlikte tanımlandı. Ama bugüne gelindiğinde, yani bugüne baktığınızda çok küresel ferdiyetçi bir rüzgâr var şu anda. Kimse kimsenin terkibini, dışarıdan gelen tanım terkibini kabul etmiyor. Herkes kendini kendisi tanımlamak istiyor. Dolayısıyla, yani doksanlardaki etkileşimden de şimdi bahsedemeyiz. Herkes her şeyden etkileniyor, herkes hiçbir şeyden etkilenmiyor şu anda."* (S. Eraslan)

Eraslan, feministlerle Müslüman kadınlar arasındaki etkileşimi, bir tarihlendirme yoluyla izah etmektedir. 1980'e kadar bir etkileşimin olmadığını, fakat seksen sonrasında postmodernizmin etkisiyle feminist paradigmada da değişimler ve açılımlar yaşandığını hatırlatmaktadır. Postmodernizm, bilindiği üzere Avrupa'da modernizmin tek hakikatçi ve özcü yapısına eleştiri olarak üretilmiştir ve hakikatlerin

farklı veçheleri olabileceği, tek hakikatin bulunmayacağı, farklı toplumların farklı hikâyelerinin kendi içlerinde tutarlı olabileceği gibi bir bakış açısından hareket etmektedir. Postmodernizm tartışmaları, hemen hemen tüm ideolojik kesimleri etkilemiştir. Feminizmin de bu tartışmalar sonrasında beyaz ve Avrupalı kadına odaklanmış yapısından bir nebze kurtularak başka kadınların varlığını görmeye başladığı söylenebilir. Bu kapsamda tüm dünyada diyalog çabaları, farklı kadın temsilleriyle muhatap olma isteği gibi süreçler ortaya çıkmıştır. Eraslan buna işaret etse de nihayetinde Batı medeniyetinin temel karakterinin değişmediği, hala aydınlanmacı değerlerden vazgeçmediği, kendi yaşam felsefesini başka toplumlara dayatıp tek hakikat olarak görüp kabul ettiğinin altını çizmektedir.

Eraslan, feminizmi; eşit hak, eşit ücret, hukuk güvenliği ve hukuk önünde eşitlik, bilgiye erişim, siyasal temsil gibi konularda farkındalık sağlayan, değişim-dönüşüm yaratan ve birçok hareketlilik oluşturabilmiş bir ideoloji olarak, deneyimlerinden yararlanacak bir birikim olarak görmektedir. Özellikle bu talepleri nedeniyle pek çok kadının yaşadığı ağır koşullar ve hazin öyküler nedeniyle de feminist olmalarını anlaşılabilir bulmaktadır. Fakat gelinen noktada feminizmin cinsiyeti reddeden, translığı tek seçenek gibi sunan, doğal olanı ret ve imha eden bir noktaya gelip dayandığına ve büyük bir savrulma yaşadığına işaret etmektedir. Bu yeni gelinen nokta ona göre sosyal barışı değil bilakis daha fazla yalnızlığı, daha fazla kederi ve daha fazla maskeyi beraberinde getirmektedir (Eraslan, 2021f). Eraslan feminizmin insanlığın hikâyesine kazandırdığı değerler gibi kaybettirdiği değerlerin de olduğunu düşünmektedir. Özellikle cinsiyet politikasındaki mevcut duruşunu önemli bir problem alanı olarak görmektedir.

Aktaş, Müslüman kadınların muhafazakâr kesimlerce feminist olarak tanımlanarak etiketlenmesini, sorunların ciddiyetle tartışılmasının önünü alan bir susturma yöntemi olarak görmektedir. Ona göre bu etiketleme, bir metni yahut davranışı oluşturan arka planı anlamaya hiçbir yararı olmayan bir tutumdur. Aktaş, kadınların ezilmişliğini gündemine alan her çabanın feminizm olarak adlandırılmasını doğru bulmadığını da ifade etmektedir. Aktaş, İslam'ın asrısaadet dönemindeki değerler doğrultusunda yaşamsallaştırılması durumunda, feminizme ihtiyaç

duymayacak toplumsal değişimlerin zaten gerçekleşeceğini düşünmektedir. Fakat bu gerçekleşememiş, Müslüman toplumlar, modernizmin baskıları üzerine ortaya çıkan problemleri gündeme alırken kadınlarla ilgili hiçbir sorun yokmuş gibi bir tutum takınmışlardır. Aktaş'a göre modern dünyada her şey değişirken kadınlar değişmezmiş gibi davranmışlar ve özel alanda değerlerin korunacağı bir güvenlik alanı oluşturmuşlardır. Hâlbuki eğitim, üretim, evlilik gibi konularda bir kadından bulunduğu zamanın dışında tutumlar beklemek zulümdür. Feministler sosyal cinsiyeti konuşurken Müslüman dünya, kadın meselesini konuşmayı önemli bulmamıştır. Modern dünyada her şey değişirken Müslüman kadınlardan sabrın, fedakârlığın, düşselliğin ve gizemin temsilcileri olarak değişmemeyi başarması beklenmiştir (Aktaş, 2013a; 2019c).

Aktaş, Türkiye'de İslami kesimlerin uzun yıllar kendi yaşam alanları dışındaki aile sorunlarını sistemin yetersizliğiyle açıkladıklarına işaret etmektedir. Ona göre İslami kesimlerin yardımseverlik ağları kuvvetli olduğu için mazluma yardım etme konusunda girişimci davranmaktadırlar. Yardım faaliyetleri yapılmakta, kermesler düzenlenmekte, dul ve yetimleri gözeten çalışmalar yapılmaktadır. Fakat toplumda aileyle ilgili sorunlar her geçen yıl daha da artarken İslami kesimler, bu sorunların hukuki planda cevapsız kalmasının sonuçları üzerine sistemli düşünme işini nadiren yapabilmiştir. Aktaş, İstanbul Sözleşmesi konusunu tartışırken de feministler ve Müslüman kesimler arasındaki farka işaret eden benzeri bir tespit yapmaktadır. Feministler uzun yıllardır kadına şiddet konusunu gündemde tutmuşlar ve bu hususta pek çok organizasyonla meseleyi bir sözleşme şekline çevirebilmenin mücadelesini vermişlerdir. Fakat bu süreçlerde İslami kesimler, masada olmamış, konuyla ilgili herhangi bir inisiyatif geliştirmemiş, kendi inanç ve değer dünyalarıyla paralel bir söylem ve öneri üretmemişlerdir. Sözleşmeyi eleştirirlerken de yerli ve milli bir dil ve zihniyetle şiddetle mücadele edilebileceğini ifade etmektedirler fakat herhangi bir alternatif önerileri veya hazırlıkları bulunmamaktadır (Aktaş, 2020).

Şişman, feminizmi, felsefesini kadın kimliği üzerinde temellendiren çağdaş bir cinsellik ve kimlik siyaseti olarak tanımlamaktadır. Ona göre feminizm bugün dünyada teorik olarak zayıflasa da söylem olarak genişlemektedir (Şişman, 2011a;

2007). 19. yüzyılda kadın haklarını savunma gibi bir amaçla ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesine yaslanmaktadır. Bu yönüyle modern bir projedir. Tüm tarihi kadın ve erkek olma noktasından hareketle yorumlamakta ve tarihin motorunun cinsiyetler arasındaki çatışma olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını bir siyasal hareket olarak da ortaya koymaktadır. Şişman 19. yüzyıl feministlerinin daha liberal taleplerini, kültürel feminizmi, Marksist feminizmi, radikal feminizmi birbirinden ayırarak değerlendirmektedir. Şişman'ın tüm bu feminizm yorumlarını temelde birbirinden ayırdığı nokta aile kurumuna yönelik farklı yaklaşımlarıyla ilgili görünmektedir. Feminizmin ilk temsilcileri, kadınların eğitim imkânlarının genişletilmesi gibi kamusal bazı düzenlemelerle kadınların durumlarının iyileştirilebileceğine inanmaktadır. Söylemlerinin ağırlık merkezini aileye yönelik eleştiriler almamaktadır. Buna karşın örneğin radikal feminizm aile karşıtlığını öyle bir noktaya getirmektedir ki kadının ezilme nedeni olarak biyolojik fonksiyonlarını yani doğurma özelliğini öne sürmekte ve heteroseksüel aşkı bir tuzak gibi görmektedir. Fakat Şişman'a göre son tahlilde feminizmlerin yorumları, oranları ve içerikleri değişmekle birlikte aileyi ataerkil sistemin yeniden üretildiği bir yapı olarak tanımlama noktasında genel bir mutabakatın olduğu söylenebilir (Şişman, 2007).

Şişman'a göre feminizmin düşünce ve pratik tarihsel zemini, sahanın kavramlarını da belirlemiştir. Marksist veya liberal terminolojinin kapitalist ekonomiyi kavramsallaştırması ve bugün meselenin o kavramlar üzerinden tartışılması gibi kadın meselesiyle ilgili toplumsal, siyasi veya ekonomik konularda konuşurken feminizmin kavramlarına başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Şişman'ın bu noktada itirazı feminizmin aslında tüm dünyaya genellenebilecek evrensel bir ideoloji olmamasına rağmen evrensel bir muamele görmesidir. Feminizm ortak bir kadınlık durumunun var olduğunu iddia etmekte ve batılı kadının tecrübesini mutlak izlek olarak sunmaktadır. Şişman, feminizmin tarihi erkeklerle kadınların çatışmasının tarihi olarak sunmasını özelikle inançlı insanlar açısından kabul edilmesi mümkün olmayan bir yargı olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle bir Müslüman kadının feminist olamayacağını düşünmektedir. Ona göre cins temelli feminist bakış son tahlilde sekülerdir ve tevhidi dünya görüşüyle uyumsuzluk arz etmektedir. Feminizmi külli bir dünya görüşü olarak benimsemek Müslümanlar için çelişkili bir durum

oluşturmaktadır. Şişman bu genel çerçeveyi çizdikten sonra feminizmin kavramlarını kullanmanın bir Müslümanı feminist yapmayacağını ifade etmektedir. Kavramlarını kullanmak tümüyle kabul etmek anlamına gelmemektedir. Şişman, çağdaş dünyada kadınların pek çok haksızlıkla karşılaştığını, bu nedenle kadın haklarından bahsetmenin kaçınılmaz olduğunu, bu noktada hemen insanlara feminist etiketini yapıştırmanın doğru olmayacağına işaret etmektedir (Şişman, 2012b: 3).

Şişman'a göre, geç modern dönemin en belirleyici özelliği, bireylerin ben kimim sorusuna yaşam tarzlarıyla bağlantılı olarak kişiliği ve kimliği inşa edici boyutta cevaplar vermesidir. Bugün daha çok kadın bu soruya ben bir kadınım hatta ben tarih boyunca ezilmiş kadın sınıfının bir üyesiyim, cevabını vermektedir. Şişman, Müslüman kadınların da bu soruya muhatap olduklarını ve inançlarının verdikleri cevabın içeriğini değiştirdiğini ifade etmektedir. Yani ben kimim sorusuna cinsiyeti merkeze alarak bir cevap vermek yahut inançlarını öne çıkaran bir cevap vermek arasında bir tercihte bulunmaktan bahsetmektedir. Ben bir kulum, bir Müslümanım, şeklindeki cevap kadın kimliğini aşan bir içerik taşımaktadır (Şişman, 2012a).

Bu kısımda görüşlerine yer verilen aydınların hiçbiri kendisini feminist olarak tanımlamamaktadır ve temel hususlarda feminizmle aralarına belirgin mesafeler koymaktadır. Buna karşın feminist isimleri okumakta ve takip etmektedirler, onların birikimlerinden istifade etme yahut zaman zaman kavramlarını kullanma konusunda reddedici bir dil kullanmamaktadırlar.

8.2. Muhafazakâr Dindar Kesimlerin Aile Perspektifi

İslamcı aydın kadınların aile konulu yorum ve değerlendirmelerinde sık sık muhafazakâr dindar çevrelerin fikirlerini ele aldıkları görülmektedir. Kendi düşünceleri de her daim birbiriyle paralellik içermeyen aydın kadınların kimi zaman muhafazakâr kesimlerle farklılaştıkları kimi zaman benzer düşündükleri durumlar söz konusu olmaktadır. Zaten muhafazakâr kesimleri de yekpare bir yapı olarak görmek mümkün değildir, kendi içinde çeşitlenmektedir. Bu kesimlerin mutabık olduğu üst fikir, aile kurumunun verdikleri değerdir.

Aktaş, muhafazakâr dindar kesimler açısından aile kurumunun vazgeçilmezliğini şu sözleriyle vurgulamaktadır.

> *"Sanırım dindarların hemen hepsi ailenin Müslümanlar için toplumsal hayatın beşiği olduğu konusunda hemfikirdir. Çocuk asli terbiyesini ailede alır, toplumsal hayata da ailede hazırlanır. Duygusal veya düşünsel, pek çok açıdan varlığımızın altyapısını aile ortamı belirler."* (C. Aktaş)

Aktaş'a göre ailenin gerekliliği ve önemi konusunda dindar insanlar mutabakat halindedir. Fakat mesele detaylarla ilgili tartışmalara gelince dindar kesimlerin yekpare bir topluluk olarak tanımlanmaması gerektiğini düşünmektedir:

> *"Dindar kesim tek bir blok olmadığı için görüşler de çatallanıyor. Yoksullar var, türdeşleriyle sitelere çekilmiş varlıklılar var. Çocuğunu okutmaktan sakınanlar var, yurtdışında okutanlar var. Kimi kadın ve erkekler ayetleri erkek egemen bir yaklaşımla yorumlarken, kimi kadın ve erkekler de tersine mümin kadın ve erkeklerin birbirinin velisi olduğu yaklaşımı üzerinden hareket ediyorlar. Konu çıkarlar olduğunda ise bazen en ilkel dürtülerle harekete geçiyor insanlar. Uzaklaştırma cezaları gibi konularda bazen bir dindar bir sekülerle aynı yerde buluşabiliyor hem de benzer şekilde etkileniyorlar çünkü."* (C. Aktaş)

Aktaş, kadın ve aile konusundaki dindarlık yorumlarını, erkek egemen bir okuma yapanlar ve kadın-erkek arasında velayeti esas alarak okuma yapanlar şeklinde oldukça net bir ayrıma tabii tutmaktadır. Aktaş'ın kimi konularda dindar ve seküler kimselerin aynı yorumlarda buluşabilmesiyle ilgili tespiti ise meseleyi yalnızca din ve dindarlık ekseninde tartışmanın, zemini yeterli yansıtmadığına, kişisel hikâyelerin benzeşmesi sonucunda da benzeri tepkilerin verilebileceğine işaret etmektedir. Buradan hareketle kimi tartışmalı konularda örneğin dindar ve seküler olmak değil, kadın ve erkek olmak belki de daha belirleyici olabilmektedir. Dindar insanlar arasında Aktaş'ın yaptığı ayrıma benzer bir kategorilendirmeyi Ramazanoğlu'nda da görmek mümkündür:

"Ülkemizde dindarlık oranı oldukça yüksek. Büyük bir kesim gündelik yaşamda da dini meşruiyeti dikkate alıyor. Burada temel ayrılma kavşağı zamanın akışına aldırmadan eskiden beri var olagelen normlarla yola devam edilmesini isteyenlerle akıl almaz değişimi göz önüne alanlar arasında. Bu yüzden kadının da okuduğu meslek edindiği para kazandığı yeni hayatı kavramak bu konfor alanından çıkmak çok zor oldu. Toplum bu yeni durumun, rol dağılımındaki farklılaşmaların, eşitlik ve istişare talebinin sancılarıyla yol alıyor. Bildiğimiz dünyanın her yönüyle sonuna gelirken bildiğimiz aile yapısının aynı kalması düşünülemezdi. Tümüyle genel insani sistemi sorgulamak herkesin birbirine zaman ayırabileceği, merhametle dayanışmayla ilgi ve arzuyu kaybetmeden yaşayabileceği bir evlilik modeli oluşacak mı, evlilik tümden ortadan kalkacak, bireyler dijital dünyada sıkışıp kalacak mı bilemiyorum. Bu, sorunlara soğukkanlılıkla yaklaşmamıza bağlı." (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu, dindar kesimlerde kadın ve aile konusunun ele alınışında, hayat şartlarının radikal değişimine karşı geçmişten devredilen yapının aynıyla muhafaza edilmesi gerektiğini savunma ve değişimi göz önünde bulundurarak hayatı ve dindarlığı yorumlama şeklinde iki farklı tutuma işaret etmektedir. Ramazanoğlu'nun öne çıkardığı temel ayrılık noktası, değişimi reddetmek veya kabul etmekle ilgili görünmektedir.

Eraslan, dindar mütedeyyin insanların aileye dair kriz alanlarını aşabilmek için Hz. Peygamber dönemi iyi örnekleri hatırlamanın yetmediğine, bugünün problemleriyle yüzleşmek gerektiğine dikkat çekmektedir.

"Aile konusunda mütedeyyin kesimin mutabık olduğu mevzular muhakkak vardır. Ama ben genel tavrı şöyle görüyorum. Aile dendiğinde Hazreti Peygamber Efendimizle Hazreti Hatice annemizin evliliği mesela hemen bu dile getiriliyor. Hazreti Fatıma ile Hazreti Ali'nin evliliği dile getiriliyor. Böyle pırıl pırıl geçmişe, bir zaman tüneline giriyoruz, içerisinde pırıl pırıl parlayan bir fanusta bu evliliklerden söz ediliyor. Ama günümüzün sorunlarıyla baş başa kalmış, yalnızlaşmış mütedeyyin kişinin ailevi meseleleriyle ilgili sadra şifa bir

şeyler söylenmesi gerekiyor. Bunun için de çok gecikmiş bir şekilde bir araya gelip düşünmemiz gerekiyor. Çok sayıda aile şurası var, çok sayıda toplantı var. Ama bunların böyle icmal edilerek koordine edilerek, günümüzde daha pratik bir şekilde ve güncel hayatta uygulanabilir şekilde sunulabilir olması gerekiyor diye düşünüyorum." (S. Eraslan)

Eraslan'ın eleştirisi, bugüne dair söylemler üretememek noktasında yoğunlaşmaktadır. Bugünün mütedeyyin insanının, çağın sorunlarıyla yalnız kaldığı şeklindeki tespiti önemlidir. Modern hayat, şartları belirlemenin gittikçe daha da zorlaştığı bir vasatta kimi sorunları insanların kucağına bırakmaktadır. İnsanlar bunları nasıl yorumlayacaklarını bilmemektedirler. Bu noktada Eraslan'ın tespiti, ortalama insanı aşan bakış açıları ve söylemlerin geliştirilmesi gerektiğidir. Bu sebeple, koordineli, amaca matuf ve somut öneriler sunan çalışmalara ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Eraslan aile konusunda dindar insanlar arasında fikir ayrılığı olmadığını düşünmektedir:

"Aile konusunda dindar kesimler arasında fikir ayrılıkları olduğunu düşünmüyorum. Fikirde değil ama pratikte ayrılıklar var. Daha liberal bir hayat yaşayan aileler var. Sünnete uygun İslam hayatı yaşamayı gerçekten kendisi için önemseyen aileler var. Bir de arada olan aileler var. Ortadaki sisli alanda çok konuşamam, çünkü psikolog değilim. Ama gördüğüm şey; mütedeyyin kesimde, çok ciddi aile problemlerinin olduğudur." (S. Eraslan)

Dindar kesimlerde ailenin önemi ve değeriyle ilgili mutabakat olduğu konusunda Eraslan da Aktaş gibi düşünmektedir. Eraslan, pratikteki farklı yaşam biçimlerine dikkat çekmektedir. Sünnete uygun yaşayan aileler ve daha liberal aileler şeklindeki ayrımı, dindarlığın tonlarıyla ilgili bir ayrım yaptığı düşüncesi uyandırmaktadır. Birincisinin İslam'ın hükümlerini yaşamlarında daha titizlikle uygulayan kesimleri, ikincisi ise dini inançları kuvvetli olsa da yaşamında daha esnek tercihlerde bulunan kesimleri tarif etmektedir.

Aydın kadınların, dindar muhafazakâr kesimlerde aile konulu tartışmalarda dini anlatma pozisyonunda olan hocalara ve vaizlere yönelik bazı eleştirileri

bulunmaktadır. Ramazanoğlu, kimi dini söylemleri, kadınları hadsizce tedip ve terbiye etmelerinden ve kadın ve erkeğe ayrı birer ahlak öneren yorumlarından dolayı sert bir biçimde eleştirmektedir. Kadınların dışarının tehlikelerinden korunmak için eğitim almamaları ve evde çocuk yetiştirmeleri gerektiği şeklindeki dinle gerekçelendirilmiş söylemleri, kadınları kapatarak sorunları çözdüğünü sanan kolaycı ve indirgemeci yaklaşımlar olarak görmektedir (Ramazanoğlu, 2018a). Bu yaklaşımları, farklılıklardan tahakküm ve ayrıcalıklar üreten dini yorumlar olarak tanımlamaktadır (Ramazanoğlu, 2016e). Ramazanoğlu eğitimli gençlerin, inançlarıyla alakalı yaşadıkları bunalımlarda, kadın ve aile konusunda dini yorum olarak üretilen nezaketsiz, merhametsiz, haksız ve cahilce yorumların etkili olduğunu düşünmektedir (Ramazanoğlu, 2018c).

Barbarosoğlu ise devamlı surette genç kızlara "ayar verip" sorumluluk yükleyen ve daimi surette onları eleştiren hocaların, ağabeylerin, camianın büyüklerinin, genç erkeklerin hayattan ve sorumluluklardan kopuk tutumlarını sorun etmediklerini, erkeklerin sorunlarını gündemlerine hiç almadıklarını düşünmektedir. Bu tutumlar erkekleri edilgenleştirmekte, İslam ahlakından muaf tutmakta, ailenin tüm mesuliyetini kadınların üzerine bırakmaktadır. Kadınların çocuklarına hem analık hem babalık yapmaları ve kocalarını da cehennemden korumaları gerektiği sık sık ifade edilmektedir. Barbarosoğlu'na göre bu tutumlar erkek kimliğini kadın karşıtı bir söylem üzerine bina etmektedir (Barbarosoğlu, 2018d; 2018b; 2019d).

Barbarosoğlu, öğretmenler ve din adamlarının kendi çocukluk ve gençliklerini merkezde tutan eğitim anlayışını uygulamaya devam etmesi neticesinde gençlerde ve çocuklarda hedeflenen kazanımların gerçekleşmediği tespitini yapmaktadır. Barbarosoğlu üstü örtülen sorunların toplumsal olarak çözülemediğini, yokmuş gibi davranmanın dertlerin derinleşmesine sebep olduğunu, teşhis ve tedaviyi güçleştirdiğini ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2022b). Eraslan da benzeri bir yaklaşımla aile içi problemlerle ilgili dini söylem üretenlerin sürece katkılarının, iyilik temennileri içeren vaazlarla sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu, sorunları çözmek için yeterli olmamaktadır. Hatta toplumda sözü dinlenen bazı hocaların aile

konusundaki kimi yorumları, cinsiyetler arası çatışma zeminini beslemekte ve işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirmektedir (Eraslan, 2014; 2019c).

Aktaş da davet ve tebliğ ile uğraşan kimselerin kadınlarla alakalı meselelerde yanlış anlaşılmaya müsait, maksadını aşan ifadeler ve vesayet bildiren yargılamalar yerine, mutedil bir dil kullanmaya özen göstermeleri gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bu kişilerin yorumları mahrem dünyaları etkilemektedir. Mütedeyyin kesimler açısından bir âlimin sarf ettiği cümleler aile krizlerini kurtarıcı ve şifa veren bir rol oynayabilme gücüne sahiptir (Aktaş, 2015e; 2015f; 2016d).

İslamcı aydın kadınların gerek önceki bölümlerde ele alınan fikirleri gerekse de bu bölümde ortaya koydukları fikirleri değerlendirildiğinde, ailenin gerekliliği ve kurumsal değeri konusunda dindar kesimlerle benzeri bir noktada yer aldıkları görülebilir. Fakat aileyle ilgili meseleler tek tek tartışılmaya başlandığında, farklı yaklaşımlar söz konusu olmaktadır. Bu noktada aydın kadınların temel eleştirilerinin, dindar muhafazakâr kesimlerde aile konusu tartışılırken, kadınların fazlaca eleştirilmesi ve benimsenen üslubun kaba ve üstenci bir nitelik taşıması şeklindeki iki alanda yoğunlaştığı söylenebilir.

9. İslami İlimlerde Kadın ve Aile Tartışmaları

İslami ilimlerde kadın meselesinin tarih boyunca erkek gözüyle yorumlandığı yönündeki iddialar son yüzyılda çokça dillendirilmiştir. Buna göre İslam'ın hem bireysel yaşamlarında hem de toplumsal varlıklarında özünde kadınlar için daha büyük alanlar açtığı ama İslami ilimlerde bu alanın kadınlara tanınmadığı iddia edilmiştir. Aydın kadınların bu konudaki fikirleri farklılaşmaktadır. Kimileri bu iddiayı haklı bulmaktayken kimileri kabul etmemektedir.

Aktaş, konuyla alakalı şu ifadeleri kullanmıştır:

> *"İktidar süreçlerinden bağımsız düşünülemeyecek bir soru sordunuz. Yüz yıllar boyunca yazı kamusunda, medreselerde, ilmiye sınıfında, şair meclislerinde ve iktidar makamlarında kimlerin ağırlık kazandığına bakmak lazım. Siyasal ve ekonomik güçlere hâkim olanlar daha çok erkeklerdir.*

> *Dolayısıyla da içerik de öncelikle onların dünyaya bakışı, dünyayı algılayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Fatıma Mernissi, esasında bu içeriklerde kadınların pekâlâ da bir yer tuttuğu hâlde, güç sahiplerinin bu varlığı görünmez kıldığına dair bir tespitte bulunur Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza'da."* (C. Aktaş)

Aktaş, kadınların tarih boyunca norm belirleyici ve karar verici ortam ve pozisyonlarda yeterince bulunamadığı tespitini yapmaktadır. Ona göre sadece ilim değil, para ve güç de erkeklerin elinde olduğu için üretilen söylemler, daha çok erkeklerin bakış açıları ekseninde şekillenmiştir. Aktaş, Mernissi'den alıntıladığı ve aslında kadınların da üretimlerinin bulunduğu fakat güç sahipleri tarafından görünürlüğüne müsaade edilmediği yönündeki düşünceyi de dillendirerek iki boyutlu bir sorun tespitinde bulunmaktadır. İlki kadınların entelektüel, edebi, siyasi ve ekonomik güce hâkim olamamaları nedeniyle düşünce üretimlerinin gerçekleşememesi, ikincisi her şeye rağmen üretim yapabilen kadınların ise görünmez kılınması yani üstünün örtülmesidir. Aktaş, bu düşüncelerini *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği* isimli eserinde daha da detaylandırmaktadır. Bu eserde kadınların yalnızca İslam'ın ilk yayılış dönemlerinde siyasi, askeri ve kültürel açılardan toplumlarında etkin roller üstlenebildiğinden, sonraki süreçte bu rollerinin zayıfladığından, pek çok Müslüman toplumda kadının kamusal varlığının fitne olarak tanımlandığından bahsetmektedir. Ona göre bugün kısmen azalsa da hala bu söylemler karşılık bulabilmiştir. Kadınlara dair aşağılayıcı kimi asılsız söz ve rivayetler hadis olarak aktarılmış, kimi eserlerde sesleri bile haram olarak görülmüş, eğitim almamaları ve okutulmamalarını tavsiye eden sözler dini emirler gibi yaygınlaşmış ve kimi meşhur kitaplara da girebilmiş, kadınların insani hak ve ödevleri bu gelişmeler neticesinde sınırlandırılmıştır. Son tahlilde aile içinde de istişareye dayalı anlayış, yerini erkeğin totaliter bir nitelik kazandığı vesayet ilişkisine bırakmıştır, erkek ve kadın, dost, arkadaş ve yardımcı olması gerekirken efendi-kul ilişkisi idealize edilmiştir (Aktaş, 1991:25-40). Aktaş'ın, İslami literatürün -daha ziyade menkıbe ve zayıf hadislerin- seçilmiş üstün erkek duygusuyla okunduğunu ve erkeklerin tahrik olmaması için kadınların sokaklardan çekilmesi gerektiği gibi kolaycı yargılara götürdüğü şeklindeki tespitleri de bu bağlamda değerlendirilebilir (Aktaş, 2023: 256).

Erkilet İslami ilimlerde kadın âlimlerin olmaması nedeniyle hükümlerin kadınlar için yeterince kolaylaştırıcı içeriklerde üretilmediği iddiasıyla alakalı fikirleri sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

> *"Güçlü bir şekilde katılıyorum. Buna sırf kadın âlimlerin olmaması etki etti diyemeyiz, buna indirgeyemeyiz. Zaten bir sosyolog için bu tek faktörcü bir yaklaşım olurdu. Yani bir tek kadın âlim olmadığı için değil; kadın âlim olamaması da toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınması gereken bir durum zaten. Toplumsal işbölümünün cinsiyete göre yapılmasından, kadının yerinin ev olarak tanımlanmasından kaynaklanıyor. İbn Rüşd mealen diyor ki: Kadın âlimlerin olmamasının ya da kadınların toplumda önemli işleri yapmıyor gibi görünmelerinin nedeni onların yaratılışı değildir; bizim onlara hep toplumsal hayatı dönüştürücü olmayan rolleri vermemizdir.*[81] *Toplumsal cinsiyet dediğimiz de budur. Cam sileceksin, ev temizleyeceksin, çamaşır yıkayacaksın, bulaşık yıkayacaksın, o kadarına karışacaksın. Tamam, onu yapayım. Ama ben aynı zamanda kitap da okuyayım, ders de vereyim, konuşma da yapayım. Kendimi geliştireyim, toplumu geliştireyim, ailemi geliştireyim, toplumsal kararlara katılayım, sivil toplumlaşayım…"* (A. Erkilet)

Erkilet, İslam tarihinde kadınların yerinin ev olarak tanımlanması ve onlara toplumsal yaşamı dönüştürme imkânı olmayan işlerin uygun görülmesi nedeniyle, dinin yorumlanması ve dini bilginin üretilmesi süreçlerinde kadınların yeterince rol alamamalarından şikâyetçidir. Kadınlar ve erkekler arasındaki bu taksimatı toplumsal cinsiyet bağlamında ele alan Erkilet'in verdiği örneklerde kadınlardan ev içinde temizlik gibi işlerin beklendiği ve bu alanlarla sınırlı tutuldukları tespiti yer almaktadır. Buna karşın entelektüel uğraşlarına imkân oluşmamış ve bu şekilde sadece hizmet edecekleri işlerle sınırlandırıldığında kadınlar toplumsal kararlara katılamamış ve kendisini, ailesini ve toplumunu geliştirememiştir.

Erkilet, Hz. Peygamber dönemi dışında İslam tarihi boyunca kadınların politik, ekonomik, mesleki tabakalaşma açısından -diğer toplumlardaki kadınlara göre daha

[81] İbn Rüşd'ün söz konusu ifadeleri için bakınız: (İbn Rüşd, 2020: 85-89)

iyi durumda olsalar da- avantajlı bir konumda olmadıklarına işaret etmektedir. Ona göre yoksulluğa mahkûm edilmişler, birçok siyasi haktan mahrum edilmişler, toplumda saygı görmemişlerdir. Buradaki eşitsizlik ve mağduriyet kimi söylemlerle meşrulaştırılmaktadır. Erkilet'e göre meşrulaştırıcı etken olarak din söylemi kullanılmaktadır. Örneğin adalet kavramına dair taleplerde kadın fıtratı delil olarak gösterilmekte, kadın fıtratının zayıf olduğu ve yönetim işlerinde bulunamayacağı iddia edilmektedir (Erkilet, 2018).

Erkilet'e göre kadın veya erkek bir Müslümanın izzeti nefsi ayaklar altına alınamaz, fakirliğe mahkûm edilerek akıl yoksunuymuş gibi davranılamaz. Buna dair uygulamalar İslami değildir. Müslümanlar modernizm ve feminizm karşısında tepkisel olarak gidip İslam tarihinde en arkaik yorumları İslami diye sahiplenmekte ve toplumsal tahakkümü İslami model zannetmektedir. Bütün değerlerin birbirine karıştığı vasatta Erkilet'in önerisi aşırı cinsiyetçi ve kültürcü yaklaşımlardan uzaklaşmak ve Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına bakmaktır. Bu noktada Erkilet, Birekul'un tabakat kitapları üzerinden Hz. Peygamber dönemindeki kadınların mesleklerini incelediği çalışmasına atıfta bulunmaktadır.[82] Bu eserde Peygamber dönemindeki kadın sahabilerin pek çok farklı iş ve mesleklerinin olduğu görülmektedir (Erkilet, 2018).

Erkilet, kadınlar konusunda ortaya konan ve İslam'a dayandırılan söylemleri değerlendirirken Ali Şeriati'nin *Dine Karşı Din* isimli eserindeki kavramsallaştırmasına[83] da atıfta bulunmaktadır. Eşitsizlikleri, adaletsizlikleri ve haksızlıkları meşrulaştıran din anlayışlarına karşı meydan okumak ve bu yanlış yorumlardan kurtulmak gerekmektedir. Kadınları aşağılayan ve onları ontolojik eşitsizliğe mahkûm eden söylemler terk edilmeli ve ontolojik eşitlik konusunda kadın ve erkek arasında fark olduğu iddiaları reddedilmelidir (Erkilet, 2018).

---

[82] Mehmet Birekul tarafından kaleme alınan *Peygamber Günlerinde Kadın* isimli eser, Hz. Peygamber döneminde kadınların toplumsal durumlarıyla ilgili ayrıntılı bir araştırmaya dayanmaktadır. Eser, o dönemde yaşadığı tespit edilen 1197 kadın sahabînin yaşamlarını yirmi üç tabakât kitabından faydalanarak incelemiştir (Birekul, 2004).

[83] Kitaba adını da veren "dine karşı din" ifadesiyle Şeriati, insanlık tarihi boyunca hakikati insanlığa ulaştırmak üzere gönderilen İslam'ın karşısında her daim başka bir dinin olduğunu ifade etmektedir. Buna göre çatışmalar din ile dinsizlik arasında değildir, hak din ile batıl din arasındadır (Şeriati, 2009).

Ramazanoğlu'na göre kadınların Medine'de Peygamber toplumunda mescitte gece namazlarına, bayram namazlarına, sabah namazlarına katıldıkları bir atmosfer varken bugün gelinen noktada camilerde en kötü yerlerin kadınlara bırakıldığı görülmektedir. Kadınlar sosyal yaşamın içindeyken, sosyal varlıkları engellenmemişken Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir. Hem asrısaadette hem de hulefa-i raşidin döneminde sosyal hayattaki varlıkları meşru kabul edilmesine rağmen sonraki süreçte fitne endişesi söz konusu edilmiş ve bu sebeple kadınlarla konuşmak veya alışveriş yapmanın bile meşruiyeti sorgulanır olmuştur. Kamusal alanı güvenli ve saygın kılacak bir yapı oluşturmak yerine kadınları evlerine hapsetmek gibi kolaycı ve kestirme bir yol kabul görmüştür (Ramazanoğlu, 2023a). Ramazanoğlu kimi dini metinlerde şiddeti gerekçelendiren ifadelere rastlandığı tespitini nakletmektedir (Ramazanoğlu, 2020b). Ramazanoğlu, Nisa 34. ayette yer alan ifadenin Allah'a gönülden itaat eden kadınlar şeklinde tercüme edilmek ve tefsir edilmek yerine zorlama yorumlarla erkeğe itaat eden kadınlar şeklinde yorumlanmasından üzüntüyle bahsetmektedir. Bu yorumun artık genç kızların değil erkeklerin dahi onaylamadığı bir yorum olduğunu düşünmektedir. İslam tarihi boyunca da rastlanabilecek şekilde kasıtlı tefsirlerle Allah'tan başka birine itaat baskısının derin bir zorbalığa ve şiddete yol açtığına işaret etmektedir. (Ramazanoğlu, 2023a). Zeynep Gazali'nin tefsirinin bazı erkek âlimlerce eleştirilmesi ve bir kadının tefsir yazamayacağının söylenmesi üzerine Ramazanoğlu üzüntüsünü paylaşmakta, Semra Çekmegilin bir tefsir yazmasını mutlulukla karşılamakta, yazdığı satırlarda kadın alimlerin sayısının artmasını temenni etmekte ve bu sayede vahiy ile aklın tekrar birbirine yakınlaşmasının artacağını, yeryüzünde insaf, merhamet, paylaşma ve empati duygusunun çoğalabileceğini ümit etmektedir (Ramazanoğlu, 2016g).

Çekmegil'in tefsiri konusunda ümitvar olan bir diğer isim Aktaş'tır. Bir kadının tefsir yazma girişimini cesaret olarak görmekte ve bu çabaların dilin zenginleşmesine katkı sağlayacağına inanmaktadır. Ona göre bu tarz çabalar, hayatın ağır aksak yürüyen sahnelerinin değişmesi açısından kayda değer örneklerdir (Aktaş, 2012d).

Erkilet, Ramazanoğlu ve Aktaş'ın dinin temel kaynaklarının zaman zaman yanlış yorumlandığı ve süreç içinde üretilen düşünce kalıplarının da kimi kadın karşıtı

söylem ve pratikleri besleyip taşıdığı konusunda birbirine yakın düşüncelere sahip olduğu görülebilir. Eraslan ve Şişman bu konuda daha ihtiyatlı bir dil kullanmaktadır. Eraslan'a göre Kur'ân-ı Kerim ve sünnet mevzu bahis olduğunda bir mümine düşen tutum iman etmek ve yaşamındaki tercihlerini bu doğrultuda yapmaktır.

> *"İslami ilimlerde kaynak nedir? Kur'an-ı Kerim'dir ve hadislerdir. Kur'an-ı Kerim'den bir içerik üretemezsiniz zaten, Allah'ın emridir, belki bir yol aydınlığı edinilebilir ama içerik üretmek kalıbının, çok modernist ve yapılsalcı bir terkip olduğunu düşünüyorum. Şayet Müslümansınız, bu Allah'ın sözüdür ve emridir, diyerek bu sözü önemsersiniz. Yani hayatınızı kurarken, hayatınızı yaşarken bunu anlamaya çalışarak dikkat edersiniz aynı şekilde. Yine Peygamber Efendimiz'in yaşam tarzı, sünnet dediğimiz şey, hadisler veya sözleri Peygamberimiz tarafından üretilmiş şeyler midir? Peygamberimizin evet, hayat şartıdır, hayat şeklidir. Ama onun hayat şekli her zaman Allah-u Teâlâ'nın sıkı kontrolü, denetimi altındadır. Yani Allah rızasının olmadığı bir hayatı kurmamış ve yaşamamıştır hiçbir zaman Resûlullah aleyhissalatu vesselam..."* (S. Eraslan)

Bu noktada Eraslan'a göre İslami ilimlerde kadına dair hükümlerin tartışılması konusunda Kur'ân ve sünnet, tartışmanın dışında kalmaktadır. Fakat Eraslan bunların dışındaki yorumlama faaliyetlerine, bakış açılarına yönelik eleştirel bir tutum sergilemenin mümkün olduğunu ifade etmektedir:

> *"Evet, geleneksel bakış açıları, geleneksel kuramlar, hadislerin geleneksel yorumlanışları kadınların aleyhine bazı pozisyonlara yol açmıştır evet. Mesela Emevî döneminden itibaren kadınların mescitlerden uzaklaşmaları, uzaklaştırılmaları meselesi. Bunlar siyasi meselelerdir, yani dönemsel meselelerdir. Biz bu siyasi, dönemsel, geçmişteki bu kesintili ama üretilmiş katmanlara tabi ki bakacağız, tartacağız."* (S. Eraslan)

Eraslan, Müslümanların ilmi birikimleri içinde geleneksel bakış açıları ve yorumların kadınların aleyhinde kimi yorumlara ve uygulamalara zemin hazırladığını düşünmektedir. Fakat bunları dönemsel meseleler olarak görmekte, tüm İslam tarihine genellememeye özen göstermektedir. Emevî dönemi siyasi uygulamalarında

kadınların mescitlerden uzaklaştırılmasıyla ilgili örneğini bu dönemsellik tespitine misal olarak gösterdiği söylenebilir. Bunların, tartışılması ve üzerinde konuşulması gereken meseleler olduğunu söylemektedir.

> *"İslam dini, tevhit dini, Bizim aileye bakışımız kadına, erkeğe, çocuğa, yaşlıya, gence bakış açımız da bu tevhit inancının bir eseri olmalıdır. Resulullah efendimiz kimseye bağırarak, kimseye hakaret ederek mukabelede bulunmadı. Tanımadığı kadınlara, erkeklere bile hep saygıyla mukabelede bulundu. Bir kişi ona seslendiği zaman bütün vücuduyla birlikte döndü, efendim dedi, ona mukabele etti. Onda kibir yoktu. Onda insanları aşağılama yoktu. Tam aksine tevazu vardı, tebessüm vardı. Resulullah efendimizin hayatını naçizane yazdığım eserler bağlamında çok çalışmak durumunda kaldım ve hayret ettim hep. Hep savaşlardan ibaret zannederiz Resul efendimizin hayatını. 63 yıllık hayatında savaştığı günlerin sayısı 34'tür Resulullah efendimiz. Biz bu 34 güne odaklanıyoruz. Hâlbuki aile yaşamıyla ilgili, insan olmasıyla ilgili çok ciddi bir serüven var. Biz onun nasıl bir insan olduğuna odaklanırsak, bunun bizim için bir imkân olacağını düşünüyorum. Yani barış adına güzel bir imkân, yüksek ahlak adına güzel bir imkân, erdemli insan olmak adına çok güzel bir imkân resul efendimizin hayatı. Dolayısıyla biz fıkıhlardan ve savaşlardan ibaret hale getirdiğimiz bu siyer-i Nebi'yi yaşamın içerisinde nasıl bir Resulullah vardı sorusuyla tekrardan okuyup araştırmamız, tekrardan yazarların kaleme alması, okuyucuların tekrardan okuması gerekiyor. Ben bir şifa olduğunu düşünüyorum Resulullah efendimizin hayatının. Aile konusundaki pek çok meseleye, aslen insan konusundaki pek çok soruya cevap bulabileceğimize inanıyorum."* (S. Eraslan)

Eraslan'ın, Hz. Peygamber'in yaşamında insanlarla kurduğu nezaket eksenli ilişkiyi hatırlattığı ve buradan hareketle onun yaşam pratiğinin yeterince anlaşılamadığı ve daha ziyade savaşlara veya hüküm bilgisine indirgendiği yönündeki tespitleri önemlidir. Hz. Peygamberin ahlakında kibir, öfke, hakaret, üstencilik, aşağılama gibi özelliklerin bulunmadığı bilakis tevazu içinde bir kişiliğe sahip olduğunu ifade etmesi, aslında meselenin cinsiyetten ziyade kişilik özellikleriyle onu

örnek alabilme noktasında çözülebileceğini ifade etmektedir. Hz. Peygamberin yaşamının şifa olması ile ilgili yorumu bu bağlamda anlamlı bir yere oturmaktadır.

Şişman, bu konu üzerinde yoğun bir şekilde kafa yormuş bir aydındır ve bugünün Müslümanlarının meseleyle ilgili iki uç tutum içinde olduklarını düşünmektedir. Bir kesim İslam'ın kadın haklarıyla ilgili bir sorunu yoktur, deyip zamanın getirdiği sosyal değişimlere gözünü kapatmaktadır ve iyileştirme talepleri bulunan ve problemlere dikkat çeken kadınları feminist olmakla suçlamaktadır. Diğer bir kesim ise modern söyleme olduğu gibi teslim olmakta ve bugün kadınların geldiği noktayı ideal kabul ederek, Müslüman kadınları da bu noktaya çekmeye çalışmaktadır. Şişman, modern dönemde kadın konusunda değişen şartların gereği olarak birtakım yeni içtihatların yapılmasının zorunlu olduğu kanaatindedir. Fakat bu ihtiyacı tespit etmek, İslam tarihi boyunca kadınları ezen fetvalar ve uygulamaların olduğunu kabul etmek manasına gelmemelidir. Ona göre bu düşünce kişiyi, İslam tarihini bir yanlışlar tarihi ve kadınların eziliş tarihi görmek gibi bir tutuma hapsetmektedir (Şişman, 2012b).

