



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Ana Bilim Dalı

## **DİNDARLIK VE TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞI**

Doktora Tezi

Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN

Sivas  
Aralık 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Ana Bilim Dalı

## **DİNDARLIK VE TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMCILIĞI**

Doktora Tezi

Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN

**Tez Danışmanı**  
Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU

Sivas  
Aralık 2019

## KABUL VE ONAY

**Üniversite:** : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Ana Bilim Dalı** : Sosyoloji  
**Tezin Başlığı** : Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı  
**Savunma Tarihi** : 26.11.2019  
**Danışmanı** : Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU

**Unvanı - Adı Soyadı**

**İmza**

**Jüri Başkanı** : Prof. Dr. Ali TAŞKIN

**Üye** : Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU

**Üye** : Prof. Dr. Ünal ŞENTÜRK

**Üye** : Doç. Dr. Fatih ARSLAN

**Üye** : Doç. Dr. Ali ASGİN

**Oy Birliği**



**Oy Çokluğu**



Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN tarafından hazırlanan "Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı" başlıklı tez, kabul edilmiştir. ..../..../.....

**Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL**  
**Enstitü Müdürü**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

30.12/2020

Ayşe CAĞRICI ZENGİN

## TEŞEKKÜR

Bu tez pek çok kişinin emeği, ilgisi ve yol göstericiliği sayesinde ortaya çıktı. Bu kişilerin başında şüphesiz kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Zafer Cirhinlioğlu gelmektedir. Kendisinin sabrı ve özverisi sayesinde bu çalışma, kişisel bir merakın giderilme çabasından bilimsel bir teze doğru evrildi. Yönlendirmeden yol gösteren, desteğinin yanında güvenini de esirgemeyen kıymetli hocama en derin teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Ali Taşkın'a cesaret veren övgüleri ve yapıcı eleştirileri için; Doç. Dr. Fatih Arslan'a tavsiyeleri, yüreklendiren desteği ve Bölüm içindeki işlerde dahi yükümü hafifletme konusunda gösterdiği nezaket ve anlayış için; Prof. Dr. Ünal Şentürk'e değerli tavsiyeleri için ve Doç. Dr. Ali Esgin'e tezin başlangıcından sonuçlanmasına kadar, müthiş katkılarıyla bakış açımı zenginleştirdiği için teşekkür ediyorum.

Lisans mezuniyetimden yıllar sonra bile beni tüm içtenliğiyle karşılayan, destek olan, yol gösteren kıymetli hocam Doç. Dr. Emre Gökalp'e; bir süreliğine de olsa danışmanlığından istifade etme şansını yakaladığım değerli hocam Prof. Dr. Ali Erkul'a, alandaki çok değerli bilgi birikiminden faydalanmama imkân tanıyan Prof. Dr. Fatmagül Cirhinlioğlu'na ve kendileriyle aynı bölümde olmaktan büyük mutluluk duyduğum C.Ü. Sosyoloji Bölümü'nün değerli hocalarına ilgileri, içten destekleri, kıymetli görüş ve tavsiyeleri için minnettarlığımı sunuyorum.

Bu çalışmanın kişisel bir merak olarak zihnimde uyanmasında en büyük paya sahip olan iki insana; sevgili annem Şadiye Çağrıacı ve sevgili babam, hocam Prof. Dr. Mustafa Çağrıacı'ya, bu vesileyle tüm aileme en derin teşekkürlerimi sunuyorum.

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	i
KISALTMALAR .....	v
TABLO LİSTESİ .....	vii
ŞEKİL LİSTESİ.....	ix
ÖZET.....	xi
ABSTRACT .....	xiii
GİRİŞ .....	1
I. BÖLÜM .....	11
1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE .....	11
1.1. Dindarlıkla İlişkili Bazı Kavramlar .....	11
1.1.1. Spiritüalite.....	12
1.1.2. Din.....	15
1.1.3. Dindarlık .....	19
1.1.3.1. Türkiye’de Dindarlık Üzerine Yapılmış Çalışmalar.....	22
1.1.3.2. Dinsellik ya da Gündelik Hayatın Dinselleşmesi .....	29
1.1.3.3. Muhafazakârlık, İslamcılık ve Dindarlık .....	36
1.1.3.4. Sekülerlik-Dinsellik İlişkisi ve Gündelik Hayat.....	43
1.1.3.5. Dinî Fundamentalizm ve Dogmatizm.....	51
1.2. Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı ile İlişkili Kavramlar .....	58
1.2.1. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet.....	58
1.2.2. Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İnşası ve İçselleştirilmesi .....	62
1.2.3. Ataerkil İdeoloji.....	71
1.2.4. Feminist Hareketler .....	76
1.2.5. Geleneksel-Modern Ayrımında Toplumsal Cinsiyet Hiyerarşisi ve Din.....	83
1.3. Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı.....	90
1.3.1. Cinsiyetçiliğin Felsefi ve Dinî Kökenleri.....	91
1.3.2. Modernite, Dindarlık ve Dindar Kadın.....	100
1.3.3. İslami Feminizm .....	104

<b>II. BÖLÜM.....</b>	<b>113</b>
<b>2. YÖNTEM.....</b>	<b>113</b>
2.1. Nicel Araştırma Aşaması.....	115
2.1.1. Ölçme Araçları.....	116
2.1.1.1. Dinî Yönelim Ölçeği.....	118
2.1.1.2. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği.....	120
2.1.1.3. Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Ölçeği.....	122
2.1.2. Araştırma Evreninin Tarihsel ve Kültürel Özellikleri .....	122
2.1.3. Evren ve Örneklem .....	125
2.2. Nitel Araştırma Aşaması .....	128
2.2.1. Görüşme Formu .....	129
2.2.1.1. İnanç Boyutu .....	129
2.2.1.2. Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı/Cinsiyetçilik Boyutu .....	131
2.2.1.3. Dindarlık ve Cinsiyetçilik İlişkisi Boyutu .....	133
2.2.2. Görüşülen Bireylere Dair Genel Özellikler .....	134
<b>III. BÖLÜM.....</b>	<b>137</b>
<b>3. BULGULAR .....</b>	<b>137</b>
3.1. Anketlerden Elde Edilen Bulgular.....	137
3.1.1. Demografik Özellikler .....	138
3.1.2. Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özellikler.....	140
3.1.3. Dinî Davranış, Düşünce ve Tutumlar .....	145
3.1.4. İslam'da Kadının Yerine İlişkin Görüşler .....	150
3.1.5. Kadınlara ve Aileye İlişkin Düşünce ve Tutumlar .....	152
3.1.6. Bazı Değişkenlere Göre Din, Kadın, Aile ve Evliliğe İlişkin Görüşlerin Karşılaştırılması .....	154
3.1.7. Ölçeklerden Alınan Puanlar .....	166
3.1.7.1. Bazı Demografik, Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özelliklere Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Alınan Puanların Karşılaştırılması .	168
3.1.7.2. DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Alınan Puanlar Arası İlişkiler.....	184
3.1.7.2.1. DYÖ ve DFÖ Arası İlişkiler .....	186
3.1.7.2.2. DYÖ ve TCRTÖ Arası İlişkiler .....	187

3.1.7.2.3. DFÖ ve TCRTÖ Arası İlişkiler.....	188
3.1.8. Değişkenlerin Yordanmasına İlişkin Yapısal Eşitlik Modeli .....	189
3.2. Derinlemesine Görüşmelerden Elde Edilen Bulgular .....	193
3.2.1. İnanç Boyutuna İlişkin Bulgular.....	195
3.2.1.1. Kamusal ve Özel Alanın Dinî Görünümleri .....	196
3.2.1.1.1. Kamusalı Dinselleştirme Eğilimi .....	196
3.2.1.1.2. Kamusalı Sekülerleştirme Eğilimi .....	200
3.2.1.1.3. Pragmatik Bir “Orta Yol” Eğilimi.....	203
3.2.1.2. Dinî Bilgi ve Bilimsel Bilgi Arasındaki Seçimler .....	206
3.2.1.2.1. Kategorik Düşünce.....	207
3.2.1.2.2. Dinî Bilginin Tasdiki Olarak Bilimsel Bilgi .....	209
3.2.1.2.3. Uzlaştırıcı Görüş .....	211
3.2.1.3. Manevi-Dünyevi Çelişkisi ve Farklılaşan Dinsellikler.....	214
3.2.1.3.1. Sabit Kategoriler Olarak Manevi-Dünyevi ve Dünyevinin Dinselleşmesi.....	215
3.2.1.3.2. Manevi-Dünyevi Eş-Mantıklılığı .....	217
3.2.1.4. Dinî Kaynaklar ve Geleneksel Pratikler Çerçevesinde Farklı Dinsellikler .....	221
3.2.1.4.1. Kitabi Yorumsamacı .....	222
3.2.1.4.2. Gelenekselin Katılaşması .....	227
3.2.1.4.3. Spiritüel Çözümler .....	228
3.2.2. Cinsiyetçilik Boyutuna İlişkin Bulgular .....	230
3.2.2.1. Pasif-Baskıcı Cinsiyetçilik.....	232
3.2.2.2. Gizil-Korumacı Cinsiyetçilik.....	242
3.2.2.3. Farklılaştırıcı-Tamamlayıcı Cinsiyetçilik.....	246
3.2.2.4. Heteronormatif Cinsiyetçilik .....	255
3.2.3. Dindarlık ve Cinsiyetçilik İlişkisine Dair Bulgular .....	260
3.2.3.1. İslam’da Kadının Yerine İlişkin Düşünceler .....	261
3.2.3.2. Cinsiyetçiliğin Güncel İslami Görünümleri.....	269
3.2.3.3. “Müslüman Kadın” .....	275
<b>IV. BÖLÜM .....</b>	<b>285</b>
<b>4. DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>285</b>



4.1. Dinî Davranış, Düşünce ve Tutumlar .....	285
4.2. Toplumsal Cinsiyet Algıları .....	292
4.3. Dindarlık Biçimleri ve Cinsiyetçilik İlişkisi.....	297
<b>SONUÇ.....</b>	<b>307</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>319</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>339</b>
Ek 1: Kişisel Bilgi Formu.....	339
Ek 2: Dinî Yönelim Ölçeği.....	342
Ek 3: Dinsel Fundamentalizm Ölçeği.....	343
Ek 4: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği.....	344
Ek 5: DFÖ Faktör Yükleri (Sezen 2010).....	346
Ek 6: TCRTÖ Faktör Yükleri (Zeyneloğlu ve Terzioğlu 2011).....	347
Ek 7: Görüşme Formu .....	348
Ek 8: Etik Kurulu Raporu.....	350
Ek 9: Anket Uygulama İzin Belgesi .....	351
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>353</b>

## KISALTMALAR

<b>Akt.</b>	: aktaran
<b>Bkz.</b>	: bakınız
<b>C</b>	: cilt
<b>C.Ü.</b>	: Cumhuriyet Üniversitesi
<b>Çev</b>	: çeviren
<b>DFÖ</b>	: Dinsel Fundamentalizm Ölçeği
<b>DYÖ</b>	: Dinî Yönelim Ölçeği
<b>Ed.</b>	: editör
<b>edt.</b>	: edition
<b>Örn.</b>	: örneğin
<b>p.</b>	: page
<b>s.</b>	: sayfa aralığı
<b>sf.</b>	: sayfa
<b>TCRTÖ</b>	: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği
<b>TDK</b>	: Türk Dil Kurumu
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>TÜİK</b>	: Türkiye İstatistik Kurumu
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>v.dğr.</b>	: ve diğerleri



## TABLO LİSTESİ

<b>Tablo 1.</b> Oy Verilen Siyasi Parti (Haziran 2018 Yerel Seçim Sonuçları).....	126
<b>Tablo 2.</b> Yaşa ve Cinsiyete Göre Örneklem Dağılımı.....	127
<b>Tablo 3.</b> Merkezde Örneklem Mahallelere Göre Dağılımı .....	128
<b>Tablo 4.</b> Görüşülen Bireylerin Dinî ve Kültürel Özellikleri.....	135
<b>Tablo 5.</b> Yaş .....	138
<b>Tablo 6.</b> Seçilmiş Birimlerde Nüfusun Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı .....	139
<b>Tablo 7.</b> Örneklem Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı .....	139
<b>Tablo 8.</b> Cinsiyet ve Medenî Durum .....	140
<b>Tablo 9.</b> Eğitim Durumu .....	141
<b>Tablo 10.</b> Meslek .....	141
<b>Tablo 11.</b> Çalışma Durumu ve Gelir Düzeyi.....	142
<b>Tablo 12.</b> En Uzun Süre Yaşanılan Yer .....	142
<b>Tablo 13.</b> Hane Halkı .....	143
<b>Tablo 14.</b> Aile Yapısı .....	143
<b>Tablo 15.</b> Din ile İlişki Düzeyi.....	145
<b>Tablo 16.</b> Dine Verilen Önem .....	146
<b>Tablo 17.</b> Dinî Tutuculuk / Dogmatizm .....	148
<b>Tablo 18.</b> Dinî Örgütlenmelere İlişkin Görüşler .....	149
<b>Tablo 19.</b> İslam'da Kadının Yerine İlişkin Görüşler (n=600).....	151
<b>Tablo 20.</b> Kadınlara, Kadın Haklarına, Aileye ve Evliliğe İlişkin Düşünce ve Tutumlar (n=600).....	152
<b>Tablo 21.</b> Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600) .....	155
<b>Tablo 22.</b> Katılımcıların Cinsiyetine Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600).....	158
<b>Tablo 23.</b> Katılımcıların Eğitim Durumuna Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600) .....	161
<b>Tablo 24.</b> Katılımcıların En Uzun Süre Yaşadıkları Yere Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600).....	164
<b>Tablo 25.</b> Katılımcıların DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanlar (n=600)..	166

<b>Tablo 26.</b> Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600).....	169
<b>Tablo 27.</b> Katılımcıların Cinsiyetine Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600).....	171
<b>Tablo 28.</b> Katılımcıların Eğitim Durumuna Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600).....	174
<b>Tablo 29.</b> Katılımcıların Anne Eğitim Durumuna Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600) .....	177
<b>Tablo 30.</b> Katılımcıların Baba Eğitim Durumuna Göre DYÖ, DFÖ, TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600).....	179
<b>Tablo 31.</b> Katılımcıların En Uzun Süre Yaşadıkları Yere Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600) .....	182
<b>Tablo 32.</b> Katılımcıların DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanlar Arasındaki İlişkiler (n=600).....	185
<b>Tablo 33.</b> Yapısal Eşitlik Modeline İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri.....	191

## ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1. Araştırma Modeli.....	116
Şekil 2. Katılımcıların Ebeveynlerinin Eğitim Durumu .....	144
Şekil 3. Yapısal Eşitlik Modeline İlişkin Yol Diyagramı .....	190



## ÖZET

Bu tezin amacı, dindarlığın toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üzerindeki etkisini tespit etmek ve açıklamaktır. Genellikle dindarlığın manevi, cinsiyet ayrımcılığının ise dünyevi bir alana karşılık geldiği düşünülür. Oysa bu tezde, iki alanın bir etkileşim halinde olduğu öne sürülmektedir. Bu etkileşim dine ve toplumsal cinsiyete ilişkin kabullerin yalnızca sürdürülmesine değil sorgulanmasına da zemin oluşturmaktadır. Bu sebeple dindarlığa ve cinsiyetçiliğe ilişkin kabuller de farklılaşabilmektedir. Dindarlık, dinî kaynaklara uygunlukla değil bireylerin dünyevi alana yansıyan dinî düşünce, tutum ve davranışlarıyla tanımlanmıştır. Cinsiyetçilik sorununun dindarlık ile ilişkisi, “dünyevileşen dinî alan” ve “dinselleşen dünyevi alan” ile ilintili şekilde tartışılmıştır.

Dinî yönelimlerin türü, fundamentalist dindarlık ve cinsiyetçilik arasındaki ilişkileri ortaya koymak için bir alan araştırması tasarlanmıştır. Araştırmada karma yöntem ve açımlayıcı sıralı desen kullanılmıştır. Nicel araştırma örneklemini Sivas ili Merkez ve dört ilçesinden seçilmiş, örneklem hacmi 600 kişi olarak belirlenmiştir. Nitel araştırmada ise 20 kişilik katılımcı grubu ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Nicel araştırmada Dinî Yönelim Ölçeği, Dinsel Fundamentalizm Ölçeği ve Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Nicel bulguları açıklamak için kullanılan nitel araştırma aşamasında “inanç”, “cinsiyetçilik” ve “dindarlık ve cinsiyetçilik ilişkisi” olmak üzere üç boyutta tartışmalar sunulmuştur.

Alan araştırmasında üç sonucun ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi; içsel dindarlık fundamentalist dindarlığı pozitif ve anlamlı şekilde yordamaktadır. İkincisi; fundamentalist dindarlık toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi tutumları negatif ve anlamlı şekilde yordamaktadır. Son olarak; ilk sonuçla bağlantılı şekilde, Dinî Yönelim Ölçeğine ait içsel dindarlık boyutundaki ifadeler, ölçeğe dair teorik açıklamalardan farklı bir duruma işaret etmektedir. Derinlemesine görüşmelerden elde edilen bulgular, bu üç sonucun dinî ve ataerkil içselleştirmelerle açıklanabileceğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, dindarlık, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, cinsiyetçilik.





## ABSTRACT

The aim of this thesis is to find out and explain the effect of religiousness on gender discrimination. It is generally accepted that the concept of religiousness corresponds to a spiritual sphere while gender discrimination to a worldly sphere. However, in this thesis, it is suggested that two spheres are interacted. This interaction forms the basis for not only maintenance of acceptances about religion and gender but also questioning these. Religiosity is defined not in its relation to religious sources, but by religious thoughts, attitudes and behaviors of individuals, reflected in the worldly sphere. The relationship between the problem of sexism and religiosity has been discussed related to “the religion sphere becoming worldly” and “the worldly sphere becoming religious”.

A field study was designed to reveal the relationships between the type of religious orientations, fundamentalist religiosity and sexism. Mixed method and explanatory sequential design were used in the study. The sample of the quantitative research was selected from the city center and four districts of Sivas province and the sample size was constituted of 600 respondents. In the qualitative research, in-depth interviews were applied to a group of 20 participants. Religious Orientation Scale, Religious Fundamentalism Scale and Gender Roles Attitude Scale were used in the quantitative research. In the qualitative research, which was used to explain the quantitative findings, discussions on three dimensions were presented: “faith”, “sexism” and “relationship between religiosity and sexism”.

It can be said that three results have emerged in the field research: First, intrinsic religiosity predicts fundamentalist religiosity positively and significantly. Secondly, fundamentalist religiosity predicts egalitarian attitudes towards gender roles negatively and significantly. Finally, in connection with the first result, the expressions in the intrinsic religiosity dimension of the Religious Orientation Scale point a different situation from the theoretical explanations of the scale. Findings from in-depth interviews show that these three results can be explained by religious and patriarchal internalizations.

**Key Words:** Religion, religiousness, gender discrimination, sexism.



## GİRİŞ

Din ve toplumsal cinsiyet konuları birlikte düşünülürken, genellikle iki ana eğilim belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır: İlki, şu ya da bu dine ait toplumsal cinsiyet kalıplarının, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı (*gender discrimination*) ya da literatürde sıkça ifade edilen şekliyle cinsiyetçilik (*sexism*) sorununun bizzat kendisi olarak kabul edilmesidir. İkinci eğilim ise, dinî alanın kadının ezilmesine sebep olan faktörler arasında olmadığı yönündedir. Bu iki eğilimin ortak noktası, din ve toplumsal cinsiyetin birbirinden özerk, evrensel kategoriler olarak kodlanmasıdır. Evrensellik, hem kültürel hem de doğal ve varoluşsal temellerde tanımlanmaktadır. Buna göre, dinin toplum ve birey üzerindeki etkisi “ilahî” bir güçten; beden ve onun biyolojik unsurları ise cinsiyet farklılıklarının “doğa”sından kaynaklanmaktadır. Oysa kadın ve erkek bedenlerine atfedilen rol ve sorumluluklar, dahası bu rol ve sorumlulukların dayanağı olarak sunulan kadın ve erkek bedenlerinin “doğası” kendinden menkul, doğal ya da fitrat gereği değildir. Bu farklılıklar, biyolojinin ya da yaratılışın iki cinse çizdiği “kaderden” ziyade; dinî kabuller ya da inançlar kümesinin diğer toplumsal mekanizmalarla kurduğu etkileşimlerle yakından ilgilidir. Cinsiyet teşekkülü, inanç alanı ve diğer sosyal alanlar arasındaki simgesel alışveriş vasıtasıyla nesnelleşirken, içselleştirmeler vasıtasıyla da bireylerin zihinlerinde ve bedenlerinde cisimleşmektedir.

Elbette dünyevi olanla ilahî olan arasında kültürel bir ayrım vardır; fakat aynı zamanda bu iki alan birbiriyle içsel ve simgesel olarak bağlantılıdır: İlahî bir alanla tanımlanan dinler, sınırları belli bir dinî alan içinde kalmaz, inananlar topluluğunun sınırlarını aşarak kültürün dünyevi öğelerini de etkilerler. Cinsiyet kültürü de bu etki alanının dışında değildir; hatta tam da merkezindedir. Dinî dünya görüşleri cinsiyet kültürünün, cinsiyet kültürü cinslere atfedilen farklılıkların, bu farklılıklar da cinsiyetçiliğin referanslarını oluşturmaktadır. Din ve cinsiyet kültürü arasındaki bu simgesel alışverişin ortaya çıkardığı farklılıklar, dindarlığın farklı biçimlerde gündelik hayata yansmasıyla devam ederek, adeta bir “devridaim”i andırmaktadır. Bu süreklilik ve kırılmalarla akıp giden gündelik hayat, farklı toplumsal cinsiyet algılarını ve bunların cinsiyetçi ya da eşitlikçi sonuçlarını da beraberinde getirmektedir.

Bu tezde, dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı homojen, sabit ve yeknesak nesnellikler olarak değil; yapı ve birey arasındaki etkileşimlerin gündelik hayattaki tezahürleri olarak ele alınmıştır. Bu açıdan tezin iki temel değişkeni de hem beklentiler üzerinden failleri üreten hem de faillerin edimlerle bu beklentileri sürdürdüğü ya da dönüştürdüğü içselleştirmeler olarak tartışılmıştır. Bu sebeple, dindarlığın cinsiyetçilik üzerindeki etkilerinin anlaşılması için dinî ve dinî olmayan alanlar arasındaki simgesel alışveriş, mücadele ve etkileşimler göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda cinsiyetçilik, ataerkil ideolojinin tanımladığı cinsiyet kalıplarının cinsiyetli faillerce nesnel gerçeklikler olarak içselleştirilmesi ve kadına yönelik olumsuz düşünce ve tutumlar şeklinde gündelik hayata yansıtılması olarak düşünülmüştür.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarında din başlıca tartışma konularından biri olagelmıştır. Bunun önemli bir nedeni normatifleşmiş cinsiyet rollerine dair, dinlerin ortaya koyduğu ya da dine dayandırılan kalıpların, cinsiyet ayrımından kaynaklanan bugünkü pek çok toplumsal sorunun kaynağıyla örtüşmesidir. Özellikle semavî dinlerde kadın ve erkeğe dair genel kabul, bu iki cinsin biyolojik, bilişsel, duygusal vb. pek çok yönden birbirlerinden farklı ve bunun yanında birbirlerini tamamlayıcı oldukları yönündedir. Bu farklılık-tamamlayıcılık zemininde sabitlenen cinsiyet rollerine dayalı bir toplumsal örgütlenmenin ayrımcılığa zemin oluşturması –zorunlu olmasa da– son derece muhtemel görünmektedir. Ancak daha da önemlisi din, toplumsal örgütlenmede başlı başına belirleyici bir unsur olmasa da kültürel yapıda başat bir öğedir. Bu yüzden bir toplumdaki toplumsal cinsiyet ayrımcılığının/cinsiyetçiliğinin kaynağını, biçimini, yönünü ve yoğunluğunu belirleyen cinsiyet kültürü, pek tabii din ve onun yaşanma biçimlerinde de pekiştirilmektedir. Pek çok sosyal olgu ya da aidiyet gibi inanma biçimleri de cinslere atfedilen farklılıklara referans oluşturmaktadır. Bu farklılıklar, erkeğin egemen ve avantajlı olduğu ataerkil (*patriarchal*) toplumlarda kadına ilişkin olumsuz tutumların gelişmesine ve bu tutumların cinsiyetçilik adı altında topluma ayrımcılık olarak yansımaya neden olmaktadır.

Bu tezde din ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki söylem, düşünce, ritüel ve gündelik hayat pratikleri boyutlarıyla ele alınmaktadır. Bu yüzden din ile ilişkili kişilerin dini ya da dinsel olanı nasıl algıladığı ve yaşadığına odaklanılmıştır. Öte

yandan araştırma konusu dine mesafeli bir tutum içinde olan, dinî bir yönelim içinde olmayan ya da dindar/dinî hassasiyetleri olan ancak yaşamına yön vermede bunların yanında farklı tinsel ya da seküler referanslara başvuran bireyleri de içermektedir. Bireylerin bu özellikleriyle farklı inanma ve yaşama biçimlerini ortaya koydukları düşünülmektedir. Dahası, bu bireyler din karşısında öyle ya da böyle bir tavır alış içinde olmaları nedeniyle, dindarlık bağlamında toplumsal cinsiyet ayrımcılığını konu edinen bu tez ile ilişkili görülmüşlerdir.

Dinî tutum, davranış ve düşüncelerde gözlenmesi muhtemel çeşitlilikler yanında dinin kadın ve erkek rollerine ilişkin sunduğu stereotipler, geleneksel/tutucu/muhafazakâr yorumların baskın olduğu toplumlarda, birtakım davranışsal sonuçları doğurmuş, bunlar da genellikle ayrımcılık şeklinde tezahür etmiştir. Modernitenin vatanı olan Batı kültüründe kadınların birtakım kazanımlar elde etmeleri sayesinde, kadın algısı daha eşitlikçi ve seküler bir görüntü sergilese de Batı dışı toplumlar düşünüldüğünde bu algının evrenselliği tartışmalıdır. Türkiye’de de kadın algısının dönüşümünün toplumsal yapıdaki hızlı kültürel değişimlerle birlikte gerçekleşmesi, bu değişimi kendi geleneksel kültürüne tehdit ve dayatma olarak algılayan kesimlerde, dinin meşrulaştırıcı gücüyle oluşan/pekiştirilen toplumsal cinsiyet rollerini devam ettirme eğilimlerini ve kadın haklarına karşı negatif reaksiyonları beraberinde getirmiştir. Bunun yanında kadın, hem geleneksel kültürün muhafazasının hem de yozlaşmasının ölçüsü kabul edilmiştir. Böylece hızlı toplumsal değişimin yarattığı parçalanmışlık hissi içindeki geleneksel kesimler, toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını dinin bütünleştirici gücünde aramışlar, bir yandan da modernleşmeye karşı gelenekselin savunusuna din ile meşruluk kazandırmışlardır. Modernleşmeye karşı dinî-geleneksel bütünleşmeyi yeniden tesis etme adına verilen bu mücadelede, rol ve sorumluluklarından görünüşüne kadar kadına dair her şey sembolik ve ideolojik bir çerçevede seyretmiştir.

Geleneksel-modern, İslamcı-Batıcı, dindar-seküler vb. şekillerde genelleştirilmiş olan iki kutup arasındaki çatışma, Türkiye’de özellikle cinsiyete ilişkin algı ve tutumların farklılaşmasında belirleyicidir. Ancak modernleşme sürecinin Türkiye’deki toplumsal yansımalarını yalnızca karşıtlık ve çatışma ekseninde düşünmek doğru görünmemektedir. Bu bağlamda, genel dinî eğiliminin – kamusal ve özel alanda– Sünnî Müslümanlık olduğunu söyleyebileceğimiz Türkiye

toplumunda, modernlik ve modern hayatın gerekleri ile din ve dinî hayatın gerekleri arasında çok boyutlu ve karmaşık bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Bu ilişki içinde, modernite ve din arasında kimi zaman çatışma kimi zaman ise uzlaşma kanalları rahatlıkla oluşabilmiştir. Çatışma boyutunda “tehdide” karşı gösterilen direnç, doğal olarak dinî algının ve yaşanan dindarlıkların da fundamentalist/otoriter/dogmatik şekillerde ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Uzlaşma boyutunda ise dindarlığın modern hayatı veya modern hayatın dindarlığı dışlamadığını düşünen ya da dışladığı noktalarda insan iradesinin ve aklının rehberliğine başvurma imkânına inanan kesimler; laiklik, insan hakları, eşitlik, özgürlük, demokrasi gibi modern ve seküler değerleri dindarlık kimliğiyle birleştirme yollarını aramışlardır. Bu yüzden bireylerin dinî yaşamları ve dindarlıklarının yanında, seküler değerlere yönelik tutumları, dinî dogmatizm/fundamentalizm düzeyleri ve dinî hoşgörü düzeyleri de dindarlık ile ilişkili olduğu düşünülen ara değişkenler olarak araştırmaya dâhil edilmiştir.

Dindarlık biçimleri ve bunların dini algılama, yorumlama ve yaşama biçimlerinin, Türkiye toplumunda son yıllarda artan ya da daha görünür hale gelen kadın-erkek eşitsizliğinin, gündelik hayatın içine nüfuz etmiş olan kadına yönelik şiddet, taciz, tecavüz, aşağılama gibi somut olayların yanı sıra, düşüncedeki ve eğilimlerdeki cinsiyetçiliğin artmasındaki rolleri de farklılık göstermektedir. Bunun yanında farklı dinî tutum, davranış ve düşünce biçimlerine sahip bireylerin cinsiyetçiliğe ve onun yol açtığı toplumsal vakalara yaklaşımları da son derece önemlidir. Çünkü din olgusu sadece kutsallıkla ilişkili değildir; din aynı zamanda dış dünyayı anlamlandırma aracıdır. Ancak din, zamanla dinî yaşamla aynı noktada kesişmeyen gelişmelere karşı muhafazakâr bir yapı üretebilmektedir. Dolayısıyla bir dine mensup bireyler de kimi toplumsal değişimlere karşı çıkan korumacı bir zihinsel yapıya sahip olabilmektedirler. Öte yandan, dinin yalnızca muhafazakâr yönünü vurgulamak onun sosyal dünyadaki yansımalarını sabit bir veri olarak ele almak demektir. Oysa dinin bireyle ve toplumla ilişkisi bu denli tek yönlü değildir. Zira din bireyi ve toplumu şekillendiren kültürel unsurlardandır. Ancak bireysel tercihler, edimler ve toplumsal uzamdaki din dışı oluşlar da dinin gündelik hayattaki görünümleri üzerinde etkisiz değildir. Dolayısıyla konumuz açısından önemli olan da bu değişen, dönüşen ve farklılaşan dindarlıklardır. Dindarlık düzeyinin yüksek

olduğunu söyleyebileceğimiz Türkiye’de (Çarkoğlu ve Toprak 1999 ve 2006) pek çok sosyolojik etmen, bireylerin yaşamındaki dinî etkinin biçim ve yoğunluğunu etkilemektedir. Bu durum, farklı dinî tutum, düşünce ve davranışlara sahip bireyler içinde cinsiyetçilik konusunda da çok çeşitli, hatta birbiriyle çatışan görüşler olmasını kaçınılmaz hale getirmektedir. Çalışmada bu çeşitlilik, toplumsal cinsiyet kalıpları temelinde yükselen cinsiyetçilik ile ilişkileri bağlamında ele alınmaktadır.

Araştırma problemi belirlenirken, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı/cinsiyetçilik olgusu genel problem alanı olarak görülmüştür. Yapılan literatür taraması ve probleme ilişkin kuramsal yaklaşımların incelenmesiyle, bu problem alanının pek çok değişken tarafından belirlenen ve bu değişkenlerin çeşitli şekillerde eklemlenmesiyle farklılaşan bütünlük bir alanı ifade ettiği sonucuna varılmıştır. Araştırma probleminin tanımlanabilmesi, nicel ve nitel değişkenleri ile ifade edilebilmesi için, bu bütünlük problemin dilimlenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Toplumsal cinsiyetin içselleştirme ve toplumlaşma süreçlerine dayanması, dinin de bu süreçler üzerinde son derece belirleyici olması sebebiyle, tezde pek çok problem dilimi içinden din ve dindarlık alanı seçilmek suretiyle çalışmanın problemi sınırlandırılmıştır. Tezin konusu seçilirken, “bireylerin dinî tutum, davranış, düşüncelerinin biçimi ve düzeyi, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının yoğunluğunu nasıl etkilemektedir?” temel probleminden yola çıkılmış, araştırmada veri toplamaya yönelik sorular ve literatür taraması bu temel soruya cevap bulma gayesiyle yürütülmüştür.

Tezin temel amacı, bireylerin dindarlık biçimlerinde gözlemlenebilecek muhtemel farklılıkların ortaya çıkardığı cinsiyetçilik düzeyi ve biçiminin saptanması, araştırma evreni içindeki dinî tecrübe ile cinsiyetçilik arasındaki ilişkinin kavranmasıdır. Bu temel amaç doğrultusunda çalışmada, dindarlık biçimlerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar üzerindeki etkileri tespit edilmeye; bu etkiler kişilerin din ve cinsiyete ilişkin öznel yorumları ile gündelik hayat pratikleri vasıtasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda dinî hayat, toplumsal cinsiyet kalıplarına ve algılarına etkileri bakımından ortaya konmaya, dinî tecrübenin dinî hayata dair algı, yorum ve davranış farklılıkları ekseninde cinsiyetçilik üzerindeki etkileri anlaşılmasına çalışılmıştır. Dinî inanma biçimlerinin yalnızca derece farklılıklarına ve dinî pratiklerin yoğunluğuna indirgenmesinden ziyade, bireylerin



din yaklaşımları, din ile kurdukları ilişki, içinde buldukları mezhebin değerleri, dünyevi olanla ilişkileri, sosyal veya ekonomik koşulları gibi etmenlere göre farklılaşan inanma biçimlerinin anlaşılması amaçlanmaktadır. Hayatında dinin etkisini az ya da çok hisseden veya bir dine mensubiyet hissetmese de hayatını bir takım manevi değerler çerçevesinde yönlendiren bireylerin anlam dünyasında cinsiyetçilik meselesinin nasıl çözümlendiği üzerinden, dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu genel amaç doğrultusunda, araştırma evreninin dinî eğilimlerini yönlendirmede başat role sahip olan İslam dinine ve bu din çerçevesinde tezahür eden “Müslümanlıklara” özel olarak vurgu yapılmış, kimi zaman dindarlıktan söz edilirken Müslümanlık kastedilmiştir.

Günümüzde toplumsal cinsiyet ile dinî hayat arasındaki ilişkiye, özellikle medyada ve siyasette, ideolojik amaçlarla yaklaşıldığı görülmektedir. Bunların kimisi dini cinsiyetçilikle özdeş kabul ederken, kimisi ise dinin kadına gerçek değerini teslim ettiğini iddia etmektedir. Her iki yaklaşımın da din ve toplumsal cinsiyet arasında tanımladıkları ilişki vasıtasıyla, kendi takipçilerini kemikleştirmeye, dolayısıyla iktidar alanlarını genişletmeye katkı sağlayacak argümanları benimsedikleri söylenebilir. Diğer taraftan, inançlı insanın kaçınılmaz olarak cinsiyetçi olacağı yönündeki iddia, müteaddiyin kesimleri son derece rahatsız etmekle birlikte, konuya bilimsellikten uzak bir perspektiften yaklaşarak toplumsal gerçekliği çarpıtmaktadır. Bu tezde ise dinî inanma biçimleri ve cinsiyetçilik arasındaki ilişki ele alınırken meseleye belli bir mesafeden yaklaşılmış, aynı zamanda dinî kültürde yetişen bireylerin cinsiyetçilik düzeyleri ile kendi öznellikleri içinde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini nasıl algıladıkları ve yorumladıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada “bir insan ne kadar dindarsa o kadar çok/az cinsiyetçidir” gibi bir yaklaşım ön-kabul edilmemektedir. Bunun yanında bireylerin iyi ya da kötü, çok ya da az Müslüman/dindar/inançlı olduğunu belirlemek bu çalışmanın amaçlarından değildir. Bunun yerine, kullanılacak soru formları, ölçekler ve uygulanacak istatistikî analizlerle bireylerin dinî yönelimlerinin, toplumsal cinsiyet algılarının ve bunlar arasındaki ilişkilerin belirlenmesi, bu ilişkilerin derinlemesine görüşmelerle

açıklanması, yorumlanması ve son olarak dindarlık ile cinsiyetçilik ilişkisinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Araştırmaya ilişkin temel varsayım, bireylerin dinî/dinsel dünyalarının toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üzerinde etkili olduğu yönündedir. Kuramsal bölümde tartışıldığı şekliyle dinin etkisi dinî tutum, davranış ve düşünceler ile şekillenen dinselikler bazında bağımsız değişken olarak ele alınmıştır. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ise bağımlı değişken olarak araştırma alanına dâhil edilmiştir. Değişkenlere ilişkin sınanacak temel hipotezler şunlardır:

1. Dinî yönelim türlerinden içsel dinî yönelime sahip bireylerde dinî fundamentalizm düzeyi, dışsal dinî yönelime sahip bireylere göre daha yüksektir.
2. İçsel dinî yönelime sahip bireylerde cinsiyetçilik düzeyi, dışsal dinî yönelime sahip bireylere göre daha yüksektir.
3. Dinî fundamentalizm toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin cinsiyetçi tutumları arttırmaktadır.

Çalışmada bu hipotezlerde belirtilen değişkenlerin sınanması ve ortaya çıkan sonuçların açıklanması için karma yöntem ve açıklayıcı sıralı desen kullanılmıştır. Değişkenler, nicel araştırma aşamasında ölçekler yardımıyla ölçülmüş, elde edilen veriler çeşitli istatistikî analizlere tabi tutulmuş ve Yapısal Eşitlik Modeli kurularak hipotezler test edilmiştir. Nicel araştırma aşaması ve analizleri sonucu ortaya çıkan ilişkiler, nitel araştırma aşamasında gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerin sonuçları çerçevesinde yorumlanarak açıklanmıştır.

Tezin değişkenlerine ilişkin kavramsal ve kuramsal çerçeve ile bu değişkenler arası ilişkileri ölçmeye dönük yöntem, karma ve bağlamsal bir perspektifi gerektirmektedir. Bu sebeple bu tez, sabit ve özerk kabul edilen dinî alan ile toplumsal cinsiyeti ilişkisel bir bakışla sorgulaması bakımından önemlidir. Tezdeki temel bakış açısına göre, her dinî yaklaşım bir dünya görüşünü de beraberinde getirerek inananlarına özel bir algılama, yorumlama ve eylemde bulunma kalıbı sunar. Böylece o dine mensup bireyler, doğrudan din ile ilgisi olmayan meseleleri de özel bir pencereden değerlendirirler. Dolayısıyla din, sosyolojik bir çalışmanın konusu olduğunda, dinî norm ve değerlerin doğruluğu ya da yanlışlığı değil;

bireylerin inançları için bu norm ve değerlere farklı derece ve biçimlerde uyma(ma)ları nedeniyle din dışı alanlarda da diğerlerinden farklı hareket etmeleri irdelenmelidir. Aksi bir durumda dinî yapılar sabit, dokunulmaz, özerk ve insanlar üzerinde değişmez şekilde işleyen dışsal sistemler olarak varsayılmış olur. Oysa tarihe dönüp bakıldığında –ya da günümüzde farklı coğrafyalarda– örneğin İslam’ın çok farklı şekillerde yaşanıp benimsendiği, evrensel kabul edilen kurallarının dahi kimi ideolojiler, yönetim biçimleri ya da felsefi görüşler çerçevesinde farklılaşabildiği görülebilmektedir. Bu sebeple, farklı dinseliliklerin beraberinde getirdiği kendine özgü tutum ve zihniyetin toplumsal sonuçları ile diğer sosyal alanlar arasındaki ilişkilerin araştırılması son derece önemlidir. Dinler de tarih üstü sistemler olmadığına ve değişik sosyal, kültürel, ekonomik, psikolojik vb. durumlarda farklı şekillerde yaşanabildiğine göre, dinin cinsiyetçilik üzerindeki etkileri de farklı olacaktır. Türkiye’nin dinî muhafazakâr yapısı bir tarafa, özellikle son yıllarda teşvik edilen ve sosyal itibarı artan dindarlaşma, diğer taraftan iletişim ve haberleşme imkânlarındaki artış sayesinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığı daha görünür ve tartışılır hale gelmiştir. Bu durum, farklı dindarlıkları temsil eden kesimlerin cinsiyetçilikle ilgili yaklaşımlarını önemli hale getirmektedir. Din ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı söz konusu olduğunda genellikle dinin sorununun bizzat kendisi olarak tanımlandığı görülebilmektedir. Oysa tüm toplumsal alanlar gibi dinî alanın da kaynaklık ettiği cinsiyetçilik sorununun dindarlık ile ilişkisi, dinin değişmeyen “öz”ünden ziyade sosyal ve gündelik hayat içinde değişen, dünyevileşen dindarlık biçimleriyle ilintilidir.

Tezin ilişkisel teorik perspektifi ve bunun gerektirdiği yöntem, birtakım sınırlılıkları da beraberinde getirmiştir. Özellikle ilişkisellik varsayımı, dünyevi ve dinî kavram ve olguların birbirine indirgenmesi riskini de içermektedir. Bu noktada indirgemecilik çıkmazına düşmemeye özen gösterilmişse de söz konusu İslam olduğunda dinî ve dünyevi ayrımı özellikle gündelik hayatta son derece bulanıktır. Bu riski bertaraf etmek adına, iki alana ilişkin net tanımlamalar ya da ayrımlar yapmaktan kaçınılmış, daha ziyade bu belirsizlik olduğu gibi aktarılmaya çalışılmıştır.

Tezin bağımsız değişkenini oluşturan dindarlığın tespiti ve sınıflandırılmasında yalnızca dinî ibadetlere katılma dereceleri, iman düzeyleri,

bireylerin kendilerini dinî açıdan tanımlama biçimleri gibi dindarlığın açık işaretlerine odaklanmak, tezin amacı açısından yetersiz kalmaktadır. Bunun yanında, tezin bağımlı değişkeni de tespiti güç bir alana tekabül etmektedir. Bu güçlüklerden biri cinsiyete ilişkin dinî, geleneksel ve bilimsel söylemlerin iç içe geçmiş olmasıdır. Cinsiyetçiliğin özellikle günümüzde görece örtük biçimler altında gelişmesi de bazı gerekliliklerin yanında zorlukları da belirlemektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığı kökenleri çok derinlerde yatan ve genellikle “doğal” algılanan ataerkil kültüre dayanır. Bu sebeple bireylerin cinsiyetçi tutum, düşünce ve davranışları genellikle “normal” kabul edilir ve cinsiyetçilik olarak yorumlanmaz. Bu yanılgıya düşmemek ve sayılan zorlukları aşmak için araştırma sonuçlarının derlenmesi, birleştirilmesi ve yorumlanması süreçlerinde, kuramsal temelden kopulmamaya ve sürekli kuramsal açıklamalara atıfta bulunulmaya çalışılmıştır.

Bu zorluklar, hipotezlerin yalnızca nicel yöntemlerle sınanmasını sınırlı hale getirmektedir. Bu sebeple tezde karma yöntem ve açıklayıcı sıralı desen kullanılmıştır. Tezin teorik perspektifinin getirdiği karmaşıklık ve bulanıklığın aşılabilmesi için, önce nicel araştırma aşaması uygulanarak temel ilişkiler tespit edilmiş, beklenen ya da beklenmeyen sonuçlar çerçevesinde hangi açıklamalara ihtiyaç duyulduğu saptanmıştır. Nitel araştırma aşamasında ise bu ilişkileri tezin teorik perspektifi bağlamında açıklamak amacıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Takip eden ikinci bölümde dindarlık, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ve ikisinin ilişkili olduğu konulara yönelik kavramsal ve kuramsal çerçeve detaylarıyla sunulmuştur. Üçüncü bölümde tezin evren, örneklem ve yöntemine ilişkin açıklamalara yer verilmiştir. Dördüncü bölümde, çalışmanın anket ve derinlemesine görüşme aşamalarından elde edilen bulgular bağımsız olarak derlenmiştir. Son olarak beşinci bölümde anket bulguları görüşmelerden elde edilen bulgularla açıklanarak değerlendirilmiş, çalışmanın nihai sonuçları ve yorumları sunulmuştur.



# I. BÖLÜM

## 1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde, dindarlığın farklılaşması ve tipleştirilebilmesinde etkili olan çeşitli kavramlar ile toplumsal cinsiyet ayrımcılığını açıklamaya yönelik kavram ve kuramlar üzerine yapılan literatür taramasının bir özeti yer almaktadır. İlk olarak inanç boyutuyla ilişkili görülen spiritüalite, din ve dindarlık kavramlarına değinilmiştir. Dindarlık başlığı altında, konuyla ilgili Türkiye’de yapılmış çalışmalardan örnekler sunulduktan sonra, dindarlık kavramını ayırtılandırmada önemli görülen dinsellik, muhafazakârlık, sekülerlik ve dinî fundamentalizm ile bunlar arasındaki ilişkiler, gündelik hayattaki etki ve görünümleri temelinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci olarak, toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla ilişkili görülen kavram ve tartışmalara yer verilmiştir. Bu başlık altında, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında yapılan ayırım ya da aynılaştırmalara ilişkin görüşler, toplumsal cinsiyet rollerinin inşası ve içselleştirilmesine ilişkin kuramsal açıklamalar, cinsiyetçiliğin birincil kaynağı olarak ataerkil ideoloji, geleneksel ve modern toplumlarda toplumsal cinsiyetin sürekliliği ve dinin bu süreklilikte üstlendiği rol ile bunlara ilişkin feminist yaklaşımlar ele alınmıştır.

Son olarak, din ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı arasındaki ilişki bağlamında cinsiyetçiliğin felsefi ve dinî kökenleri, modern toplumda dindarlığın değişen içeriği ve kadın dindarlığının önemi ile İslami feminist söylemlerin bu konulara yaklaşımları üzerinde durulmuştur.

### 1.1. Dindarlıkla İlişkili Bazı Kavramlar

Dinler, kendilerine has bir dünya görüşü oluştururken içinde geliştikleri sosyal ve kültürel yapıyla etkileşime girerler. Dolayısıyla bunların sunduğu algılama kalıpları, dünya görüşü ve model olarak ileri sürdüğü kadın-erkek rolleri de mevcut toplumsal yapıdan ve o yapı içindeki çeşitli dinamiklerden etkilenmekte, bu etkileşimin niteliği doğrultusunda sürekli olarak yeniden biçimlenmektedir. Bu

yüzden, dinî inançlara sahip bireylerin gerek kendilerinin gerekse diğerlerinin toplumsal cinsiyet rollerini algılamaları ya da toplumsal cinsiyete ilişkin tutum geliştirmeleri, hem mensubu oldukları dinden hem de o dinin ortaya çıkışından itibaren etkileşim halinde olduğu toplumsal yapının özelliklerinden etkilenmektedir. Örneğin, Yapıcı'ya göre (2016: 54) İbrahimî gelenek içinden çıkan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, ataerkil bir toplumsal düzende gelişmiş olmalarının yanında halen bu düzene dayalı bir ataerkil yapılanmayı ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla bunlar, kendiliğinden erkek egemen bir yaklaşımı taşırlar. Ancak konuya kurumsal dinî yapılanmalar dışında kalan spiritüel yaklaşımlar açısından bakıldığında -spiritüel kavramının doğası gereği- cinsiyet rollerine ilişkin daha az kalıplaşmış ve daha az normatif özelliklerle karşılaşılması kaçınılmazdır. Bu yüzden, toplumsal cinsiyet rollerinin eşitsiz dağılımına dayanan cinsiyetçilikle bağlarını kavramak açısından, spiritüalite ve din ve dindarlık kavramlarına açıklık getirmek ve aralarındaki farkları ortaya koymak elzemdir.

Bu bölümde, dinleri de içine alan bir kavram olması nedeniyle ilk olarak spiritüalite kavramı açıklanmıştır. Sonrasında din kavramına ilişkin klasik yaklaşımlara kısaca değinilmiş ve dindarlık kavramı ayrıntılandırılmıştır. Dindarlık başlığı altında, Türkiye'de yapılmış çalışmalardan örnekler verildikten sonra, dinin etki alanının ve dindarlıktaki farklılaşmanın anlaşılması amacıyla gündelik hayatın dinselleşmesine ilişkin görüşlere yer verilmiştir. Bunun yanında Türkiye'nin yakın tarihindeki din-siyaset-toplum üçgeninde yaşanan gelişmeler ışığında, muhafazakârlık ve İslamcılık kavramları ile sekülerlik ve dinsellik ilişkisi ele alınmıştır. Son olarak, dinî fundamentalizm ve dogmatizm kavramları tartışılmıştır.

### **1.1.1. Spiritüalite**

Fransızca kökenli spiritüel kelimesinin TDK'deki Türkçe karşılığı "tinsel" olarak belirtilmektedir. Bu anlamda spiritüalite kavramı, tinselliği de içeren din kavramından net bir şekilde ayrılamayacak olsa da, dinî inanç ve uygulamaların çok ötesine geçen geniş bir içerime sahiptir. Bu açıdan spiritüalite kavramının, bu tezde bir çatı kavram olarak kullanıldığı söylenebilir. Zira kişilerin sahip olduğu spiritüel eğilimlerin ve değerlerin bir din temelinde ya da dinlerden bağımsız olarak gelişmesi mümkündür. Bunun yanında insanlar dinî bağlılığı kuvvetli şekilde hissetmeseler de

bazı spiritüel yönlere sahip olabilirler. Dolayısıyla spiritüel değer ve inançların, tanrısal inanca ya da tanrısal kaynaklı organize kurallar sistemine bağlılığın çok ötesinde bir olgu olduğu söylenebilir.

Spiritüalite kavramını imleyen önemli bir özellik, onun bireysel yönünden kaynaklanmaktadır. Cirhinlioğlu, Ok ve F. G. Cirhinlioğlu'nun tanımlamasına göre (2013: 19), "spiritüalite dinî yaşantıların kişisel, öznel yanını ifade etmek için kullanılmaktadır... genellikle özel bir bağlam içinde, bireysel düzeyde anlaşılabilir yapıları" ifade etmektedir. Özellikle son yıllarda Amerika ve Avrupa'da spiritüalitenin yükselmesi de Batı dünyasında bireyselliğe yönelmedeki artış ile açıklanmaktadır. Kavramın "maneviyat" ve "inanç" gibi kavramlarla yakın ilişkisi, yaşamın ve varoluşun ruhsal bir temelini olduğu inancını içerir ve bu inanç metafizik bir görüşü de beraberinde taşır (Çetinkaya v.dğr. 2007). Ancak bu metafizik görüş her zaman bireyin ve doğanın dışında, insanüstü bir varoluşa dayanmayabilir. Zira Murray ve Zentner'in (1989) görüşüne göre spiritüalite, tanrıya veya herhangi bir dine inanmasalar da bireylerin anlam dünyalarını ve yaşama dair amaçlarını şekillendiren, dolayısıyla dinî mensubiyetin ve bağlılığın ötesine uzanan bir yoldur.

Spiritüalitenin diğer bir önemli özelliği, dine göre daha az formel ve daha az sistematik olmasıdır. Bu, yukarıda değinilen "öznellikle" de ilişkili, bireyselliğe imkân sağlayan bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Spiritüalite daha az sistematik olma özelliği sayesinde; yaşam, ölüm, günah, ölüm sonrası yaşam, vicdan, adalet, doğruluk, kendine ve başkalarına karşı sorumluluk gibi konulardaki inançları bireyden bireye farklı biçimlerde ortaya çıkarabilir. Bu bağlamda birey için anlam ifade eden ve onun yaşamının amacını belirleyen unsurları içerir (Como 2007). Spiritüalitenin bireylerin davranışları üzerinde otoriter olmaması ve daha esnek sorumluluklar gerektirmesi de bu özelliklerinin doğal bir sonucudur. Bu nedendir ki, bireysel spiritüel yönelimlerle birlikte seyreden dinî inançlar daha esnek, yorumlayıcı, değişime açık ve daha az doktriner olabilmektedir. Nitekim Baldacchino ve Ross (2007), spiritüalitenin doktrinlere yönelik olmadığı ve bu sebeple daha birleştirici bir özellik taşıdığı üzerinde durmuştur. Diğer yandan spiritüalitenin otoriter olmama, daha öznel, kuşatıcı, informal, subjektif, birleştirici



ve içe dönük olma gibi özellikleri, onu daha zor gözlemlenebilir ve ölçülebilir bir karaktere büründürmektedir.

Bash (2004), spiritüalite kavramının üç farklı şekilde ortaya çıkabileceği üzerinde durur. Bunlardan ilki tanrı inancına dayanmayan yaklaşımdır. Bu yaklaşımda düşünme yolu dinî değildir. Dolayısıyla burada spiritüalite üstün bir varlığa/güce teslimiyetten ziyade toplumun bir parçası olmayı, onunla bütünleşmeyi ifade etmektedir. Burada üzerinde durulması gereken nokta, bireyin kendi varlığının ve öneminin farkında olması ancak bencillikten uzaklaşarak başkalarının mutluluğuna öncelik vermesidir. Spiritüalite kavramının ikinci şeklinde, bir üstün varlık/güç tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımda spiritüalite, Allport ve Ross'un içsel dindarlık (1967) olarak tanımladığı dindarlık biçimine benzer şekilde, toplumla bütünleşme ve diğerlerine önem verme amacından ayrılmakta, asıl amaç tanrının taktir ve sevgisini kazanmak olmaktadır. Üçüncü yaklaşımda spiritüalite tanrısal gücü içermekle birlikte, hayata ya da yaşamın pratik alanlarına dair tanrısal gücün rehberliğini içermez. Bu nedenle, diğer yaklaşımlardan daha seküler bir karakter taşır. Sessanna (2007) ise spiritüalite kavramını dört biçimde tanımlar: Bunlardan ilki, dinî inanç ve değerler sistemini ifade eder. İkincisi, Bash'ın tanımladığı ilk spiritüalite biçimine benzer şekilde başkaları ile ilişkiyi, yaşamın anlamını ve amacını içeren spiritüalite olarak tanımlanır. Üçüncüsü, seküler değer ve inançlar sistemi olarak spiritüalitedir. Dördüncü tür spiritüalite ise metafiziksel fenomenleri içerir.

Bu tanımlamalardan da anlaşılabilceği gibi spiritüalite kavramı, dinî inanç ve değerleri içeriyor olsa da içerisindeki tanrı düşüncesi, dinî sistemlerdeki kadar sınırlayıcı ve katı olmayabilir. Bunun yanı sıra, spiritüalitedeki tanrı inancının bir "üstün güç" düşüncesinden ziyade, daha yalın ve bütünleştirici bir gücü ifade ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Dyson'a göre (1997), dinî sistemlerdeki "aşkın güç" düşüncesi spiritüalite içinde reddedilmese de bu gücün genellikle insandan, onun içinde yaşadığı çevreden ya da doğadan kaynaklanabileceği düşüncesi, spiritüaliteyi dinî sistemlerden ayıran temel unsurlardan biridir.

Spiritüalite kavramının bu tez açısından önemi, yukarıda sayılan özelliklerine ek olarak, pek çok insanın bir dine mensup olmasa dahi kendisini spiritüel olarak

tanımlamasından ileri gelmektedir. Dahası, pek çok insanın bir dine mensubiyetinin yanında, mensubu olduğu dine bağlı olan ya da olmayan spiritüel yönelimlerinin de olması, kavramı bu çalışma için önemli kılmaktadır. Bunun yanında, bireyler herhangi bir dine mensup olmasalar ve kendilerini spiritüel yönelimli görmeseler dahi, her insanın hayatını anlamlandırma ve yönlendirmede rehber olarak başvurduğu bir takım ahlaki/manevi değerlerin olduğu düşünülürse, insanın spiritüel bir varlık olduğu söylenebilir. Bu bakımdan spiritüalite bireyin yaşamını manevileştirme süreci olarak algılanabilir.

Bireylerin spiritüaliteye yönelmesi nedeniyle mensubu oldukları sistematik, sabit, bütüncül kurumsal dinlerden ve onun ana-akım uygulamalarından farklı hareket etmeleri ya da bunlara daha yorumlayıcı yaklaşımları bu tez açısından açıklayıcı görünmektedir. Bu sayede, din olgusunun doktriner ve dogmatik olan “doğasına” rağmen, nasıl olup da bireylerin kendilerini inançlı, dindar vb. olarak tanımlayıp kimi dinî uygulamalar konusunda farklı tutum, düşünce ve davranışlara sahip olabildikleri açıklık kazanmaktadır. Bu durumun, dinin günümüzün en modern toplumlarında dahi etkisini devam ettirmesine de bir açıklama getirdiği düşünülmektedir.

### **1.1.2. Din**

Din, spiritüaliteden farklı olarak yaradılışa dair spesifik, organize ve özel uygulamaları içeren bütüncül bir öğretilerdir. Dinin, sistematik kurallar bütünü ile birlikte kültürel bir sermaye olarak devamlılık arz ettiği söylenebilir. Bu açıdan din, bireyin ibadetler ve ritüeller gibi geleneksel dinî uygulamalar yoluyla spiritüalitesini ifade etmesinin bir yoludur (Como 2007).

TDV İslam Ansiklopedisindeki tanıma göre din, hâkim olan, itaat altına alan, ceza ve mükâfat veren Allah ile boyun eğen, teslim olan, ibadet eden kullar arasındaki münasebeti düzenleyen ve beşer kaynaklı olmayan kanun, nizam ve yoldur. Diğer taraftan din, akıl ve iradeyle de ilişkilidir; bu da dinin bir bilgi ve tercih konusu olduğu anlamını taşır. Bunların yanında din, insanları “hayır” olana yönelten bir kanun olarak da tanımlanmıştır ve bu yönüyle dinin bir aksiyon alanı olduğu ifade edilmiştir. (Tümer 1994: 314-315). Her ne kadar akıl, irade ve aksiyon kavramlarına vurgu yapılsa da tanımın odağını, “Allah ve kul ilişkileri” oluşturmaktadır. Bu da

tanımın teolojik bir perspektiften yapıldığını göstermektedir. Buna karşılık - sosyolojik bir perspektiften- dinlerin sabit ve özerk veriler olmadığı gerek din sosyolojisindeki klasik yaklaşımlar gerekse kültürel çalışmalar olarak nitelendirilebilecek daha yeni yaklaşımlarda belirtilmiştir.

Tüm dinler spiritüel olgular olan inanç ve düşünceler üzerinde şekillenmekle birlikte, genellikle bunları aşmış ve dış dünyaya tavır alış ve davranış biçimleri olarak yansımışlardır. Pargament (1997: 32) dini “kutsalla ilişkili tarzlarda bir anlam arayışı” olarak tanımlar. Bu tanım insanların faal ve hedef yönelimli oldukları, anlamı olduğuna inandıkları her ne ise aktif bir şekilde araştırdıkları varsayımına dayanır. Din üzerine düşünen birçok sosyolog da konuya, dinin sosyal yaşam üzerindeki etkileri bağlamında eğilmiştir. Bu açıklamalar üzerinde özel bir yeri olan Aydınlanma Hareketlerinin etkisiyle, din de diğer sosyal fenomenler gibi bilimsel olarak anlaşılmaya ve çalışılmaya uygun bir alan olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Ancak bunlar da genellikle “doğal dinler” (*natural religions*) ve Batı dışındaki dinler hakkında tanımlayıcı ve öğretici bilgiler sunmak amacıyla, eski metinlerin ve mitolojik inanışların incelenmesiyle sınırlı kalmıştır. (Waardenburg 1999: 7-9). 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise din, sosyal bilimler içerisinde bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle psikoloji<sup>1</sup>, sosyoloji<sup>2</sup> ve antropoloji<sup>3</sup> alanından birçok sosyal bilimci din üzerine çalışmalar yapmıştır. Sosyolojinin kurucularından özellikle Durkheim, Weber ve Marx’ın düşünceleri, günümüzdeki din eksenli sosyolojik çalışmaları etkilemeye devam etmektedir.

Başta Comte ve Durkheim olmak üzere, sosyolojinin doğuş döneminde sosyologlar din konusunu pragmatist ve işlevselci bir bakış açısıyla ele almışlardır. Comte, dinin kutsal bir olgu olmasının yanında, işlevsel bir kurum olduğunun da altını çizer. Bu bakımdan Comte’a göre din, sosyal kaynaklıdır ve kolektif bir karakter taşır. Ancak bu kurum, toplumların zorunlu olarak geçireceği gelişme çizgisinin ileriki aşamalarında ortadan kalkacak ve yerini pozitif düşünceye

---

<sup>1</sup> Bkz: James, W. (1905); *The Varieties of Religious Experience*.

<sup>2</sup> Bkz: Durkheim, E. (1912); *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*.

Weber, M. (1904); *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*.

Marx, K. ve Engels, F. (1957); *Din Üzerine*.

<sup>3</sup> Bkz: Spencer, H. (1885); *The Nature and the Reality of Religion*.

bırakacaktır. Durkheim da dini bütününü sosyal bir olgu olarak ele alır. O, din üzerine genel olarak oluşmuş her türlü anlayışı bir tarafa bırakarak, dinleri somut gerçeklikleri içinde incelemiş ve aralarındaki ortaklıkları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Dini tanımlamaya girişmeden önce, onun doğa-üstü, gizem, tanrısallık kavramlarından ayrılan noktalarını vurgulayan Durkheim'a göre (2010) din; söylene, ayin ve tören gibi parçalardan oluşan karmaşık bir bütündür. Ancak dinî olgunun en önemli özelliği, evrenin kutsal ve kutsal olmayan şeklinde birbirini dışlayan iki türe bölünmüş olduğunu varsaymasıdır. Ona göre (Durkheim 2010: 71-76) her kutsal şey, bir örgütlenme biçimini de ardı sıra getirir ve bir dine mensup bireyleri manevi bir topluluk halinde tapınakta (*church*) bir araya getirir. Bu topluluk, yani cemaat ise dinde objektif olarak gözlemi yapılabilecek olan unsurdur. Yani Durkheim dinin sosyal bütünleşme, uyum ve kontrol için işlevsel olduğunu, bu özelliği dolayısıyla toplumun teşekkülü ve devamı için temel unsurlardan biri olduğunu ifade etmektedir.

Marx'ın dinle ilgili düşünceleri ise alt yapı-üst yapı kavramsallaştırması ve ideoloji eleştirisi çerçevesinde seyretilmektedir. Ona göre (Marx ve Engels 2008: 24) ideoloji, gerçeği sistematik biçimde çarpıtır. Din de ideolojinin bu amaçla kullandığı araçlardan biridir. Dolayısıyla her din, var olduğu zamanın hâkim ideolojisinin bir yansımasıdır. Marx'a göre din, insan bilinci tarafından yaratılmıştır, ne var ki insanın kendi yaratıcı doğasının karşısındadır; doğasına yabancılaşmasına sebep olur ve onu köleleştirir. Marx'ta dinin bu ideolojik boyutu, mülkiyetin ve üst sınıfların çıkarlarının korunması çerçevesinde tartışılmaktadır. Sınıf çelişkisinden ibaret olan insanlık tarihinin sömürü araçlarından biri olarak din, mülkiyeti ve üst sınıfların çıkarlarını meşrulaştırmakla kalmaz; alt sınıfların ezilmesiyle varlığını sürdüren eşitsiz sosyal sistemin sorgulanmasını önleyen bir ideolojik araç olarak da işler. Marx'ın sınıflı toplum modelinde din, insanı varoluşuna ve bir parçası olduğu doğaya yabancılaştıran yanlış bilinçtir, dolayısıyla alt yapıdaki (üretim ilişkilerindeki) çelişkileri görünmez kılmaya yarayan üst yapının bir unsurudur (ideoloji). Bu yönüyle din, sınıf bilincinin oluşmasına karşı, sınıflı toplumu teminat altına alan bir kurum olarak düşünülebilir. Başka bir ifadeyle din Marksist söylemde, sömürgeye dayalı toplumsal düzenin devam etmesini meşrulaştırıcı bir yapısal araçtır.

Comte ve Durkheim, dini toplumu bir arada tutan ve toplumsal yapının devamlılığını sağlayan bir unsur olarak ele almışlardır. Başka bir ifadeyle onlarda din, toplumsal yapı ve kurumlar için işlevseldi. Sosyolojinin doğuş dönemi olan 19. yüzyıl kuramsal yaklaşımlarının genel özelliğini oluşturan bu işlevselci pozitivist bakış açısı, tüm sosyal olgulara olduğu gibi, dine de tartışılmaz bir sosyal hakikat ve sabit bir makro yapı olarak eğilmekteydi. Marx'ın dinle ilgili açıklamaları ise ilk bakışta pozitivist-işlevselci yaklaşımdan ayrılrsa da esasında burada da dinin anlamı, inananlardan ve onların dinî eylemlerinden arındırılarak, yapısal bir konuma yerleştirilmiştir. Dinin işçi sınıfı üzerindeki yabancılaştırıcı etkisi, yapısal ve sabit bir etki olarak ele alınmaktadır.

Bireyi/faili dışarıda bırakan, dini kendinden menkul ve kendi kendine işleyen bir gerçeklik olarak ele alan bu klasik yaklaşımların, toplumsal gerçekliği ıskaladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Parsons'ın yapısal-işlevselci sistem kuramında olduğu gibi, yapı merkezli, faili bir tarafa iten ana-akım kuramlar, özellikle modern toplumların karmaşıklığı içinde farklılaşan dinî inanış ve yaşam biçimlerini açıklamada, kanımızca yetersiz görünmektedir. Çünkü Parsons, Durkheim ve Marx'ı da içine alan makro kuramlar, bireyi kendisi üzerinde ve kendisinden bağımsız işleyen bir sistem tarafından, sistemin devamı için belirlenmiş pasif bir öge olarak varsaymaktadır (Esgin 2018b: 15). Bu varsayıma dayalı kuramların yarattığı tatminsizlik, onları aşan ve onların göz ardı ettiği gündelik hayata ve bireye odaklanan ilişkiyel yaklaşımların gelişmesinde etkili olmuştur. Bu yaklaşımların önemli temsilcilerinden Weber, dini bir yapı olarak tanımlamaktan kaçınmış, ancak bu yapıyla ilişkili bireylerin dinî davranışlarının “anlamı” ve dinî fikirler ile diğer sosyal kurumlar arasındaki ilişkiler üzerinde durmuştur. Yani Weber'in din olgusu açısından önemsedığı nokta, dinî sistemlerin dinî olmayan alanlara etkileri ve bu etkileşimde bireylerin dinî eylemlerinin yeridir (Weber 2012). Ona göre dinin özellikle ekonomik alan, sosyal tabakalar ve sosyal yenilikler üzerinde belirleyiciliği vardır. Weber'in, genel birey-toplum ilişkisi kuramıyla da uyumlu seyreden din ve diğer toplumsal alanlar arasında kurduğu bu ilişkisellik; dinin bütünleşme sağlayıcı olduğu yönündeki düşüncede, dolayısıyla yapısal özelliğinde bir kırılma olarak okunabilir. Weber'in sunduğu kuramda din, işlevsel boyutundan ziyade, diğer toplumsal fenomenler üzerindeki farklı etkileri

bakımından, kültürel boyutuyla ele alınmıştır. Dahası din yalnızca toplumların gelişme sürecinin belli bir aşamasında toplumsal bütünleşmeyi sağlayan geçici bir kurum değil, aynı zamanda değişen ve toplumsal değişimi de tetikleyen eylem şemaları olarak görülmüştür.

Din sosyolojisinin temellerini oluşturan bu düşünürler, dini toplumsal yapılar içinde ele almışlar ve dinin diğer yapılarla ilişkileri üzerinde durmuşlardır. Bu yaklaşımların her biri dinin, ilişkiye girdiği diğer sosyal unsurlar üzerinde nasıl bir etki yarattığını ve bu etkinin sonucunda toplumsal hayatın bütününde gerçekleşen değişimleri vurgulayarak, bir anlamda dinin kutsal kabuğunu kırmışlardır. Toplumsal cinsiyet rolleri ve bu roller çerçevesinde gelişen cinsiyetçilik gibi bir toplumsal gerçekliğin din ile ilişkili boyutu da, dinin kutsal kabuğunun altındaki dünyevi halinin, yani dindarlık biçimlerinin çözümlenmesiyle anlaşılabilir. Öte yandan, yapısal-işlevselci kuramlar, dinin bireylerin anlam dünyası ve pratiklerindeki yerini ve dolayısıyla toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla ilişkisini anlamak ve açıklamakta yeterli görünmemektedir. Yapısal niteliği yadsınamayacak olsa da dinin tutum, düşünce, algı ve eylemlerle gündelik hayatta cisimleşen yönlerinin izlerinin sürülebilmesi ve bu yönlerinin cinsiyete ilişkin mütemadiyen üretilen kalıp yargılarla ilişkisinin somutlaştırılabilmesi için, dine yönelik ilişki ve yorumlamacı bir yaklaşımın benimsenmesi daha uygun görünmektedir. Dinin bireylerde ve onların rutinlerinde cisimleşmiş hali ise dindarlığa karşılık gelmektedir.

### **1.1.3. Dindarlık**

Comte, Durkheim, Parsons ve Weber, din ile ilgili görüşlerine paralel olarak, dindarlığın da toplumsal ve objektif yönünü ortaya koymuşlar, özellikle Comte ve Durkheim, dindarlığı toplum hayatının bir fonksiyonu olan dinin yaşanma şekli olarak, başka bir deyişle toplumla bütünleşme biçimi olarak ele almışlardır. Ancak bu açıklamaların konuya fazlasıyla fonksiyonalist yaklaşımları ve dindarlığın bireysel yönünü göz ardı ettikleri söylenebilir. Benzer şekilde Marksizm de din ve dindarlığı sınıflar arasındaki çelişki ve çatışmaları görünmez hale getiren, bu yüzden de işçi sınıfının sınıf bilincine erişmesine engel olan bir unsur olarak görmüş, bu açıdan da yine pozitivistler gibi dindarlığı objektif boyutuyla ele almıştır. Ancak açıktır ki dindarlık inanç, ibadet gibi kutsalla ilişkili unsurlar ve norm, değer, kültür,

gelenek, ekonomi gibi sosyal unsurların yanında; duygu, ilgi, ihtiyaç gibi zihinsel/psikolojik unsurların da çeşitli şekilleri altında yaşanmaktadır. Bu da dinin dışındaki toplumsal ve bireysel olguların özelliklerinin, dinî özelliklere eklenerek, dindarlığın sürekli yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu yüzden din ve çeşitli toplumsal olgular arasındaki ilişki ve etkileşimleri araştırırken dindarlığı, sosyal bir fenomen olarak gözlemek üzere, dinin tecrübe edilebilir boyutuyla, başka bir ifadeyle, inanma biçimleriyle ilgilenmemiz gerekmektedir. Tecrübî bir olgu olarak dindarlık da, hem toplumsal –dolayısıyla görece açık– koşullar taşımakta hem de bireylerin bilinçlerindeki haliyle öznel ve yoruma açık bir karakter arz etmektedir.

Dinin psikolojik gereksinmelerin bir yansıması olduğunu söyleyen kimi araştırmacılar<sup>4</sup> dinî deneyimlere vurgu yapmış, bu bakımdan da toplumsal gruplar yerine bireyler üzerinde durmuşlardır. Buna göre dindarlık, tek tek bireylerin psikolojik durumlarıyla ya da daha bütüncül bir bakışla dinin gözlemlenebilir olan, yani tecrübe edilebilir boyutuyla ilgilidir. Bu çalışmalarda dindarlık, kutsalın ya da onun özel bir formu olan belli bir dinin özel bir zamanda ve şartta belli bir kişi, grup veya toplum tarafından yaşanmasını ifade etmektedir (Günay 2006: 22). Kimi çalışmalarda ise bireylerin dinî tecrübelerinin, kısmen psikolojik, kısmen de – toplumsal baskı gibi– sosyal etmenlere bağlı olmakla birlikte, en önemli etmenin kültürel düzeydekiler olduğu iddia edilmektedir. Yani bu tanıma göre dindarlık, sosyal dünyanın karmaşıklığı sonucu ortaya çıkan anlam problemiyle baş etmenin bir yoludur. (Geertz, 1973). Bu tanımlara göre dindarlığın teolojik boyutunda statik bir karakter olsa da, sosyal boyutunda o aslında son derece dinamik bir olgudur. Allport'un da belirttiği üzere din (1950: 9), beyaz bir ışık gibi, ilk bakışta oldukça sade görünse de aslında çok renkli, yani çok bileşenli bir olgudur.

Bugün dindarlığın sosyal dünyadaki iz düşümlerini gözlemlediğimizde de dinin modern dünyanın tüm akılcılığına karşın, değişerek ve dönüşerek, toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik ve özellikle gündelik hayat üzerinde belirleyici gücünün devam ettiğini görmemiz mümkündür. Başka bir deyişle, evrimci-pozitivist –dinin az gelişmiş toplumlara özgü bir olgu olduğu ve modernleşmeyle ortadan kalkacağı

---

<sup>4</sup> Bkz: James, W. (1905); *The Varieties of Religious Experience*.  
Wach, J. (1995); *Din Sosyolojisi*.  
Allport, G. W. & J. M. Ross (1967); *Personal Religious Orientation and Prejudice*.

yönündeki– yaklaşımların öngördüğünün aksine, dinin –en azından şimdilik– hala önemli bir sosyal güç olduğunu, inanma biçimlerindeki esneklik ve akışkanlıktan anlayabiliriz. Özellikle dinin dünyevileşmesi, çeşitli dinî grup ve örgütlerin politik alanda görünür olması, kitle iletişim araçları ve sosyal medyanın etkinliğinin artmasıyla, kimi ahlaki meselelerin gündeme gelmesi gibi faktörler dine olan ilgiyle birlikte, inanma biçimlerinin artmasını ve dinî hayatın çeşitlenmesini beraberinde getirmiştir. Mardin de (1991a: 95) dinin toplum hayatında gördüğü işlevlere İslam açısından yaklaşmış ve İslam dininin toplumsal düzende nasıl davranılacağına ilişkin bireylere rehberlik ettiğini ifade etmiştir. Benzer şekilde Delaney de (2017: 35) dinden kaynaklanan dünya görüşü üzerinde durmuş ve dindarlığın çeşitli biçimlerinde karşılaşılan tavır alışların din dışı görünen gündelik hayatı ve kültürel alanları da kapsadığını söylemiştir.

Yalnızca sosyal bilimler alanında ya da din dışı yazında değil, teolojik yazında da dinî ve dünyevi alanın birbirinden apayrı alanlar olmadığı söylenmektedir. Buna göre, Müslümanın dine yüklediği değer ile dünyaya yüklediği değer arasında kesin bir ayrılıktan ziyade içiçelikten söz edilmiştir (Çağrı 2011: 6). Dinî ve dünyevi alan algıları arasındaki bu simgesel alışveriş, bilhassa kültürel din sosyolojisi çalışmalarında “kültür, mana, sembol, tecrübe ve iletişim” gibi alanlarla etkileşim halinde incelenerek çözümlenmeye çalışılmıştır (Şentürk 2001: 72-73). Özellikle fenomenolojik yaklaşım dindarlık çalışmaları açısından oldukça geniş imkânlar sunmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcilerinden Berger’e göre (1985: 201), çoğulculuşan toplumda bireyin seçme şansı artmış, bu değişken ortamda modern toplumun kurumlarının birey için anlam ifade etmeleri zorlaşmıştır. Bu koşullar altında modern birey, dine yönelmiş ve yeni din hareketleri geliştirmiştir. Ancak Berger (2000: 222) bu toplumsal yapının bir yandan da güvenilirlik ve inanılabilirlik bunalımını içinde barındırdığını, dolayısıyla dinî içeriklerin de görecelileştiğini ve öznellediğini belirtmiştir.

Literatürde din ve dindarlığın gündelik hayat için bir rehber işlevi gördüğü de sıkça belirtilmektedir. Buna göre din, bireylerin açıklayamadığı pek çok olay ve olguya açıklamalar getirir, insanlara dış dünyayı bir takım algı kalıplarıyla görmelerini sağlayan kavramsal bakış açısı sunar ve toplumun yapısal açıdan devamlılığını sağlar. İşte bu son işlevin, dinin zamanla muhafazakâr bir yapıyı



sürdürmesine sebep olduğu söylenmektedir. (Günay 2006). Dindarlığın en gözlemlenebilir biçimi de halk muhafazakârlığı olarak tanımlayabileceğimiz, genellikle geleneklerle ve otoriter ideolojik söylemlerle desteklenen ve kışkırtılan dogmatik ve fundamentalist biçimlerde ortaya çıkan dindarlıklardır. Çünkü bu biçim daha toleranssız, otoriter ve tepkiseldir. Bu sebeptendir ki, dindarlık dendiğinde genellikle bu gibi biçimler akla gelmekte ve dindarlığın tanımında da önemli derecede bu biçimin özellikleri ölçü kabul edilmektedir. Fakat gerçekte dini algılama, yorumlama ve o din çerçevesinde tutum, davranış ve düşünce geliştirmenin öznel karakteri, dindarlığın tanımlanmasını da son derece güç hale getirmektedir. Nitekim bu çalışmada da dinî inanma biçimleri çerçevesinde gelişen dinî tutum, davranış ve düşünceler, çok yönlü ilişkisel bağlamda ele alınmış ve birçok farklı görünüşleri altında cinsiyetçilikle nasıl bir ilişki içinde olduğu kavranmaya çalışılmıştır. Öyleyse dindarlığı, belirli bir dinin kural, hüküm, norm, öğreti ve kalıplarının; sosyal çevrenin tüm koşulları ve bireylerin zihinsel süreçlerinin belirleyiciliği altında, sosyal dünyada farklı biçim ve derecelerde yaşanması olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamıyla dindarlık, teolojik bir birikimin zihinlerde idrak edilmesi ve idrak edildiği biçimde pratiğe dökülmesinin yanında, toplumsal alanın da bir ifadesidir. Bu yüzden dindarlık, toplumsal değişim ve dönüşümde aktif bir rol oynarken, modern toplumdaki değişimin önemli göstergelerinden biri olan kadın ve toplumsal cinsiyet sorunu da, dinî yaşantı ve inanma biçimleri söz konusu olduğunda önemli bir alanda yer almaktadır.

### **1.1.3.1. Türkiye’de Dindarlık Üzerine Yapılmış Çalışmalar**

Türkiye’de din ya da din ve toplumsal cinsiyet meselesiyle ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında, İslam dinini merkezde tutan ve dinin ahlak, inanç, ibadet gibi boyutlarıyla ilgilenen birçok kitap ve makale olmakla birlikte, bunların çoğunlukla İslam’ın teolojik boyutuyla ilgili çalışmalar oldukları görülebilir. Diğer taraftan, gerek kutsalla ilişkileri bağlamında tartışılması son derece güç bir konu olması, gerekse ideolojik anlamda istismar edilmeye müsait olması sebebiyle, dinin siyasal ve sosyal bilimler alanında sınırlı yer bulduğu da söylenebilir. Bu sınırlılık, Türkiye’deki din olgusunu eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde sosyolojik yönleriyle inceleyen çalışmaların kısıtlı kalmasında da etkili olmuştur. Akademik çalışmalar

alanında genelde İslam, özelde ise İslam, Müslümanlık ve kadın konularındaki bu kısırlığa rağmen, konuya din sosyolojisi alanından yaklaşan çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmaların tartışma eksenlerini kabaca, dindarlık kategorileştirmeleri, dindarlık ile diğer toplumsal fenomenlerin oluşturduğu melez formlar ve dindarlık-laiklik “karşıtlığına” getirilen yeni bakış açıları oluşturmaktadır.

Dindarlık kategorileştirmeleri ekseninde yapılan çalışmaların önemli amaçlarından biri, dinî anlayışları ve pratikleri sınıflandırmaktır. Örneğin Şerif Mardin (1991a), Türkiye’de din üzerine yaptığı anket çalışmasında inanç, düşünce ve davranışlarda tutarlılık ekseninde tanımladığı ideoloji kavramından hareketle, dinî inançlar ve diğer inanç, düşünce ve davranışlar arasındaki ilişkiler ekseninde bir sınıflandırma yapmıştır. Mardin’in sınıflandırmasına göre, Türkiye’de üç farklı İslam yaşanmaktadır. Bunlardan birincisi “resmî İslamiyet”, “Sünnî İslamiyet” ya da “Ortodoksi”; ikincisi genellikle dinî liderlerin etrafında ortaya çıkan ve mistik tarikatlarla ilgili ağları da içeren “heterodoksi”, son olarak da birinci tipin halk tarafından yeniden yorumlanmasına dayanan “halk İslam’ı” olarak da adlandırılabilir Müslümanlıktır (Mardin 1991a: 90). Mardin’in yapmış olduğu sınırlandırmaya benzer şekilde Günay da 1979 yılında gerçekleştirdiği çalışmasında, Erzurum’daki dindarlığı konu etmiş ve dinsellik derecelerini sınıflandırmayı amaçlamıştır. Beş kategoriden oluşan bu tipolojide ibadetlere katılma sıklığı ve dine saygı temel ölçüt olarak alınmıştır. Buna göre, dinin emirlerine uyma ve yasakladıklarından kaçınma konusunda son derece hassas olanlar “ateşli dindarlar”, dine içten bağlı olup ibadetler açısından fazla hassas olmayanlar, ancak “dinî atmosferin canlandığı zamanlarda” dinî pratiklere katılma eğilimi gösteren kişiler “alaca dindarlar”, çevrelerindeki gruplara bakarak dinsel davranışlarını arttıran ya da azaltan kişiler “mevsimine göre dindarlar”, toplumsal baskı arttığında toplu dinî ibadetlere katılmayı tercih eden ve kendilerini daha çok dünya işlerine vermiş olanlar “oportünist dindarlar” olarak adlandırılmıştır. Günay’ın tipolojisindeki son grup ise dine saygılı olmakla birlikte, her türlü dinî faaliyetten uzak duran kişilerdir. (Günay 1999: 259-262).

İslam’ın yaşanma biçimleriyle ilgili bir başka çalışma ise Ocak’a aittir. Ocak ilk olarak bir inanç tarzı olmasının yanında sosyal hayat tarzı olarak da yaşanan “halk İslamı”ndan bahseder. Ocak’ın tanımladığı ikinci biçim olan “kitabî İslam” (medrese

İslam'ı), Sünni yorum temelinde gelişmiştir ve temel kaynakları Kur'an ve sünnettir. Üçüncü biçim tekke ve zaviyelerin kaynaklık ettiği "tekke İslamı"dır. Son olarak Ocak "devlet İslamı"ndan bahseder ve bu kategorinin Sünnî İslam çerçevesinde şekillendiğini, bu türün Türk devletinin resmi tercihi olduğunu, bir devlet ve yönetim politikası olarak benimsendiğini söyler (Ocak 2003: 52-63). Yine halk dindarlığı ya da popüler dindarlık biçimleri üzerine yapılan bir diğer çalışma ise Arslan'ın (2004) Çorum'un Merkez ilçesinde gerçekleştirdiği alan araştırmasıdır. Arslan bu çalışmada popüler dini, "yüksek tipli, organize kitabî dinlerle bir arada yaşayan, kurumsal olmayan inanç, ritüel ve pratikler" (Arslan 2004: 56) olarak tanımlamıştır.

Popüler halk dindarlığından gerek kurumsal yapısı gerekse bilhassa politik ve ekonomik mecralarla ilişkileri dolayısıyla ayrılan cemaat ve tarikatlar, dindarlığı biçimlendiren önemli unsurlar arasındadır. Burada genellikle dindarlığın bir gruba üye olma, güven duygusu sağlama, siyasi ya da ekonomik sermayeyi arttırma gibi bir dizi dinî olmayan çıkar için araçsallaştığı görülür. Örneğin Yücekök 1946-1968 yılları arasında "örgütlenmiş din" üzerine yaptığı çalışmada, Türkiye'deki dinî derneklerin siyasal kurumlar ve sosyo-ekonomik yapı üzerindeki etkilerini incelemiş ve dinin bir ideoloji olarak farklı kesimler tarafından nasıl farklı kullanıldığını açıklamıştır (1971: 235). Bu tür dindarlar aynı zamanda, çıkarları sağlayan şeyi, yani dini savunmak uğruna son derece tutucu, otoriter, baskıcı ve önyargılı olabilmektedirler. Ancak dindarlığın araçsal biçimi bir taraftan otoriter bir dindarlığı geliştirirken, diğer taraftan kendi antitezini de yaratmaktadır.

Yukarıda bahsedilenler gibi, dinsel alanda süregiden diyalektik süreçler, dindarlıkların çoğulculaşmasının işaretlerindedir. Nitekim, İslam ve dindarlık ile ilgili akademik çalışmaların ana eksenlerinden birini de İslam'ın kamusal ve özel alanda tek biçimli bir kimliği değil, daha çok tüm kültürel fragmanlarla birlikte yeni ve melez kültürel formları yarattığı fikri oluşturmaktadır. Örneğin Göle'nin 1987 yılında yaptığı araştırmaya göre, Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet'in modernleşme projesiyle devam eden Batılılaşma hareketlerinin, toplumsal grupları kutuplaştıran "geleneksel-modern", "İslam-Batı", "gerici-ilerici" gibi ikilikleri bir dönüşüme uğramıştır. Modern İslamcı hareket, bu karşıtlıkların açıklayamayacağı kadar karmaşık ve melez formları barındırmaktadır (Göle 2016: 120-121). Göle'ye göre

(2016: 126), bu yeni Müslüman kimliğinin en önemli özelliği ise modern değerlerin ve sembollerin üretildiği kültürel alanlar üzerindeki belirleyiciliğidir.

Akşit, Şentürk, Küçükural ve Cengiz (2008-2011), Türkiye’de dindarlık biçimlerini sosyal gerilimler ekseninde ele aldıkları alan araştırmasında, Türkiye’deki toplumsal yapı ve din ilişkisini inanç, ibadet, siyaset, ekonomi ve toplumsal cinsiyet deneyimleri üzerinden analiz etmişlerdir. Araştırmanın bulgularına göre Türkiye toplumu, dindar-dindar olmayan şeklinde iki kesime ayrılmamaktadır; tersine laik olarak adlandırılan insanların da dinle bir tür ilişkileri bulunmasından ötürü, araştırmada bu kategori “laik dindarlar” olarak geçmektedir. “Muhafazakâr dindarlar” olarak tanımlanan kategorideki kişilerin çoğunluğu da laik bir toplumda yaşamayı benimsemektedirler. (Akşit v.dğr. 2012: 530). Dolayısıyla bu araştırmanın bulguları da göstermektedir ki, dindarlık homojen bir kategori değildir. Aksine dinî düşünce ve uygulamada yaratıcılık ve dinamizm hâkimdir.