Şişman'a göre İslam ve kadın meselesi, sağlıklı tartışmayı başaramadığımız ve üzerinden sigaya çekildiğimiz bir konudur. Yani bu meselenin modernleşmeyle alakalı yorumlama zorluklarının dışında bir de Müslümanların kendine özgü sorunları nedeniyle tartışmayı zorlaştıran tarafları vardır. İslam ve kadın meselesine objektif ve ilmi bakabilmek zordur ve genellikle yaşadığımız zamanının ideolojikleştirilmiş algıları ile malul bir yaklaşım sergilenmektedir. Şişman'a göre çağdaş dönemde Müslümanlar yaşadıkları başarısızlıkları açıklamak için kendi kendilerini hesaba çekmişler, ne yanlış yaptık da bu hale düştük sorusunun cevabı olarak her şeyi masaya yatırmışlar, bu esnada da roller belirsizleşmiş, statüler altüst olmuştur. Cinsiyet de altüst olan meselelerden biridir.

Müslümanların geçmişleri, ilerlemeci tarih anlayışının ve oryantalizmin söylemleriyle itibarsızlaştırılmıştır. Müslümanlar, yaşanan başarısızlıkların üzüntüsüyle geçmişlerini şiddetli sarsıntılar eşliğinde ele almışlardır. Özellikle İslamcılar asrısaadetten sonra bir bozulmanın olduğu, İslam'ın yanlış anlaşıldığı ve yorumlandığını iddia ederek kendilerinin bu süreci aşabileceğine inanmışlar, aradaki

dönemleri atlayarak asrısaadete köprü kurmaya çalışmışlardır. Şişman'a göre kadın konusunda da bu tavır sürmüş, gerçek İslam uygulandığında, Müslüman kadınların batılı hemcinsleriyle aynı haklara hatta daha yüksek haklara bile ulaşabileceği söylenmiştir. Bu yönüyle var olan olumsuzluklardan kaçacak bir geçmiş inşa edilmeye çalışılmaktadır ve bu yaklaşım anakronizme yol açmaktadır. Şişman, tarihimize -İsmail Kara'dan atıfla- tarihimiz neydi diye değil tarihimiz ne olmalıydı diye bakmanın ciddi metodolojik hatalara neden olduğuna işaret etmektedir (Şişman, 2012a).

Şişman'a göre İslam toplumları mevzubahis olduğunda her şeyi belirleyen tek faktörün İslam olduğu kabul edilmekte sanki başka hiçbir faktör yokmuş gibi davranılmaktadır. İslam'ın kadınları ezdiğine dair oryantalist söylem de oldukça etkili olmaktadır. Bununla beraber nerede ve hangi zamanda yaşadığı belli olmayan homojen ve tek bir Müslüman kadın varmış gibi bir yaklaşım sergilenebilmektedir. Tüm bu ideolojik baskılar İslam'ı savunma pozisyonunda bulunan Müslümanlarda da daimi bir cevap verme pozisyonuna neden olmaktadır. Şişman'a göre sorgulanan insan samimi davranamaz ve devamlı bir itiraf veya savunma psikolojisi içerisinde cevaplar üretme ihtimali yüksektir. Kadın meselesi de modernleşme süreci boyunca Müslümanların daima sigaya çekildiği bir alan olması ve temel gerilik alanı olarak görüldüğü için en fazla itiraf ve savunma bu alanda gerçekleşmektedir (Şişman, 2012a).

Şişman, fıkhın kadınlar açısından taşıdığı hükümlerin bugünün şartlarıyla eleştirilmesine yönelik bir itiraz ortaya koymaktadır. Ona göre fıkıh, zaten toplumun ihtiyacına cevap verme iddiasındadır ve esnektir. Geçmiş dönmelerde üretilen fıkhın bugünün ihtiyaçlarına cevap vermesi beklenmemelidir. Son tahlilde fıkıh, tarih üstü bir öz değil tarihsel toplumsal çerçevelerdir. Örf değiştiği için iş bölümü ve rollerde yeni düzenlemelere gidilmesi fıkhi açıdan önemli bir sonuçtur. Çünkü üretim ve tüketim sistemi iş bölümünde zorunlu değişimleri beraberinde getirmektedir. Kaldı ki coğrafi ve kültürel farklılıklalar, mezhep farklılıkları ve içtihadın bireyselliği gibi hususlar tarih boyunca fıkha esneklik kazandırmıştır (Şişman, 2015). Şişman fıkıh ve tefsir ilminin ataerkil bir biçimde yorumlandığı yönündeki söylemi reddetmektedir.

Bu iddia İslami ilimlerin ve Kur'ân'ın erkekler tarafından yorumlandığı için hep yanlış anlaşıldığı iddiasıdır ve kabul edilemez. Ona göre bu yaklaşım izafi bir din ve hakikat anlayışına zemin hazırlamaktadır. Bu bakış açısının dini ilimler metodolojisine kimliği de ilave eden postmodern bir parçalanmaya sebep olacağını iddia etmektedir. Bu durum vahyin muhataplarını da kadın ve erkek diye uzlaşmaz kategorilere ayırmakta ve varoluşsal açıdan ciddi bir sorun teşkil etmektedir (Şişman, 2012a).

Şişman, İslam'da kadın meselesi tartışılırken metafizik ve ontolojik düzeyde tartışmalarla cinsiyetler arası ilişkilerin toplumla ve iktisadi koşullarını birbirinden ayırarak tartışmak gerektiğinin altını çizmektedir (Şişman, 2015). Şişman'ın İslami ilimlerde kadının konumunun tartışılmasıyla ilgili bir diğer önemli itirazı hangi ilmin veya çerçevesinde değerlendirildiğine göre yaklaşımın değişmesi gerektiğidir. Kur'ân, hadis, fıkıh, tasavvufi kitaplar, ahlak kitapları gibi eserlerin kendine özgü bir dili bulunmaktadır ve o çerçevede değerlendirilmelidir. Örneğin temsillerle sosyolojik gerçeklikler birbirine karıştırılmamalıdır. (Şişman, 2012a).

Bu mesele aydın kadınlar arasında mutabakatın olmadığı ve fikirlerin farklılaştığı bir konu olarak öne çıkmaktadır.[84] İslam'ın kadın karşıtlığıyla lanse

[84] İslami ilimlerde ataerkil yorumların varlığıyla ilgili iddialar, hem ülkemizde hem de dünyanın farklı bölgelerinde Müslüman düşünürler ve araştırmacılar arasında da tartışılan bir meseledir. Pakistanlı-Amerikalı bir düşünür olan Asma Barlas'ın uluslararası pek çok çalışmaya referans olan Believing Women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran isimli kitabı, geleneksel olduğunu düşündüğü Müslüman tefsir âlimlerinin metodolojisini eleştirmekte ve Kur'ân-ı Kerim'in "ataerkil yorumları" olarak gördüğü meselelerde yeni bir okuma önermektedir (Barlas, 2002). Amine Vedud Muhsin tarafından kaleme alınan ve Türkçe'ye Kur'ân ve Kadın ismiyle çevrilmiş olan Qur'an and Woman da Barlas'ın eserleriyle benzer bir iddiada bulunmakta ve kadınlarla alakalı ayetleri farklı biçimlerde yorumlamaktadır (Muhsin, 1997). Aysha Hidayatullah tarafından kaleme alınan *Feminist Interpretation Of The Qur'an in A Comparative Feminist* Setting isimli eser, yazar tarafından Kur'ân'ın feminist yorumlarının zorluklarını ve imkânlarını değerlendiren bir makale olarak tanımlanmaktadır (Hidayatullah, 2014). Osmanlı Hukuk Tarihi uzmanlarından Judith E. Tucker tarafından kaleme alınan ve Türkçe'ye İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet başlığıyla çevrilen eser ise kadının fıkıhta yer alış biçimlerini toplumsal cinsiyet temelinde ele almayı amaçlamaktadır (Tucker, 2015). Konuyla ilgili ülkemizde yapılan dikkat çekici çalışmalardan birisi Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri başlığıyla kaleme alınan doktora tez çalışmasıdır ve kadın aleyhindeki önyargıların İslam geleneğini de etkilediğini, bu yargıların da büyük oranda bazı hadis rivayetleriyle beslendiğini iddia etmektedir. Eserde Kur'ân'la ve Hz. Peygamber'in genel anlayışı ile çelişen rivayetlerin tenkidi yapılmaktadır (Tuksal, 2014). Hatice Kelpetin Arpaguş tarafından kaleme alınan *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* isimli eser ise Osmanlı halkının İslam anlayışının oluşmasında katkısı bulunan 13 temel kaynağı baz alınmakta ve kelâmî meselelerde bu kitapların çizdiği tasavvur incelenmektedir. İncelenen konulardan biri de kadına dair algı, yargı ve rivayetlerdir (Kelpetin Arpaguş, 2001). Çok daha erken dönemde kaleme alınan bir eser olarak Musa Carullah'ın *Hatun* isimli eserine de işaret edilebilir. Carullah, tarihte ve günümüzde

edilmesi tüm aydınların muhalif olduğu bir tutumdur ki zaten yaşam tercihlerini Müslüman kimliğiyle sürdürmeleri bunun göstergesidir. Tarih boyunca Müslüman toplumlarda yaşanan uygulamalar konusunda da eksikliklere işaret edilmektedir. Fakat İslami ilimlere Tefsir ve Kelam metinlerine kadın karşıtı yorumların karışması iddiasıyla ilgili bazı aydınların itirazları bulunmaktadır. Özellikle Şişman'ın fikirlerinde daha ziyade anakronizm tehlikesine işaret ettiği ve İslami ilimleri bugünün şartlarıyla değerlendirmeyi bir hata olarak gördüğü ifade edilmelidir.

İslami ilimlerde âlimlerin naslardan çıkardıkları yorumlar mutlak hakikat olarak kabul edilmez. Düşünce dünyaları, coğrafyalarında hâkim olan kültürleri, beslendikleri ilmi gelenek ve mezhepleri, yaşadıkları dönemler, kişisel meşrepleri, sosyolojik habitusları âlimlerin ürettikleri fikirleri ve nassları yorumlayış biçimlerini etkilemektedir. İslam geleneğinde genel yaklaşım, âlimlerin yorumlarının mutlaklaştırılmaması ve eleştiriye açıklığıdır. 14 asırlık bir birikimden belki sayıları milyonları bulan âlimlerden bahsedilirken ne tümüyle birikimi sahiplenmek ne de tümüyle itibarsızlaştırmak mümkündür. Kaldı ki bu birikim içinde birbirine taban tabana zıt düşünce, yorum ve içtihatlar bulunmaktadır. İslam düşüncesi, hepsini aynı anda taşıyabilecek zenginlik ve tartışma geleneğine sahiptir. Herkes meşrebince ve kabiliyeti oranında İslam düşüncesine ve ilimlerine katkı sunmuştur. Bu bağlamda, İslami ilimlerin gelişmeye müsait yapısı tartışmaya açık olmasında gizlidir. Bugün sarf edilen eleştirileri, tümüyle modernizm etkisi olarak yorumlamak bir savunma psikolojisine işaret etmektedir. Buna karşın, bu fevkalade birikim hiç yokmuş gibi davranmak da ilmi yaklaşımdan ve insaftan uzak bir tutumdur. Kanaatimizce on dört asırlık tecrübenin içinde kadın âlimler daha belirgin bir biçimde var olabilselerdi, mevcut ilmi birikim daha zenginleşecekti. İlmi yöntemde âlimlerin birbirlerine cevapları, reddiyeler, fikir mütalaaları, ilmi disiplinlerin gelişmesine imkân veren hususiyetlerdir. Kadın âlimlerin varlığının, kadınlarla ilgili gerek ontolojik gerekse de hüküm boyutundaki bugünkü mevcut tartışmaların, tarihin daha erken dönemlerinde çözüme kavuşturmasına katkı sunabileceği söylenebilir.

İslam toplumlarındaki kadın konusundaki yargı ve uygulamaları İslam'ın temel öğretileriyle kıyaslamaktadır (Carullah, 1999).

10. Aileyi Etkileyen Diğer Faktörler

İslamcı aydın kadınların aile konulu değerlendirmelerinde, aile kurumu üzerinde büyük değişimlere neden olduğunu düşündükleri kimi konu başlıkları öne çıkmaktadır. Bunlar dijital gelişmeler, medya, mekân (şehrin, mahallenin ve evlerin yapısı), tüketim kültürü ve gösteriş, biyoetik gelişmeler ve eşcinsellik şeklinde sıralanabilir. Aşağıdaki kısımda bu başlıklar tek tek incelenecektir.

10.1. Dijital Araçların Kuşatmasında Aile

Aydın kadınların aile yapısı üzerinde derin etkiler bıraktığını düşündükleri önemli etkenlerden biri dijital gelişmelerdir. Dijital dünyanın son yirmi yılda oldukça hızlı bir biçimde geliştiği, internet teknolojisi ve bilhassa sosyal ağların küresel boyutta yaygınlaştığı düşünüldüğünde, bu etkinin sosyal yaşamı pek çok açıdan değiştirme kabiliyetine sahip derinlikte olduğu görülebilir. Esasında dijital gelişmelerin, fert fert insanları etkilediği, aileye yönelik sonuçların da bu bireysel maruziyetlerin totali olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Yani hem yetişkinler hem çocuklar hem yaşlılar hem gençler, düzeyleri, dozları, mecraları farklı da olsa sosyal ağlarda her gün saatler geçirmektedir. Geçmiş dönemler açısından asla mümkün olmayan iletişim imkânları oluşmakta, bugüne kadar tecrübe edilmemiş bir etkileşim ortamı ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlar, insanların, günlük aktivitelerini, zamanı örgütleme tercihlerini, muhatap oldukları dünyayı, iletişim biçimlerini ve içerikleri dâhil yaşamlarındaki pek çok şeyi derinden etkilemektedir. Sosyal ağlar, internet haberciliği, akıllı cihazlar, bilgisayar oyunları, güvenlik kamera sistemleri gibi pek çok araç insan yaşamını tümüyle kuşatmış durumdadır ve bu durumu dijital kuşatma olarak tanımlamak mümkündür.

Aydın kadınların dijital gelişmelerin insan yaşamı üzerinde bıraktığı etkilerle alakalı yorumlarına göz atıldığında öne çıkan konu başlıkları dijital kültürün varlığı ve nasıl anlamlandırılması gerektiği, ebeveynlik pratiklerine yansımaları, aile mahremiyetini değiştiren yönleri, ev içi iletişime etkileri, eski kuşaklardan tecrübe aktarımı konusunda yaşanan kesintiler, düğünler başta olmak üzere gösteriş ve teşhir

davranışlarına yansımaları ve ailelerin bütçelerine yansıyan tüketim davranışlarına etkileri şeklinde özetlenebilir.

Dijital kültürün etkilerine aydın kadınlardan Barbarosoğlu'nun daha yoğun ilgi duyduğu görülmektedir. Barbarosoğlu, kendi kuşağını sözlü kültürü, yazılı kültürü ve dijital kültürü idrak etmiş son kuşak olarak tanımlamaktadır. Barbarosoğlu bu kuşağın, şehirleri, ilçeleri, mahalleleri kütüphaneler ve okuma salonları ile donatmak gibi toplumsal bir yükümlülüğünün bulunduğunu, aksi takdirde dijital teknolojinin kültür üzerinde sarsıcı ve yıpratıcı bir baskı kuracağını düşünmektedir. Ona göre Batılı ülkeler, sözlü kültürden yazılı kültüre geçerken sözlü kültürün imkânlarını yazı üzerinden güncelleme geleneği oluşturmuşlardır. Önümüzdeki süreçte de yazılı kitaptan e-kitaba geçeceklerdir ve bizdeki kadar büyük bir sorunla karşılaşmayacaklardır. Çünkü hem Avrupa hem Amerika'da ciddi bir entelektüel birikim bulunmaktadır. Bu sayede kitle kültürünün etkilerinden kendilerini koruyabilmişler, eleştirel bakan, eleştirisini sanat ve felsefeye çevirebilen bir yapı oluşturabilmişlerdir (Barbarosoğlu, 2013g). Bu yaklaşımıyla Barbarosoğlu'nun dijital cihazların karşısına okuma salonları ve kütüphaneleri koyarak, dijital kültürün domine edici karakterinin okuma kültürüyle hafifletilebileceğini düşündüğü görülebilmektedir. Okuma salonu ve kütüphanelerin artırılması konusu, Barbarosoğlu'nun sık sık gündemine aldığı bir meseledir.

Barbarosoğlu, dijital gelişmelerden yeni nesli korumanın bir diğer gerekliliği olarak çocuklara ve gençlere sosyal medyanın bilgi kaynağı olmadığının, yalnızca bilgiye ulaşmanın bir vasıtası olduğunun öğretilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre dedikodu, teyit edilmiş bilgi ve rivayet arasındaki farkın üzerinde durulmalıdır (Barbarosoğlu, 2022a). Tüm bu yorumları Barbarosoğlu'nun dijital karşıtı bir konumda olduğunu göstermez. Zira ona göre dijital gelişmelerden tümüyle uzak durmak mümkün değildir. Sosyal hayatın değişimine direnmenin bir süre sonra mutlak teslimiyeti beraberinde getirdiğini, değişime direnmek yerine değişimin içinde ilkeleri muhafaza etmenin yollarının aranması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bugün gelinen nokta, zamanın ve mekânın başka bir yerden okunmak zorunda olduğu bir noktadır. Sosyal medya, kırılması güç bir etki alanı kurmaktadır. Hangi kimlikten ve

kesimden olursa olsun ve hangi kılık kıyafeti tercih ederse etsin gençler, sanal mecralarda oluşan aynı frekans üzerinden yaşamı algılamaktadır ve ideallerini, davranışlarını, hayallerini ve hayal kırıklıklarını bu frekans belirlemektedir. Fakat yetişkinler tarafından bu yeni durum yeterince hesaba katılmamakta, dijital atmosferin gençlerin yaşamında ne kadar etkili olduğu görülmemektedir. Barbarosoğlu küresel dijital kültürün ve popüler kültürün dışında bir gençliğin bulunmadığını düşünmekte ve evlerde dijital aletlerin bulunduğu tekno-toplum gerçeğinde muhafazakârların bunlardan kadınları ve çocukları uzak tutabileceği ve "korunaklı ve muhkem dün"de kalacağı zannını gerçekçi ve mümkün bulmamaktadır (Barbarosoğlu, 2016g; 2012a; 2013e).

Dijital gelişmeleri, varlığından ve etkilerinden uzak durulamayacak bir gerçeklik olarak kabul etmek, Barbarosoğlu'na göre sürecin yönetilmesi için gerekli ilk adım olarak görülebilir. Ramazanoğlu'nun da benzer tespitleri vardır ve İnstagram'daki teşhir yüzünden gençlerden umudu kesme eğilimi gösteren yorumları eleştirmektedir. Ona göre herhangi bir veriye dayanmadan bütün gençleri töhmet altında bırakmak makul değildir. Üstüne üstlük neslin çok hızlı bir biçimde değiştiği bir çağda gençlere sürekli başöğretmenlik yapmak, önceki kuşakların yetiştiği zamanın düşünme hızını, davranış biçimini ve alışkanlıklarını dayatmak işe yaramamaktadır. Ramazanoğlu başka bir gündelik akışta olduğumuzu ve kuşaklar arasındaki iletişimi doğallığa ve kendiliğinden oluşan ahenge bırakmanın daha sağlıklı olacağını ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2019a).

Dijital gelişmelerin aile içi iletişimi doğrudan etkilediğini düşünen Barbarosoğlu, çocuklar erken yaşlardan itibaren ekrana teslim edildiğinde ileriki dönemde onlarla iletişim kurmanın zorlaştığına işaret etmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 143). Bunun bir sonucu olarak çocuklar ebeveynine uzak Youtuberlara yakın bir yaşam kurmakta ve küçücük çocuklar niteliksiz fenomenlere derin bir biçimde bağlanmaktadır (Barbarosoğlu, 2018c). Şişman ise ekranla sağlıksız ilişki kurmanın, çocuklarda muhatabını dinleme eksikliğine neden olduğunu düşünmektedir. Ona göre aslında bu durum, sadece çocuklarla sınırlı değildir, anne-babalar hatta büyük ebeveynler dahi ekranla ilişkileri dolayısıyla iletişimlerini sağlıklı bir biçimde

yönetememektedirler (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 65). Buna göre dijital araçlar ailedeki herkesin diğeriyle iletişimini engelleyici bir rol oynamaktadır.

Eraslan, küreselleşen iletişimin, gerçek yerine sanal olanı inşa ettiğini, bunun da aile ve akrabalık ilişkilerine büyük bir darbe vurduğunu düşünmektedir. Evin içindeki tabii iletişim zarar görmüştür. Eraslan modern insanın cep telefonlarıyla bütün ihtiyaçlarını giderdiğini bu sebeple gerçek anlamda bir aile ferdine veya bir iletişime ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. (Eraslan, 2022d; 2019b; 2020a). Uzak mesafelerdeki insanlarla kolaylıkla iletişim kurabilmenin yakın mesafe ilişkisine zarar verdiği görülmektedir. Sanal sosyalleşme gerçek sosyalleşmenin yerine geçmiştir. Barbarosoğlu tabii bir ilişkinin içinde olmadığı için insanların en yakınlarının dertleriyle dertlenemediklerini veya dertlerini kimselere anlatamadıklarını ifade etmektedir. Üstüne üstlük sosyal medyada haset kültürü yayılmakta, bu nedenle insanlar en yakınlarını bile kaybetmektedir. Barbarosoğlu'nun önerisi, gerçek yaşamdaki ilişkileri kaybetmemek için sosyal medyaya daha az vakit ayırmak yönündedir (Barbarosoğlu, 2015g; 2017b). Üç aydının da dijital teknolojilerin, aile içi ilişkileri olumsuz yönde dönüştüren ve gerçek ilişkilere zarar veren boyutlarda kullanıldığına dikkat çektiği görülebilmektedir. Bu noktada sadece çocuklar ve gençler değil yetişkinlerin de dijital araçlarla ilişkilerini sağlıklı yönetemedikleri ve sanal bir iletişimin hâkimiyetine kapılıp gittiklerini düşünmektedirler.

Dijital kültür, önemli bir üst değer olan mahremiyeti de dönüştürmüştür. Şişman, ebeveynlerin güvenlik gerekçesiyle çocuklarını devamlı surette dijital araçlarla izleyip kaydettiklerini fakat bu süreçlerde gözetleme, kaydetme ve paylaşmanın ortaya çıkaracağı mahremiyet sorunlarını yeterince fark etmediklerini düşünmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 68-74). Barbarosoğlu ise dindar insanların dijital dünyaya mahremiyet değerini uyarlayamadıklarına, güya taşıdıkları hassasiyet sebebiyle evden çıkmayan kimi kadınların dijital araçlar eliyle evlerini tüm dünyaya açarak mahremiyeti yok ettiklerine işaret etmektedir (Barbarosoğlu, 2019i). Ona göre dijital teknolojiler evlere girmeden önce evler insanlar, kadınlar ve çocuklar için korunaklıdır. Yabancılarla aynı mekânı paylaşmama titizliğinden dolayı geçmiş dönemlerde gelin arayan kayınvalideler, genç kızların hiç otobüse binmemiş olması

şartını koşarken bugün gelinen noktada yabancılarla ortak zaman ve mekân dışarıda değil, evin içinde dijital teknolojilerin mihmandarlığında gerçekleşmektedir (Barbarosoğlu, 2012a).

Aydın kadınların işaret ettikleri önemli bir konu, sosyal medya başta olmak üzere dijital ağlarda çocukların fotoğraf ve videolarının paylaşılmasıyla ilgilidir. Eraslan, bebek ana rahmine düştüğü anda bizzat ebeveynler eliyle başlayan fotoğraf ve video çekimlerini tartışmaya açmakta ve çocuğun kişilik hakları bağlamında mahremiyet hakkının ihlal edildiğine dikkat çekmektedir. Barbarosoğlu da çocuklarını sömüren, onlar üzerinden para kazanan ebeveynlere tepkilidir. İlginç görüntüleri servis edilerek sirk hayvanı muamelesi yapılan çocuğun mahremiyeti bu yolla tüketilmekte, kırılgan zamanlarındaki görüntüleri tüm dünyaya servis edilmektedir. Barbarosoğlu'na göre aileler kendilerini buna o kadar kaptırmaktadır ki çocuklarının büyüme süreçlerini kaçırmaktadırlar. Muhafazakâr annelerin kendi görüntülerini mahremiyet gerekçesiyle paylaşmazken çocuklarının görüntülerini ulu orta servis etmelerine tepki gösteren Şişman, böylelikle çocukların metalaştırıldığını ve bir veriye dönüştürüldüğünü düşünmektedir. Ona göre insanlar kendilerine emanet edilen yavrularına mülkleri gibi muamele etmektedirler (Eraslan, 2021c; 2021b; Barbarosoğlu, 2022d; 2017e; 2021; Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 67-77).

Dijital kültür ebeveynlik biçimlerinde de dönüşümlere neden olmaktadır. Barbarosoğlu ve Şişman, genç ebeveynlerin, dijital dünyadan bilhassa sosyal medyadan ebeveynlik öğrenmeye çalıştığını, eski kuşaklardan tecrübeleri devralamadıklarını, gerçek tecrübelerin yerini çoğu kurguya dayalı ve uygulanamaz önerilerin aldığını, bunun da ebeveynlerde kafa karışıklığı ve kendilerini eksik hissetme gibi sonuçlara mal olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca sosyal medya, iyi ebeveynliği daha çok tüketim yapmak şeklinde lanse ettiği için insanlar reklam kültürüne teslim olmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60; Şişman, 2017). Bu noktada dijital kültür ve tüketimin birbiriyle sıkı bir bağının olduğunu hatırlamak faydalı olabilir. Dijital araçlar, bilgileri, ürünleri, trendleri çok hızlı ve etkin bir biçimde insanlara ulaştırdığı için, muazzam bir kitle yönlendirme ve sevk etme gücüne

sahiptir. Bu gücün büyük oranda tüketime dönecek bir biçimde kullanıldığı söylenebilir.

10.2. Ekranın Gölgesinde Aile: Medyanın Etkisi

Ülkemizde TV izleyiciliği oransal olarak oldukça yüksektir. TİAK verilerine göre Türkiye'de günlük kişi başı ortalama 3 saat 44 dakika, hane başı ise 6 saat 22 dakika TV izlenmektedir. En çok TV izlenen saatler yayıncılık terminolojisinde prime time yani altın saatler olarak tanımlanmaktadır ve 18.00-24.00 saatleri arasını kapsamaktadır. Bu saatler haberlerin ve dizilerin yayınlandığı saatlerdir. 2023 yılı içinde Türk televizyonlarında 115 dizi yayınlanmıştır (TİAK; 2023: 7-18). Her kanalda ve her akşam iki buçuk saati bulan dizilerin milyonlarca izleyicisi bulunmaktadır. Bu dizilerin yalnızca TV üzerinden değil youtube gibi platformlarda da milyonlarca takipçi kitleleri olduğu görülebilmektedir. Gündüz kuşağı programlarının da izlenme oranları oldukça yüksektir. Aydın kadınların televizyon programlarının aileye yansımaları üzerinden özellikle tartışmaya açtıkları programlar, dizi ve sinemalar, haberler ve gündüz kuşağı programları olmak üzere temelde üç alanda yoğunlaşmaktadır.

Barbarosoğlu, medyanın şiddet ve cinayetler konusunda pornografik ve aşırı tasvir içeren bir dil kullandığını, bunun potansiyel caniler için yol gösterici olduğunu ve onlara bir izlek sunduğunu düşünmektedir. Ona göre cinayet işleyenler sırıtarak ekranlarda yer alabiliyorsa ekranda görünmek için arsız, hırsız, yolsuz, cani olmaya aday kişiler teşvik edilmiş olmaktadır. Ramazanoğlu dizilerde ve medyada devamlı surette yer alan kadına şiddet sahnelerinin ve bunun cinsiyet rollerinin doğal bir parçası olarak sunulmasının, şiddetin meşrulaşmasına ve kanıksanmasına hizmet ettiğini düşünmektedir. Şiddete uğrayan kadınların medya teşhiri ile mağdur edildiğini düşünen Aktaş, kadın cinayetleri ve taciz konusunda haber yapan medyanın kadın varlığını parçalı beden olarak yansıttığını ve fotoğraf ve haberlerle tacizi olağanlaştırdığını ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2010a; 2015e; Ramazanoğlu, 2020b; Aktaş, 2018b; 2013c). Siirt'te yaşanan çocuk istismarı olayını değerlendirdiği yazısında Barbarosoğlu habere konu olan kişilerin nesneleştirilmesine tepki göstermekte ve bu hususta titiz davranmanın bir insanlık vazifesi olduğunu ifade

etmektedir (Barbarosoğlu, 2010ı). Eraslan da çocuk istismarı olayında taciz edilmiş çocuklarca çizilen resimlerin yayınlanmasını ve çocukların resimlerinin çarşaf çarşaf gazetelerde basılmasını sorumsuzluk olarak görmekte, çocukların bedenlerinin tüketilen bir nesneye dönüştürülmesine tepki göstermektedir (Eraslan, 2021c). Dört aydının da medyada şiddet, taciz, cinayet gibi olayların servis edilme şeklinin, sorunları çözen değil daha da içinden çıkılmaz hale getiren yönlerine dikkat çektikleri görülebilmektedir. Onlara göre mağdurların kayıpları artmakta ve kötülük işleme potansiyeli olan kimseler teşvik edilmektedir.

Medyada olumsuz içeriklerin yer alması sadece suça meyilli insanların değil ortalama insanların da ruh sağlığını olumsuz etkilemektedir. Barbarosoğlu ekranların, üçüncü sayfa haberlerinin işgali altında olduğunu, bunun etkisiyle izleyicilerin hayat enerjisi elinden alınan yaratıklara dönüştüğünü düşünmektedir. Buna göre insanların kimisi şiddet haberlerine tepki göstermekte kimisi ise psikolojik olarak dibe çökmektedir. Bu sebeple kendisi de bireysel olarak şiddetin seyirlik bir malzeme haline gelmesine razı olmamakta, cinayet görüntülerini seyretmemekte, görüntülerin kelimelerle ifade edilen tasvirleriyle yetinmekte, yani haberlerin "seyirli tanığı" olmamaya azami derecede dikkat etmektedir. Çünkü Barbarosoğlu'na göre görüntü üzerinden şahitlik merhameti imha etmekte, olmakta olanı kanıksamaya yol açmaktadır (Barbarosoğlu, 2019k). Bu süreçlerde medya sansüre uğramamak dışında bir hedefi olmamaktadır. Medya üstüne düşen sorumluluğu üstlenmemekte, bu nedenle sansürsüz dehşet sahneleri devamlı surette ekranlarda yer almaktadır (Barbarosoğlu, 2010e). Barbarosoğlu'na göre toplumun adaletten umudu kesildikçe haberleri adaletin yerine koyan bir tutum geliştirilmektedir. Medyanın acıları haberleştirip, acıya uzun uzun yer vermesi insanlar nezdinde, ateşin düştüğü yer için teselli gibi görünmektedir (Barbarosoğlu, 2015e). Aslında medya organları, şiddetin diline teslim olarak kamuoyunu haberlerden haberdar etmenin vicdani rahatlığını yaşarken, sundukları şiddet haberleri duyarlılıkları öldürüp şiddeti beslemektedir. (Barbarosoğlu, 2012h). Barbarosoğlu'nun bir kısır döngüden bahsettiği söylenebilir. Buna göre medya, toplumda yaşanan travmatik ve korkunç olayları gündeme taşıyarak bunlarla ilgili sorumluluğunu yerine getirdiğini düşünmektedir, hâlbuki tam tersi bir

biçimde toplumsal psikolojiyi daha da çökertmekte ve duyarsızlaşmaya neden olmaktadır.

Barbarosoğlu çocukların yoğun bir biçimde televizyon seyretmeleri neticesinde yaşam boyunca binlerce cinayete maruz kalacağı bilgisini paylaşmakta, ekran tanıklığının cinayetleri normalleştirdiğine inanmaktadır. Bilgisayar oyunları da çocukların puan kazanmak için sürekli öldürdüğü ve şiddetin yoğun olduğu yerlerdir. Bu süreçler çocukların öfkeli olmasını ve okullarda akran zorbalığını tetiklemektedir. Ona göre en büyük gerekçe ekranda gizlidir (Barbarosoğlu, 2013d). Fakat öte yandan Barbarosoğlu, yaşanan olaylar devam ederken bunu engellemek yerine sadece medyanın bunları haber yapmasını eleştirmeyi de yanlış ve tehlikeli bulmaktadır. Yani örneğin yakınları tarafından öldürülen kadın haberlerini vererek şiddet engellenemez fakat vaki olanın görmezden gelinerek yok sayılması da doğru bir yöntem değildir. Onun önerisi haberlerin dili üzerinde çalışmak ve vicdanı devreye sokan ve sorumluluk yükleyen bir dil oluşturabilmektir. Barbarosoğlu medyanın her türlü şiddet ve çete haberini ekrana taşımasına karşın olumlu örnekler için çarpıcı bir ekran dili geliştiremediğini, örneğin gazetelerde spor sayfaları çoğalırken kültür sayfalarının yok olduğunu, yüzlerce kitap basıldığını ama eleştirmenlerin varlığının edebi kamudan çekildiğini ifade etmektedir. Buna ek olarak yapılan eylem değil eylemi yapan öznenin kimliğine odaklanan bir dil kullanmak da doğru bir yaklaşım değildir, bu şekliyle erkeklerin kadınları öldürdüğü ülke imajıyla bir Türkiye resmi çizilmektedir. (Barbarosoğlu, 2010a; 2019ı; 2015b; 2019d).

Barbarosoğlu'nun medyayı eleştirdiği bir diğer alan erken evlilikler konusunda tutarsız yaklaşımlardır. Buna göre zengin iş adamlarının evliliklerini dizi film gibi sunan, müteahhitlerin üçüncü beşinci eşleri ve sevgililerini görmezden gelen, dizi filmler eliyle sınırsız cinsel özgürlük hayalini pompalayan medya ahlakı ile çocuk gelin meselesini sonlandırmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2016c; 2010b). Barbarosoğlu'nun, bu yaklaşımlarıyla şiddet, cinayet gibi haberlerin medyada hiç yer almaması gibi bir öneride bulunmadığı, haberlerin veriliş şekli üzerinde eleştirilerini yoğunlaştırdığı görülmektedir. Bu yönüyle medyayı daha ilkeli ve titiz bir dil üretmeye davet ettiği görülebilir.

Eraslan diziler ve gündüz kuşağı programlarının mahremiyet üzerindeki etkilerini ve insanlardaki gerçeklik algısına zarar veren yönlerini tartışmaya açmaktadır:

> *"Aile içi kriz alanlarına ciddi bir eklemeyi de biz mahremiyet üzerinden verebiliriz. Özellikle sosyal medya kullanımındaki bilinçsizlik aile mahremiyetini kırıyor, çok ciddi bir şekilde kırıyor. Televizyondaki kadın seyircilerin yoğun olduğu ve gündüz kuşağı adını verdiğimiz saatlerdeki yayınlar, tamamen aile birliğini bozacak cinsten, insanlar arasındaki karı-koca arasındaki, ebeveyn-evlat arasındaki güveni, yıkacak cinsten. Çok tehlikeli kuşaklar. Fakat ne kadar yazarsak yazalım ne kadar şikâyet edersek edelim bir türlü bu konuda herhangi bir düzelme yapamıyoruz. Yani medya da aile içi krizleri yönlendiriyor, arttırıyor. Yine televizyonda izlediğimiz diziler, bu dizilerde çok lüks yaşam içerisinde hayat süren insanlar var. Ama biz onların bir türlü nerede çalıştıklarını, o parayı nasıl bulduklarını bilmiyoruz. Ama bir şekilde o hayat sürülüyor. İnsanların nazarında böyle çok çalışmadan çok rahat yaşamlar, lüks yaşamlar elde edilebilecekmiş gibi bir zihin sürçmesi oluşuyor ve bu da işte aile krizlerine sebep oluyor diyebiliriz."* (S. Eraslan)

Eraslan, televizyon dizilerinden ve gündüz kuşağı programlarından şikâyetçidir. Dizilerin, gerçek olmayacak bir kurgu içinde tüketimi körükleyen ve insanları lüks yaşama özendiren bir içerikte hazırlandığını ve bunun da insanların yaşamına mutsuzluk olarak yansıdığını düşünmektedir. Gündüz kuşağı programlarının da benzeri şekilde aile içi bağları koparan ve aile içi güven ilişkisine zarar veren cinsten yapımlar olduğunu düşünmektedir.

Ramazanoğlu'na göre sinema yavaşlama ile ilgili bir sanattır, insanın başından geçenlere kurgu yoluyla yeniden dönebilmesini ve hayatı muhayyilenin içinden geçirerek sorgulamasını sağlamaktadır. Dış dünyada olup bitenlere ayna tutabilmesi, nesneleri yansıtabilmesi için yaşanan gerçeklik üzerine derinlemesine eğilmeye imkân tanımaktadır. Ona göre hayatın en iyi sorgulanabileceği mecralardan biri olarak sinema, günümüzde bireyi, aileyi ve toplumu yönlendirmede önemli bir araçtır ve zihinlerin oluşmasında kitle iletişim araçlarının bir parçası olarak önemli bir yere

sahiptir. Görsel iletişimdeki hızlı gelişmeler toplumları dönüştürmekte, beklentileri, talepleri, iyi, doğru ve güzele yüklenen anlamları değiştirmektedir. Bu nedenle görsel dilin gücü yok sayılmamalı, reddedilmemelidir (Ramazanoğlu, 2018e; 2017b).

Ramazanoğlu'nun sinema dışında önemine işaret ettiği diğer programlar, özellikle kadınlar tarafından yoğun bir biçimde izlenen dizi ve gündüz kuşağı programlarıdır. Ramazanoğlu'na göre bilgilenme, haber alma, eğlenme, hayallerini süsleme, rol modellerle özdeşim kurma gibi bütün ihtiyaç ve talepler televizyona bağlanmaktadır. Bu sebeple senarist, yapımcı, yönetmen ve oyuncular bunu görmezden gelmemeli; şiddeti kutsayan, insan öldürmeyi normalleştiren, aileyi, etik ve estetiği hiçe sayan yapımlar doğal bir biçimde elenebilmelidir. Hâlbuki bu gerçekleşmemekte, dizilerde ve sinemalarda, şehirde ve modern örüntüler içinde ataerkil tiplemeler değişmemekte-tekrarlanmaktadır. Kadınlara mülk gibi davranan, korkusuz, entrikacı, intikamcı, gücünü paradan alan, kazanmak için her şeyi meşru gören erkek tipi muteber bir karşılık bulmaktadır. Bunun dışındaki yapımlar marjinal olarak etiketlenmektedir. Ramazanoğlu'na göre dizilere bakıldığında Türk halkının çoğunluğunun havuzlu villalarda yaşadığı zannedilebilir. Erkekler birkaç toplantıyla astronomik paralar kazanmakta, kadınlar ise süslenmek ve bu parayı harcamak dışında hiçbir aktiviteleri olmayan kişiler olarak karakterize edilmektedir. Âşık olmak ya da olmuş gibi yapmak, eğlenmek, süslenmek, entrika çevirmek, vitrin bakmak dışında hiçbir üretimleri yoktur. Evlerde topuklu ayakkabılarla ve düğüne gidecekmiş gibi dolaşmakta ve hizmetçileri eksik olmamaktadır. Ramazanoğlu'na göre bu yapımlar, birlikte izleyen aile fertlerini utanca boğacak senaryolara sahiptir. Tüketim toplumu sinemacısı, erotizmin, cinselliğin ve bedenin, kâr getiren meta olarak değerini keşfetmiştir ve inşa edilen kadın profillerinde özgürleşme ve tabuları yıkmak şeklindeki ifadelerle maskelenen bir kapitalizm uyarlaması bulunmaktadır. Televizyon dizilerinde sonsuz bir tüketim önerisi bulunmaktadır. Bireysel özgürlük ve maddiyata bağlı güç ve mutluluk anlayışı norm haline gelmiş durumdadır. İnsanlar bu şekilde yaşayamayacaklarını bilseler de birkaç saatini hayaller içinde geçirmeyi istemektedir (Ramazanoğlu, 2018e).

Barbarosoğlu kadınların, erkeklerin, çocukların şiddeti, tecavüzü dizi filmlerden göre göre içselleştirdiğini, sünger gibi emdiğini, neredeyse tüm dizilerin aldatmak ve öldürmek üzerinden yol aldığını ve dizilerin gerçek hayatı etkilediğini düşünmektedir. Hâlbuki diziler hakiki hikâyeler anlatmamakta, muazzam bir kapatılma inşa etmektedir. Diziler yoluyla herkes kendi evinde kendini hapis olarak görmektedir. İnsanlar, dizilerdeki evlere ve eşyalara hayran kalmakta, kendi yaşamını beğenmemektedir. Bütün reklamlar ve realite showlar, ev hanımlarına kendilerini kötü hissettirmek üzere düzenlenmektedir (Barbarosoğlu, 2010h). Tüm Türkiye'yi kendi sosyal çevresinden ibaret sanan kimseler, evliliklerin zorluklarına, yürümediğine, mutlu aile yuvasının bir masaldan ibaret olduğuna ve ailelerde nice ihanetlerin olduğuna dair söylemler üretmekte, dizi film olarak pazarlamakta, roman olarak da çok satanlar listesini zorlamaktadır (Barbarosoğlu, 2010e; 2011c; 2015h).

Eraslan, tartışmaya televizyonun insan yaşamındaki yerinin tam olarak takdir edilemediği eleştirisiyle katılmaktadır. Ona göre televizyon aptal kutusu olarak eleştirilmektedir fakat özellikle yaşlı insanların hastalık süreçlerinde hastane odalarında açık duran kısık sesli televizyonlar odadaki insanların dert ortağı olmaktadır. İnsanlara yalnızlıklarını unutturan, onlardan kaygıyı uzaklaştıran bir araç olarak televizyon önemlidir. Maddi imkânları sinema ve tiyatroya yetmeyen insanlar için bir imkân olarak da görülebilir. Eraslan, kendisi seyretmese de televizyonu ihtiyarlar başta olmak üzere yediden yetmişe büyük bir kitlenin ihtiyacı olarak tanımlamakta, bu sebeple televizyonda üretilen içeriklerle ilgili herkesin sorumlu davranması gerektiğini düşünmektedir. Fakat ona göre bu konuda televizyon yönetimleri de sivil toplum kuruluşları da insiyatif almamakta ve üstlerine düşen sorumluluğu yerine getirmemektedirler. Eraslan, televizyonları ve sosyal medyası ile fiili yayıncılığın, aile ve evlilik karşıtı olduğunu ve aile ilişkilerini imha etmeye yönelik kurgulandığını düşünmektedir. Önümüzdeki yıllarda bunun sonuçlarının daha net görüleceğini ve insan insanın kurdudur sözüne doğru bir dönüşümün söz konusu olduğunu düşünmektedir (Eraslan, 2018a; 2024).