Son yıllarda Türkiye’de dindarlıkta gözlemlenen artış ve dahası bunun diğer sosyal alanlardaki yansımaları, çok boyutlu bir sürece işaret etmektedir. Pek çok din ve dindarlık çalışmasının ortaya koyduğu gibi, özellikle kentlerde görülen dinî/dinsel düşünüş ve pratiklerin karakteri, modernleşme teorilerinde varsayıldığı gibi, kentleşmeyle birlikte dindarlıkta bir azalma yaşandığını doğrulamamaktadır. Örneğin Saktanber (2002), Ankara kent merkezinde yaşayan İslamcı orta sınıf üzerine yaptığı çalışmasında, bu grupların bir yandan seküler kültürle geçmişten beri var olan mesafelerini korurken diğer yandan özellikle kentlerde oluşturdukları yeni yaşam alanları içinde yeni ve alternatif bir kültürü yansıtan kendi entelektüellerini ve orta sınıflarını oluşturabildiklerini tespit etmiştir. Çalışmanın ana argümanına göre “İslamizm”, gündelik hayatta kapsamlı bir değişimi ve ahlaki dönüşümü teşvik eden seküler Cumhuriyete karşı alternatif bir orta sınıf ve entelektüel tarafından oluşturulan bir “hayat politikası”dır (*life politics*) (Saktanber 2002: xvi-xviii). Benzer şekilde kamusal alanda tek biçimli ve özerk bir dinî kimlikten söz edilemeyeceğini vurgulayan İsmail de (2004: 614-615) İslam ve kimlik politikaları üzerine yaptığı çalışmasında, Müslümanlığın cinsiyet, sınıf ve hayat tarzları gibi diğer sosyal pratiklerle ilişki içinde şekillendiğini ve bu süreçte Müslümanları da şekillendirdiğini söylemektedir. Saktanber’in vurguladığı en önemli nokta, yeni İslamcı kesimin ortaya koyduğu alternatif yaşam politikasının ve oluşan yeni yaşam tarzlarının

modern birer fenomen niteliğinde olduğudur. Saktanber (2002: 190-194), özellikle dindar kimliğe sahip orta sınıftan kadınların, büyük kentlerin merkezinde dinsel, siyasal ve toplumsal pratikler bakımından son derece aktif oldukları üzerinde durmuştur. Dolayısıyla bu yeni dindar orta sınıf, kentlerde doğmuş ve büyümüş, eğitilmiş olmalarının ve kentin sosyal, ekonomik yaşantısına karışabilme potansiyellerinin verdiği imkanlarla, kentsel kültürle temas içindeki farklı dinselliklerin ortaya çıkmasına etkiye bulunmuştur.

Saktanber ile benzer şekilde White da (1996/2005) özellikle dindar orta sınıftan kadınların kurduğu yardımlaşma gruplarının yeni bir demokratikleşme ve sivil toplum örneği sunduğunu iddia etmektedir. Buradan hareketle White (2005: 145), din temelli örgütlenmelerin bir toplumda demokratikleşmeyi ve sivil toplumun yaygınlaşmasını engelleyeceğini iddia eden klasik yaklaşımların geçersiz olduğunu söylemiştir. White bir başka çalışmasında ise (2002) İslami yaşam biçiminin dindar kadınlar tarafından kısıtlayıcı birtakım kurallar olarak algılanmadığını ortaya koymuştur. Buna göre, özellikle örtünme ve kadın-erkek mekânlarının ayrıştırılması gibi kurallar, bu kadınlara birer politik özne olabilme imkânı sağlamaktadır. Buna karşın İslamcı hareket içindeki erkekler için örtünme ve mekânsal ayrışma, bekâreti ön plana çıkaran ve kadınları arzu nesnesi olarak kodlayan ataerkil zihniyetle yorumlanmaktadır (White 2002: 218).

İslam'ın kadınların ikincil konumlarını pekiştirdiği görüşüne karşı çıkan bir diğer araştırma da Fidan (2015) tarafından yapılmıştır. Fidan çalışmasında Müslüman kadınları “faillik” bağlamında araştırmasına dâhil etmiş ve bu kadınların öznel deneyimlerinden yola çıkarak, kentsel yaşamda kadın dindarlığının dönüşümünün arka planını araştırmıştır (2015: 22). Bu bağlamda Fidan, İslamcı kadınların düşünce sistemleri ve gündelik hayat pratikleriyle birlikte, dindarlıklarının da değişip dönüştüğünü söylemektedir. Arat ise (1989: 33 ve 1999: 36) toplumun alt ve orta ekonomik kesimlerinden İslamcı kadınların, “Refah Partisi Hanımlar Komisyonu” çatısı altında siyasal çalışmalar gerçekleştirirken hem seküler Cumhuriyetçi kadının otoriter söylemine hem de İslam'ın ataerkil yorumuna karşı çıktıklarını belirtmiştir.

Dindarlığın, dindar-laik çatışmasının tek biçimli, homojen bir tarafı olmaktan ziyade, çok biçimli ve ilişkisel bir oluş sürecine işaret ettiği üzerinde duran bu çalışmalarda, İslam'ın yeni biçimleri genellikle kentsel ve orta sınıfa özgü bir fenomen olarak değerlendirilmiş, daha alt sınıftan gelen kesimlerin oluşturduğu grupların dindarlıkları üzerinde durulmamıştır. Öte yandan Göle, Saktanber, Arat ve White gibi araştırmacılardan farklı olarak, İslam'ın kırsal alandaki biçimlerini araştırmasının ana ekseninde konumlandırılan Vergin, ekonomik gelişme ve dinsellikte artış arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Vergin, 1970-1972 yılları arasında Ereğli'de yaptığı alan araştırmasında, dinsellikte ve onun Sufi yorumlarında gözlenen artışın gerileme değil, aksine ilerleme kanalı sağladığını söylemektedir. Ereğli'de sanayi alanında gözlenen hızlı değişimin bir sonucu olarak bölgeye gelen ve kendisine müritler toplayan Nakşibendî tarikatının, muhafazakârlığın kısır bir tezahürünü yansıtmadığını, siyasal eğilimleri ifade ettiğini söyleyen Vergin (2000: 60), ülke genelinde de etkilerini arttıran bu türden tarikatların anomik kopuşun şoku altında dağılmaya müsait olan nüfusu, yeni bağlarla topluma bağladıklarını söylemiştir.

Müslüman dindarlık biçimlerinin diğer toplumsal fenomenlerin yanında birbirlerine de eklenerek yeni formlar şeklinde ortaya çıktıkları üzerinde duran Tuğal, 2000-2002 yılları arasında Sultanbeyli'de yaptığı çalışmasında, İslam'ın seküler yorumunu benimseyenler, İslam'da gelenekten yana olanlar, İslam'ın mistik yorumunu benimseyenler ve kitabî İslam'ı ön planda tutmayı yeğleyenler arasındaki çatışma ve güç ilişkilerine odaklanmaktadır (2006: 258-268). Bu farklı grupların çatışması, birbirlerini dönüştürmelerine yol açmakta, sonuçta modernliğin de İslam'ın da farklı yorumlarını barındıran melez formlar ortaya çıkmaktadır (Tuğal 2006: 61-63). Bu çalışma yalnızca, İslam'ın farklı yorumlarının bir aradalığından çıkan çatışma ya da uzlaşma boyutlarına eğilirken, dindarlık çalışmalarında sıklıkla iki karşıt grup olarak ön kabul gören dindarlık-laiklik ayırımına yeni açılımlar getirmesi açısından önemlidir. Yine laik-dindar dikotomisini aşan bir çalışma gerçekleştiren Bayramoğlu'na göre (2006) ise laik ve İslami kesimler arasında bir kutuplaşmadan ziyade yaklaşma olduğu görülmektedir. Örneğin, iki kesimde de demokrasiye ve özgürlüklere pozitif yaklaşan görüşler olduğu gibi, değişime direnç gösteren muhafazakâr diyebileceğimiz görüşler de bulunmaktadır. (Bayramoğlu

2006: 139). Ancak bu çalışmada araştırmancının henüz başındayken araştırmaya katılanların homojen kategorilermişçesine “İslami kesim”, “ılımlı dindar kesim”, “ılımlı laik kesim” ve “katı laik kesim” olmak üzere dört gruba ayrıştırılması, dindar-laik ikiliğinin ötesindeki farklılıkların göz ardı edildiğini düşündürmektedir. Diğer taraftan Davison (1998), dindar-laik ikiliğinden önce Türkiye’deki laiklik ilkesinin gerçekliğini sorgulayarak -Ocak’la benzer şekilde- Türkiye’de devletin İslam’a yaklaşımının tarafsız olmadığı üzerinde durur. Ona göre Türkiye’de laiklik, dinin siyasetten ayrıştırılmasını (*seperation*) değil; ayrıştırma söylemiyle siyasete girmesini, bir taraftan da Diyanet İşleri Başkanlığı, Vakıflar Genel Müdürlüğü gibi kurumlarla kontrol altında tutulmasını ifade etmektedir. (Davison 1998: 134-187).

Din sosyolojisi alanında yapılmış yukarıda bahsedilen araştırma ve tespitler, bu tez için son derece yararlı görülmeyle birlikte, özellikle din ve toplumsal cinsiyet ya da kadın söz konusu olduğunda en sık karşılaşılan çalışmalar, kutsal metinler ve büyük din âlimlerinin eserlerinden faydalanılarak ele alınan; İslam’ın kadına yaklaşımı, İslam’da kadının yeri, Müslüman kadın kimliği, kadınla ilgili ayet ve hadislerin yorumlanması gibi konuları içermektedir. İkinci olarak, daha sosyolojik bir perspektifle yapılan; Müslüman kadınların kendilerine yönelik cinsiyet algıları, örtünme, Müslüman toplumlarda kadın algısı gibi konuları araştıran çalışmalara da sıklıkla rastlanabilmektedir. Bunların yanında, modernleşme sürecinin geleneksellikte birlikte yaşanmasıyla gelişen farklı dinseliliklerin beraberinde getirdiği koşullar altında kadınların durumunu inceleyen araştırmalar da mevcuttur. Ancak bunlar da genellikle yalnızca dindar kadınlara odaklanmış, dindarlığın birçok biçimlerinin, spesifik olarak kadınların maruz kaldıkları ayrımcılıkla ilişkilerine nadiren değinmişlerdir. Ancak bunlar, sahip oldukları kuramsal ve yöntemsel bakış açıları itibari ile bu çalışma açısından son derece ehemmiyetli görülmektedir. Özellikle, temel problem alanlarının din ve diğer fenomenler arasındaki ilişkileri içermesi, bunun yanında dindarlığı/dinselliği dinamik ve ilişkisel bir veri olarak kavramsallaştırmaları, dindarlığın farklı tezahürleri altında cinsiyetçiliğin mevcudiyetinin niteliğine dair bu çalışmaya ip uçları sunmaktadır.

Bu tezin kuramsal yaklaşımı ise dindarlığı daha ziyade gündelik hayatta ve özneler arasındaki ilişkilerde ifadesini bulan ve dinî alanın din-dışı alanlarda yarattığı dinselleşme sonucu ortaya çıkan bir veri olarak ele almaktadır. Bu nedenle öncelikle dinsellik ve dinselliğin gündelik hayatla ilişkileri ele alınmalıdır.

### **1.1.3.2. Dinsellik ya da Gündelik Hayatın Dinselleşmesi**

Bu çalışmada dinsellik kavramı, “dinî” kavramından farklı olarak, özünde din ile ilişkili olmayan bir durum ya da kavramın dinî birtakım öğelerce etkilenmesi anlamında kullanılmıştır. Başka bir deyişle, dinsellik din dışı alanların içine dinî unsurların sızması yoluyla değiştirilmesini ifade etmektedir. Örneğin iman, ibadet, farz, haram gibi kavramlar dinî içerimlere sahipken, bu içerimlerin dünyevi alan ve kavramları da yönlendirmesi dinselleşme olarak ele alınmıştır. Bu anlamıyla dinsellik, dindarlıktan daha genel bir alanı ifade etse de spiritüellikten görece özeldir: Spiritüellik kavramı, dinî/dinsel olsun veya olmasın bireye anlam ifade eden ve onun yaşamının amacını belirleyen unsurları içerir; bu anlamda, dinsellikler spiritüel eğilimlerden etkilenmektedir. Bunun yanında bireylerin din ile ilgili düşünsel süreçleri dolayısıyla dinselleştikleri, hayatın sosyal, politik, ekonomik alanlarını dinselleştirdikleri ve bu şekilde dindarlıkların farklılaşarak kurulmasına etkide buldukları düşünülmüştür. Bu anlamda çalışmada dinsellik, daha çok gündelik hayatın farklı boyutları üzerinde etki eden bir durum olarak ele alınmıştır.

Türkiye'nin –dinsel alanın da etkisi altında seyreden– sosyolojik geçmişi düşünüldüğünde, gündelik hayatın “yapılaştırıcı” ve “yapılaştırılan” şeklinde ifade edebileceğimiz iki yönünün olduğu söylenebilir. Buna göre gündelik hayat dinî kalıplar, öğretiler, gelenekler ve pratiklerle toplumsal yaşamı çerçevelerken; toplumsalın bu çerçevesi, gündelik hayata yeniden biçim ve düzen vermektedir. Bu itibarla, Türkiye’de -ve farklı derece ve şekillerde başka yerlerde de- gündelik hayat bir anlamda dinsel alanı da ifade eder: Türkiye'nin özellikle Cumhuriyet devrimleriyle birlikte geçirdiği dönüşümler en çok toplumsal uzamın mikro alanlarında gözlemlenebilir. Bu mikro alanların bir birleşimi olarak kabul edebileceğimiz gündelik hayat, bir yandan Türkiye'nin yeni modern değerlerini yansıtıp yaşatırken diğer yandan bir biçimde bu dönüşümlerin ulaş(a)madığı alanlarda karşı pratikler olarak toplumsallaşma süreçlerine katılmıştır. Modernleşme her



ne kadar özgürleştirici bireyselleşmenin kimi sakıncalı sonuçlarına bir tedbir olarak standartlara teslim olsa (Bauman 2011: 16-17) ve gündelik hayatın çoğulcu yapısı dahi rasyonalitenin bürokratik demir kafesi sınırları içinde mümkün görünse de (Giddens 2012: 120), failin bu standartlardan görece ayrılarak kendini ve özneliğini gerçekleştirdiği gündelik hayatta dinseliliğin yansımaları gözlemlenmektedir.

Gündelik hayat söz konusu olduğunda, dinin etkisinin sadece inanç alanıyla sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Dinin özellikle toplumsal cinsiyet ayrımcılığı gibi sosyolojik bir mefhum ile ilişkisini araştırma konusu edinmek, esasında zorunlu olarak gündelik hayatı ele almak demektir. Gerek bu sebeple gerekse bir dizi tanımlanmış davranışlar bütünü ifade etmesi sebebiyle, bireysel birer özellik arz eden dinî/dinsel edim ya da inanışlar, belirli bir çerçevede ve başkalarının davranışlarıyla ilişkilendirilen bir uzamda sosyolojinin konusu olmaktadır. Bu sebeptendir ki Weber, ruhun bedenden üstün olduğu fikrini, Protestanlık mezhebi içinde, beden rasyonalize edilmesi süreci ve gündelik hayatın önemli bir bileşeni olarak ele almıştır. Bunun yanında Weber, kuramsal ve resmî olanın pratik bir anlamı olduğunu kabul etmekle birlikte, daha ziyade dinî inançlar veya yaşam pratiklerince yaratılan ve yaşam biçimlerini yönlendirerek bireyi sıkıca bunlara bağlayan güdüyü araştırır (2013: 85). Nasıl ki “gerçek” insanların kendi yaşamlarını ortaya koyuş biçimleri, onların olduğu şeyi yansıtıyorsa (Marx ve Engels 1987: 37); bireylerin dini ortaya koyuş biçimleri de onların nasıl birer dindarlık içerisinde olduklarını yansıtmaktadır. Burada “gerçek” insan ile ima edilen ise hareket ve akış içindeki, yani gündelik hayat içindeki insandır. Nitekim dinler de inananları için gündelik hayatın akışı içindeki durumlara ilişkin bir evren sunar ve bireyler de bu evrene bir dizi tanımlanmış davranış kalıbıyla katılarak onun devamını sağlarlar. Simmel de bu etkileşime katılan unsurlar arasındaki “toplumlaşma” süreçlerini toplumun temeline koyar. Toplumlaşmayı sağlayan etkileşimler, insanların dinsel, ahlaki, cinsel vb. çeşitli amaçlarını gerçekleştirmelerine yarayan ilişkileri ifade etmektedir. (Akt. Başdaner 2018: 73). Hem son derece yüzeysel ve görünür olan hem de gündelikliği sebebiyle aynı ölçüde göz ardı edilen bu ilişkiler, sosyal hayatın her katmanına nüfuz etmiş durumdadır ve bu sebeple son derece karmaşık bir alanı ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinler mensuplarına kişisel ve toplumsal yaşamları için bir takım ahlaki ve pratik yollar sunmakta,

böylece modern dünyanın çelişki ve riskleri karşısında onlara anlam çerçeveleri sağlamaktadır (Giddens 2012: 95). Giddens bireyleri etkin olarak tanımlar; ancak bu etkinlik ne nesnellığın ne de öznelğin bir ifadesidir (Esgin 2018a: 381). Dolayısıyla failer de hem öznelikten hem de nesnellikten farklı biçimlerde gündelik hayat vasıtasıyla yapıya eylemleriyle bağlanırlar.

Dinler, toplumdan beklenen davranışları anlamlar, düşünceler ve semboller vasıtasıyla sağlayarak toplumsal gerçekliğin çerçevesini de muhafaza etmiş olurlar (Berger 1993: 79). Fakat dinsel kavramı, bireysel ve sosyal içerim ve tezahürleri noktasında din kavramından ayrılır. Bu ayrım noktası, gündelik hayat alanıyla da çakışır. Bilindiği gibi her dinin, teolojik karakterinin doğal bir gereği olarak yapısal/sistemik bir boyutu ve özellikle ibadetlerle kendini gösteren pratik/davranışsal bir boyutu vardır. Davranışsal boyut, yapısal boyuta somut ilişkiler vasıtasıyla bağlanır. Dolayısıyla dinsel, bu iki boyut ve bunlar arasındaki bağlantıyla sosyal hayata katılır. Bu dâhiliyet, hem gündelik hayat vasıtasıyla üretilir, hem de gündelik hayatı üretir. Ancak bizi ilgilendiren, dinin sahip olduğu teolojik karakter değil, bu karakterin toplumsal alanın en küçük birimlerinde dahi nasıl bir etki yarattığı, bu etkinin hangi göstergelerle karşımıza çıktığıdır; bu da bizi dinselliğe götürmektedir.

Bireyler, yaratıcıya ve tanrısal olana kendi sosyal konumları ölçüsünde ve biçiminde bağlanırken gündelik hayatın içinde dini, kendi yaşamları hakkında bir gösterge haline getirirler. Nitekim dinin emir ve yasaklarına günlük yaşamda ve bireyler düzeyinde uyulurken bir taraftan da dine toplumsal alanda merkezî bir konum atfedilerek gündelik hayat denetlenilebilir olmaktadır (Subaşı 2001: 250). Böylelikle dinselğin toplumsal yapının gündelik hayatına sızan bir karakteri olduğu, bireylerin özel hayatlarındaki beğeni ve tercihlerinden kamusal hayatta oluşturdukları imajlarına kadar somutlaşan karmaşık bir alanı ifade ettiği görülmektedir. İlahî olanın somutlaşmış halinin ötesinde, dünyevi olanla girdiği diyalektik ilişkiyi de imleyen dinsellik karşılıklılaşma, “dinin bir inanç ve uygulamalar bütünü olarak gündelik hayattan ayrı olduğu yolundaki geleneksel tanımları gözden geçirmemize neden olur” (Delaney 2017: 35). Nitekim gündelik hayatın akışı içinde, dinin nerede bittiği, din-dışının nerede başladığı çoğu zaman belirsizdir.

Lefebvre'nin (2010) kavrayışında gündelik, özgürleştirici ve yabancılaştırıcı güçler arasındaki bir mücadele alanıdır. Dolayısıyla dinin gündelik hayattaki tezahürleri de kimi zaman kurumsallaşmış dinin katılığına karşı, sınırlandırıcı olmayan düşünce ve pratikler olarak özgürleştirici şekilde; kimi zamansa hayatın ve zamanın akışına, hatta dinin kendisine karşı yabancılaştırıcı şekilde ortaya çıkabilmektedir. Dinin gündelik hayattaki yabancılaştırıcı etkisi, tekrarlar ve düzenlilikler şeklinde akıp giderek beklenmedik gelişmelerin düzensizliğine karşı kontrol duygusu yarat(ıl)masını sağlar (Lefebvre 2010: 255). Özellikle geleneksel toplumlarda hiyerarşik biçimde örgütlenmiş olan toplumsal model, gerek siyasetin seçkinleri olan yöneticiler tarafından, gerekse gündelik dinselikte söz sahibi olan seçkinlerce pekiştirilmektedir (Subaşı 2001: 243). Dinin, kitlelerin yaşam pratiklerini dinselileştirmek suretiyle, onları mevcut düzeni devam ettirmeye motive etme işlevi, modern toplumlarda da sürer. Ancak modern toplumda dinseliliğin gündelik hayat üzerindeki işlevi yalnızca mevcut düzenin pekiştirilmesi değildir. De Certeau'ya göre (2009: 54), modern toplumda baskı ve bu baskıyı sürdürecektir olan "stratejiler" gündelik hayatın her yerindedir; fakat aktörler, gündelik hayat içerisinden türetilen bu "stratejiler"le mücadele etmelerini sağlayacak ve yine gündelik hayat içinden çıkarılabilecek mekanizmalara, yani "taktiklere" de sahiptir. Böylece gündelik direnme biçimleri olan taktikler, gündelik hayatı ve onun mevcut kalıplarla sürüp gitmesi için oluşturulmuş stratejileri dönüştürülebilir kılmaktadır. Buradan hareketle dinselilik de baskıcı stratejilerin olduğu gibi özgürleştirici taktiklerin de bir ifadesi olabilir; dolayısıyla -gündelik hayata strateji ya da taktik olarak katılmasına göretürlü biçimler alabilir.

Geçici ve parçalı deneyimlerle tezahür eden gündelik hayat, modernitenin her türlü üslup arayışını boşa çıkararak karakteriyle yakından ilişkilidir. Lefebvre'ye göre (1998: 31) gündelik hayat muğlak ve belirtisiz olsa da kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde ortadadır ve modernliğin bir parçasıdır. Modernitenin geleneksel yapıyı rasyonalize etmesiyle, yerleşik dinî-geleneksel düşünce ve pratikler de araçsallaşmıştır (Berger 1999: 100). Dinin özel alana çekilişi modernite için işlevseldir; çünkü modern kurumların rasyonalitesini muhafaza etmesi gerekir (Berger 1993: 196). Bu süreçte din de bireysel tercihlere ya da özel ilgi alanlarına indirgenerek onun gündelik hayattaki etkisi bir anlamda daralmıştır. Sonuç olarak

modern tarih maddiliğin kutsallığa, aklın duyguya, kural ve normların keyfi ve kendiliğindenliğe, yapının özneye karşı saldırısı (Bauman 2017: 166) olarak özetlenebilecek bir sürece işaret etmektedir. Bu yüzden gündelik hayatın dinselikle ilişkisi, moderniteyle birlikte düşünülmelidir. Modernlik öncesi toplumlarda, toplumsal bütünleşmenin en önemli unsuru olan din, modernlikle birlikte, günlük yaşam üzerinde belirgin bir etki sağlayamayacak şekilde devletin kurumsal yapılarından ve kamusal yaşamdan el çektirilmiştir (Subaşı 2002: 32). Bununla birlikte modern kapitalizmin yarattığı büyük çaplı yapısal dönüşümlerin parçası olan mikro değişim alanları, yüzeyde görünenden çok daha büyük etkiler yaratmaktadır. Bireylerin giyim kuşamları, alışveriş alışkanlıkları, kullandıkları araç-gereçler, iş ve boş zaman döngüleri, yeme içme alışkanlıkları vb. önemsiz görünen pek çok detay, tekrar edildikçe sosyal sisteme yeni eklemeler yapan, onu ve onun içindeki etki unsurlarını dönüştürüp yeniden oluşturan pratiklerdir. Toplumsal yapının belirleyici unsurlarından olan dinî alan da bu dönüşümlerden nasibini almaktadır.

Gündelik hayatın değişen pratikleriyle birlikte dönüşen dinsel alan, bir taraftan toplumdaki yerleşik düzen ve alışkanlıkları koruyup sürdürme eğilimlerine dayanak oluştururken, diğer taraftan bunları değiştirme taleplerini içermektedir. Bu yüzden tek tek bireylerin sosyal hayatları üzerindeki din etkisi son derece güçlüdür. Dinin tutumlardaki değişimler, kamusal alanın ve siyasi kadroların farklılaşması üzerindeki baskısı göz ardı edilemeyecek önemdedir (Wach 1995: 36). Bu baskı öncelikle, dinin toplumsal alanda dil ve eylem gibi gündelik hayat araçlarıyla somutlaşması ile kendini göstermektedir. Böylelikle dindarlık ve dinî hayatın diğer işaretlerinin tamamı, gündelik hayatın ne derece ve ne yoğunlukta dinle bağlantılı ve dine bağımlı olduğunu gösteren dinselliği yansıtmakta; dinsellik de iktidar, ekonomi, kültür, bilim, aile, demokrasi, kadın hakları, zevkler ve hayat tarzları gibi en büyüğünden en küçüğüne kadar pek çok sosyal olgunun çerçevesi içinde kendine yer bulmaktadır. Bunun yanında dinselğin gündelik hayat vasıtasıyla toplumsal yapıya katıldığı alanlardan biri de değerler sistemidir (Kıray 2006: 76). Bireylerin yaşamlarına yön veren, düzen getiren ve bir dünya görüşü kazandıran değerler sistemi, hayatı simgeleştirir ve hayata dair anlam kategorileri sağlar. Dolayısıyla, değerler dünyasındaki yansımaları sayesinde, dinsellik dendiğinde, dinin hayatın akışı içinde kendisini ortaya koyma biçimlerini kastetmiş olmaktayız. Bu biçimler,

çok parçalı ve bileşenli olmasına karşın, dindarlığın tipleştirilmesinde işlevsel görünmektedir.

Gündelik hayatın Türkiye'deki dinsel görüntüleri de siyasi değişimlerle birlikte dönüşüme uğramıştır. Cumhuriyetin kurucuları, geleneksel değerlerle Cumhuriyet rejimi arasına bilinçli bir mesafe koymanın yanında, yeni dünya görüşleri ve yaşam tarzlarının seküler sekanslar halinde gündelik hayata dâhil olmalarını amaçlamışlardır. Dinin siyasal sistemi etkileyen, ona yön veren unsurlar arasından silinmek istenmesi de bu amaçla ilişkilidir (Toprak 2012: 388). Bugün rahatlıkla görebileceğimiz gibi, bu çabalar karşılığını büyük ölçüde bulamamıştır. Bu başarısızlıkta, İslâm'ın özel hayata çekilmeye uygun bir din olmamasının etkisi azımsanmamalıdır. Çünkü İslâm, dinî normlar tarafından yönetilen bir gündelik hayat tarzını da içerir; dahası bu gündelik hayat içerisinde topluma ilişkin son derece ayrıntılı yollar sunulmaktadır. Dolayısıyla, İslâm'ın giyim kuşamdan ekonomik konulara, temizlik alışkanlıklarında hukuka, cinsel davranış kalıplarından siyasete, sanattan doğum ve ölüm merasimlerine kadar gündelik hayatı sarıp sarmalayan, gündelik hayatta somutlaşan son derece belirgin bir değerler dünyası ve bu değerler dünyası çerçevesinde seyreden bir toplumsal ilişki modeli dikkat çekmektedir (Sarıbay 1995: 189). Delaney de (2017: 43) İslamiyet'in, kişinin inançlı olup olmamasından bağımsız olarak, gündelik hayatın bütün kıvrımlarına işlemiş bulunduğunu, maddi boyutun her alanını düzenlediğini ve birbirine bağladığını belirtmiştir. Tam da bu sebeple, Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinin yalnızca merkezî otoritedeki yerinin hedef alınmasıyla yetinilmemiş, İslam'ın gündelik hayattaki işlevi de hedef tahtasına oturtulmuştur. Türbelerin kapatılıp modern eğitim kurumlarının yaygınlaştırılmasıyla, tarikatlar gibi dinî örgütlenmelerin yeni Cumhuriyetin yasal tanımının dışına çıkarılmasıyla ve günlük giyim alışkanlıklarında geleneksel yerine Batılı tarzların özendirilmesiyle amaçlanan da İslam'ın gündelik hayatı organize eden yerini yeni seküler değerler sistemiyle ikame etmektir. Buna rağmen merkezî otoritenin, kontrollü olmak kaydıyla, dini büsbütün gözden çıkardığı da söylenemez. Nitekim özellikle toplumsal yaşamın karmaşıklaşmasıyla ortaya çıkan farklılıklar ve çatışma risklerine karşı, toplumsal bütünleşmenin tesisinde en büyük görevlerden biri dine yüklenmiştir (Günay 1998: 243). Bu da yeni laik cumhuriyetin resmî devlet

ideolojisi altında, dinin düzen getiren rolünü kontrollü olarak sahiplendiği anlamına gelir.

Modern toplumlarda dinin yaşama anlam verme, bireylerin hayata karşı tutum ve davranışlarını etkileme gibi rollerinin bir dönüşüme uğradığı doğru olmakla birlikte (Yücekök 1983: 17), bu dönüşümü dinî değerler ve modern değerler arasındaki gerginliğin göstergesi olarak okumak eksik bir okuma olacaktır. Çünkü dinin etkisinin geçirdiği bu dönüşümden dinin kendisi de nasibini almış, modernitenin imkânları, dinin toplumu dinselleştirme stratejilerini de etkilemiştir. Paradoksal bir şekilde modernitenin açtığı yeni yol ve yöntemlerin yanı sıra, çıkmazları ve riskleri de dinin toplum üzerindeki etkinlik ve rollerini arttırmıştır. Dolayısıyla modernitenin getirdiği değişimler, dinin kapsamı ile uyuşmaktadır (Kıray 2006: 76). Tüm politik çabalara rağmen, gündelik hayattaki dinsellik talepleri hâlâ gelişmektedir. Modern, laik ve seküler bir düzen içinde, İslam özelindeki dinsellik taleplerinin çeşitlenerek devam etmesi, İslâm'ın dinselliği -değişen ilişkilere rağmen ve değişen ilişkilerle birlikte- gündelik hayatın aktif mekânlarından biri haline getirdiğini göstermektedir.

Dinsellik özel hayattan kamusal hayata, ibadetlerden emir ve yasakların etkisine, düşünceden eyleme kadar hemen her alanda değişiklik geçirmiş olsa da - tam da geçirdiği bu değişiklikler sayesinde- toplumsal yaşamın her alanına nüfuz edebilmektedir. Dinin zayıfladığının iddia edildiği durumlarda bile dinsellik gelenek, ahlak ve adetler içinde gözlemlenmektedir. Dolayısıyla dinin siyasal düzlemde ya da kamusal hayattan geri çekilişi dinselliği yok etmemiştir. Hatta aksine dinselliğin bu sayede, kendini daha etkin ve dinin yeniden kavranmasını sağlayacak bir biçimde gündelik hayata çok daha kolay taşıdığı düşünülebilir.

Günümüzde dinselliğin gündelik hayatın her boyutuna nüfuz ederek ve modern tavırlarla bütünleşerek toplumsal alanı kuşatma çabası, kadın hakları konusunda da şaşırtıcı ilişki ve çatışmalara imkân vermektedir. Modern ile dinî olanın bütünleşmesi ve bunlara verilen reaksiyonlar çeşitlendikçe ortaya çıkan yeni dinsel ve seküler talepler, gündelik hayatın dinselliğini yeniden kurmaktadır. Bu da yeni dindarlık anlayışlarını beslemekte ve modern evrenin gündemine, hatta tam merkezine taşımaktadır.

### 1.1.3.3. Muhafazakârlık, İslamcılık ve Dindarlık

Muhafazakârlık her ne kadar, değişmemek, “değişme ve gelişmeye şiddetle karşı koymak” anlamında kullanılmaktaysa da aslında modern bir düşünüş biçimidir; modernleşmenin seyrine göre değişip yenilenir ve şartlar içinde kendini yeniden konumlandırır. Bunun doğal bir sonucu olarak, muhafazakâr eleştirinin nesnesi de tarihsel süreç içinde değişir. Bora’ya göre (2012: 54) muhafazakârlık “siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların sürekliliği” için mevcut kapitalist modernleşmeye karşı gösterilen “bir tepkiye dayanır”. Nisbet de (2006) muhafazakârlığın ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla başlayan büyük dönüşümlerin yarattığı toplumsal çalkantı dönemlerinde, bu dönüşümlere bir tepki ve çözüm önerisi olarak doğduğunu belirtir. Ancak bu tepki genellikle anlaşıldığının aksine, yeni olan her şeye, her şartta karşı olma hali değildir; daha çok yerleşik olanı koruyarak, “eski” olanı modern koşullarda da sağlama arzusudur. Bu arzu, insan bilgisinin sınırlı ve kusurlu olduğu düşüncesi, geleneksel kurumların işlevselliğine duyulan güven, özgür bireye karşı görev ve sorumluluk bilincine sahip bireyin savunusu ve dinin bir bütünleşme kaynağı olarak merkeziliği gibi temel ilkelere dayanır. Muhafazakârlık her ne kadar bu gibi karakteristik ilkelere sahip olsa da bu ilkelerin büründüğü form, iktidar mücadelelerinin seyrine göre değişebilmektedir (Akçaoğlu 2019: 16). Buna karşın, muhafazakârlığın Türkiye’deki seyrine bakıldığında genellikle “tutuculuk” ile eş anlamlı olarak kullanıldığını ve algılandığını görürüz. Buna göre “muhafazakâr kişi, çağının tüm yeniliklerine direnen, değişimi şiddetle reddeden ve mevcut durumunu olduğu haliyle muhafaza etmek isteyen kişidir” (Güngörmez 2014: 169). Türkiye muhafazakârı için yapılan bu tanımlama -muhafazakârlığın orijini için yanlış olmasına karşın- tamamen yersiz sayılmaz. Çünkü Türkiye’deki patolojik denilebilecek değişim karşıtlığı, aşırı gelenekçilik, ırkçılık derecesindeki milliyetçilik, radikal İslamcılık ve bağnazca Kemalistlik de dâhil olmak üzere, halk tabanından gelen ve herhangi bir düşünsel, felsefi temele dayanmayan tüm tutucu tepkiler, kendilerini kolayca muhafazakârlık içinde tanımlayagelmişlerdir. Bu tutumlar, muhafazakâr bir eğilimi barındırır da esasında muhafazakârlık Batı orijininde, bir felsefe, tutarlı entelektüel bir ideoloji ve tavidir.

Bu noktada muhafazakârlığın düşünsel bir gelenek ve muhafazakâr bireylerde cisimleşmiş hali arasındaki ayrıma değinilmesi gerekir. Bu birbiriyle ilişkili

muhafazakârlık halleri, özellikle Türkiye'deki muhafazakârlık-dindarlık-siyaset arasındaki karmaşık ilişkileri anlamak açısından önemlidir. Mardin (1991b: 26), özellikle erken dönemlerinde Türkiye'de muhafazakârlığın birbirine tamamen zıt iki biçimde karşımıza çıktığını söyler: Bunlardan ilki siyasal ve kültürel olarak muhafazakârlığı kurumsallaştıran ve kurumsallaşmış muhafazakârlığın yardımıyla muhafazakâr söylemi üreten *entelektüel muhafazakârlık*; ikincisi ise kitabî olmayan dinî gelenekler etrafında gelişen *kolektif bilinç* olarak muhafazakârlıktır. Mardin'e göre, entelektüel muhafazakârlık, İslam'a dayanan bir değişimi, yani reformizmi hedefler; dolayısıyla bu muhafazakârlığın her türlü değişime dirençli olduğu söylenemez. Mardin'e göre (1983: 67), İslam toplumlarının Batılılaşma hareketlerine gösterdikleri ilk tepkiler, örneğin Jön Türklerin tepkileri, adil bir toplum idealine dayanan, radikal değil muhafazakâr taleplerle tanımlanabilirdi. Dolayısıyla bu tepkilerin, modernleşme karşıtı olduğu değil, bir bakıma muhafazakâr bir modernleşme talebini içerdiği söylenebilir.

Ancak kolektif bilinç olarak muhafazakârlıkta bireylerin din ile ilişkileri uzmanlık düzeyinde olmadığı için, bu muhafazakârlık kadın ve erkek ilişkileri, özel ve kamusal yaşamda uyulacak kalıplar, gündelik hayatta helal ve harama ilişkin kurallar gibi alanlarda İslam'ın da şekillendirdiği geleneksel kanaatlerin etkisi altındadır (Mardin 1997: 168). Bütün bunların getirdiği en önemli sonuç ise -halk muhafazakârlığı da diyebileceğimiz- bu tür muhafazakârlığın entelektüel muhafazakârlığın aksine, laik rejimin yarattığı toplumsal değişime karşı olmasıdır. Mardin'in bu ayrımının günümüz muhafazakârlığı açısından değerlendirilişi, Akçaoğlu'nun Ankara'da üst-orta sınıf muhafazakârların değişen yaşam biçimleri üzerine yaptığı çalışmasında da görülür. Buna göre, entelektüel bir düşünce biçimi olarak muhafazakârlığın dışında bir de doğrudan ideolojik tartışmalardan beslenmeyen muhafazakâr "failler" bulunur (2019: 24). Bu yaklaşım, muhafazakâr faillerin çoğu zaman toplumsal dünyayla entelektüel bir ilişki kurmadığını göstermektedir. Böylece muhafazakârlığın ideolojik, siyasi, düşünsel temellerinin, toplumsal dünyadaki bireylerin muhafazakârlıkları ile çoğu zaman örtüşmemesi anlamlı hale gelmektedir.

Muhafazakârlar için gelenek bir tür bilgi kaynağıdır; yani, muhafazakâr açısından gelenek, "eskimiş" olanı değil, tecrübe ve birikimi ifade etmektedir.



Burke'un deyimiyle (2005: 11-12), muhafazakârlar için yaşamın ve davranışların ölçüsü akıl olmamalıdır, çünkü bireysel olarak insan akli geçmişten koştuğunda yetersizdir. Dolayısıyla onlara göre insan, yaşamına yön verirken, ulusların ve toplumların asırlar boyunca süzölen birikiminden faydalanmalıdır. Muhafazakârlar için tarih, sosyal gerçekleri yansıtmaktadır, bu yüzden toplumlar geleceklerini tayin etmek istiyorlarsa öncelikle "şimdi"lerini mümkün kılan "geçmiş"lerini bilmelidirler (Nisbet 1986: 26-27). Tarihi sosyal gerçeklerin aynası olarak gören muhafazakârlara göre, toplumlar ne olduklarını öğrenmeden nereye gideceklerini bilemezler (Akkaş 2004:124-125). Başka bir ifadeyle muhafazakârlara göre, gelenekler bireylere bir topluluğa ait oldukları hissini verir, böylece onları boşluk duygusundan koruyarak toplumsal düzeni sağlamaya yarar. Bunun yanında, muhafazakârlar için gelenek toplumsal istikrarı da garanti altına alır. Çaha'ya göre (2004: 17-19, 21), muhafazakârlığın yeni olan karşısında geleneği tercih etmesinde belirleyici olan, insan aklının ürünlerinin, yeni fikirlerin doğurabileceği beklenmedik sonuçlardır. Bu yüzden, muhafazakârlar geleneksel kurumların modernliğin yeni kurumlarıyla yer değiştirilmesine karşıdır. Onlara göre böylesi girişimler, insanlığın birikimini bir kenara atmaktır. Bu açıdan muhafazakârlığın, insanlık tarihini düzenli, sistemli, birikimsel ve kesintisiz varsaydığı söylenebilir.

Bilindiği gibi gelenek; aile, dinî kurumlar, akraba ve hemşeri örgütlenmeleri gibi kurumlarla yakından ilişkilidir. Erdoğan (2004: 5-6) geleneğin, bu gibi sosyal kurumlar vasıtasıyla topluma devlet karşısında bir ölçüde özerklik sağladığı düşüncesi üzerinde durmuştur. Yani muhafazakârlara göre bireyler, ara kurumlar sayesinde siyasi otoriteden bağımsız, devletten özerk hareket etme olanağına sahip olabilmektedirler. Bu geleneksel kurumlar arasında din özel bir yere sahiptir. Muhafazakârlık için din, toplumu bir arada tutan en önemli unsurlardan biridir ancak dinin muhafazakâr dünya görüşüyle birleşebilmesi için yeniden yorumlanması ve biçimlendirilmesi gerekir. Buna göre din, bireylere siyasi otorite karşısında özerklik kazandırmasının yanında, otorite açısından da kaçınılmaz görülür. Bununla beraber, ülkemizde muhafazakârlığın din ile birlikte kullanımı genellikle, "tutuculuk" ya da "dincilik" anlamını ifade etmekteyse de muhafazakârlığın din üstündeki vurgusu "dincilik"ten farklıdır; daha çok dinin ritüellerine, bireyleri bir araya getiren "din bağı" üzerinedir. Örneğin Berger'e göre (1993: 82), özgöl cemaatler, dinî

geleneklerin meşruiyetlerini ve makuliyetlerini yeniden üretip sürekli kılmalarının vasıtasıdır. Bu açıdan, toplumsal bağların da yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar. Bu noktada muhafazakârlıkla dindarlığı birbirinden ayırmak elzemdir; ilki için din, toplumsal bütünleşme ve uyum için işlevsel görülmekte ve bu sebeple takdir edilmektedir, ikincisi için ise din, kişisel ve toplumsal bağlamda kişinin yaşamına yön veren, davranış ve ibadetlerle ifadesini bulan bir önem arz eder. Bu açıdan bakıldığında bir muhafazakârın, dinin toplumsal açıdan vazgeçilmez olduğunu savunması için dindar, hatta inançlı olması bile gerekmez. Nitekim Erdoğan da (2004), “dincilik”ten bahsetmiş ve bunun muhafazakârlıktan farklı olduğunu ifade etmiştir: Ona göre (Erdoğan 2004: 6), dinciliğin muhafazakârlıkla neredeyse anlamdaş görülmesinin sebebi, ikisinin öz itibari ile aynı olmaları değil, dinin gelişmeye ilişkin geçmişi referans almasıdır.

Türkiye’de, özellikle akademik kanaatte, muhafazakârlık tanımlarının temelinde, muhafazakâr siyasi partiler ile halk arasında olduğu düşünülen bir dinî yakınlık algısı bulunmaktadır. Akçaoğlu’na göre (2019) din, toplumsal ilişkileri nesneleştirmek için zengin bir sembolik repertuara sahiptir. Ancak siyasi aktörler ondan faydalanmadığı sürece bu repertuar tek başına muhafazakârlığı üretmez.

“Türkiye’de muhafazakârlık ve İslam arasında güçlü bir bağ varsa bunun tek kaynağı İslam’ın içsel mantığı değildir. Bu aynı zamanda dinin makbul bir gündelik hayat üretmek için dinî uzmanların, siyasi grupları kurarken siyasetçilerin, kültürel üretim esnasında kültürel girişimcilerin dinî kaynaklara başvurmasının sonucudur...Sembolik ürünler bir kez eğilimler seti olarak içselleştirildikten sonra, failin dünyayı muhafazakâr bir biçimde algılamasına ve muhafazakâr bir biçimde eylemesine yol açan zihinsel bir şemaya dönüşürler.” (Akçaoğlu 2019: 28, 29).

Muhafazakârlık, bir düşünsel sistem ve bir felsefe olsa da bu düşüncenin farklı toplumlarda farklı içerimleri olabilmektedir. Muhafazakârlık, otoriter bir felsefe olmamasına karşın, yeniye karşı ihtiyatlı tavrı sebebiyle kimi zaman birleştiği ideolojik düşüncelerin otoriter bir karakter taşımasına sebep olabilmektedir. Türkiye’de özellikle halk tabanında yaygın olan muhafazakârlık da genellikle otoriter söylem ve ideolojilerden beslenmektedir. Dahası bunlar genellikle düşünüldüğünün aksine yalnızca sağ eğilimlerde değil, sol -özellikle milliyetçi sol- eğilimlerde de

gözlemlenebilir. Çaha (2004: 18-19), Türkiye'deki sol ve sağ milliyetçi toplumsal-siyasal kurgudan bahsederken ilki için devlet ve otoritenin, ikincisi içinse tanrı, din, örf, gelenek ve göreneğin merkezî öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Bu sebeptendir ki Türkiye siyaseti genel yapısı itibari ile muhafazakâr bir karakter sergilemekte, bu da hem sağ hem de sol siyasi eğilimlerde tahammülsüzlük, toleranssızlık ve nihayetinde keskin kutuplaşmaya dayanan şiddeti doğurmaktadır.

Tunaya (1998a: 175), Türkiye'deki muhafazakârlığın bu siyasal temsillerinin temellerini, Jön Türklere ve dolayısıyla, modernleşme hareketlerine bir tepki olarak ortaya çıkan Osmanlı Ahrar Fırkası'na dayandırmıştır. Bu muhafazakâr oluşumun temelinde ise Ziya Gökalp'in ortaya attığı medeniyet-hars ayrımı yatar (Bora 2012: 71). Bu ayrım, Batı'nın bilim ve teknoloji anlamında medeniyetini almayı ancak kültürü, yani din dâhil bütün geleneksel değerleri korumayı tavsiye eder. Cumhuriyetin modernleşme fikrine göre ise böylesi bir ayrım yapılarak, Batının teknolojisini alıp kültürü sabit tutmak suretiyle bir değişim mümkün değildir. Dolayısıyla modernleşme yolunda kültürel ve dinî değerlerin de değişime uğraması gerekli ve kaçınılmazdır. Bu anlayışın geleneksel kesimlerde ortaya çıkardığı muhafazakâr tepki, gelenek ve dinin sağladığı bilgi birikiminin toplum açısından daha faydalı olduğu şeklindeki bir düşünsel temele değil; daha çok hayat tarzlarının değişimi kaygısına ve ideolojik bir tepkiye dayanmaktadır. Batılı muhafazakâr düşünürler Aydınlanma ve modernleşmenin devrimci yönüne radikal biçimde karşıyken; Cumhuriyet sonrası Türk muhafazakârları, devrimlerin biçimsel yönüne tepkili olmakla, Türk modernleşmesini “kısmen” reddetmişlerdir (Bora 2012: 71). Güngörmez'e göre (2014: 164), Türkiye muhafazakârlarının modernleşmeye refakat etmeleri, Kemalist modernleşme politikalarını radikal biçimde eleştirememelerinden kaynaklanır. Nitekim, Türkiye'deki dindarlık-muhafazakârlık eş anlamlılığına dâhil edilen bir diğer kavram İslamcılık da yeni düzenin sancılarının en çok hissedildiği 19. yüzyılda doğmuştur (Mardin 1991a, 1991b, 2018; Kandiyoti 2011; Saktanber 2005; Göle 2016); dolayısıyla tepkisel bir düşüncedir. Ancak bu tepkinin direkt olarak gelişmekte olan yeni düzene karşı olduğunu söylemek tam olarak doğru sayılmaz. Akçaoğlu'nun da belirttiği gibi (2019: 17), İslamcılığın tepkisi daha çok yeni düzenin İslam'a yönelik tutumuna karşı gelişmiştir.

Başka bir ifadeyle muhafazakârlıkta olduğu gibi, İslamcılıkta da her türlü yeniliğe karşı olma gibi bir genel yaklaşımdan söz edilemez. Hatta İslamcılık, içinde geliştiği şartlar gereği “yeni” bir hareketti. Bunun yanında Mardin’in üzerinde durduğu gibi (1991b) 15. yüzyılda filizlenmeye başlayan İslamcılığın ilk formu, dini bir kısım ulemanın yanlış yorumlarından ve tekelinden kurtarmak için yeniliği savunan, İslam’ın gelişmeye karşıt bir din olduğu şeklindeki kalıp yargıyı yıkmayı amaçlayan yenilikçi bir girişimdi. Ancak özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin yönetime geçmesiyle İslamcılığın reformist yapısı, radikal ve reaksiyoner bir yapıya evrildi (Mardin 1991a; Tunaya, 1998b). Tunaya’ya göre (1998b: 30-31), Partinin programında, iktidara geldikleri 1908 yılından itibaren Türkçü ve İslamcı tezlerin gittikçe önem kazanmasına karşın, bu durum partiyi bir çeşit din-devlet ayrımı düşüncesine götürmüş ve kısmi bir laiklik esasını yerleşmeye başlamıştır. İttihatçıların Türkçü-İslamcı karakterlerine Batıcılık da dâhil olunca, İslamcılığın gelenekçi gidişini zamanın gereklerine uygun şekilde düzenleme fikri partinin genel politikasını oluşturmuş, bu durum “tavizcilik” olarak yorumlanarak muhalefeti daha da şiddetlendirmiştir. Özellikle 31 Mart olaylarının da bastırılması, siyasi huzursuzlukların hafiflemesine değil, tam tersi terör ortamına evrilmesine sebep olmuştur. Muhalefetin bastırılıp susturulması aynı zamanda İslamcılığın birleşik bir hareket olarak, yeni düzendeki tabii konumunu pekiştirmiştir. Ancak bu durumun günümüz İslamcı-muhafazakâr düşünceler açısından asıl önemli sonucu, siyasetin kutuplaşmasıdır. Bu kutuplaşmanın bir ucunda bulunan İslamcılık, dinin sembolik olarak kaynaklık ettiği bir alternatif düzen arayışının özellikle Milli Görüş etrafında toplanan adı olmuştur. Akçaoğlu’na göre (2019: 18), İslamcılığın bu seyri aynı zamanda devletin merkez sağ partiler (AP, DP ve ANAP) ve İslamcı partiler (Millî Görüş partileri) üzerinden geliştirdiği “meşru muhafazakârlık” tanımını da pekiştirmiştir.

Kısacası muhafazakârlık ve İslamcılık arasında net bir ayrım yapılması mümkün görünmemektedir. İslamcılık, muhafazakârlık içindeki formlardan biri olarak kabul edilebilir, zira Türkiye’de muhafazakârlığın din ile ilişkisi her zaman sıkı olmuştur. Bunda muhafazakârlığın mevcut olanı devrimciliğe karşı koruma eğiliminin, Türkiye’de Kemalist söyleme yönelmesi de şüphesiz etkilidir; ancak bu, Mardin’in bahsettiği entelektüel muhafazakârlık için geçerlidir. Kolektif bilinç olarak

muhafazakârlıkta ise tepkinin hedefi devrimlerden çok, devrimlerin yarattığı yeni toplumsal düzende geleneksel kesimlerin payına düşen konuma yöneliktir. Kemalist devrimlerin batılılaşma ideallerinin en önemli unsuru laik cumhuriyetin kabulü, dolayısıyla her türlü teokrasinin reddidir. Buna yönelik düşünsel olmaktan çok biçimsel muhafazakâr tepki -Batılı benzerlerinin aksine- Türk kolektif muhafazakârlığının fikir ve eleştirilerini siyasi ve entelektüel bir geleneğin içinde konumlandırılmaması sonucunu doğurmuştur. Mert'e göre (2004: 36), İngiltere'de muhafazakârlık sanayi toplumunun doğal bir sonucu olarak yerleşmiş ve yeni toplumsal dinamikler üzerine kurulmuşken, Türkiye'de yukarıdan sanayileştirilmek istenen ve nüfusun çoğunluğunun geleneksel-kırsal özellikler gösterdiği bir toplumda ortaya çıkmıştır. Yeni Türkiye temsilinde dinî sembollerin kamusal alanda etkisizleştirilmesi, bu kesimlerin gündelik yaşam alışkanlıklarını, adap ve usullerini, yeme, içme, giyinme gibi bedensel işaretlerini bir anlamda çağ dışı ve "makbul olmayan" şeklinde damgalamış olmaktadır. Bedensel anlamda geleneksel olanın damgalanmasına gösterilen muhafazakâr tepki de doğal olarak duygusal ve biçimsel olmuştur. Akçaoğlu'na göre (2019: 36-37), Cumhuriyetin pek çok kökten devrimleri varken; muhafazakâr muhalefet, bedensel dönüşümü hedefleyenler devrimlere yönelmiştir. Çünkü bu devrimler geleneksel kesimlere sürekli olarak bir nevi "kusurlu" olduklarını hatırlatmaktaydı. Bunun karşısında gelişen duygusal-reaksiyoner tepki, düşünsel anlamda temelsiz bir muhafazakârlığın Türkiye toplumunu karakterize eden bir yaklaşım olarak doğmasını beraberinde getirmiştir.

Gelişmemiş bir ülke olarak Türkiye'de -çıkarlar farklılaşmadığı için- halkın sekülerleşmeye olan muhalefeti, tek ortak değer olan din vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla halk, sosyal yapıdaki değişikliklerin getirdiği sıkıntıları, onu değiştirenler ile özdeşleştirmiş ve tepkisini de dinî bir çerçeve içinde dile getirmiştir. Hatta muhafazakâr söylemi benimseyen siyasi partiler merkeze geldiklerinde dahi, muhafazakârlığın dinî eğilimlerle gösterilen modernleşme karşıtlığının devam ettiği görülmektedir. Yani Türkiye'de muhafazakârlık, Batıdaki aksine, modernleşmenin getirilerine tam manasıyla karşı değildir; daha çok halk tabanından gelen reaksiyoner karşıtlık, siyasi partiler tarafından kullanılmış gibi görünmektedir. Yücekök'e göre (1983: 60), 1950'lerden sonra muhafazakâr iktidarlar bu tepkiyi bizzat sürdürmüş, kendi ellerinde bulunan modern kurumlardan şikâyet ederek (ya da

ediyor gibi görünerek), birer muhalefet gibi davranmışlardır. Bunun nedeni, halkın tepkisiyle paralel görünme çabaları olarak okunabilir. Nitekim Güngörmez'in de ifade ettiği gibi (2014: 169), Türkiye'de muhafazakârlık, "belli bir siyasi veya aristokrat sınıfın belirleyici tavrı değil... daha çok İslam'ın rengini belirlediği, kültürel ve dini muhafazakârlık ekseninde yaşayan 'halkın' tavrıdır. Muhafazakârlığı bir gelenek olarak yaşayan halktır, entelektüel değil". Türkiye'deki muhafazakârlığın, dinî ekseninin ağırlığı ve bu eksendeki tepkilerin genellikle halktan gelmesi dikkate alınır, "gericilik" ile ilişkilendirilmesi de bu bağlamda anlaşılabilir.

Öte yandan Türkiye'de dinî alan, halk tabanındaki karşılığını yalnızca muhafazakârlıkta değil; dinin etki sınırlarından en uzakta görülen modern alanlarda dahi bulmaktadır. Bunlardan özellikle seküler yaşam tarzı ve hatta sekülerlik kavramının kendisi, dinsellemenin en derinden işlediği mecralardan birini oluşturmaktadır.

#### **1.1.3.4. Sekülerlik-Dinsellik İlişkisi ve Gündelik Hayat**

Türkiye'deki inanma biçimlerinin seküler içerimleri ya da modern görünüşleri açısından da anlaşılabilmesi için sekülerlik kavramı ve sekülerliğin Türkiye'deki seyri ele alınmalıdır. Modern toplumun dayandığı unsurlardan biri olması itibarıyla sekülerlik olmadan modernlikten söz edilemeyeceği yaygın kanıdır. Nitekim sekülerlik, modernitenin kaynağı olan Hıristiyan Batıda toplumsal alanın dinî ve dünyevi iki alana ayrılmasını ifade eder. Bu ayrımın da ötesinde, esasında sekülerlik Batıdaki ideal anlamıyla, dinî alanın dünyevi alan karşısında yok olması ya da en azından dinin bireyler için bir tercih meselesine dönüşmesini gerektirir. Bu anlamda onun neredeyse "moda" gibi modern bir kültürel öğeye indirgenmesi söz konusudur. Ancak bu tanımlamalar Batının geçirdiği Aydınlanma, modernleşme, kapitalistleşme gibi gelişme süreçleri çerçevesinde geçerlidir. Seküler düşüncenin Batı toplumlarına hâkim oluşu, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte, kilise ve ruhbanların otoritesinin giderek zayıflamasıyla gerçekleşmiştir. Elbette bu süreç pürüzsüz bir geçiş olarak düşünülmemelidir; ruhban sınıfı ve bu hareketlerin temsil ettiği düşünce arasında bir gerilimi de beraberinde getirmiştir. Aydın'ın (2009: 99) deyişiyle, Batıda bu gerilim rasyonelleşme yoluyla sekülerleşme lehine çözülmüştür.

Dolayısıyla “Protestanlık da doğmakta olan modern dünyaya kilisenin entegre olma” süreci olarak görülebilir (Tekin 2012b: 185). Bu entegrasyon sürecinin önemli bir sonucu olarak, Hıristiyanlık dünyevi olan ile ilişki kurmuş, Protestanlık ile birlikte bir anlamda dünyevileşmiştir. Ancak Batıda dinî alanın dünyevileşmek suretiyle seküler dünyada yer bulabilmesi, dinin daha ziyade özel alanda, içsel bir yaşayış olarak kalması sayesinde mümkün olmuştur.

Bugünkü durumu ifade eder şekilde “seküler” kelimesi, bu dünya ile ilgili olma, kutsal ya da dinî kurallara ve idareye bağlı olmama, şimdiki çağa ait olma (Swannell 1992: 980) anlamlarına gelir. Bu bağlamda sekülerleşme, dinin sosyal ve kültürel bazı yönlerinin daralmasıdır. Bu tanımlamayı ayrıntılandıran Sommerville (1998: 249-251), sekülerleşmeye ilişkin birkaç boyuttan bahsetmektedir: Sekülerleşme ilk olarak dinî birtakım eylemler, düşünceler ya da dinî toplulukların etkisinin toplumun diğer alanlarından ayrılmasını sağlayacak şekilde kişilerin, kurumların ve genel olarak zihinsel süreçlerin kiliseden kopuşunu ifade eder. İkinci olarak sekülerizm daha mikro düzeyde ya da bireyler bazında bir durumun dönüşümünü ifade etmektedir. Sekülerizmin üçüncü boyutu, örneğin eğitim hizmetlerinin dinî kurumlardan devlete geçişi gibi, kurumsal yapıların dinî karakterden dünyevi karaktere dönüşmesini ifade eder. Sommerville’in tanımladığı son boyut, toplum ile o toplumda yaşayan insan nüfusu arasındaki farkla açıklık kazanmaktadır. Buna göre toplumun seküler olması bir şey, insanların seküler olması başka bir şeydir; yani toplum yapısal ya da sistem olarak seküler olsa da içindeki insanlar yaşamlarını dinî hassasiyetlerle yönlendirebilir ya da dindar olabilirler ki bu da dinin özel alana çekilişini ifade etmektedir.

Gilbert ise (1994: 503) sekülerliğin özellikle kültürü oluşturan, sanattan eğitime kadar, tüm alanlarda dinin etkisinin gitgide azalması ve derece derece yok olmasını ifade ettiğini belirtmiştir. Sekülerlik, bu anlamlarından ötürü modern dünyanın vazgeçilmez bir unsurudur. Swannell, Sommerville ve Gilbert’in tanımlarına göre, sekülerlikte dinin bir tercih meselesi olarak dahi dışlanan bir öge olduğu görülmektedir. Ancak günümüzün seküler kapitalist modern toplumlarında bile dinin pek de önemsiz sayılmayan bir yere sahip olduğu ortadadır. Ancak şu da bir gerçek ki, bu toplumlarda din, sembolik ve bireysel bir düzleme çekilerek varlığını sürdürebilmektedir. Bunun yanında Hıristiyanlık, Avrupa toplumlarını

bütünleştirme özelliğini, Batı üstünlük ideolojileriyle birleştirmiş, onu bir nevi bu ideolojiler içinde eriterek aynı işlevlerle yeni bir forma kavuşturmuştur. Shiner, bu süreci kısmen karşılayan bir tanım yapar: Ona göre, sekülerliğin ilk anlamı dinin dünyevi alanlardan gerilemesi, ikinci anlamı ise bizatihi dinin dünyevileşmesi, sekülerleşmesidir. Shiner, bu ikinci anlamı daha çok dinî gruplar çerçevesinde düşünür. Shiner'in sekülerliğe dair üzerinde durduğu üçüncü özellik Sommerville'inkine benzer şekilde, toplumsal yapının dinî düşünce ve gruplardan ayrılması şeklinde ifade edilmiştir. Son olarak, dinin kendi inanç ve davranış kalıplarının anlamlarının da ilahî olmaktan çıkıp dünyevi kaynaklara dönmesi, yani yine dinin kendisinin dünyevileşmesi dördüncü özellik olarak tanımlanmıştır (Akt. Hill 1973: 228-247) ki bu son özellik Avrupa'daki seküler oluşu karşılamaktadır. Ancak tüm bu açıklamalardaki ortak özelliğe odaklanırsak, sekülerleşme süreci, Lyon'un (1996: 15) deyişiyle dinin toplumsal ve özel hayatı düzenleyen eski anlam, içerik ve etkinliğinden sıyrılarak marjinal, etkisiz ve olsa olsa kişisel bir unsur olacağı anlamına gelmektedir.

Marshall ise (1998: 588) sekülerleşmeyi, Avrupa toplumlarının rasyonalite özelliğinden yola çıkarak tanımlar. Yani sekülerleşme ona göre bir "aklılaşma" sürecidir. Bu anlamda sanayi toplumunun yükselişi ve geleneğin modernleşmesinin kaçınılmazlığını vurgulayan modernleşme teorileriyle paraleldir. Bu şekliyle modern Batı, dinî yorumlardan faydalanmaksızın dünyayı ve kendi yaşamlarından tanrıyı çıkarıp gündelik hayatlarını kendileri inşa eden, tanrıyla ancak kendi mekânı olan "kilisede" ilişki kuran bireyler üretmektedir (Berger 1969: 107-108). Modern toplumda dinî anlayış ve pratiklerdeki farklılıkları bu açıdan değerlendirecek olursak, bu farklılıkların dinin toplum hayatındaki etkinliğinden ziyade, kişisel bir tercihe indirgenmiş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz (Abercrombie, Hill ve Turner 1988). Dolayısıyla burada dinin özelleştirilmesi ve bireyselleştirilmesi sebebiyle "gerçek" niteliğinin toplumsal alandan çekilmesi, bir tercih meselesinden ibaret olması söz konusudur.

Yukarıda bahsedilen isimlerin ağırlıklı olarak modernliğin dinden bağımsız, tarafsız, evrensel bir tezahürü ya da gereği olan bir sekülerizm tanımı yaptıkları dikkat çekmektedir. Oysa sekülerliğin Batı-dışı toplumlarda da farklı şekillerde yaşandığına ve bu anlamda farklı soykütüklerine sahip olduğuna dair görüşler de



vardır. Bu görüşlere göre kutsal değerler, tanrısal olanla bağlantılarına karşın yalnızca içsel bir olgu değildir; ister istemez dış dünyaya da tezahür eder. Berger'e göre (2000), bu özel dindarlık biçimleri, dinin dogmatik yapısının gerektirdiği amaçtan uzak olsa da onları benimseyen bireyler ve toplumsal uzam için "gerçek"tir. Dolayısıyla dinin -ister seküler ister dinî bir düzende yaşansın- dış dünya üzerinde birleştirici gücü devam etmektedir (Berger 2000: 130-131).

Dini Türkiye'de bir "eylem aracı" olarak ele alan Mardin'e göre (1992: 38), laik Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Türkiye'de bireylerin kişilik ve kimlik krizlerinin üstesinden gelememeleri, Türkiye'nin değer boşluğuna işaret etmektedir. Alt sınıflarda bu değer boşluğu İslami olarak bildikleri itikatlara sıkı sıkıya sarılmak suretiyle halledilmeye çalışılırken, kentli kesimlerde daha çok modern ve seküler değerlerin gereklerini esnetme yoluna gitmişlerdir. Bu anlamda sekülerlik, bir yönüyle dinin modernitenin belirleyiciliğiyle yorumlanmasını ifade ederken, diğer bir yönüyle de toplumun modern dünyanın gerekleri içinde kalması olarak görülebilir. Örneğin Göle'ye göre (2017: 13-15), sekülerizm tekil bir model olmaktan çok, modernitenin diğer unsurları gibi farklılık ve çoğulluğu içeren bir karaktere sahiptir. Ona göre seküler ve dinsel pekâlâ birbirinin çağdaşı da olabilmektedir. Taylor'a göre (2014: 5-6), sekülerleşme modern Batılı toplumların temel niteliklerinden biri olsa da belirli bir toplumda, zamanda ve belirli bir din çerçevesinde yaşanan sekülerleşmede inancın koşullarına odaklanmak gerekir. Buna göre, modern bir toplumda sekülerleşmenin anlamı, dogmatik kurallar ve ritüeller bütünü olan dinî inançların da birer seçenek haline gelmesinde belirginleşir. Başka bir ifadeyle, geleneksel toplumda tanrı inancı tek seçenekken, modern seküler toplumda, inanan insanlar için bile değişen koşullara göre bir alternatif haline gelir. Mardin de (1997: 323-324) Rönesans'ın ilk dönemlerinde dinin laik bilimsel düşünceye imkân vermesi örneğini vererek, dinin muhafazakâr bir yapı olmasının dışında, sekülerleşme süreçlerine de eşlik edebileceği üzerinde durmuştur.

Aydınlanmanın sekülerleşmeyi ima ettiği fikri 20. yüzyıl entelektüel söylemi içinde son derece yaygın olsa da Mead'e göre (2007) aynı derecede yanlıştır. Her bakımdan son derece modernize olmuş İngiltere ve ABD özellikle 19. yüzyılda, çoğu ülkeden çok daha dindardır. Öyle ki gelişmiş Batının liderliğini sürdürebilmesinin anahtarı, diğer toplumlardan daha seküler olması değil, değişime açık olan dinamik

dindarlığın olumlu etkilerini sürdürebilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla din ve mit her zaman muhafazakâr değildir. Tanrısal olan en az geleneğin gizemi kadar ilerlemenin gizemini de içermektedir. Sekülerleşme kavramını ideolojik bağlamı içinde düşünen Berger de (2000: 166), kavramın dindar çevrelerde “dinsizleşme” olarak algılanırken, sekülerleşme yanlısı çevrelerde ise dinin baskı ve vesayetinden kurtulma olarak algıladığını belirtir. Bu açıklamalar, sekülerliğin toplumsal ve gündelik hayatın dinî unsurlardan arındırılmasından ziyade, dinî alanla karmaşık ve özgül ilişki ve eklemlenmeler içinde, kutsalı da dünyeviye de yeni anlamlarla donatan bir süreç olduğuna işaret etmektedir.

Sekülerliğin bu anlamı Türkiye toplumunun dinî, kültürel, politik ve hatta ekonomik yapılarında oldukça belirgindir. Kavram, Türkiye toplumuna ağırlıklı olarak Cumhuriyet ile birlikte girmiştir. Kurulan yeni modern Türkiye devletinin siyasal politikaları, sekülerliği gündelik hayata yerleştirmeye, bu yolla seküler bir cumhuriyetin temellerini güçlendirmeye yöneliktir. Nitekim, laiklik ve sekülerlik kavramları arasındaki hem ayrım hem de yakınlık diyebileceğimiz ilişkide, laiklik denilince genellikle din-devlet ilişkileri, yani devletin laikliği söz konusu edilirken; sekülerlikte daha çok dinin bireylerin gündelik hayatlarındaki yerinin daralması anlaşılmalıdır (Mert 1994: 17, 110). Başka bir ifadeyle laiklik daha ziyade kurumsal ve siyasi düzeyde bir ayrışmayı ifade ederken sekülerlik dinin toplumsal ve kamusal hayatta bir referans olmaktan çıkarılışının gündelik hayattaki tezahürüdür (Tekin 2012a: 190). Bu bağlamda sekülerlik, toplumun ekonomik, kültürel, siyasi vb. kamusal alanlarından bireylerin dünya görüşleri ve yaşam stratejilerine kadar birçok alanda dinin etkisinin azaldığı bir durumu ifade etmektedir.

Türkiye'nin sekülerlik deneyimi açısından bakıldığında, modernleşme ile ilk temasların Osmanlı döneminde gerçekleştirildiği görülür. Bu dönemlerde de Batı modernleşmesi ile Müslümanların ilişkisi, doğal bir süreç şeklinde işlememiş, Batının gerisinde ve izinde, Batıyı kovalama şeklinde gelişmiştir. Bu süreçte, çeşitli reformların gerektirdiği şekilde yeni yapılar kurulurken, şeriat hukuku gibi eski yapılar da hala yürürlükte. Yani hem dinî olan eski kurumlar hem de laik olan yeni kurumlar bir arada bulunmuştur (Lewis 1993: 271). Bu şartlar altında da olsa sekülerleşme Osmanlı'da ilkin gündelik hayatta ve bunu izleyerek zihniyet

dünyasında da gelişmeye, din giderek referans kaynağı olmaktan çıkmaya, özel alana çekilmeye başlamıştır.

Bu Batılılaşma süreci, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte daha yoğun bir şekilde devam etmiştir. 1937’de laiklik ilkesinin Anayasa’ya girmesiyle, dinin siyasetteki yeri tam anlamıyla ortadan kalkmış, yani din ve devlet kesin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır. Davison’a göre (2006: 218) Türkiye’de sekülerizm, dinin iyiden iyiye özel alana çekilmesi, gündelik hayat alanlarında gerçekleştirilen reformlarla siyasetin dışındaki toplumsal alanlarda da seküler değerlerin hâkim olmaya başlaması anlamında, gündelik hayatın dinî yönlendirmelerden sıyrılması şeklinde kurumsal bir ayrılma sürecine işaret etmektedir. Dolayısıyla, Türkiye’de özellikle Cumhuriyetten itibaren belirginleşen “laik-muhafazakâr” şeklindeki ayrım ve çatışma, gündelik hayatın sekülerleşmesi süreçleriyle bağlantılıdır: Türk modernleşmesinin, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmesi, yani halkın ve dolayısıyla gündelik hayatın devlet eliyle, otorite düzeyinde sekülerleştirilmesi beraberinde gerilimleri ve çatışmaları da getirmiş, böylece gündelik hayatın ele geçirilmesi uğruna verilen mücadeleyi ifade eden “laik-muhafazakâr” ayrımı gelişmiştir. Abel (1995: 27-40) laikliği, cumhuriyetçi laiklik ile demokratik sekülerleşme arasındaki bir denge ve uzlaşma olarak tanımlar. Cumhuriyetçi laiklik, devlet eliyle dinî aidiyetlerin kamu alanında dışarıda bırakılmasını ifade eder. Demokratik sekülerleşme ise sosyal ve gündelik hayattaki ilişki ve pratiklerde dinî referansların kendiliğinden gerilemesidir. Bu anlamda demokratik sekülerleşme çoğulculuşma ilkesini de içerir. Abel’e göre Türkiye’de demokratik değil cumhuriyetçi ilke öne çıkarılmış, dolayısıyla laikliği sağlayan denge ve uzlaşma sağlanamamış durumdadır. Bu da beraberinde cumhuriyetçi laikliğin ayrı bir din gibi işlemlerini beraberinde getirmiştir. Abel’in görüşleri, laiklik ilkesinin gündelik hayat üzerindeki etkilerine, gündelik hayata Batılı değerler çerçevesinde biçim verilmesine ve bu değerlere gösterilen tepkinin nedenine dair fikir vermesi açısından önemlidir. İslam’da bir ruhban sınıfı olmadığı için laiklik ve sekülerlik ilkeleri arasındaki dengesizlik etkisini daha çok halk tabanında hissettirmiştir. Batıda ise bu çelişki ve çatışmalar daha çok ruhban ve laik sınıfları arasında yaşanmıştır ve zamanı geldiğinde laik sınıflar lehine çözülmüştür.

Sekülerleşme, her şeyden önce etkisini zihniyetlerde gösteren bir sürece işaret eder. Zihniyetlerde gerçekleşen farklılaşma ise çoğu zaman hissedilir değildir: yavaş,

kesintili, “doğal” algısı yaratan bir seyirde işler ve bu yüzden takip edilmesi zordur. Giddens (1991: 179), “terapi”nin (*therapeutic control*) geç modern toplumdaki işlevselliğinden bahsederken, dinin sekülerleşmeyle birlikte zayıflayan yerinin bireylerin kimlik tanımlarında yarattığı boşluğa değinir. Buna göre, toplumsal bütünleşmenin dinî formları rafa kaldırılınca, geleneksel dinin zayıflamasının yarattığı ahlaki sıkıntı, bireylerin dine yönelmesini zayıflatmamış, ancak onları dinin bağlayıcı bir güvence sağlamama durumunu bertaraf etmek için yeni yollar aramaya itmiştir (Giddens 1991: 179). Nitekim Luckmann da (2003) sekülerleşme süreçlerinin topluma hâkim olmaya başlamasıyla dinin bütünleştirici işlevlerinden görece mahrum kalan bireylerin tamamen yeni, kurumsal olmayan ve “görünmeyen” dindarlıklara yöneldiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla bu dindarlıkların takibinin mümkün olabilmesi için, zihinsel süreçlerin somut ve davranışsal sonuçlarının düzenli, tekrar eden döngüler şeklinde hayata yansması gerekir ki bu da gündelik hayata işaret eder. Gündelik hayat, rutinlerle sürdürdüğünden dinsel yaşam ve düşünme farklılıklarının izlerini ve etkilerini gözlemlemek için elverişli bir düzlem olarak düşünülmelidir. Yukarıda sıralanan düşüncelerden anlaşıldığı üzere sekülerleşme süreci, Türkiye’de dinî deneyimleri de etkilemektedir. Burada “deneyim” ile kastedilen, genel olarak dinsel yaşam ile ilgilidir. Bunların dine uygunluğu ise tartışmanın dışındadır; daha çok bireylerin dini gündelik hayatta şu ya da bu şekilde deneyimlemelerini ihtiva etmektedir. Dine mensubiyet bakımından bireylerin gündelik hayatlarında seküler içerimlere sahip birçok toplumsal pratik alanı bulunmaktadır. Tekin’e göre (2012a), sekülerleşmenin takip edilebileceği gündelik hayat alanlarından birisi dildir. Dilde sekülerleşme, din ile irtibatı sağlayacak olan araçların gündelik hayattan çekilmeleri veya etkilerinin azalmasıyla olmaktadır. Benzer şekilde Tekin, mekânlara dair “kutsal” kelimesinin kullanımındaki bu tür seküler içerimlere dikkat çekmiştir. Örneğin, Türkiye’de türbeler “kutsal” mekânlar şeklinde algılanır. Bu algı, dinî/kutsal ve dünyevi/seküler şeklinde temel bir zihinsel ayrıma işaret etmektedir (Tekin 2012a: 187). Bu mekânlara girerken, insanların rutinin dışında giyinmeleri (baş örtme) ve manevi bir ruh haline bürünmeleri, bu bölünmenin tezahürleridir. Bu durum, açıkça türbeyi kutsal, türbe dışını ise dünyevi alan olarak algılamamanın bir yansımasıdır. (Tekin 2012a: 190-194). Yine gündelik davranışlarda ve onları ifade eden söylemlerde de böylesi bir ayrışmayı görmek

mümkündür. Örneğin gündelik hayatlarında alkol tüketen insanların camiye içkili girmemeleri, insanların kimi ibadetlere kimi zaman katılmaları ya da yalnızca Ramazan ayında içkiyi bırakmaları da bu ayrışmayı göstermektedir. Bireylerin bu gibi eylem, söylem ve düşüncelerinde gözlenen ayrışma; camiye ya da Ramazan ayını kutsalla, içki içmeyi seküler ve gündelik hayatla özdeşleştirmeleriyle ilgilidir. Bu durum dini öznelletirmekte, diğer bir ifadeyle seküler hayata eklemektedir.

Dinin özelleşmesi ve öznelleşmesi, dindarlığın algılanmasında ve gündelik hayattaki yerinde de bir sekülerleşmeye yol açmıştır. Kutsal-seküler bölünmesinin de etkisiyle çoğu zaman dindarlık ibadet alanıyla ilişkilendirilirken, diğer toplumsal ve gündelik alanlar dindarlık kapsamına dâhil edilmemektedir. Oysa Çağrıcı'ya göre (2000: 9) dinin asıl amacı "güzel ahlaklı" bireyler yetiştirmektir. Dinler ve özellikle İslam, inananlara -ibadete ilişkin usûl ve esasların yanında- daha çok ahlaki ve toplumsal ödevler vermektedir. Buna karşın, bireylerin kendilerine ilişkin olmasa bile başkalarına ilişkin algılarında oluşan dindarlık imajlarında, daha ziyade ibadetler ve gündelik hayattaki diğer dinî semboller dindarlığın yaygın tanımını oluşturmaktadır.

Dindarlığın algılanmasındaki sekülerleşmede, insanların sınıfsal konumlarının ya da bu konumlarının yükselmesinin (çevrede bulunan bir grubun merkeze gelmesi ve yükselen bir sınıf olarak maddi olanaklarının artması gibi) ve ekonomik güç, iktidar gibi mekanizmaların da din ile olan ilişkide önemli değişimleri ve dini tekrar tanımlamayı beraberinde getirmesinin etkili olduğu söylenebilir. Böylece din, bireylerin değişen konumlarına ya da sınıflarına göre yeni tanım ve içerimler kazanabilmekte, bu tanım ve içerimlere göre yeni dindarlıklar, yeni yaşam biçimlerini oluşturabilmektedir

Sonuç olarak, modern dünyada dinin oynadığı rolün azalmadığı, ancak özellikle gündelik hayatta seküler olanla etkileşime girerek kendini dönüştürdüğü söylenebilir. Davison'un ifadesiyle (2012: 10), bir zamanlar açık seçik görünen sekülerleşme süreci, bugün çok daha karmaşıktır. Bu karmaşa içinde dinin durum ve konumlara göre değişen içerim ve biçimleri, farklı dinsel ve dindarlık anlayışları çerçevesinde gelişen yaşam biçimlerini ve dünyevi konularda da yeni düşünme ve değer sistemlerini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı

gibi zorlu bir mefhumun bilinç ve davranışlarda kendine edindiği yeri anlamak için bu yaşam biçimleri ve değer sistemlerinin seküler içerimleriyle birlikte ele alınmasının gerekliliği ortadadır.

Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin dünyaya hâkim olmaya başlaması, yalnızca modernite ve sekülerizme eklemlenen ve melezleşen dindarlıkları değil; bu süreçlere karşı reaksiyoner düşünce biçimleri altında gelişen dindarlıkları da ardı sıra getirmiştir. Reaksiyoner dindarlığın en belirgin biçimde gözleendiği biçim ise radikal dinî yaklaşımları da içeren fundamentalist veya dogmatik dindarlıktır.

### **1.1.3.5. Dinî Fundamentalizm ve Dogmatizm**

Moderniteye alternatif bir sistem olarak, toplumdaki tüm kurumları köktenci bir düşüncenin belli bir yorumuyla dönüştürme idealini taşıyan fundamentalizm, ilk olarak Amerikalı Protestanlar arasında ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise aşırı tutuculuk ve muhafazakârlık eğilimindeki tüm inanç ve düşünüş biçimleri için fundamentalizm terimi yaygın olarak kullanılmakta; fakat terim genellikle dinî bir içeriği çağrıştırmaktadır. TDK sözlüğüne göre de dilimize “kökten dincilik” olarak çevrilen fundamentalizmin, dinin temellerine dönüşü esas almak suretiyle geleneksel din anlayışını yeniden canlandırmaya çalışan (Subaşı 1995: 251), bu yüzden modern din yorumlarının ve sekülerizmin karşısında duran ve aşırı muhafazakârlıkla belirginleşen bir din anlayışını ifade ettiği söylenebilir. Altemeyer ve Hunsberger’e göre (1992: 118) fundamentalizm, tanrıya ilişkin geçmişin ortaya koyduğu hakikatin değişmez, sabit olduğu kabulü üzerinden, bugünün de geçmişteki temel, değiştirilemez uygulamalara göre yaşanması gerektiğini katı bir şekilde savunan, dinî otoriteye içsel bir inançla bağlı bir zihinsel yapıyı ifade etmektedir. Yalnızca dinî değil, her türlü düşünce temelinde ortaya çıkabilecek olan fundamentalizm, daha eskiye dayanan, bunun yanında muhafazakârlığı ve gelenekselliği de içeren ortodoksî düşünce ve pratiklerin güncel bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır (Carr ve Santosh 2001: 202).

Fundamentalistler ürettikleri ve paylaştıkları semboller sistemi aracılığıyla çok katı bir “biz” ve “onlar” ayrımı yaparlar. Bu ayrım, fundamentalizmin en belirgin özelliklerinden birine (örneğin dinî fundamentalizmde), kendisi dışındakileri gerçek dindar olarak görmemeye işaret eder. Bu yüzden fundamentalist dindarlar, dar

bir mezhepçilik içinde tanımlanmıştır (Iannaccone 1997:101-102). Dışarıdakilere şeytanî birtakım semboller ve sıfatlar atfetmek gibi dışlayıcı ve tahammülsüz tutumlar, mutlak doğrunun bilgisine haiz olma düşüncesiyle bağlantılıdır. Bu düşünce, herhangi bir mantıksal ya da tutarlı sebebe dayanmadığı gibi başkalarına bu fikrin dayatılmasını da meşrulaştırmaktadır. Çünkü tek doğru mantığı, ötekilerin dışarıda bırakılmasını kaçınılmaz kılan bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Erdoğan'ın ifadesiyle;

“Fundamentalizmin özünü, hakikatin apaçık olduğuna inanmak ve bu iddiada yanılmış olabileceğini kabul etmemek oluşturur...Hakikatin apaçık olduğuna inanılan yerde görüş farklılıklarına, tartışmaya, eleştiri ve muhalefete yer yoktur”. (2001: 12).

Dolayısıyla dinî fundamentalizmin hâkim söyleme dönüştüğü, dahası normalleştiği bir toplumda, her türden ayrımcı ve baskıcı düşünce ve uygulamanın yol açtığı toplumsal sorunlar oldukça beklenir bir durumdur. Nitekim fundamentalizm son zamanlarda; belli başlı bir düşünceye (ideoloji, din) ve genellikle bu düşüncenin çok sınırlı bir yorumuna hiçbir sorgulamaya yer bırakmaksızın tartışılmaz gerçeklik olarak bağlanma ve bu bağlılığını, kendi grubu dışındakilere de dayatmak suretiyle bir baskı unsuruna dönüştürme anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde fundamentalist düşünme biçiminin siyasal bir programca sahiplenilmesinin toplumu götüreceği sonuç, baskı ve dayatmaya dayanan, yani otoriteryan bir toplumsal düzendir.

İman konusundaki herhangi bir anlayışın ve kabulün imanının mutlak, nihai gerçekliği olduğu iddiası ise dogmatizmi, dışlayıcılığı ve fanatizmi doğurur (Tillich 2000: 108). Bu sebeple, fundamentalizm ve dogmatizmin birbirini besleyen zihinsel süreçler olduğu söylenebilir. Esasında felsefi bir terim ve anlayış olan dogmatizm, “din ya da yetkelerce ileri sürülen düşünce ve ilkeleri kanıt aramaksızın, incelemeksizin ve eleştirmeksizin bilgi sayan anlayış”tır (Hançerlioğlu 1982: 185).

Yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı gibi, dogmatizm insanı empati ve sorgulamadan alıkoyan bir zihinsel süreci de ifade eder. Dolayısıyla herhangi bir anlayış biçiminin dogmatik bir form kazanması, müsamahasızlıkla ve zorunlu olarak ayrımcılıkla özdeşdir. Dogmatizmi bir tür dar zihinlilik veya zihnin yeni fikirlere

kapalı olması şeklinde tanımlayan Rokeach'a göre (Akt. Yapıcı 2002), dar zihinlilik genel bir kişilik özelliğidir. Bu anlamda dogmatik zihinsel yapıya sahip bireyler, dinî olsun ya da olmasın, otoritelerin ileri sürdüğü “doğru” davranış ve düşünme kalıplarını körü körüne kabul etmekle kalmayıp, kendileri dışındaki dünyanın da bu kalıplara uygun olması gerektiği konusunda ısrar ederler. Bu anlamda dogmatik zihinsel yapının, sorgulama, eleştiri, bağlamsal düşünebilme ve değişim gibi süreçlere kapalı olduğu, bunda da herhangi bir rasyonel sebep tarafından yönlendirilmediği söylenebilir.

Dogmatizm ya da tutuculuk ile muhafazakârlık kavramları, gündelik hayatta çoğunlukla birbiri yerine kullanılsa da kavramsal olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. Muhafazakârlık, bir fikirsel temele ya da bir ideolojiye dayanırken, geçmişe, geleneğe ya da dine verdiği ayrıcalıklı konumu, bir takım mantıki açıklamalarla ortaya koyar. Oysa dogmatizm ya da tutuculukta böyle bir zihinsel, entelektüel süreçten bahsedilemez. Burada daha çok, bir düşünce ya da yargıyı otorite ile temellendirme ve tüm düşünsel süreçleri reddederek her durum ve koşul altında onun doğru olduğunu ileri sürme eğilimi söz konusudur. Din, en güçlü otorite kaynaklarından biri olarak kabul edilirse, dinî inançlar çerçevesinde gelişen dogmatizmin çok güçlü bir şekilde katı ve kapalı zihinsel yapıyı dolayısıyla toleranssızlığı getireceği ortadadır. Ancak güçlü bir imana sahip olmak ile inançta dogmatik olmayı da birbirinden ayırmak gerekir. İman, dogmatik bir şekilde de ortaya çıkabileceği gibi, genel itibari ile daha kişiseldir, farklı kişilik özelliklerinde ve kültürel, toplumsal koşullarda farklı şekillerde (tutucu, muhafazakâr, reformist vb.) ortaya çıkabilir. Dogmatizm ise hangi otorite altında gelişirse gelişsin, özcü ve baskıcı bir nitelik taşır.