Aktaş'a göre Yeşilçam sinemasının bilinçaltında bir küfür dili vardır ve sokağa çıktığında kötü yola düşmesi muhtemel bir kadın algısına sahiptir. Bugün sosyal

medya sitelerinde tezahür eden ve kadın bedenini metalaştıran bu dil, gençlerde kadın bedenine dönük bakış açısını şekillendirmede önemli bir role sahip olmaktadır. Buna göre kadın, giyim kuşam tercihleri ile tacizi hak eden biri olarak algılanabilmektedir (Aktaş, 2018b). Aktaş, aile ortamlarının çoraklaştığını, aile üyelerinin aynı odada bile ortak vakit geçiremediğini, ekranların evlerdeki ortaklaşa vakit dilimlerini böldüğünü düşünmektedir. Çünkü herkesin dizileri bulunmaktadır ve insanlar sorumluluktan kaçmak için dizilere ve alışverişe sığınmaktadır. Aktaş, ailedeki bu kopukluktan dolayı gençlere aktarılması gereken pek çok değerin aktarılamadığını düşünmektedir. Örneğin yapıcı bir merakı insan aile ortamında edinebilmektedir. Bugünün gençleri yakın tarihi bilmemekte, iki veya üç kuşak geçmeden tarih karanlık bir kuyuya dönüşmektedir (Aktaş, 2022). Aktaş'ın önceki kuşağın değerlerinin aktarılamamasıyla ilgili tespitinde, daha ziyade yetişkinleri sorumlu tuttuğu görülebilir. Sadece gençlerin medya araçlarıyla veya dijital aletlerle meşgul olması değil, tüm aile fertlerinin bu sürecin içinde kaybolduğunu düşünmektedir. Şişman'a göre gündüz kuşağı yayınlarının var olduğu, çocukların odalarında dizi izleyip dijital oyunlar oynadıkları, yemek esnasında bile başkasıyla mesajlaşan aile fertlerinin yaşadığı üç ekrana esir bir evde hiçbir zaman muhafazakârların özlediği, sosyal hayatın kirlerinden korunmuş evler kurmak mümkün değildir (Şişman, 2013).

Barbarosoğlu, bazı ailelerin çocuklarının aşırı ihtimam gösterilen ve şımartılan bir ilgiye muhatap olduğunu, bunlardan ekranlardaki reklamlar ve dizi filmlerle bütün toplumun haberdar olduğunu ve sosyal medya üzerinden bu baskın çocukların en baskın hallerinin kamuya sunulduğunu, bu sayede kapitalizmin çocuk tüketici profilini oluşturduğunu ifade etmektedir. Buna ek olarak Barbarosoğlu, reklamların ve dizilerin gençleri romantik bir zehirle zehirlediğine inanmaktadır. Özellikle erkek çocuklar ve genç erkekler bu zehirden daha yoğun bir biçimde etkilenmekte ve genç erkeklerin kabul edilebilir erkek davranışının ne olduğuna dair kafaları karışmaktadır (Barbarosoğlu, 2021; 2017d). Ramazanoğlu da ekranlarda gösterilen çocuk profilinin genel olarak odasında tableti ile meşgul, yalnız, etkisiz, sağlıklı ve gerçek bir diyalog kuramayan, doyumsuz ve sıkıntılı kişilikler olarak resmedilmesinden yakınmaktadır (Ramazanoğlu, 2018e).

Eraslan, televizyonlardaki gündüz kuşağı programlarını ele aldığı yazısında bu programlarda aile içi mahremiyet kurallarının hiçe sayıldığını, ailede yaşanan şiddet olaylarının ayrıntılı tarif edildiğini, DNA testleri ile çocukların babalarının tespit edildiğini, tüm bunlarla jüri gözetiminde ve seyircilerin huzurunda korkunç bir toplumsal linç yapıldığını düşünmektedir. Bu programları yapan kimseler ellerinde büyük imkânlar barındırmakta, emniyet birimleri bu programları ciddiye alarak kolluk takviyesinde bulunmakta, iddia edilenin aksine bu programlar kadınların hukukunu korumayıp aile şerefine zarar vermekte, bu şekilde rezil rüsva edilen bireyler daha sonra bir çatının altında aile olarak bir araya gelememektedir. Eraslan, televizyon izleyicisinin gözden çıkarılmış, ziyan edilebilir bir topluluk olarak görülmemesi gerektiğini, hala milyonlarca insanın televizyon izleyicisi olduğunu ve özen gösterilmeyi hak ettiğini, bu nedenle hem yapımcıların hem televizyon sahiplerinin hem de Aile Bakanlığı'nın televizyon ve aile ilişkisini hakkaniyetli bir biçimde gündemde tutması gerektiğini ifade etmektedir (Eraslan, 2018a).

Ramazanoğlu da benzer yorumlarla katkılar sunmaktadır. Televizyonun boş vakit değerlendirme araçlarının en yaygını olduğunu, Türkiye'de de günün yarısını TV karşısında geçiren Amerikan toplumuyla yarışır derecede bir yaygınlık arz ettiğini ifade etmektedir. Ona göre kadın kuşağı programları üzerine düşünüp toplumca bir insiyatif geliştirmek gerekmektedir. Zira milyonlarca kadın evlilik, stil vs. gibi başlıklarla bu programlara esir edilmiştir. İnsanlar hayatlarından uzaklaşmak, başka yaşamlara tanıklık etmek istemektedir. Aslında bu, roman-hikâye okuma ihtiyacının kitle kültürüne uyarlanmasıdır. Yaşamın çaresizliği ve monotonluğu karşısında köşeye sıkışmış insanlara bu programların dayatıldığını, insanları daha aşağı çeken bir kitle kültürü oluşturulduğunu ve tüm kanalların aynı yolu izlemesinden dolayı başka seçeneklerden de söz edilemediğini ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2017b). Barbarosoğlu ise ekranlar aracılığıyla dünyanın dört bir tarafından düzenli bir biçimde her gün felaket haberlerinin evlere servis edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle bugünün ebeveynlerinden önceki kuşaklardaki metaneti beklemek mümkün değildir. Barbarosoğlu'na göre ninelerimiz, köyün dışındaki yaşamı bilmemekte, köyle sınırlı bir yaşamdan haberdar olabilmektedir. Bu sebeple çok fazla kötülük türü bilmemektedirler, bildikleri ya su kavgasıdır ya kız kaçırmadır ya mera kavgasıdır.

Örneğin çocuk kaçırma diye bir şey onların dünyasında yer almamaktadır. Bugünün insanı ise ekranlar aracılığıyla türlü türlü kötülüklerden haberdar olmaktadır. Bugünün insanı önceki insanlara göre daha fazla korkmakta, korkular akletmenin önüne geçmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 72).

Aydın kadınların medya kanalıyla topluma sunulan içerik, görüntü ve mesajların aile ilişkilerine ve kötülüğü sıradanlaştırıp kanıksanmasına neden olan hatta yaygınlaştıran etkileri itibariyle tartışmaya açtıkları görülmektedir. Medyanın, toplumları yönlendiren büyük bir güç taşıdığını ve içerik üreticilerinin bunun farkında olarak reyting kaygısına kapılmak yerine daha titiz bir yayın politikası uygulamaları gerektiğini düşünmektedirler.

10.3. Mekânın Dönüştürücü Etkisi: Şehir-Mahalle-Ev

Sosyal ilişkilerde mekânın dönüştürücü bir parametre olduğu bilinmektedir (Nacak, 173-179). İnsanın yaşamını içinde geçirdiği mekânlar hem psikolojik hem sosyal sonuçlar doğurabilmektedir (Rittersberger Tılıç, 2019: 12). Mekân, büyükten küçüğe hem şehirleri hem mahalleleri hem de evleri kapsamaktadır ve tümünün de insanı şekillendirdiğini ve yaşam koşullarını etkilediği bilinmektedir.

Aydın kadınların da hem şehir hem mahalle hem de evlerin mevcut şekillerinin aileye yansıyan yönlerini içeren pek çok değerlendirmesi bulunmaktadır. Özellikle Aktaş'ın bir mimar olması nedeniyle mekânın sosyal etkileriyle profesyonel mesleği gereği de ilgilendiği görülmektedir.

Aktaş, henüz gazeteciliğe hevesli bir mimarlık öğrencisi olduğu dönemlerden itibaren gecekondu bölgelerini, huzurevlerini ve kimsesiz çocuk yurtlarını gezmiştir ve ahlaklı bir toplum olmanın yolunun bu mekânlarda adaletin ve güler yüzün temin edilmesiyle mümkün olacağını düşünmüştür. 1991'de yayımladığı ve ilk eserlerinden biri olan *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği* isimli kitabını yazdığı günden bu yana özellikle yaşlıların yalnızlığı ve sürgünlüğünün nasıl son bulacağı üzerine -daha ziyade meselenin mimarlıkla ilişkisi bağlamında- kafa yormaktadır. Ona göre konut projelerinde yaşlılar için yaşam alanları göz önünde bulundurulmamakta, yaşlıların himayesini sağlayan projeler, bakanlıklar ve inşaat sektöründe bir karşılık

bulmamaktadır. Yıllardır Anadolu, büyükşehirlere göçmekte fakat esas alınan hep çekirdek aile projeleri olmakta, geçen yıllar yaşlılar açısından projelere yeni bir şey katmamaktadır. Aktaş'a göre genelde Müslüman toplumlar özelde de bizim toplumumuz yaşlılar konusunda hala duyarlıdır, umut vaat etmektedir, mekâna bağlı sorunlara rağmen aile bağlarını koruma konusunda bir direnç taşımaktadır. Eğer şehirler ve evler, değerler merkeze alınarak tasarlanırsa aileler de parçalanma ve dağılmaya karşı daha dayanıklı hale gelecektir. Henüz iş işten geçmeden imkân varken kentsel dönüşüm projeleri, yaşlıları ortak yaşantıların kıyısına itmeyen, yaşlı hastaların ve evdeki hanımların hayatını kolaylaştıran bir farkındalıkla hazırlanmalıdır. İnsanların yaşlılık günlerinin kâbusa dönmesine izin verilmemeli, ömürlerinin en sıkıntılı zamanlarında kendilerini boşu boşuna bir ömür tüketmiş bir asalak gibi hissetmeyecekleri biçimde bireysel ve toplumsal refah seviyeleri artırılmalıdır (Aktaş, 2017c; 2013d). Aktaş, bilhassa dar konutlarda geniş aileyi yaşatabilmenin bir hayal gibi olduğunu düşünmektedir. Buna rağmen ülkemizde kadınlar büyük bir çaba göstererek geniş aile bağlarını sürdürmek için uğraşmakta ve geniş ailenin olanaklarını dar mekânlarda yeniden üretmeye çalışmaktadırlar. Fakat mekânın yanlış dizayn edilmesinden kaynaklanan sorunlar yaşlı, hasta ve engelliler için büyük krizlere dönüşmekte; örneğin bir yerden başka yere intikallerini zorlaştıracak asansörsüzlük, problemli merdivenler, site kapısının uygunsuzluğu gibi engeller söz konusu olabilmektedir (Aktaş, 2011; 2017c).

Aktaş'ın eleştirilerine hedef olan bir diğer konu sosyal konutlardır. Ona göre sosyal konutlar, ailelerin yan yana veya üst üste dairelerde toplu olarak yaşamasını hedefleyen bir konut biçimidir ve sadece mekânın en fazla nasıl kısıtlanabileceğini ve bir arsaya mümkün olduğunca en fazla sayıda insanın nasıl yerleştirilebileceğini araştırmaktadır. Buralarda yaşayacak insan sayısı da genellikle anne-baba ve iki çocuk şeklinde sınırlandırılmaktadırlar. Buna göre yaşlılar bu konutlarda ancak sığınmacı olarak yer bulabilmektedir. Aktaş, bu nedenle toplu konutlara insan siloları, kafes, kümes gibi isimler verilmesini gayet haklı bulmaktadır (Aktaş, 1991: 229-230). Aktaş'ın konut politikalarının, istense bile geniş aile yapılarını sürdürmeyi imkânsız kıldığını ifade ettiği görülebilir. Bilhassa eşleri ölüp yalnız kaldıkları ve bakım

desteğine ihtiyaç duydukları zamanlarda yaşlı insanların evlatlarının evlerinde, kendilerini bir yük gibi hissedeceklerine dikkat çekmektedir.

Aktaş'ın konut eleştirilerinin bir benzerini Eraslan da görmek mümkündür. Eraslan, şehir mimarisinin 1+1 dairelerle planlanmasını, dayatılan tekilci yaşamın bir yansıması olarak görmektedir (Eraslan, 2020a). Geniş yerleşim yerlerinin, yaşlıları ve evli olmayan akrabaları da barındırabildiğine işaret etmektedir:

> *"Eski günlerin kolaylıkları vardı elbette. Mesela yaşlı bireylerin veya evlilik yapmamış akrabalarımızın da bir ev çatısı altında bizlerle birlikte yaşama imkânı vardı. Ama günümüzde bu çok zor. Yani en başta bize dayatılan şehir mimarisi açısından çok zor. Apartman dairelerinin ancak iki çocuklu aileye yeter şekilde planlanması ile ilgili ciddi bir sorun var."* (S. Eraslan)

Buna göre evlerin kısıtlı sayıda insana yetecek şekilde dizayn edilmesi, tercih yapmaya imkân tanımayan bir dayatmadır. Evleri tasarlayıp inşa edenler, toplum adına bir tercihte bulunmakta; mimari projelerle, toplumsal yaşamı dizayn etmektedirler.

Aktaş'a göre pek çok insan konut makinalarında yaşamakta, nadiren evlerini tasarlama sürecine dâhil olmakta, beton isli ve ahşap görüntü vermeye çalışırken formaldehit zehirler saçan evlerde iskân etmektedirler. Aktaş, Osmanlı döneminde evlenen kadına ev dayatılamayacağı şeklinde fetvaların verildiğini hatırlatmaktadır. Bugün ise güya dini sebeplerle kadının zamanının çoğunu evde geçirmesi beklenmekte, buna karşın evin planı ve malzemesi konusunda kadınların fikirleri alınmamaktadır (Aktaş, 2014c). Aktaş'a göre İstanbul'da hiç deniz görmemiş yüz binlerce kadın bulunmaktadır. Halkın bir bölümü şehrin güzelliklerinden yararlanırken daha geniş bir nüfus evlerinde kapalı bir biçimde yaşamakta; yaşadıkları evler de mevcut şekilleriyle cinnet üretmektedir. Daralan evlerinin temizliği ve misafir kabulü kadınların bir karmaşa yaşamasına neden olmaktadır. İnsanlar sadece misafire servisten kaçmak ve hava değiştirmek için kendilerini dışarı atmamakta, başka ihtiyaçları da bulunmaktadır. Kadınlar daha farklı toplanma mekânları arayışına girmiştir. Bunun nedenleri arasında kısa bir buluşma, geçiş oturması, oturup yoldan

geçenleri izlemek, torununu gezdirmek gibi pek çok neden sayılabilir (Aktaş, 2016b; 2014b).

Aktaş'a göre şehrin yapılanmasında zenginler, kendileri gibi insanlarla korunaklı mekânlara çekilmişler ve manzaraları kapışıp kapatmışlardır. Sofa, avlu gibi mekanizmalar tamamen bitirilmişken ve en yakın park da çok uzaklardayken ihtiyarlara, annelere ve çocuklara nefes alacak hiçbir imkân kalmamıştır. Bu denklemde telefon ekranı, insanlar için ailenin, toplumun ve devletin sağlayamadığı fırsatların keşfine açık büyülü bir bahçe gibidir (Aktaş, 2023b: 9). Aktaş'ın sofa ve avluyu, sokağa ve oradan kamusala bir geçiş mekânı olarak tampon bir konuma yerleştirdiği söylenebilir. Sofa, avlu ve sokak; sohbet, müzakere ve oyun gibi faaliyetlerle insanı aşamalı olarak toplumla buluşturan bir işlev görmektedir. "Sokağın seslerinden uzak, hayattan yükselen eleştiriye kapalı olan" mevcut yerleşim biçimi, özel yaşamdan kamusal yaşama geçişte bir sağırlık ve iletişim kopukluğu oluşturmaktadır (Aktaş, 2023b: 37). Aktaş'ın geleneksel Türk evlerinin ve mahalle ortamının daha doğal ve insanî ara mekân mekanizmalarını, insanın ruh sağlığı açısından önemli bir konuma oturttuğu görülebilir. Avludan ve sokaktan birbirine ulaşan karşılıklı sesler, konuşabilir olmanın, yalnız kalmamanın, sosyalleşmenin, çocuklar için oyunun, yaşlılar için duyulan seslerle teselli bulmanın bir yolu olarak görülebilir.

Aktaş giderek metropol biçimi kazanan ve vahşi bir ormandan farksız hale gelen modern şehirlerde kadınların, yaşlıların, çocukların ve engellilerin adeta yersiz yurtsuz kaldığını düşünmektedir. Buna karşı bu çığırından çıkmış şehir hayatında kadınların iş hayatı, hamilelikleri ve annelikleri hesaba katılmadan düzenlenmekte, sürekli inşaatlar yapılmakta fakat bebekler, hastalar, bakıcılık yapan kaçak işçiler, yaşlılar göz önünde bulundurulmamaktadır (Aktaş, 2022). Aktaş'ın modern şehri, daha kırılgan kimliklere sahip kesimler açısından zorluklarla dolu bir mekân olarak tarif ettiği görülebilmektedir. Vahşi bir orman benzetmesi, zayıfların mağlup olduğu, ilkelerin değil gücün belirleyici olduğu bir atmosferi akla getirmektedir.

Barbarosoğlu da şehrin ve mahallenin çocuklar ve kadınlar için yaşanabilir mekânlar olmasını önemsemektedir. Hükümetin çocuk sayısının artmasına yönelik

söylem ve tavsiyelerini değerlendirirken sadece bununla yetinilmemesi gerektiğini, mevcut şehir hayatında çocukların nasıl vakit geçirdiğine dair sorunların da çözülmesi gerektiğini düşünmektedir. Yetişkinler her vesileyle bugünün çocuklarının kendi çocukluklarına göre ne kadar da imkân sahibi olduğunu ifade etmektedir. Barbarosoğlu'na göre bugünün çocuklarının başka türlü mahrumiyetleri ve imkânsızlıkları bulunmaktadır ve bunlar yeterince konuşulmamaktadır. Bu bağlamda aileyi korumaya yönelik sempozyumlarla bir arpa boyu yol gitmenin mümkün olmadığını düşünmekte, somut icraatlar talep etmektedir. Örneğin evlere sığamayan çocuklar ve gençler için oynayabilecekleri sokaklar, para harcamadan kaliteli zaman geçirebilecekleri spor ve sanat merkezleri, kütüphaneler, kültür merkezleri bulunmamakta; buna karşın şehirlerde her yeri AVM'ler istila etmektedir. Barbarosoğlu, bütün aile fertlerinin birlikte zaman geçireceği merkezlerin belediyelerin en önemli sorumluluğu olduğunu düşünmektedir. Her semtte ticari bir hüviyete sahip olmayan kültür merkezlerine, film gösterilerine, tiyatrolara, el sanatları kurslarına, yaz-kış açık olan ve yürüme mesafesinde ulaşılabilecek mahalle kütüphanelerine ihtiyaç bulunmaktadır. Barbarosoğlu'na göre bu mekânlar, her düşünceden, her gelir ve eğitim düzeyinden insanın ortak zaman geçirebileceği doğal karşılaşma mekânlarıdır. Şehir bilinci insanların doğrudan tabii yollarla karşılaşma mekânlarının sahip olmasıyla gelişebilmekte; bu sebeple fakirler, zenginler, gençler, yaşlılar, güçlüler, güçsüzler, eğitimliler, eğitimsizlerin karşılaşma imkânlarının oluşturulması gerekmektedir (Barbarosoğlu, 2019l; 2017g; 2016d; 2013g).

Barbarosoğlu, çocukların ders dışındaki zamanlarda yetişkinler eşliğinde düzenli olarak eğlenmelerine ve bilgi ve beceri kazanmalarına olanak sağlayan yapılandırılmış etkinliklerin önemli olduğunu düşünmektedir. Gelir düzeyi yüksek aileler, bu tür etkinlikleri kendi imkânları ile karşılasa da sanata erişim imkânı bulunmayan çocuk ve gençlere yerel yönetimler ve belediyeler bu imkânları sunmalıdır. Ona göre çocuklara ve gençlere okuma zevki kazandırmak yeterince ciddiye alınmamaktadır. Hâlbuki özellikle toplumun alt kesimlerine kitap okuma zevki kazandırıldığında, çocukların yanlış davranışlardan ve muhitlerden kurtulması sağlanabilir (Barbarosoğlu, 2019ı).

Barbarosoğlu'nun şehrin ve mahallelerin, başta çocuklar ve gençler olmak üzere tüm aile fertleri için sanat, spor, kültür merkezleriyle donatılması gerektiği yönündeki düşüncesi, dijital kültürün etkisinden kurtulmanın da önemli bir yolu gibi görünmektedir. Yüksek katlı sitelerde, dört duvar arasında yaşayan insanlar açısından bu tarz mekânların, ekran köleliğini önemli ölçüde kıracak bir kurtarıcı işlevi görebileceği düşünülebilir. Özellikle dar gelirli aileler için, büyük oranda para harcamayı gerektiren ve lüks hale gelen aktivitelerin, belediyeler eliyle ücretsiz sunulması anlamlı bir katkıdır. Barbarosoğlu uzun yıllardır bilhassa mahalle kütüphaneleri için her vesileyle yerel yönetimlere çağrıda bulunmaktadır. Nihayet Dergisi'nin editörü olduğu dönemde de bu konuyla ilgili kapsamlı bir dosya hazırlamıştır (Barbarosoğlu, 2016d). Barbarosoğlu'nun ortak karşılaşma mekânlarına yaptığı vurgunun benzerini Aktaş'ta da görmek mümkündür. Aktaş İstanbul'da bir parkta yapılan ve pek çok ailenin katıldığı geniş iftar programını değerlendirdiği yazısından ortak katılım alanlarının azaldığı dönemde kaynaşmayı sağlayacak mekânların ne kadar önemli bir ihtiyaç olduğuna işaret etmektedir. Halkın ilgi ve muaşerete ihtiyacı bulunmaktadır (Aktaş, 2016b).

Barbarosoğlu'na göre Türkiye'de ve dünyada kadınların yükü artmaktadır, bilhassa küçük hikâyenin bütün yükü kadınların omzundadır. Bu sebeple hem dar gelirli kadınların hem serbest zamana sahip kadınların vakitlerini örgütleyen, evde bakım hizmetleri ve hasta yakınlarına nefes aldıracak icraatlar kentli yaşam için önemli meselelerdir. Fakat bu konular ülkemizde yeterince tartışılmamaktadır (Barbarosoğlu, 2014c). Barbarosoğlu kadınlar ve genç seçmenlerin özellikle ilçe ve mahallelerinde pratik, hızlı, kalıcı çözümler talep ettiklerini buna karşın erkek seçmenlerin ideolojik tercihleri konusunda istikrarlı bir katılık sergilediklerini ifade etmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60). Bu sebeple de kadınların gündelik hayatı kolaylaştıran, fırsat eşitliği sağlayan, parasız kurslar, spor faaliyetleri gibi hizmetleri çok önemsediğini ve buna göre de yerel seçimlerde oy kullanma davranışı geliştirdiklerini ifade etmektedir. Ona göre kadın yöneticiler de gündelik hayatın sorunları, kadınlar ve çocuklar lehine çözümler konusunda daha ince dikkatlere sahiptirler, belediye başkanı ve muhtar kadın yöneticiler, fark yaratan işlere imza atmaktadır (Barbarosoğlu, 2019l). Barbarosoğlu'nun şehrin yaşanabilir bir hüviyete

kavuşması için kadınların karar verici pozisyonlarda bulunmasını müspet bir gelişme olarak gördüğü söylenebilir. Bu noktada Barbarosoğlu'nun kadınların omuzlarına bırakılmış küçük hikâyeden kastının, gündelik yaşamın her anına dağılmış ve pek çok zaman ihmal edilebilen gerçek yaşam deneyimleri olduğu anlaşılmaktadır.

Aktaş, mahalleyi daha ziyade mahremiyet kavramının izleğinde açıklamaktadır. Ona göre Müslüman toplumlar yüzyıllar boyunca Stefanos Yarasimos'un peteksel bir ağ olarak tanımladığı şehir dokuları oluşturmuş, bu sayede mahrem bir güvenlik alanı oluşturulabilmiştir. Bugün ise dağılan mahalle, çoğalan ve çeşitlenen gözetleme kanalları ile bu yapı tahrip olmaktadır. Aktaş'a göre mahremiyet konusunda yaşanan kafa karışıklığı, şehirlerde mahallenin kaybolması ve mahalle dayanışmasının yok olmasından bağımsız değerlendirilemez. Geniş aile ve komşuluk ilişkilerinin ortadan kalkması, kamusal ve özel alan arasındaki uzlaşımsal bölgeyi yok etmektedir. Özensiz kentsel dönüşüm hamleleri, mahrem yaşantıların teminatı sayılan mahalleyi tahrip etmekte ve ara bölgeleri ortadan kaldıran kentsel stratejiler, bireyin devletle mahremiyet konusunda güçsüz bir şekilde karşı karşıya gelmesine neden olmaktadır (Aktaş, 2013c).

Türk İslam kültüründe mahalle, küçük özerk bir yaşam alanı olarak, içinde yaşayan insanlara toplumsal bir çerçeve sunan ve bu yönüyle değer yüklü bir yaşam birimi olarak görülmektedir. Alver, mahalleyi hem bir mekân biçimi hem de yaşam tarzı olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle mahalle, mekânı aşan çok yönlü insani ilişkiler ortamı olarak da görülmelidir. (Alver, 2010: 116). Aktaş'ın mahalleyi mahremiyet değeri üzerinden değerlendirmesi oldukça anlaşılır bir zemine sahiptir, zira geleneksel Osmanlı Mahallesi'nin bilhassa mahremiyete üst düzey bir önem verdiği bilinmektedir. Buna göre mahalle ailelerin inanç, kültür ve ahlak alanıdır. Nüfusun yüzde yetmişini oluşturan kadınlar, çocuklar ve yaşlılar zamanlarının büyük kısmını mahallede geçirmektedir ve rahatsız edilmemektedirler. Mahalleli kendi içinde de bir aile gibi davranmaktadır ve sadece bireysel bir güvenlik anlayışı bulunmamakta ve herkes birbirini tanıyıp kollamaktadır. Yabancı unsurlara karşı bir temkin hali yürürlüktedir. Bu sayede kolektif bir bilinçle tüm mahalle güvende tutulmaktadır (Mardin 2006: 70; Ortaylı, 2020: 52; Bergen, 2010: 149-166).

Mahallenin insanı eğiten, ona şekil veren, adap ve zevk dünyasını şekillendiren bir muhit olduğunu düşünen Eraslan da Osmanlı kültürünün aile intizamı içinde bir mahalle sistemi oluşturduğunu ifade etmektedir. Günümüzde mahalleler kalmamış, eski muhitler geride kalmış, aileler ciddi yaralar alıp atomize olmuştur. Yalnızlığa doğru gidiş söz konusudur (Eraslan, 2023e). Bugün bilhassa dikey mimarinin de marifetiyle, sitelerde birbirini tanımayan aileler iç içe yaşamakta ve birbirlerinin her türlü özel yaşam alanına şahit olmaktadır. Buna rağmen komşular birbirine yabancı olabilmekte, sosyal ilişkiler belirgin bir biçimde azalmaktadır.

Ramazanoğlu mahalle kültürünü tanımlarken birbirinin dert ortağı olan kadınların bütün işlerinde yardımlaştıklarını ifade etmektedir. Komşuluk ilişkileri kuvvetlidir, paylaşım yaygındır, komşular birbirlerinin çocukları ile ilgilenmekte, çok sayıda çocuk beraber büyümektedir. İmece ile kış hazırlıkları yapılmakta, komşuluk kıymetli bir emek değiş tokuşuna imkân sağlamaktadır. Ramazanoğlu, mahalle kültürünün hâkim olduğu mekânlarda kadınların her hafta toplanıp dua ettiğini, ihtiyaç sahiplerini tespit edip onlarla ilgilendiklerini, hastaları ziyaret ettiklerini, vefat edenler için taziyeye gittiklerini yahut sınava girecekler için isim isim dua ettiklerini ifade etmektedir. Bu kadınların özellikle yaşadıkları mekânın mültecilerine, gariplerine ulaşmaya çalıştıklarını ifade etmektedir (Ramazanoğlu, 2023a; 2016c). Aktaş bilhassa mahremiyete vurgu yaparken Ramazanoğlu'nun mahalleyle alakalı temelde öne çıkardığı hususiyet aktif bir iletişim ve komşuluk imkânı sunmasıdır. Bu iletişim, hem insanın kendisine iyi gelen hem de başkasına el uzatmasına imkân tanıyan bir muhit oluşturabilmesini sağlamaktadır.

Şişman, çocuk yetiştirme sürecinde mahallenin ve sokağın önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamakta ve sokağa çıkan çocuğun, ailenin anne dışındaki diğer bireyleri ve komşuların desteğiyle büyüdüğünü ifade etmektedir. Fakat bugün gelinen noktada bağlar kopmuş ve çocuk yalnızca annenin üstüne kalmıştır (Şişman, 2018; 2011a). Barbarosoğlu da benzeri bir değerlendirmeyle modern hayatın içinde kadınların yükünün arttığını ve çocukların her türlü ihtiyacından annenin sorumlu tutulduğunu düşünmektedir. Önceki zamanlarda geniş ailenin sınırları ve mahalle hayatının dokusu içinde çocuklar hep birlikte büyütülmekte ve çocuk cemiyet içinde

yetişmektedir (Barbarosoğlu, 2014d). Ona göre özellikle erkek çocuklar için mahalle kültürü akran sosyalleşmesi bağlamında önemlidir. Erkek çocukları mahallede mesuliyet duygusunu, dayanışmayı ve başkasına karşı hakkını korumayı öğreneceği serbest zamanları idrak etmektedir. Mahalle hayatında çıkmaz sokaklar içinde yan yana dizilmiş evlerde geçim ekonomisi etrafında şekillenen ilişkiler bulunmaktadır. Küçücük odalar ve evlerde yaşansa da çocukların uyandıklarında sokağa çıktıkları ve sokakta yaz kış demeden oynayabildikleri bir düzen bulunmaktadır. Bugün evler daha genişlemiş fakat çocukların ve gençlerin sokağa çıkma hürriyeti kalmamış, özgürlük alanları daralmıştır. Bu da anneleri çocukları meşgul etme mesuliyetine sokmuştur (Barbarosoğlu ve Şişman, 2020: 16). Barbarosoğlu, mahalle arkadaşlığının ve sokak arkadaşlığının çok önemli olduğunu, bu arkadaşlıkların geçici alanlarda tesis edilen etkinlik arkadaşlığına benzemediğini ifade etmektedir. Çocuk küçük yaşlarda değer vermeyi ve eleştirilmeyi öğrenmekte, dışlanmayı tatmaktadır. Sokak, dayanışmanın da rekabetin de öğrenildiği bir alan olarak çocuğa erken yaşlarda karar almayı, uygulamayı ve ilişkilerini yönetmeyi öğrenebileceği imkânlar sunmaktadır (Barbarosoğlu ve Şişman, 2020: 20).

Barbarosoğlu'na göre evler müteahhide verilince "komşusuz mahalle"ler inşa edilmekte ve eski sakinlerle yeni sakinler arasında bir iletişim ortamı oluşmamaktadır. Komşusuz mahalleler insanların özellikle anne olduktan sonra yaşamlarını olumsuz etkileyecek mekânlardır. Anne olunca tecrübeli bir komşunun varlığına ihtiyaç duyulmaktadır (Barbarosoğlu, 2021; 2016f). Ülkemizde son dönemlerde oldukça yoğun bir biçimde süregiden kentsel dönüşüm esnasında, pek çok mahallenin veçhesi tümüyle değişmiştir. Eski konutlar yıkılırken mahalle sakinleri de dağılmakta, nesiller boyu sürdürülen komşuluklar bitmektedir. Bu durumun mahallelerin hafızasını parçaladığı söylenebilir. Barbarosoğlu'nun komşusuz mahalle tanımlaması bu sürece işaret etmektedir.

Barbarosoğlu önceki kuşağın anneleri tarafından okula götürülmediğini ve kendi başlarına gidip geldiğini hatırlatmaktadır. Fakat bugün gelinen noktada anneler, medyaya düşen haberleri okurken güvensiz bir ruh haline büründüğü için çocuklarını okula götürmek zorunda kalmaktadır (Barbarosoğlu, 2016f). Aynı konuyu ele alan

Ramazanoğlu'na göre kimsenin tanımadığı mahallelerde anneler çocuklarını iki sokak ötedeki okula götürüp getirmek zorunda kalmakta, güvenlik bunalımı yaşanmaktadır. Betonların arasında hiçbir hak hukuk endişesi taşımayan çocuklar büyümekte, engelli rampalarının önüne araçlar bırakılmakta, ağaçlara saldırılmakta, yavru kedilere eziyet edilmekte, daracık sokaklara devasa arabalar park edilmekte, çocuk parklarında içki âlemleri düzenlenmekte, deprem riski taşıyan binalarda teraslara tonlarca malzemeler yığılmakta, yapılan bütün hukuksuzluklar sonrasında imar affıyla her şey onaylanmaktadır (Ramazanoğlu, 2018d).

Ramazanoğlu'na göre mahalle deyince insanın içinin hasretle ve iyilikle dolsa da geçmişe methiye düzmenin ve bugün için hayıflanmanın bir faydası bulunmamaktadır. Bunun yerine fiili bir çabaya girmek ve insanın, ağacın, hayvanın hakkını koruyacak yeni çağdaş bir mevzuat oluşturmak gerekmektedir. Anadolu'da insanlar eskiden geniş bahçeli, konak gibi evlerde yaşamakta, komşular arasında samimi ilişkiler kurulmaktadır. Fakat yaşadığımız dönemde kontrolden çıkmış sonuçlarıyla baş döndürücü bir değişim süreci yaşanmıştır. Nüfus artmış; insan profili, mülki yapılanma, arz-talep dengeleri farklılaşmış, şehirler önceki ile kıyaslanamayacak kadar büyük kalabalıkları barındırmaya başlamıştır. Yaşam ve sosyalleşme biçimleri farklılaşmış, öncelikler ve ihtiyaç listeleri değişmiş, bütün bu faktörler şehirlerin dokusunu ve devletin yapısını kökten sarsmıştır. Ramazanoğlu'na göre eski mahalleyi ihya etmek bir hayal gibi görünmektedir. Bencilleşmiş dünya, yırtıcı koşullar, büyük kalabalıklar ve bireyselleşme gibi faktörler ortadayken, mevcut gidişatın kontrol edilmesinin mümkün olup olmadığı dahi belirsizdir (Ramazanoğlu, 2018d). Ramazanoğlu'nun bu ifadeleriyle oldukça umutsuz bir tablo çizdiği söylenebilir. Ona göre hem şartlar hem de insanlardaki mevcut ahlak anlayışları işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirmektedir.

Bu kısımda görüş beyan eden aydın kadınlar, mahremiyetin korunabildiği, çocuk yetiştirmenin daha kolay ve sağlıklı bir biçimde başarılabildiği, komşuluk ilişkilerinin ve dayanışmanın üst düzeyde gerçekleşebildiği değer yüklü bir mekân olan mahallenin, kentsel dönüşüm süreçleriyle dağılmasını, sadece mekânın değil, bir muhitin ve ilişkiler ağının dağılması şeklinde yorumlamaktadırlar.

Aktaş'ın *Huzur Sokağı* romanı üzerinden şehirleşmenin biçimlerini değerlendirdiği metinleri dikkat çekicidir. Huzur Sokağı bilindiği üzere İslamcı kadınların ilk ve dikkat çekici öncülerinden olan Şule Yüksel Şenler tarafından 1970 yılında yazılan bir romandır ve hidayet romanı kategorisinin en tipik örneği sayılabilir. İslami ve seküler yaşam tarzlarının çatışmasını aynı sokakta yaşayan Bilal ve Feyza arasında yaşanan gönül ilişkisi üzerinden anlatan Şenler, sıcak, samimi ve içten ilişkilerin yaşandığı bu sokağa Huzur Sokağı ismini vermiştir. Aktaş, Huzur Sokağı'nın Cumhuriyet sonrası toplum mühendisliğine karşı ideal bir hayat alanının tecessüm etmiş şekli olarak görülebileceğini ifade etmektedir. Henüz apartmanlaşmanın başlamadığı sokakta, bilge bakkal etrafa nasihat ve neşe dağıtmakta, içtenlikli ilişkiler güven ortamı oluşturmaktadır. Fakat nihayetinde bir çözülme yaşanmış, samimi ve şeffaf insan ilişkilerinin ortasına bir havan topu misali apartmanlar düşmüştür. Aktaş, Huzur Sokağı'nın bugün hala dağılmaya devam ettiğini, kentsel dönüşümlerin mahalleleri dağıttığını, önce incir ağacını, sonra bakkalı ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Ona göre bir silüet yitimi yaşanmaktadır. Sokaklar ellerimizden alınmış, ağaçlar, çeşmeler, bakkallar tümüyle bitirilmiştir (Aktaş, 2016c: 118-128).

Kentsel dönüşüm esnasında reklam ve kapitalist sistem, süreci kendi rengine boyamış, pazarlıklar sürmüş, bütün şehir birbirine benzemiş, sokağını yitiren insanlar sitelere sığınmıştır. Aktaş, romanın erkek kahramanı Bilal'i gerçek yaşamda yeniden var etmekte ve bugünün dünyasında takınacağı tutumu sorgulamaktadır. Bilaller, evler yıkılırken sokağının ve mahallesinin yaşadığı istilayı endişe ile mi izlemektedir yoksa kentsel dönüşüm adına oturmuş sokakların niye öldürülmesi gerektiğini anlatan bir fizibilite raporunun cümlelerine mi hak vermektedir? Aktaş, bu süreçte Huzur Sokağı romanının dizi olarak ekrana taşınmasında da bir ironi görmektedir. [85] Ona göre Huzur Sokağı imgelerine tutunmak, iktidar alanının yıpratıcı zemininde bir tür nostalji imkanı sunmaktadır. Ekranlar, gazeteler çoğalmış, sitelere taşınılmıştır. Buna rağmen Huzur Sokağı samimiyet ve sadeliğinin sabrı ve şükrü önceleyen insanı, buruk bir özlemle hatırlanmaktadır. Bu bir nostaljidir, şimdinin yükünü taşımakta zorlanan Müslümanın

[85] Huzur Sokağı romanı ATV kanalında 2012 yılında bir dizi olarak uyarlanmıştır.

geleneğe sığınarak oluşturduğu kapalı bir mekândır. Bilge bakkallar neslini yaşatmanın hiçbir yolunun kalmadığını haykıran bir kalkınma söylemi dillendirilirken romanın ekranlara gelişi geçmişe özlemle ilgilidir. Aktaş'a göre zihinlerde Bilallerin zamana uyup değişebilmesi meşru görülmektedir, ancak hidayetiyle kalpleri fetheden Feyza'nın değişmemesi gerektiği böylelikle Huzur Sokağı'nın var olmaya devam edeceği düşünülmektedir (Aktaş, 2016c: 118-128). Aktaş, Huzur Sokağı'nı, kendi ellerimizle mahallelerimizi yıkıp yerine rezidanslar dikerek koruyabileceğimizi umuyor olamayız diyerek itirazlarını derinleştirmektedir (Aktaş, 2015e). Aktaş, mekânların sundukları imkânlar açısından değiştiğini, cami merkezli mahalle hayatı ve Huzur Sokağı'nın artık nadiren bulunabildiğini, alternatif kültürleri geliştirecek sokak yaşantılarının felce uğradığını, mekânlardaki değişimin ilişkileri ve bağlantıları yeni baştan ele almayı gerektirdiğini ifade etmektedir. Ona göre sohbet, muhabbet, içtenlik, danışma, istişare, arabuluculuk gibi değerlerin gerçekleşebileceği yollar yıpranmıştır (Aktaş, 2022).

Aktaş, Cumhuriyet ideolojisinin şehirleri cami yerine kültür merkezleri ile doldurmak istediğini ifade etmektedir. Buna karşın yeni muhafazakârlık olarak isimlendirilen bir siyaset içinde bulunduğumuz dönemde şehirler, AVM merkezli bir dönüşüm geçirmektedir ve bu üzerinde yeterince durulmayan bir konudur. Okuma açısından son sıralarda yer alan Türkiye, AVM sayısı açısından Avrupa üçüncüsüdür ve kimileri bunu bir övünme aracı olarak kullanmaktadır. Aktaş daha müreffeh hayatlar yaşamaktan ve sistemin imtiyazlı sınıflarına dönüşmenin kıvancını yaşamaktan daha önemli bir kazanım yokmuş gibi savunmalar yapıldığını düşünmektedir (Aktaş, 2015h).

Aktaş'ın bu oldukça sert sayılabilecek eleştirilerinin hem iktidarın kentsel dönüşüm politikalarına hem de dindar muhafazakâr kesimlerin ve sermayenin, süreci reel politik ifadelerle kabullenmesine yönelik bir eleştiri ve sitem olarak görmek mümkündür. Aktaş'a göre kentsel dönüşümün mahalle kültürü korunmadan gerçekleştirildiği bir vasatta, değerlerin korunması ve aktarılması konusunda tıkanıklıkların yaşanması normaldir. Bilhassa Bilaller değişirken Feyza'nın aynı şekilde kalıp Huzur Sokağı'nın atmosferini koruyacağı tespiti, muhafazakâr

kesimlerde dindarlığın ve kültürel değerlerin korunup aktarılmasının kadınlar üzerine yüklenmesiyle ilgili yaklaşımlara bir eleştiridir. Bir yönüyle sert bir dünyevileşme eleştirisi olarak da okunabilecek ifadeleriyle Aktaş, iktidar öncesi süreçlerde üretilen söylemlerin iktidar ve sermayeyle gözden çıkarıldığını, sınıf atlamanın cazibesinin ilkesel duruşları yok ettiğini ifade etmektedir. Şişman da insanı ve aileyi koruma konusunda mimarinin ve kentin tartışılması gereken önemli bir mevzu olduğunu, fakat pek çok kez ihmal edildiğini ve sorun tespitinin cinsiyetler arası çekişmeye yahut kadınların çalışma hayatında olmasına indirgendiğini ifade etmektedir (Şişman, 2013). Bu noktada, Aktaş ve Şişman'ın yorumları, toplumsal sorunlardan ve bilhassa aileye dair yozlaşma alanlarından birincil derecede kadınları sorumlu tutan yaklaşımlara, başka sahici büyük problemlerle yüzleşmeleri gerektiğini hatırlatan bir cevap niteliği taşımaktadır.

10.4. Tüketim ve Gösteriş Kültürü Aileyi Geriyor

Tüketim kültürü, insanoğlunun en doğal eylemlerinden biri olan tüketimi toplumu yönlendirip ve belirleyen bir unsura çevirmektedir. Bunu yaparken medya aracılığıyla aslında ihtiyaç duyulmayan şeylere karşı istek ve arzular oluşturmakta, metaların tüketimi üzerinden hedonistik bir varoluş biçimi ve kimlik inşa etmekte ve bu sayede metalara işaret değeri kazandırmaktadır (Demirezen, 2021:287-289). Türkiye'nin de seksen sonrası serbest piyasa ekonomisine geçişle beraber uygulanan neoliberal politikalar sonucunda küresel ekonomiyle daha da bütünleştiği bir sürece girdiği söylenebilir. Bu süreç tüketim mallarının hızla ülkeye girmesine neden olmuştur. Sonraki süreçte toplum, hızla tüketimi bir yaşam biçimi olarak benimseyen değişimler geçirmiştir (Topay ve Erdem, 2019: 174).

İslamcı aydın kadınların aileye dair olumsuz değişimleri etkileyen önemli bir faktör olarak tüketim ve gösteriş kültürüne sık sık dikkat çektikleri ve bilhassa muhafazakâr kesimlerdeki tüketim davranışını problematize ettikleri görülebilir. Barbarosoğlu'nun doğrudan bu konuyla alakalı *Moda ve Zihniyet* ile *Şov ve Mahrem* isimli iki müstakil eseri bulunmaktadır. Erkilet'in bu konuya dair *Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında "İslami" Moda Dergileri* ismini taşıyan bir makalesi bulunmaktadır.

Erkilet, insanların, ihtiyaçları için değil de diğer insanlara güçlerini ve statülerini göstermek için tükettiği "gösterişli tüketim"in insanlık tarihi kadar eski olduğunu düşünmektedir. Kapitalizm ile birlikte bu gösterişçilik çok daha şiddetlenmiştir. Tüketim ideolojisi, tüketmeyen insanları defolu kimseler olarak tanıtmakta, insanlar yoksullaşma pahasına tüketmeye devam etmektedirler. En iyi kına gecesini düzenlemek, en iddialı evlilik teklifini yapmak istemek bir hedefe dönüşmekte ve var olan çıtalar yükseltilmektedir (Erkilet, 2023). Erkilet'in tüketimde temel belirleyiciliğin ihtiyaç değil gösteriş olmasıyla ilgili tespitinin benzerini Eraslan da görmek mümkündür. Eraslan, bireyin ve ailenin çevrelendiği sistemde gereksinim kavramının klasik anlamını yitirdiğini düşünmektedir. Buna göre gereksinimi trendler belirlemekte, insanlara tükettikçe mutlu olacakları fısıldanmakta, sınırsız ve doyumsuz bir çarkın içinde insanlar, yollarını yitirerek savrulmaktadır.