Hançerlioğlu'na göre (1982: 185) dogmatizm, “günümüzde gelişme ve değişmeyi yadsıyan öğretileri ve anlayışı adlandırır...(dogmatizmin) zorunlu sonucu zorbalıktır”. Bu sebeple dogmatizm, özellikle yeni olana karşı, herhangi bir sebebe gerek duymaksızın, son derece katı bir kapalılık halini ifade eder. Dogmatik kişi ve grupların yaşamın değişen yönleriyle, yeni sistemlerle, yeni toplumsal hareket ve taleplerle kavgalı hallerinin sebebi de buradan gelmektedir. Dogmatizm için bu tür yeni sistem ve taleplerin, değişen dünyanın problemlerinin doğal bir sonucu olması gibi analitik düşünme söz konusu değildir. Sonuç olarak dogmatik zihinsel yapı,



“inançlara itiraz edilmesini” kabul edemez; “belirsizlik karşısında düşük toleranslı; toplumsal etkilere karşı yüksek hassasiyete” sahiptir ve “geleneklere karşı yüksek uyum” gösterir (Gürses 2002: 184). Bu anlamda dogmatizm, tahammülsüzlüğü de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, günümüz Müslüman toplumları söz konusu olduğunda oldukça dikkat çeken despotik eğilimli ve özcü “tek hakikat” iddiaları da kimi zaman fundamentalist düşünce geleneğiyle bağlantılı olabilirken, çoğu zaman dogmatik ya da tutucu zihinsel süreçlerle birlikte gelişen dinseliklerden türeyen dindarlık biçimlerinin tezahürü olarak düşünülebilir.

Dogmatizm ve tutuculuk kavramları birbirlerine çok yakın anlamlar içerseler de, genellikle bireyin kendi yaşam tercihlerindeki daha kişisel olan kapalılık halini “tutuculuk”, daha çok bağlı olduğu bilgi veya inanç temelinde gerçekleşen değişimlere karşı olma ya da o bilgiyi dayatma halini ise “dogmatizm” şeklinde nitelendirebiliriz. Örneğin birey, kendisi gibi düşünmeyen ya da inanmayan bireylerle ilişki kurmamayı tercih ediyorsa, bu durumu tutuculuk; dinî bilginin değişmesi, güncellenmesi konularına daha bütüncül bir şekilde karşıysa bu durumu dogmatizm olarak adlandırabiliriz. Bu çalışmada kullanıldığı şekliyle, dogmatizmin daha çok otoriteryanlığı ima ettiği söylenebilir. Tutuculuk ise dışarıya karşı da bir tavır alış şekline bürünmediğinde, bir ölçüde dogmatizmden ayrılabilir. Dolayısıyla, tutuculuk teorik olarak her zaman baskıcılığı içermemekle birlikte, dogmatik bireyin kaçınılmaz olarak baskıcı olacağını söylemek mümkündür.

Dogmatiklik ve tutuculuk, daha çok dinî alanla ilişkilendirilse de, her türlü düşünce sistemi altında gelişebilecek zihinsel ve davranışsal özelliklerdir. Daha çok dinle ilişkilendirilmelerinin sebebi ise belki de en etkin hallerini dinî otoriteye bağlı olarak almalarıdır. Ancak temelde ifade ettiği şekliyle dogmatik ve tutucu zihinsel yapılar -fundamentalist düşüncede olduğu gibi- dine dayalı ya da din karşıtı, muhafazakâr ya da reformist, laik ya da anti-laik, modernist ya da gelenekçi, sağ ya da sol hemen hemen her ideolojide bulunabilir.

Dinî inanma biçimleriyle diğer sosyal olgular arasındaki ilişkilerde dogmatik ve fundamentalist düşünme yapısı önemli bir değişkendir. Çünkü bu zihinsel yapıya sahip bireyler, farklı inanç veya düşüncelere karşı son derece hoşgörüsüz ve baskıcı eğilimde olabilmektedirler (Argyle 2000: 56). Bir kişilik ya da zihin yapısı olması

dolayısıyla öznel bir durum gibi görünen bu türden düşünme biçimleri, -özellikle iktidarlar tarafından makul bir bakış açısı olarak sunulup benimsendiğinde- tek tek düşünce ya da yaşam tarzlarını aşarak toplumun çeşitli etnik, dinî, mezhepsel, cinsel, ideolojik vb. yönelimli gruplarına karşı bir baskı ve şiddet unsuruna, “normal” bir ifade biçimine dönüşebilmektedir. Bu durumda dogmatizm toplumsal bir nitelik kazanır. Dogmatik zihinsel yapının oluşması ve gelişmesini besleyen süreçler çok çeşitli olmakla birlikte, bunlardan özellikle mensup olunan dinî grup ve yaklaşımın dini nasıl anladığı, tutum ve davranışları şekillendirmede dine merkezî bir önem verip vermediği gibi etmenler de dogmatik bir dindarlığın oluşmasına etki edebilmektedir. Bu etmenler kişinin ya da grubun eğitim seviyesi, psikolojik durumu, kültürü, siyasi düşüncesi, ekonomik sınıfı gibi diğer etmenlerle de birleşince dogmatik zihinsel yapının gelişmesini besleyebilmektedir.

Dinî dogmatizm ile dindarlığı ya da dine sıkıca bağlı olmayı da birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü dinî dogmatizmle, bireyin dine verdiği önem değil, dinî meselelerde gösterdiği tutuculuk ve tahammülsüzlük ifade edilmektedir. Bunun yanında bu tür kişiler -özellikle fundamentalist dindarlar- dinî kurallara sıkı bir bağlılık içinde olduklarını, çok dindar olduklarını da belirtirler ve bunda da çoğu zaman samimidirler. Ancak mensubu olunan dine sıkı sıkıya bağlılığın dogmatikliği zorunlu olarak getireceği iddia edilemez (Yapıcı 2002: 111). Öte yandan belirtilmesi gerekir ki dine sıkıca bağlılık, dinî hoşgörüyü sahip bir bireyde dinî ve diğer konularda baskıcı reaksiyonların gelişmesine genellikle sebep olmazken; dogmatik bireylerde tam tersi bir duruma sebep olabilmektedir. Bu sebeple dinî dogmatizm ile dine verilen önem aynı şeyler olmasa da birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbirini besleyen süreçler olarak görülebilir.

Her dinin, kendisini diğer dinlerden ayıran belli başlı özellikleri olsa da aslında tüm dinlerin dogmatizmin gelişmesi için son derece elverişli şartları sağlama noktasında güçlü bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Hatta bu potansiyel zamanla dinin kendisini tüketen, inananları inandıkları dine yabancılaştıran ve dolayısıyla dini araçsallaştıran bir sürece evrilebilmektedir. Başka bir deyişle din, dogmatik zihinsel yapının gelişmesinde etkili olduğu gibi, dogmatik zihinsel yapının da din üzerinde etkileri vardır. Türkiye'nin dinî-siyasal tarihine bakıldığında bu durumun çeşitli manzaralarını görmek mümkündür. Cumhuriyetle birlikte neredeyse

kurumsallaşan din-siyaset ilişkisi pek çok ayrımcılık, ötekileştirme, baskı ve şiddet hadisesinin baş aktörü olarak Türkiye siyaset sahnesindeki rolüne devam etmektedir. Buna karşın, tüm bu unsurlardan arındırıldığında herhangi bir dinin ya da dinî yaklaşımın diğerlerine oranla daha az otoriter, daha toleranslı ve daha rasyonel esas ve hükümlere sahip olduğuna, ortaya çıktığı dönem ve coğrafyanın şartları içinde bir devrim yarattığına dair çeşitli referansları bulmak mümkündür. Bu referanslar pekâlâ kaynaklarını dinden alabilirler; ancak burada dinî-geleneksel bir toplumsal yapıda modernleşmeye ve modernleşmenin imkânlarına duyulan isteğin de etkisi göz ardı edilmemelidir. Yılmaz, Türkiye'deki İslami kesimlerin modern değerlerle barışma çabalarını şöyle örneklendirmiştir:

“Sivil toplum, demokratikleşme, uzlaşma, insan hakları, kadın hakları gibi tartışmalardan etkilenen İslamcılar, İslam'ın küreselleşmeye, modernleşmeye karşı olmadığını ispata girişmişlerdir. 1990'lar sonrası dönem, İslamcılığın geleneksel değerleriyle serbest piyasa ekonomisi arasındaki uyumlaştırma çabalarının tezahürlerine şahitlik etmektedir.” (Yılmaz 2015: 14).

Bu türden referanslar -doğru olsun yanlış olsunlar- dikkate alınırken, bunların dinî olmaktan çok dünyevi ihtiyaçlar doğrultusunda geliştiğini gözden kaçırmamak gerekir. Elbette fundamentalizm, dogmatizm ya da otoriter kişilik yapısı din ile birlikte doğmamış, hele ki Müslümanlığa özgü asla olmamıştır. Ancak, her dinin gerek temel metinleri gerekse yorumları -ki bu yorumlar da dinin dışında değildir- barış, özgürlük, eşitlik mesajları içerebildiği gibi; şiddet, baskı, eşitsizlik mesajları da içerebilmektedir. Önemli olan inananların bunlardan hangilerine odaklandığı, hangilerini içselleştirip hangilerini sorguladığıdır. Dolayısıyla hem İslami metinlere hem de özellikle Müslüman toplumunun ortaya çıktığı döneme bakıldığında, İslam'ın yeniliklere -en azından diğer tek tanrılı dinler kadar- açık olduğu görülecektir. Ancak bir din, yalnızca kutsal metinler ya da tarih sahnesine çıkışıyla getirdiği ilerlemelerle tanımlanamaz. Bugün Müslüman toplumdaki fundamentalist hareketleri ve dogmatik zihinsel yapıyı sürdürmede İslam'ın bir dayanak oluşturduğu, daha doğrusu barışçıl ve özgürlükçü içeriğin yerine şiddet ve baskı içeriğinin öne çıkarıldığı görülmektedir.

Özellikle 19. yüzyılda değişen dünyayla birlikte toplumun ihtiyaçları da değişirken, bu dönemde İslam özelinde değişimi sağlayacak içtihat hareketliliğinin

olmadığı, Müslümanların “değişim karşısında bir tür ‘kendine tutunma’ eylemi olarak tarihi ve geleneği kutsallaştırdığı”, normatifleştirdiği görülebilmektedir (Gürses 2002: 191). İslam kültüründeki selefi düşünce çerçevesinde gelişen eğilimlerin fundamentalist içerimleri de buradan kaynaklanmaktadır. Bu aynı zamanda Müslümanlarca cahiliye dönemi olarak kabul edilen ve Kur’an’ın yıktığı iddia edilen anlayışın onu yıkanlarca, kendi inanç ve ideolojilerinin lehine yeniden ortaya çıkarılmasıdır. Dogmatik bireylerin özelliklerinden olan, bilgi ya da ilkenin içeriğine değil, biçimine önem verme durumu, Müslüman dogmatiklerde de kutsal metinlerle ilişkili olarak görülmektedir. Bu türden yaklaşımlar sebebiyle, bir kısım dindarların dinî metinleri farklı okumaları da marjinal kalmakta, sapkınlık olarak dışlanmaktadır. Oysa İslam’da da yeri olan “içtihat”, kişisel ve toplumsal hayatta, dogmatizmin oluşmasını önleyen bir mekanizma ve inananlar için önemli bir imkândır. Ancak İslam, içtihadın yanında, radikal yaklaşımlara dayanak oluşturabilecek imkânları da barındırır; bu yüzden İslam özelindeki fundamentalist, dogmatik ya da tutucu dinî eğilimler söz konusu olduğunda, sorunu “dogmatizm her türlü inanç ya da düşünce temelinde gelişebilir, sorun İslam’da değil dogmatikliktedir” gibi bir savunmacı reaksiyon ne tam olarak doğru ne de faydalıdır. Bunun yerine, fundamentalist ideolojinin ve dogmatik zihnin dinlerden ve düşüncelerden bağımsız olarak başlı başına bir sorun olduğunu da kabul ederek, dindarlığıyla öne çıkan Müslüman toplumlarda İslam’ın dogmatizme ve bunun yanında militanca eylemlere, insan hakları ihlallerine, kadınlara yönelik tecavüzlere hangi noktalarda dayanak oluşturabildiği üzerinde durulması daha doğru görünmektedir. Çünkü bunlar İslam adına yapıldıkça ve İslam ile meşrulaştırıldıkça, İslam dogmatizmden kaynaklanan sorunların tam merkezinde durmaktadır.

Dindarlıkla ilişkili kavramlar ve bunlar üzerine yürütülen tartışmalar, bu değişkenin hem hâkim dinî söylemleri sürdürmeyi hem de dönüştürmeyi içeren anlamlarca farklılaştığını göstermektedir. Bu farklılıklar altında toplumsal cinsiyet ayrımcılığının nasıl biçimlere ve içeriklere büründüğü, hangi düzeylerde ve şekillerde içselleştirildiğini kavrayabilmek için cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin ne anlama geldiğinin, nasıl kurulup sürdürüldüğünün ve yol açtığı reaksiyonların açıklanması gerekmektedir.

## 1.2. Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı ile İlişkili Kavramlar

Özellikle kadınlar üzerinde işleyen cinsiyetçi düşünce, tutum ve davranışlar, toplumsal cinsiyet rolleri ve bu roller çerçevesinde şekillenen cinsiyet kalıpları tarafından belirlenir. Bu rol ve kalıplar aynı zamanda cinsiyetçiliği meşrulaştırmanın araçlarını da sunmaktadır. Örneğin bir toplumda kadının toplumsal cinsiyet rolleri onun giyimi kuşamı, tavırları, konuşma biçimi, yürüyüşü vb. ile erkek arzusunun uyandırmayacak şekilde görünmesi gerektiği gibi bir kalıp yargı içeriyorsa; bunlara uymadığı düşünülen bir kadına uygulanan cinsiyetçi tutum ve davranışlar meşruiyet kazanabilecektir. Dolayısıyla cinsiyetçiliğin kaynaklarını dinden önce, kökleri toplum hayatının derinlerinde yatan toplumsal cinsiyet rollerinin tanım ve içeriğinde, dolayısıyla ataerkil ideolojide aramak gerekmektedir.

Toplumsal cinsiyet olgusu da din olgusu gibi sabit ve özerk bir kategori değildir. Cinsiyetçi pratikler meşrulaştırma araçlarını temelde ataerkil ideolojiden alsa da, bu ideolojinin hangi sosyal fenomenler vasıtasıyla içselleştirildiği ve pratiğe döküldüğü son derece önemlidir. Cinsiyet ayrımcılığı, diğer kültürel karakteristikler gibi, genellikle sorgulanmaksızın sürdürülen, bireylerin yaşantılarına bağlanan kurum ve pratikler yoluyla yaşar (Gornick ve Moran 1972: xxi). Dinin insan yaşamına anlam katma ve sosyal hayat için bir rehber işlevi görme özellikleri hesaba katıldığında, kimi durumlarda dinin cinsiyetçiliği pratiğe dökmede bir kanal olarak kullanılabilirliğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yüzden, cinsiyetçiliğin dinin yaşanma biçimleriyle hangi noktalarda kesişip güçlendiğini tespit etmek için toplumsal cinsiyet kavramına ilişkin tanımlama ve tartışmalara değinmek gerekmektedir.

### 1.2.1. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet

En basit ifadeyle cinsiyet (*sex*) terimi, kadınlar ve erkekler arasındaki fiziksel ve biyolojik farkları ifade etmek için kullanılıyorken; toplumsal cinsiyet (*gender*) terimi, davranışlar ve rollerdeki “erkeksilik” ve “kadınsılık” olarak adlandırılan farklılıkları anlatmak için kullanılmaktadır (Connell 1998; Scott 2007; Fine 2011). Yani cinsiyetin aksine toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkekliğin biyolojik özelliklerinden ziyade, toplumun bu iki cinsten beklentilerini ifade etmektedir.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarında yaygın olan bu tanımlama, kavramsal açıdan doğru görünmektedir. Ne var ki biyolojik farklılığa işaret etmesi bakımından toplumsal cinsiyet kavramından farklılığı vurgulanan cinsiyet kavramı da çoğunlukla toplumsal cinsiyetle aynı anlamda kullanılmakta ve aynı anlamı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet -ve genel olarak cinsiyet- açıklamalarında, cinslerin sosyalleşme süreci içerisinde edindikleri özelliklerin hiyerarşik olarak kategorize edilmesine gönderme yapıldığını söylemek daha doğru görünmektedir. Başka bir ifadeyle, toplumun ve kültürün beklentileri, cinsiyet rollerini karakterize eden bir etkiye sahiptir. Bu etki doğrultusunda, toplumsal cinsiyet terimi, kişinin “kadınsı” (feminen) ya da “erkeksi” (maskülen) olduğuna dair işaretler sunan psiko-sosyal özellikleri ifade etmektedir (Dökmen 2012: 20; Bayhan 2013: 132). Bu özellikler genellikle biyolojiye dayandırılrsa da toplumsal cinsiyet tartışmaları ve eleştirileri daha çok iki cins arasındaki toplumsal, tarihsel ve kültürel eşitsizliklere odaklanmaktadır.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarında yaygın olarak kabul gören bu kavramsal ayrıma karşın, 1970’lerden itibaren, biyolojiye dayanan cinsiyet ile bir inşa olarak tanımlanan toplumsal cinsiyetin sanıldığı gibi birbirinden özerk alanlar olmadığı feministler ve genel olarak cinsiyet yazını tarafından tartışmaya açılmıştır. Özellikle Foucault (2015a) ve Butler (2010), biyolojik cinsiyet “gerçeğinin” de kültürel ve toplumsal kurgulardan bağımsız düşünülmemeyeceğini, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın da sorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Bu sebeple -biyoloji, tıp, anatomi vb. alanların konusu olarak tartışılmadığı sürece- (biyolojik) cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklinde bir ayrıma gitmek gereksiz görünmektedir.

Toplumsal cinsiyet tartışmalarında sosyalizasyon süreci üzerinde özellikle durulmasının sebebi, cinsiyetler arasındaki eşitsizliklerin sürekli yeniden üretilerek bireylerde “doğal” algısı yaratmasıdır. Bu yeniden öğrenme ve üretmenin mekânsal düzlemi, tüm toplumsal kurumlar ve ilişkilerdir. Örneğin toplumsal cinsiyet karşıtlığını yalnızca iki cins arasındaki bir bölünme olarak görmeyip, toplumsal yapı ve kurumların yapısına da taşıyan Illich’e göre (1996: 24), 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra cinsiyet kavramı, öncesinde görülmemiş bir biçimde bütün insanoğluna atfedilen emek, karakter, libido, akıl gibi ortak karakteristikleri de kutuplaştırmıştır. Bu kutuplaşma bir sömürüyü de beraberinde getirerek kadının

ezilmesinin temelini oluşturmaktadır. Firestone'un da belirttiği gibi (1993), kadın ve erkek arasında tanımlanan ayırım toplumsal hayatın tüm alanlarını da ikiye bölmektedir. Kadın ve erkek toplumsalın farklı alanlarında yaşar ve farklı alanlarını temsil ederler. Bu temel ayırım, yaşamın en ücra alanlarına kadar yayılarak cinsiyetli failler üzerinde işleyen dışsal bir güç gibi algılanır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet, bu dışsallık algısı vasıtasıyla gücünü pekiştirmektedir. Bireylerin hem kendileri hem de diğerleriyle ilgili tüm kimlik algılarında içkin olan ve adeta bir ağ gibi tüm sosyal yaşantıyı saran bu rol ve kimlikler, tam da bu özelliklerinden dolayı her zaman "doğal" olarak algılanmakta, böyle algılandıkça etkisini daha da kuvvetlendirmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin doğal olarak algılanması ise kadın ve erkeğin biyolojik olarak temel farklılıkları olduğu kabulü üzerinden, bu farklılıklara kültürel anlamlar/değerler yükleyen ataerkil cinsiyet kültürünü beslemektedir.

Illich ve Firestone'un tanımlarından da anlaşılacağı gibi esasında biyolojik farklılıklara dayandırılan cinsiyet de -toplumsal cinsiyet gibi- kültürel ve tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında katı bir ayırım yapmak mümkün görünmemektedir. Cinsiyetin biyolojik ve toplumsal unsurları birbirinden özerk kategorileri temsil etmediğine göre, ikisi arasındaki bağlantının mahiyetini sorgulamak gerekmektedir. Butler'a göre (2010: 16), cinsiyetin biyolojik ve toplumsal yönleri arasındaki ilişkide belirleyici unsur, biyolojik cinsiyetin performatif hali yani cinselliktir Cinselliği belirleyen ise normatif heteroseksüelliktir. Buna göre heteronormatif cinsiyet kalıplarını muhafaza etmenin bir yolu, toplumsal cinsiyeti zapturapt altına almaktır. Foucault da cinsiyetin doğal bir veri olmadığı üzerinde durmuş ve onu iktidar ile ilişkilendirmiştir. Foucault'ya göre (2003: 49) iktidar, bastırmakla ve engellemekle yetinmez; iktidarın etki alanından tamamıyla azade hissedilen beden, zevk, arzu ve haz gibi alanlara nüfuz eder. Böylece iktidar, cinsiyetin doğal bir hakikat olduğu düşüncesini yaratır. Bu düşünce ekseninde toplumsal cinsiyet, bedene iktidar tarafından zorla eklenmiş bir kimlik olarak kavranmaktadır. Cinsiyetin doğal farklılıkları, toplumsal cinsiyetin ise onun üzerinde şekillenen eşitsizlikleri ifade ettiği yönündeki varsayıma karşı çıkan bir diğer feminist yazar MacKinnon'a göre ise (1987: 6-7) toplumsal cinsiyet, cinsiyetler arası eşitsizliğin durağanlaşmış halini ifade eder. Cinsellik ise bu eşitsizliklerin

kişiler arasında bir ilişki olarak hareket etmesidir. Yani toplumsal cinsiyet, erkek ve kadın cinsinden olanlar arasındaki eşitsizliğin cinselleştirilmesinin katı halidir. Bu tartışmalar çerçevesinde, feminist teorinin temel söylemi artık cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı değil, aynılığı kabulüne dayanmaktadır. Buna göre söylemden, yani kültürden bağımsız, ondan önce varolmuş bir cinsiyetli beden söz konusu olamaz. Cinsiyet denilen şey olsa olsa bir performans alanının tezahürüdür, dolayısıyla çoğuldur.

Butler, Foucault ve MacKinnon'ın görüşleri, toplumsal cinsiyet rol ve normlarındaki eşitsizliklerin, cinsiyetin pratik görünümü olan cinsellikle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Buradan da toplumsal cinsiyetin cinsel düzenlemeye, yani normatif bir cinselliğe de tabi olduğu anlaşılmaktadır. Cinsiyete ilişkin “doğallık” söylemiyle yakından bağlantılı olan heteronormativite, birbirinden tamamen farklı olan kadın ve erkek cinsleri arasındaki cinsel ve duygusal ilişkinin (heteroseksizm) doğal ve normal olduğu şeklindeki bir kabule dayanmaktadır. Bu kabul beraberinde, bütün bir sosyo-kültürel yapının bu varsayıma göre dizayn edilmesini ve ataerkil sistemle kaynaşmış bir gündelik hayat organizasyonunu getirmektedir. Heteronormatif cinsiyet söyleminde en belirgin özellik, “insan ırkının” üremesinin, duygusal ve cinsel çekimle eşitlenmesidir. Böylece cinsellik, soyun devamı amacının bir gereği olarak görülerek, onun “haz” içeriği yok sayılmaktadır.

Heteronormatif cinsiyet ve cinsellik söyleminin dayanaklarından biri de bilimdir. Modern bilimin “normallik” söylemi, üreme organlarındaki anatomik işlevlere dayanmaktadır. Oysa cinsel kimlik ve cinsel yönelim, bu işlevlerin dışında bir alana karşılık gelmektedir. Burada kültürel olarak kurgulanan “doğru” ve “yanlış” tanımlamaları, ataerkil sistemin devamına hizmet edecek şekilde, biyolojik olana iliştilenmektedir. Heteronormatif cinsiyetçiliğin bir diğer meşrulaştırma aracı ise dindir. Ancak dinde -ve gelenekte- cinsiyet genellikle ahlaki boyutta tanımlanırken, cinsiyetin “normalliği”, “sağlıklı” bir bedensel ve ruhsal bütünlüğe sahip olmak anlamında, bilimle ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu meşrulaştırma yöntemlerinde söz konusu cinsiyet ikiliği söylem/kültür öncesi bir alanda tanımlanır ve böylece doğallaştırılır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi bu şekilde süreklilik kazanır ve heteroseksüellik normatifleştirilirken cinselliğe ve cinsiyet kimliğine ilişkin farklı yönelimler marjinalleştirilir. Bunun zorunlu sonucu olarak, “norm dışı” bazı



toplumsal cinsiyet kimlikleri, genetik sapmaların ya da “doğal” sosyalizasyon ve gelişim sürecine dışarıdan müdahalelerin sonucu olarak değerlendirilir.

Kadın ve erkek olmanın anlamının değiştirilemez ve evrensel biyolojik nesnellikleri ifade ettiği düşüncesi, toplumsal örgütlenmede heteronormatif kabullerin geçerliliğinin tartışma dışına itilmesine neden olur. Bora'nın da (2003) belirttiği gibi, anatomik ve biyolojik işlevleri, sosyal tutumları, cinsel duyum ve zevkleri tek bir bütünlük gibi düşünmek cinsiyete dair son derece derin ve değiştirilemez gerçeklikler fikriyle bağlantılıdır. Ataerkil toplumsal örgütlenme, hem cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin birbirinden ayrı alanları ifade ettiğini kabul etmekte hem de toplumsal cinsiyeti, cinsiyete dair kabuller üzerine inşa etmektedir.

Bütün bu görüşlerin buluştuğu nokta ise cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dair bilginin, doğallaştırılmış, ancak aynı zamanda da değiştirilebilir olduğu iddiasıdır. Toplumsal cinsiyet açıklamaları çok çeşitli perspektiflerden yapılırken, bu konuda asıl sorulması gereken, sosyal hayatı anlamlandırma ve onunla ilişkilenede toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl olup da bu denli merkezî bir yerde durduğu sorusudur. Bu soruya cevap vermek için öncelikle, toplumsal cinsiyet rollerinin inşası, içselleştirilmesi ve toplumların gelişme çizgisindeki sürekliliği üzerinde durulması gerekmektedir.

### **1.2.2. Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İnşası ve İçselleştirilmesi**

Cinsiyetçiliğin kökenlerini oluşturan toplumsal cinsiyet normlarının, yukarıda bahsedilen “doğallık” yanlısamasını nasıl yarattığı noktasındaki tartışmalar, aynı zamanda bu normların temellerinin biyolojiye mi yoksa kültüre mi dayandığı sorunu üzerinde odaklanmaktadır. Bu sorun çerçevesinde öne sürülen iki temel yaklaşım, biyolojik determinizm ve sosyal inşacılıktır.

Biyolojik determinist yaklaşıma göre, erkekler ve kadınlar arasında temel ve değiştirilemez biyolojik, fiziksel ve anatomik farklılıklar vardır. Bu yaklaşımı benimseyen Locke'a göre (2011), erkek üstünlüğü doğal yaradılıştan kaynaklanmaktadır. Doğal ve yaradılışçı söylemlerin ortak iddiasına göre, erkekler kadınlardan fizikî anlamda daha güçlü olmaları sayesinde ev dışı alana çıkarak savaşçı ve avcı özelliklere sahip olabilmişlerdir. Kültürel gelişme devam ettikçe, erkeklerin ev dışına çıkabilme nitelikleri, erkeksilik (toplumsal cinsiyet kategorisi

olarak erkek) için bir tanımlayıcı özelliğe dönüşmüştür. Dolayısıyla bu anlayışa göre, doğalarından gelen üstünlükleri, erkekleri kültür içinde de üstün kılmaktadır. Kadınlar ise hem fiziksel açıdan zayıf olmaları hem de doğurganlık özelliklerinin “doğal” neticesi olarak eve bağımlıdırlar (Bayhan 2013: 153). Bu sebeple toplumsal iş bölümünde erkekler ev dışındaki, kadınlar ise ev içindeki işleri üstlenmişlerdir ve bu toplumsal iş bölümü “doğal” olarak gelişmiştir. Biyolojik determinist yaklaşım, kadının değiştirilemez bir doğaya sahip olduğunu iddia edebilmek için, erkek biyolojisi ve psikolojisi olarak tanımlanan özelliklerden farklılıklarını öne çıkarmış, böylece fark ve karşıtlık iki cinsin özelliklerini belirleyen kendinden menkul bir gösterge olarak kodlanmıştır (Köse 2016: 46).

Bu yaradılışçı/doğacı açıklama, cinsiyet rollerine ilişkin dinî referanslarla da kesişmektedir. Özellikle tek tanrılı dinlerdeki kadın ve erkeğin, tek tek kadın ve erkek bireyleri aşan ve onları bir cinsiyet kategorisine sabitleyen farklılıklarının kendilerinin dışında bir güç tarafından belirlendiği ve bunların aşılamayacağı düşüncesi, cinsiyet eşitliğinin imkânsızlığına vurgu yapar. Hal böyle olunca, kadın ve erkek cinsiyetleri eşit olamasalar da en iyi ihtimalle birbirlerini tamamlayarak, yaradılış ilkesi çerçevesinde, toplumsal düzenin devamına da hizmet etmiş olmaktadır. Otoritenin ve özellikle dinin, insan aklı üzerindeki her türlü etkisinden kurtulmuş bir dünya ideali üzerine kurulmuş olan Avrupa Aydınlanması ve akıl çağının, konu cinsiyet rollerine geldiğinde dinî açıklamaları paylaşması dikkat çekicidir. Ancak daha önemlisi, bu düşünce paralelliği insanlık tarihinin en eski ayrımcılık türlerinden olan cinsiyetçiliğin toplumsal örgütlenmedeki sürekliliği konusunda çok açık bir fikir vermektedir: Özgül koşulları ve dayanakları değişse de kadının ezilmesi baki kalmaktadır.

Dini kaynaklarda ve bazı Aydınlanma düşünürlerinde karşımıza çıkan “kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklerin biyolojiye dayandığı” görüşü, tamamıyla farklı bir motivasyonla da olsa, bazı feministlerce de paylaşılmaktadır. Özellikle radikal feministler, kadının ikincil konumunu üremedeki rolüne bağlamışlar ve kadınların özgürleşebilmesi için yeni üreme teknolojileri geliştirilerek rahim dışı üreme yöntemlerinin bulunması gerektiğini söylemişlerdir (Donovan 2005: 272). Örneğin Firestone’a göre (1993: 19), cinsiyete dayalı farklılıklar bir sınıflaşmayı getirirse de, ekonomik sınıfların tersine, cinsel sınıf biyolojik bir gerekliliğin ürünüdür. Buna

göre, kadın ve erkek farklı biyolojik işlevlerle donatılmıştır. Yani kadın ve erkeğin iki ayrı sınıfı oluşturmasındaki temel etken, cinsiyetlerinin farklı olması değil; bu farklılığın üremedeki işlevleridir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, cinsel güç dağılımının dengesizliği, biyolojik yaradılıştan ileri gelmektedir. Ezilmenin biyolojik nedenleri ortadan kalktığında ve ezilen sınıf, yani kadınlar, üreme araçlarına ve teknolojilerine el koyduğunda cinsel ayırım ortadan kalkacaktır. Bu yaklaşım, kadın ve erkek arasındaki toplumsal hiyerarşiye dayanan güç ilişkileri ve toplumsal cinsiyet rollerindeki farklılaşmayı kadın ve erkeğin biyolojik olarak farklı kodlanmalarına bağlaması sebebiyle, iki cins arasındaki eşitsizlikleri doğal, yani değiştirilemez görmektedir. Biyolojik determinist yaklaşım, kadınların maruz kaldığı cinsiyet ayrımcılığına böylesine değiştirilemez bir dayanak oluşturarak biyolojiyi, dolayısıyla ezilmeyi kader olarak belirlemektedir. Ancak radikal feministler, kadınların ezilmesini biyolojiye dayandırsalar da, biyolojinin bile kader olmadığını belirterek, biyolojik determinist yaklaşımın “doğal eşitsizlikler” söyleminden ayrılmaktadırlar.

Sosyal inşa yaklaşımını benimseyenler ise biyolojik cinsiyet farklılıklarının toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde belirleyici olduğu görüşüne karşı çıkmaktadırlar. Çünkü -kadınların çocuk doğurma özellikleri dışında- iki cins arasındaki eşitsiz konuma dayanak oluşturduğu iddia edilen biyolojik farklılıklar, eskisi gibi önemli değildir. Örneğin Mitchell (1998: 24), kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları kabul eder ancak kadın ve erkeğin toplumsal gruplar olarak ayrılmasını toplumun ilksel örgütlenmesine dayandırır. Ona göre bu ayırmadan zarar gören hep kadınlar olmuştur. Gerçekten de günümüzde teknolojinin gelişimine paralel olarak biyolojik farklılıklarla açıklanan eşitsiz durumlar, eski topluluklardaki kadar önemli değildir. Kadınlar artık erkeklerin yaptığı pek çok işi yapabilmektedir ve erkeklerin de ev içi sorumlulukları üstlenmelerine engel teşkil eden durumlar ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla toplumsal rollerin (davranma, düşünme, karar verme vb.), biyolojik olarak kadın veya erkek bedenine sahip olmakla ya da kadınsı veya erkeksi olmakla belirlenmesinin, günümüzde geçerlilik taşımadığı söylenebilir. İki cins doğuştan itibaren farklı roller öğretilerek farklı şekillerde toplumsallaştırılmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkların, aynı cinsiyetten olan ancak örneğin farklı coğrafi bölgeden

iki insan arasındaki biyolojik farklılıklardan çok daha ayırt edici olduğu söylenemez. Ancak konu kadınlar ve erkekler olduğunda, bir cinsiyet kutuplaşmasına konu olan insan grupları (kadın ve erkek) arasındaki farklılıklar, o kutuplaşmanın kategorileri çerçevesinde algılanmakta, bu algı kalıpları onları bu kategorilere uymaya itmektedir. Bu yüzdendir ki bir insana bakıldığında ilk görülen ya da algılanan onun erkek ya da kadın oluşudur. Cinsiyetler arasındaki bu ayrım, mevcut toplumsal farklılıkları ve eşitsizlikleri açıklayıcı değil, üretici bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Bugün giyim tarzlarından konuşma ve davranış biçimlerine, mesleklerden ilgi alanlarına ve zevklere kadar bütün alanlarda toplumsal cinsiyet rolleri ve kalıplarına dayanan bir ayrışma, yeniden üretilen davranış pratikleriyle işlemeye devam etmektedir. Bu ayrışma, hiyerarşik konumları da yeniden üretmektedir.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisine ilişkin sosyal inşa görüşü, Berger ve Luckmann'ın üzerinde durduğu, gerçekliğin toplumsal olarak inşa edilmesi fikriyle paraleldir. Gerçekliğin toplumsal inşası, öznel ve nesnel gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyle tanımlanır. Buna göre gerçeklik, bireylerin toplumsallaşma süreçleriyle içselleştirilir, bireyler arası gündelik ilişkilerle dışsallaştırılır ve yapısal birer gerçeklik olarak nesnelleştirilir. Bu üç süreç, eş zamanlı olarak işler. (Berger ve Luckmann 2008: 92). Berger ve Luckmann'a göre (2015), gerçeklik çok katmanlıdır; hem toplumsal kurumlarda somutlaşan nesnel hem de özneler-arası eylemlerle somutlaşan öznel gerçeklik mevcuttur. Bu ikisi bir arada düşünülmeden, gerçekliğin sosyal inşası bütünlüklü olarak kavranamaz. Bu görüşte, nesnel gerçeklik kabulü dikkat çekse de bu gerçeklik “doğal” kabul edilmemektedir. Başka bir ifadeyle, nesnel gerçeklik kendi başına bir gerçeklik olmaktan ziyade, öznelerin (özneler-arası) sürekli etkileşimlerinin, yani içselleştirdikleri gerçekliği “dışsallaştırma”larının bir sonucudur. Özneler-arası etkileşimle yapılaşan nesnel gerçeklik, bundan sonra bireyler üzerinde bir yapı olarak işlemekte, onların öznel gerçekliklerini de - dışsallaştırmalarını da- biçimlendirmektedir. Dolayısıyla nesnel ve öznel gerçeklik, birbirine bağlı süreçleri ifade etmektedir.

Berger ve Luckmann'a göre (2008), gündelik hayat dünyası, sıradan insanlar için evrensel bir “gerçeklik”tir; bu kabul aynı zamanda, toplumsal cinsiyetin inşa sürecine ilişkin, insanların düşünce ve pratiklerini ortaya çıkaran ve yönlendiren bir anlam dünyası da kurar. Bu sayede, inşa edilen toplumsal cinsiyet gerçekliği,

“gerçek” olarak toplumsal organizasyon içinde devamlılık gösterebilmektedir. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet “gerçekliği” de bu şekilde doğallaştırılan ve nesnel bir gerçeklik gibi algılanan bir olgu olarak devamlılık arz etmektedir.

Sosyal inşacı görüşü savunan Connell (1998: 79), toplumsal cinsiyetin bireylere aktarılması sürecinin üç aşamada gerçekleştiğini söyler: rolün öğrenilmesi, toplumsallaşma ve içselleştirme. Bu üç aşamanın, bir döngü halinde devamını sağlayan da aile, okul, komşular, hemşerilik bağları ve arkadaş grupları gibi mikro sosyal ilişkiler ile medya, siyaset ve din gibi daha makro sosyal mecralardır. Bu düşünceye paralel olarak, Ergül ve arkadaşları da (2012: 84-85), toplumsal cinsiyet hikâyesinin, doğumda bebeğe konulan isimle başladığını, ailelerin kız ve erkek çocuklara davranışları arasındaki belirgin farklılıklarla devam ettiğini belirtmişlerdir. Buna göre, aileler kız çocuklara karşı koruyucu ve kontrol ediciyken, erkek çocuklara karşı özgürleştirici ve cesaretlendiricidirler. Çocukluğun erken dönemlerinden erişkinliğe geçişin törensel anlarında da aynı kurgu devam eder. Bütün bu süreçlerde belirgin bir şekilde, erkeklik cesaret, güç ve takdir ile ilişkilendirilirken; kadınlık itaat, sabretme, yumuşaklık ve bastırma ile ilişkilendirilir.

Connell’in sosyal inşa görüşü, cinsiyet kimliğinin aktarılma süreçlerine ışık tutsa da Berger ve Luckmann’ın kuramı kadar açıklayıcı görünmemektedir. Burada daha çok, toplumsal cinsiyet kimliklerinin, Berger ve Luckmann’ın kuramında içselleştirme süreciyle tanımlanan yönüne vurgu yapılırken, toplumsal cinsiyete ilişkin “gerçek” ve “doğal” algısının; özneler, gündelik hayat rutinleri ve yapı arasındaki analitik süreçlerle ilişkisi ortaya konulamamaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan, toplumsal cinsiyetin öğrenilen, verili bir kategori olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Butler'a göre (2010: 50-51), toplumsal cinsiyetin sosyal inşacı açıklaması da sorunludur; çünkü “cinsiyetin veya toplumsal cinsiyetin nasıl, hangi yollarla verildiğini sormadan ‘verili’ bir cinsiyetten ya da...toplumsal cinsiyetten” bahsetmek anlamsızdır. Butler, açıklamalarında genellikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında bir ayrıma gitmemiş, bunun yerine tek başına cinsiyet terimini kullanmıştır. Bu kullanım keyfi değildir; aksine Butler (2010: 52), cinsiyetli bedenin doğallığına ilişkin kabullerin “bilimsel söylemler tarafından başka bir takım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna” üretilme olasılığına

dikkat çeker. Böyle bir durumda “cinsiyet” de tıpkı toplumsal cinsiyette kabul edildiği üzere, kültürel bir inşa olacaktır. Bu yaklaşım, cinsiyetli beden ve toplumsal cinsiyet arasında bir farkın olmadığını öne sürmektedir. Cinsiyetli bedenleri üreten mekanizma beden tarih öncesi, kültürden bağımsız (doğal) ve tarafsız olduğunu varsayar. Kültür ise onun üzerinde etki ederek toplumsal cinsiyet kategorilerini oluşturur. Butler bu bakış açısını reddeder ve cinsiyetli bedenleri üreten mekanizmanın, bu varsayımın üretilmesi sayesinde işlediğini söyler. Bu açıklama, hiçbir sabit kategoriye (biyolojiye/doğaya) dayanmadığı için, hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyetin “değiştirilemez” olmadığını ifade ederken, hem toplumsal cinsiyet hem de cinsiyetin iktidar ve çıkar ilişkilerinden ayrı düşünülmemeyeceğini vurgulamaktadır.

Cinsiyetin iktidar mekanizmalarıyla ilişkisi ve içselleştirilmesi, Butler’ın “tutkulu bağlılıklar” kavramı ve maduniyeti ele alışıyla düşünülebilir. Butler’a göre (2005: 14-17) öznenin, “madun” statüsünü kendisinin istiyor ya da sürdürüyor olması, bu maduniyetten öznenin sorumlu olduğunu düşündürecektir; ancak öznenin kendi tabi durumuna duyduğu bağlılık iktidarın işleyişi sonucu oluşmaktadır. Bu da iktidarın en “sinsi” stratejisidir. Öznenin kendisini baskı altına alan iktidar biçimini kabul etmesi ise maduniyet vasıtasıyla bir kimlik ve tanınma kazanmak anlamına değil, öznenin kendisini var kılan iktidara bağımlı olması anlamına gelmektedir. Butler’ın maduniyet ve tabi olmaya ilişkin görüşleri, toplumsal cinsiyet ya da cinsiyetin bireylerde içselleştirilme süreçlerine ışık tutmaktadır. Cinsiyet ayrımının madun kutbunu oluşturan kadın, söylemsel olarak kurulmuş madun kimliği dolayısıyla biçimlendirilir. Ancak bu kurgu, ona dışsal bir süreç değildir; kendisinin de katıldığı, kabul ettiği ve kendisini bir özne olarak kurduğu iktidar ilişkilerinin neticesidir. Nitekim Foucault da (2015b) dışsal kurumlara tabi olmanın, mahkûmun bedeninin kapatılması ve kimliklendirilmesinden ayrı işlemediğini vurgularken, benzer bir duruma işaret eder. Böylece, kadının bireyselliği iktidarın mülkiyeti dahilinde ve onun söylemine uygun olarak içselleştirilir.

Toplumsal cinsiyetin temelini, kimliğin psişik yapılışında gören psikanalist yaklaşımlar ise öznenin kimliğinin yaratılma süreçleriyle ilgilendirir. Toplumsal cinsiyetin inşasını ve kökenlerini psikanalitik bir yaklaşımla açıklamaya çalışan Firestone (1993: 58-59), erkeklerin ve kadınların farklı olan psiko-seksüel

oluşumlarının, yani cinsel üremedeki yerlerinin, kadınların baskı altına alınmalarına katkıda bulunduğunu söyler: Örneğin erkekler “libidolarını” yaratıcı işlere yönlendirmeyi öğrenirken; kadınlar çocuk doğurma ve onun bakımını üstlenme görevlerinden ötürü bunu yapamamaktadır. Bu yüzden kadınlar, hiç karşılık görmeden, duygusal ihtiyaçları için erkeklere bağımlı olmaya devam ederler. Böylece erkeklerin bağımsızlığı, kadınların baskı altına alınmışlığına katkıda bulunan çeşitli toplumsal baskıları sürdürmeye yardımcı olan belirgin bir politik üstünlük sağlar. Başka bir ifadeyle, biyolojik temelli cinsiyet bölünmesi, kültürel bir bölünmeye ulaşmaktadır. Yine psikanalitik yaklaşımı benimseyen Millett’e göre (2011: 59): “çocukluk yılları toplumun cinsel kodlarını çözmek ve benimsemekle geçer. Bu süreçte toplumsal koşullar kadın ve erkeği birbirlerinden tamamen ayrı iki kültür olarak hiyerarşilendirir.” Millett’le benzer şekilde psikanalitik açıklamalarda bulunan Chodorow (2000: 337-348), kadınların bağımlı konumlarında, anneliğin ve kız çocuklarının anneye olan ilişkilerinin belirleyici olduğunu söyler. Ona göre kadın ve erkek arasındaki ayrımın sebebi, çocuk bakımına ilişkin anneye yüklenen ve erkeğin etkisiz olduğu ev içi emektir. Annelik rolü yüzünden kadın başkalarının gereksinimlerini kendininkilerden önde tutup sahiplenerek, başkalarını tatmin etme yoluyla kendisini tatmin etmektedir. Çocuğun bakımına ilişkin kültürel olarak belirlenen iş bölümü kalıpları değişirse kadının ikincil konumu da değişecektir. Dolayısıyla Chodorow, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının oluşmasını sağlayan psişik süreçlerin de toplumsal ve kültürel olarak yapılandırıldığını öne sürmüştür. Lacancı psikanalitik çözümlemede ise cinsiyet hiyerarşisinin merkezî göstergesi olan fallus, Freud’tan farklı olarak (2000), kültürel olanı (babanın yasasını) temsil eder ve bu açıdan metaforik bir anlam taşır. Buna göre (Lacan 2013: 15) hem kadınlar hem de erkekler için cinsel kimlik hayalîdir. “Kadınlar” ve “erkekler” yalnız dilde vardır ve bu dil, fallusun yasalarıyla oluşmuştur. Yani toplumsal cinsiyetler dil aracılığıyla inşa edilir. “Toplumsal etkileşim kurallarının empoze edilişi, içkin ve özel bir şekilde toplumsal cinsiyete göre belirlenir, çünkü dışının fallusla ilişkisi erkeğinkinden doğal olarak daha farklıdır” (Scott 2007: 28) ve kadınlık fallusa “karşı” tanımlanmıştır (Craib 2007: 245). Bu bakış açısına göre, erillik ve dişillik içkin özellikler değil, öznel ya da kurgusal yapılardır. Dolayısıyla bu yaklaşım, iğdiş edilmeye (biyolojik olana) karşı yasayı (kültürü, dili, normatif olanı) kullanarak; toplumsal cinsiyet

hiyerarşisinde, toplumsal ilişkilerin belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır (Sarup 1995: 36).

Psikanalitik açıklamalarda ataerkillik yalnızca kadın ve erkek arasındaki ilişkilere dayandırılmamakta, her iki cinsin de fallusla ilişkilerini, ataerkil iktidar ilişkilerini açıklamaktadır; yani biyolojik olanın kültürle ilişkisini ortaya koymaktadır. Toplumsal cinsiyet açıklamalarında, değiştirilemez biyolojik/nesnel gerçeklikler düşüncesini aşması açısından ilerici görünen bu görüşler, birey ve toplum arasındaki karmaşık ilişkilere yeterince değinmediği için, cinsiyetlerin sosyal inşasına ve içselleştirilmesine yönelik yeterince açıklayıcı değildir. Oysa, toplumsal cinsiyetin inşası, tüm çelişkilerine rağmen sürekli yeniden üretilmesi ve özellikle tahakküm altına alınan kadınlar tarafından da sürdürülmesi, içselleştirmeye ilişkin birey ve yapı arasındaki ikiliği aşacak bir açıklamayı gerektirmektedir. Bu bakımdan Bourdieu'nun habitus ve sembolik şiddet kavramları, toplumsal cinsiyet rollerinin inşası ve aktarılması konusunda kapsamlı açıklamalar sunmaktadır. Bourdieu'nun kuramında da (2006: 158) önemli bir yer tutan içselleştirme, cinsiyetli failin ataerkil ideolojiyi yeniden üretmesini sağlarken, bir taraftan da bu ideolojiyi doğal ve normal görmesine yarar. Failin özellikle gündelik hayat rutinlerinde en etkin halini bulan bu içselleştirmeler sayesinde, failer genellikle farkına dahi varmaksızın ataerkil ideolojiyi ve onun baskılarını yeniden üretirler. Böylece, ataerkil ideoloji ve cinsiyet kalıpları normalleşmekle kalmaz, aynı zamanda onun failer üzerindeki etkisi meşrulaşmış olur. Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet normları ailede ve eğitim kurumlarında öğrenilirken; failerin zihin yapılarına, eylemlerine, zevklerine, tercihlerine işler. Buradan da tüm ekonomik ve toplumsal alanlara yayılır. Sancar'a göre (2009: 189), Bourdieu'nun kavramsal çerçevesinden bakıldığında toplumsal cinsiyet, hem Foucault'nun hem de Butler'ın kuramıyla uyumludur. Çünkü Foucault'nun belirttiği gibi, cinsiyetli birey (fail) arzularını gerçekleştirdiğini sandığı noktada, kendi bedenini iktidar ilişkilerinin (yapı) bir uzantısı olarak kurar; aynı zamanda Butler'ın üzerinde durduğu gibi, toplumsal cinsiyet (yapı) kadın ya da erkek cinsiyetinden bireyin (fail) performansı ile kurulmaktadır.

Sancar'a göre, "cinsiyet de temel bir habitustur" (2009: 193). Yani Bourdieu'da yapı ve fail arasındaki ilişki, failin eylemleri vasıtasıyla içselleştirdiği yapıları yeniden üretmesi şeklinde gelişmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet



temelinde gelişen egemenlik yapılarına dayalı cinsiyetçiliğin de ancak içselleştirmeler temelinde anlaşılabilceği söylenebilir.

“Dişi beden ile erkek beden arasındaki görünür farklar, erkek-merkezli bakışın pratik şemaları çerçevesinde algılanıp inşa edildiklerinden dolayı, bu bakışın esaslarıyla uyum halindeki anlam ve değerler bütününün de muazzam derecede su götürmez teminatı durumundadırlar... eril ve dişil olarak ilişkisel cinsiyetler uyarınca düzenlenmiş olan bu dünya görüşü, erkekliğin...sembolü olarak kurulan fallus’u oluşturur ve biyolojik bedenler arasındaki farkı cinsler arasındaki farklılığın nesnel tabanı olarak, hiyerarşize edilmiş iki toplumsal öz gibi inşa edilmiş cinsler anlamında oluşturur.” (Bourdieu 2014: 36-37).

Bu açıklamalardan da anlaşılabilceği gibi, Bourdieu’nun cinsiyetler arası farkların ataerkil kültürü teminat alan fallusu kurduğu yönündeki görüşleri, cinsiyetin psiko-sosyal inşasına ilişkin psikanalitik açıklamaları detaylandırmaktadır.

Toplumsal cinsiyet açıklamalarında önemli bir yer tutan sosyal inşacı görüş, toplumsal cinsiyet ikiliklerine ve bunların yeniden üretilmesine ilişkin biyolojik determinist anlayışı değiştirmiş ve kadının maruz kaldığı baskılara yol açan şeyin tek başına erkekler değil; daha çok toplumsal, kültürel, ekonomik ve dilsel yapılar olduğunu belirtmiştir. Bu açıklama, cinsiyetçiliğin kaynaklarına ışık tutmasının yanında, toplumsal cinsiyet rollerinin değiştirilebilir yönüne de vurgu yapmaktadır. Sosyal inşacı görüşün sunduğu bu imkânlar yadsınamayacak olmakla birlikte, bu görüşün cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında kurduğu düalist yaklaşım, onu sorunlu kılmaktadır. Oysa, kültür öncesi bir cinsiyet ve toplumsal cinsiyetten bahsedilemeyeceği yönündeki görüşler, cinsiyetin içselleştirilme süreçlerine cinsiyetli faili de dâhil etmeleri sebebiyle daha açıklayıcı görünmektedir. Bu görüşlerde “içselleştirme”ye özellikle vurgu yapılırken, biyolojik cinsiyete ilişkin kabuller de bu içselleştirilen ataerkil yapının araçlarından kabul edilmektedir. Böylece, cinsiyet hiyerarşisinin dayanaklarından olan biyolojik cinsiyet farklılıklarının sosyal ve kültürel fenomenlerde, dilsel yapılarda ancak en önemlisi bireylerin düşünce ve eylemlerinde içkin tarihsel bir inşa olduğu görüşü, ataerkil ideolojiyi daha bütüncül olarak ele almayı gerektirmektedir.

### 1.2.3. Ataerkil İdeoloji

Ataerkil ideoloji, en genel tanımıyla, cinsiyete dayalı hiyerarşik bir yapıyı sağlayan düşünceler bütünüdür. Bu yapı içinde, erkek öncelikli ve ayrıcalıklı, kadın ise ikincil ve tabi olandır. Ataerkil ideolojiye dayanan toplumsal organizasyon ya da ataerkil toplum düzeni, iki cinsin işgal edeceği konumları ve bu konumlara denk düşen rolleri kendiliğinden yaratırken, iki cinsten kendi konum ve rollerine uygun olan düşünce ve davranışları bekler. Böylece erkeğe etkinlik, hükmetme, mantıklı olma gibi “erkeksi/eril/maskülen” roller düşerken; kadına düşen edilgen, itaatkâr, duygusal olma gibi “kadınsı/dişil/feminen” rollerdir. İnsanı iki cins olarak kodlayan ve kadını erkeğe tabi kılan bu sistem, kutuplaştırdığı bireyleri aşarak tüm olgu, düşünce, eylem hatta nesnelere bile ataerkil sistem içinde kadınsı ya da erkeksi, “kadına dair” ya da “erkeğe dair” şeklinde kodlar. Ataerkil ideolojinin, kadını özel alanla tanımlamasıyla, kamusal ve özel alan ayrımı cinsiyet ayrımının ilkelerini de belirler: Kadına atfedilen özel alanda “erdem” kadınlığın ilkesini, ölçütünü belirlerken; erkeklere ait olan kamusal alanda, özgürlükler ve haklar erkekliğin ölçütünü oluşturur (Arat 2010: 34). Dolayısıyla ataerkil ideoloji, insana dair tüm özellikleri kutuplaştırarak, onun fiziksel ve düşünsel kapasitesini sınırlandıran ve böylece insanın kendisine yabancılaşmasını beraberinde getiren bir sürece işaret eder.

Bu ideoloji siyasete, ekonomiye, tarihe, edebiyata, medyaya ve daha pek çok alana yayılmıştır. Ataerkil ideolojinin bu kuşatıcılığı, toplumsal normlarla birlikte dinî ve geleneksel değerlerin de katkısıyla, kadının bireysel ve toplumsal olanaklarının sınırlarını daha da daraltırken, mağduriyet alanlarını genişletmektedir. Kadın ve erkek arasında onları iki karşıt kategoriye sabitleyen bir dizi biyolojik cinsel farklılık olduğu kabulü, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarıyla sistematikleşirken, bu farklılıklara atfedilen sosyal anlamlara da kapı aralamıştır. Ataerkil ideolojide kadının biyolojik ve sosyal anlamı, erkekten farklılığına göre tanımlanır. Yani erkeğin tanımlanmasında herhangi bir ölçüye gerek duyulmazken, kadının tanımlanmasında ölçü eril özelliklerdir. Bir anlamda kadın, “erkek olmayan” demektir.

Ataerkil ideolojinin kökeni, mülkiyet kavramının ortaya çıkışına dayanmaktadır. Ataerkillik, aile ve akrabalık sistemleri vasıtasıyla mülkün paylaşımı/aktarımı için kurulmuş, zamanla modern devletin kurumsal yapıları (ekonomi, siyaset) ve kültür, ataerkil bir karaktere bürünmüştür. Simone de Beauvoir'e göre de (1989: 82), özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla kadın tahtından indirilmiş ve kadının tarihi, özel mülkiyete tabi kılınmıştır. Özel mülkiyetin gereği ise baba soyunun devamı ve aktarımını teminat altına almak, dolayısıyla kadın cinselliğini ve doğurganlığını denetlenebilir kılmaktır. Başka bir anlatımla, özel mülkiyete dayalı toplum tipiyle ataerkil aile kurumu yakından bağlantılıdır. Kandiyoti'ye göre (2011: 10), avcı-toplayıcı toplum tipinden yerleşik tarım toplumuna geçişle birlikte, doğa temel geçim kaynağı olmaktan çıkmış, artık-ürün ve mülkiyetin denetimine dayanan bir ekonomik örgütlenme, erkek egemenliği ile birlikte, kadın emeği ve doğurganlığı üzerindeki denetimi de gündeme getirmiştir. Benzer şekilde Köysüren de (2016: 82) ataerkil ideolojinin temelini, feodal yapıda erkeğin güç sahibi olmasına, toprağa ve kadına sahip olmasına bağlamıştır. Bu açıklamalar erkek egemenliğinin maddi temellerine dikkat çekerken, Delaney (2017: 55) ataerkilliği, yaradılışa ilişkin kabullerle ilişkilendirir. Buna göre, erkeklerle tanrı arasında yapısal ve simgesel bir benzerlik kurulmakta, böylece erkeklerin egemenliği doğal ve ontolojik anlamıyla uyumlu görünmektedir. Gerçekten de dinî referanslar, üretim ilişkileri çerçevesinde gelişen toplumsal organizasyonun meşrulaştırılmasında, bu organizasyonda tabi konumda olanların bastırılmasında önemli bir araçtır. Nitekim tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte de dinî meşrulaştırma araçları merkezî konumunu yitirmemiştir. Ataerkil ideolojinin kökenleri ilk çağlara dayansa da toplumsal cinsiyet normlarının kadınları baskı altına alan koşullarının, belirgin bir biçimde sanayileşme ile birlikte hız kazandığı dikkat çekmektedir. 18. yüzyılda kadın ve erkeğin üretkenliği, sanayi öncesi tarımsal üretim toplumunda olduğundan farklı bir süreç izlemiştir.

18. yüzyıla kadar üretken iş, aile içerisinde erkek kadar kadın tarafından da yapılmaktaydı. Başka bir ifadeyle “sanayi kapitalizmi, üretken işgücünü ev merkezli olmaktan çıkarıp kamusal alana taşımaya başlamış” (Demir 1997: 47), bu süreç öncelikle evli burjuva kadınlarını etkilemiş, erkekler ev dışında çalışırken kadınlar ev içinde, daha az üretken işleri üstlenmek zorunda kalmışlardır. Bu kadınlar kadın

özgürlüğü hareketinin başlatıcıları olmuşlar, 1960'larda ve 1970'lerde oluşan sorgulayıcı eğilimler ise radikal akımlara bir ortam yaratmıştır. Feminist hareketlerin yükselişini de böyle bir politik ortam sağlamıştır. Daha sonraları birçok görüş gibi feminizm de kuramsal olarak temellenmiş ve kollara ayrılmış olsa da bu feminizmler birbirlerinden yalnızca perspektif olarak ayrılmakta; ancak kadınların sömürülmesine ve baskı altına alınmasına karşı bir kadın hareketini yaratma ve güçlendirme noktasında birleşmektedirler (Demir 1997; Donovan 2005; Tong 2006; Kandiyoti 2011).

Ataerkil ideoloji, bir yandan toplumsal cinsiyet rollerini üretirken, bir yandan da bu roller için tanımlamış olduğu eylem şemaları vasıtasıyla yeniden üretilir; yani hem kadın ve erkek bireyler üzerinde bir baskı olarak işler, hem de kadın ve erkek bireyler tarafından üretilip sürdürülür. Bu konuda Giddens'in yapı ve fail arasında tanımladığı ilişki açıklayıcıdır: Giddens (2003: 104), yapıyı failin dışında bir olgu olarak değil, failin eylemlerinin anlam kattığı ve biçim verdiği, sürekli yeniden üretilen bir tür yapılaşma olarak tanımlar. Bu, yapı ve fail arasındaki etkileşime dayalı, üretim ve yeniden üretimin birbirinin içine geçtiği bir süreci ifade eder. Bu bakış açısı, ataerkil ideoloji ile cinsiyetli failer arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamlandırmak açısından da faydalı olabilir; çünkü bu ilişkide ataerkil ideoloji basitçe, toplumsal cinsiyetler üzerinde tahakküm kuran bir mekanizma değildir; ancak bununla birlikte, toplumsal cinsiyetler de kendi konumlarına denk düşen eylemler vasıtasıyla kendilerine hükmeden bu yapıyı yeniden üretmektedirler. Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasında böylesi bir ilişki tanımlamak, bu ilişkiyi ve ilişkinin taraflarını gündelik hayat pratikleri içinde düşünmek demektir. Zira ilişki ve etkileşimin simgesel bir alışveriş vasıtasıyla mevcut normları sürdürüp dönüştürmesi ancak gündelik hayat içindeki failer ve bu afailerin çoğu zaman yapının belirleyiciliğinden özerk olduğunu düşündükleri eylemleri vasıtasıyla gerçekleşebilir.

Ataerkil ideolojiyi yapı ve fail arasındaki bir etkileşimin ürünü olarak düşünmek, Butler'ın işaret ettiği, kadın ve erkek olmanın performatif yönünü de destekler. Butler'ın düşüncesinde de kadınlık ve erkeklik sabit kategoriler olmadıkları gibi, edimlerle ve rutinlerle yeniden üretilir veya değişirler. Butler'a göre (2010: 20), cinsiyetlendirilmiş bedenlere sahip bireylerin kendilerine içkin

zannettikleri şey, aslında beklentiler üzerinden kendilerinin eylemleriyle ürettikleri şeylerdir. Beklentiler ve bireysel edimler arasındaki bu etkileşim, kadın ve erkek bireylerin seçimleriyle (fail) ataerkil ideolojiyi (yapı) birbirinden ayrılmaz kılmaktadır.

Bourdieu (2014: 13-14), erkek-merkezlilik ilkesiyle örgütlenmiş toplumun (ataerkil toplumun), “biyolojik olanın toplumsallaşması ile toplumsalın biyolojikleşmesi arasında uzun bir kolektif çalışmanın ürünü” olduğunu söyler. Onun bakış açısından toplumsal cinsiyet “cinsleştirilmiş habitus”tur. Bourdieu’ya göre (2006: 53), cinsler arası egemenlik ilişkileri yalnız baskı ve engelleme ile gerçekleşmez; karmaşık bir eylemler bütünüdür. Ona göre, bütün toplumsal düzenlemelerin merkezinde olan iktidar mücadelesi, simgesel kaynaklar tarafında da gerçekleştirilmektedir (Akt. Kaya 2007: 29). Bourdieu’da sembolik kaynaklarla yürütülen mücadele alanı, sembolik bir iktidar alanına işaret eder. Buna göre tabi olanlar, hükmedenlerin kendi bakış açılarıyla oluşturdukları kategorilerin sınırları içinden bakmaktadırlar. Sonuç olarak tabi olanlar tarafından bu kategoriler doğal olarak algılanır. Bunun sonucunda örneğin kadınlar, kadınlara dair aşağılayıcı söylemleri paylaşır ve sürdürebilirler. (Bourdieu 2014: 50-51). Diğer tüm tahakküm biçimlerinde olduğu gibi, cinsel tahakkümün etkisi de habitusun kurucuları olan algılama, anlama ve eylem şemaları aracılığıyla kendini gösterir. Bourdieu’nun cinsiyet hiyerarşisine ilişkin bu açıklamaları, sembolik şiddete işaret eder. Ataerkil ideolojinin kadın ve erkekler üzerindeki sembolik şiddetini etkili kılan ise cinsel tahakküm koşullarının kadın ve erkek bedenlerinin derinliklerinde “yatkinlikler” aracılığıyla kök salmış olmasıdır. Bu ise bireyi, bilinçli ve istemli eylemleriyle cinsel tahakkümü alt edilebileceği hayaline kapılmaya iter. (Bourdieu 2014: 55). Ataerkil ideolojinin bu denli güçlü ve yaygın olmasındaki en önemli etken de Bourdieu’nun sembolik şiddet olarak tanımladığı, kadınlığı ve erkekliği oluşturan faktörlerin, gündelik hayatın önemsiz görünen rutinleriyle yeniden üretilebilme özelliğidir. Dolayısıyla ataerkil ideolojinin sürekliliğini yalnızca kadının engellenmesi ve baskı altına alınmasıyla açıklamak yeterli görünmemekte; failerin ataerkil tahakküme karşı eylemlerinin bile sembolik şiddet vasıtasıyla belirlenmesini de hesaba katmak gerekmektedir.

Foucault da (2003) ataerkil ideolojiye ilişkin benzer bir açıklamada bulunur. Buna göre gücün uyumlaştırıcı, kapsayıcı, uysallaştırıcı vb. sembolik biçimleri, zorlama ile işleyen biçimlerinden çok daha etkilidir. Bu yüzden ataerkil ideoloji, en sıradan ve en gündelik ilişkilere kadar sızmış durumdadır. Ataerkil ideoloji ve toplum yapısının en tahammül edilemez koşullarının bile çoğu zaman doğal kabul edilmesinde ve Bourdieu'nun "eril tahakküm" (2014) olarak adlandırdığı egemenlik biçiminin sürdürülüşünde sembolik şiddetin etkisi yadsınamaz. Hiçbir görünür baskıya gerek kalmaksızın, bireylerin bilinçlerinde ve eylemlerinde kök salmış olan ve gündelik hayat pratikleriyle sürüp giden ataerkil toplum yapısı, sembolik şiddet vasıtasıyla sürekli yeniden üretilmektedir. Bu açıdan sembolik şiddet, ataerkil ideolojinin en önemli kaynaklarından. Örneğin, ataerkil ideolojide kadın ikincil bir kategoriye karşılık gelse de erkek çıkarları söz konusu olduğunda, şaşırtıcı biçimde toplumsal yaşamın tam merkezinde durabilmektedir. Burada belirleyici olan ise ataerkil ideolojinin özellikle kadınlar üzerindeki sembolik iktidarının değişen koşullara göre güncellenmesidir. Dolayısıyla ataerkil ideoloji, temelde kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik iktidar ilişkilerini yansıtıyor olsa da homojen bir bütünlük göstermemiştir. Farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda olduğu gibi farklı koşullar altında da anlamı değişen ataerkilliği, belli bir dönemin ideolojisi olarak ele almak ya da yol ve yöntemlerinin sabit olduğunu söylemek doğru görünmemektedir. Örneğin, kadınların kendi aralarında da bir cinsiyet hiyerarşisinin olduğu, kadınların kadınlar tarafından da baskıya maruz kaldığı da ortadadır. Bunun yanında, cinsiyet hiyerarşisiyle de birleşen sınıfsal, etnik, dinî vb. farklılıklardan doğan baskı ve egemenlik deneyimleri de görülmektedir. Tüm bunlarla birlikte elbette ataerkil ideoloji erkekleri de hegemonik bir erkeklik kalıbına uydurmaya çalışmak suretiyle baskı altına almaktadır. Tüm bu bileşenler, ataerkil ideolojinin yeniden üretilmesinin yollarının çok biçimliliğine işaret etmektedir.

Toplumsal ve gündelik hayat içinde kadın ve erkek "normal"e; yani ataerkil ideolojinin dayattığı, ancak dayatma olarak algılanmayan biçimlere uydurularak tanımlanır ve birbirinin karşıtı olarak kurulur. Ancak bu süreç, kadının erkeğe göre tanımlanmasıyla, yani erkeğin karşısında, ona göre öteki olarak kurulmasıyla gerçekleşir (Donovan 2005: 230). Ataerkil ideolojinin kadın ve erkek arasındaki tüm ilişkilere, hatta bunun da ötesinde, yaşamın cinsiyetler dışı görünen tüm alanlarına

yayılmış olması, kadınların ve erkeklerin bunları bir hâkimiyet ideolojisinin parçası olarak görmesini zorlaştırır. Ataerkil ideoloji, adeta bir “adı var kendi yok” durumuna işaret eder. Ancak paradoksal biçimde yaşamın en ücra köşelerinde, kişinin kendini en özgür hissettiği, hatta -Foucault’dan hareketle- ataerkil ideolojiyle savaştığını düşündüğü anlarda en etkin halini bulur. Bu şartlar altında kadının özgürleşmesi önündeki engellerle nasıl mücadele edilebileceği de son derece çetin bir sorudur. Ataerkil ideolojinin sembolik araçları, hem kadın hem de erkekler üzerinde işlese de sembolik şiddetin muhatabı daha çok kadınlar olmaktadır. Erkekler ise ataerkil ideolojinin kendilerine sağladığı hâkim konumu genellikle sürdürme eğilimindedirler. Dahası kadınlar da erkeklerin sahip olduğu bu konumun ucundan kıyısından bir pay almak için çoğu zaman bu eğilimi göstermede erkeklerin pek de gerisinde kalmazlar. Dolayısıyla ataerkil ideoloji temelinde ortaya çıkan ve yeniden üretilen eril habitusa karşı bir özgürlük imkânının oluşturulması adına yürütülen feminist teori ve pratiğin hareket alanı oldukça sınırlı görünmektedir.

Hem ataerkil ideoloji tarafından üretilen hem de ataerkil ideolojiyi üreten sembolik iktidar ve şiddetin tüm kuşatıcılığına karşı, cinsiyetler arası eşitsizliği aşındırmada failin sahip olduğu mücadele alanları ve stratejiler de yadsınmamalıdır. Özellikle kadınların ataerkil ideolojiye karşı yürüttüğü mücadeleler ve kazanımlar, bunun en önemli göstergelerindedir. Feminist teori ve pratik, ataerkil ideolojinin çelişkilerini ifşa ederek, bir anlamda onu kadınlar lehine tavizler vermeye zorlamaktadır. Her ne kadar ataerkil ideoloji verdiği tavizleri başka araçlarla ikame etmenin yollarını bulsa da feminizm en azından kadınların ikincil konumlarının kader olmadığını altını çizerek, cinsiyete ilişkin kabullerin sorgulanabilir olduğunu göstermektedir.

#### **1.2.4. Feminist Hareketler**

Feminizm, ataerkil ideolojiye karşı kadının toplum içinde her bakımdan erkekle eşit olmasını savunan bir teori ve pratiktir. Steeves (1994: 107) feminizmi, kadınların geleneksel olarak değersizleştirildiğinin ve bunun değiştirilmesi gerektiğinin teorik açıdan kabul edilmesi olarak tanımlar. Ancak kadınların maruz kaldıkları baskı ve şiddet her toplumda ve kültürde farklı şekiller alabilmekte, farklı kaynaklardan beslenebilmektedir. Bu sebeple feminizm, çok farklı perspektifler

altında gelişmiş ve tanımlanmıştır. Mekânsal farklılıklar yanında farklı dönemlerde de feminizmin anlam ve içeriği, öncelikli amaçları ve stratejileri farklılıklar göstermiştir.

Kadınların, farklı zamanlarda farklı sebeplerle ve taleplerle güdülenmeleri dolayısıyla, ataerkil ideolojiyi farklı noktalarından yola çıkarak eleştirmeleri, feminizmin tarihsel gelişiminin belirli süreçlere ayrılmasını gerektirmiştir. Bu ayrıma göre feminizm, 19. yüzyıldan 21. yüzyıla kadarki süreci kapsayan birinci, ikinci ve üçüncü dalga feminizm şeklinde üç kronolojik başlık altında ele alınmaktadır: Birinci dalga feminizm, daha çok ataerkil ideolojinin siyaset ve ekonomideki etkilerine odaklanmış, politik ve ekonomik haklar bakımından erkeklerin sahip olduğu ayrıcalıklı konuma dikkat çekmeye çalışmıştır. İkinci dalga feminizm ise, erkek egemenliğini ifşa etme mecrasını politika ve ekonomiden sosyal, kültürel ve cinsel alanlara taşımış, bu alanlarda kadın haklarını ve özgürlüğünü savunmuştur. Üçüncü dalga hareketlerle birlikte ise kadınların sahip olduğu farklı kültürel koşullara uygun olarak farklı feminist stratejilerin geliştirilmesi gerekliliği üzerine politikalar üretilmiş, bir anlamda mikro feminizmler denilebilecek yaklaşımlar öne çıkmıştır.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan birinci dalga feminizmin talepleri, yüzyılın toplumsal koşulları altında temel haklar olarak kabul edilen ve yalnızca erkekler için tanımlanan oy kullanma, eğitimden eşit şekilde yararlanabilme ve mülk edinebilmeyi içermektedir (Donovan 2005; Tong 2006; Kandiyoti 2011). Dönemin hâkim doktrinine uygun olarak, doğal haklar düşüncesini savunan feministler, kadınların da erkekler gibi birer yurttaş olduklarını, bu yüzden doğal haklar düşüncesinin kadınları dışarıda bırakmasının bu ideallere uymadığını savunmuşlardır. Bu feministler aynı zamanda kadının ev içinde konumlandırılmasının ilk eleştirilerini de yaparak, kadınların ev dışında olabilme, ev işleri dışında işlerde çalışabilme özgürlüğünü gündeme getirmişlerdir (Donovan 2005: 21). Birinci dalga hareketlerin oy verme, yönetimde bulunma, eğitimde fırsat eşitliği gibi temel hakları talep etmeleri sayesinde ABD, Rusya, İngiltere ve pek çok ülkede kadınlar lehine düzenlemeler yapılmıştır (Bensadon 1994: 60-61). Sonuç olarak, birinci dalga feminizmin en büyük kazanımı, ataerkil toplum yapısına karşı direnmek, değişimi tetiklemek ve değişim taleplerinin daha örgütlü bir biçime kavuşmasını sağlamak olmuştur (Millett 2011: 128-129).



Millett'e göre (2011: 125-127), kadınların eğitim taleplerine kısmen de olsa cevap veren ataerkil sistemin asıl amacı, "elverişli bir baş eğmeyi" sağlamak olsa da "az bilgi, genellikle daha çok bilgi edinme isteğini uyandıracacağı için", bu sınırlı kazanım bir bilinçlenmeyi ve örgütlenmeyi de beraberinde getirmiş, bunu oy hakkı ve çalışma mücadelesi izlemiştir (2011: 132). Birinci dalga feminist mücadelenin kazanımlarıyla birlikte, ikinci dalga feminist hareketlerin sosyal, ekonomik, siyasi ve hukuki talepleri daha ayrıntılı içerimlerle karakterize olmuştur. Özellikle 1960'lı yıllarda, hukuki alanda verilen mücadele genişletilerek, kadınlara yönelik baskıcı ve tutucu yasaların ortadan kaldırılması için birçok ülkeden kadın bir araya gelmiştir. Bu dönemde feminist mücadele sonucu eşitlik yasalarına girmiş olsa da bu kazanım pratiğe dökülmüş değildir. Bunun yanında birinci dalgadan itibaren hareketin kent-soyly karakteri, ikinci dalgada da devam etmiştir (Millett 2011: 140). Bu dönemde kadınlar, toplumun mevcut cinsiyet normlarının biyolojik cinsiyet farklılıklarına dayanmadığını, kaynağını yalnızca ataerkil ideolojiden aldığını savunmuşlardır. Bu anlamda ikinci dalga feminist hareketler, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının kuramsal olarak belirginleştiği döneme işaret etmektedir. Yani, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki kavramsal ayrıma dayalı sosyal inşa görüşü, bu dönemde belirgin biçimde ortaya çıkmıştır. Yine ikinci dalga feminist hareketler içinden, ataerkil yapılanmalara ve bu yapılanmaların ev içindeki eşitsiz rolleri sürdürmesine de ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde bir "özel alan" ve aile eleştirisi de dikkat çekmekte; aile, kadının sömürülmesini meşrulaştıran bir kurum olarak feminist eleştirinin hedeflerinden biri olarak gündeme gelmektedir. Yine bu eleştiriyle paralel olarak, kadın bedeninin erkek denetiminden kurtulması, bu dönemin öne çıkan taleplerinden biridir. Bu doğrultuda cinsellikle doğurganlığın birbirinden ayrı unsurları oluşturduğu düşüncesinden yola çıkan feministler, doğum kontrolü yöntemlerinin yaygınlaştırılması ve ulaşılabilirliğinin arttırılması taleplerini gündeme getirmişlerdir (Kolay 2015).

Bu dönemde kadın özgürlüğü, bir grup kadının değil; sınıf, ırk, din ve etnik köken fark etmeksizin tüm kadınların meselesi ve mücadelesi olarak anlaşılmış, Marksist sınıf kavramına benzer bir içerik kazanmıştır. Dolayısıyla bu mücadele bütün dünya kadınları için ve bütün dünya kadınlarıyla yürütülmeliydi. Bu yeni bakış açısı her türden yaşam tarzını, siyasi görüşü, inancı, kültürü içine alacak şekilde

kadınların birbirlerini tanımaları anlamında da Marksist sınıf bilinciyle benzerlik göstermekteydi. Kadınların, özellikle cinsellik gibi yasak ve baskılarla kuşatılmış oldukları bütün durumlar hakkında politika üretmek için, farklı özellik ve algılara sahip hemcinsleriyle yaptıkları toplantılar, bir “bilinç yükseltme” işlevi görmekteydi. Bu durum toplumsal olan cinsiyet rollerinin, aynı zamanda tek tek kadınların öznel yaşamları üzerindeki etkilerinin sorgulanmasına da imkân sağlıyordu. Tüm bu gelişmeler nihayet feminizmde özellikle 1960’ların sonu 70’lerin başına tekabül eden önemli bir adımı temsil eden “kız kardeşlik” argümanını ortaya çıkarmıştır. Kılıç’a göre (1998: 359), ikinci dalga feministler artık kadının ezilmesinin temel nedeni olarak kadınlar ve erkekler arasındaki toplumsal eşitsizlikleri değil, kadınların erkeklerden farklı yanlarına yeteri kadar önem verilmemesini görüyorlardı. Kadın özgürlüğü için gerekli olan, cinsiyetler arasındaki farklılıklara dayalı kutuplaşmayla savaşmak yerine, kadınların tarihsel süreçte kazanmış oldukları ve doğal olarak sahip oldukları bu farklılıkların daha fazla ön plana çıkarılıp, bu özelliklere, kadın kurtuluşu için güç kaynağı olabilecek anlamlarını geri vermektir.

“Kız kardeşlik” altında, ortak amaçlarla bir araya gelmiş olsalar da, zamanla kazanılan temel haklar ve birleşilen alanlarda elde edilen kazanımlar neticesinde farklı kültür ve ideolojiden kadınlar arasında ayrılıklar ortaya çıkmıştır. Bu ayrılıklar genel olarak, ırk, sınıf, din, ideoloji gibi alanlardan kaynaklanmıştır. Böylece 1990’ların başlarında, ikinci dalga feminizme bir tepki olarak doğan üçüncü dalga feminizmin temel amacı, kadın hareketinin daha geniş bir düzleme yayılmasıdır. Üzerinde durdukları konular şiddetin önlenmesi, cinsellik, kadının güçlendirilmesi gibi mikro politikaları içermekteydi (Özveri 2009: 210). Feminizmin geçtiği tarihsel duraklar üzerinde duran Donovan (2005: 351-352), üçüncü dalga feminist akımın politik kimlikleri aşan, onları reddeden bakış açısıyla postmodern bir nitelik taşıdığını söylemektedir. Başka bir deyişle, üçüncü dalga feministler, genel kadın sorunları yerine, daha kişisel deneyim ve pratikler düzeyindeki kadın sorunlarına odaklanarak, kadınlığı yalnızca bir cinsiyet kategorisi olarak değil aynı zamanda bir kimlik kategorisi olarak ele almışlardır. İkinci dalga feminizmde, temel olarak mutlak eşitlik istenirken üçüncü dalga feminizmde, farklılıklara yapılan vurgu ön plana çıkmaktadır. İkinci dalga feminizmde bu farklılıklar, bir cinsiyet bilincinin oluşmasına engel teşkil ettiği düşünüldüğünden vurgulanmamaktaydı. Üçüncü dalga

feminizm içinse farklılıklar “biz varız” demenin bir yolu olarak algılanmıştır. Bu dönemde feministler sadece kadınların erkekler karşısındaki ikincil konumunu eleştirmekle kalmamış, ilk bakışta cinsiyet eşitsizliğiyle ilişkili görünmeyen pek çok konuyu da kadın bakış açısından okuyarak, bu konularda feminist teoriler ya da yaklaşımlar geliştirmişlerdir.

İster yukarıdaki gibi tarihsel dönemler bakımından, ister düşünce ve yöntemleri bakımından ayrılınsınlar, feminist hareketlerin temel hedefi; esasında ataerkil ideolojinin yıkılması, en azından bu ideolojinin mağduru konumunda olan kadınların özgürlüğü önündeki engellerin kaldırılması yoluyla aşındırılmasıdır. Feminizmin mücadele alanları; sosyal, ekonomik, siyasi, hukuki alanlardan iş yaşamı ve ev içi emek gibi konularda erkeklerle eşit haklara sahip olmaya; kürtaj hakkı ve kadına yönelik şiddetin, aşağılamanın, taciz ve tecavüzün önlenmesinden cinsel özgürlüğe ve heteronormativite dışı cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerinin tanınmasına kadar uzanarak çeşitlenen çok büyük bir mecrada seyretmektedir. Dolayısıyla feminizmin mücadele ve direnme kapasitesi, toplumun düşünsel ve maddi unsurlarını da kapsayan çok geniş bir alana yayılmaktadır (Berktaş 2014: 3).

Kadın ve erkek arasındaki toplumsal ilişkilerde somutlaşan kutuplaşma, biyolojik temelli olmaktan çok, toplumsal ve gündelik hayattaki etkileşimler çerçevesinde çeşitlenen yönüyle insanlık tarihinin akışı ve gelişimi için de itici bir güç olarak nitelendirilmektedir (Mitchell 1998). Genelde feminizm, özelde ise farklı dönemler ve bakış açıları altında şekillenen feminizmler, gündelik hayatın rutini içinde gizlenen bu kutuplaşmayı ve onun meşrulaştırma araçlarını açığa çıkarmak konusunda çok önemli katkılar sunmuştur. Bu katkılar yalnızca kadınlar için değil, ataerkil ideolojinin baskısı altındaki erkekler için de önemlidir; zira ataerkil ideoloji, erkeklere de bir eril kimlik tanımlamakta ve dayatmaktadır.

Arat’ın tanımına göre (2010: 29-30) feminizm, “cinslerin eşitliği kuramına dayanan, kadınlara eşit haklar isteyen, temelde kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan bir siyasal akım”dır. Feminizm, siyasal bir hareket olarak, yapısal ve toplumsal eşitsizliklere ve bu eşitsizlikleri yıkmak adına toplumsal kurumlara odaklanmış olsa da o aynı zamanda kişisel, tekil ve özel olanı da kapsayan ve ondan beslenen bir harekettir. Bu yönüyle, kadınların kendi öznelliklerinden yola

çıkarak birbirlerini anlamaları ve birbirleriyle dayanışmaları, feminizmde temel amaçlardandır. Nitekim Michel de (1995: 6-7) feminizmin, “kadınların kendi aralarında bir dayanışma yaratarak, erkek egemen dünyanın norm ve değerlerine, cinsiyetçi politikalarına karşı başlatmış olduğu mücadele” olduğunu belirtmiştir.

Feminizm ataerkil ideolojiye karşı, iki cinsten birinin diğerine baskın gelmesinin altında yatan nedenleri, ataerkilliğin ürettiği hegemonik erkeklik klişesini ve bunun toplum tarafından “doğal” olarak algılanmasını çözümlenmeye ve dönüştürmeye çalışmaktadır. Feminizm, günümüzde algılandığının aksine, erkeklere karşı takınılan düşmanca bir tutum değildir. Hooks’a göre (2012: 9) “feminizm cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan” bir harekettir. Yani, feminizm yalnızca kadınlara yönelik bir ideoloji değil, cinsiyetçiliğe karşı olan, toplumsal cinsiyet rollerini ve ataerkil ideolojiyi yıkmayı amaçlayan bir düşüncedir. Elbette kadınların toplumsal konumları, deneyimleri ve toplumsal rolleri, dolayısıyla ataerkil ideoloji tarafından baskı altına alınma biçimleri erkeklerinkinden farklıdır. Ancak bu farklılık yalnızca kadın ve erkek arasında değil; aynı cinsiyetten bireyler arasında da gözlemlenmektedir. Çünkü ataerkil ideoloji çerçevesinde süren hâkim kadınlık ve erkeklik söylemleri, kadınların ve erkeklerin kendi aralarında da cinsiyete dayalı hiyerarşik bir yapıyı üretmektedir. Bunun yanında kadınların maruz kaldığı baskı cinsel farklılıkların yanında kültürel, ırksal, sınıfsal ve dinî farklılıklara da dayanabilmekte; hatta özellikle yaşamın en özel ve kişisel gibi görünen deneyimlerinde, sistematik ataerkil sömürünün en etkin araçları bulunmaktadır. Bu nedenle özellikle üçüncü dalga feminist hareketlerin odaklandığı mikro alanlar önem arz etmektedir. Bu hareketlerden önce feminist analizler genellikle kadınların uğradığı baskının, kadının erkeğe ekonomik ve ahlaki açıdan bağlılığından kaynaklandığını iddia etmekteydi (Donovan 2005: 78). Ancak özellikle Butler ve Foucault’nun açıklamaları, kadınların ezilmesinin kökenine ilişkin feminist çözümlenmelere yeni açılımlar kazandırmıştır. Buna göre, ekonomik ve ahlaki bağlılıkların çok ötesinde pek çok kurumsal, pratik ve bilişsel etmen, kadının sömürülmesinin koşullarını yeniden üretmektedir. Dolayısıyla ataerkil ideolojinin araçlarının keşfedilip bunlarla mücadele edilebilmesi için, kurumsal etmenlerin gündelik hayat alanlarını ehlileştirme stratejilerine ve bunların da kadın ve erkek bireyler tarafından içselleştirilmelerine odaklanmak; sıradan faillerin rutin

eylemlerinde ataerkil ideolojinin nasıl köklenip yayıldığını anlamak açısından elzemdir. Esasında bu ideolojinin en başta gelen mağdurları olan kadınların bazıları, hatta belki de çoğu, ataerkil ideolojiden tam manasıyla şikayetçi değildir. Bu yüzden ki feminizme karşı en şiddetli ve en domestik tepkiler kadınlardan gelebilmektedir. Benzer biçimde, pek çok kadın geleneksel bir aile kurmayı, evde çocuklarını büyütüp kocasının ekonomik desteği altında yaşamayı arzulamaktadır. Kandiyoti'ye göre:

“Erkek egemenliği sistemlerindeki derin farklılıkları tekil bir ataerkillik kavramında toplamaya kalkışmak, yararsızdan da öte, kadınların somut ortamlarda benimsedikleri yaşam stratejilerini doğru biçimde kavramamıza engel olabilir ve ‘kadınlar, kadın oldukları için ezilirler’ gibi basmakalıp ve içeriksiz formüllere götürebilir...acaba ataerkillik kavramından vazgeçip kadınların toplumsal uyum ve direniş stratejileri üzerine odaklanan bir bakış açısı geliştiresek ne olurdu? Bu bizi yaygınlığı yadsınamayacak erkek egemenliği kavramından vazgeçmeye değil, ama onun aldığı biçimleri daha hassas bir biçimde tanımlamaya götürebilirdi.” (2011: 15).