Eraslan çağımızda mutluluğun anlamının ve ölçütünün konfor olduğunu düşünmektedir. İnsanlara konforlu bir yaşamı varsa mutlu oldukları öğretilmektedir. Tüketime dayalı bakış açısı insanları ailelerinden, dostlarından, akrabalarından soyutlamakta, bireyciliğe, yalnızlığa ve tekilliğe itmektedir. Buna karşın aile olmak, akrabalık ve komşuluk ilişkilerini sürdürmek gibi insani temeller, dayatmacı kapitalist sisteme karşı son kalelerdir (Eraslan, 2020a). Tüketimin insanı gerçek değerlerinden uzağa savuran ve yalnızlaştıran risklerine karşı Eraslan'ın aile, komşuluk, akrabalık gibi doğal ilişkileri bir kurtuluş yolu olarak gördüğü söylenebilir. Bu noktada temel sorun, bugünün doğal ilişkilerinin mesela aile yapılarının, tüketim kültürüne karşı koymada ne kadar direnç sergileyebileceği noktasında toplanmaktadır.

Aktaş'a göre ailelerin ihtiyaç olanın ne olduğu konusunda ilkeleri var ise tüketim kültürünün baskısı karşısında korunmacı davranabilmekte ve telkin edilen arzulara direnebilmektedir. Bu sayede özgünlüklerini koruyarak, mutluluk ve başarı gibi hedeflerin, sunulandan daha farklı yollarla da elde edilebileceğinin farkında olabilmektedirler. Fakat bunu gerçekleştirebilmek kolay değildir. Aktaş'a göre tüketici yaşam biçiminin içine doğmuş gençlerin dikkatini hayatın başka yönlerine çekmek için ebeveynler, kendi gündemlerini, katılımlarını, zevklerini, eğilimlerini söylem ve fiillerini yeniden ele almak zorundadır. Zira dünya fethedilebilir paketler

halinde insanın önüne serilmiştir. İnsanlar, telkin edilen mutluluk ve başarı paketlerine teslim olmakta, yakınlarına karşı bir körleşme yaşamaktadırlar. Üretim tüketim döngüsünde alternatifi olmadığı vazedilen nesneler satışa çıkmaktadır. Üstüne üstlük bugünkü ailelerde aile ortamları çoraklaşmaktadır. İnsanlar aynı odada bile farklı ekranlar tarafından bölünmekte; dizilere ve alışverişlere sığınarak sorumluluklarından kurtulmaktadır. Aktaş, kapitalizmin tasarladığı ve beslediği şekilde bencil, tüketici, içe dönük bir yapı olarak ailenin çocuklar için neşeli bir hayat ortamı sunmayacağını, yaşlılara da dingin, saygı ve sevgi dolu bir ortam sağlamayacağını ifade etmektedir (Aktaş, 2022). Aktaş'ın insanların, tüketim davranışlarını kışkırtmak üzere nasıl bütüncül bir saldırı altında olduğunu anlatırken bir taraftan da çözüme dair tespitlerini paylaştığı görülebilir. Onun tüketime karşı durabilmek için işaret ettiği hususlar, aile içinde ihtiyaçlar konusunda ilkeler edinmek, telkin edilen arzulara direnmek ve genç kuşakları tüketimin büyüsünden kurtarmak için ebeveynlerin kendilerini gözden geçirerek daha ilkeli bir hayat pratiği geliştirebilmeleri şeklinde özetlenebilir.

Barbarosoğlu, tüketim ekonomisinin geçmişin her türlü değerini tüketim çarkı içine aldığını ve bu şekilde pazarlama stratejisini yenileyip genişlettiğini ifade etmektedir. Örneğin aşk, pazarın tüketim çarkına dâhil ettiği bir duygudur ve insanların âşık olduğunu ispatlayabilmek için para harcaması gerekmektedir. İnsanlar tüketim toplumunda ne kadar tüketir ve tükettiğini başkalarına ispat ederse başka insanlar üzerinde o kadar olumlu izlenim bırakacağına ve mutlu olacağına inanmaktadır (Barbarosoğlu, 2012d; 2012g). Barbarosoğlu'na göre tüketim ve gösteriş kültürünün zirve yaptığı süreçlerden biri düğünlerdir. Ülkemizde düğünler ışıltılı, debdebeli imajlar eşliğinde yapılmakta, ihtişam göz kamaştırmakta, israf yükselmekte, tüketme arzusu zirveye çıkmaktadır. Düğün törenleri fotoğraflarda kalacak güzel pozlar için yapılmaktadır. Dünün sorunu olan başlık bedelinin yerini bugün düğünlerde tüketim nesnelerine adanmış borç senetleri almaktadır. Düğünlerde damat, kızı ne kadar sevdiğinin ispat yükümlüsü olarak yaptığı masraflar kadar değer görmektedir. Erkek bir hediye paketi sunan ele indirgenmiştir. (Barbarosoğlu, 2014g; 2015k; 2012f; 2013e; 2015j). Barbarosoğlu evliliğin şova dönüşmesi ve gösteriş kültürü üzerine fikirlerini ifade ederken görsel kültürün tüketimi hızlandırdığı, insanların yakınlarını ne kadar âşık olduğuna inandırmak için duygularını,

düşüncelerini ötekilere sunduğunu, birbirlerine inanmakta güçlük çeken tarafların duygularını üçüncü şahıslar için görünür kıldığını ve onay kazanmaya çalıştığını ifade etmektedir. Gelinen noktada insanlar kendilerini kredi çekerek sürpriz evlilik teklifi yapmak zorunda hissetmektedir. Bu da haset kültürünü beslemekte ve gerçekten insanların birbirlerinin gönlüne ulaşmasını engellemektedir. Kitlenin beğenisini almaya çalışırken her şey erken bir yorgunluğa ve bıkkınlığa teslim olmaktadır. Barbarosoğlu, insanların yaşamak için sahneye ve seyirciye ihtiyaç duyduğunu ve çabuk usanan seyircinin dikkatini fark yaratarak ve farkındalık oluşturarak yeniden topladığını ifade etmektedir (Barbarosoğlu, 2012g). Düğünlerde çığırından çıkmış tüketim davranışını değerlendiren bir başka isim olan Şişman'a göre evlilikteki beklentiler tüketim kültürünün baskısı altında şekillenmekte ve ekonomik talepler artmaktadır. Bu noktada erkeklerin evlilikten kaçış şeklinde tanımlanabilecek davranışlara meylettiği görülmektedir. Şişman'a göre günümüzde artık daha çok genç erkek evlenmekten imtina etmektedir (Şişman, 2011a).

Aktaş da lüks tüketiminin artmasından, çeyiz, mobilya, takı ve törenlerle alakalı aşırı taleplerin evliliği zorlaştırmasından yakınmaktadır. Ailelerin gösteriş merakı gençleri borçlandırmakta, kız tarafında bu talepler kıza verilen kıymetin göstergesi gibi algılanmakta, bunlar yüzünden gençler kolay kolay evlenmeye razı olmamaktadır. Hâlbuki hayatın her alanında etkileyici ve saygın olan, sadelik ve yalınlıktır. Ayrıca insan hayat arkadaşına anlayış göstermelidir. Aktaş ailelerin bu değerleri gençlere öğretememelerini üzücü bulmaktadır. Özellikle iyi eğitimli meslek sahibi genç kızlar, hele ki çalışma hayatı tecrübeleri varsa taleplerinde daha hakkaniyetli olmalıdır (Aktaş, 2023a).

Barbarosoğlu'nun tüketim kültürüne yönelik eleştirilerinde işaret ettiği alanlardan biri de evlerde aşırı gösteriştir. Bilhassa dizilerdeki lüks ev ve eşyalar, insanların dengesini bozmakta; bütün reklamlar ve şovlar ev kadınlarına kendilerini daha kötü hissettirmek üzere düzenlenmekte; tüm bunlar da insanları tüketim davranışına sevk etmektedir. Ekranlarda ev kadınlığı kriterleri için çıta çok yükseltildiği için misafir ağırlamalar azalmakta, insanlar yeterince iyi standartlarda sofrayı donatamayacaklarını düşündüklerinden misafirlerini sosyal tesislerde

ağırlamakta, evinde ağırlayanlar ise abartılı bir sofra düzeni içinde taşlar, tüller, fiyonklarla sunumlar yapmaktadırlar (Barbarosoğlu, 2011c; 2010h). Son tahlilde ekranlardaki gerçek olmayan kurgular, gerçek yaşamları şekillendirmekte ve insanları her açıdan zahmete sokacak bir gösteriş psikolojisi hâkim olmaktadır.

Barbarosoğlu'nun gündemindeki bir diğer konu özel günlerde dayatılan tüketim davranışlarıdır. Buna göre küresel ekonomi, Mart sonunda annelik değerini sürüme sokmaktadır. Anneler günü öncesinde evlatların anneleri için cömertçe harcama yapıp tüketimi hızlandırmalarına katkı sunacak videolar, reklamlar gündeme dâhil olmaktadır. Birkaç hafta sonra da babalar günü hediyesi için reklamlar, insanların dijital araçlarına düşmeye başlamaktadır (Barbarosoğlu, 2019j; 2014d). Barbarosoğlu Öğretmenler Günü, Sevgililer Günü, Anneler Günü gibi özel günlerde, insanların devamlı surette çiçek alma baskısına maruz kaldığını ifade etmektedir. Gelinen noktada çiçek, bir koku, bir renk olarak değil bir tüketim nesnesi olarak hayata karışmakta, bu da çiçekçiliği dev bir sektör haline getirmektedir. Barbarosoğlu'na göre çiçekçiliğin sektörel olarak hacmi arttıkça çiçeklerin takas değeri de artmaktadır. Sektör genişledikçe ürünlerin pazarlanabilmesi için yeni çiçekli açılımlar icat edilecek, sektör genişledikçe hayatı boyunca çiçek almamış kadın mutsuzluğu, bir imaj olarak kadınların kalbini meşgul etmeye devam edecektir (Barbarosoğlu, 2016e). Barbarosoğlu ninelerimizin, annelerimizin çiçek beklemeyip çiçek yetiştirdiğini ifade etmektedir. Hatta kimileri çiçeklerin koparılmasına muhalefet etmekte ve onların Allah'ı zikrettiğini düşünmektedir (Barbarosoğlu, 2016h). Barbarosoğlu, sektörlerin daha fazla kazanabilmek için özel günleri diri tuttuğunu, insanların duygularını harekete geçirerek pazarlama stratejileri kullandıklarını düşünmektedir. Özel günlerde hediye alamayan insanların üzüntüsü, hediye alma eylemini, bir tercihten çıkarıp, insanın yakınının mutsuz olmasını engellemek üzere mecbur kaldığı bir zorunluluğa dönüştürmektedir. Son tahlilde sektörler, insanların duygularıyla oynayarak kâr marjlarını artırmakta, yeni ihtiyaç tanımları belirlemekte, yeni muaşeret ve ilişki biçimleri inşa etmektedir.

Neoliberal kapitalizmin her şeyi metalaştıran baskısının ebeveynlik rollerini de etkilediğini düşünen Şişman ise her şeyin psikolojikleştiği ve uzmanlaştığı bu süreçte,

para harcamaya mecbur eden süreçlerin makbul ebeveynlik gibi sunulmasına dikkat çekmektedir. Şişman, kapitalist ekonomiye göre iyi anneliğin çocuğa sunulabilen tüketim imkânıyla ölçüldüğünü ifade etmektedir. Buna göre hemen her gün pazara yeni bir nesne sürülmekte, anne babalar bu hızlı değişime, modalara ve taleplere uymakta zorlanmakta ve bir türlü tam olamamaktadırlar (Şişman, 2011a; Barbarosoğlu ve Şişman, 2021: 29-60).

Aydın kadınların, tüketim kültürü eleştirilerini daha ziyade muhafazakârlarda yoğunlaştırdığı görülebilir. Tüketim ve israf, dinin ruhuyla ters yaşam tercihleri olmasına rağmen, muhafazakâr insanlar tarafından benimsendiğinde büyük bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Aydın kadınların bu çelişkiyi gündeme getirdiği söylenebilir. Barbarosoğlu kimliğini muhafazakâr İslamcı veya dindar olarak ifade eden bireylerin son yirmi yılda giyim-kuşam kültürü, yeme-içme adabı ve insani ilişkilerde takvaya doğru yol almadığını düşünmektedir. Ona göre dindarlık bir taktik ve söylem olarak ortaya konmakta, samimi olarak bir karşılığı bulunmamaktadır (Barbarosoğlu, 2012g). Suriye iç savaşından sonraki süreçte mültecilerin Türkiye'ye yeni yeni gelmeye başladığı dönemlerde, muhafazakâr insanlara yönelik hazırlanan bir defile programını ele aldığı yazısındaki ifadelerinden Barbarosoğlu'nun bu hususta ki yaklaşımlarını görmek mümkündür. Söz konusu defileye bağlı olarak bir de hüsn-i hat sergisi yapılmıştır. Barbarosoğlu, muhafazakârların tüketim kültüründe ne denli kaybolduklarını eleştirirken birilerinin dünyanın en güzel gelini olmayı, birilerinin en pahalı gelinliği tasarlayıp satmayı hedefleyebileceğini fakat bütün bunlar yapılırken İslami simgelerin buna dâhil edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Bu kesimlerin, yiyip içip eğlenmelerini, mutluluğun en çok onların hakkı olduğunu düşünmelerini, savaştan kaçanlarla alakalı bir sorumluluk hissetmemelerini, sosyal adalet gibi bir dertlerinin olmamasını, hiçbir sorumluluk duymamalarını sitemli bir dille eleştirmektedir. Tek yaşam hedefleri yiyip içmek, giyinmek ve fotoğraflamaktır. İlla bütün bunları yapacaklarsa da işin içine İslami semboller serpiştirilmemeli örneğin hüsn-ü hat sergisi rahat bırakılmalıdır (Barbarosoğlu, 2015c).

Barbarosoğlu, bugünün tüketici muhafazakâr kadın tipolojisinin ortaya çıkışında yetmişlerden itibaren ideal kadını tarif eden yaklaşımların etkin olduğunu

düşünmektedir. Muhafazakâr kadına hitap eden kadın sayfalarında kadınlarla ilgili tek ölçü kocasının izni olmadan hiçbir şeyin yapılmamasıdır. O günden atılan tohumlar bugün yavaş yavaş toprağın yüzüne çıkmıştır. Sosyal değişimler, bozulmalar o günden beri devam etmiştir. Bu kadın tipolojisi her vesileyle parti vermekte, bir şeyleri kutlamaktadır. Ailecek kutlayan, ailecek sınıf atlayan, ailecek coşan bir muhafazakâr kadın tüketici kitlesinden eleştiri ile bahsetmektedir (Barbarosoğlu, 2014a).

Muhafazakâr dindar kesimlere yönelik benzeri eleştirileri Ramazanoğlu'nda da görmek mümkündür:

> *"Şikâyet edilecekse topyekûn içine düşülen, erozyona uğrayan cinsel kimliklerimizi konuşmalıyız. Para kazanmayan, mesleği olmayan genç kadınlara rağbetin azalışını, kadınlık ve erkekliğin azalışını ya da yeniden kurulumunu, cinsiyet fark etmeksizin sahip olma, ele geçirme, tüketme, dünyevi olanda yarışma, bireyselleşme eğiliminin yükselişine vermeliyiz dikkatimizi. Jean Baudrillard'ın dediği gibi tüketim insanı bireyselleştiriyor, insanî ana gövdeden koparıyor. Tehlike sadece kadını ele almakla çözülemeyecek kadar derinde. Misal suffe ehlinin ruhundan, ahireti önceleyen yaşam biçimlerinden söz etmemiz bile muhal, öylesine uzaklar bize. Verili kamusal alanı değiştirme ütopyasıyla yola çıkan dindarlar bu alan tarafından kuşatıldı ve dönüştürüldü, inisiyatif alamadan tüketimin ve dünyevi olanı ele geçirmenin, meta biriktirmenin taşıyıcı nesnesi oldu, üzerine acilen eğilmemiz gereken mesele budur."* (Y. Ramazanoğlu)

Ramazanoğlu da dindar kesimlerin, kamusal alanı değiştirme hayaliyle yola çıktıklarını, fakat eleştirdikleri alanın dünyasına kapılıp dünyevileşmenin aktörleri olduklarını ifade etmektedir. Ona göre tüketim, bireyselleşme, dünyevileşme, cinsel kimliklerin yaralanması gibi pek ahlaki problem bulunmaktadır ve mevzu kadın meselesine sıkıştırılmayacak kadar genel bir yozlaşmadır. Eraslan'ın da bu tespitlere yakın görüşleri bulunmaktadır. Eraslan, politik duruşları ne kadar farklı olursa olsun başarıya ve refaha malik olmaya odaklanmış zihinleri birbirine benzeten ve yakınlaştıran bir büyünün var olduğunu düşünmektedir. Yani ona göre daha dindar olanların, daha az dünyevileşeceğine dair bir kesinlik bulunmamaktadır. Ona göre

uzun yıllar mağlubiyetin, geri kalmışlığın ve yoksulluğun simgesi gibi gözüken dindarlık resmini değiştirmek adına önemli merhaleler aşılmış, yüzyıllık bir aşağılık kompleksi ile davranan mütedeyyin kesim, zenginliğin öncülerini çıkartmaya azmetmiştir. Hâlbuki dünyevileşmenin seküler bir içeriği vardır ve yaşanan dikine bir yarılmadır (Eraslan, 2018b). Eraslan, uzun yıllar sermayeye uzak kalan dindar kesimlerin, dindarlıkla bağlantılı görülen sade imajlarını aşağılık kompleksiyle değiştirmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Dikine yarılma ifadesiyle kastettiğinin, inancın kendisiyle taban tabana zıt tercihler ve kabul edilmesi mümkün olmayan tenakuzlar şeklinde yorumlamak mümkündür. Eraslan önceki kuşağın giyim kuşamda sadeliği önemsediğini, kapitalizmin gösteriş halinde sergilediği zenginliğin o kuşak tarafından aşağılandığını ve eleştirildiğini ifade etmektedir. Bugün gelinen noktada bu titizlikleri can sıkıntısı ile karşılayan bir nesil bulunmaktadır (Eraslan, 2014). Eraslan, baştaki örtüye asgari ücretin üzerinde bir para ödendiğinde bunun hicap olduğundan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir (Eraslan, 2018b). Eraslan'ın, tutarlı bir dindarlığı, gösteriş ve israfın yer almadığı bir yaşam biçimi olarak tanımladığı söylenebilir.

Aktaş, hem İslam'dan bahsedip hem rövanş almaktan ve daha fazla tüketme arzusundan ibaret insanlar olmayı çelişki olarak tanımlamaktadır. Bu durumda gençler İslam'ın kapitalizmden farkı ne, diye sorduğunda umut veren örneklere ihtiyaç bulunmaktadır (Aktaş, 2015d). Aktaş, estetiği ibadetin aydınlığında, hayırlı işlerde yarışta, sanatsal üretimde, toplumsal muaşeretin inceliklerinde gerçekleştirmek yerine lüks tüketimde aramanın sorunlarını detaylı bir biçimde tartışmaya davet etmektedir. Ona göre İslami kesimler, dindar insanlar ve muhafazakârlar tüketim kültürüne ayak uydurmuştur. Aslında ülkede yaşayan hiçbir kesim –sağcılar, solcular, İslamcılar, batıcılar, yerliciler- layığı ile üretmemekte, icat etmemekte, Amerikan tarzı tüketen bir dünyaya uyum sağlamaya razı olmaktadır. Aktaş, bugünün Müslümanlarının modernlikle, Kemalizm'le veya laiklikle değil kapitalizmle imtihan olduğunu ifade etmektedir. (Aktaş, 2015f). Aktaş, cahiliye toplumunu oluşturan faktörün malumat yoksunluğu olmadığını, tahkik yoksunluğu hali olduğunu düşünmektedir. Ekranlar, sosyal medya, şehir panoları hep daha iyi bir hayatı yaşama yollarını ve araçlarını bildirmektedir ve tümü de tüketim odaklıdır. Aktaş'a göre modernleşmeyi tüketim

ideolojisinin yönlendirmelerine göre yaşayarak sünnete uygun bir biçimde hayatını idame ettiren Müslümanlar olmak mümkün değildir (Aktaş, 2015a). Aktaş, içinde yaşadığımız dönemin muhafazakâr siyasetinin, şehirleri AVM merkezli bir dönüşüme soktuğu, gerçeğinin yeterince konuşulmadığını, daha müreffeh hayatlar yaşayıp sistemin imtiyazlı sınıflarına dönüşüyor olmanın bir kazanımmış gibi düşünüldüğünü ifade etmektedir (Aktaş, 2015h).

Aktaş, Müslüman kadınların tesettürü Allah rızası için benimsediğini, bu nedenle yasaklara direnecek güce sahip olduğunu ifade etmektedir. Kendi kuşağında ekran ve reklam panolarının bu denli eğilimleri ve zevkleri belirleme gücüne sahip olmadığını, bilakis güzelliği görünüşe bağlayan moda sektörünün ve konformizmin küfür gibi görüldüğü ve reddedilmesi gereken emperyalist bir tuzak olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Aktaş'ın kuşağı, yetiştikleri dönemde hâkim olan ve ruhun güzelliğinin öne çıkarıldığı eğitimin de katkısıyla, fiziksel güzellik ile öne çıkmayı çirkinlik saymaktadır (Aktaş, 2013b).

Aktaş, muhafazakâr kadın dergisi söylemini eleştirir ve İslam'dan söz edildiğinde tüketirken de sergilerken de rahat olunamayacağını ifade eder. Aktaş Veblen'in tüketim modelinden hareketle erkeğin kazanıp kadının sergilediği erkeğin kazanıp kadının harcadığı sistemi örnek gösterir ve tesettürlü kadınlar tarafından çıkarılan derginin yaşam tarzı, keyifli anlar yakalamak şeklindeki ifadelerini eleştirir. Aktaş, muhafazakâr olarak sunulan söz konusu derginin takva, tevazu ve hicap gibi kavramları hesaba katmadığını ifade etmektedir. Ona göre *Amargi Dergisi* estetik baskısını eleştiren dosya yapmışken muhafazakâr kadın dergisinde tam tersi görüntüler yakalamak çelişkilidir (Aktaş, 2015b). Erkilet de muhafazakâr kadın dergileri üzerine yazdığı makalesinde yirminci yüzyıl İslam toplumlarında kapitalizmin, sınıflaşmanın ve eşitsizliklerin eleştirildiği ve üstünlüğün takvaya bağlandığı bir yaklaşımın hâkim olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan tesettür de Müslüman kadını dışarı çıktığında bile içeride tutan yani mahremiyetini koruyarak kamusallaştıran bir araçtır. Fakat gelinen noktada muhafazakâr kadın moda dergileri bu işi ters yüz eden yaklaşımlar sergilemektedir ve kadını içeride de olsa çalışmasa da tüketimin çarkına dâhil edip görünür olmaya ve sergilemeye yönlendirmiştir. Bu dergilerde sunulan ürünler,

kıyafetler, takılar örtünmek için değil sergilenmek içindir. Sunulan yaşam, prestijli yaşam konutları içinde toplumun diğer kesimlerinden kendini yalıtmış mekânsal bir kapanmaya yol açmaktadır. Son tahlilde tüketim kültürünü tercih eden muhafazakârlar açısından başta gözetilen hassasiyetlerin yitirildiği ve kapitalizm, eşitsizlikler ve sınıflaşmaya entegre olunan bir süreçten bahsedilebilir (Erkilet, 2012: 37-38). Barbarosoğlu'na göre, dindar kesimler tarafından geçmişte eleştirilen kesimlerle aynı tüketim mekânları ve markalar kullanıldığı müddetçe artık başörtüsünün eskisi gibi bir yaşam tarzı önerisi olarak algılanmayacağını ve bir aksesuar gibi anlaşılabileceğini düşünmektedir. Ona göre hiçbir araya gelmez zannedilen kişiler arasında tüketim davranışının temin ettiği bir marka cemaati-mekân kardeşliği oluşabilmektedir (Barbarosoğlu, 2006: 177-179).

Aydın kadınların tüketim kültürünü genel olarak, gereksiz harcamalar dayatarak aile bütçelerini maddi sıkıntıya sokması, özentiler dolayısıyla kişilerin yaşam koşullarını beğenmemeleri ve başka hayatlara özenmelerine neden olması, bilhassa düğün gibi organizasyonlarda israf ve gösterişi daha da artırması, ebeveynlik rollerini tüketim baskısıyla yeniden şekillendirmesi, özel günler üzerinden insanların duygularını manipüle eden sektörlerin nemalanması gibi bağlamlarda sorunsallaştırdıkları görülmektedir. Bununla beraber bilhassa muhafazakârlara yönelik tüketim eleştirisinde bulunmaktadırlar. Buna göre tüketim ve israf, Müslüman kimliğin ve Müslüman ailenin yozlaşmasına neden olan sonuçlar doğurmaktadır. İslami kesimler ilkesel tutumlar gösterememekte, tüketim süreçlerine uyum sağlamakta, geçmişteki daha ilkesel söylem ve kabullerle tutarsız yaşam biçimleri ortaya çıkmaktadır.

İslamcı aydın kadınlara göre muhafazakâr kesimler, tüketim konusunda kadın-erkek fark etmeksizin yozlaşma içindedir ve gösteriş ve tüketim, hayatın her cephesinde İslami iddialara zarar verecek yıkımları beraberinde getirmektedir. Aydın kadınların tüketim eleştirisi konu konu incelendiğinde daha ziyade kadınlara yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı görülebilir. Örneğin düğün süreçlerinde tüketimi talep eden ana karakter olarak genç kızlar sunulmaktadır. Ev eşyaları ve kıyafet konusunda kadınlar üzerinde yoğunlaşan tespitler görülebilir. Muhafazakâr moda dergileri de

kadınlara yönelik çıkarılmaktadır. Aydın kadınların değerlendirmelerinde erkeklerin yaşam biçimleriyle buna uyum sağladığı görülse de tüketim ve gösterişin sergilendiği ana öznenin kadınlar olduğu söylenebilir. Esasında kadının tüketim kültürünün vitrini olmasıyla ilgili tespitler erken dönemlerden beri pek çok sosyolog tarafından dile getirilmiştir. Simmel, tarihsel olarak erkekler gibi özgür olamamaları ve yaşadıkları toplumsal engellemelerin de etkisiyle kadın yaşamının bir tekdüzelik gösterdiğini, bu tekdüzeliği aşmak üzere kadınların en azından moda alanında daha canlı bir aktiviteye ihtiyaç duyduğunu, bireysel gelişimde ilerleyememeyi kıyafetteki abartı ve çeşitlilikle telafi etmeye çalıştıklarını düşünmektedir (Simmel, 1957: 551). Bu noktada Simmel hayatın içinde kayda değer bir üretim yapamayan kadınların, daha somut göstergeler üzerinden bir kendilik inşasına gittikleri ve güzelliğin öne çıkarıldığı bir bakış açısına kaydıkları tespitini yapmaktadır. Veblen'in teorisinde ise kadın, daha ziyade erkeğin statü ve gücünü gösteren bir sergileme aracıdır, bu yönüyle daha edilgen bir biçimde konumlandırılmaktadır (Veblen, 1922: 73-74). Hem Simmel'in hem Veblen'in, yorumlarında kadını tüketici ve sergileyici bir pozisyona yerleştirdikleri görülebilir.

Aydın kadınlar, tüketimin ana göstereni olarak kadınlara işaret etmekle beraber sorumluluğu sadece onlara yüklememektedirler. Topyekûn bir dünyevileşme ve kapitalizmle bütünleşmeye işaret etmektedirler. Yaşam biçimi ve harcama kriterlerinin, yaşanan mekânların seçiminin, evlenecek kişilerin belirlenmesindeki ölçütlerin, tüketim ve israf kültürünü besleyen ve teşvik eden sonuçlarından kadın-erkek herkesi sorumlu tutmaktadırlar.

10.5. Biyoetik Tartışmalar ve Eşcinsellik: İnsan Yeniden Tanımlanıyor

Biyoetik tartışmalar İslamcı aydın kadınlarla feministleri birbirinden keskin bir biçimde ayıran ana konulardan birisidir. Çok daha erken tarihlerden beri kürtaj konusu ülkemizde üzerinde en çok konuşulan tartışma başlığı sayılabilir. Buna ek olarak aydın kadınların tıp teknolojilerindeki değişimlerin bir sonucu olarak son yıllarda daha çok gündeme gelen sperm bankası yoluyla çocuk sahibi olma, gen seçilimi, taşıyıcı annelik, eşcinsel bireylerin aile olarak tanımlanması ve çocuk sahibi olabilmeleri gibi konulardaki fikirleri bu bölümde ele alınacaktır.

Biyoetik tartışmaları en ziyade gündemine alan aydın Nazife Şişman'dır. Makalelerinin yanı sıra büyük oranda bu mesele çerçevesinde şekillendirilmiş iki müstakil kitabı olan Şişman, konuyu lokal değerlendirmelerle sınırlı tutmayıp, daha paradigmatik düzeyde bir aydınlanma ve modernizm eleştirisi olarak ele almaktadır. Şişman'ın bu konuyu ele alan *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası* ve *Kader ve Tasarım Arasında Yeni İnsan* isimli iki eserinin sadece isimleri bile meseleye hangi perspektiften baktığını ve eleştirisini neyin üzerine bina ettiğini gösteren ipuçları taşımaktadır.

Şişman, iki büyük dünya savaşı, azınlıkların imhası, nükleer silah tehdidi, toplama kampları gibi tecrübelerin 20. yüzyılda, insanlığın daha insani ve rasyonel bir döneme ulaştığı iddiasını yerle bir ettiğini düşünmektedir. Yaşanan tüm bu gelişmeler, bilimsel bilginin ahlak için bir çerçeve sunmadığını tüm dünyaya göstermiştir. Ona göre bilim, dinlerin iyi hayat telakkisini yıkmış ama yerine başka bir şey koyamamıştır. Şişman'a göre bugün gelinen noktada organ nakli mümkünken uygulamamak, tüp bebek mümkünken kullanmamak, embriyo müdahalesi mümkünken faydalanmamak gibi tercihler, afaki tavırlarmış gibi lanse edilmektedir. Hâlbuki biyoteknoloji alanında yaşanan gelişmeler asla ahlaki kaygıları anlamsız kılmamaktadır ve defakto durumlara teslim olmadan meseleleri ahlaki açıdan tartışabilmek gerekmektedir. Bir şey icat edildi diye uygulanmak zorunda değildir. Bilim ve teknolojinin geldiği nokta da tartışmaya kapalı değildir (Şişman, 2011b; 28-29).

Şişman, Batı'da aydınlanma ve iktidar süreçlerinde meydana gelen değişimle beraber bedenin hem anlamının hem de gerçekliğinin değiştiğine ve insanın ruh-akıl-beden bütünlüğü içinde algılandığı bakış açısının geride bırakılıp, bünyeden organa doğru bir parçalanma sürecinin başladığına işaret etmektedir. Yirminci yüzyılın başlarında tıp, biyoloji, psikoloji ve felsefe gibi bilimlerin tümü de bedenin "her şey" olduğunu düşünen bir materyalizmde karar kılmıştır. Bilimsel gelişmelerin yardımıyla sonraki zamanlarda bedenin artık vehbî (verili) olarak algılanmadığı ve şekillendirilebilecek plastik bir özelliğe sahip olduğu düşünülmüştür. Gen teknolojisindeki son yeniliklerin ardından bedenden bir mühendislik ürünü gibi bahsedilebilmektedir. Şişman, bedenin bu noktada bir seçim meselesine dönüştüğünü,

sperm ve yumurta bankalarından istenen özellikte adayların belirlendiğini, seçilen bir rahmin kiralanıp bebek sahibi olunabildiğini, bebeklerin genetik ailelerini bilme hakkından mahrum bırakıldığını; özetle bedenin etik açıdan büyük bir belirsizlikte olduğunu düşünmektedir. Şişman'a göre biyoetik gelişmeler ebeveynlik pratiklerini de değiştirmektedir. Ebeveynler çocuğun dünyaya geliş sürecinde kaderini tasarlamak anlamına gelen müdahalelerde (genetik seçilim) bulunabilmekte ve bu da bir sevgi ve merhamet gösterme biçimi olarak lanse edilmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021; 131; Şişman, 2003: 27-35).

Şişman'a göre doğum kontrol hapları, cinsellikle üreme arasındaki zorunlu bağı koparan önemli bir gelişmedir. Bu ilaçlar, üreme gibi sonuçları olmadan cinsellik yaşamaya imkân tanımıştır. Neslin devamı ile cinsellik arasındaki bağları koparan bir diğer biyoteknolojik gelişme tüp bebek tedavisidir ki bu sayede artık heteroseksüel ilişki olmadan da bebeklerin dünyaya gelebileceği bir süreç söz konusu olmuştur. Klonlama teknolojisi ise daha da ileri giderek kadınların bebek dünyaya getirmek için erkeklere hiç ihtiyaç duymayacağı bir gelecek tasarımı üstünde çalışmaktadır. Dolayısıyla genetik mühendislik, üremeyi doğal bir süreç olmaktan çıkarmaktadır. Yaşanan bu değişimler, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi mecbur kılan aile kurumunu önemsizleştirmekte ve adeta yok olma tehdidi altında kalmasına neden olmaktadır (Şişman, 2007).

Şişman, toplumsal anne-babalık ve biyolojik anne-baba ilişkisinin ortadan kalktığını düşünmektedir. Taşıyıcı annelik, anonim sperm bankaları, menopozdan sonra da gebeliği mümkün kılan yumurta bankası, donmuş yumurta hücrelerinin gecikmeli olarak kullanımı gibi teknolojiler, ebeveynliği değiştirip dönüştüren hususlardır. Şişman, kişinin ölümünden sonra dondurulan hücreler yoluyla dünyaya gelen bebekleri, kızının yumurtası kullanılarak laboratuvar ortamında döllenen (yani torununu doğuran) anneleri, babayla hiç paylaşmadan kendi çocuklarına sahip olmak isteyen kadınları örnek olarak göstermektedir. Hâlbuki tüm bu radikal girişimler doğan bebeğin hayatını da etkilemekteyken sadece annenin kararına bırakılması önemli bir etik ihlaldir. Sperm bankasından alınan hücreyle doğan çocuğun babasını bilme hakkı Avrupa ve Amerika'da önemli bir tartışmadır (Şişman, 2011b; 38-39,84).

Bu konuyu bilhassa önemseyen bir diğer isim Barbarosoğlu'dur ve Batı'da dönorlük yapan bir adamın sperm bankası yoluyla dört yüz civarında çocuğunun olduğunu, bu çocukların babaları hakkında kayıt numarası dışında bir bilgiye ulaşamadıkları ve annelerin ilerde kardeşler arası evliliklerin vuku bulmaması için internet üzerinden bir örgütlenmeye gittikleri bilgisini paylaşarak meseleyi tartışmaya açmaktadır. Barbarosoğlu, ülkemizde de ünlü kimselerden bu yolla çocuk sahibi olanların ekranlar aracılığıyla özendirilmesini ve babasız çocuk dünyaya getiren "özgür anne"lerin dünyanın dört bir tarafında çocuklarıyla nasıl da güzel vakit geçirdiklerini paylaşmalarını eleştirmektedir. Ona göre, yetimhanelerde çok sayıda babasız çocuk bulunmasına ve onları evlat edinmek gibi bir seçenek bulunmasına rağmen, ısrarla tıbbi yardımla babasız çocuk sahibi olmak tercih edilmektedir. Ülkemizde yasal olmadığı için banka yoluyla çocuk sahibi olma işleminin Kıbrıs ve Yunanistan'da gerçekleştiğini ve İslami kimliğe sahip bazı ailelerin bile bu yollara tevessül ettiğini ifade etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konularla ilgili yeterince net bir söylem geliştirmemiş olmasından rahatsızdır ve bunu özgür bir kurum olmamasına bağlamaktadır. Barbarosoğlu, ülkemizde bu işlemler yasal olmadığı için, ticari olarak bu işlerden elde edilecek gelirin ülkede kalmadığı ve bunun da ekonomik bir kayıp olarak görülmesi gerektiğini düşünen uzmanların bulunduğuna işaretle, bu konuların sığ bir biçimde sadece ticari sonuçları bağlamında gündeme getirilmesine tepki göstermektedir (Barbarosoğlu, 2019c).

Tüp bebek, genetik müdahale, taşıyıcı annelik gibi biyoteknolojik uygulamalar Erkilet'in de gündemindedir:

> *"Geçenlerde okudum. Bir kişinin farklı yerlerde yüzlerce çocuğu varmış. Sonra babalarının kim olduğu anlaşılmış. Çünkü o anonim tutuluyor galiba. Söylenmiyor. Ben bunu genetik müdahaleden ayrı kabul etmiyorum. Ben bunu mesela tüp bebekten ayrı kabul etmiyorum. Yani tüp bebek etik mi? Eğer bu yolla soy arıtımı yapılıyorsa tüp bebek etik midir? Malumunuz, yakın zamana kadar laboratuvar ortamında döllendirilen embriyolardan kaliteli/sağlıklı olanlar anne rahmine yerleştirilirken diğerleri atılıyordu. Son dönemde bu konu tartışıldığı için embriyoların hepsi muhafaza ediliyor denilse de tam olarak ne yapıldığını bilmiyoruz. Bu atılan embriyolar insan mıdır? Öjenizm*

yapılabilecek bir şey midir? Bu devlet ve piyasa tarafından gelecekte kontrol edilmemizin yollarından biri midir? Bu ve benzeri konularla ilgili hiçbir şey tartışmayıp, bunları hızla sahiplenirken diğeri çok ahlaksız bir şeymiş gibi davranmak bana çifte standartlılık gibi geliyor. Bunların hepsinin konuşulması lazım. Taşıyıcı annelik mesela. Bir kadın 'vücudum bozulmasın diye taşıyıcı anne kullandım' diyorsa bu kadının annelik hakları nelerdir? Bebeği taşıyan kadının hakları nelerdir? Vücut nedir, insan nedir, kadın nedir, anne nedir?"

İnsan açısından, insan hakları, hukuk, siyaset, bilim, sosyoloji, ilahiyat alanında ortaklaşa konuşulması gereken şeyler bunlar. Genetik müdahale yapılabilir hale geldiği andan itibaren bunların hepsi doğrudan doğruya siyasetin alanına girdi. Direkt yani. İnsan nedir? Klon nedir? Klon insan mıdır değil midir? Bunların hiçbirini tartışmıyoruz. Çin'de genlerine müdahale ettikleri embriyoları anne rahmine tekrar yerleştirdiler. Ve o çocuklar doğdu. Hekimler müdahalenin HIV'e karşı bağışıklık kazandırmak amacıyla yapıldığını söyleseler de neler yapıldığını kimse tam olarak bilmiyor. Genetik olarak insanla hayvanı birleştiriyoruz diyorlar. Bu deneylerin sonuçları acaba ne olacak? Çok merak ediyorum doğrusu.

Yani mesela inanan birisinin tüp bebek yaptırıp en sağlıklı çocuğu doğurmaya gitmesi, sorunsallaştırılması gereken bir şey değil mi? Yani daha felsefi bir noktaya doğru genişletmemiz gerekiyor tartışmamızı. Ahlakçılıktan ahlaki problemleri her düzlemde tartışabilmenizi sağlayacak daha derinlikli bir bakış açısına geçmemiz lazım.

Ahlakçı derken tam onu kastediyorum. Yani yapabilir miyim? Yap. Bu fetvayı alabilir miyim? Aldın, almadın. Bundan çok daha büyük problemlerle karşılaşacağız çok yakın zamanda." (A. Erkilet)

Erkilet, sperm bankası meselesi nasıl dini ve ahlaki açıdan büyük bir sorun olarak kabul ediliyorsa, soy arıtımı yapan müdahalelerle taşıyıcı annelik benzeri uygulamaların da benzeri riskler içerdiğini düşünmektedir. Mesele dini açıdan yalnızca fetva almaya indirgenemeyecek kadar kritik bir konudur ve uzun vadede de tıp teknolojilerindeki gelişmeler insanlık açısından başka türlü problemler doğuracak

biçimde ilerlemektedir. Klonlama, insan-hayvan karışımı tür denemeleri gibi meseleler daha büyük krizler doğuracak niteliktedir.

Şişman da biyoetik meselelerin ilahiyat bağlamında yeterince titizlikle ele alınmadığı konusunda Erkilet'e benzer düşünmektedir. Örneğin bir ilahiyat profesörü taşıyıcı annelikle alakalı verdiği fetvada, "Çocuk kimin yatağında doğarsa ona aittir" şeklindeki hadis rivayetine atıfla çocuğun tamamen taşıyıcı annenin çocuğu olduğu ve yumurta ve sperm donörü olan kişilerin çocukla bağının olmadığı şeklindeki bir fetva vermiştir. Şişman bu fetvayı ele almakta ve eleştirmektedir. Ona göre burada İslam'ın bilimle çelişmediği noktasındaki ispat çabası nedeniyle acele ve yüzeysel fetvalar verilmektedir. Benzeri şekilde bir adamın nikâhlı bir eşinin diğer nikâhlı eşi için taşıyıcı anne olabileceği yolundaki fetvayı da aynı şekilde önemli etik tartışmaları ihmal eden, dikkatsiz verilmiş bir fetva olarak görmektedir. Şişman'ın ana eleştirisi biyoetik konuda tartışmaların İslami açıdan yalnızca fıkıh ve fetva düzeyinde ele alınmasına yöneliktir. Ona göre meselenin temelde felsefi ve metafizik yönden incelenmesi sonrasında hukuki ve siyasal zeminde tartışılması gerekmektedir (Şişman, 2019; 149,150).

Eraslan biyoteknolojik gelişmeler konusunda oldukça endişelidir. Bu gelişmelerin insanlık için riskli ve sınır tanımaz hedeflerin aracı olarak kullanıldığı tespitini yapmaktadır. Silahlanmadan sonra en güçlü sanayileşme ve sektörleşmenin bu alanlarda olduğuna işaret etmekte, bu vesileyle meselenin ekonomik kazanç üreten tarafına da dikkat çekmektedir. Ona göre insan ırkını biyolojik sınırlılıklarından kurtarmak, bedeni daha da mükemmelleştirmek için kusur ve ayıplarından kurtarmak, insanoğlunun doğasındaki tezatları ve farklılıkları kaldırarak kendince kaosları çözmek gibi amaçlarla araçsallaştırılan teknolojik gelişmeler, varoluşu yeniden planlamaya kalkmaktadır. Biyoteknolojik gelişmeler, beden üzerinde radikal değişimler gerçekleştirmektedir, fakat bu değişimlerin ahlaki ve felsefi yönleri yeterince konuşulmadan, sosyolojik etkileri tahlil edilmeden bir sele kapılmış gibi bir akış içinde süreç devam etmektedir. Eraslan ötenazi, klonlama, bedenin implant ve transfer yoluyla değiştirilmesiyle birlikte üreme teknolojilerindeki gelişmeleri de etik açıdan tartışmaya açmaktadır (Eraslan, 2021a). Eraslan görüşlerini şöyle detaylandırmaktadır:

"Geçen yüzyıl aileyi bitirdikleri için bu yüzyılda tekilleşmiş, artık tek başınalaşmış, hatta nükleer bir yalnızlıkla kendi olumsuzlukları üzerine odaklanan insan teki üzerinde tartışmaları var. Hatta bütün o yetersizlikler, olumsuzluklar neticesinde insanın nasıl mükemmelleştirileceği sorusu var. İşte implantlarla veya mekanik robotik alaşımlarla insanın daha uzun süre yaşayabileceği, daha sağlıklı, daha güçlü olabileceği koşullar aranıyor hiçbir etik tartışma yapılmadan. Böyle hızlıca bir hareket var. Geçiş var.