Kandiyoti, “ataerkil pazarlık” kavramını bu boşluğu doldurabilmek için geliştirmiştir. Aslında bu kavram çok basit bir mantığa dayanır: “kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar, bir ölçüde içinde buldukları sistemin mantığıyla açıklanabilir” (2011: 15). Bu kavram önerisi -Butler, Foucault ve Bourdieu gibi- erkek egemenliğinin hem koruyucu hem baskıcı öğelerine işaret etmektedir. Kadınlar da kimi zaman direnerek, kimi zamansa sisteme eklenilerek yahut ona rıza göstererek, bu sistem içinde kendi özerklik alanlarını yaratabilmek için birtakım stratejiler geliştirmektedirler.

Feminizme duyulan antipatinin sebeplerinden biri de feminizmde ailenin, kadının tahakküm altına alınışını sürdürmeye yarayan bir kurum olarak, hedef tahtasına oturtulmasıdır. Ailenin baskıcı bir kurum olduğu yönündeki feminist söyleme tepki, genellikle geleneksel ve dinî muhafazakâr kadınlardan gelmektedir. Bu kadınlar, Kandiyoti'nin kavramsallaştırmasıyla, ataerkil sistemle girdikleri pazarlığı sürdürme eğilimindedirler. Ataerkil aileye dâhil olmakla, yani kendilerini meşru aile içinde tanımlamakla, kendilerini güvende hissederken, erkeklerin de daha sorumlu ve dikkatli davranacağı fikrindedirler. Kandiyoti'ye göre (2011: 16),

kadınların böyle düşünmesi beklenir ve anlaşılır bir şeydir; çünkü ataerkil “ailenin sarsılmasına karşın, kadınların güç ve güvence kazanmasına yol açabilecek” alternatifler henüz oluşmamıştır. Dolayısıyla kadınların bu stratejileri geliştirmeleri, feminizmin sunduğu çözüm önerilerinin yetersizliği ve yapısal zorunluluklardan kaynaklanmaktadır.

Kadınların ataerkil pazarlıklarında olduğu gibi, bütün bir ataerkil sistemin işlerliği için de din başlıca kurumsal dayanaklardandır. Cinsiyet kavramı beden biyolojik, fizyolojik, anatomik özelliklerine karşılık gelecek şekilde özel bir etkinlikler alanı, yani ev içi alanla somutlaştırılarak tanımlanmakta; böylece kadın mekânı olarak kodlanan ev içi ile cinsiyetlerin doğal “gerçeklikleri” arasında sembolik bir bağ kurulmaktadır. Delaney’e göre, doğal olan tanımı gereği değişmez, bilimsel, evrensel hakikatlerle ilgili olduğundan; cinsiyetlere atfedilen “doğal” farklılıkların, “kültürle pek az, dinle daha da az ilişkisi olduğu düşünülür” (2017: 34). Oysa, din ve ataerkil sistem arasındaki iş birliği denilebilecek ilişki, kurumsal düzeyde kalmamakta, toplumsal cinsiyetin gündelik hayat pratikleriyle yeniden üretilmesinde ve bununla bağlantılı olarak doğallıklar şeklinde algılanmasında da - bilim ile birlikte- din en önemli araçlardan birini oluşturmaktadır. Bu sebeple, feminizmin kadınlar için dahi şüpheli görülmesinde genellikle etkili olan dinin, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin geleneksel ve modern toplumlardaki devamlılığında yüklediği rolün anlaşılması son derece önemli görünmektedir.

### **1.2.5. Geleneksel-Modern Ayrımında Toplumsal Cinsiyet Hiyerarşisi ve Din**

Geleneksellik ve modernlik, kolayca birbirinden ayırt edilebilecek durumlara işaret etmese de tarihsel olarak yapılacak bir kategorileştirme, toplumsal cinsiyet rollerindeki eşitsizliklerin toplumlar geliştikçe ve modernleştikçe azalacağı yönündeki yaygın kanının ne derece geçerli olduğunun anlaşılması açısından işlevsel görünmektedir. Toplumsal cinsiyetle ilgili şekillenmelerin tarihsel kaynaklarına bakıldığında dinler, kadınlardan tanrıya itaatin yanında erkeklere de itaati öğütlemesi bakımından, bu kaynakların başında gelmektedir. Gornick ve Moran da (1972: 128) kültürel ve dinî mitlerde, kadının temel dışsallığının belirgin bir şekilde ortada

olduğunu belirtmektedir. Modern toplum yapısında, kadının dışsal konumu bu denli belirgin olmasa da genellikle örtük, kimi zaman da açık formlarda devam etmektedir.

Dinin birçok gelişme kuramında gelenekle ilişkili görülmesi ve modernleşmeyle birlikte etkisinin azalacağı yönündeki varsayım da düşünüldüğünde, toplumsal cinsiyetin geleneksel ve modern nitelikler altındaki görünümünün ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır. Bunun yanında, modernleşme sürecinin henüz ortalarında olduğunu söyleyebileceğimiz ve geleneksel ile modern değerleri birlikte bünyesinde barındıran -Türkiye gibi- son derece özgün toplumlarda, her iki toplum tipinin birlikte, farklı toplumsal formları yaratarak var olduğu da vurgulanmalıdır. Öte yandan, toplumsal cinsiyetin geleneksel ve modern toplumlardaki karakteri, cinsiyet hiyerarşisindeki sürekliliklerin anlaşılması açısından önemlidir. Zira feministlere göre, cinsiyet eşitsizliği geleneksel ve modern toplumlarda da bulunan ataerkil ideolojinin sonucudur ve tarihsel bir bağlama sahiptir. Ataerkil ideoloji, toplumların gelişimiyle birlikte yeni kurum ve yapılara eklenerek süreklilik arz eden bir olgudur. Bu düşünce çerçevesinde ataerkilliğin tarihinin uygarlığın, doğanın ve doğayla ilişkilendirilen kadının üzerinde uygulanan tahakkümün tarihi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Marks ve Engels (2008b) ataerki terimini, kapitalizm öncesi aile ve üretim biçimlerini ifade etmek için kullanmışlardır. Feminist literatürde de erkek egemen toplum tanımlamalarında kullanılan ataerkilliğin ve toplumsal cinsiyetin kökenleri, kapitalizm öncesine dayanmaktadır. Feodal toplumlarda erkekler sınıfsal ve cinsel tabiiyetin temelidir (Öztürk 2012: 77). Bu toplumlarda “babalar kamusal ve özel alanı birbirine bağlamaktadır” (Davidoff 2009: 60). Babanın bu konumunu sağlayan dinde erkeğe verilen etkin roldür. Wright'e (1997: 127) göre ataerkillik ölüm, günahlardan arınma, yeniden diriliş gibi ilksel mitlerle bağlantılıdır. Benzer şekilde Hıristiyanlıkta babanın otoritesi tanrının baba olduğu fikrinden gelmektedir. Baba toplumsal düzenin ve yasaların koruyucusu, aile toplumun merkezi ve toplumsal ilişkilerin en küçük modelidir (Davidoff 2009). Dolayısıyla ailenin baba tarafından yönetimi, bütün yönetimlerin ataerkil kökenini ortaya koymaktadır.

Modern toplumun dayanağı olan Aydınlanma düşüncesi nesnel bilimi, evrensel ahlakı ve hukuku kendi iç mantıkları temelinde geliştirmeyi temel amaç

edinmiştir (Harvey 2006: 24). Nitekim Aydınlanma çağının temel savına göre, insanın en önemli yetisi düşünmedir; insan aklı sayesinde, gerçekliğin metafizik açıklamalarına dayalı geleneksel toplum ve bilgi yapıları ortadan kalkacaktır (Çiğdem 2012: 55). Unat'a göre (1990: 6) modern terimi, kendini geçmişle kıyaslayarak yeni bir bilinçliliğe sahip olduğu iddiasıyla, eskiden yeniye geçişi temsil ettiğini ileri süren bir çağı vurgulamaktadır. Bu da onun tanımına -tanımlayanlardan bağımsız bir şekilde- geçmişten ve geçmişe dair şeylerden ayrı olma anlamını yerleştirmektedir. Bu yönüyle modernlik, geleneksel toplumun durağanlığından radikal bir kopuşu ve aynı zamanda, yaşamın "pratiklerini örgütleyen gizemli tanrısal düzenlere, dinden doğan haklara ve bunların yarattığı eşitsizlik ve zenginliğe karşı bir tavır alış" ifade eder (Ercan 2012: 30). Bu bağlamda modernleşmenin, toplumun mistisizmden ve dinin etkisinden ya da bunlardan doğan toplumsal düzenlemelerden kurtulması, dolayısıyla sekülerleşmesi anlamına geldiği söylenebilir. Touraine de (1995: 34) modernleşmeyi dünyanın büyüünün bozulması olarak ele alır ve onu yalnızca tanrısal düzenlere karşı bir süreç olarak değil, her türlü aşkınlık düşüncesinin, ruh-beden düalizminin de reddi olarak tanımlar. Nitekim Kant'a göre de (1994) Aydınlanma, insanın kendine bir engel olarak yarattığı, bir başkasının rehberliğine muhtaç olma, kendi aklını kullanmaya muktedir olmama durumundan kurtulmasının bir ifadesidir.

Öyleyse, toplumların gelenekselden moderne doğru ilerlemesinde, dinin ya da kaynağını dinden, tanrıdan ya da herhangi bir insanüstü güçten alan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının, temel amaçlardan olduğu söylenebilir. Bu anlayışın Batıda hâkim olmaya başlaması, Hıristiyanlığın değerlerinin de akılcı bir niteliğe bürünmesine, dolayısıyla seküler bir toplum biçiminin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu, dinin artık otoritelerin bildirdiği birtakım hakikatlerin benimsenmesi olmaktan çıkarılmasını ifade etmektedir. Artık özne, dinin en derin hakikatlerinin kendi doğasında, bir gizil güç olarak bulunduğunu varsaymış ve din, düşünümsel kılınmıştır (Demirhan 1992: 52).

Tüm imkânlarına rağmen, modernleşme projesinin yaslandığı Aydınlanma akılcılığının ardında yatan mantığın, bir hakimiyet ve baskı mantığı olduğuna dair kuşku da vardır (Horkheimer ve Adorno 2014: 45). Bu kuşku belki bütünüyle haklı olmamakla birlikte, baskı ve hakimiyet özellikle kadınlar üzerinde, modern



toplumlarda da devam etmektedir. Ancak hakimiyet mantığı modern toplumlarda, tüm toplum tiplerinden farklı bir karaktere bürünmüştür. Modern seküler rasyonalist eğilim, Attas'ın da belirttiği gibi (2003: 19), bilgide hiçbir otoritenin meşruluk kaynağı olmayacağını benimsese de otoritenin varlığını inkâr etmemiş, onu akılla ilişkilendirmiştir. Dinin toplumsal normlar üzerindeki belirleyici yerini rasyonaliteye bırakmaya başlamasıyla, kadınlara bazı haklar tanınmış, ancak ataerkil ideoloji yeni dayanaklarla etkin olmaya devam etmiştir. Örneğin Locke'un liberal düşüncesine göre (2011: 76-78), “kadınların özgürlük alanları vardır ancak kadın ve erkek varoluş koşulları itibarı ile eşit değildir”. Bu eşitsizlik söylemi, eski toplumların aksine, kaynağını ilahi kudretten değil doğadan almakta, cinsiyetçiliğe rasyonel dayanaklar oluşturmaktadır. Bu bağlamda kadının ikincilliğinin doğadan kaynaklandığı görüşü, modern toplumlarda ataerkilliğin süreklilik göstermesinin de dayanaklarından biri olarak düşünülebilir. Örneğin rasyonel düşüncenin en önemli temsilcilerinden Rousseau da (1992: 3) -dinde olduğu gibi- evliliği toplumun temeli olarak tanımlamıştır. Bu görüşe göre, erkeğin gücü yalnızca kadının üzerinde değil, aynı zamanda mülkiyet üzerinde işlemekte ve değiştirilemez bir nitelik taşımaktadır.

Marx, Engels ve Lenin (2008), kadının ezilmesi konusunda özel mülkiyete ve kadın doğurganlığının aile içindeki denetimine vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde Kandiyoti de (2011: 10) kadın emeği ve doğurganlığı üzerindeki denetimin, avcı-toplayıcı toplumlardan yerleşik tarım toplumlarına geçişle birlikte keskin biçimde arttığını belirtmektedir. Çünkü eski toplum tipinde, geçim kaynağı doğrudan doğa iken; tarım toplumunda artık-ürün ve mülkiyetin denetimi esastır. Benzer biçimde, tarım toplumundan modern kapitalist topluma geçişle birlikte de kadınların ikincil konumları değişmemiş, hatta daha etkin araçlarla pekiştirilmiştir. Başka bir deyişle, toplumların gelişmesiyle birlikte kadının ailedeki ve toplumdaki yeri iyileşmemiştir. Özellikle pazar ekonomisine yönelik üretim biçimlerinin yayılmaya başlamasıyla, kadınların önceleri önemli görülen katkıları değersizleştirilmeye başlamıştır (Ecevit 2011: 110-111). Sonuç olarak modernleşmeyle birlikte kadınlar, beceri gerektirmeyen, sıkıcı, daha çok ev içinde kalan ücretsiz işlerde emeklerini kullanır olmuşlardır. Marks ve Engels'e (2008b) göre de kadınlar, kapitalist sistemde emekleri üzerinden ve aile içinde denetim altına alınarak çifte bir sömürü ve ezilmeye maruz kalmışlardır.

Köysüren'e göre (2016: 99-101), geleneksel toplumda kadın, namus olgusu üzerinden sahiplenilmiş ya da dışlanmış. Yine bu yapı içinde kadın, ya fazlasıyla yüceltilerek ya da dışsallaştırılarak toplumsal ağın kenarında ya da kuytu köşelerinde konumlandırılmıştır. Köysüren, modern toplumlarda da kadının özellikle üretim ve emek açısından nesneleştirilmekte olduğunu söyleyerek bir anlamda iki toplum tipi arasında keskin bir ayrım yapmış olmaktadır. Oysa bu ayrım, özellikle Türkiye gibi hem modern hem de geleneksel toplumlara özgü yapıları barındıran, dahası bunların bir aradalığından doğan özgün formları içeren toplumlar için geçerli görünmemektedir. Öte yandan Köysüren'in görüşleri önemlidir; çünkü Köysüren, cinsiyetin toplum tarafından üretilmesi, şekillendirilmesi ve sınırlandırılmasında, dinin kültürel anlamda etkisinin olduğunu ancak bir toplumda ataerkil örüntüler olup olmadığı noktasında dinin belirleyiciliğinin tartışmalı olduğunu gündeme getirmiştir.

Modernleşmenin modernliğe ulaşmak için geçirilen süreç anlamındaki kullanımında rasyonalite, bireysellik, özgürlük, sekülerlik vb. değerleri bünyesinde barındıran Batı toplumları ölçü alınmaktadır. Buna göre modernleşme, "Batı modernitesinin dışında kalan toplumların Batı gibi olmaları sürecini ifade etmektedir" (Cirhinlioğlu v.dğr. 2013: 27). Ancak bu sürece giren geleneksel toplumlarda, kimliği oluşturmada başat olan dinin yerine, modernliğe dair yeni değerlerin konulması fikri, bireylerde eski topluma özgü yapıları devam ettirme refleksini de doğurabilmektedir. Geleneksel toplumun ve bu topluma özgü yapıların genellikle din ile meşruiyet kazandığı düşünülürse, bu toplumlarda dinin etkisinin belirleyici olduğu söylenebilir. Ancak ahlak anlayışının kadının cinselliğinin kontrolüyle şekillenmesi, günümüz modern toplumlarında da yaygın olarak devam etmektedir. Ahmed'e (2011: 61) göre de modern bilim, ataerkil ideolojinin kabullerini ve hedeflerini yansıtmakta, hatta ataerkil düzenin eşitlikçi fikirleri bile cinsiyet hiyerarşisinin devamına hizmet etmektedir. Çünkü ataerkillik herhangi bir dinle, ideolojiyle ya da rejimle alakalı bir gerçeklik değildir. Nitekim ataerkil örüntüler, örneğin az gelişmiş İslam ülkelerinde olduğu gibi Batı'da da etkisini göstermektedir.

Toplumsal cinsiyet örüntülerinin, belli bir dinin ötesinde dayanakları olduğu söylenmiştir: "Kadınlar hiçbir ülkede erkeklerle politik statü, katılım veya etki bakımından eşit değildir; kadınların politik ikincilliğinin boyutu, çok çeşitli

kültürleri, politik düzenlemeleri ve içinde yaşadıkları rejimi kuşatmaktadır” (Kazemi ve Özalpat 2004: 252). Özellikle Türk toplumu gibi geleneksel yapı ve örüntülerin devam ettiği toplumlarda, cinsellik özel alanda, aile içinde, yani ataerkil ideolojinin meşru gördüğü alanda yaşanır. Mead’e göre (1996: 298), farklı kültürler, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri farklı şekillendirmiş olsa da yasalar, gelenekler ve dinin tanımında iki cins birbirini tamamlamakta ve bu şartlar altında toplum içinde geniş olanaklara sahip olmaktadır. Burada yasalar, gelenek ve dinde tanımlanan meşruiyet alanı, ailedir. Geleneksel ya da modern her toplumda farklı düzeylerde ve şekillerde de olsa, kadınların cinselliklerinin kontrol altında tutulmasının ve kamusal alanda cinsiyet ayrımcılığının hala devam etmesinin nedeni de bu geleneksel heteroseksüel aile kurumu olarak belirlenmiştir.

Foucault'ya (2011: 133) göre, özellikle modern Batı toplumlarında cinsiyetin ve bedenin hakikati üzerinde ısrarla durulmakta; ancak bedene atfedilen bu önem, bedenin gerçekliğine ve hazlarına yüklenen değerden kaynaklanmamaktadır. Batı düşüncesi bağlamında temel sorun, bedene kadın bedeni-erkek bedeni ikiliği üzerinden değer yüklenmesidir. Bu görüşe göre, toplumsal cinsiyet sorununda modern-geleneksel toplum tartışmalarının temel sorunu, Batı düşüncesinin bedenleri cinsiyetlendirme politikaları olmalıdır. Modern toplumları, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi bakımından eski toplumlardan ayıran temel bir özellik, arzunun bir taraftan kışkırtılırken bir taraftan da denetim altına alınmaya çalışılmasıdır (Corbin 2011: 117). Özellikle kadınların cinsellikleri kontrol altında tutulmaya çalışılırken, diğer taraftan da sürekli bedene ve bedenin hazlarına seslenen söylemler geliştirilmektedir. Çünkü iktidar ilişkileri bedeni kimlik kategorilerine sabitleyerek toplumsal cinsiyeti oluşturmaktadır (Butler 2013: 53-54). Benzer şekilde Arpacı da (2013: 132), toplumsal cinsiyetin tarih dışı bir kategori olarak ele alınamayacağından hareketle, kurumların, pratiklerin ve söylemlerin belirli süreklilikler içerisinde toplumsal cinsiyet kategorisine nüfuz ettiğini söylemiştir.

Bu açıklamalar ışığında, geleneksel ve modern toplumların kadını bedeni üzerinden kurgulama noktasında kesiştiği söylenebilir. Ancak geleneksel toplumlardan farklı olarak kapitalist modern toplumlar, kadın bedenine yönelik hazları kışkırtıcı araçları da geliştirmiştir. Özellikle teknolojinin gelişmesine paralel olarak, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve içeriklerinin “serbestleşmesi” ile

kadın bedeni seyirlik bir metaya dönüşmüştür. Bunun yanında kapitalist üretimin etkin olmadığı geleneksel toplumda kadın, ev dışında da emeğini kullanabiliyorken, aynı zamanda cinselliğinin kontrolü için eve kapatılıyordu. Ancak kapitalizmin gelişmesinin beraberinde getirdiği özel alan-kamusal alan ayrışmasında, özel alan kadın alanı olarak kodlanmış, özellikle kentlerde kadının emeği de ev-içiyle sınırlanmıştır. Kapitalist modern dünyanın güçlenmesiyle beraber, kadının toplumsal yerinin giderek sorunlu, karmaşık bir noktaya geldiğini düşünen Perrot'a göre (2005: 419-448), Aydınlanma döneminden sonra kadınlar eve kapatılmalarının ve sanat, edebiyat, sanayi, ticaret, siyaset ve tarih gibi belli alanlardan dışlanmalarının yanında, enerjilerini de yeniden değer biçilen ev içi alana aktarmak durumunda kalmışlardır. Fine'a göre de (2011: 113) geleneksel toplumlardan kalan ve dine dayanan toplumsal cinsiyet kalıpları, özellikle çevrenin ilgi, davranış ve benlik algılarına dair beklentilerini dayatması şeklinde modern toplumlarda da sürmektedir. Başka bir ifadeyle, tıpkı namus üzerinden gerçekleşen algı gibi kadını cinsel nesne olarak konumlandıran algı da bireysel tercihlerin değil, genelin talebine dayanmaktadır (Köysüren 2016: 101).

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin dayanakları geleneksellikten modernliğe doğru yeni boyutlar kazansa da, birçok toplumda eskisi de yenisine eklenerek devam etmektedir. Geleneksel toplum tiplerinde kapitalist üretim biçimi olmasa da, kadının toplumsal cinsiyet hiyerarşisindeki rolü üzerinde mevcut üretim biçimlerinin etkisi, modern üretim biçimlerinden az değildir. Bunun yanında, modern toplumlarda dinin ve geleneklerin, bunlara bağlı olarak gelişen ahlak ve namus kavramlarının etkisinin geleneksel toplumlardan daha az olduğunu basitçe söylememiz de mümkün değildir. Hatta kimi durumlarda dinin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi üzerinde (ve sosyal hayatın diğer alanları üzerinde) geleneksel toplumlardakinden çok daha etkili olduğunu görebiliriz. Bu da modern toplumda, geleneksel toplumdan farklı olarak, cinsiyetçiliğin pek çok meşrulaştırma aracına sahip olmasına bağlanabilir. Ancak dinsel olanlar bu araçlar içinde hala en etkili olanlarından biridir. Özellikle dinsel alanın modern alanla iç içeliği, tam anlamıyla modern bir karakter taşıyan yeni din/dindarlık biçimleri tarafından yeniden tanımlanan toplumsal cinsiyet kalıpları, cinsiyet rolleri ve beden tasavvurları geliştirmiştir. Bu sebeple -tezin birincil başlıklarından olmasa da- din ve düşünce gelenekleri ekseninde cinsiyet kalıplarının

nasıl tanımlandığı, dinle ilişkili öznelere etkileşimleri sonucu ortaya çıkan cinsiyet algılarının, düşünsel ve dinî kaynaklarla ortaya konulan cinsiyet algılarından ne derece farklılaşıp farklılaşmadığını anlamak açısından önemlidir. Aynı zamanda, ataerkil ideoloji ve kadını ezen cinsiyet normlarının dinlere özgü olmadığını vurgulamak açısından da böylesi bir tartışma başlığı gerekli görülmüştür.

### **1.3. Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı**

Din ve özellikle İslam söz konusu olduğunda, kadının varoluşsal ve sosyal konumu her zaman önemli bir başlık olmuştur. Müslüman toplumlar özelinde gelişmenin de geriliğin de ölçüsü genellikle kadınlar olarak algılanmış, bu toplumların gelişme yanlıları da gelişmeye karşıt olanları da argümanlarını kadın üzerinden kurmayı seçmişlerdir. Kadın, gelişme taraftarlarınca bir ulus olarak medeniliğin ya da geriliğin ölçüsü ve göstergesi (Durakbaşa 2017: 89); gelişme karşıtlarınca ise geleneksel ve dinî ahlakın ölçüsü ve göstergesi olarak kodlanmıştır. Örneğin Sancar'a göre (2017: 112), Türkiye'de özellikle Cumhuriyetin erken dönem reformlarında kadınlar, İslam'ın kültürel değerlerinden farklılığı temsil etmek için, "ulusun anaları, geleneğin ve milli kültürün taşıyıcıları olarak" ve erkeklerle eşitsiz biçimde kimliklendirilmişlerdir. Bu durum, kadına yönelik erkek tahakkümünün dinlere özgü olmadığını Türkiye'nin modernlik deneyimi açısından örneklemektedir. Ancak bu gibi örnekler, dindarlık ve kadına yönelik ayrımcılık arasındaki ilişkinin özgün koşullarını geçersiz kılmaz. Bu koşulların dinden mi yoksa din dışı alanlardan mı kaynaklandığı, üzerinde çokça tartışılan bir konu olmasına karşın, Müslüman toplumlarda kadına yönelik ayrımcı ya da eşitlikçi söylemlerin kendilerini din ile meşrulaştırmaları, dinin -ister özü itibari ile ister erkek egemen yorumları sebebiyle olsun- sorunun tam da merkezinde olduğunu göstermektedir. Bu bölümde dinin toplumsal cinsiyet ayrımcılığı meselesindeki bu merkezî konumuna ilişkin açıklamalar ve çeşitli kuramsal yaklaşımlar sunulmuştur. İlk olarak cinsiyetçiliğin mitlerden felsefelere, oradan da dinlere taşınan kökenlerine ilişkin açıklamalara değinilmiştir. İkinci olarak, İslam'da kadın konusu sorunsallaştırılmış ve bu konudaki yaklaşımlara yer verilmiştir. Bununla bağlantılı olarak üçüncü başlıkta, modern toplumda dindar kadının, din ve cinsiyet hiyerarşisi arasındaki bağlantı üzerindeki muhtemel müdahaleleri üzerine tartışmalar sunulmuştur. Son olarak

Müslüman kadın hareketi ya da İslami feminizmin tüm bu konulara yaklaşımı ile bu alanlarda gerçekleştirebileceği dönüşüm potansiyeli tartışmaya açılmıştır.

### **1.3.1. Cinsiyetçiliğin Felsefi ve Dinî Kökenleri**

Her ne kadar kadın, feodal toplumdaki modern topluma, en iyi haliyle ikinci cins olarak görülmüşse de “kadın sorunu”, 19. yüzyılda Batıda gerçekleşen gelişmelerle ortaya çıkmıştır. 18. ve 19. yüzyılda yaşanan Sanayi Devrimi ve bu gelişmenin olağan bir neticesi olarak kadınların da çalışma hayatına dâhil olmaları, artan bir ivmeyle eğitimden faydalanmalarını ve bunun sonucunda kendi ikincil konumlarını sorgulamalarını beraberinde getirmiştir. Kadının sömürülmesi, hakları, eşitlik talepleri gibi başlıklar bu şartlar altında tartışılmaya başlansa da esasında kadın sorununun kökenleri ve kadının ezilmesinin koşulları, Sanayi Devriminden çok daha eskilere, insanın hakikat arayışının felsefi, mitsel ve bunlarla ontolojik bağları bulunan dinî kökenlerine dayanmaktadır.

Kadına dair algılar, tüm uygarlıkların mitsel kökenlerinde sorunludur; ancak özellikle bugünün uygar toplumlarına miras kalan mitoloji, felsefi gelenek ve dinî inanışlar, kadının ezilmesinin en sağlam dayanaklarını oluşturmaktadır. Örneğin Yunan mitolojisinde dişi kimlik atfedilen Gaia tüm insanların ve tanrıların anası olmasına rağmen, eril özelliklerle tasvir edilen Zeus ondan daha üstündür. Kılıç’a göre (1998) kadına ilişkin bu algı, Yunan topluluğunun sınıflara bölünmesiyle baş göstermiştir. Bundan önce aile, kadın ve erkek soyunun eşit temsil edildiği bir birlikteliktir. Yunan topluluğunda derebeyliğin egemen olmasıyla birlikte kadının konumunda gerçekleşen dönüşümü Kılıç şöyle ifade etmektedir:

“...babalık hukuku bütün görkemiyle egemendir. Kalıtın evlenme yoluyla gens dışına çıkmasını önleyecek tüm önlemler alınır...Analık hukuku ve gense ilişkin bütün gelenekler unutulur. Egemenlik bir anlamda erkeğin tekeline geçer.” (Kılıç 1998: 39-40).

Yunan toplumundaki bu cinsiyet hiyerarşisine eşlik eden erkek egemen mitolojinin temelinde, Prometheus efsanesinin yattığı söylenmektedir. Vernant da (2001) mit, felsefe ve dinlerdeki erkek üstünlüğünü açıklarken Prometheus mitine dikkat çeker. Burada kadınsılığın bütün özellikleri, Zeus tarafından insanlığa ceza olarak yaratılan Pandora’da vücut bulur. Kadın bu anlatıda, yok eden iştah ve üreten

doğurganlık olarak tasvir edilir (Vernant 2001: 64-65). Bu sebeple Atinalılar, kadını toplumdan ne kadar çok tecrit ederlerse veya baskı altında tutabilirlerse, kendilerini o kadar güvende hissediyorlardı. Toplum içinde bir şekilde var olan kadına da en iyi tavsiye, “susması” idi. “Onun varlığı bir gölgeden öteye geçmemeliydi. İlginçtir ki köleler ve şehre yerleşmiş yabancıların da şehirde konuşma yetkileri yoktu...” (Sennett 2002: 59).

Felsefe içinde üzerinde uzlaşmış pek az konu olmakla birlikte, filozofların hemen hepsinin çözümlemelerinde kadının ikincilliği ortak bir kabuldür. Feuerbach’a göre (2010: 47), felsefeyi bilimlerden ayıran, araştırma nesnesi üzerinde çalışırken hazır bir ilkeye, bir varsayıma ihtiyaç duymamasıdır. Buna rağmen açıktır ki felsefe geleneği, erkek egemenliği noktasında birleşmiştir. Dolayısıyla eril bir hakikat arayışı, bunun da ötesinde eril bir hakikat inşası, özellikle Batı felsefesini ve bu felsefe temelinde gelişen uygarlığı kurmuştur. Berktaş’a göre (2010), kadınların ve dişil olanın Batı felsefe geleneğinden dışlanması kasıtlı bir komplo değil, var olan toplumsal koşulların doğal bir sonucudur. Nitekim Antik Yunanda kadın, bir erkeğin koruyuculuğu ve bakımı altında, eve mahkûm olarak yaşardı. Aynı zamanda vatandaş da sayılmadıkları için, kadınların hukuki açıdan da herhangi bir hakları ya da fiili ehliyetleri yoktu; dolayısıyla oy kullanma ya da meclislerde konuşma gibi haklardan da elbette mahrumdular. Dolayısıyla burada kadının konumu, kamusal alanda görünmez olmasıyla özetlenebilir. (Boyacı 2014: 206-207). Bu şartlar altında gelişen felsefe geleneğinin de cinsiyetçi olması beklenir ve anlaşılırsa da ilginç olan, en modern toplumlarda dahi cinsiyetçiliğin en ilksel dayanaklarının hala çok güçlü olmasıdır. Öte yandan, bu durum dünya tarihindeki büyük gelişmelerin ve dönüm noktalarının, kültürel kökenleri çok da aşamadığını göstermektedir. Özellikle tüm sosyal değişimlere rağmen, kadının erkekle eşit duruma gelmesinin önündeki engellerin nasıl olup da bu kadar dirençli olabildiğinin anlaşılabilmesi için, eşitlik idealinin kökenlerine inmek gerekmektedir.

Esasında eşitlik, insanın değerli bir varlık olduğu şeklindeki ilkesel bir kabulden kaynaklanır. Buna göre ideal olarak tüm insanlar, insan olmalarının saygınlığı sebebiyle eşittirler. Ancak bu eşitlik idealinin temelinde insanın akıllı bir varlık oluşu bulunmaktadır. Bu felsefi gelenekte akıllık ise eril özelliklere göre formüle edilmiştir; buna göre, kadınlar akılla değil, kontrol altına alamadıkları yıkıcı

doğalarıyla tanımlanabilirler (Lloyd 2015: 22-24). Örneğin Aristoteles'in düşüncesinde (2013), erkekler "doğal" olarak akıl ile ilişkilendirilirken; kadınlar ve esirler akıl (erkek) tarafından düzene sokulması gereken aşağı sınıftan varlıklar sayılırlar. Aristoteles bu sebeple, erkeğin "doğal" yönetme erkini ve özne oluşunu öne çıkarmıştır; dolayısıyla devlet, ev ve evlilik yönetimleri erkeğin doğal becerisidir (Köysüren 2016: 24). Platon da Androjen efsanesinde, bedenselliğe ait olan kadının cinselliği somutlaştırdığı için korkutucu olduğunu (De Beauvoir 1989: 161) belirtirken, aynı şeyi vurgulamaktadır.

Antik felsefeden günümüze kadar pek az değişerek taşınan rasyonalite anlayışı, dişil olanın dışlanması ve bu yolla aşılması anlamına gelmektedir. Yani rasyonellik kadınsı olmamak, kadına atfedilen niteliklerden kurtulmak demektir. Erkek, kültür ve düzenle ilişkilendirilir; kadınsa doğa ve kaosla. Erkek önceden kestirilebilir olandır, kadın bilinemezdir. Erkek ruh, kadın ise bedendir. Dolayısıyla akıl duyguya, ruh bedene, kültür doğaya, düzen kaosa; yani erkek kadına hükmetmelidir. Tüm bu felsefi açıklamalar ve semboller sıralandığında, bunların bugünkü kadın ve erkek cinsiyetlerine ilişkin kalıplara nasıl sirayet ettiği farkedilmektedir. Nitekim, Aristoteles'in Aydınlanma düşünürleri tarafından da sahiplenilen düşüncesine göre, her şeyden üstün olan akıl, yalnızca erkeklerle mahsustur. Kadınlar, bedenlerinin sınırları içinde tutsaktırlar. Bu yüzden tüm enerjileri bedenlerinin fizyolojik ve cinsel gereksinmelerine odaklanmıştır ve bu şartlar altında zihinsel açıdan üretici olamazlar. Berktaş'a göre (1996a: 449), bu üretilmiş bir kadın imgesidir; bu imgenin içeriği de bilgelik, hikmet, adalet ve ahlak gibi değerleri barındırmamaktadır. Aslında kadın, akıllı olmayan bir varlık olarak değil; akıllı yaratıcılık yerine yıkıcılığı temsil eden bir varlık olarak kabul edilmiştir. Erkek akıllı, ölümsüzlükle ve ruhsallıkla tanımlanırken; kadının akıllı, Antik ve Orta Çağda aşağı kabul edilen gelip geçicilik, ölümlülükle tanımlanmıştır. Dolayısıyla kadın akıllı, insanca olandan ve kültürden dışlanmıştır.

Köysüren, kadın sorununun felsefedeki ve dindeki kaynağını bulmaya yönelik çabayı, "feminist teoloji" olarak başlıklarır: "Feminist teoloji dinlerde olumsuz kadın algısının mahiyetini, Tanrı ve insan tasavvurlarının nasıllığını ve bu bağlamda, tanrı-erkek-kadın ilişkisinin kökenlerini" incelemektedir (Köysüren 2016: 22). Feminist teolojik perspektiften bakıldığında, felsefe ve dinin -ilki akıl, ikincisi



ise inanç ile varlığını sürdürse de- kadını ikincil görme konusunda birleştikleri açıktır. Felsefede var olan erkeğin akıl/yöneten, kadının doğa/yönetilen olduğu yönündeki algı, gücünü dinde -özellikle İbrahimî dinlerde- yeni bileşenlerle sürdürmüştür. İslam'da Tanrı'nın cinsiyetsiz olduğu kabul edilse de İbrahimî dinlerdeki genel Tanrı tasavvuru, kültürel olarak eril özellikler gösterir. (Köysüren 2016: 26-27). Nitekim mitlerden felsefeye, oradan da dinlere sirayet eden ve cinsiyet ayrımcılığının temeli olan ataerkil kültür ve toplumsal cinsiyet normları söz konusu olduğunda, genellikle İbrahimî gelenek içindeki dinler, kadın sorununun en belirgin biçimde kendini gösterdiği kültürel sistemler olarak görülmektedir. İnsanın hakikat arayışının ilk biçimlerinden itibaren, kadının birey, hatta çoğu zaman insan olarak dahi kabul edilmemesi, semavî dinlerdeki anlamıyla tanrı tarafından da muhatap alınmamasını beraberinde getirmiştir.

Yunan düşünce geleneğinde hâkim olan epistemolojik bakış açısının kadını doğa, yani bilinenle; erkeği ise akıl, yani bilenle bağlantılandırması (Moi 2008: 349), tanrı ile insan arasında kurulan bağlantıya da yansımıştır. Dinlere ve modern topluma aktarılan, kadının aklî yetisinin sınırlı ve yıkıcı olduğu düşüncesi, tanrı ile insan arasında kurulan akıl eksenli bağlantıyla birlikte düşünüldüğünde, erkeğin üstün konumunun temelleri ve süreğenliği daha anlaşılır olmaktadır. (Armstrong 1993: 11-12). Shapiro'ya göre (1999: 38), en belirgin şekilde Musevilikte somutlaşan kadının sorunlu varoluşsal konumu, Hıristiyanlığın doğmasıyla bir ölçüde değişime uğramıştır. Armstrong (1993: 37), Hıristiyanlıkta kadın algısındaki değişimi, İsa'nın kadınları kendi yoluna davet etmesiyle ve İsraili kadınların ailelerini terk ederek onun ardından gitmesiyle örnekler. Bu durum Hıristiyanlıkla birlikte, kadının tanrısal olanla ilişkilendirilmeye başlandığını düşündürmekteyse de Berkta'y'a göre (2010) Hıristiyanlıktaki bu değişim, kadının değerinin yükselmesine değil, Antik felsefeden devralınan cinsiyetçi mirasın daha sistematik bir biçimde sürdürülmesine işaret etmektedir. Nitekim Schussler de (1992: 226) Hıristiyanlığın, Antik Yunan ve Roma geleneğindeki ataerkil ev ve devlet düzenini yıkmadığını, aksine bu ataerkil toplumsal değerleri kiliseye taşıdığını belirtmektedir.

Musevilikten İslam'a kadar -zamanın şartları ve gereksinimleri çerçevesinde zorunlu olarak ufak değişiklikler göstermiş görünse de- kadın algısı, dinlerde de ikincil bir alana tekabül etmektedir. Üç semavî din de ilk insanın yaratılışı konusunda

-bazı detaylarda farklılıklar gözlense de- temelde aynı inanca sahiptir. Dahası yaradılışa ilişkin bu inanç, tek tanrılı dinlerden önceki mitolojik inanışlarla da çok büyük benzerlikler göstermektedir. Tıpkı mitlerde ve felsefede olduğu gibi, insan (Adem/erkek) akıl yetisine sahip olması sayesinde diğer canlılardan üstün kılınmıştır. İnsanın bu üstünlüğü ise ilk insanın erkek olarak yaratılmasından anlaşılacağı üzere, erkek cinsine mahsustur. İlk insanın yaratılışının dinî anlatımlarının mitsel yaradılış hikâyeleriyle benzerliği, sembolik düzeyde de kendini göstermektedir. Özellikle ışık, tüm mitolojilerde, felsefelerde ve dinlerde tanrısal yaratıma işaret eden, kaostan kozmosa geçişin sembollerindendir (Roux 2005: 278). Neredeyse tüm dünya mitolojilerinde ve dinlerde başlangıçta sadece karanlık vardır. Yaratıcının her şeyi düzene sokması ve aydınlanış, kaostan kozmosa geçişin en önemli göstergesidir (Schimmel 2004: 35). Erkek de mitolojilerde yaşamsal sembollerle bağlantılandırılmıştır. Nitekim Pythagoras da “düzeni, ışığı ve erkeği yaratan bir iyi ilke ve kaos, karanlığı ve kadını yaratan bir kötü ilke vardır” demiştir (De Beauvoir 1989: 80). Yine kadının kaostan, erkeğin kozmosla ilişkilendirilmesi, özellikle Musevîlik ve Hıristiyanlıktaki Havva’nın kaosa sebep olarak cennetten kovulması hikâyesine de yansımıştır.

İbranî mitinde de bulunan Lilith efsanesinde kadın, yalnızca Adem’e değil tanrıya itaatsizliği yüzünden de lanetlenmiş ve karanlıkla ilişkilendirilmiştir. Bu efsaneyi devralan Tevrat’ta ilk kadın olan Havva, Âdem’in kaburga kemiğinden ve onun yalnız kalmaması için yaratılmıştır (Berktaş 1996b: 240). Bu anlatıda kadın - hem fiziksel hem de aklî olarak erkekten düşük yaratılmasına ve tanrı tarafından tembihlenen erkek olmasına rağmen- acılı bir şekilde çocuk doğurmakla cezalandırılır. Tevrat’ta erkek, tanrının görüntüsü ve onuru; kadın ise yalnızca erkeğin onuru olarak tanımlanmaktadır (Kılıç 1998: 34). Böylece kadının mitolojilerden kalma şeytanî ve düzen bozucu imgesi ile erkeğin ahlaki ve aklî üstünlüğü, dinî bir içerik kazanarak devam etmiştir.

Felsefe ve bilimlerin temel kavram ve yöntemlerine adeta damgasını vuran Antik Yunan düşünce geleneği, en keskin ayrımlarla şekillenmiş cinsiyetçi bir miras bırakmıştır. Bu miras, dinî kaynakları hem etkilemiş hem de onlardan bir şekilde beslenmiştir. Öyle ki Antik Yunan’daki, insanlığa kötülüğün kadınla birlikte bulaştığı anlayışı, Adem ile Havva’nın cennetten kovulma hikâyesine de neredeyse

aynı şekilde girmiştir (Gezgin 2013: 74). Berktaý'a göre (2010), felsefedeki cinsiyetçi düşünce geleneği, özellikle Hıristiyanlığın doğmasıyla birlikte daha da derinleşmiş; Hıristiyan düşüncesi Aristoteles'in görüşlerini devralmakla kalmamış, dinî düşüncenin gücüyle birleştirerek egemen kültürde daha da kök salmasına yol açmıştır. Hıristiyan inancında da kadının yaratılışındaki amaç hemen hemen Yahudiliktekiyle aynı kabul edilebilir. Yalnız Hıristiyanlıkta Meryem'e kutsal özellikler atfedilmesi bir istisnaya işaret etse de Hamington'a göre (1995: 134), Meryem yüceliğiyle Havva'nın işlediği ilk günahın kefarecini ödemiştir. Roma medeniyeti de hem Yahudi hem de Hıristiyanlığı etkisi altına almış, böylece Hıristiyanlığın sonraki kutsal kaynakları da kadını kültürden dışlayarak geleneksel ayrımları devam ettirmiştir (De Beauvoir 1989: 80).