Evet, sperm bankaları, hücre bankaları, efendim transplantasyon, implantlar, yani çeşitli organların mekanik şekilde yapılıp insanlara takılması gibi ucu transhümanizme varan bir yürüyüş bu. İnsanın azar azar yeryüzünden yok olması anlamına geliyor maalesef. Bir bozgunculuk türü bu. Yani ekini bozmak, soyu bozmak, zedelemek..." (S. Eraslan)

Eraslan, biyoteknolojik gelişmelerin temel hedefinin insanın mükemmelleştirilmesi olduğunu düşünmektedir. Ona göre hiçbir etik tartışma yapılmadan yalnızca insanın daha uzun yaşayacağı yahut güçlü olacağı formüller üzerinde çalışılmakta ve bu da tam tersi bir sonuca insanın yeryüzünden azalmasına neden olmaktadır. Ekinin ve soyun bozulması, Kur'ân-ı Kerim'de yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kimselerin eylemi olarak kullanılan bir ifadedir.[86] Bu yönüyle kurulu düzeni bozmak, fıtratı değiştirmek gibi çağrışımlara sahip olarak kullanılmıştır.

Eraslan, cinsiyetsiz insan, cinsiyetsiz toplum, ailesiz insan, ailesiz toplumun ve nihayet insansız dünyanın varılmak istenen kötücül hedef olduğuna işaret etmektedir. Teknolojik gelişmeler eliyle kadın ve erkek hücrelerine gerek duymadan üremenin gerçekleşmesine yönelik çalışmaları da karanlık, hüzünlü ve insansız bir gelecek tasavvuru olarak tanımlamaktadır (Eraslan, 2015). Eraslan aile kurmanın ne kadar özveri gerektirse, fedakârlık istese, dayanışmaya ihtiyaç duysa da insanların,

[86] Bakara Suresi 204. ve 205. ayet-i kerimeler: "İnsanlardan kimi de vardır ki, dünya hayatı hakkındaki sözleri senin hoşuna gider ve o kalbindekine Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki O, İslâm düşmanlarının en yamanıdır. İş başına geçti mi yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, ekini ve nesli helak etmek için koşar. Allah ise bozgunculuğu sevmez."

cinsiyetsiz robotlara dönüp nesillerin laboratuvarlarda üretildiği distopik bir gelecekle kıyaslandığında çok daha değerli bir tercih olduğunu düşünmektedir (Eraslan, 2019d).

Şişman'a göre bireysel özgürlüğün baş tacı edildiği ileri modern dönemde her insanın bedeni üzerinde nihai söz hakkına sahip olduğu düşünülmektedir ve bu durum hayat tarzı ve tercih gibi tanımlamalarla meşrulaştırılmaktadır. Örneğin feministler bunu ifade etmek üzere "Bedenimiz bizimdir." sloganını kullanmakta ve hayatta olan kişinin seçme hakkını ileri sürerek henüz doğmamış bir canlıyı kürtajla öldürmeyi savunmaktadırlar. Buna göre cenini kadın bedeninin bir uzantısı olarak görmekte ve bu konuda kadın dışındaki hiç kimseye -doğacak çocuğa, babaya, topluma, devlete- söz hakkı düşmeyeceğini düşünmektedirler (Şişman, 2003: 27-35; 2011b: 82).

Şişman'ın çarpık bir özgürlük anlayışıyla meşrulaştırıldığını düşündüğü kürtaj kararında, anne dışında kimsenin söz hakkının olmadığı iddiasını Eraslan da benzeri bir biçimde problematize etmektedir. Ona göre "Benim bedenim benim kararım." şeklindeki ifadeden hareketle ceninin anne karnında olduğu için mukadderatına yalnızca annenin karar vermesi, babanın hiçbir söz hakkı olmaması kabul edilemez. Anne karnındaki bebek annenin bir organı değildir, başına gelenlerle ilgili itiraz edecek bir kudreti olmasa da hukuken bir insandır. Annenin bebeğin yaşayıp yaşamamasına karar vermesi bir nevi ulûhiyet iddiasıdır (Eraslan, 2022a). Aktaş ise kürtaj meselesine cenin açısından bakabilmenin ileri bir insani seviyeyi temsil ettiğini düşünmektedir. Bedenim benimdir, sözünün bir sınırı olması ve hayat kurtaracak bir müdahale olabilecek olan kürtajın ölü bebekler toplumu oluşturmanın bir tekniğine çevrilmemesi gerekmektedir. Aktaş, Türkiye feminizminin kürtaj savunusunu ideolojik bulmakta ve kürtaj hakkımızdır söylemini kalıplaşmış ideolojik reflekslerle açıklamaktadır(Aktaş, 2012e). Aktaş'ın kürtajı, annenin sağlığının tehlikede olduğu zamanlarda hayat kurtarıcı bir müdahale olarak meşru hatta gerekli gördüğü fakat böyle bir gerekçenin olmadığı durumlarda kabul edilemez bir müdahale olarak gördüğü söylenebilir. Ceninin hukukunun korunabilmesinin ileri insanlık seviyesi olarak sunulması, henüz kendini savunacak bir dili olmayan anne karnındaki yavrunun, yaşam hakkını saygıdeğer gören ahlak ve değerler sistemine bir övgü olarak yorumlanabilir.

Barbarosoğlu'nun ötenazinin özendirilmesi konusuyla ilgili de eleştirileri bulunmaktadır. Dünyanın bazı ülkelerinin ölüm turizmi olarak adlandırdığı bir biçimde ötenazi uygulamalarıyla öne çıktığına ve bunun tıbbi dille haysiyetli ve onurlu bir ölüm, kaderini tayin veya tercih gibi ifadelerle adlandırıldığına işaret etmektedir. Özellikle covid döneminde ötenaziyi meşrulaştıran hükümetler ölümü tıbbi destekle sağlama gibi bir söylem geliştirmişlerdir. Barbarosoğlu, ötenazinin zihinlerde meşrulaştırılmasının -Chull Han'a atıfla- sanatsal kodlarla sağlandığını düşünmektedir (Barbarosoğlu, 2019c). Ona göre Hitlerin 1940'lı yıllarda ari ırkı oluşturmak için devlet eliyle uyguladığı söylemler, bugünün dünyasında bireysel tercih olarak yasallaşmaktadır. Nüfusun içinde yaşlıların oranının artması nedeniyle, yaşlıların ve engellilerin tıbbi destekli bir biçimde intiharını meşrulaştıran yasalar, ölümleri hızlandıran bir plan olarak uygulamaya geçirilmiştir (Barbarosoğlu, 2019c). Barbarosoğlu, Durkheim'ın intiharla ilgili kült çalışmasını hatırlatarak, yirminci yüzyıl boyunca sosyal bilimlerin intiharları engellemek için seferber olduğunu buna karşın 21. yüzyılda tıbbi destekli intiharın özendirildiğini ve onurlu yaşam, bireysel otonomi gibi kavramsallaştırmalar eşliğinde yaşlı ve sağlıksız kimseler için ölümün estetize edilmeye çalışıldığını ifade etmektedir (Barbarosoğlu ve Şişman, 2024: 129-130).

Aydın kadınların tümü, biyoteknik gelişmelerin, gerekli ahlaki tartışmalar yapılmadan hızla yaygınlaşmasından rahatsızdır. Bilhassa doğumla ilgili teknolojik gelişmelerin doğrudan aile yapısına yönelik sonuçları bulunmaktadır. Tüp bebek, taşıyıcı annelik, kürtaj, gen seçilimi, sperm ve yumurta bankaları aracılığıyla çocuk sahibi olma, doğum kontrol yöntemleri gibi başlıkların tümü de doğumla ilgili gelişmelerdir.

Aydın kadınların ele aldığı diğer önemli bir konu da eşcinselliktir. Şişman, geç modern dönemde cinsiyetin insan benliğini tanımlayan en merkezi unsur haline geldiğini ve bir seçim meselesine dönüştüğünü ifade etmektedir. Beden gibi cinsiyet de kurgulanabilir, inşa edilebilir bir özellik kazanmıştır. Modern dönemin bireyleri, cinsiyeti özgürlüğün gerçekleştirilebileceği bir yol olarak görmekte ve verili doğal bir durum olarak değil işlenebilir bir özellik olarak görmektedirler. Şişman, insanların farklı cinsel kimliklerde yaşama çabasını deneyim ve haz biriktirme şeklinde

tanımlamaktadır. Ona göre bu durum, marjinal ya da sapkın alanlar ve evlilik dışı ilişkilerde kendini göstermektedir. Şişman, heteroseksüelliğin önceleri Tanrı'nın yaratışına uygun yani fıtri olduğuna inanıldığı için norm olarak görüldüğünü fakat daha sonra yani Aydınlanma sonrasında fıtri değil de doğal olduğu iddiasının dillendirildiği sonraki süreçte yani Tanrı'nın öldüğü iddiasının kabul görmesinden ve doğa da hâkimiyet altına alındıktan sonra artık bu iddiaların geçerliliğini yitirdiğini ifade etmektedir. Şişman buna göre modern dünyada cinsiyet ne Tanrı'nın yaratışına uygun ve fıtrî ne de doğal bir temele dayandırılmakta tüm bunların ortadan kalkmasıyla cinsiyet önceden belirlenimi olmayan bir alan olarak insanın inşasına açılmış olmaktadır (Şişman, 2007).

Eraslan, eşcinselliği insan soyunu tehlikeye atacak büyük bir kriz olarak değerlendirmektedir:

> *"Bunu (eşcinselliği) çok ciddi bir tehlike olarak görüyorum. Niye? Çünkü bunun sonu insansızlaşmadır. Yani eşcinsel olduğunu düşünelim bütün insanların. Nasıl devam edecek insan soyu? Nasıl iklim krizi bugün küresel bir kriz haline gelmişse, bu şekilde kontrolsüz olarak devam ettiği sürece de eşcinsellik bir insani krize sebep olacak, insansızlaşmaya gidecek bir pimin fitilini yakmış durumda ne yazık ki. Buna karşı tabii bizim de duyarlı, bilinçli olmamız gerekiyor."* (S. Eraslan)

Eraslan'ın eşcinselliği iklim krizine benzetmesi, bölgesel bir tehlike gibi lokal etkileri olmayacağını, aksine tüm yeryüzünü etkisi altına alacak ve küresel ölçekte sonuçlar doğuracak riskler taşıdığını ortaya koymaktadır. Tüm insanların eşcinsel olması, doğal bir biçimde soyun devamının sağlanamaması anlamına gelmektedir ki Eraslan bunu insansızlaşma olarak tanımlamaktadır.

Eraslan'a göre eşcinsellik tüm dünyada dayatılan bir ideolojidir ve sanat, kültür, akademi ve medya dünyasında parlamak isteyen kimselere eşcinsel politikalara destek verme koşulu dayatılmaktadır. Bu konuda dile getirilen her türlü itiraz homofobik olmakla suçlanmakta ve sosyal bir aforazla neticelenmektedir. Avrupa'da Müslüman ailelerden başları zorla örtüldüğü iddia edilen kız çocukları yahut sünnet

edilen erkek çocuklar alınıp eşcinsel partnerlere verilmekte, çocuklar erken yaşta ailelerinin bilgisi olmadan diğer cinsiyete yönlendirilmektedir. Bu yolla henüz reşit olmayan çocuklar ilaç kullanmakta ve ameliyat olmaktadır. Üstüne üstlük eşcinsellik ideolojisi gençlere toplumsal muhaliflik olarak lanse edilmekte ve gençler ailelerinden kopartılmaktadır. Gelinen noktada cinsiyet, kişilerin kurtulması gereken bir pranga, geri kalmışlık ve kaos sebebi olarak tanımlanmaktadır (Eraslan, 2022b; 2023d; 2023c; 2022c). Tüm bunlar Eraslan açısından kabul edilemez tutumlardır.

Aktaş, kadınlık ve erkekliğin küreselleşme sürecinde egemen hale gelen marjinal ideolojiler tarafından biçimlendirildiğine, yeni kadınlık ve erkeklik biçimlerinin açığa çıktığı söylemlerin ve ortamların yaygınlaştığına dikkat çekmektedir. Kadınlık, erkeklik, annelik-babalık ve eş ilişkilerini bilinen aile modeli dışında tarif etme yönelimi popüler kültürde de yer bulmaktadır (Aktaş 2019c). Aktaş'a göre Müslümanlar için bu süreci yönetmek oldukça sancılıdır. Film ve dizilerde sık sık eşcinsel imgeler, görseller, sahneler bulunmakta ve ekranlar aracılığıyla odalara girmektedir. Sinema alanında eşcinsel bireylerin sayısal olarak yoğunluğu bunun başlıca nedeni olarak görülmektedir. Aktaş'a göre çözüm, Müslümanların bu alanlarda kendi ürettikleri içeriklerin sayılarını artırmalarıdır. Buna ek olarak bakış eğitimi şeklinde tanımladığı biçimde bu görüntülere bakmama iradesinin eğitiminin ailelerde verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Dünya başını alıp giderken Müslümanlar kendi alanlarını temiz tutmaya gayret etmelidir (Aktaş 2019c). Aktaş'ın meseleyi Müslümanların kendi öz disiplin ve iradeleri bağlamında temiz kalmak için çaba sarf etmeleri gereken bir mesele olarak gördüğü söylenebilir. Ona göre eşcinsel içeriklerin yaygınlaşmasına karşın Müslümanların da kendi içeriklerini üretebilmeleri gerekmektedir. Erkilet, meselenin çok boyutlu çalışılması gerektiğini düşünmektedir.

> *"Vallahi çok zor bir soru… Son zamanlarda en fazla tartışılan, ama en az çalışılmış meselelerden biri de budur. Dolayısıyla böyle net ve keskin şeyler söylemek istemiyorum. Biz eski yüksek lisans öğrencilerimden müteşekkil bir grupla bu konulara yavaş yavaş eğilip bu konuları çalışmaya gayret ediyoruz. Saha çalışmaları, mülakatlar, okumalar üzerinden hem toplumsal cinsiyet hem de eşcinsellik meselesini toplumsal yüzü üzerinden anlamaya çalışıyoruz.*

Dolayısıyla kadın konusunda kurduğum kadar büyük harfli cümleler kuramam. Ama mesela aile meselesi hakkında bazı şeyler söyleyebilirim. Öncelikle evlilik meselesini çocuk sahibi olmaktan ayırarak ele almak gerektiği kanaatindeyim. Kişiler çeşitli yollarla çocuk sahibi olabilirler; tabii ona bir şey yapamayız. Sonuçta kişi evlenmeden de bir taşıyıcı anneden çocuk sahibi olabilir ve bir testle onun kendi çocuğu olduğunu ispatlayabilir ve herhalde ona kendi mirasını bırakabilir, onu kendi çocuğu haline getirebilir. Bunun hukuki boyutlarını tam olarak bilmiyorum. Ona ayrıca bakmak lazım. Ama çok sayıda partnerle birlikte olmanın ve rastlantısal cinselliğin bir problem olduğunu düşünüyorum. Bunlar eş cinseller açısından ciddi bir hastalık kaynağı ve ölüm nedeni. Bazen bunu söylediğimde arkadaşlar gülüşüyorlar ama bu durumu bir yozlaşma sebebi olarak düşündüğüm için evliliklerin önüne engel konulmasından yana değilim. Belki en doğru şekilde böyle ifade edilebilir. Bunu söyleyince 'zaten yozlaşmış bu insanlar, sen hangi fuhuştan bahsediyorsun?' şeklinde bir değerlendirme oluyor. Ben her akşam eşcinsel barlarında ayrı bir partner bulma çabasıyla ilgili olarak söylüyorum bunu. Ama dediğim gibi bu dinidir veya bu etiktir veya İslami çözüm böyle olmalıdır gibi bir şey söyleyemem. Onun için hem İslami literatüre bu gözle bakmak lazım, hem hukuk literatürüne bu gözden bakmak lazım. Ama ben eşcinsellerin daha fazla fuhşa sürüklenmelerinin ya da zorlanmalarının önüne geçmenin iyi bir şey olduğunu düşünüyorum. Daha tercih edilebilir bir yaklaşım olacağına dair bir inancım var. Şu an dünya genelinde eşcinsellikle paralel giden tamamen tesadüfi ilişkiler yaşama durumunun getirdiği sonuçları biliyoruz. HIV, başka birçok hastalıklar, geçici ilişkiler sırasında şiddete maruz kalma ve öldürülme ihtimalleri… Yani çok fazla problem var. Dolayısıyla tek eşliliğin, her şeyden önce ve en azından tek eşliliğin kategorik olarak karşısında değilim ben." (A. Erkilet)

Erkilet'in, eşcinsel çiftlerin evli kabul edilmesi konusuyla ilgili yaklaşımı, daha fazla partnerle birlikte olmaları ihtimalini engelleyebilecek bir tedbir olarak bu birlikteliklerin evlilik olarak tanınabileceği yönündedir. Bu yolla daha fazla kişinin dâhil olacağı ilişkiler değil iki kişi arasında kalacak bir ilişki gerçekleşmiş olmaktadır.

Bu sayede eşcinsellerin daha fazla fuhşa sürüklenmelerinin engellenebileceğini düşünmektedir. Erkilet, bu önerisinin henüz son şekline kavuşmamış, tartışılması gereken ve olgunlaşmamış bir öneri olduğunun altını çizmektedir.

> *"Yani diğeri bence çok daha fazla ifsada yol açıyor. Düşünsenize yani hiç tanımadığınız insanlarla sürekli olarak tamamen rastlantısal cinsel ilişki içerisinde bulunmak çok daha kötü… Kadın-erkek ilişkilerinde olduğu gibi burada da çok-partnerliliğin ve rastlantısal cinsel ilişkinin daha büyük bir ifsada yol açtığını düşünüyorum. Bu aile midir, değil midir? Buna izin verilmesi başkalarının gözünde de bunu meşrulaştıracak mıdır? Bunlara çalışmak lazım. Herkesten çok bizim çalışmamız lazım. Batı'daki çalışmalara bakmak lazım, neler tartışılmış? İlahiyatlarda bunların çalışılması lazım; sosyoloji, ilahiyat ortaklığında. Zaman içerisinde daha büyük harfli cümleler kurmaya müsait hale gelmek lazım, diye düşünüyorum. Ama çocuk evlat edinmenin yani eşcinsel çiftlerin çocuk yetiştirmesi meselesinin ayrıca ele alınıp çocuk perspektifinden değerlendirilmesi lazım geliyor. Eşcinsel orkestra şefi ve besteci Leonard Bernstein'ın hayatı, ya da hayatından kesitler, geçen yıl Maestro adıyla filme çekilmişti. Bernstein'ın karısıyla olan ilişkilerini anlatan bir film. O filmi görünce Bernstein kimmiş diye merak ettim, biraz araştırmak istedim. Ona bakınca da, o ailenin içerisinde yetişen çocukların o ailede deneyimlediklerinden ötürü yaşadıkları travma beni düşündürdü. Ki bu örnekte bir kadınla evlilik söz konusu. Bernstein karısı ölene kadar onunla birlikte yaşamaya devam ediyor. Şimdi bu örneklere bakınca ister istemez bir kere daha düşünüyoruz. Nasıl bir aile modeli? Nasıl bir anne modeli? Nasıl bir baba modeli? Nasıl bir anne baba ilişkisi? Bunlar bize nasıl bir nesil yetiştirme imkânı veriyor. Bunun üzerine düşünmemiz lazım."* (A. Erkilet)

Erkilet, eşcinsel çiftlerin çocuk evlat edinmesinin doğru olmayacağını düşünmektedir. Çocuk açısından böyle bir ortamda yaşamanın travmatik yönüne binaen bu yorumu yaptığı söylenebilir. Eşcinselliğin dünyada görünürlüğünün artmasının ülkemize etkilerine dair şunları ifade etmiştir:

> *"Şu an özellikle uluslararası düzlemdeki görünür olma halinin artışı ülkemizdeki tartışmaları etkiledi. Ben LGBT lobisi sözünün kendisinin de çok*

genellemeci bir şey olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu lobinin bir kısmı sırf kendi haklarını savunmaya çalışıyor. Şimdi bu ikisini de birbirinden ayırmak lazım. Yani öldürülmeme hakkını savunan birinin lobiciliğini diğerinden ayırmak lazım. Çünkü o gündelik hayattaki herhangi bir hakkını savunuyor. Ama bu lobi sosyal medya üzerinden cinsiyetlerin geçişkenliği tartışmasının reklamını yapıyorsa, çocukların cinsiyet değiştirmesinin reklamını yapıyorsa bununla öteki aynı kategoride değerlendirilemez. Bunun bir etkisi oldu, şu an birtakım cevaplar var. Ama benim gördüğüm bu cevaplar aşırı duygusal ve endişe dolu. Bu süreçlere dair akademik cevaplar üretilmeye çalışılıyor ama mesela psikolojiyi ele alacak olursak daha çok onarım terapisi üzerinde durulduğunu görüyoruz. Kanımca bu, tartışmanın ancak bir boyutu olabilir. Onarım terapisini ancak talep eden insana yapabilirsin, eğer talep etmiyorsa ben seni zorla düzelteceğim demek söz konusu olamaz. Dolayısıyla geliyoruz deminki soru merkezinde konuştuğumuz şeye. Biz bu meseleyi önce felsefi olarak, etik olarak, Kur'ânî olarak, İslami olarak bir yere oturtacağız. Sonra yavaş yavaş insan haklarındaki karşılığı nedir, psikolojideki karşılığı nedir, pedagojideki karşılığı nedir, psikolojik danışma ve rehberlikteki karşılığı nedir, siyaset bilimindeki karşılığı nedir, sorularının cevabını bulmaya çalışacağız. Ama bunlar bir günde olmuyor. Yani Batı'da da bu bir günde olmadı. On yıllardır tartışılan şeyler bunlar ve Batı'da oldukça homofobik bir geçmişten geliyor. Batı gerçekten homofobik. Ben İslam dünyasında modernleşmeyle birlikte eşcinsellik endişesinin arttığını düşünüyorum. İslam geleneği içerisinde bunun bazen görmezden gelerek, bazen bir yer göstererek çözüme kavuşturulduğunu düşünüyorum. Tarihsel deneyime bakmak lazım, onun için de biraz çalışmak lazım. İslam geleneği içerisinde bu sorun nasıl çözülmüştü? Buna bakmak lazım. Ama Batı'da tecavüzle onarım terapisi yapmaya çalışmışlar. Dolayısıyla bugün Batı'da onarım terapisine karşı çıkışların çoğu bu deneyimlerden kaynaklanıyor. Çünkü yapılanlar zorla yapılmış, kilisenin dayatmasıyla vesaire. O kadar kötü deneyimler var ki. Dolayısıyla orada niye bu hale geldiğini okumak lazım; burada, İslam dünyasında, Osmanlı'da, diğer halifelikler döneminde, Mısır'da bu meselenin nasıl çözüldüğüne bakmak

lazım. Ona göre İslami, ahlaki, Kur'ânî bir çözüm ortaya koymak lazım." (A. Erkilet)

Erkilet, LGBT konusunda hak talep edenlerin tümünü aynı kategoride değerlendirmekten yana değildir. Yaşama hakkını savunanlarla, LGBT'yi yaygınlaştırmaya çalışanları ayırmak gerektiğini düşünmektedir. Bilhassa Avrupa'daki uygulamaların gerçekten homofobi sayılabilecek nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Erkilet'e göre Avrupa'dan alınan çözüm önerileri konusunda da temkinli davranmak gerekmektedir.

Bu bölümde görüş beyan eden aydın kadınların tümünün biyoteknoloji alanında yaşanan gelişmeleri kaygı verici bir gidişat olarak değerlendirdikleri görülebilir. Onlara göre bu alanlarda ahlaki ilkelerden ari bir biçimde gelişmeler yaşanmaktadır ve bu süreç uzun vadede insanlık açısından pek çok risk taşımaktadır. Tıp teknolojilerinin gelişmesiyle insan yaşamına giren her türlü yeniliğin sosyolojik sonuçları da bulunmaktadır ve pek çok farklı toplumsal mekanizmayı etkilemektedir. Bu bağlamda ele aldıkları konular, tüp bebek, sperm ve yumurta bankaları, hamilelik öncesi gen seçimi gibi doğum teknolojileri, ötenazi gibi hekim yardımıyla hayata son verme, cinsiyet değiştirme ameliyatlarıyla insanların bedenlerine kalıcı müdahaleler gibi konulardır.

11. Değerlendirme

Çalışmanın üçüncü ve ana kısmı olan bu bölümde altı İslamcı aydın kadının aile konusuyla ilgili görüşleri, kendilerinden toplanan verilerin kategorize edilmesi sonucunda on ana başlıkta analiz edilmiştir. İslamcı aydın kadınların birbirlerinden farklı düşündükleri kimi konular bulunmaktadır. Fakat ayrıldıkları noktaların mutabık olunanlara göre daha az olduğu ve bunların paradigmatik düzeyde farklılıklar olmadığı söylenmelidir. Genel yaklaşımları itibariyle aydın kadınların ülkemizde aile temalı tartışmaların yeterli veriye dayanmadan, popülist söylemlerle ve kutuplaştırıcı biçimlerde gündeme gelmesinden rahatsız oldukları görülebilir. Meselelerin daha soğukkanlı ve sahayı yansıtan tasvirlere başvurarak tartışılması gerektiğini düşünmektedirler.

İslamcı aydın kadınlar, ailenin kurumsal varlığını Müslüman kimlikleriyle de tutarlı bir biçimde önemli ve kıymetli görmektedirler. İslam dinine göre insanoğlunun hikâyesinin bir aile ile başlaması, ailenin dini değerlerin taşıyıcısı olarak önemli bir konumunun olması, kadın ve erkeğin meşru beraberliğinin tek yolunun evlilik olması, nikâh dışı ilişkilerin dinen büyük günah sayılması gibi gerekçelerle aile kurumu kritik bir konumdadır. İslamcı aydın kadınların, aile kurumuyla ilgili değerlendirmelerinde bu dini gerekçelere sık sık atıflar yaptıkları görülmektedir. Bu yönüyle ailenin bizzat varlığını eleştiren feminist ve Marksist kuramlardan belirgin bir biçimde farklılaşmaktadırlar. Onlara göre aile, sağlıklı bir biçimde inşa edilebilirse ve müşterek özveri gösterilirse hem kadın hem erkek için insani kapasitenin en üst düzeyde gerçekleştirileceği fıtri bir birlikteliktir.

İslamcı aydın kadınlar, insan yaşamının bugünün dünyasında pek çok farklı parametrenin etkisiyle hızlı değişim ve dönüşümler geçirdiğini, bunun bir yansıması olarak kadınların yaşamlarında da kimi değişimlerin olmasının, sürecin doğal sonucu olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada bilhassa muhafazakâr kesimlerde değişimin sık sık bir dejenere olma süreci olarak görüldüğünü ve bunu önleyecek yegâne mekân olarak ailenin özelde de kadının muhafaza edilmesi gerektiği görüşünün hâkim olduğunun altını çizmektedirler. Hâlbuki onlara göre tüm şartlar değişirken kadınların önceki gibi kalması beklentisi gerçekçi olmadığı gibi kadınların tek başlarına modernizmin olumsuz etkilerinden uzak kalması, yitirilen değerleri taşımaları, yeni nesilleri seküler dünyanın etkilerinden koruyarak yetiştirmeleri gibi beklentiler de gerçekçi değildir. Tüm bu sorumlulukların herhangi bir cinsiyetin üzerine yüklenmeksizin birlikte göğüslenmesi gerekmektedir. İslamcı aydın kadınlar, aileye de ciddi yansımaları olan değişim sürecini, kentleşme, modernleşme, tüketim kültürünün baskısı, dijital kuşatma gibi küresel etkilere sahip parametreleri gündeme getirerek tartışmayı önermektedirler. Bunun yerine bir cinsiyetin -çoklukla da kadınların suçlandığı- geçmişte yaşayan kadın tipolojilerinin idealize edildiği, uygulanması mümkün olmayan formüllerin kurtuluş yolu gibi sunulduğu yaklaşımları eleştirmektedirler.

İslamcı aydın kadınlar, aile içi kriz alanlarını görmezden gelen, ailelerin iç sorunlarını mahrem olarak görüp müdahale edilmemesi gerektiğini düşünen yaklaşımları sağlıklı bulmamaktadırlar. Onlara göre aile içerisinde insani ilişkilerin nasıl yürütüldüğü önemlidir, aile içi ilişkiler hak ve adalet çerçevesinde inşa edilmelidir ve bu sağlanamadığında ortaya çıkan kriz alanları görmezden gelinmemelidir. İslamcı aydın kadınlar aile içinde bilhassa kadınların maruz kaldığı sorunlu alanları gündeme getirmekte ve çözüme dair teklifler sunmaktadırlar. Onlara göre aile içi kriz alanlarının serinkanlılıkla ve dürüstçe konuşulması, toplumdaki aile yapılarını daha da güçlendirecek bir formül olarak görülmelidir.

İslamcı aydın kadınlar, ailede kadın ve erkeğin konumuna dair değerlendirmelerinde kadınlık üzerinden yapılan tartışmaların gündemi domine ettiğinin ve erkekliğin gerektiği kadar konuşulmayan bir sorun alanına tekabül ettiğinin altını çizmektedirler. Onlara göre erkek kimliği bir bunalımdadır ve yeni nesiller muhkem bir erkeklik tanımı yapmakta zorlanmaktadır. Aile söz konusu olduğunda erkeklerin koruyup kollayıcı olması, daha yoğun inisiyatif ve sorumluluk alması ve çocukların eğitiminde daha etkin katkı sunması beklenmektedir. Fakat günümüzde erkeklik sadece ekonomik gelirin karşılanmasına indirgenmiştir. İslamcı aydın kadınlar, muhafazakâr kesimleri, erkeğin sorumluluklarını yeterince konuşmamaları ve aileyle ilgili sorunlar söz konusu olduğunda kadınları eleştiren ve onlara sorumluluk yükleyen bir dil kullanmaları nedeniyle eleştirmektedir. Onlara göre ailenin sorumluluğunu kadınlara ihale eden söylemler, dini anlatma pozisyonundaki kimseler tarafından da zaman zaman üstenci ve nezaketsiz üsluplara bürünebilmektedir. İslamcı aydın kadınların aile içi krizleri konuşmaya isteksiz davranan ve kadınlarla alakalı sosyal ve hukuki iyileştirme çabalarını genellikle aileye olumsuz yansımaları bağlamında ele alan kimi muhafazakâr kesimlerden farklı olarak hem kadını hem aileyi gözden çıkarmayan formüller üretme çabası içinde oldukları söylenebilir. Onlara göre meseleleri hamasi ve toptancı yaklaşımlarla çözmek mümkün değildir.

İslamcı aydın kadınların aralarındaki görüş farklılıklarından biri İstanbul Sözleşmesi'yle alakalı tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Aktaş, Ramazanoğlu ve

Erkilet'in sözleşmenin iptaline tepkili oldukları ve sözleşmenin tartışmaya açık yönleri olsa da işlevsel bir metin olduğu yönünde görüş beyan ettikleri görülebilir. Bu isimler sözleşmenin eşcinselliği meşrulaştırdığı yönündeki iddiaları da reddetmektedirler. Buna karşın Eraslan oldukça net bir dille sözleşmenin eşcinselliği meşrulaştırdığını düşünmekte ve sözleşmeden çekilme kararını yerinde bir tutum olarak görmektedir. Diğer bir görüş farklılığı toplumsal cinsiyet kavramı etrafında şekillenen tartışmalarda kendini göstermektedir. Aktaş, Ramazanoğlu ve Erkilet toplumsal cinsiyet kavramının önemli bir sorun alanını tespit ettiğini, yerine başka alternatifler önerilebileceğini fakat kavramın işaret ettiği sorun alanının reddedilmesinin makul olmadığını düşünmektedirler. Buna karşın Şişman ve Eraslan'ın toplumsal cinsiyet kavramıyla ilgili rezervleri bulunmaktadır ve kavramın Müslümanlar açısından kabulü mümkün olmayan bir değer dünyasını beraberinde taşıdığının altını çizmektedirler. İslamcı aydın kadınlar arasındaki önemli bir başka ayrılık noktası kadın ve erkek eşitliği bağlamında yürütülen tartışmalardır. Bilhassa Ramazanoğlu ve Erkilet'te eşitliğin sağlanması önemli bir hedef olarak gündeme gelmektedir. İslam'ın insanları eşit bir biçimde konumlandırdığını, toplumsal olarak eşitlik hedefinin kıymetli olduğunu düşünmektedirler. Şişman ise eşitliğin İslam'ın genel yaklaşımında bir ideal olmadığını, bugün tartışılan biçimiyle de modern etkiyle gündeme girmiş bir hedef olduğunu düşünmektedir. Ona göre aralarındaki ilişki biçimleri İslami ilkeler doğrultusunda inşa edildiği sürece toplumda hiyerarşilerin bulunması bir sorun olarak görülmemelidir.

Aydın kadınlar arasında İslami ilimlerde kadınlarla alakalı hükümlerin erkeksi bir gözle oluşturulduğu yönündeki iddialar konusunda da bakış açısı farklılıklarının var olduğu söylenmelidir. Erkilet, Aktaş ve Ramazanoğlu, İslam tarihi boyunca dini metinlerin yorumlanmasında ve söylemin oluşturulmasında kadınların belirleyici olmamasının da etkisiyle, oluşan birikimin kadın karşıtı yargıları taşıyabildiğini yahut üretilen hükümlerin kadınlar için öngörülen hakları yeterince aktaramadığını düşünmektedir. Buna karşın Şişman, bu tarz bir yaklaşımın İslami ilimleri anakronik bir bakış açısıyla değerlendirme gibi zafiyetlerle malul olduğunu düşünmektedir.

SONUÇ

Osmanlı son döneminde güçlü öncülleri bulunsa da Cumhuriyet'in ilanıyla uzunca bir kopukluk dönemine giren İslamcı aydın kadın prototipinin Türkiye'de tekrar görünürlük kazanmaya başladığı süreç, seksenli yılların sonları ve doksanlı yılların başlarıdır. İslamcılığın yükselişte olduğu ve dindar genç kızların eğitim imkânı bulabildiği bu yıllar eş zamanlı olarak öncesinde gündeme gelmeyen pek çok meselenin de tartışıldığı bir süreçtir. Yeni bir kadın steotipi olarak eğitimli İslamcı genç kızların ve kadınların sayılarının artması, yeni birtakım tartışmaları ve çatışmaları beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Türkiye'de ilk kez aileyi kökten ve ontolojik olarak eleştiren bir hareket olarak feminizm de ivme kazanmış, yazın hayatında yer bulmuş ve görünürlüğü artmıştır. Feminizm başlangıçta marjinal yaklaşımlar olarak görülse ve kitleselleşemese de süreç içinde tartışmalara yön verecek bir söylem gücü elde etmiştir. İslamcı aydın kadınlar böyle bir vasatta yazın hayatında yer edinmeye başlamışlardır. Bir yandan devletin o güne kadar kendilerine yönelik uyguladığı bir kamusal dışlama ve yok sayma muamelesine maruz kalmışlar, diğer taraftan da muhafazakâr çevrelerde kendileri, kadınlıkları ve inançları çevresinde dönen tartışmalarla yüzleşmek durumunda kalmışlardır.

Kısa süre sonra 28 Şubat müdahalesi söz konusu olmuş ve başörtülü kadınlar resmî kurumlardan, eğitim imkânlarından ve çalışma alanlarından tümüyle uzaklaştırılmışlardır. Bu süreçte kendileri de yasağın muhatabı olan İslamcı aydın kadınların, kamusal varlık alanlarına yönelik müdahalelere karşı, entelektüel ve aksiyoner tepkiler ortaya koydukları; süreci tanımlama ve cevaplama hususunda pek çok metin ürettikleri görülmektedir.

Tüm bu zaman zarfında -doksanlı yıllardan bugüne kadar geçen otuz yıllık süreçte- İslamcı aydın kadınların entelektüel üretimleri devam etmiştir. Birikiminden istifade etmekten çekinmeseler de feminizme bir kimlik olarak mesafe koymuşlardır. Buna karşı İslami kesimlerle bir kopuş yaşamamaya özen göstermişler fakat kimi durumlarda sertleşebilen eleştiriler sarf etmekten geri durmamışlardır. Uzun yıllar devlet kurumları eliyle belirgin bir dışlamaya maruz kalmaları ve başörtülü olmanın

ülkede marjinal bir tercihmiş gibi sunulması nedeniyle, ürettikleri söylemler hak ettiği kadar karşılık bulmamış ve bilhassa akademide yeterince tartışılmamıştır.

Araştırmamızda ülkemizde aile temalı tartışmalarda önemli aktörler olan İslamcı aydın kadınların, aileyle ilgili görüşlerinin bütüncül bir biçimde ele alınması ve bu bağlamda bir düşünce haritasının çıkarılması hedeflenmiştir. Örneklem olarak seçtiğimiz isimler Cihan Aktaş, Fatma Barbarosoğlu, Sibel Eraslan, Alev Erkilet, Yıldız Ramazanoğlu ve Nazife Şişman'dır. Nitel yöntemle yaptığımız araştırmamızda gerek doküman incelemesi yoluyla gerekse de mülakatlar yoluyla toplanan veriler on başlık altında analiz edilmiştir.

İslamcı aydın kadınların aile konusunda fikirleri esas alındığında birbirinden paradigmatik farklılıklarının bulunmadığı ve yakın bir düşünce dünyasına sahip oldukları görülmektedir. Buna karşın bazı konularda kendi aralarında da fikirsel olarak farklılaştıkları durumlar söz konusudur, her konuda mutabık değillerdir.

İslamcı aydın kadınlar, ailenin kurumsal varlığını önemli ve kıymetli görmektedirler. Bu konuda sık sık dini referanslara atıflar yapmakta ve İslam'ın aile konusundaki yaklaşım ve düzenlemeleriyle uyumlu bir konum almaktadırlar. Bu bağlamda aileyi insanoğlunun hikâyesinin başından beri süren bir ilişki biçimi, dini değerlerin taşıyıcısı ve kadın ve erkeğin beraberliğinin tek meşru yolu olarak görmektedirler. Bu görüşleriyle feminist ve Marksist yaklaşımlardan paradigmatik bir biçimde farklılaşmaktadırlar. Onlara göre aile, sağlıklı bir biçimde inşa edilebilirse ve müşterek özveri gösterilirse hem kadın hem erkek hem de ailedeki tüm aktörler için insani kapasitenin üst düzeyde gerçekleştirileceği fıtri bir birlikteliktir.

Buna karşın İslamcı aydın kadınlar aile içi kriz alanlarını görmezden gelen, ailelerin iç sorunlarını mahrem olarak görüp müdahale edilmemesi gerektiğini düşünen yaklaşımları doğru bulmamaktadırlar. Aile içi ilişkiler hak ve adalet çerçevesinde inşa edilmelidir ve bu sağlanamadığında ortaya çıkan kriz alanları görmezden gelinmemelidir. Onlara göre aile içi kriz alanlarının serinkanlılıkla ve dürüstçe konuşulması, toplumdaki aile yapılarını daha da güçlendirecek bir formül olarak görülmelidir. Fakat toplumumuzda sıklıkla aile kurumu kutsallaştırılmakta ve bu da kurumun sağlıklı bir zeminde tartışılmasını engellemektedir.

Aydın kadınların toplumsal değişimin aileye yansımaları konusundaki genel yaklaşımı, yaşanan değişimi, sadece kadınlar üzerinden izah etmeyi reddetme yönündedir. Onlara göre insan yaşamı bugünün dünyasında pek çok farklı parametrenin etkisiyle hızlı değişim ve dönüşümler geçirmektedir. Bunun bir yansıması olarak kadınların yaşamlarında da kimi değişimlerin olması doğaldır. Bilhassa muhafazakâr kesimler değişimi çoklukla bir dejenere olma süreci olarak görmekte ve bunu önleyecek yegâne mekân olarak ailenin özelde de kadının muhafaza edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Hâlbuki tüm şartlar değişirken kadınların önceki gibi kalması beklentisi gerçekçi değildir. Kadınların tek başlarına modernizmin olumsuz etkilerinden uzak kalması, yitirilen değerleri muhafaza etmeleri ve yeni kuşakları seküler yaşamın olumsuz etkilerinden koruyarak yetiştirmeleri gibi beklentiler de gerçekçi değildir. İslamcı aydın kadınlar bu beklentileri geçmişte yaşayan kadın tipolojilerinin idealize edildiği ve uygulanması mümkün olmayan formüllerin kurtuluş yolu gibi sunulduğu yaklaşımlar olarak görüp eleştirmektedirler.

İslamcı aydın kadınlar aileye ciddi yansımaları olan kapitalizm, şehirleşme, tüketim, dünyevileşme, dijitalleşme gibi çok daha temel nedenleri masaya getirerek makro düzeyde yüzleşmeleri gündeme taşımaktadırlar. Söz konusu faktörler insan yaşamına köklü biçimde etki ederken ve bunların kontrol edilmesiyle alakalı yeterli çaba sarf edilmemişken, yaşanan değişimler ve yozlaşmaların yüzeysel değerlendirmelerle ve konforcu yaklaşımlarla kadınlara havale edilmesini samimi bulmamaktadırlar. İslamcı aydın kadınlar muhafazakar kesimlere, aile konusunda temennilerle ve hamasi söylemlerle yetinmemelerini ve sorunları kurumsal düzeyde çözebilecek alternatifler sunmaları gerektiğini hatırlatmakta; bu sayede, onları ihmal edildiğini düşündükleri alanlarda inisiyatif almaya zorlamaktadırlar.

İslamcı aydın kadınlar, erkekliğin gerektiği kadar konuşulmayan bir sorun alanı olduğunu düşünmektedirler. Buna göre erkek kimliği bir bunalımdadır ve zayıflamaktadır. Muhkem bir erkeklik tanımı yapmak zorlaşmakta, koruyup kollayıcı olması, daha yoğun sorumluluk alması ve çocukların eğitiminde daha etkin katkı sunması beklenen erkeklik prototipi, ekonomik işlevlerine indirgenmektedir. İslamcı aydın kadınlar, daha ziyade kadınları eleştiren, ailenin sorumluluğunu kadına ihale eden bir dil kullanmaları nedeniyle muhafazakâr kesimleri eleştirmekte ve bu

kesimlerde erkeğin sorumluluklarının yeterince konuşulmamasından şikâyetçi olmaktadırlar. Onlara göre kadınları eleştirme tavrı, dini anlatma pozisyonundaki kimseler tarafından da zaman zaman üstenci ve nezaketsiz üsluplara bürünebilmektedir.

İslamcı aydın kadınların ısrarla reddettikleri tutumlardan biri de ailedeki yozlaşmanın çocuklara etkisinin annelik rolleri bağlamında sorunsallaştırılmasıdır. Onlara göre muhafazakâr kesimler, ailenin reisinin baba olduğunu düşünmelerine rağmen, babalığı kendisinden bahsedilmeyen atıl bir ebeveynlik konumuna indirgemektedirler. Hâlbuki bilhassa modern dünyanın şartları içinde çocuk yetiştirmek gittikçe zorlaşmakta ve anneler tek başına üstesinden gelemeyecekleri sorunlarla karşılaşmaktadır.

İslamcı aydın kadınların, aile meselesini hangi aktörler ve konular üzerinden tartışmayı tercih ettikleri önemlidir. Araştırmamız boyunca İslamcı aydın kadınların aile meselesini ele alırken tüm aktörlerin sorunlarını gündeme getirdikleri tespit edilmiştir. Aileyi, kadın, erkek, çocuk, yaşlı gibi tüm unsurları ele alarak tartışmakta, yaşamın içindeki somut problemleri tespit eden ve sorun alanları üzerinden meseleleri irdeleyen yaklaşımlar geliştirmektedirler. Bu durum araştırmamızın alanını genişleten önemli bir etken olmuştur. Bu yönüyle aile konusunu yalnızca kadına olumsuz etkileri bağlamında tartışan bir ideoloji olarak feminist yaklaşımlardan farklılaştıkları görülebilir. Öte yandan ailedeki yozlaşmayı büyük oranda kadınların sosyal yaşamındaki değişimlere bağlayan kimi muhafazakâr çevrelerden de ayrışmaktadırlar.

İslamcı aydın kadınların mutabık oldukları fikirleri daha yoğun olmakla birlikte aralarında görüş farklılığının olduğu konular da bulunmaktadır. Bunlardan birisi toplumsal cinsiyet kavramı etrafında şekillenen tartışmalarda kendini göstermektedir. Aktaş, Ramazanoğlu ve Erkilet toplumsal cinsiyet kavramının önemli bir sorun alanını tespit ettiğini, yerine başka alternatifler önerilebileceğini fakat kavramın işaret ettiği sorun alanının reddedilmesinin makul olmadığını düşünmektedirler. Buna karşın Şişman ve Eraslan'ın toplumsal cinsiyet kavramıyla ilgili rezervleri bulunmaktadır ve kavramın Müslümanlar açısından kabulü mümkün olmayan bir değer dünyasını beraberinde taşıdığının altını çizmektedirler.

İslamcı aydın kadınlar arasındaki önemli bir başka ayrılık noktası kadın ve erkek eşitliği bağlamında yürütülen tartışmalardır. Toplumsal cinsiyet tartışmalarıyla da önemli bağlantıları bulunan kadın-erkek eşitliği tartışmasında Ramazanoğlu ve Erkilet, İslam'ın insanları eşit bir biçimde konumlandırması nedeniyle toplumsal eşitlik hedefinin önemli olduğunu düşünmektedirler. Şişman ise eşitliğin İslam'ın genel yaklaşımında bir ideal olmadığını, bugün tartışılan biçimiyle de modern etkiyle gündeme girmiş bir hedef olduğunu düşünmektedir.

İslamcı aydın kadınlar arasındaki bir diğer görüş ayrılığı İstanbul Sözleşmesi'yle alakalı tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Aktaş, Ramazanoğlu ve Erkilet sözleşmenin iptalini doğru bulmamakta, tartışmaya açık yönleri bulunsa da sözleşmenin işlevsel bir metin olduğunu düşünmektedirler. Bu isimler sözleşmenin eşcinselliği meşrulaştırdığı yönündeki iddiaları da reddetmektedirler. Buna karşın Eraslan oldukça net bir dille sözleşmenin eşcinselliği meşrulaştırdığını düşünmekte ve sözleşmeden çekilme kararını yerinde bir tutum olarak görmektedir.

İslamcı aydın kadınlar arasında İslam tarihi boyunca teşekkül eden ilimlerde kadınlarla alakalı yaklaşımların ve hükümlerin erkeksi bir gözle oluşturulduğu yönündeki iddialar konusunda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Erkilet, Aktaş ve Ramazanoğlu, İslami ilimlerde dini metinlerin yorumlanmasında ve söylemin oluşturulmasında kadınların belirleyici olmamasının da etkisiyle, oluşan birikimin kadın karşıtı yargıları taşıyabildiğini yahut üretilen hükümlerin kadınlar için öngörülen hakları yeterince aktaramadığını düşünmektedir. Buna karşın Şişman, bu tarz bir düşünme biçimini doğru bulmamaktadır. Ona göre bu yaklaşım İslami ilimleri anakronik bir bakış açısıyla değerlendirme gibi sorunlar içermektedir.

Aile meselesine yaklaşımları itibariyle İslamcı aydın kadınların özgün bir konumda olduğu ve kendilerine has bir fikirsel duruş geliştirdikleri görülmektedir. Ülkemizde feministlerin aile kurumunu daha muhkem bir hale getirmek, kültürel birikimi korumak, yeni nesillerin sağlıklı yetişmesine katkı sunmak gibi söylemleri ve hedefleri bulunmamaktadır. Kadınla alakalı meseleleri tartışırken, tartışma biçiminin yahut sunulan önerilerin başka hangi mekanizmaları veya aktörleri etkileyebileceğiyle ilgilenmemekte ve yalnızca kadını konuşup tartışmaktadırlar. Aileyi güçlendirmeye

yönelik çabaları da genel olarak bir rahatsızlık içinde karşılamaktadırlar. Buna karşın kimi muhafazakâr kesimlerin aile kurumuna zarar vereceği endişesiyle aile içi krizleri konuşmaya isteksiz davranan ve kadınlarla alakalı sosyal ve hukuki iyileştirme çabalarını genellikle aileye olumsuz yansımaları bağlamında ele alan bir tutum takındıkları görülmektedir. Refleksif, üzerinde yeterince çalışılmamış ve ideolojikleşmiş söylemleriyle kadın karşıtı bir görüntü vermektedirler. İki yaklaşımın da son tahlilde aile ve kadını birbirine karşıt bir bağlama yerleştirdikleri görülebilmektedir.

İslamcı aydın kadınların genel yaklaşımlarına bakıldığında feministlere karşı aileyi, söz konusu muhafazakâr kesimlere karşı da kadını savunan bir tutum geliştirdikleri görülebilir. Ülkedeki aile tartışmalarının kimliklerin çatıştığı kutuplaşmış bir alan haline getirilmesinden rahatsızdırlar, iletişime daha açık ve tartışmaya daha gönüllü yaklaşımlar sergileyerek aile meselesini hem kadını hem aileyi gözden çıkarmadan tartışmayı denemektedirler.

İslamcı aydın kadınların ülkemizde kadın ve aile temalı tartışmalarda hem kadınların daha insani ve onurlu bir biçimde yaşama haklarını savunmaları hem de bunu yabancı kültürel unsurlara değil doğrudan toplumun inanç ve kültür dünyasıyla ortak paydada yer alan kaynaklara atıfla yapmaları nedeniyle daha etkin ve ikna edici bir rol üstlenecekleri beklenebilir. Türkiye'de feminizmin dindar muhafazakâr insanlarla baştan köprüleri atan, dışlayıcı ve kadını savunma adına aileyi feda eden yaklaşımları nedeniyle, o çatı altında yapılan tartışmaların toplumda anlamlı karşılık bulmadığı görülmektedir. Buna karşın, İslamcı aydın kadınlar, pek çok meseleyi İslami bakış açısına dayanarak yorumlamakta ve adalet, velayet hukuku, kul hakkı gibi İslami hayat görüşünün kavram dünyasıyla tartışmalar açmaktadırlar. Tüm bunlar, dindar insanlar açısından göz ardı edemeyecekleri bir bağlam oluşturma kabiliyetine sahiptir. Buna ek olarak İslamcı aydın kadınlar, kimi muhafazakâr kesimlerce üretilen ve dini literatüre atıfla açıklanan söylemlerin kökenlerini tartışmaya açmakta ve bu söylemlerin İslam'la ne denli örtüştüğünü sorgulamaktadır. İslamcı aydın kadınların bu yönüyle dindarlık yorumlarını da çeşitlendirdiği ve daha ziyade erkeklerin dünyayı alımlama biçimleriyle sınırlı kalmış pek çok meseleyi kadınların dünyası açısından

tekrar tartışmaya açan bir yaklaşım zenginliği geliştirdiğini söylemek mümkündür. Bu yönüyle daha çoğulcu bir tartışma geleneği oluşabilmektedir.

Aile temalı tartışmalar, uzun vadede, bilhassa kadınlarla ilgili üretilen söylemler dindar muhafazakâr kesimlerde bir problem alanı olarak büyümeye devam etmektedir. Sert ve suçlayıcı tutumlar sürdükçe, cinsiyetler arasındaki kırılmaları ve karşıtlığı besleyecek bir zemin oluşmaktadır. Bu da duygusal ve fikirsel ayrışmaları beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşımlar başka kesimler bir yana, bilhassa her geçen yıl sayıları artan dindar eğitimli genç kadınlarda aile içinde yaşanan sorunların görmezden gelindiği düşüncesini oluşturmakta ve rahatsızlıklara neden olmaktadır. Muhafazakâr gelenek içinde bu kopma ve kırılma sürecinin yönetilebilmesi için İslamcı aydın kadınların yaklaşım ve önerileri, önemli bir boşluğu doldurabilir niteliktedir. Önümüzdeki süreçte, Türkiye'de dindar muhafazakâr kesimler açısından, kadın ve aile temalı tartışmalardaki ayrılık noktalarının yönetilip yönetilememesi daha da önem kazanacak gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- **AAK Tanıtım Serisi 2** (1990). Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları
- **Acar Savran**, Gülnur (2013). **Beden Emek Tarih**, İstanbul: Kanat Kitap.
- **Acar Savran**, Gülnur ve Nesrin Tuna Demiryontan, (2016). **Kadının Görünmeyen Emeği Maddeci Bir Feminizm Üzerine**, İstanbul: Yordam Kitap.
- **Acar**, Feride (1993). "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", **Kadın Bakış Açısından Kadınlar,** Ed: Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Acar**, Halil İbrahim (2000). "İddet", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 21, Ss. 466-471.
- **Acar**, Halil İbrahim (2010). "Talâk", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. 39, Ss. 496-500.
- **Adak**, Sevgi (2020). "Yetmişli Yıllarda Kadın Hareketi: Yeni Bir Feminizmin Ayak Sesleri", **Türkiye'nin 1970'li Yılları**, Der: Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Adalet Bakanlığı** (2016). **Bozdağ: Milletin Emrine Uyuyoruz**. Adalet Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.adalet.gov.tr/milletin-emrine-uyuyoruz (1 Ağustos 2024)
- **Aile Şûrası Bildirileri** (1990). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- **AK Parti** (2015). **2002 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi**, AK Parti Resmi Web Sitesi, https://www.akparti.org.tr/media/acqnb24y/3kasim-2002-genel-secimleri-secim-beyannamesi-sayfalar.pdf (1 Ağustos 2024)
- **AK Parti** (2018). **Cumhurbaşkanlığı Seçimi ve Genel Seçimler Seçim Beyannamesi**, AK Parti Resmi Web Adresi, https://www.akparti.org.tr/media/271931/secim-beyannamesi-2018.pdf (1 Ağustos 2024)
- **Akar,** Mustafa (2020). "Emine Erdoğan: Şule Yüksel Şenler benim için sabrın ve adanmışlığın hayattaki karşılığıydı.", **Lacivert Dergi**, S. 72, https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/12/09/emine-erdogan-sule-yuksel-senler-benim-icin-sabrin-ve-adanmisligin-hayattaki-karsiligiydi (1 Ağustos 2024)
- **Akder** (2024). **Biz Kimiz?** Akder Resmi Web Sitesi, https://www.ak-der.org/biz-kimiz (1 Ağustos 2024)
- **Akgün**, Büşra (2018). **Osmanlı Kadın Kimliğinin İnşasında Terakki-i Muhadderat,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- **Akın**, Mahmut Hakkı (2014). "Türkiye'de Muhafazakârlığın Direnme Odağı Olarak Aile", **Aile Sosyolojisi Yazıları**, Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap
- **Akın**, Mahmut Hakkı (2018). "İslamcılığın Fetret Devri, Büyük Doğu Dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek", **İslam'ı Uyandırmak II**, Ed: Lütfi Sunar, Ss.101-122, İstanbul: İLEM Yayınları.
- **Akın**, Mahmut Hakkı (2021). **Türkiye'de Modernleşme**, 1. Baskı, Ankara: Türkiye Notları Yayınevi.
- **Akın**, Mahmut Hakkı ve Faruk Karaaslan (2023). **Hayat Penceresinden / Mustafa Aydın'la Nehir Söyleşi**, İstanbul: Matbu Kitap.
- **Akseki**, Ahmed Hamdi (2016). "Din Tedrisatı ve Din Müesseseleri Hakkında Rapor", **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam I,** Haz: İsmail Kara, 7. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (1986a). "Ortadoğu'dan İzlenimler", **Mavera Dergisi**, C.10, S. 110, https://katalog.idp.org.tr/pdf/4216/8126 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Aktaş**, Cihan (1986b). "Eski Elizabeth Oteli'nde", **Mavera Dergisi, C**.10, S. 111, https://katalog.idp.org.tr/pdf/4217/8127 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Aktaş**, Cihan (1986c). "Tarihin Tozlu Karanlık Sayfalarında", **Mavera Dergisi**, C.10, S. 114, https://katalog.idp.org.tr/pdf/4220/8130 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Aktaş**, Cihan (1986d). "İsimlerin Gölgesi Altında İnsanlar", **Mavera Dergisi**, C. 10, S. 116, https://katalog.idp.org.tr/pdf/4222/8132 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Aktaş**, Cihan (1986e) "Şehriyar'ın Kanlı Gömleğini Yıkıyor Şehrazad", **Mavera** Ekim 1986.
- **Aktaş**, Cihan (1991). **Tesettür ve Toplum**, İstanbul: Nehir Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (1992). **Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği**, İstanbul: Beyan Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (1997). **Devrim ve Kadın,** 2. Baskı, İstanbul: Nehir Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (2001). **Bacıdan Bayana**, İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (2005a). "Bir İktidar Alanı Aracı ve Bir Özgürlük Sembolü Olarak Başörtüsü", **Dünü, Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü,** İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (2005b). "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık,** Ss:826-836, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Aktaş**, Cihan (2006). **Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık Kıyafet İktidar**, 2. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.

- **Aktaş**, Cihan (2011). "Ailenin Dönüşümü", **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, S. 12, Ss.48-51.
- **Aktaş**, Cihan (2012a). "Geleceğin Kusursuz Evlilikleri", **Dünya Bülteni Web Sitesi,** http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=18640 (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2012b). Akademi, Feminizm ve Burka. **Dünya Bülteni Web Sitesi**. https://www.duzceyerelhaber.com/cihan-aktas/30749-akademi--feminizm-ve-burka (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2012c). Cihan Aktaş ile Söyleşi, Röp: Suzan Nur Başarslan, **Derin Düşünce Web Sitesi**, https://www.derindusunce.org/2012/03/21/cihan-aktas-ile-soylesi/
- **Aktaş**, Cihan (2012d). Garaudy ve Kadınlar, **Taraf Gazetesi**, Yayın Tarihi: 28.06.2012.
- **Aktaş**, Cihan (2012e). Kürtaj ve Uludere Kolajı, **Taraf Gazetesi**, Yayın Tarihi: 31.05.2012.
- **Aktaş**, Cihan (2013a). Cihan Aktaş ile Kadın ve Edebiyat Üzerine Söyleşi, **Çetrefil Dergisi**, S. 5.
- **Aktaş**, Cihan (2013b). Güzelliğimizi nasıl tanımlayabiliriz? **Dünya Bülteni Web Sitesi,** http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=19021 (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2013c). Mahalle, mahremiyet ve medya, **Dünya Bülteni Web Sitesi,** http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=19391 (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2013d). Yaşlılar için dönüşsün kentler, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=18902 (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2014a). Kabataş Körleşmesi, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/19546/kabatas-korlesmesi (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2014b). Kadınlar ve Kafeler, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/19852/kadinlar-ve-kafeler (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)

- **Aktaş**, Cihan (2014c). Mimaride kadın muhayyilesi neyi tamamlar? **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/19957/mimaride-kadin-muhayyilesi-neyi-tamamlar (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015a). Huzurevine ihtiyaç duymayan şehir, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20146/huzurevine-ihtiyac-duymayan-sehir (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015b). Kadın Eli Değen Dergiler, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20078/kadin-eli-degen-dergiler (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015c). Kadın Ezberleri Harmanı, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20114/kadin-ezberleri-harmani (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015d). Kadınların 'Süleymaniye'si. **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20384/kadinlarin-suleymaniyesi (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015e). Kur'an'ın Somut, Müslümanların Soyut Kadını, **Umran Dergisi,** S: 245. Ss. 33-41.
- **Aktaş**, Cihan (2015f). Küreselleşmenin örtüsü, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20400/kuresellesmenin-ortusu (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015g). Siyah çarşaf ve kadraj, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20031/siyah-carsaf-ve-kadraj (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015h). Süreyya aynası, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20213/sureyya-aynasi (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2015ı). Şiddete müptela halimiz, **Dünya Bülteni Web Sitesi**, http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20096/siddete-muptela-halimiz (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Aktaş**, Cihan (2016a). **Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık**, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Aktaş**, Cihan (2016b). Park, iftar ve nikâh, **Dünya Bülteni Web Sitesi**,http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/20711/park-iftar-ve-nikh (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)

- **Aktaş**, Cihan (2016c). **Şehir Tutulması**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Aktaş**, Cihan (2016d). Topaloğlu'nun "İslam'da Kadın" farkı, **Gerçek Hayat Dergisi,** S. 807, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/topaloglunun-islamda-kadin-farki/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2017a). "Başörtüsüne Sınıfsal Bakış". **Gerçek Hayat Dergisi**, S: 881, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/basortusune-sinifsal-bakis/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2017b). "Furkan 63'ü Hatırlatan Kadın", **Gerçek Hayat Dergisi,** S: 868, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/furkan-63-u-hatirlatan-kadin/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2017c). "Ättestupa ya da aile ocağı". **Gerçek Hayat Dergisi**, S. 856, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/attestupa-ya-da-aile-ocagi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2017d). "Geri Dönmeyen Baba", **Gerçek Hayat Dergisi**, S. 875, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/geri-donmeyen-baba/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2018a). Sekiz Bin Aile: Gerçek Ne Orada Ne Orada, **Gerçek Hayat Dergisi**, S. 946, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/sekiz-bin-aile-gercek-ne-orada-ne-orada/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2018b). Taciz ve üçüncü kişi, **Gerçek Hayat Dergisi**, S. 903, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/taciz-ve-ucuncu-kisi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2019a). **Kırklar Meclisi 10 "Cihan Aktaş"**, Türkiye Yazarlar Birliği Derneği Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=K2bL3ElPlJw&t=2s (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2019b). Nafaka veya Ekmeğin Asıl Sahibi, **Nihayet Dergisi**, S. 55, https://www.gzt.com/nihayet/nafaka-veya-ekmegin-asil-sahibi-3515042 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2019c). Toplumsal Cinsiyet ve Aile, **Gerçek Hayat Dergisi**, S. 952, https://www.gercekhayat.com.tr/yazarlar/toplumsal-cinsiyet-ve-aile/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2020). **"İstanbul Sözleşmesi" Daha İyinin Engeli Değil,** Cihan Aktaş Web Sitesi, https://cihanaktas.net/2020/08/07/istanbul-sozlesmesi-daha-iyinin-engeli-degil/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Aktaş**, Cihan (2022). "Aile Bir Hayat Okuludur", **Aile Olmak,** Ed. Yahya Ayyıldız, İstanbul: Tirekitap.
- **Aktaş**, Cihan (2023a)." Cihan Aktaş ile "Evlilik" Üzerine", **İnsicam Dergisi,** S. 27, Ss. 68-71, https://insicam.net/2023/05/05/cihan-aktas-ile-evlilik-uzerine/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Cihan (2023b). **Şehrazat Balkonda**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Aktaş**, Cihan (2024). **Yazar Cihan Aktaş'la Kadın, Feminizm, İslamcılık, İstanbul Sözleşmesi ve Hayatı Üzerine,** Muharrem Coşkun Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=wyHOqY2ea5k (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktaş**, Ümit (2021). **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Dünden Bugüne**, Farklı Bakış Web Sitesi, https://farklibakis.net/soylesiler/hidayet-sefkatli-tuksal-ile-dunden-bugune/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aktay**, Yasin (2014). "Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülahazalar ve Geleneğe Dayalı Problemler", **Aile Sosyolojisi Yazıları**, Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Aktay**, Yasin (2022). "20 Yıllık AK Parti İktidarında Değişen Türkiye Sosyolojisi", **Kriter Dergisi, S.** 70, https://kriterdergi.com/dosya-ak-parti/20-yillik-ak-parti-iktidarinda-degisen-turkiye-sosyolojisi (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Akyüz**, İsmail (2016). "Türkiye'de Dışlayıcı Laiklikten Pasif Laikliğe Geçiş Sürecinde Başörtüsü Yasağının Kaldırılması", **Turkish Studies**, C, 11, S.7, Ss.67-84.
- **Akyüz**, Yahya (1999). **Türk Eğitim Tarihi**, İstanbul: Alfa Yayınları.
- **Alankuş Kural**, Sevda (1997). "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği", **Toplum ve Bilim**, S. 72, Ss: 5-42.
- **Albayrak**, Sadık (1995). "Eşref Edip Fergan", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:11, Ss: 473-474.
- **Ali,** Zahra (2014). **İslami Feminizmleri,** Çev: Öykü Elitez, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Alo 183 Şiddetle Mücadele** (2024). Aile Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/sss/engelli-ve-yasli-hizmetleri-genel-mudurlugu/alo-183-sosyal-destek/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Altın**, Hamza (2017). "Osmanlıda Bir Kadın Pedagog Ayşe Sıdıka Hanım ve Eseri Usul-i Talim ve Terbiye Dersleri", **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C.10, S.2, Ss.179-192.

- **Altınok**, Melih (2021). Sayılar Neyi Sayar? **Sabah Gazetesi**, https://www.sabah.com.tr/yazarlar/melihaltinok/2021/01/02/sayilar-neyi-sayar (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Altıntaş**, Ramazan (1997). "Modernitenin İslam Ailesi Üzerinde Etkisi", **Mehir Dergisi**, Kış Dönemi, Ss:5-8.
- **Alver**, Köksal (2010). "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği", **İdealkent Dergisi**, S.2, ss:116-139.
- **Anadolu Federasyonu** (2020). Anadolu Federasyonu Resmi Twitter Hesabı, https://twitter.com/anadolufdrsyn/status/1297507368176148480 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Anadolu Vakfı** (2020). **Ülkemizde Ailenin Durumu ve Aile Politikaları Raporu**, https://anadoluvakfi.org/wp-content/uploads/2021/08/aile_raporu.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Appelbaum**, Richard (1986). **Toplumsal Değişim Kuramları**, Çev: Türker Alkan, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- **Arabacı**, Caner (2005). "Eşref Edip Fergan ve Sebilü'r-Reşad Üzerine", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslâmcılık**, Ss. 96-128, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Arat**, Yeşim (1993). "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", **Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, Haz: Şirin Tekeli, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- **Aren**, Munise (1980). **Türk Toplumunda Kadın Bibliyografyası**, 2. Baskı, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- **ARGETUS** (2020). **İstanbul Sözleşmesinin Bilinirliği ve Toplumun Sözleşmeye Dair Yaklaşımları Araştırması,** İstanbul: ARGETUS
- **Arıkoğlu Ündücü**, Cemile (2016). "Kadına Yönelik Şiddetin Tarihi", **Alternatif Politika Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları II,** Şubat 2016 Özel Sayısı.
- **Armağan**, Servet (2010). **Türkiye'de Kadın-Erkek Eşitliği ve Başörtüsü Yasağı,** İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları.
- **Arslan**, Faruk (2019). 2 vekil bugünü 30 yıl önceden görmüş! Süresiz nafaka felaketimiz olur, **Yeni Akit Gazetesi,** https://www.yeniakit.com.tr/haber/2-vekil-bugunu-30-yil-onceden-gormus-suresiz-nafaka-felaketimiz-olur-658608.html (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Arun**, Özgür (2018). Türkiye'de Yaşlanma Çalışmaları Dün, Bugün, Yarın, **Mediterranean Journal of Humanities,** C.8, S. 2, Ss. 41-61.

- **ASHB** (2016). **Yuva kurmak isteyen 13 bin kişi "Çeyiz Hesabı"na başvurdu**, T. C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/athgm/haberler/yuva-kurmak-isteyen-13-bin-kisi-ceyiz-hesabi-na-basvurdu/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2022a). **Almanya'da Eşcinsel Çiftten Alınan Bebek Türk Koruyucu Ailede**, T. C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/haberler/almanyada-escinsel-ciftten-alinan-bebek-turk-koruyucu-ailede/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2022b). **Erken Yaşta ve Zorla Evliliklerle Mücadele İl Eylem Planları Yaygınlaştırılıyor**, T. C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://aile.gov.tr/haberler/erken-yasta-ve-zorla-evliliklerle-mucadele-il-eylem-planlari-yayginlastiriliyor/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2023). T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Resmi X Hesabı, https://twitter.com/tcailesosyal/status/1638833114385645568 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2024a). **Bakanlarımız,** T. C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/bakanlik/bakanlik-yoneticileri/onceki-bakan-ve-yoneticiler/bakanlar/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2024b). **Evlenecek Gençlerin Desteklenmesi Projesi,** T. C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/duyurular/evlenecek-genclerin-desteklenmesi-projesi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2024c). **Genel Müdürlüğümüze Bağlı Huzurevleri**, Aile Sosyal Hizmetler Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/media/57712/genel-mudurlugumuze-bagli-huzurevleri.xls (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2024d). **Kitaplar**, T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı E-Kütüphane Web Sitesi, https://ekutuphane.aile.gov.tr/kategoriler/kitap/?page=4&pageSize=100 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ASHB** (2024e). **Tarihçe**, T.C. Aile Sosyal Hizmetler Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/bakanlik/hakkinda/tarihce/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Aslan Akman**, Canan (2008). "Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslami Eğilimli Kadın Dernekleri", **Toplum ve Demokrasi**, C.2, S.4, Ss.71-90.
- **Aşkın**, Nizamettin (2019). **5 yılda 2 milyon erkek evden uzaklaştırıldı,** İLKHA Haber Web Sitesi, https://ilkha.com/6284-sayili-kanun-ve-genc-evlilik-magdurlari/5-yilda-2-milyon-erkek-evden-uzaklastirildi-107451 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Atatürk**, Mustafa Kemal (1997). **Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri 1-3**, Ankara: Türk Tarih Kurumu
- **Atılgan**, Mustafa (2022). **Şubat Hikâyeleri**, İstanbul: Kitaparası Yayınları.
- **Aydemir**, Şevket Süreyya (1999). **Tek Adam III**, 16. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- **Aydemir**, Şevket Süreyya (2015). **Suyu Arayan Adam**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- **Aydın**, Mehmet Akif (1989). "Aile", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.2, Ss.196-200.
- **Aydın**, Mehmet Akif (1998). "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C: 18, Ss. 314-318.
- **Aydın**, Mehmet Akif (2001). **Türk Hukuk Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları.
- **Aydın**, Mustafa (2001). **İslam'ın Tarih Sosyolojisi**, 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Aydın**, Mustafa (2009). **Moderniteye Dışarıdan Bakmak,** İstanbul: Açılım Kitap.
- **Aydın**, Mustafa (2014). "Tarihsel Dönüşümü İçinde Aile ve Kent İlişkisi", **Aile Sosyolojisi Yazıları**, Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Aydın**, Mustafa (2016). "Giriş", **Sistematik Aile Sosyolojisi**, Ed: Mustafa Aydın, 3. Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi.
- **Aydın**, Mustafa (2017). **Değişim Sosyolojisi**, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Aydınlık Gazetesi** (2022). **34 Belediyede LGBT Merkezi**, https://www.aydinlik.com.tr/haber/34-belediyede-lgbt-merkezi-354299 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ayhan**, Halis (2000a). "İlâhiyat Fakültesi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 22, Ss.70-72.
- **Ayhan**, Halis (2000b). "İmam Hatip Lisesi", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C:22, Ss: 191-194.
- **Aykara**, Sevim (2008). **Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat I**, Ed: Mustafa Öcal, İstanbul: Ensar Neşriyat. Ss: 279-311.
- **Aykut**, Şeyma (2022). **Yakın Dönem İslamcı Dergilerde Kadın İmajı: Mektup Dergisi Örneği,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **AYM**, E. 1989/1, K.1989/12, 07/03/1989, https://normkararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/ND/1989/12 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **AYM**, E. 1997/1 (Siyasi Parti Kapatma) K. 1998/1, 16.01.1998. https://siyasipartikararlar.anayasa.gov.tr/SP/1998/1/1 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **AYM**, E. 1999/2 (Siyasî Parti Kapatma) K. 2001/2, 22.06.2001 https://siyasipartikararlar.anayasa.gov.tr/SP/2001/2/1 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **AYM**, E. 2008/1, (Siyasi Parti Kapatma) K.2008/2, 30/07/2008, https://siyasipartikararlar.anayasa.gov.tr/SP/2008/2/1 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Badinter**, Elisabeth (2015). **Kadınlık mı Annelik mi**, 2.Baskı, Çev: Ayşen Ekmekçi, İstanbul: İletişim Yayınları
- **Badran,** Margot (1986). "Islam, Patriarchy, and Feminism in the Middle East". **Trends in History,** C.4, S.1, Ss. 49–71.
- **Bağdatlı**, Narin (2020). "Feminizm ve Sol: Türkiye'de 1970'lerde Kadın Sorunu", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/ Feminizm,** İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Balcı**, Muharrem (2021a). **İstanbul Sözleşmesi ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadem'e Cevaplar,** İstanbul: Yüzleşme Yayınları.
- **Balcı**, Muharrem (2021b). Nedir Bu İstanbul Sözleşmesi? **İlkadım Dergisi-Baciyan**, Röp: Nermin Yücel, https://www.muharrembalci.com/hukukdunyasi/tce/1284.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Baltacı**, Cahit (2004). "Mektep", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C.29, Ss. 6-7.
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2006). **Şov ve Mahrem**, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010a). "Erkek egemen" klişesini terk etme zamanı hiç gelmeyecek mi? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/erkek-egemen-kliesini-terk-etme-zamani-hic-gelmeyecek-mi-22074 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010b). Aşk, aldatma, cinayet ve öteler... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ak-aldatma-cinayet-ve-oteler-24254 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010c). Babalar günü münasebetiyle üç çocuk kampanyası. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/babalar-gunu-munasebetiyle-uc-cocuk-kampanyasi-22796 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010d). Ben o bahsettiğiniz kişi ile evlenmek istiyorum. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ben-

o-bahsettiginiz-kii-ile-evlenmek-istiyorum-23421 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010e). Çarşaf çarşaf şiddet! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/gundem/barbarosoglu-carsaf-carsaf-siddet-245012 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010f). Evler kime kalacak? Erkeklere mi, kadınlara mı? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/evler-kime-kalacak-erkelere-mi-kadinlara-mi-21144 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010g). İki dil bilen, doktorasını tamamlamış başörtülü tezgâhtarlar aranıyor. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/iki-dil-bilen-doktorasini-tamamlami-baortulu-tezghtarlar-araniyor-24866 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010h). Mutfakta biri mi var? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/mutfakta-biri-mi-var-21021 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2010ı). Siirtli küçük kızların nesneleştirilmesi. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/siirtli-kucuk-kizlarin-nesneletirilmesi-22044 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011a). "Zaruri bir açıklama: Artık sadece Barbarosoğlu". **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/zaruri-bir-aciklama-artik-sadece-barbarosoglu-25874 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011b). Dizilerde "türbanlı" karaktere ihtiyacımız var mı? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/dizilerde-turbanli-karaktere-ihtiyacimiz-var-mi-29119 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011c). Evde huzur. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/evde-huzur-30082 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011d). Gençler evlenemiyor, medya çok eşlilik derdinde... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/gencler-evlenemiyor-medya-cok-elilik-derdinde-27600 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011e). Görücü usulü "mutsuz" evlilik. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/gorucu-usulu-mutsuz-evlilik-27646 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011f). Görücü usulü "mutlu" evlilik. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/gorucu-usulu-mutlu-evlilik-27623 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2011g). Memleketini yar, yârini memleket gibi seven adam. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/memleketini-yar-yrini-memleket-gibi-seven-adam-27717 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012a). "Ev kadını" yok "evdeki kadın" var. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ev-kadini-yok-evdeki-kadin-var-31677 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012b). Altın emzik, altın patik hediye/Yokluğun pençesine kendi teslim ediyor Emine! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/altin-emzik-altin-patik-hediyeyoklugun-pencesine-kendi-teslim-ediyor-emine-31566 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012c). Dünya Kız Çocukları Günü. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/dunya-kiz-cocuklari-gunu-34493 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012d). Ismarlama evlenme teklifleri. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ismarlama-evlenme-teklifleri-31159 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012e). Kadınların çalışması ve zaman idraki. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kadinlarin-calimasi-ve-zaman-idraki-31600 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012f). Laik düğün/dindar düğün/küresel düğün. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/laik-dugundindar-dugunkuresel-dugun-34452 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012g). Söz destanından göz destanına aşk ve dindarlık. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/soz-destanindan-goz-destanina-ak-ve-dindarlik-31009 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2012h). Teknik takip ve muhafazakâr değerler. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/teknik-takip-ve-muhafazakr-degerler-34845 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013a). "En Kahraman Anne". **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/en-kahraman-anne-36110 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013b). "Bir gün herkes başını örtecek!" **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/bir-gun-herkes-baini-ortecek-40388 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013c). Aile zor durumda mı? / CHP"den mektup bekliyorum... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/aile-zor-durumda-mi-chpden-mektup-bekliyorum-36267 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013d). Dersimiz şiddet. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/dersimiz-iddet-39819 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013e). Kadının güzelliğini tescilleyen nedir? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kadinin-guzelligini-tescilleyen-nedir-36377 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013f). Küresel Dünyanın Babaları. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kuresel-dunyanin-babalari-37141 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013g). Tarihin ilk yazarı bir kadındı… **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/tarihin-ilk-yazari-bir-kadindi-36985 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013h). Türkiye'nin anneleri neden yılgın? **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/turkiyenin-anneleri-neden-yilgin-36187 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2013ı). Yuvasız Erkekler/ Erkek Sığınma Evleri. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/-yuvasiz-erkekler-erkek-siginma-evleri-36298 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014a). "İdeal Müslüman kadın: Tembel kadın". **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ideal-musluman-kadin-tembel-kadin-55170 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014b). 2014 Babalar Günü"nü ülke olarak kutlamamayı başarabilmeliydik! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/2014-babalar-gununu-ulke-olarak-kutlamamayi-baarabilmeliydik-54382 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014c). 8 Mart, kederimi kendime armağan ediyorum... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/8-mart-kederimi-kendime-armagan-ediyorum-50666 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014d). Anneler "özel"dir babalar "zengin". **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/anneler-ozeldir-babalar-zengin-54354 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014e). Dünya erkek çocukları günü ilan edilinceye kadar. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/dunya-erkek-cocuklari-gunu-ilan-edilinceye-kadar-56379 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014f). Erkekler Çalışmasın III. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/erkekler-calimasin-iii-52270 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2014g). Niye "ev"li değiliz? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/niye-evli-degiliz-56827 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015a). "Baba cinneti". **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/baba-cinneti-2023481 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015b). "Kadınlara yönelik şiddet genç kızları korkutuyor" / Kederli dindar kızlar (2). **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kadinlara-yonelik-iddet-genc-kizlari-korkutuyorkederli-dindar-kizlar2-2018588 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015c). "Yaza merhaba" diyen muhafazakar kadınlar sözüm size değer mi? **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/yaza-merhaba-diyen-muhafazakar-kadinlar-sozum-size-deger-mi-2010403 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015d). Anneler, "profesyonel anne"ler, uzmanlar. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/anneler-profesyonel-anneler-uzmanlar-2022238 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015e). Canı istediği için adam öldürenler gerçeği… **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cani-istedigi-icin-adam-oldurenler-gercegi-2012195 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015f). Diplomalı anne kararsızlığı... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/diplomali-anne-kararsizligi-2008050 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015g). Gurup kimliği, aidiyet bilinci, idrakin önünde kocaman bir engel! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/gurup-kimligi-aidiyet-bilinci-idrakin-onunde-kocaman-bir-engel-2021931 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015h). Her şeye rağmen düğün! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/her-eye-ragmen-dugun-2019848 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015ı). İyi hayat nedir?/ Kederli dindar kızlar (3). **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/iyi-hayat-nedir-kederli-dindar-kizlar-3-2018633 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015i). Kadına şiddet meselesini ahlaki kriz olarak ele almak zorundayız! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kadina-iddet-meselesini-ahlaki-kriz-olarak-ele-almak-zorundayiz-2008345 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015j). Neşeli değil, kederli dindar kızların hikâyesi (1). **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/soz-destanindan-goz-destanina-ak-ve-dindarlik-31009 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015k). Sirke yapmayı bilmeyen erkekler ve aile saadeti. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/sirke-yapmayi-bilmeyen-erkekler-ve-aile-saadeti-2008095 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2015l). Sitemkâr erkekler Görme sorunu (I). **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/sitemkar-erkekler-gorme-sorunu-i-2019894 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016a). "Çocuk gelin" meselesini layıkıyla konuşabilecek miyiz? (I) **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-

barbarosoglu/cocuk-gelin-meselesini-layikiyla-konusabilecek-miyiz-i-2034280 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016b). "Çocuk gelin" meselesini layıkıyla konuşabilecek miyiz? (II) **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cocuk-gelin-meselesini-layikiyla-konusabilecek-miyiz-ii-2034318 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016c). "Çocuk gelin" meselesini layıkıyla konuşabilecek miyiz? (III) **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cocuk-gelin-meselesini-layikiyla-konusabilecek-miyiziii-2034357 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016d). Erkeklere kitap, kadınlara kütüphane! **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/erkeklere-kitap-kadinlara-kutuphane-2027278 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016e). Hiç çiçek almamış kadın mutsuzluğu... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/hic-cicek-almami-kadin-mutsuzlugu-2026861 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016f). Kadınlardaki "risk bilinci" erkeklerden daha mı fazla? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/kadinlardaki-risk-bilinci-erkeklerden-daha-mi-fazla-2034445 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016g). Medrese öğrencisi genç kızın savaş fotoğrafçısı olma hayali... (II). **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/medrese-ogrencisi-genc-kizin-savas-fotografcisi-olma-hayali-ii-2030976 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2016h). Ninelerimiz, annelerimiz çiçek beklemezdi! Çiçek yetiştirirdi… **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ninelerimiz-annelerimiz-cicek-beklemezdi-cicek-yetitirirdi-2026810 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017a). "Son Mektup/Bir Aşk Hikâyesi". **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/son-mektupbir-ask-hikayesi-2036235 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017b). Aile içi ilişkileri tarumar eden "yeni iletişim". **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/aile-ici-iliskileri-tarumar-eden-yeni-iletisim-2035851 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017c). Aradığınız ev kadını artık burada oturmuyor (II). **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/aradiginiz-ev-kadini-artik-burada-oturmuyor-ii-2037716 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017d). Dünya Kız Çocukları Günü var da niye erkek çocukları günü yok! **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/dunya-kiz-cocuklari-gunu-var-da-niye-erkek-cocuklari-gunu-yok-2040582 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017e). Empati yoksunu ebeveynler ve sipariş çocuklar (II). **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/empati-yoksunu-ebeveynler-ve-siparis-cocuklar-ii-2037548 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017f). Kemal Kılıçdaroğlu "İtilmiş İle Kakılmış" Parodilerine Takılı Kalmış. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/video-galeri/yazarlar/kemal-kilicdaroglu-itilmis-ile-kakilmis-parodilerine-takili-kalmis-2161994 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2017g). Sanal meşrep anneler… **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/sanal-mesrep-anneler-2035906 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2018a). "Erkekler çalışmalı, kadınlar da". **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/erkekler-calismali-kadinlar-da-2048294 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2018b). "İslam'ın Kızı"/ Kadın-erkek mesuliyet farkı. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/islamin-kizi-kadin-erkek-mesuliyet-farki-2045760 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2018c). "Sakıncalı" youtuber, küçük erkek çocuklar için "rol model" olursa? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/sakincaliyoutuber-kucuk-erkek-cocuklar-icin-rol-model-olursa-2043203 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2018d). Cami cemaati olarak kadınlar ve erkekler. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cami-cemaati-olarak-kadinlar-ve-erkekler-2048595 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019a). 1940'larda oğul olmak... 2000'lerde oğul olmak... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/1940larda-ogul-olmak-2000lerde-ogul-olmak-2051783 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019b). 21. yüzyılda kadın seçmenler ve kadın başkanlar. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/21-yuzyilda-kadin-secmenler-ve-kadin-baskanlar-2049964 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019c). Aile nereye gidiyor/Anaerkil dönemin sancıları... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/aile-nereye-gidiyor-anaerkil-donemin-sancilari-2051942 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019d). Aile zor durumda mı? **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/aile-zor-durumda-mi-2051919 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019e). Aile, Endüstri Devriminden bu yana darbe alıyor. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/aile-endustri-devriminden-bu-yana-darbe-aliyor-2051996 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019f). Babalar oğullarına ne öğretir?/Oğullar babalarından ne öğrenir? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/babalar-ogullarina-ne-ogretir-ogullar-babalarindan-ne-ogrenir-2051759 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019g). **Cumhuriyet'in Dindar Kadınları**. 5. Baskı. İstanbul: Profil Kitap
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019h). Çocuğunun yanı başındaki anne "ideal anne" değildir! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/video-galeri/yazarlar/cocugunun-yani-basindaki-anne-ideal-anne-degildir-2193849 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019ı). Çocuklar ve gençler elimizden kayıp gitmeden... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cocuklar-ve-gencler-elimizden-kayip-gitmeden-2053202 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019i). DİB hiç bilmediği hayatlara vidyo hazırlıyor, İnstatürban kadınlar coşuyor. **Yeni Şafak Gazetesi**,

https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/dib-hic-bilmedigi-hayatlara-vidyo-hazirliyor-instaturban-kadinlar-cosuyor-2053409 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019j). Eskiler annelerinden hayır dua alırdı yeniler annelerine hediye alıyor. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/eskiler-annelerinden-hayir-dua-alirdi-yeniler-annelerine-hediye-aliyor-2050373 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019k). Şahidiz, ama nasıl? **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/sahidiz-ama-nasil-2052541 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019l). Şehirler yarışıyor: Kadın seçmenler, seçilen kadınlar... **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/sehirler-yarisiyor-kadin-secmenler-secilen-kadinlar-2049277 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2019m). Yeni nesil patron anneler. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/video-galeri/yazarlar/yeni-nesil-patron-anneler-2190802 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2021). Babalar Eve Dönecek Mi? Röportaj: İpek Coşkun, **Ya Da Dergisi**, https://yadadergi.com/fatma-barbarosoglu-babalar-eve-donecek-mi-soylesi-ipek-coskun/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2022a). Çocuklara ve gençlere neyi, nasıl, nerede öğreteceğiz? **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/cocuklara-ve-genclere-neyi-nasil-nerede-ogretecegiz-2063338 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2022b). Evlatlar ile ebeveynler arasındaki dengenin korunması ve toplumsal mesuliyet. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/evlatlar-ile-ebeveynler-arasindaki-dengenin-korunmasi-ve-toplumsal-mesuliyet-2062886 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2022c). Evlilik Başka Bahara. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/evlilik-baska-bahara-2063722 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Barbarosoğlu**, Fatma (2022d). Fedakâr anne, profesyonel oğul. **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/fedakr-anne-profesyonel-ogul-2063080 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma (2022e). İlgiye doymayan çocuklar ve değerler aktarımı üzerinden bir yüzleşme. **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatma-barbarosoglu/ilgiye-doymayan-cocuklar-ve-degerler-aktarimi-uzerinden-bir-yuzlesme-2064669 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Barbarosoğlu**, Fatma ve Nazife Şişman (2020). XXI. Yüzyılda Ebeveyn Olmanın Güçlüklerine Dair. Söyleşi: Güllü Sonakalan. **KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi** 6.1 ss:7-21.
- **Barbarosoğlu**, Fatma ve Nazife Şişman (2021). **Adı Konmamış Çağda Yeni Anne Babalar** İstanbul: İnsan Yayınları.
- **Barbarosoğlu**, Fatma ve Nazife Şişman (2024). **Yaşlanmak ve Yaslanmak.** İstanbul: İnsan Yayınları.
- **Barlas**, Asma (2002). **Believing Women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran**. Austin: University of Texas Press.
- **Başgil**, Ali Fuad (2016). **Din ve Laiklik**, 11. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- **Bayat**, Yılmaz (2018). **İz Bırakanlar/ Yılmaz Bayat**, Akit TV Youtube Kanalı, https://youtu.be/mogH3GU7eGA (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Bayburt**, Berrin ve Doğan **Duman** (2017). "28 Şubat Post-Modern Darbesi'nin İslami Dernek ve Vakıflara Etkileri", **The Journal of Academic Social Science Studies**, S: 64, Ss. 413-430.
- **Baykal,** Ömer (2021). "Kemalizm'in Kadın Siyaseti: Unutma, Bastırma ve Araçsallaştırma", **Liberal Düşünce Dergisi,** C. 26, S. 102, Ss.105-131.
- **Baykal**, Ömer ve Ömer Çaha (2021). "Milli Görüş Hareketi ve Sivil Toplum", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, C.17, S.60, Ss.138-163.
- **Bayraktar**, Necla (2012). "Allah'ım bu kitabı herkes okusun!" **Sabah Gazetesi**, https://www.sabah.com.tr/pazar/2012/08/12/allahim-bu-kitabi-herkes-okusun (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Belge**, Murat (2008). "Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/Sol**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Bendason**, Ney (1990). **Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları**, Çev: Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları.

- **Benli**, Fatma (2008). "Hukuki, Siyasi ve Pratik Boyutlarıyla Türkiye'de Başörtülü Kadınlara Yönelik Ayrımcılık Sorunu", **Örtülemeyen Sorun Başörtüsü**, Ed: Neslihan Akbulut, İstanbul: AKDER Yayınları.
- **Benli**, Fatma (2011). **1964-2011 Türkiye'de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi,** İstanbul: Mazlum-Der.
- **Bergen**, Lütfi (2010). "Medeniyetin Cüzü: Mahalle", **İdealkent Dergisi**, S.2, Ss.140-168.
- **Berger**, Peter (1996/97), "Secularism in Retreat",**The National Interest**. S.46. Ss.3-12.
- **Berger**, Peter (1999). "The Desecularization of The World A Global Overview", **The Desecularization of The World,** Ed. Peter Berger, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- **Berktay**, Fatmagül (2015). **Tarihin Cinsiyeti**, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Beşer**, Faruk (2019). Faruk Beşer'in Kişisel Twitter Hesabı, https://twitter.com/farukbeser/status/1087256792000880640 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Beşirli**, Hayati (2020). Aile Kuramları, **Aile Sosyolojisi**, Ed: Levent Eraslan, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- **Beyaz**, Zafer Fatih (2021). Bahçeli: Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmesi hukuka uygundur, **Anadolu Ajansı,** https://www.aa.com.tr/tr/politika/bahceli-turkiyenin-istanbul-sozlesmesinden-cekilmesi-hukuka-uygundur/2189369 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Birekul**, Mehmet (2004). **Peygamber Günlerinde Kadın**, Konya: Yediveren Yayınları.
- **Birekul**, Mehmet (2009). **Avrupa Birliği'ne Üyeliğin Türk Toplumunun Dînî Hayatına Yansımaları: Gelecekle İlgili Beklentiler,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Birekul**, Mehmet (2020). "Tabiatın Tepkisi: Bozulan Dengeyi Yeniden Sağlamak", **Covıd-19 Salgınının Sosyolojik Analizi,** Ed: Lütfi Sunar, İstanbul: Toplumsal Yapı Araştırmaları Programı.
- **Bora**, Tanıl (2019). "1980-2000 Arası İslamcı Dergilere Panoramik Bir Bakış: Bir Arifenin Seyir Defteri", **Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler 4**, İstanbul: İDP.

- **Boynukalın**, Mehmet (2021). Mehmet Boynukalın'ın Kişisel Twitter Hesabı, https://twitter.com/M_Boynukalin/status/1368798179957833728 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Bozkurt**, Birol (2023). Kontrolden çıktı, sektör çözüm arıyor: Kirada 'Avusturya' modeli şart, **Dünya Gazetesi,** https://www.dunya.com/sektorler/emlak/kontrolden-cikti-sektor-cozum-ariyor-kirada-avusturya-modeli-sart-haberi-686437 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Braun**, Virginia ve Victoria Clarke (2019). Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı, Çev: S. Nihat Şad, Niyazi Özer ve Abdullah Atli, **Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi,** C.7, S.2, Ss.873-898.
- **Braun**, Virginia ve Victoria **Clarke** (2019). **Thematic Analysis: A Practical Guide**, SAGE Publishing.
- **Bulut**, Bağdagül (2016). **"Fatma Barbarosoğlu'nun Roman ve Hikâyelerinde Kadın",** Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- **Can**, Ali (2011). "Kızların İktidarı", **Genç Dergi**, S. 58, https://gencdergisi.com/954-kizlarin-iktidari.html (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Can**, İslam (2014). "Moderniteden Postmoderniteye Ailenin Ontolojisi", **Aile Sosyolojisi Yazıları,** Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap
- **Can**, İslam (2019). "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü Bugünü ve Yarını", **Sistematik Aile Sosyolojisi**, Ed: Mustafa Aydın, Konya: Çizgi Kitabevi.
- **Canatan**, Ayşe (2020). "Aile, Yaşlılık ve Değişme", **Aile Sosyolojisi,** Ed. Levent Eraslan, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- **Canatan**, Kadir (2013). "Aile Sosyolojisi: Bilimsel ve Kuramsal Çerçeve", **Aile Sosyolojisi,** Ed: Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap
- **Canatan**, Kadir (2018). **Muhafazakâr Endişe: Aile**, İstanbul: Mana Yayınları.
- **Cantek**, Funda Şenol (2020). "Türkiye Kadınlığı Keşfediyor: Elele, Kadınca, Kim", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/ Feminizm**, İstanbul İletişim Yayınları.
- **Carullah,** Musa (2018). **Hatun,** Çev: Mehmet Görmez, Ankara: **OTTO Yayınları.**
- **CETS No. 210** (2024). **Council Of Europe Convention On Preventing And Combating Violence Against Women And Domestic Violence**, https://rm.coe.int/1680a48903 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **CHP** (2020). **CHP'den İstanbul Sözleşmesi Tepkisi: Kadın Cinayetlerine Zemin Hazırlayan İşte Bu Zihniyetiniz!** CHP Resmi Web Sitesi,

https://chp.org.tr/haberler/chpden-istanbul-sozlesmesi-tepkisi-kadin-cinayetlerine-zemin-hazirlayan-iste-bu-zihniyetiniz (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Cindoğlu**, Dilek ve Gizem Zencirci (2008) "The Headscarf in Turkey in the Public and State Spheres", **Middle Eastern Studies**, C. 44, S. 5, Ss.791-806.
- **Cinmen**, Işıl (2011). **"Kadın"sız Bakanlığın Kritik Sınavı**, Bianet Web Sitesi, https://bianet.org/haber/kadin-siz-bakanligin-kritik-sinavi-132888 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **CNN Türk** (2021). **Cübbeli Ahmet Hoca'dan Dikkat Çeken "İmam Hatip ve İlahiyat" Açıklaması,** CNN Türk Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=rxyaF07fka8 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **COE** (2011). Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi, https://rm.coe.int/1680462545 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **COE** (2024). Chart of Signatures and Ratifications of Treaty 210, https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list?module=signatures-by-treaty&treatynum=210 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Cumhuriyet** (1968a). İlahiyat Fakültesi 31 Mayıs'a Kadar Tatil Edildi, **Cumhuriyet Gazetesi**, https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1968-04-30/0 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Cumhuriyet** (1968b). İlahiyat Fakültesinde Olaylar Çıktı**, Cumhuriyet Gazetesi**, https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1968-04-13/0 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Cumhuriyet Arşivi** (1925), Kararlar Daire Başkanlığı, Fon Kodu: 30-18-1-1, Yer No: 14-42-6, 28 Haziran 1925.
- **Cündioğlu**, Dücane (2004). Reçel Yapamayan İslamcı Kadınlar, **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.geocities.ws/islamifeminist/recel.htm (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Çağatay**, Neşet (1972). **Türkiye'de Gerici Eylemler**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- **Çaha**, Ömer (2005). "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Ss: 476- 492, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Çaha**, Ömer (2013). **Feminizm Nedir?** KADEM Web Sitesi, https://kadem.org.tr/feminizm-nedir/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Çaha**, Ömer (2018). **Sivil Kadın**, Ankara: Savaş Yayınevi.

- **Çakıl Dinçer**, Gülşen (2017). **1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Çakın**, Kemal (2016). "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", **Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı**, Ss. 107-130.
- **Çakır**, Adem (2008). "Ruhsal Dengenin İzinde Yasağın Zorlayıcı Etkileri Üzerine", **Örtülemeyen Sorun Başörtüsü**, Ed: Neslihan Akbulut, İstanbul: AKDER Yayınları
- **Çakır,** Dünya D. (2017). **"**The Social Life Of Academic Discourse:Reflections On The Analysis Of Piety Politics", **Int. J. Middle East Stud**. S. 49, Ss. 395–415.
- **Çakır**, Elif (2013). Kadınlar Küfrediyor Erkekler Vuruyordu, **Star Gazetesi**, S. 1, Yayın Tarihi: 13 Haziran 2013.
- **Çakır**, Ruşen (2000). **Direniş ve İtaat**, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Çakır**, Serpil (2016). **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Çakırca**, Seda İrem (2015). "Kardeşler Arasında Nafaka Yükümlülüğü", **AÜHFD,** C. 64, S. 1, Ss: 65-101.
- **Çakmak**, Ali Osman (2018). "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının Kurucu Tavrı Olarak Sebilü'r-Reşad Dergisi (1948-1950)", **İslam'ı Uyandırmak I**, Ed: Lütfi Sunar, İstanbul: İLEM Yayınları
- **Çarkoğlu**, Ali ve Binnaz Toprak (2006). **Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset,** İstanbul: TESEV
- **Çayır**, Kenan (2000). "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı Kadın Platformu", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, Ed. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Çeker**, Orhan (2017). **Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi**, 5. Baskı, Konya: Mehir Vakfı Yayınları.
- **Çelebi**, Nilgün (2004). **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları,** 2. Baskı, Ankara: Anı Yayınları.
- **Çelik**, Büşra (2019). **"2000'li Yıllarda İslamcı Kadınların Dönüşen Söylemi: Romanlar Aracılığıyla Bir İnceleme",** Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- **Çelik**, Ejder (2013). "Edebiyat Eseri Toplumun Aynasıdır: Edebiyat ve Sosyoloji İlişkisi Üzerine", **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi**, C. 104, S. 738, Ss. 59-64.

- **Çeliker**, Mahmut (2020**). "Cihan Aktaş Eserleri Bağlamında İslamcı Kadın Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma"**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- **Çil**, Hüseyin (2017). **Bedeni Kurgulamak: İslami Romanlarda Beden ve Kimlik,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Çobanbeyli**, Kemal (1972). "İslam Âleminden Haberler", **Hilal Dergisi**, S. 123, https://katalog.idp.org.tr/pdf/3339/6447 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Çokoğullar Bozaslan**, Emel (2012). **1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygıları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Çokoğullar Bozaslan**, Emel (2018). **Muhafazakârlık ve Ak Parti'nin Aile Politikaları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Danıştay Beşinci Daire** (2002). Esas No: 1998/3140, Karar No: 2002/2739
- **Danıştay Sekizinci Daire** (2005). Esas No: 2004/867, Karar No: 2005/3796.
- **Davaz Mardin**, Aslı (1998). **Kadın Süreli Yayınları Bibliyografyası: 1928-1996 Hanımlar Âlemi'nden Roza'ya,** İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- **Değirmenci**, Ali ve Ayşe Yılmaz (2021). **Öyle Geçer ki Zaman: Teoman Duralı Kitabı,** 3. Baskı, İstanbul: Turkuvaz.
- **Demir**, Hülya (1998). **İslamcı Kadının Aynadaki Sureti**, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- **Demir**, Özen (2018). "Bir "Tıp Felsefesi" İçin Derkenar (V): Foucault, Klinik ve Medikalizasyon", **Birikim Dergisi**, https://birikimdergisi.com/guncel/9069/bir-tip-felsefesi-icin-derkenar-v-foucault-klinik-ve-medikalizasyon (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Demircan**, Adnan (2020). **İhsan Süreyya Sırma Kitabı Pervari'den Paris'e,** İstanbul: Beyan Yayınları.
- **Demirezen**, İsmail (2021). Tüketim Kültürü, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,** C.4. Ss:287-289, Ankara: TÜBİTAK Yayınları
- **Derin**, Funda (2010). "**Türkiye'de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme",** Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- **Dikeçligil**, Beylü (1991). **Aile Yazıları I**, Der: Beylü Dikeçligil ve Ahmet Çiğdem, 2. Baskı, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

- **Dikeçligil**, Beylü (2014). "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu", **Aile Sosyolojisi Yazıları**, Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap
- **Dikeçligil**, Beylü (2017). **Ontolojiyi Hatırlamak**, Konya: Çizgi Kitabevi.
- **Dilipak**, Abdurrahman (2021). "Ve bugün 10 Mayıs", **Yeni Akit Gazetesi.** https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/ve-bugun-10-mayis-35752.html (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Din İşleri Yüksek Kurulu** (1993). **Tesettür İle İlgili Karar**, Karar No: 6, https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2471/tesettur-ile-ilgili-karar (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Din İşleri Yüksek Kurulu** (2020). **İslam'da Zina ve Bütün Çeşitleriyle Eşcinsel İlişki Haramdır**, DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Resmi Web Sitesi, https://kurul.diyanet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/680/islamda-zina-ve-butun-cesitleriyle-escinsel-iliski-haramdir (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Din İşleri Yüksek Kurulu** (2022). **Evlenmenin Dini Hükmü Nedir,** Karar No: 89, https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/796/evlenmenin-dini-hukmu-nedir (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Dindar**, Vildan (2020). "Gençlerde Evlilik Yaşının Uzaması Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma", **İlahiyat Akademi Dergisi**, C.12, Ss.257-284.
- **Diner**, Çağla ve Şule Toktaş (2010) "Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization", **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, C.12, S.1, Ss: 41-57.
- **Dişbudak**, Müge (2008). **Türk Kadınlar Birliği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- **Doğan**, Sabiha (2019). **Tanzimat'tan Cumhuriyete Aydın Kadınlar Şair ve Yazarlar,** 2. Baskı, İstanbul: Akademik Kitaplar.
- **Doğramacı**, Emel (1992). **Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- **Doğrusadık**, Zeynep (2019). **Fatma Aliye'nin Son Dönem Osmanlı Toplumundaki Kadın Görüşleri,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **DPT Kalkınma Planı** (1963). Birinci Beş Yıl 1963-1967, T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı.
- **Durakbaşı**, Ayşe (1994). "Sunuş", **Örtülü Kimlik**. Yazar: Aynur İlyasoğlu. İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.

- **Ecevit,** Yıldız (2011). "Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç", **Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi**, Ed: Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- **Ekiz**, Osman Nuri ve diğerleri (1982). **Necip Fazıl Kısakürek**, İstanbul: Toker Yayınları.
- **Elden**, Neyran (2019). Emine Bulut'un ailesi: "Hepimiz acısıyla kavrulmuş bir haldeyiz", **BBC Türkçe Resmi Web Sitesi**, https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-49453696 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Elliott**, Marta (1996). "Impact of Work, Family, and Welfare Receipt on Women's Self-Esteem in Young Adulthood"**, Social Psychology Quarterly,** C.59, S.1, Ss.80-95.
- **Engels**, Friedrich (1892). **Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats,** Zürich: Hottingen
- **Ensar Vakfı** (2020). **İstanbul Sözleşmesi'ne Dair Kamuoyu Açıklaması**, Ensar Vakfı Resmi Twitter Hesabı, https://twitter.com/EnsarVakfi/status/1281233898337374208 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Levent (2019). "Çocukluk Sosyolojisine Giriş", **Çocuk ve Medeniyet,** S.1, Ss.81-104.
- **Eraslan**, Sibel (2000). "Refahlı Kadın Tecrübesi", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü**, Ed: Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Eraslan**, Sibel (2012). Şimdi Kim İslamcı Değil, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/simdi-kim-islamci-degil-yazi-658140/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2014). 'Bacı'nızdan bir kaç kelam erkek 'kardeş'lere, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/bacinizdan-bir-kac-kelam-erkek-kardeslere-yazi-977358/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2015). Eşcinsel evlilik ve imkânsız pırıltı, **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/escinsel-evlilik-ve-imkansiz-pirilti-yazi-1039778/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2016a). Bir başka kadın hareketi mümkün mü? **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/bir-baska-kadin-hareketi-mumkun-mu-yazi-1094909/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Eraslan**, Sibel (2016b). Helga Hanım'ın kızı Türkiye'yi anlatıyor, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/helga-hanimin-kizi-turkiyeyi-anlatiyor-yazi-1141817/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2018a). Aile Bakanlığımızın haberi vardır elbet, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/aile-bakanligimizin-haberi-vardir-elbet-yazi-1420159/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2018b). 'Her şey'e talip bir dindarlık, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/her-seye-talip-bir-dindarlik-yazi-1297459/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019a) . Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Beden Endüstrisi, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/toplumsal-cinsiyet-esitligi-ve-beden-endustrisi-yazi-1424646/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019b). Aile karı-koca'dan mı ibaret? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/aile-karikocadan-mi-ibaret-yazi-1470151/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019c). Aile içinde tarafları çatıştıran dile dikkat… **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/aile-icinde-taraflari-catistiran-dile-dikkat-yazi-1469232/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019d). Aile, kadına şiddet mekânı olarak tarif edilemez, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/aile-kadina-siddet-mekani-olarak-tarif-edilemez-yazi-1466261/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019e). Allah'ın emaneti değil miydi Emine Bulut? **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/allahin-emaneti-degil-miydi-emine-bulut-yazi-1476014/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019f). Anneler nereye gider? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/anneler-nereye-gider-yazi-1491689/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2019g). İstanbul Sözleşmesi üzerindeki endişe bulutları nasıl kalkacak? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesi-uzerindeki-endise-bulutlari-nasil-kalkacak-yazi-1485782/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Eraslan**, Sibel (2019h). İstanbul Sözleşmesi'nin ağır yükü, **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesinin-agir-yuku-yazi-1498177/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2020a). Ailesiz insanın hüsranı... **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/ailesiz-insanin-husrani-yazi-1564714/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2020b). Cinayet davalarında büyük handikap: Genelleme, **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/cinayet-davalarinda-buyuk-handikap-genelleme-yazi-1559810/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2020c). İstanbul Sözleşmesi'nin hangi maddelerine niçin itiraz ediliyor? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesinin-hangi-maddelerine-nicin-itiraz-ediliyor-yazi-1562887/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2021a). Biyoteknoloji: Planlanan insan, planlanan toplum... **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/biyoteknoloji-planlanan-insan-planlanan-toplum-yazi-1676750/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2021b). Burka veya "noli me tangere"... **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/burka-veya-noli-me-tangere-yazi-1648556/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2021c). Çocuk istismarının affı olmaz... **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/cocuk-istismarini-affi-olmaz-yazi-1638011/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2021d). Karı-koca mı iki düşman mı? **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/kari-koca-mi-iki-dusman-mi-yazi-1652689/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2021e). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği" kadına yönelik şiddeti önler mi? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/toplumsal-cinsiyet-esitligi-kadina-yonelik-siddeti-onler-mi-yazi-1618480/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2021f). Toplumsal cinsiyet teorisi doğuştan geleni niçin reddediyor? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/toplumsal-cinsiyet-teorisi-dogustan-geleni-nicin-reddediyor-yazi-1640372/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2022a). İnsan karşıtlığında; kürtaj ve trans... **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/insan-karsitliginda-kurtaj-ve-trans-yazi-1720763/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Eraslan**, Sibel (2022b). “Anne” ve “Baba” kelimeleri, “nefret söylemi” midir? **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/anne-ve-baba-kelimeleri-nefret-soylemi-midir-yazi-1741719/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2022c). Aile yürüyüşü... **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/aile-yuruyusu-yazi-1737358/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2022d). Aile, tükenmeden evvel... **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/aile-tukenmeden-evvel-yazi-1711216/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2023a). ‘Namus’. **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/namus-yazi- (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2023b). 6284 sayılı kanun hakkında toplumsal talepler, **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/6284-sayili-kanun-hakkinda-toplumsal-talepler-yazi-1774553/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2023c). Eşcinsel dayatmanın ürkütücü boyutları... **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/yazar/escinsel-dayatmanin-urkutucu-boyutlari-yazi-1793321/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2023d). "Eşcinsel yaşam tarzı" dayatması çocuklarınızın peşine düştüğünde... **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/escinsel-yasam-tarzi-dayatmasi-cocuklarinizin-pesine-dustugunde-yazi-1795925/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2023e). Mehmet Akif'te aile anlayışı... **Star Gazetesi**, https://www.star.com.tr/yazar/mehmet-akifte-aile-anlayisi-yazi-1758375/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Eraslan**, Sibel (2024). **6 Soruda Aile**, Medeniyet Vakfı Resmi Web Sitesi, https://www.medeniyetvakfi.org/vakif/ana-sayfa/guencel-haberler/6-soruda-aile-sibel-eraslan (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Erdoğan Bayraktar**, Sümeyye (2020). **“Bi’ Dolu Dünya”,** Genç Kadem Youtube Kanalı**,** https://www.youtube.com/watch?v=xZMjdzR4xaE (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Erdoğan**, Barış ve Esra Köten (2014). “Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi”, **Siyasal Bilimler Dergisi**, C. 2, S.1, Ss.93-113.

- **Ergün**, Mustafa (1991). "Sanayileşme ve Ailenin Görevlerinde Meydana Gelen Değişmeler", **Türk Aile Ansiklopedisi**, C.3, Ss: 893-895. Ankara: T.C: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- **Erkilet**, Alev (2004). **Eleştirellikten Uyuma,** 1. Baskı, İstanbul: Hece Yayınları.
- **Erkilet**, Alev (2005). "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Ss: 682-697, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Erkilet**, Alev (2008). "Yoksun Bırakma ve Dışlamadan Özgürleşim Olanaklarına Başörtüsü-Kamusal Alan İlişkisi", **Örtülemeyen Sorun Başörtüsü,** Ed: Neslihan Akbulut, İstanbul: AKDER Yayınları.
- **Erkilet**, Alev (2012). Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında "İslami" Moda Dergileri, **Birey ve Toplum Dergisi**. C. 2. S. 4.
- **Erkilet**, Alev (2018). **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, Hazar Derneği Resmi Web Sitesi, http://www.hazardernegi.org/toplumsal-cinsiyet-tartismalari/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Erkilet**, Alev (2020). "Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Queer Üzerine..." **Lacivert Dergisi.** Röp: Zeynep K. Şerefoğlu Danış, http://tam.fsm.edu.tr/haber/Lacivert-Dergisi-Roportaji-2020-06-02-12-31-16pm (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Erkilet**, Alev (2021). **Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmet'e Nasıl Bakmalı?** İstanbul: Beyan Yayınları.
- **Erkilet**, Alev (2022a). "Değişen Dünyada Kadın, Aile ve Sosyal Politikalara Dair Bazı Değerlendirmeler", **Aile Olmak**, Ed. Yahya Ayyıldız, İstanbul: Tirekitap.
- **Erkilet**, Alev (2022b). **Yüzler ve İzler-Alev Erkilet'in Hayat Hikâyesi,** Vav TV Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=Aqibl7dEbE4 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Erkilet**, Alev (2023). **Evlilik Endüstrisi Düğün Törenlerini Statü Göstergesine Dönüştürüyor,** Anadolu Ajansı Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=C-2QWuGfghw (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Erkoç**, Tuba (2019). "Meryem Cemile", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. Ek 2. Ss. 254-256.
- **Eroğlu Genç**, Fatma (2017). **Atasözleri ve Deyimlerde Cinsiyetlerin Söylem Analizi ve Din**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- **Eroğlu** Şükran (2020). **Yoksulluk Nafakasında Yeni Yasal Düzenlemeye İhtiyaç Yoktur. Nafakama Dokunma!** İstanbul Barosu Kadın Hakları Merkezi 8 Mart 2020 Özel Yayını, İstanbul: İstanbul Barosu.
- **Ersoylu**, Nesibe Müstesna (2019). **Harf İnkılabı Sonrası Kadın Dergilerinde Yer Alan Değerlerin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (1928-1940),** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- **Ertekin** Yıldız, Sümeyye (2021). **Wonder**, İstanbul: Önder İmam Hatipler Derneği Yayını.
- **Erten**, Hayri (2017). **Osmanlı Aile Yapısı,** Konya: Çizgi Kitabevi.
- **Ertit**, Volkan (2014). "Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme", **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** S. 41, Ss.247-253.
- **Eryılmaz**, Sümeyye (2019). **"Türkiye'de Kamusal Alan, Kadın ve Din: Fatma Barbarosoğlu Örneği"**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- **Eryurt**, M. Ali (2019). **Türkiye'de Doğurganlık Davranışları: Düzey, Belirleyiciler, Politikalar. Türkiye Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi 2018,** Ankara: T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
- **Fazlıoğlu**, İhsan (2004). "Prof. Dr. Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine Söyleşi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.2, S.4, Ss. 355-370.
- **Ferro**, Marc (2008). **İslam'ın Şoku**, Çev: İdil Engindeniz, İstanbul: İthaki Yayınları
- **Findley**, V. Carter (2012). **Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik. 1789-2007**, Çev: Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.
- **Foucault**, Michel (1992). **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- **Foucault**, Michel (2018). **Kliniğin Doğuşu**, Çev: Şule Ünsaldı, Ankara: Epos Yayınları
- **Furat**, Ayşe Zişan (2012). "Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.26, Ss.173-196.
- **Gemici**, Hasan (2000). "Permanent Mission Of Turkey To The United Nations. Twenty-Thum Special Session Of The United Nations General Assembly", **Women 2000: Gender Equality, Development And Peace For The 21st Century,**

https://www.un.org/womenwatch/daw/followup/beijing+5stat/statments/turkey6.htm (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).

- Genel Nüfus Sayımı (1960). Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.
- **Gerçek Hayat** (2019). Erken yaşta evlilikte çözüm hapis mi? **Gerçek Hayat Dergisi**, https://www.gercekhayat.com.tr/soru-cevap/erken-yasta-evlilikte-cozum-hapis-mi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Giddens**, Anthony (2008). **Sosyoloji**, Çev: Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Yayınları
- **GİKAP** (2024). **Gökkuşağı İstanbul Kadın Kuruluşları Platformu Web Sitesi**, https://gikap.org (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Gittins**, Diana (1985). **Aile Sorgulanıyor**, Çev: Tuna Erdem, Pencere Yayınları.
- **Goldman**, Emma (2006). **Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değil**, Çev: Necmi Bayram, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- **Göğüş Tan**, Mine ve diğerleri (2007). **Cumhuriyette Çocuktular,** İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- **Gökçen**, Ahmet (2019). "Aile Türleri ve Başlıca Aile Sınıflandırmaları", **Sistematik Aile Sosyolojisi**, Ed: Mustafa Aydın, Konya: Çizgi Kitabevi.
- **Göktürk**, Işıl (2021). "Sosyoloji Ve Ebeveynlik: Bir Mümkünlük Ve Gereklilik Denemesi", **Sosyal Bilimler Alanında Uluslararası Araştırmalar II**, Ed: Özlem Ercan, Konya: Eğitim Kitabevi.
- **Göle**, Nilüfer (2003). "The Voluntary Adoption Of Islamic Stigma Symbols", **Social Research: An International Quarterly**, C.70, S.3, Ss. 809-828.
- **Göle**, Nilüfer (2014). **Modern Mahrem**, 12. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Guest**, Greg ve Kathleen Mc Quenn ve Emily E. Namey (2012), **Applied Thematic Analysis,** SAGE Publications.
- **Güç**, Ayşe (2007). **Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerinde Etkisi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Güler**, Abdülkadir (1964). "Meryem Cemile", **Tohum Dergisi**. S. 14, https://katalog.idp.org.tr/pdf/2401/4573 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Gülpınar**, Yasemin (2013). **Yıldız Ramazanoğlu'nun Hayatı, Sanatı ve Eserleri,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Gültekin**, Mücahit (2013). **Aile Niçin Dağılıyor: Aile Politikaları ve İstanbul Sözleşmesi Kavaf'tan Şahin'e Aile Politikalarının Kısa Bir Analizi,** Bursa: Aile Akademisi Derneği Yayınları.

- **Gültekin**, Mücahit (2021). Feminizmin Queer Sınavı: Kadın Yoksa Feminizm Var mı? **Tezkire Dergisi**, C. 29, S. 74, Ss.159-175.
- **Gündoğan**, Barış (2021). **Türk demokrasisinin askeri müdahalelere karşı duruşunda kırılma noktası: 27 Nisan e-muhtırası,** Anadolu Ajansı Resmi Web Adresi, https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turk-demokrasisinin-askeri-mudahalelere-karsi-durusunda-kirilma-noktasi-27-nisan-e-muhtirasi/2221945 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Güngör**, Erol (1999). **Dünden Bugünden Tarih Kültür ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- **Gür**, Bekir ve Zafer Çelik (2011). **YÖK'ün 30 yılı**, Ankara: SETA
- **Gürhan**, Nazife (2010). "Toplumsal Cinsiyet ve "İslami Feminist" Söylem", **Uluslararası Sempozyum Samsun**, Ss. 365-383.
- **Güveli**, Ayşe ve İsmail Hakkı Kadı (2015). "Başörtüsü Yasağının Sosyal, Ekonomik ve Psikolojik Etkileri", **Beden Sosyolojisi**, Ed. Kadir Canatan, 2. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Habertürk** (2013). "Hamile kadının sokakta gezmesi uygun değildir", **Habertürk Web Sitesi,** https://www.haberturk.com/polemik/haber/863521-hamile-kadinin-sokakta-gezmesi-uygun-degildir (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- Habertürk (2020). Temel Karamollaoğlu, İstanbul Sözleşmesi'ne neden itiraz ediyor? **Haber Türk Youtube Kanalı,** https://www.youtube.com/watch?v=QVVV1gxEeXs (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Haynes**, Jeff (1997). "Religion, Secularisation and Politics: A Postmodern Conspectus", **The World Quarterly,** C.18, S4, Ss.709-728.
- **Hazar Derneği** (2024). **Hakkımızda**, Hazar Derneği Resmi Web Sitesi, http://www.hazardernegi.org/hakkimizda/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **HDP** (2021). **İstanbul Sözleşmesi Araştırma Önergemiz**, HDP Resmi Web Adresi, https://hdp.org.tr/tr/istanbul-sozlesmesi-arastirma-onergemiz/15227/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **HEKVA** (2024). **Hakkımızda**. Hekva Resmi Web Sitesi, https://www.hekva.org.tr/hakkimizda/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Hergüvenç Sınmaz**, Begüm (2018). **Şadırvan Dergisi Örneğinde 1970'lerde İslamcı Kadın Söylemi,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- **HSGM** (2024). **Adölesan (Ergenlik) Çağı Çocuklarda Beslenme**, T.C. Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü Resmi Web Sitesi, https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/component/content/category/saglikli-beslenme-ve-hareketli-hayat-dairesi-baskanligi/beslenme.html?Itemid=432&start=10 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Hızır**, Emine (2020). "Müslüman-Türk Kadın Süreli Yayınlarında Ortadoğu Kadın Hareketleri", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/Feminizm**, Ss:78-83, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Hidayatullah**, Aysha (2014). Feminist Interpretation Of The Qur'an in A Comparative Feminist Setting. Journal of Feminist Studies in Religion Vol: 30.2. ss. 115-129
- **HİKDE** (2013). **Hanımlar İlim ve Kültür Derneği 40. Yıl Tanıtım Filmi**. Merve Gülseren Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=S5MwaA2fySc (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Hodgson**, Marshall G. S. (1995). **İslam'ın Serüveni 3,** Çev: Alp Eker ve diğerleri, İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Hökelekli**, Hayati (1996). Fıtrat. **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 13, Ss: 47-48.
- **HUDOC** (2005). Leyla Şahin c. Turquie [GC] - 44774/98 Arrêt 10.11.2005 [GC], https://hudoc.echr.coe.int/tur#{%22itemid%22:[%22002-3629%22]} (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Hüdayi Vakfı** (2020). **Millî Varlığımızı Tehdit Eden İfsat Hareketine "DUR!" Demeye Çağırıyoruz,** Hüdayi Vakfı Resmi Web Adresi, https://www.hudayivakfi.org/milli-varligimizi-tehdit-eden-ifsat-hareketine-dur-demeye-cagiriyoruz.html (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Illich**, İvan (2011). **Sağlığın Gaspı**, Çev: Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- **Independent** (2019). "Erken evlilik mağdurları" meselesinde yaman çelişki: 'Mağdur' ile çocuk istismarcısı nasıl ayrılacak? **Independent Türkçe Web Sitesi**, https://www.indyturk.com (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Independent** (2020). Erdoğan: Evlilik dışı hayat biçimi özendirilmeye çalışılıyor, **Independent Türkçe Web Sitesi,** https://www.indyturk.com (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Işık**, İhsan (2007). **Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi Cilt II,** 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- **Işık**, Vahdettin (2020). "Türkiye'de İslamcılığı Yeniden Düşünmek Muhafazakâr Yahut Modernist Reddiyecilik Arasında", **Modern Dünyada Çağdaş Düşünce I**, Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- **Işık**, Vahdettin ve Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin (2016). "Sunuş Yazısı", **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler,** İstanbul: Nobel Yayınları.
- **Işık**, Zehra (2020). **Modern Kentte Farklı Dindarlıklar**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **İbn Rüşd** (2020). **Siyasete Dair Temel Bilgiler,** Çev: Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Karbon Kitaplar.
- **İçduygu**, Ahmet, Zeynep Meydanoğlu ve Deniz Ş. Sert (2011). **Türkiye'de Sivil Toplum: Bir Dönüm Noktası: Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu II,** İstanbul: TÜSEV Yayınları.
- **İDP** (2024). İslamcı Dergiler Projesi, https://idp.org.tr/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **İlyasoğlu**, Aynur (1994). **Örtülü Kimlik,** İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.
- **İMH** (2020). **İstanbul Sözleşmesi İptal Edilmelidir**, İnsan Medeniyet Hareketi Resmi Web Adresi, https://www.imh.org.tr/tr/imh/haber/istanbul-sozlesmesi-nas-degildir-feshedilebilir_1759/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **İnan**, Ayşe Afet (1977). **Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- **İnan**, Ayşe Afet (1982). **Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri**, 4. Basım, İstanbul: MEB Yayınları.
- **İslami Hareket Dergisi** (1979). **Seyyid Kutup ve Müslüman Kardeşler Teşkilatı**, S. 19, https://katalog.idp.org.tr/pdf/2105/3923 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **İstanbul Sözleşmesi** (2014). Resmî Gazete, Sayı: 28227, Yayın Tarihi: 8 Mart 2012, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120308M1-1.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **İşaşır**, Canan Maral (2006). **Resimli Ay Dergisi'nde (1928-1930) Edebi ve Fikrî Gelişmeler**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **İYİ Parti** (2024). **İstanbul Sözleşmesi Yaşatır!** İYİ Parti Resmi Web Sitesi, https://iyiparti.org.tr/istanbul-sozlesmesi-yasatir (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **İzzetbegoviç**, Aliya (2018). **İslami Yeniden Doğuşun Sorunları**, Çev: İbrahim Hakan Aydoğan ve Azra Blekiç Aydoğan, İstanbul: Ketebe Yayınları.

- **İzzetbegoviç**, Aliya (2020). **Doğu Batı Arasında İslam**, Çev: Edina Nurikiç, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- **Jackson**, Sherri (2011). **Research Methods A Modular Approach**, USA: Wadsworth Cengage Learning.
- **Jacobsen**, Veronica ve diğerleri (2004). **Theories of the Family and Policy,** New Zealand: New Zealand Treasury
- **KADEM** (2019). **KADEM, Hakkındaki İddialara Basın Açıklamasıyla Cevap Verdi**, KADEM Resmi Web Sitesi, https://kadem.org.tr/kadem-hakkindaki-iddialara-basin-aciklamasiyla-cevap-verdi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **KADEM** (2024a). **Basın Açıklaması: İstanbul Sözleşmesinin Feshi**, KADEM Kadın ve Demokrasi Derneği Resmi Web Sitesi, https://kadem.org.tr/istanbul-sozlesmesinin-feshi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **KADEM** (2024b). **Hakkımızda**, KADEM Kadın ve Demokrasi Derneği Resmi Web Sitesi, https://kadem.org.tr/hakkimizda/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **KADES** (2018). **Kadın Destek Uygulaması (KADES)**, İçişleri Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.icisleri.gov.tr/kadin-destek-uygulamasi-kades (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kadın Dayanışma Vakfı** (2021). **İstanbul Sözleşmesi'ni Türkiye ve uluslararası deneyimler ışığında tartıştık,** Kadın Dayanışma Vakfı Resmi Web Sitesi, https://www.kadindayanismavakfi.org.tr/istanbul-sozlesmesini-turkiye-ve-uluslararasi-deneyimler-isiginda-tartistik/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kadın ve Aile Dergisi** (1987). **Abone Seferberliği,** S. 26, https://katalog.idp.org.tr/pdf/34830/33637 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kadının İnsan Hakları Derneği** (2021). **İstanbul Sözleşmesi'nden Çekilme Girişimine Karşı Danıştay'da Yürütmeyi Durdurma Talebiyle İptal Davası Açtık**, Kadının İnsan Hakları Derneği Resmi Web Sitesi, https://kadinininsanhaklari.org/istanbul-sozlesmesinden-cekilme-girisimine-karsi-danistayda-yurutmeyi-durdurma-talebiyle-iptal-davasi-actik/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kafadar**, Filiz (2019). **Gündelik Hayat Sosyolojisi Bağlamında Cemaatlerde Kadın: İsmailağa Örneği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- **Kalkandeler,** Özdin, Nihan (2024). Aile Yaşam Döngüsünde Boş Yuva Sendromu, **Aile ve Yalnızlık: IV. Uluslararası Yalnızlık Sempozyumu Kitabı, İstanbul:** Üsküdar Üniversitesi Yayınları
- **Kanberoğlu,** Zafer ve Oğuz **Kara** (2013). "Küresel Krizlerin Sosyal Yaşam Üzerindeki Etkisi: Van İli Örneği". **Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 31, Ss:35-48.
- **Kandiyoti**, Deniz (1993). "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", **Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, Ed: Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları
- **Kanlı**, Fatma Zehra (1971). "Müslüman Kadının Vazifeleri", **İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi,** S. 112, https://katalog.idp.org.tr/pdf/4667/8633 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kanlı**, Fatma Zehra (1972). "Kadın ve Tahsil", **İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi**, S. 121, https://katalog.idp.org.tr/pdf/4676/8640 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kaplan**, Yusuf (2020). "Erdoğan, İstanbul Sözleşmesi'ni çöpe atmalı!" **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/erdogan-istanbul-sozlesmesini-cope-atmali-2055842 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kara**, İsmail (2016). **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam I,** İstanbul: Dergâh Yayınları
- **Kara**, İsmail (2019). "Nurettin Topçu", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C.41, Ss.248-253.
- **Karaca**, Şahika (2011). "Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları", **Karadeniz Araştırmaları**, S. 31, Ss.93-110.
- **Karakoç**, Ümmet (1995). "Takdim: Bu Dergi Sizlerin Eseri", **Kadın Kimliği Dergisi**, S.2, Ss.1, https://katalog.idp.org.tr/pdf/45990/47661 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Karakoç**, Ümmet (1996). "Takdim: Okuyucu Anketi ve Temmuz- Ağustos", **Kadın Kimliği Dergisi**, S.15, Ss.1, https://katalog.idp.org.tr/pdf/46003/47673 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kaya**, Emir (2020). **Evlilik Romantizminden Nikah Realizmine Cinsel Açılım İhtiyacı**, Emir Kaya Kişisel Web Sitesi, https://emirkaya.net/evlilik-nikah-cinsel-acilim/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kaya**, İzzet (2018). Süresiz Nafaka: Ömür Boyu Mahkûmiyet, **Yeni Şafak Gazetesi,** https://www.yenisafak.com/gundem/suresiz-nafaka-omur-boyu-mahkmiyet-3405394 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Kayalı**, Bünyamin (2019). **İslamcı Dergilerde Ekonomiye Bakış: Büyük Doğu Ve Hareket Dergisi Örneği,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Kayalı**, Kurtuluş (2018). "İslamcılığın 1940'lı Yıllarda Şekillenişi Üzerine Bazı Düşünceler", **İslam'ı Uyandırmak I,** Ed: Lütfi Sunar, Ss.15-28, İstanbul: İLEM Yayınları.
- **Kazancı**, Ahmet Lütfi (2008). **Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat II**, Ed: Mustafa Öcal, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- **Kelpetin Arpaguş**, Hatice (2016). "İslâmcılığın Türkiye Serüveni: Kadınların İlâhiyat Tecrübesine Katkıları", **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S.51, Ss.5-54.
- **Kelpetin Arpaguş,** Hatice (2001). **Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları,** İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- **Kentel**, Ferhat (2008). "Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan Başörtüsü", **Örtülemeyen Sorun Başörtüsü**, Ed: Neslihan Akbulut, İstanbul: AKDER Yayınları.
- **Kesen**, Hesna (2022). "Kadın Kalarak Anne Olmanın İmkânı: Feminist Politika ve Amargi Dergilerinde Annelik Söylemi Üzerine Bir Araştırma", **Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi**, C.6, S.1, Ss.3-44.
- **Keyder**, Nur (2022). "Türkiye'nin Kriz Deneyimleri 1994, 2000-2001, 2008-2009 ve 2018-2022 Krizleri", **İktisat ve Toplum Dergisi**. S.141, Ss. 4-13.
- **Keyman**, Fuat (2006). **Türkiye'de Sivil Toplumun Serüveni: İmkânsızlıklar İçinde Bir Vaha**, Ankara: STGM.
- **Kılıç**, Merve Sena (2011). "Dünyada bir kalem, bir tesbih ve bir saat bıraktı", **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/hayat/bir-kalem-bir-tesbih-ve-bir-saat-birakti-332792 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kırkız**, Kamil (2017). **Evlenmemek ve Geç Evlenmenin Sebep ve Sonuçları,** T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Kula Müftülüğü Resmi Web sitesi, https://manisa.diyanet.gov.tr/kula/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=127 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kingma**, Elselijn (2012). "Health and Disease: Social Constructivism as a Combination of Naturalism and Normativism", **Health, Illness and Disease,** Ed: Havi Carel ve Rachel Cooper, Ss. 37 – 56, New York: Routledge.

- **Kinsey Institute** (2024). John Money, Ph. D. https://kinseyinstitute.org/collections/archival/john-money.php#:~:text=In%201966%2C%20Dr.,role%20(G%2DI%2FR) (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Koç**, İsmet ve Melike Saraç (2019). "Türkiye'de İlk Evlilik Yaşının ve Evliliğe İlişkin Pratiklerin Değişimi Ve Boşanma İle İlişkisi (2006-2016)", **Türkiye Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi 2018,** Ankara: T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
- **Koçal**, Abdullah (2011). **İnci Aral ve Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Romanlarında Aile Kurumu,** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Koçer**, Dilara (1999). **A Study on the represantation of Turkish women in the media in an early republican era: The Magazine Ana (1938-1942),** Yüksek Lisans Tezi, Ankara Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Koçer**, Hasan Ali (1972). "Türkiye'de Kadın Eğitimi", **Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, C. 5, S.1-2, Ss. 84-124.
- **Koçkuzu**, Ali Osman (2004). **Paşa Dairesi**, Konya: Damla Ofset.
- **Koloğlu**, Orhan (1985). "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,** C.1, Ss. 68-93.
- **Konur Usta**, Özlem (2022). 34 Belediyede LGBT Merkezi, **Aydınlık Gazetesi** Web Sitesi, https://www.aydinlik.com.tr/haber/34-belediyede-lgbt-merkezi-354299 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Koştaş**, Münir (1989) "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.31, Ss. 1-27.
- **Koyuncu**, Ahmet Ayhan (2016). "Aile Araştırmaları Metodolojisi: Yaklaşımlar Yöntemler", **Sistematik Aile Sosyolojisi**, Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Köroğlu**, Ahmet (2020). **Türkiye'de İslamcı Söylemin Oluşumunda Tercümelerin Etkisi (1960-1990),** Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Köse**, Elifhan (2011). **"Türkiye'de Dindar Kadın Edebiyatı: Beden ve Terbiye"**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Köse**, Elifhan (2014). **Sessizliği Söylemek Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden,** İstanbul: İletişim Yayınları.

- Kur'an ve Meali (2024). https://www.kuranvemeali.com/nisa-suresi/34-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kurnaz**, Işıl (2023). Harca Harca Bitmez Bir Nafaka Meselesi: "Son Yiyişin Olsun", **Birikim Dergisi,** https://birikimdergisi.com/haftalik/11503/harca-harca-bitmez-bir-nafaka-meselesi-son-yiyisin-olsun (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kurnaz**, Şefika (2013). **Osmanlı Kadınının Yükselişi,** İstanbul: Ötüken Yayınları.
- **Kurnaz**, Şefika (2015). **Yenileşme Sürecinde Türk Kadını**, 2. Basım, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- **Kurtoğlu**, Egemen (2022). "Politiktir" demek ne demektir? **Serbestiyet Web Sitesi,** https://serbestiyet.com/gunun-yazilari/politiktir-demek-ne-demektir-97959/#google_vignette (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kurucu**, Ali Ulvi (2012). **Hatıralar 1**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Med Kitap.
- **Kutluoğlu**, Fatma (2005). Fevziye Nuroğlu "Yürüyen Hayrat" (Söyleşi), **Umran Dergisi,** S. 129, Ss. 80-85, https://katalog.idp.org.tr/pdf/27692/24729 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Kutsal Kitap** (2001). İstanbul: Ohan Matbaacılık.
- **Lacivert Dergi** (2014). İkna odası: Çalışan kadın sen nelere kadirsin! **Lacivert Dergi**, https://www.lacivertdergi.com/gundem/turkiye/2014/12/30/calisan-kadin-nelere-kadirsin (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Leonard**, Madeleine (2005). "Children, Childhood and Social Capital: Exploring the Links", **Sociology**, C. 39, S.4.
- **LİSTAG** (2022). **Onur Yürüyüşü ve Onur Ayı Nedir?** Lgbti + Aileleri ve Yakınları Derneği Web Sitesi, www.listag.org (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Mahçupyan**, Ethem (2004). "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", **Doğu ve Batı Dergisi**. S. 5. (Kasım-Ocak 1998-99 sayısının yeniden basımı).
- **Mardin**, Şerif (2006). **Türkiye'de Din ve Siyaset**, 12. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Mardin**, Şerif (2017). **Türk Modernleşmesi,** İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Maviş**, Nazım (2020). "Necmettin Erbakan", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. EK-1, Ss. 411-413.
- **MAXQDA** (2024). www.maxqda.com

- **Maydaer**, Saadet (2007). "Klâsik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'iyye Sicillerine Göre**)", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 16, S. 1, Ss. 299-320.
- **Maynes**, Mary Jo ve Waltner Ann (2022). **Ailenin Tarihi**, Çev: Esra Kanpara, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- **Mazlum-Der** (2024a). **Basın Açıklamaları,** Mazlum-Der Resmi Web Sitesi, https://www.mazlumder.org/tr/main/faaliyetler/basin-aciklamalari/1 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Mazlum-Der** (2024b). **Hakkımızda**, Mazlum-Der Resmi Web Sitesi, https://www.mazlumder.org/tr/main/pages/hakkimizda-biz-kimiz/65 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **MEB Tebliğler Dergisi** (1972). Yayınlanma Tarihi: 29 Mayıs 1972, S. 117, Ss.185.
- **Memmi**, Mehmet Akif (2017). **Siyasi Bir Alan Olarak Türkiye'de Yayıncılık**, Ankara: SETA Yayınları.
- **Meriç**, Nevin (2014). **Ayşe Hümeyra Ökten: Dindar Bir Doktor Hanım,** 3. Basım, İstanbul: Timaş Yayınları.
- **Meriç**, Nevin (2023). **Ayla Kerimoğlu (ile söyleşi)**, Nevin Meriç Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=QaeNthgTRtc (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Mert**, Nuray (2005). "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Ss: 411-419, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Meryem Cemile** (1962). **Batı Materyalizmi Karşısında İslam,** Çev: Kemal Kuşçu, İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi.
- **Milliyet Gazetesi** (2014). Hâkim ve savcıya başörtüsü izni çıktı! **Milliyet Gazetesi**, https://www.milliyet.com.tr/gundem/h-kim-ve-savciya-basortusu-izni-cikti-2067366 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Mor Çatı** (2021). **İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmeyi reddediyoruz!** Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı Web Adresi, https://morcati.org.tr/istanbul-sozlesmesi/istanbul-sozlesmesinden-cekilmeyi-reddediyoruz/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Moroğlu**, Nazan (2020). **Yoksulluk Nafakası Tartışmaları. Nafakama Dokunma! İstanbul Barosu Kadın Hakları Merkezi 8 Mart 2020 Özel Yayını**, İstanbul: İstanbul Barosu.
- **Muhsin,** Âmine Vedud (1997). **Kur'ân ve Kadın,** Çev: Nazife Şişman, İstanbul: İz Yayıncılık.

- **Mutlu**, Nermin (2009). **Popüler Kadın Dergilerinde Kadın Temsili (Örnek Olay: Cosmopolitan Dergisi),** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Nacak**, İbrahim (2023). Geçmişten Günümüze Mimari Açıdan Ev ve Ailenin İmarı, **Sosyoloji Divanı,** S.21, SS.173-187.
- **Narlı**, Nilüfer (1999). "The Rise of the Islamist Movement in Turkey", **Middle East Review of International Affairs,** C.3, S.3.
- **Neuman**, W. Lawrence (2017). **Toplumsal Araştırma Yöntemleri I-II,** Çev: Sedef Özge, Ankara: Yayın Odası.
- **Nişancı**, Zübeyir (2023). **Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık**, İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık.
- **Norris**, Pippa ve Ronald Inglehart (2011). **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide,** Cambridge: Cambridge University Press.
- **NTV** (2009a). Erdoğan: İş işten geçmeden en az 3 çocuk, **NTV Haber Web Sitesi,** https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-is-isten-gecmeden-en-az-3-cocuk,ZEQhCeWHVkS06lEDhd72Ng (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **NTV** (2009b). **YÖK, katsayı uygulamasını kaldırdı,** NTV Haber Web Sitesi, https://www.ntv.com.tr/turkiye/yok-katsayi-uygulamasini-kaldirdi,ywcOPJKV7ESa6iJsaP4pcw (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **NTV** (2018). "Kadın adaya oy vermeyeceğim" diyen dekandan istifa, **NTV Haber Web Sitesi**, https://www.ntv.com.tr/turkiye/kadin-adaya-oy-vermeyecegim-diyen-dekandan-istifa,W70wdwxA1ECs_BSvGK0DAQ# (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Oğuzhan**, Zekiye (1998). **Bir Başörtüsü Günlüğü,** İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Okay**, M. Orhan (1992). "Büyük Doğu", **TDV İslam Ansiklopedisi,** C.6, Ss.513-514.
- **Okay**, M. Orhan (2022). "Necip Fazıl Kısakürek", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 25, Ss. 484-488.
- **Oktay Özdemir**, Saibe (2015). "Türk Hukukunda Boşanma Sisteminde Revizyon İhtiyacı", **Public and Private International Law Bulletin**, C.35, S.1, Ss.29-46.
- **Ortaylı**, İlbey (2020). **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: Kronik Yayıncılık.
- **Oruç**, Zülküf (2005). **Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği**, İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Osmanşahin**, Tuğba (2021). **Kadın Muhafazakârlığı ve Kadem (Kadın ve Demokrasi Derneği),** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

- **Öcal**, Mustafa (2013). "Yüksek İslam Enstitüsü", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C.44, Ss.48-52.
- **Öcal**, Mustafa (2015). "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)", **100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu**, DEM Yayınları. Ss: 65-104.
- **Öğüt**, Zehra (2022). **Sosyolojik Bağlamda İsmailağa Cemaati**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Öncü**, Ayşe (1982). "Uzman Mesleklerde Türk Kadını", **Türk Toplumunda Kadın,** Ed. Nermin Abadan Unat, İstanbul: Araştırma Eğitim Ekin Yayınları.
- **Öz**, Asım (2016). "Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme", **1960-1980 Arası İslamcı Dergiler,** Ed. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin, İstanbul: Nobel Yayınları.
- **Öz**, Asım (2018). "Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler", **İslam'ı Uyandırmak II,** Ed. Lütfi Sunar, Ss.5-98, İstanbul: İLEM Yayınları.
- **Öz**, Yasemin (2012). **Hangi Feminizm, Hangi LGBT Hareketi?** Kaos GL Web Sitesi, https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/hangi-feminizm-hangi-lgbt-hareketi (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özcan**, Salih (1972). "Zeyneb el-Gazali ile Bir Konuşma", **Hilal Dergisi.** S. 126, https://katalog.idp.org.tr/pdf/3334/6442 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özçelik**, Ercan (2024). **Bir Cinayetin Anatomisi, Algı ve Olgu Gerçeği**, Ercan Özçelik Web Sitesi, https://www.ercanozcelik.com/tag/idam/?print=print-search (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özdalga**, Elisabeth (1991). "Batılı Gözüyle Türk Ailesi Üzerine Gözlemler", **Türk Aile Ansiklopedisi**, C. 1, Ss. 78-83, Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- **Özdem**, Esra (2012). **Fatma Aliye, Halide Edip Adıvar ve Nermin Abadan Unat'ın Eserlerinde Oryantalizmin Etkisi ve Kadın,** Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Özen**, Hatice (1990). **Tarihsel Süreç İçinde Türk Kadın Gazete ve Dergileri (1868 – 1990)**, İstanbul: Yayınevi Yok.
- **Özen**, Sevinç (1992). "Mübadele (Exchange) ve Çatışma Kuramlarında Aile", **Sosyoloji Dergisi,** S. 3, Ss: 117-129.

- **Özen**, Tuğba (2020). "Cihan Aktaş", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,** https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aktas-cihan (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özgün**, Yasemin (2020). "Feminizm ve Aile Tartışmaları: Teori-Politika-Pratik İlişkisi ve Çelişkileri", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/Feminizm**, Ss. 530-548, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Özgür**, İren (2015). **İmam Hatip Okulları,** 2. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- **Özgür-Der** (2024). **Özgür-Der Nedir?** Özgür-Der Resmi Web Sitesi, https://www.ozgurder.org/genel-merkez/ozgur-der-nedir-542h (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özipek**, Bekir Berat (2008). "İnsan Hakları ve İhlaller Ekseninde Bir Örnek: Türkiye'de Başörtüsü Sorunu", **Örtülemeyen Sorun Başörtüsü**, Ed: Neslihan Akbulut, İstanbul: AKDER Yayınları.
- **Özkan**, Fadime (2000). "30 yılda 1 milyon Huzur Sokağı", **Yeni Şafak Kültür Sanat**, https://www.yenisafak.com/kultur-sanat/30-yilda-1-milyon-huzur-sokagi-605520 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özkazanç**, Alev (2021). Queer Feminizm, **Feminist Bellek**, https://feministbellek.org/queer-feminizm/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Özkul**, Mehmet Hulusi (2008). **Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat I,** Ed: Mustafa Öcal, Ss: 573-631, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- **Öztan**, Ece (2021). Evlilik, **Feminist Bellek,** https://feministbellek.org/evlilik/#_ftnref10 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Öztürk**, Cemil (1993). "Dârülmuallimât", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. 8, Ss.549-550.
- **Öztürk**, Emine (2011). **Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- **Öztürk**, Musa (2022). "Tedbir Kararıyla Evden Uzaklaştırılan Erkeklerin Karşı Karşıya Kalabileceği Bazı Riskler", **Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.42, Ss. 673-705.
- **Öztürk**, Zehra (2020). "Hanımlara Mahsus Gazete", **TDV İslam Ansiklopedisi**. C. EK-1, Ss. 533-534.
- **Özyurt**, Cevat (2013). "Çocuk Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", **Aile Sosyolojisi,** Ed: Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Paker**, Banu (2021). Dayağa Karşı Kampanya, **Feminist Bellek,** https://feministbellek.org/dayaga-karsi-kampanya/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Paksoy**, Metin (2020). **"ÖNDER Başkanı Çal: 28 Şubat imam hatiplerin yok edilmesine yönelik bir operasyondu.",** Anadolu Ajansı Web Sitesi**,** https://www.aa.com.tr/tr/28-subat/onder-baskani-cal-28-subat-imam-hatiplerin-yok-edilmesine-yonelik-bir-operasyondu/1746428 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (1998). **Bir Dünyanın Kadınları,** İstanbul: Ekin Yayınları.
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2000). "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü**, İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2005). "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Ss: 804-812, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2012). **İşgal Kadınları**, İstanbul: Kapı Yayınları.
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016a). Cebir olmayan istismar, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/cebir-olmayan-istismar-2668 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016b). Evlilik Camdan Bir Kristal, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/evlilik-camdan-bir-kristal-artik-996 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016c). Fiili duanın gücü, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/fiili-duanin-gucu-1990 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016d). İslamcılık Her Dem Yeni Bir Tahayyül, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/islamcilik-her-dem-yeni-bir-tahayyul-1171 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016e). Kadına şiddet kayıtsızlığı, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/kadina-siddet-kayitsizligi-1352 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016f). Kadınlara vahşetle medeniyet kuranlar, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/kadinlara-vahsetle-medeniyet-kuranlar-2215 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2016g). Semra Çekmegil Tefsiri, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/semra-cekmegil-tefsiri-2885 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2017a). 'Aradığınız ev kadını artık burada oturmuyor', **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/aradiginiz-ev-kadini-artik-burada-oturmuyor-4287 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2017b). Kadınlara reva görülen programlar, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/kadinlara-reva-gorulen-programlar-3163 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2017c). Yeni Dünyanın Müslüman Kadınları, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/yeni-dunyanin-musluman-kadinlari-4546 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2018a). İslam'ın Kızı İslam'ın Erkeği, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/islamin-kizi-islamin-erkegi-7098 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2018b). Kadınların Yazarak Müdahil Olması, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/kadinlarin-yazarak-mudahil-olmasi-8340 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2018c). Karamsar K Kuşağı, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/karamsar-k-kusagi-8401 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2018d). Mahalle hakkında, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/mahalle-hakkinda-8581 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2018e). Sinema ve dizilerde değişen aile, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/sinema-ve-dizilerde-degisen-aile-8180 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2019a). 2050'de ne olacak? **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/2050de-ne-olacak-12042 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2019b). **Kırklar Meclisi 13 Yıldız Ramazanoğlu**, Türkiye Yazarlar Birliği Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=ob7Wnyn37M8&t=4s (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2020a). Erkek ve Aile, **Karar Gazetesi,** https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/erkek-ve-aile-1587527 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2020b). Kadına Yönelik Şiddetin Kuytudaki Kaynağı, Y**etkin Düşünce Dergisi,** C.3, S.9, Ss.65-76.

- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2020c). Nereye sığınmalı? **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/nereye-siginmali-1576061 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2020d). Toz Bezi, **Karar Gazetesi**, https://www.karar.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/toz-bezi-1579529 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2023a). "Kadınların Dündökümü: Onbeş Yaşında Evlenmek", **Yetkin Düşünce Dergisi**, C.6 S.22.
- **Ramazanoğlu**, Yıldız (2023b). 20 Yıllık Hikaye: Kadınlar Ak Parti Dönemini Anlatıyor, **Serbestiyet Web Sitesi**. Röp: Gülsüm Ekinci, https://serbestiyet.com/secim2023/kapali-kapilar-ardinda-kiyasiya-elestirip-kamusal-alanda-ovguler-yagdiranlarin-en-buyuk-kotulugu-yaptiklari-fark-edilemedi-125345/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1925). Sayı: 168, Yayın Tarihi: 5 Eylül 1925, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/168.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1926). Sayı: 339, Yayın Tarihi: 4 Nisan 1926, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/339.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1929). Şose ve Köprüler Kanunu, Sayı: 1214, Yayın Tarihi: 12 Haziran 1929, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1214.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1930.) Umum-u Hıfzıssıhha Kanunu, Sayı: 1489, Yayın Tarihi: 6 Mayıs 1930, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1489.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1934). Teşkilâtı Esasiye Kanununun 10. ve 11. Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun, Sayı: 2877, Yayın Tarihi: 11 Kanun-ı Evvel 1934, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2877.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1965). Nüfus Plânlaması hakkında Kanun, Sayı: 11976, Yayın Tarihi: 10 Nisan 1965, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/11976.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1982). Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmelik, Sayı: 17849, Yayın Tarihi: 25 Ekim 1982, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17849.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1983). Sayı: 18255, Yayın Tarihi: 18 Aralık 1983, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18255.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Resmî Gazete** (1985). Sayı: 18898, Yayın Tarihi: 14 Ekim 1985, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18898.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1988). Sayı: 19812, Yayın Tarihi: 12 Mayıs 1988, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/19812.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1989). Aile Araştırma Kurumu Hakkında Kanun Hükmünde Kararname, Sayı: 20387, Yayın Tarihi: 29 Aralık 1989, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20387.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1990). Kadının Statüsü ve Sorunları Başkanlığının Kurulması ile İlgili Hükümler, Sayı: 20498, Yayın Tarihi: 20 Nisan 1990, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20498_1.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Resmî Gazete** (1991). Kurulun Bağlı Olduğu Bakanlığın Değiştirilmesi İle İlgili İşlem, Sayı: 20911, Yayın Tarihi: 23 Haziran 1991, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20911.pdf
- **Resmî Gazete** (1997). 4306 Sayılı Kanun, Sayı:23084, Yayın Tarihi: 18 Ağustos 1997, https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23084.pdf
- **Resmî Gazete** (1998). Ailenin Korunmasına Dair Kanun, Sayı: 23233, Yayın Tarihi: 17.01.1998, https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/5.5.4320.pdf
- **Resmî Gazete** (2001). Türk Medeni Kanunu, Sayı: 24607, Yayın Tarihi: 8 Aralık 2001, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2001/12/20011208.htm#1
- **Resmî Gazete** (2003). Aile Mahkemelerinin Kuruluş, Görev ve Yargılama Usullerine Dair Kanun, Sayı: 24997, Yayın Tarihi: 18 Ocak 2003, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/01/20030118.htm
- **Resmî Gazete** (2005). Belediye Kanunu, Sayı: 25874, Yayın Tarihi: 13.07.2005, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/07/20050713-6.htm
- **Resmî Gazete** (2012a) Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, Sayı: 28239, Yayın Tarihi: 20 Mart 2012, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120320.htm
- **Resmî Gazete** (2012b). İlköğretim Ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, Sayı: 28261, Yayın Tarihi: 11 Nisan 2012, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm
- **Resmî Gazete** (2013). Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına İlişkin Yönetmelik, Sayı: 28789, Yayın Tarihi: 8 Ekim 2013, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/10/20131008.pdf

- **Resmî Gazete** (2022). Sayı: 31848, Yayın Tarihi: 27 Mayıs 2022, https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/05/20220527-7.htm
- **Rittersberger Tılıç**, Helga (2019). Kavram Olarak Kent Sosyolojisi, **Kent Sosyolojisi**, Ed. Fatime Güneş, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- **Ritzer**, George ve Jeffrey Stepnisky (2015). **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev: Irmak Ertuna Howison, Ankara: De Ki Sosyoloji.
- **Robles,** Theodore F. ve diğerleri (2014). "Marital_Quality_and_Health_A_Meta-Analytic_Review", **Psychol Bull,** C.140, S.1, Ss:140–187.
- **Saktanber**, Ayşe (2004). "Kemalist Kadın Hakları Söylemi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/Kemalizm**, Ss. 323-333, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Sancar**, Serpil (2014). **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Saraç**, M. Şakir (2019). CHP'de LGBT rezaleti! **Yeni Şafak Gazetesi**, https://www.yenisafak.com/gundem/chpde-lgbt-rezaleti-3497038 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Sayın**, Ayşe (2020). AKP'li kadın milletvekilleri İstanbul Sözleşmesi'nden geri adıma karşı. **BBC News Türkçe,** https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-51667766 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Schipper**, Mineke (2010). **Erkek Acı Çeker Kadının Ruhu Duymaz,** Çev: Tacişer Ulaş Belge, İstanbul: NTV Yayınları.
- **Seher Vakti Dergisi** (1969). Sayı:1, https://katalog.idp.org.tr/pdf/2597/4888 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Seher Vakti Dergisi** (1971). Sayı: 22, https://katalog.idp.org.tr/pdf/2617/4908 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **Selim**, Sibel ve Derya Bilgin (2020). "Dini İnanışlara Göre Doğurganlığı Etkileyen Faktörlerin Etkileşim Hipotezi Açısından Araştırılması", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C.22, S.4, Ss.1005-1019.
- **Simmel**, Georg (1957). "Fashion," **American Journal of Sociology,** C. 62, S. 6, Ss.541-558.
- **Son Dakika** (2019). Çanakkale Belediyesinin 'LGBTI+' paylaşımına tepki yağdı, https://www.sondakika.com/guncel/haber-canakkale-belediyesinin-lgbti-paylasimina-tepki-12197817/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 1** (1992). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

- **Sözer**, Selim (2018). **Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Stark**, Rodney (1999). "Secularization: R.I.P.", **Sociology of Religion,** S. 60, Ss. 249-273.
- **Subaşı**, Necdet (2005). "1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Ss: 217-235, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Subaşı**, Necdet (2014). "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", **Aile Sosyolojisi Yazıları,** Ed: Mustafa Aydın, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Suman**, Defne (2000). "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri,** Ed: Nilüfer Göle, Ss. 68-92, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Sunar**, Lütfi (2004). "Kadro Dergisi/Hareketi ve Etkileri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.2, S.1, Ss.511-526.
- **Sunar**, Lütfi (2018). **Türkiye'de İslami STK'ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi,** İlke Derneği Kurumsal Yönetim Akademisi Araştırma Raporları 1, İstanbul: İlke Yayınları.
- **Sunar**, Lütfi (2020). "Risk Toplumunun Krizi: Kayganlaşan Toplumsal Yapılar", **İLEM Covid 19 Soruşturma Dosyası,** https://blog.ilem.org.tr/wp-content/uploads/2020/06/ilem_covid_lu%CC%88tfi-sunar.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Sürgit**, Büşra (2013). "Sezai Karakoç'un Hatıralar'ı Işığında Necip Fazıl Kısakürek Portresine Çerçeve Arayışı", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 48, S.48, Ss.161-192.
- **Şanal**, Zeynep Göknil (2017). Başkent Kadın Platformu Derneği Başkanı Zeynep Göknil Şanal: 15 Temmuz Sonrası Sivil Toplumun Etkili Olma Olasılığı Kalmadı. **Sivil Sayfalar,** https://www.sivilsayfalar.org (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Şefkatli Tuksal**, Hidayet (2014). **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri,** Ankara: Otto Yayınları.
- Şemsettin Sami (1996). **Kadınlar**, Haz: İsmail Doğan, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- **Şenler**, Şule Yüksel (1967). "İslam Kadınına Hitap", **Yeni İstiklal Gazetesi**, Yayın Tarihi: 25 Ocak 1967.
- **Şenler**, Şule Yüksel (2020). **Sesler ve İzler 1**, Ed: Lütfi Sunar ve Büşra Bulut, Ss. 83-98, Ankara: İLEM Yayınları.

- **Şenler**, Şule Yüksel (2022). **Huzur Sokağı**, 129. Basım, İstanbul: Timaş Yayınları.
- **Şenlikoğlu**, Emine (1985). "Besmele, Hamdele ve Salveleden Sonra İlk Söz", **Mektup Dergisi,** S.1, https://katalog.idp.org.tr/pdf/44685/45867 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Şentürk**, Hulusi (2011). **İslamcılık**, İstanbul: Çıra Yayınları.
- **Şentürk**, Şener (2015). **Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele İletişim Eğitim Programının Etkileri**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- **Şentürk**, Ünal (2008). "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler", **Aile ve Toplum Dergisi**, C.4, S.14, Ss.7-32.
- **Şeriati**, Ali (2009). **Dine Karşı Din,** Çev: Doğan Özlük, İstanbul: Fecr Yayınları.
- **Şerifsoy**, Selda (2016). "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi", **Vatan Millet Kadınlar,** Ed. Ayşe Gül Altınay, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Şıvgın**, Hale (2005). "Atatürk ve Türk Kadın Hakları", **Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, C.11, S.31, Ss.245-258.
- **Şimşek**, Yaşar (2019). "Yıldız Ramazanoğlu", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ramazanoglu-yildiz (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Şinasi**, İbrahim (2019). **Şair Evlenmesi,** Haz: Refik Durbaş, 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- **Şişman**, Nazife (1997). **Birleşmiş Milletler Kadın Politikası: Dördüncü Dünya Kadın Konferansı Çerçevesinde Bir Değerlendirme,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Şişman**, Nazife (2001). **Kamusal Alanda Başörtülüler,** 2. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Şişman**, Nazife (2003). **Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- **Şişman**, Nazife (2007). Küresel Dinamikler Bağlamında Aile ve Kadın, **Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu**, Ed: Ömer Çaha, Ss: 587-612, İstanbul, Ensar Neşriyat.
- **Şişman**, Nazife (2009). **Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı,** İstanbul: Timaş Yayınları.
- **Şişman**, Nazife (2011a). "Erkek Kimliği ve Aile", **Rıhle Dergisi**, S.12, Ss:14-18.
- **Şişman**, Nazife (2011b). **Yeni İnsan**, İstanbul: Timaş Yayınları.

- **Şişman**, Nazife (2012a). "İslam ve Cinsiyet Meselesi: Metodolojik Problemler", **Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı**, Ss. 63-79.
- **Şişman**, Nazife (2012b). Müslüman kadın feminist olabilir mi? **Dünyabizim web sitesi,** https://www.dunyabizim.com/soylesi/musluman-kadin-feminist-olabilir-mi-h8820.html (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Şişman**, Nazife (2013a). 'Erkek ve aile'yi tartışmanın zamanı gelmedi mi? **Star Gazetesi,** https://www.star.com.tr/acik-gorus/erkek-ve-aileyi-tartismanin-zamani-gelmedi-mi-haber-730213/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Şişman**, Nazife (2013b). Muhafazakâr Aile Kadına İhale, **KADEM Resmi Web Sitesi**, https://kadem.org.tr/category/makaleler/page/4/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Şişman**, Nazife (2015). "Türkçe Çeviri İçin Takdim Yazısı", "**İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet"**, Yaz: Judith E. Tucker, Çev: Zeynep Esra Koca, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Şişman**, Nazife (2018). **Anneliğin Gizli ve Aşikâr Tarihi**, Nazife Şişman Kişisel Web Sitesi, http://nazifesisman.com/anneligin-gizli-asikar-Tarihi/ (Erişim Tarihi: 3 Eylül 2023)
- **Şişman**, Nazife (2019). "Dijital/biyo teknoloji çağında Müslümanların gelecek tasavvuru var mı?", **Dijitalleşme Değerler ve Din Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ss. 143-154, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- **Şişman**, Nazife (2020). Nazife Şişman Kişisel X Hesabı, https://twitter.com/nazife_sisman/status/1291789637413941248
- **Şişman**, Nazife (2024). "Ahir Zamanda Ev-İş Kadın-Erkek", KADEM Resmi Web Sitesi, https://kadem.org.tr/ahir-zamanda-ev-is-kadin-erkek/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **ŞÖNİM** (2024). Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi ŞÖNİM, Aile Bakanlığı Resmi Web Sitesi, https://www.aile.gov.tr/adana/kuruluslarimiz/siddet-onleme-ve-izleme-merkezi/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **T24** (2016). Polislere yönelik başörtüsü yasağı kalktı, T24, https://t24.com.tr/haber/polislere-yonelik-basortusu-yasagi-kalkti,357095 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Tahaoğlu**, Çiçek (2018). Kadın Bakanlığı'nın Yerine Kurulan Aile Bakanlığı, Çalışma Bakanlığı ile Birleştiriliyor, **Bianet**, https://bianet.org/haber/kadin-bakanligi-

nin-yerine-kurulan-aile-bakanligi-calisma-bakanligi-ile-birlestiriliyor-197957 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Takvim** (2019). CHP ve HDP'nin toplumu ifsad projesi: LGBTİ, **Takvim Gazetesi**, https://www.takvim.com.tr/guncel/2019/07/27/chp-ve-hdpnin-toplumu-ifsad-projesi-lgbti (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Talay Keşoğlu**, Birsen (2020). "Yalnızlıktan Meşrutiyete... 1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Kurumsallaşma", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/Feminizm**, Ss.148-158, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Tarhan**, Ahmet Bora (2012). "Türkiye'de Postmodernizm Ve Siyasal Değişim", **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi,** C. 4, S. 2, Ss. 11-20.
- **Taşdemir**, Fırat (2022). "Türkiye, en çok insani yardım yapan ülke sıralamasında zirvedeki yerini korudu", **Anadolu Ajansı,** https://www.aa.com.tr/tr/gundem/turkiye-en-cok-insani-yardim-yapan-ulke-siralamasinda-zirvedeki-yerini-korudu/2646685 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TAYA** (2021). **Türkiye Aile Yapısı Araştırması 2021**, Ankara: Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ve TÜİK, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Aile-Yapisi-Arastirmasi-2021-45813 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TBB** (2023). **Tübakkom: 'Süresiz Nafaka' İddiaları Hukuki Gerçeği Yansıtmamaktadır**, Türkiye Barolar Birliği Resmi Web Sitesi, https://www.barobirlik.org.tr/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TBMM Tutanak Dergisi** (1968). Dönem 2, Cilt 27, Toplantı: 3.
- **TBMM Tutanak Dergisi** (1998). Dönem 20, Cilt 42, Yasama Yılı: 3.
- **TBMM Tutanak Dergisi** (1999). Dönem: 21, Cilt: 1, Yasama Yılı: 1.
- **TBMM Tutanak Dergisi** (2008). Dönem: 23, Cilt:14, Yasama Yılı: 2.
- **TBNA** (2015). Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, https://www.aile.gov.tr/uploads/athgm/uploads/pages/arastirmalar/tbna2014-kitap.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TBT** (2024). Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, **TÜBA**, http://terim.tuba.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024).
- **TCK** (2024). Türk Ceza Kanunu, Kanun No: 103, https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- TDK (2024). Türk Dil Kurumu Sözlükleri, https://sozluk.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Tekeli**, Şirin (1982). "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri". **Türk Toplumunda Kadın**, Ss. 375-396, İstanbul: Araştırma Eğitim Ekin Yayınları ve Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- **Tekeli**, Şirin (1993). "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", **Kadın Bakış Açısından Kadınlar,** Ed: Şirin Tekeli, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Tekeli**, Şirin (2019). "Sunuş", **Kadınsız İnkılap,** Yazar: Yaprak Zihnioğlu, 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Tekin**, Latife (2008). Söyle bakalım türbanla yoğurt mayalayabilir misin? Röp: Ayşe Arman, **Hürriyet Gazetesi,** https://www.hurriyet.com.tr/soyle-bakalim-turbanla-yogurt-mayalayabilir-misin-8016488 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Tekin**, Mustafa (2004). **Kutsal, Kamu ve Kadın,** 1. Basım, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Tekin**, Mustafa (2013). "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu", **Aile Sosyolojisi**, Ed: Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Telseren**, Aslı (2020). "Changing Gender Politics in Turkey throughout the 2000s: A Feminist Analysis of Gender Policies Pursued by Justice and Development Party (Adalet ve Kalkınma Partisi - AKP) Governments", **Interdisciplinary Political Studies,** C. 6, S.2, Ss.357-395.
- **Terry**, Gareth ve diğerleri (2017). "Thematic analysis", **The SAGE Handbook Of Qualitative Research In Psychology,** Ss.17-37, SAGE.
- **Terzi**, Hacı Murat (2021). "Kimlik ve Kültür Oluşumunda Mekânsal Faktörler: Sovyet Toplumu ile Komün Evleri İlişkisi Örneği", **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**. C. 9, S.28, Ss:226-247.
- **Tezcan,** Demet (2007). Bir Çığır Öyküsü, İstanbul: Timaş Yayınları.
- TİAK (2023). Televizyon İzleme Araştırmaları Anonim Şirketi, https://tiak.com.tr/upload/files/kunye.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- Timaş (2024). Timaş Yayın Grubu Web Adresi, https://timas.com.tr/huzur-sokagi-9789757544425 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- TMK (2024). Türk Medeni Kanunu, https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Tonga**, Necati (2018). "Fatma Karabıyık Barbarosoğlu", **Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü**, https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fatma-karabiyik-barbarosoglu (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Topay**, Gülnihal ve Ramazan **Erdem** (2019). "Türkiye'de Tüketim Kültürünün Gelişimine Dair Kavramsal Bir İnceleme", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S.35, Ss.162-183.
- **Toprak, Binnaz** (1982). Türk Kadını ve Din. **Türk Toplumunda Kadın**, Ed. Nermin Abadan Unat, İstanbul: Araştırma Eğitim Ekin Yayınları.
- **Toprak**, Zafer (1994). "Türkiye'de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası'ndan Arşıulusal Kadınlar Birliği Kongresi'ne (1923-1935)". **İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi**, S. 2. Ss: 5-12.
- **Toprak**, Zafer (2017). "Erken Cumhuriyet, Nüfus Sorunu ve Çocuk Ölümleri", **Toplumsal Tarih,** S. 281, Ss.22-35.
- **Toruk**, İbrahim (2011). "Türkiye'de Başörtüsü Sorunu ve Yazılı Medyada Sunumu", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,** C. 30, Ss. 483-514.
- **Torun**, Tuba (2023). Kadın cinayetleri neden politiktir? Vesaire Web Sitesi, https://vesaire.org/kadin-cinayetleri-neden-politiktir (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Toska**, Zehra ve diğerleri (1992). **İstanbul Kütüphanelerinde Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1869-1927),** İstanbul: Metis Yayınları.
- **TRT Haber** (2017). TSK'da başörtüsü yasağı kalktı, **TRT Haber,** https://www.trthaber.com/haber/gundem/tskda-basortusu-yasagi-kalkti-300312.html (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Tucker**, Judith E. (2015). **İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet**, Çev: Zeynep Esra Koca, İstanbul: Açılım Kitap.
- **Tuncer**, Gökçen (2023). Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanı Göktaş: Süresiz nafaka kabul edilebilir değil, **İndependent Türkçe**, https://www.indyturk.com (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Tunçay**, Mete (2009). "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/Kemalizm**, Ss: 92-96, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **Turak**, İlker (2023). Süresiz nafaka kalkacak mı? Adalet Bakanı Tunç açıkladı: Kimseyi mağdur etmeyeceğiz, **Sabah Gazetesi**, https://www.sabah.com.tr/gundem/2023/08/16/suresiz-nafaka-kalkacak-mi-adalet-bakani-tunc-acikladi-kimseyi-magdur-etmeyecegiz (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **TÜİK** (2012). **Milletvekilliği Genel Seçimleri 1923-2011**. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.
- **TÜİK** (2021). **Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2021**, TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Cocuklarda-Bilisim-Teknolojileri-Kullanim-Arastirmasi-2021-41132 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK** (2022). **Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2021**, TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Aile-Yapisi-Arastirmasi-2021-45813 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK** (2023). **Kent-Kır Nüfus İstatistikleri, 2022**. TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Kent-Kir-Nufus-Istatistikleri-2022-49755 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK** (2024a). **Doğum İstatistikleri, 2023**, TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2023-53708 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK** (2024b). **Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2023**, TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2023-53707 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK** (2024c). **İstatistiklerle Çocuk, 2023**, TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Cocuk-2023-53679 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK** (2024d). Medeni Durum, 2023, Türkiye İstatistik Kurumu Nüfus İstatistikleri Portalı, https://nip.tuik.gov.tr/?value=MedeniDurum (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK**, (2024e). **İstatistiklerde Kadın, 2023,** TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **TÜİK**, (2024f). **İstatistiklerle Aile, 2023,** TÜİK Haber Bülteni, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2023-53784 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Tümer**, Günay (1991). Atalar Kültü, **TDV İslam Ansiklopedisi**, C.4, Ss.42-43.
- **TÜRAP** (2020). **Çocuklarımıza, Gençlerimize, Ailelerimize ve Değerlerimize Sahip Çıkıyoruz,** Türkiye Aile Platformu Web Sitesi, https://turkiyeaileplatformu.com/wp-content/uploads/2020/12/LGBT-KONULU-TURAP-BASIN-B%C4%B0LD%C4%B0R%C4%B0S%C4%B0.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Türkiye Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi** (2019). Ankara: T.C. Aile, Çalışma Ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
- **Türkiye İstatistik Yıllığı** (2012). Yayın No: 3933, Ankara: TÜİK Yayınları.
- **Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması** (2015). Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ve Hacettepe Üniversitesi, https://hips.hacettepe.edu.tr/tr/turkiyede_kadina_yonelik_aile_ici_siddet_arastirma-101 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Türkmen**, Buket (2007). "Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem", **Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar,** Der: Zeynep Direk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- **Türkmen**, Hamza (2008). **Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştiri**, 2. Baskı, İstanbul: Ekin Yayınları.
- **Uçar**, İlyas (2020). "Kutsal Bir Mekân Olarak Aile Kurumu Ve Kadının Rolü -Medine Dönemi" **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, S.1, Ss. 953-970.
- **Uğur**, Veli (2017). "Kadın Kimliği ve Modernizm Karşıtlığı: Hidayet Romanlarının İdeolojisi", **Researcher: Social Science Studies**, S.5, Ss.810-826.
- **Umumî Nüfus Tahriri** (1929). **Fasikül III**, Ankara: Başvekâlet Müdevvenat Matbaası.
- **UN** (2024). **Fourth World Conference on Women Beijing Declaration**, UN Women, https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/declar.htm (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Unat**, Nermin Abadan (1982). "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını", **Türk Toplumunda Kadın**, Ed. Nermin Abadan Unat, S.1-32, İstanbul: Araştırma Eğitim Ekin Yayınları.
- **UNICEF** (2024). **Child Marriage**, https://www.unicef.org/protection/child-marriage (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Uslu**, Mehmet Fatih (2004). **Resimli Ay Magazine (1929-1931): The Emergence Of An Oppositional Focus Between Socialism And Avant-Gardism,** Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- **Ülken**, Hilmi Ziya (1999) "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimat-I,** İstanbul: MEB Yayınları.

- **Ülker**, Osman ve Dilek **Ülker** (2024). "Tarih Anlatısında Üvey Evlat Olmak: Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kadının Konumu", **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C.1, S.1, Ss. 233-261.
- **Ünal**, Büşranur (2013). **İslam Kültüründe Kadın-Erkek Diyaloğu**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Ünsal**, Hayrünnisa (2019). Fatma Aliye Hanım'ın Eserlerinde Kadın Olgusu, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- **Üstün**, Nazan (2012). **Büyük Doğu Mecmuası'nın Siyasal Analizi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Vatandaş**, Celaleddin (2020). **Cumhuriyet'in Tarihi,** 15. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- **Veblen**, Thorstein Bunde (1922). **The Theory of the Leisure Class**, New York: B. W. Huebsch.
- **Vuranok**, Eylem Gül (2019). **Türkiye'de İslamcılık ve Kadın: Seher Vakti Dergisi Üzerine Bir İnceleme,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Weigert**, Andrew ve Darwin Thomas (1970). "Secularization: A Cross-National Study of Catholic Male Adolescents", **Social Forces**, C.49, S.1, Ss. 28-36.
- **Yalçı**, Abdurrahman (2023). **Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- **Yalçın**, Hülya (2019). **Cumhuriyet Dönemi Kadın İmajı İnşası (1928-1938),** Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- **Yalom**, Marilyn (2002). **Evli Kadının Tarihi**, Çev: Zeynep Yelçe, Neşenur Domaniç, İstanbul: Çitlenbik Yayınları.
- **Yaman**, Ömer Miraç (2017). Gençlerdeki Din Yorgunluğundan Biz Sorumluyuz, **Genç Dergi**, S. 134, https://m.gencdergisi.com/12077-genclerdeki-din-yorgunlugundan-biz-sorumluyuz.html (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Yaşar**, Enes (2015). **"Fatma Barbarosoğlu'nun Hikâyelerinde Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Kadın",** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Yaşar**, Mehmet Emin (2005). "İskenderpaşa Cemaati", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık**, Ss:323-340, İstanbul: İletişim Yayınları.

- **Yayın Ekinci**, Nurdan (2022). **Sibel Eraslan'ın Roman ve Hikâyelerinde Kadın Kahramanlar,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Yazıcılar**, Süleyman Ragıp (2022). "Erkeksen Çık Ortaya", **Genç Dergi,** S.185, https://m.gencdergisi.com/14743-neredesin-adamim-seni-bekliyoruz-heyecanla.html# (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Yıldırım**, Ercan (2012). "İslamcı Kadının Kusursuz Cinayeti", **TYB Akademi**, S. 4, Ss.123-166.
- **Yıldırım**, Ergün ve Recep Yıldız (2022). **Türkiye'de Cinsiyet Algısı Araştırması,** İstanbul Aile Vakfı, https://istanbulailevakfi.org/yayinlar/turkiye-de-cinsiyet-algisi-arastirmasi-cikti (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Yıldırım**, Fadime (2021). **1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Kadın ve Kadının Çalışma Hayatı: Kadın Kimliği Dergisi Örneği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Yıldız,** Nurettin (2019). Boşanmalar Neden Artıyor? Kendimizi Kandırmayalım! Nurettin Yıldız Youtube Kanalı, https://www.youtube.com/watch?v=mJfwqXVcbZ8 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Yılmaz**, Emine (2014). **"İslami Kadın Yazarların Söyleminde Cinsiyet Rolleri; Cihan Aktaş İle Yıldız Ramazanoğlu Örneği",** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Yılmaz**, Merve (2019). "Cihan Aktaş Hikâyelerinde Aile", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**.
- **Yılmaz**, Musa Kazım (1991). İslam Ailesinin Mahiyeti ve Yapısı, **Diyanet Dergisi**. C. 27, S. 2, Ss. 37-54, https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=19297 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Yılmaz**, Zehra (2013). "Dindarlığın Yeniden İnşasında İslamcı Kadınlar", **Mülkiye Dergisi,** C.37, S.4, Ss.9-32.
- **Yılmaz**, Zehra (2015). **Dişil Dindarlık**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- **YÖK** (2024). Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi, https://istatistik.yok.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Yörük**, Altan (2009). "Feminizmler", **Sosyoloji Notları Dergisi,** S.7, Ss: 63-85.
- **YRP** (2024). İstanbul Sözleşmesi Bitirir. Yeniden Refah Partisi Resmi Web Adresi, https://yenidenrefahpartisi.org.tr/page/istanbul-sozlesmesi-bitirir/1419 (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)

- **Yurdsever Ateş**, Nevin (2009). **Yeni Harflerle Kadın Yolu/Türk Kadın Yolu**, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Özel Yayını.
- **Yüce Tar**, Yasemin (2013). **"2000'ler Türkiye'sinde Müslüman Kadının "Kadın Sorunu".** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Yücel**, **Asiye** (2019). **İslamcı Söylemde Kadın İmgesi: Kadın ve Aile Dergisi Örneği,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- **Yüksek Öğretim Kanunu** (1988). Kanun No: 3511, https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/5.5.2547.pdf (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2024)
- **Zihnioğlu**, Yaprak (1985). "Giriş Yazısı", **Aile Sorgulanıyor,** Yaz: Diana Gittins, Çev: Tuna Erdem, Yersiz: Pencere Yayınları.
- **Zihnioğlu**, Yaprak (2019). **Kadınsız İnkılap**, 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- **Zürcher**, Eric Jan (2020). **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 2. 1: Cinsiyete göre ortalama ilk evlenme yaşı 104

Tablo 2.2: Evlilik kuşaklarına ve cinsiyete göre ilk evlilik yaşının değişimi 104

Tablo 2.3: Cinsiyete göre evlenmeyi düşünmeme nedenleri 105

Tablo 2.4: Erkek ve kadın için uygun görülen ilk evlenme yaşı 106

Tablo 2.5: Cinsiyete göre çocuk evlenmelerinin toplam evlenmeler içindeki oranı 110

Tablo 2.6: Türkiye'de doğurganlık dönüşümünün aşamaları 112

Tablo 2.7: Doğum sayısı ve toplam doğurganlık hızı 113

Tablo 2.8: Yıllara göre annenin ortalama yaşı 114

Tablo 2.9: İstenen ve sahip olunan çocuk arasındaki fark 115

Tablo 2.10: Türkiye'de toplam doğurganlık hızı ve ideal çocuk sayısının değişimi 116

Tablo 2.11: Türkiye'de fiziksel veya cinsel şiddet yaygınlığı 119

Tablo 2.12: Türkiye'de yıllara göre boşanma oranları 123

Tablo 2.13: Evlilik süresine göre boşanmaların oranı 124

Tablo 2.14: Cinsiyete göre boşanma nedenleri 125

Tablo 2.15: Türk halkının LGBT+'ya bakışı 130

Tablo 2.16: Türkiye'de İstanbul Sözleşmesi'nin bilinirliği 134