Kadın algısındaki sınırlı gelişme çizgisi, İslam dini içinde de devam etmiştir. Örneğin İslam'ın, erkek bir tanrı yorumuna kesinlikle geçit vermediği söylenmektedir; çünkü İslam, "Tanrı'nın birliğini, mutlaklığını ve sonsuzluğunu vurgular" (Kur'an 16: 22). Üstelik Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların kendilerini tanrının oğlu olarak nitelendirmelerine itiraz eder. Bunun yanında İslam'da erkek ve kadının, takva ve iyilikte yükselmeleri sayesinde Allah'a katıldıkları söylenmektedir (Barlas 2003: 95-101). Özellikle Sufi gelenek içinde belirgin olan bu bakış açısında İslam, kadın ve erkek için insan ve kulluk ortak paydasını muhatap alır (Köysüren 2016: 34-35). Bu anlayışın, kadın ve erkeğin tek bir nefisten yaratıldığını öne çıkarmak suretiyle, kadının nesnel ve pratik koşullarını bir mesele olarak görmezden geldiği söylenebilir. Çünkü bu birlik anlatısı, birliği, farklılık üzerinden değil aynılık üzerinden kurmaktadır. İnsan vurgusu öne çıkarılınca, doğal olarak gelenek içinde de insan, erkek olarak algılanmıştır (Barlas 2003: 99). Farklılık iptal edilince, kadının gerçeklikteki dezavantajlılığı sürmek durumunda kalır (Sennett 2002). Böylece söz konusu "aynılık" ya da "farksızlık" vurgusu, doğal ya da kültürel olarak yaratılmış farkların sonucu olan eşitsizlikleri derinleştirmektedir. Bu söylem, modernitenin eşitlik söylemiyle belli ölçülerde uyumludur: Modernite, kadın-erkek eşitliğini tesis etmeye çalışırken, kadını erkeğe yakınlığı derecesinde "eşit" saymakta, yani yine erkeği merkeze koymaktadır.

Kur'an'da Tevrat ve İncil'den farklı olarak, ilk günah ve cennetten kovuluş anlatısında kadın ve erkek eşit derecede suçludur. Öte yandan Kur'an'da da yaratılan

ilk insan yine erkektir. Kadın fiziksel olarak erkekten yaratılmış olmasa da onun erkeğin nefsinden ve erkek için yaratıldığı açıkça belirtilmektedir (Kur'an 4:1; 7: 189). Bunun yanında -her ne kadar ilgili ayetteki *kavvâm* kelimesinin yanlış yorumlandığına ilişkin tartışmalar olsa da- erkeklerin daha üstün kılındıkları için kadınları koruyup kollamaları ve yönetmeleri gerektiği de belirtilmektedir (Kur'an 4: 34). Ayet'in tefsiri ise şöyle yapılmaktadır:

“Burada yalnızca kocaların değil, bütün erkeklerin koruyucu ve yönetici (kavvâmûn) olmaları iki gerekçeye dayandırılmıştır: a) Allah insanların bir kısmına diğerlerinden üstün kabiliyetler vermiştir, bu cümleden olarak koruma ve yönetme bakımından erkekler, kadınlardan daha uygun özelliklerle donatılmışlardır. b) Erkekler aile geçimini ve diğer malî yükümlülükleri üstlenmişlerdir. Bazı müfessirlere göre bu iki gerekçeden birincisi insan tabiatının değişmez özelliğidir; genel olarak erkeklerde akıl ve mantık ön plandadır, kadınlarda ise duygu öne çıkar. Koruma bakımından fizikî güç önemlidir ve erkekler bu yönden daha güçlüdürler. İkinci gerekçe ise yaratılıştan değil, kültür ve medeniyet şartlarına bağlı alışkanlıklar, âdetler, tutumlardan kaynaklanmaktadır...Çağımızda kelimeye yüklenen hâkim mâna ise “aile reisliği”dir.” (<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/527/34-ayet-tefsiri>, 6 Mayıs 2019)

Köse'ye göre (2016: 65), insanın ve doğanın bir düzen içinde yaratıldığına ilişkin İslami düşünce, yalnız kadın ve erkek arasında değil cins, tür, canlı ve cansız varlıklar arasında da bütünlük sağlayan hiyerarşilerin kurulmasını gerektirir. Bu düzen tasavvuru içinde, İslam'ın kadın ve erkek cinsiyetlerinin konumlarına ilişkin genel bakış açısı ise tamamlayıcılık ekseninde şekillenmektedir. “Kadınlar sizin giysileriniz, siz de kadınların giysilerisiniz” (Kur'an 2: 187) ayetinde, kadın ve erkeğin birbirlerine karşı sorumlulukları olduğu belirtilse de bu sorumluluklar sabit ve katı birtakım rolleri içermektedir. Yani, önceki dinî gelenekteki kadar sabit olmamakla birlikte yine de erkeğin fikrî ve sosyal konularda kadına göre daha donanımlı yaratıldığı kabul edilmektedir. Örneğin Karaman'a göre (1995: 202), erkeğin sosyal hayatta daha aktif ve becerikli olduğu kabulü, fitratın bir gereğidir; kadının değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira kadının da fitratı gereğince birtakım mühim rolleri bulunmaktadır. Kadın ve erkek arasında fitrata dayalı farklılıklar tanımlayan bu görüşe göre, Kur'an kadının sahip olduğu yetileri de

yüceltilmiştir. Ne var ki bu “yetiler” ev içi alanla, yani aileyle tanımlanmaktadır: “Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur.” (Kur’an 2: 228). Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyan inançları ile karşılaştırılırsa İslam’ın kadını yok saymadığı, dinin dünyevi alanı düzenlemesi noktasında işlevsel bir görevle tanımladığı görülür.

Önceki dinlere göre, İslam’da kadının ruhsal varoluşu yükselmiş olsa da ataerkil yapının büsbütün yıkıldığı söylenemez. Bunda elbette mevcut kültürel düzenin de etkisi büyüktür. Delaney (2017: 56-57), soy kavramının İslam’daki önemine değinirken, İslam’da soyun baba soyuyla aynı anlamda kullanıldığını ve bunun da ilahî olanla özdeşleştirildiğini belirtmektedir. Yani her ne kadar tek bir kaynaktan yaratıldıkları kabul edilse de İslam’da da kadın, sembolik olarak yine maddesel olan ile ilişkilendirilmiştir. İslam’ın yapısal ve sistematik yönünü ifade eden ve yukarıda örneklendirilen birincil kaynaklarda, cinsiyet kalıplarına ilişkin açıklamalar olsa da esasında bu konuda son derece zengin bir dinî yorum çeşitliliği mevcuttur. Bu yorumların bir kısmı, Kur’an’da belirtilen temel ilkeleri referans alarak, bunların dışında kalanların zaman ve mekânın şartları çerçevesinde ortaya çıkmış uygulama önerileri olarak alınması gerektiğini ve temel ilkeler çerçevesinde değişiklik gösterebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla İslam’da -ve diğer dinlerde- yapısal olarak kadın ve erkeğe hangi rollerin biçildiğinin sorgulanmasındansa, birincil kaynaklar ile bireyler arası ve bireylerin birbirleri arası ilişkileri sonucu yapılaşan kadın ve erkek rollerini sorunsallaştırmak gerekmektedir. Çünkü, özellikle İslam içinde gelişen dinî çeşitliliğe bakıldığında, Kur’an’ın sunduğu toplum modeli bir tarafa, yaşanan İslam’ın sabit bir toplum dizgesi sunmadığı, daha çok birtakım ilkelere yönlendirilen farklılıkları içerdiği görülmektedir. Ne var ki bu farklılıklar, dinler ve o dinlerle ilişkili özneler arası ilişkilerle yapılaşan cinsiyet ayrımcılığını aşmamış durumdadır. Bu da dinî alan ve bu alanın da etkisi altındaki toplumsal etkileşim süreçleri üzerinde hala eski düşünce geleneklerinin etkili olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kadın, felsefede varoluşundan, semavî dinlerde ise yaratılışından itibaren “eksik” ve “öteki” olduğundan; kaçınılmaz olarak ahlaki açıdan da kusurlu sayılmıştır. Kadına dair bu kusurluluk ya da eksiklik anlayışının, kadının biyolojik, anatomik, bilişsel ve kişilik gelişimine ilişkin bilimsel yaklaşımlarda dahi aksisedasını bulmak güç değildir. Bu durum, bilimsellik

söylemiyle kadının toplumsal ve hukuki konumunun sorunlu mahiyetini sürdürmeye yaramaktadır.

Antik felsefeden, Roma geleneğinden ve özellikle Aristoteles'ten Hıristiyanlığa miras kalan bu cinsiyetçi düşünce, en çarpıcı halini 17. yüzyıl doğacı felsefesiyle ve buradan da Aydınlanma felsefesine geçişiyle almıştır. Çünkü artık kadının “eksikliği”, modern ve bilimsel dayanaklarla sağlamlaştırılmıştır. Artık doğa ve dolayısıyla doğaya ait olan kadın, zapturapt altına alınıp egemen olunması gereken “şey”dir. Rasyonel kişi, akli yetilerinin bedensel yetilerine düzen verdiği kişidir (Berktaş 2010) ve kadın hala bedensel olanla tanımlanmaktadır. Kadına ilişkin bu ayrımcı felsefi söylemlerin modern dönemdeki en çarpıcı örnekleri Nietzsche'nin eserlerinde bulunabilir. Nietzsche (2017: 60) bilinemez ve sorun yaratan bir varlık olarak tanımladığı kadının erkeğin başına açacağı dertlerin tek çözümünün hamile kalması olduğunu, kadınların erkekler için birer oyuncaktan fazlası olmadığını söylemektedir. Nietzsche (2016: 162-163), kadınlık ve erkekliliği birer tinsel yazgı olarak tanımlar. Bu yazgıda kadının payına düşen ve yalnızca erkekten duydukları korkuyla dizginlenebilen haddini bilmezlik, kadının -“şimdiye kadar ne mutlu ki erkek işi” olan- aydınlatmaya, bilime ve felsefeye el atmasıyla katlanılmaz bir hal almıştır. Ona göre bu, kadının yeni bir “süs arayışıdır”; ancak kesinlikle bir hakikat arayışı değildir.

Hiçbir nesnel bağlantıları olmamasına karşın, erkeğin zihin ve ruhla; kadının beden ve tutkuyla yapay bir şekilde bağlantılandırılması, dinlerde ve modern rasyonalitede kök salmış bulunmaktadır. Batı düşüncesinde modernleşme ve sekülerleşme, Orta Çağ ve Hıristiyanlığı eleştirerek gelişmiştir. Dolayısıyla, kadın algısının sorunlu olmasının gerisinde, dinlerin ve -teoloji üzerindeki etkisinden dolayı- felsefelerin olduğu vurgulanmıştır. Modernleşme projesi gerçekleşince, kadının da din ve felsefelerin yarattığı Orta Çağ karanlığından kurtulacağı umut edilmiştir (Köysüren 2016: 21). Ancak modernitenin modernite öncesi felsefede ve dinlerdeki kadın algısıyla kökten bir bağlılığın söz konusu olduğu görülebilmektedir. Zira, günümüz modern toplumlarındaki eşitlik ilkesi de akıl eksenli olarak tanımlanmaktadır. Akıl yürütebilme ve bu çerçevede kararlar alabilme yetisine sahip olan insan, aynı zamanda kendi seçimlerini ve amaçlarını kendi akli ve iradesiyle seçebilmesi anlamında özgürdür de. Eşitlik ilkesinin bir anlamda zorunlu bir gereği

olan özgürlük de böylece akıl yetisiyle temellenmektedir. Fakat, birtakım zorunlu gelişmeler kaydedilmiş ve kadınlar bazı haklara çeşitli mücadelelerle erişmiş olsa da rasyonel davranış, dolayısıyla özgürlük hala eril bir alanı temsil etmektedir. Bu durum, bazı profesyonel konumlar ya da karar alma mercileri düşünüldüğünde zihinlerde hep bir erkek imgesinin canlanmasından da anlaşılabilir. Sanayi Devriminden sonra, kadının bu tür alanlardaki konumunda bir dönüşüm yaşanmış olsa da, kadın ve erkeğin kapitalist sömürü sistemine işçi olarak aynı koşullarda dâhil olması, zaten erkeklerden daha ağır yaşam koşullarına maruz kalan kadınlar için hem emek hem de cinsel bir sömürü ortamı yaratmıştır. Ancak modern dönemdeki cinsiyetçi söylemleri diğer tarihsel duraklardan ayıran ve daha da derinleştiren, kadının ikincilliğinin tartışılmaz kabul edilen doğa bilimleriyle temellendirilmesidir.

Özetle, toplumsal ve kültürel olarak üretilmiş ve içselleştirilmiş olan cinsiyet rolleri ve bu rollere dayanan cinsiyetçilik, Antik Çağdan itibaren mitoloji, felsefe ve dinlerin yardımıyla nesnelleştirilmiş, sabit, değişmez bir hakikat olarak yapılaşmıştır. Modernite her ne kadar kendisini önceki düşünce sistemlerinden ve özellikle dinlerden radikal biçimde ayırsa da kadına ilişkin mitolojilerin, felsefenin ve dinlerin açıklamalarını sürdürmüş, daha da önemlisi bu açıklamaları “modernlik”, “rasyonellik”, “bilimsellik”, “nesnellik” gibi iddialarla toplumsal yaşamın daha da derinlerine yerleştirmiştir. Bu şartlar altında dinin, dinî alanın aktörlerince sürdürülme stratejileri ve bu aktörlerden dindar kadınların kendi cinsiyetlerine ilişkin algıları önemli bir değişkendir. Bu sebeple, modern toplumun tüm sınırlamaları ve imkânları içinde dindarlığın ve kadın dindarlığının mahiyeti önem arz etmektedir.

### **1.3.2. Modernite, Dindarlık ve Dindar Kadın**

Modernitenin idealize ettiği toplum yapısında belki de en belirgin ölçü, dinin toplum ve birey için ifade ettiği anlamın sınırlarına ilişkindir. Modernleşme pek çok alanda geçmişten kopuşu gerektirse de feodal toplumun kurumsal ve gündelik ilişkilerinin temeli olan gelenekler ve din, bu alanların başında gelmektedir. Bu sebeple, modernleşmeyle birlikte dinin toplum ve birey için giderek işlevsizleşeceği, dolayısıyla adım adım silineceği öngörülmektedir. Ne var ki açıkça görülebileceği gibi, özellikle Türkiye gibi modernleşme sürecini hızlı yaşayan toplumlarda, dinin ne toplum hayatındaki ne de gündelik hayattaki yeri fazlaca sarsılmamıştır. Aksine,

dindarlığın içeriminin de “modern” bir karaktere büründüğü, bir anlamda değişime karşı, değişerek direndiği görülmektedir. Bu süreçte dindarlar, modernite çağının “gerekleri” çerçevesinde, dinî alanın uhrevi içeriklerinden kopma anlamında da bir değişim geçirmişlerdir. Sonuç olarak modern dindarlık da siyasi kimliklere eklenerek modernitenin din karşıtı doğasına direnmeye çalışmakta, bu sebeple dinî açıdan görece yüzeyselleşirken, din dışı alanlarla ilişkisi ise zenginleşmektedir. Altan’a göre (2015: 176), Türkiye’de modernleşme süreciyle birlikte, siyasal bir dindarlık modeli kaçınılmazdır; çünkü mitlerinden gittikçe kopan Müslümanların dindarlıklarının derinliği artık tartışmalıdır. Dindarlığın modern zamanlarda, Müslüman toplumlardaki karakterine değinen Çağrıcı’ya göre de (2018) “zamanla İslam kültüründe katı bir farz-fazilet ayırımı yapılarak, toplumsal yarar namına birçok sorumluluk farzdan çıkarılıp fazilet içine alınmış...bu suretle dindarlık birkaç şekli ibadete indirgenmiştir”. Bunun sonucunda ise dinin yaşanmasını ifade eden dindarlık, yaşamaktan çok kullanılan bir araca dönüştürülmüştür.

Geleneksel dinî algı mitlerini ve ritüellerini adeta moderniteye karşı bir barikat olarak güncellerken, elbette kadın konusuna da el atmıştır. Geleneksel algıda, İslam’da kulluk bakımından değerlendirilerek erkekle arasındaki tarihsel ve kültürel koşulların yarattığı farklılıkları görmezden gelinen kadın, daha ziyade erkek egemenliği ekseninde tanımlanmıştır. Geleneksel-dinî algıda hal böyleyken, modern algı, “yenilik” iddiasıyla esasında geleneksel kadın algısını daha da pekiştirmiştir. Örneğin Fromm (1993: 258), kadının modern toplumdaki durumunu belirleyen koşulları dinî-kültürel birtakım koşullarla birlikte düşünür. Buna göre, toplumsal ve siyasal yeniliklere ek olarak “ana” figürünün dindeki yerinin önemsizleşmesiyle birlikte, yaşamın ve yaratıcılığın kaynağı, toprağın bereketiyle -ki toprak sembolik olarak kadın bedeniyle ilişkilendirilmektedir- sınırlı bir üretim değil, teknik açıdan aktif zihinsel üretim ve yasalar koyan devlet olmuştur. Bu bir anlamda, yaratıcılık vasfının toprağı ve doğayı temsil eden kadından alınıp, akıl ve kültürü temsil eden erkeğe verilisinin yasal açıdan teminat altına alınması demektir. Dolayısıyla, modernitenin kadın-erkek eşitliği ideali de -tıpkı İslam’da olduğu gibi- kadın ve erkek arasında önceden var olan eşitsizlikleri ve kadının somut ikincil koşullarını yok sayıp, onu erkeğe yaklaştırarak, daha derin bir eşitsizliği, eşitlik söylemiyle kurulmaktadır.



Kandiyoti'nin "kültürel melezleşme" kavramı (2003), modern algıda güncellenen ve vurgulanan cinsiyet farklarını anlamak için önemlidir. Kandiyoti'ye göre, modernite dinden kopuşla karakterize olsa da esasen, iki toplum yapısının sonlandığı ve başladığı belirli bir noktadan bahsedilemez. Modern ve geleneksel arasında karşılıklı ve zorunlu bir etkileşim vardır. Bu nedenle bu iki paradigma, birbirini biçimsizleştirerek melez formları ortaya çıkarmaktadır. Shayegan'a göre de (2010: 69), modernliğin geleneği, geleneğin de modernliği yolundan saptırmaya çalışması, çarpıklıklar şeklinde tanımlanabilecek, yani ne moderne ne de geleneksele uyan, ancak ikisinden de biraz olan sonuçları ortaya çıkarmaktadır. Sonuçta, dinî ve modern algının erkek egemenliğini vurgulama noktasında birleşmesi; dinî algının mitlerinden koparak modern olana yaklaşması, modern algının da imkân çeşitliliğiyle dinî algıyı da içine alması kadın konusunda ve dindarlığında da melez formları doğurmuştur.

Müslümanlar da modernitenin imkânlarını, kendi dinî ve geleneksel hayat tarzlarını veya modern yaşam biçimlerini esneterek, birbirine -genellikle çarpık bir biçimde, bazen de entelektüel süreçlerle- uyumlayarak kullanmaktadırlar. Ancak eski normlar, değerler, gündelik hayat pratikleri ve anlam şemalarının tedavülden kalktığını söylemek de mümkün değildir. Bunların daha ziyade, modern toplumun uyaran zenginliği içinde daha fazla sorgulandığı ve değerlendirildiği söylenebilir. Bu sebeple özellikle kentlerde, tek tip bir dindarlıktan bahsetmek isabetli olmayacaktır. Oysa geleneksel ya da köy dindarlığı, daha şeklidir ve tek biçimlidir; farklı kanallar, farklı imkânlar olasılığı neredeyse yoktur. Kentlerde yaşanan "modern" dindarlık ise bireyi, kendini sorgulama ve değerlendirmeye neredeyse mecbur bırakan koşullar altında ve çeşitli karşılaşmalara göre farklılaşan biçim ve içeriklerde ortaya çıkabilmektedir. Dindarlıktaki çeşitliliği Endonezya ve Fas'tan örnekleyerek açıklayan Geertz (2012: 65), dine ilişkin ibadet, iman, dindarlık, maneviyat gibi kavramların içeriğinin farklılaşmasını, inananların hayatın anlamına dair kendilerince bir fikir ve üslup geliştirmelerine bağlar. Aynı kavramlara atfedilen bu farklı anlamlar, Müslüman toplumların Batıyla karşılaşmasının -başka bir deyişle sekülerizasyonun- dindarlığı koruma itkisinin sonucudur (Geertz 2012: 72). Böylece modernite ve dindarlık ilişkisi, karşıtlık ve çatışmayla tanımlanan ancak esasında ikisinin birbirine yaklaşp uzaklaşmalarla dinamizm kazanan bir sürece işaret

etmektedir. Nitekim Cox da (1990), sekülerleşmenin din üzerindeki etkilerinden biri olarak, dinî seçkinlerin ve mekânların din üzerindeki tekelinin kalkması üzerinde durmuştur. Bunun sonucunda din, dinî olandan görece bağımsızlaşmış, modern yaşama uyumlanmış ve seküler yaşam da dinselleşmeye başlamıştır.

Sonuç olarak kentin dinamikliği içine katılan kadın, farklı kimlikleri, dolayısıyla farklı dindarlık tiplerini de besleyecektir. Göle'ye göre (2010: 18), İslam, Batı-merkezli gelişme kuramlarının iddia ettiği aksine, Batıya benzemeye, onun içinde erimeye hiçbir zaman gönüllü olmamıştır; ancak ona karşıtlığını kurarken de katı bir din-modernizm ayrımını izlememiş, modern olanı kendi iç mantığında yeniden tanımlama çabasına girişmiştir. Bu durum en açık biçimde ve sembolik olarak kadının kamusal ve siyasal alandaki görünürlüğü, bedeni ve taleplerinde gözlemlenmektedir. Dolayısıyla İslam'ın Batı ve modernleşme ile ilişkisi de bir çatışmanın çok ötesinde bir çerçevede ele alınmalıdır.

Saktanber'e göre (2005: 213), İslam geleneğinde bulunan "ümme bilinci", Müslümanlığın yaşandığı mekândan çok zamana odaklanması nedeniyle modernitenin temsil ettiği evrenselcilikten farklı bir duruma karşılık gelir. Dolayısıyla dindarlık söz konusu olduğunda yalnızca onun yaşandığı mekânsal sınırlar değil, daha çok bütün bir Müslüman coğrafyanın paylaştığı norm ve değerlerdeki değişim veya çeşitlilikler dikkate alınmalıdır. Öte yandan, belli bir mekândaki dindarlık da bu sınırsızlıktan nasibini alarak, yeni dindarlık inşalarına açık bir hale gelmektedir. Böylece yeni dinî algı ve yaşayış biçimleri, dinî-geleneksel kabullerin yeniden gözden geçirilmesi suretiyle yapısal niteliğinin sorgulanmasını da beraberinde getirebilir. Bu noktada özellikle dindar kadınların daha sorgulayıcı ve yeni fikirler konusunda daha üretici olması doğaldır. Çünkü hem dinin ataerkil yapısından hem de modernitenin "modern kadın" dayatmasından rahatsızlık duyan kadınlar, bir yandan da eleştirdikleri modern toplumun yol açtığı yeni haklar sayesinde, çok daha fazla eğitim, meslek, kamusal alanda aktif olabilme gibi imkânlarla buluşabilmiş ve kendi ontolojik durumlarının, sosyal konumlarının ve baskın dinî yorumun bunlar üzerindeki etkilerinin farkına varmaya başlayabilmişlerdir. Kadın dindarlığındaki bu durum, dinin bir anlamda dinî olandan özgürleşmesiyle de ilişkilidir: Köysüren'e göre (2016: 66-67) bu kadınlar, hem eskinin kadının aklını ve ruhunu hesaba katmayan algısına bir tepki, hem de modern

ve kapitalist tutumun bireyi ve kadını kendine yabancılaştırıcı etkisine karşı bir itiraz olarak yeni dindarlık biçimleri ortaya koymaktadır.

Kadın dindarlığının modern biçimleri -dinî içeriklerinden ötürü- feminist hareketler içinde tartışmalı olsa da bunların bir değişimi tetiklediği, geleneksel ve modern bünyede buluşturmak suretiyle, kadının en azından pratik koşullarının iyileşmesi, kadınların kendi hakları üzerinde düşünmesi için bir zemin oluşturduğu açıktır. Bu zemin dinî olsa da Batı feminizminin de Hıristiyan kadınlar arasındaki bu türden sorgulamalarla doğduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Sonuçta din, sabit bir gerçeklik olarak değil, öznel algı, yorum, eylem ve etkileşimleriyle farklılaşan bir oluş olarak düşünülürse; genelde dindarlığın, özelde ise kadın dindarlığının modernle etkileşiminin cinsiyetçilik açısından ortaya çıkaracağı ve çıkarmakta olduğu sonuçlar daha iyi anlaşılabilir. Bu sonuçların en belirgin şekilde gözlemlenebileceği mecralardan biri ise İslami feminizm ya da Müslüman kadın hareketi olarak tanımlanabilecek, kadın dindarlığının, dinde kadının nasıllığının ve nasıl olması gerektiğinin tartışıldığı entelektüel alandır.

### **1.3.3. İslami Feminizm**

Günümüz modern toplumlarında din ya da dindarlık üzerine gerçekleştirilen tartışmaların kaynaklarının dinî olmaktan çok dünyevi olduğu söylenebilir. Bu nedenle Müslümanlık çerçevesinde gelişen dinselliği/dindarlığı ele alırken de onu tarih dışı, sabit ve homojen bir yapı olarak değil; somut dünyaya değen, dinamik ve çok bileşenli bir olgu olarak ele almak daha doğru olacaktır. İslami kavramsallaştırmaların da tarihsel olduğu göz önünde bulduğunda, Müslümanların hayat tarzlarından bağımsız bir İslam'dan söz edilmeyeceği söylenebilir (Yılmaz 2015). Bu sebeple, genelde dinin, özelde ise İslam'ın modern ya da cinsiyet eşitlikçi olup olamayacağını tartışmak yerine, dinî olmayan önermeleri desteklemede hangi noktalarda işlevsel olduğunu açıklayabilmek daha anlamlı görünmektedir. Değişen şartlar altında toplum içindeki kimi kesimlerin değişime hangi dinî referanslarla cevap verdiği, bu referansları nasıl yorumladığı, esnettiği ya da sürdürdüğü, din-dışı gündelik hayat alanlarındaki ilişki ve etkileşimleri de belirleyen bir etkiye sahiptir. Dinî düşünüş ve eyleyiş biçimleri, gündelik hayattaki mücadelenin hangi strateji ve

taktiklerle sürdüğüne ve bu vesileyle kadının ikincil konumunda hangi değişimleri getirebileceğine dair fikir verir.

Günümüzde Müslüman ülkelerde İslamcılığın politik alanda yayılması ve dahası iktidarın araçlarından biri olmaya başlamasıyla kimin daha iyi Müslüman olduğu, kimlerin İslam'ının gerçek İslam olduğu tartışmaları gündeme gelmektedir. Bu mücadelenin tarafları ise “gerçek” Müslüman olduklarını kanıtlamak için genellikle kadınlara ve kadın haklarına yönelmektedirler. Dolayısıyla Müslüman toplumlarda cinsiyetçilik meselesi ele alınırken, İslam'ın bu toplumlarda yaşayan kadınların hayatını gitgide daha çok şekillendirmeye ve yönetmeye başladığını göz önünde bulundurmak gerekir. İslam bir hayat tarzı ve bir çözüm kaynağı olarak seçildiğinde bir grubun veya toplumun imanını ölçmek için bakılan ilk işaret, genellikle kadınların itaatkarlığı olmuştur. Ancak tarihe şöyle bir göz gezdirildiğinde, ayrımcılık ve kadın düşmanlığının Müslümanlara özgü olmadığı görülebilir. Kadına yönelik cinsiyetçi inanç ve uygulamalar felsefeden, metafizikten, tek tanrılı olmayan dinlerden ve Musevi, Hristiyan ve son olarak Müslüman dinî geleneklerinin filtresinden geçmiş ve zamanla kılıf değiştirerek devam etmiştir. Ancak Keddie'ye göre (1995: 228), İslamiyet'le birlikte kadınların konumuna ve davranış kalıplarına ilişkin bu kabuller, Kur'an ve İslam hukukuna dâhil olarak daha da normatifleşmiş ve kurumsallaşmıştır.

İslami feminist hareket, kadın bedeni ve yaşamının erkeklerin iktidar mücadelelerinde bir nevi mekân olarak keyfi kullanımına karşı entelektüel bir tepkidir. Ancak bu hareket bazı eleştirileriyle Batı feminizminden ayrılmaktadır. Bunlardan biri, sömürgeci Batı toplumlarına ve bu toplumlarda gelişen feminizme yönelik eleştiridir. Bir diğeri ise Müslüman toplumlarda kadının baskı altına alınmasında İslam'ın başlıca referans olarak sunulmasına yönelik eleştiri olarak genelleştirilebilir. Ali (2017: 25-29), Müslüman feminist kadın hareketi ve yazınının genel olarak üç alanda yoğunlaştığını belirtir: İlki adalet ve eşitlik gibi temel prensipleri temele koyarak fikhin cinsiyet ayrımcı manalardan temizlenmesi için yeniden ele alınmasıdır. İkinci alan, Müslüman gelenek içindeki kadınların tarihinin cinsiyetçi olmayan bir bakışla yeniden incelenmesi ve yazılmasına yönelik feminist bir İslam tarihçiliğini içermektedir. Son olarak Müslüman feministler, insanlar arasındaki eşitliğin sağlayıcısı olarak tevhit prensibini baz alan feminist bir

Müslüman düşüncenin geliştirilmesini amaçlamışlardır. İslami ve politik kaygılarla tartışılan bu konular elbette sosyolojik bir alana da tekabül etmektedir. Bütün bu amaçların, dinî referanslara dayanmasından daha önemlisi, dünyevi ihtiyaçlar etrafında şekillenmesi ve muhtemel neticelerinin Müslüman toplumlarda kadınların konumunu değiştirme potansiyeline sahip olmasıdır. Diğer taraftan Müslüman kadın hareketinin sahip olduğu dinî içerik, Müslüman toplumların modernleşme süreçlerinde kadınların cinsiyetçiliğe karşı yürüttükleri mücadelenin önemine de ışık tutmaktadır.

Aziz Al-Azmeh (2003), Yıldız Atasoy (2005) ve Nilüfer Göle (2010, 2016) gibi bazı yazarlar, İslam'ın Batı modernleşmesinin karşıtı olmadığını ancak kendi kültürünü yeniden inşa ederek yeni bir modernleşmenin kuruculuğunu üstlendiğini ifade etmektedirler. Bu görüşü savunan yazarlara göre İslam kaynaklı değişim talepleri, bir anlamda alternatif bir modernleşmedir. Ancak bu alternatif, sistemi aşmayı değil, onun içerisinde yer edinmeyi hedeflemektedir (Yılmaz 2015: 61-62). Bu açıdan bakıldığında, modernleşme gerçekleştikçe dinin toplumsal, siyasal ve gündelik hayat alanlarında öneminin giderek azalacağı yönündeki varsayımı yeniden düşünmek gerekecektir. Böylesi bir düşünüş, entelektüel ve sistemli bir bilimsel bakış açısıyla birleştiğinde, günümüzde dinle bağlantılı olan pek çok probleme ilişkin kavrayış ve çözüm arayışlarında daha gerçekçi bakış açılarına kapı aralayacaktır. Kadın sorununun din ve İslam'la ilişkisini tam da bu noktadan ele alan ve özellikle Müslüman toplumlardan çıkan kadın araştırmacılar sayesinde, bugün bu kapı az da olsa aralanmış görünmektedir.

İslami modernizmi destekleme amacı taşıyan söylemler üzerinde, bir yandan Ortadoğu'daki kadınların eğitim seviyesindeki artış, diğer yandan İslamcı söylemlerin dinî alanı demokratikleştirme çabaları etkili olmuştur (Ali 2017: 20). Özellikle Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde, kadınların eğitim durumlarının yükselmesi, İslam çerçevesinde yeni bir modernlik deneyiminin ve buna bağlı olarak yeni kadın hakları mücadelesi taleplerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Göle'ye göre (2016), İslam ile modernliği birleştirme çabaları ve dinin demokratik bir düzlemde ele alınmasını engelleyen baskın söyleme alternatif olarak ortaya çıkan İslamcı söylemler, yeni Müslüman dindarlıklarının ortaya çıkmasıyla artmıştır. Göle'nin belirttiği bu eklemlenmeler, İslami feminist söylemlerden hem

etkilenmiş hem de bunları etkilemiş görünmektedir. Özellikle İslamcı hareketin - mahremiyet tabusu sebebiyle- Müslüman kadınların sorunlarını yok sayması da Müslüman kadın hareketinin gelişmesini tetiklemiştir (Aktaş 2005: 830). Bu gelişim, 1980’li ve 1990’lı yıllarda İslam’ın geleneksel uygulamaları ve modernliği birleştiren Müslüman figürlerin ortaya çıkmasıyla ivme kazanmıştır. Demokratik ve modern bir hareket olan İslami feminizm, “Kur’an’ı özgürlükçü doğasına ihanet eden cinsiyetçi okumalardan ve yorumlardan kurtarma” yoluyla, Müslüman ülkelerde insan haklarını tesis etmeyi amaçlayan bir mücadeledir. Bu mücadele, “İslam’ın kaynaklarına dönülmesini...içtihadın kullanılmasını gerektiren yenilikçi Müslüman düşüncenin sürekliliğinin bir parçası”dır. (Ali 2017: 23-24).

İslam da dâhil olmak üzere, tüm dinlerin özünde ataerkil ve adaletsiz olduğu, bu nedenle çalışmalarını dini temel alarak gerçekleştirmenin faydasız olacağı kanaatine varan çok sayıda Müslüman aktivist de bulunmaktadır. Bu kadınlar, çalışmalarını dinî çerçevede gerçekleştirmenin yalnızca kadınlara baskı uygulayan erkeklerin çıkarına hizmet edeceğine inanmaktadırlar ve bu sebeptir ki kadın hakları mücadelelerini evrensel değer ve prensipler çerçevesinde sürdürmeyi seçmişlerdir. (Anwar 2017: 129-130). Ancak bu feministler de “kadınların siyasi, eğitim ve çalışma haklarını savunmak için ulusalcı ve demokratik savların yanı sıra, İslami savlardan da faydalanmıştır.” (Badran 2017: 44). Bu savlar aynı zamanda Müslüman kanununun yenilenmesini sağlamak amacıyla, İslami feministler tarafından da kullanılmaktadır. Dolayısıyla İslami feminizm için kadın hakları, cinsiyet eşitliği ve toplumsal adalet savunularında İslami savların yeri önemlidir; ancak tüm Müslüman feministler için bunların vazgeçilmez olduğunu söylemek mümkün değildir.

Müslüman reformistler ve kadın hakları savunucularına göre, fıkha yönelik eleştirel bir yaklaşım hatta radikal bir reform getirilmelidir; çünkü Kur’an’ın eşitlik ve adalet gibi temel prensipleri ile erkek yorumları olan fıkıh birbiriyle çelişmektedir (Mernissi 1987). Bu görüşe göre, Kur’an kadınlara erkeklerle eşit haklar tanıdığı fıkıh, kadınlara Allah tarafından verilen hakları neredeyse sadece görev ve zorunluluklara indirgeyerek kadınlardan almıştır. Mir-Hosseini ise (2017: 105) bu düşünceyi daha da ileri götürerek şeriatın ataerkil yorumlarına da fıkıh olduğu kadar meydan okunabileceğini, zira şeriatın insanların ilahî mesajdan anladıklarından ibaret

olduğunu söyler. Dinin en temel kaynaklarından olan fıkıh ve şeriata yönelik kadınlardan gelen bu eleştirel tavır, gündelik olanın ilahî olanla etkileşimini ve gündelik hayattaki baskı stratejilerinin en sağlam dayanaklarına dahi özgürleştirici taktikler geliştirilebileceğini örneklemektedir.

Cinsiyetçiliğin işaretleri -örtük ya da açık olarak- her toplumda bulunsa da Müslüman toplumlarda bu sorunun dramatik boyutlara ulaştığı söylenebilir. Bu toplumlardan, dahası sorunun bizzat kaynağı olduğu düşünülen İslam içinden çıkan eleştiri, her türlü tahakküm ilişkisini cezalandırdığına inanılan İslami adalet idealine dayandırılmaktadır. Ali de (2017: 16) İslam'ın kadınlar lehine okunmasını engelleyen dinî tutuculuk üzerinde durmuş ve İslami feminizmin bu otoriter geleneğe alternatifler sunduğunu belirtmiştir. Bu açıdan İslami feminist hareketler, dinî alanı dinamikleştirerek dindarlığın dönüşüme açık boyutlarını anlamaya imkân sağlamaktadırlar. Başka bir ifadeyle bu hareket, Müslüman ülkelerdeki değişim potansiyelini ortaya koymaktadır.

Müslüman toplumdaki kültürel çoğulluk ve farklılığa paralel olarak, kadınların sorunları da çoğulluk ve farklılık göstermektedir. Ancak genellikle “Müslüman kadın” imajı, tek tip bir kadınlık durumunu ifade ediyor gibi algılanmakta, Müslüman kadınlar sistematik olarak tek bir kültürel boyuta indirgenmektedir. Kadınlara yönelik baskı evrensel olsa da her sosyo-politik ve coğrafi bağlam kendi tahakküm koşullarına göre nitelendirilmelidir. İslami kadın hakları savunucularının feminizme yönelttikleri eleştiriler de Müslüman toplumdaki bu çoğulluğa dikkat çekmektedir. Tüm postmodern akımların kendi öncül kuramları için paylaştıkları bu eleştirinin yanında, Müslüman feminizm daha özel bir eleştiriye de barındırmaktadır. Bu eleştiri postmodern olmaktan çok tam anlamıyla İslami bir eleştiri, hatta direnmedir: aslında İslami feminizm ya da kadın hakları mücadelesi, kadın hakları savunusuna değil -tüm İslamcı hareketler gibi- İslam'ın savunusuna yaslanmaktadır. Başka bir ifadeyle İslami feminist söylem, diğer İslamcı söylemler gibi, kendi din yorumunu kurmakta, bunu da kadın bakış açısından yapmaktadır. Dolayısıyla “İslami feminizm” gibi bir kavramı kullanırken, burada feminizmden çok İslam anlaşılmalıdır. Nitekim İslamcı feministler dediğimiz kadınların büyük bir çoğunluğu da hareketlerinin İslami temelini vurgulamakta, hatta bazen bunu yaparken Batılı feminizmi eleştirirken kullandıkları “özcülük” içine

düşmektedirler. Örneğin Barlas'a göre (2017: 67), kadınların kurtuluşu projesi Batılı ya da feminist değil, İslami bir projedir; çünkü Kur'an'ın öğretilerinde bu projenin kaynakları zaten mevcuttur.

Kadının toplum içindeki durumu, o toplumun ne derece geliştiğinin de göstergelerindedir. Bu sebeple, tüm çelişki ve arada kalmışlığına rağmen, İslam ülkelerinde yer alan diğer dinî tartışmalar gibi kadın haklarının İslami bir söylemle savunulmasını içeren tartışmalar da ilk bakışta dinin canlanması gibi görünebilir. Ancak diğer taraftan bu hareket, İslam ülkelerinin modernleşme serüvenlerinde kadın meselesinin sahip olduğu merkezî yeri ortaya koymaktadır. Ne var ki Ahmed'e göre (1984: 121) bu ülkelerde gerçekleşen kadın hakları uyanışı, feminizmin Batılı kaynakları ile İslami değerler arasındaki birtakım çelişki ve çatışmaları da içermektedir. Bu çelişkiler genellikle iki bakış açısının dine ilişkin kabullerinde kendini göstermektedir: İslami feministlerin argümanına göre, Batılı feminizm tüm dinlerin ataerkil olduğu şeklindeki bir ön kabul üzerinden feminizmi baskın bir ideolojiye dönüştürmektedir. Ali de Batılı feministlerin "cinsiyet eşitliği mücadelesi, din ile arasına mesafe koymalıdır" (2017: 15) argümanını benimsediğini belirtmiştir. Bu sebeple, kadın hakları söz konusu olduğunda Müslüman kadınlar ve özellikle Batı feminizmini benimsemiş kadınlar, belli başlı konular etrafında anlaşmazlığa düşmektedirler (Yılmaz 2015). Bazı Müslümanların, İslam içinde feminist bir kadın hareketinin gelişmesini İslam'ın yozlaşması kabul etmeleri de bu çelişkiyi yansıtmaktadır (Mernissi 1987: 7). Ali'ye göre (2017: 15), bu bakımdan "Müslüman feminizm, İslam'ı özünde dogmatik ve cinsiyetçi olan sabit bir gerçeklik; feminizmi ise...Batı'nın örnek modernliğinin simgesi olarak gören özcülük engeliyle karşı karşıyadır."

Lamrabet'e göre de Müslüman kadınlar, onları kısıtlayan ve aşağılayan dinî-kültürel gelenekler ve özgürlükler sunan ancak inançları ve yaşam tarzlarıyla uyuşmayan "idealleştirilmiş modernlik arasında ikilemde kalmaktadırlar" (2017: 55). Bu engel ve ikilemler karşısında Müslüman kadınlar, moderniteyi söz konusu idealleştirilmiş haliyle, olduğu gibi almak yerine eleştirir ve kendi özgül şartlarına uygun alternatifler üretmeye çalışırlar (Yılmaz 2015: 16).



İslami feminizm, Batı feminizminin zorunlu olarak dinden uzaklaşılması gerektiği varsayımını eleştirir. Müslüman kadın hakları savunucuları, temel tevhit kavramına dayanarak kadın ve erkeğin eşit olduğunu belirtirler. İslami feminizmin özellikle Müslümanlara, neyin ataerkil sistemin sürekliliğinden, neyin dinin birincil metinlerinden ya da yorumlarından kaynaklandığının farkına varmada yardımcı olduğu söylenebilir. Bu noktada İslami feministlerin, kadına yönelik baskılayıcı ve adaletsiz uygulama ve söylemlerin tamamını ataerkil cinsiyet kültürüne; eşitlikçi ve özgürleştirici uygulama ve söylemlerin tamamını ise İslam'ın temel ilkelerine atfetmeleri de dikkat çekicidir.

Müslüman feministler, fikhın cinsiyetçi içeriklerine karşı çıkarken, İslam'ın tanımladığı mahremiyet ve heteronormatif aile savunusunda ısrarcıdırlar. Batılı kadın özgürlüğü hareketine bir alternatif olarak değerlere kayıtsızlık, beden mahremiyet sembolü olmaktan çıkarılması ve cinsel özgürlük taleplerine karşı; dinî değerlerin altındaki gerçek ilkelerin ortaya çıkarılması, mahremiyetin kutsallığı ve heteroseksüel aile yapısı içinde kadının değerinin yeniden tanımlanması gibi argümanlarla ifade edilen bir kadın özgürlüğü modeli sunarlar (Ali 2017: 33).

İslami feminizmin ikinci dönem hareketi içinde yukarıda söz edilen Batılı feminizm eleştirileri daha da yoğunlaşmış, kadın özgürlüğü mücadelesinin başat bir ögesi durumuna gelmiştir. Bu dönemde Batı feminizmi, Müslüman kadın kimliği üzerindeki emperyalist bir tahakküm olarak algılanmış ve bu çerçevede bir mücadeleye girişilmiştir. Yılmaz'a göre (2015: 20-21), kadınların bu süreçte üstlendikleri erkekleri "tamamlayıcı" rolleri, özellikle 1980'lerin sonlarına doğru bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönemde kadınlar, İslami cemaatin erkeklerine eleştiriler getirmeye başlamışlardır. Bu eleştiriler 1990'lardan sonra İslam'ın ataerkil yorumlarına yönelerek daha sistematik bir hal almıştır. Bu kadınlar, Göle'nin de (2016) ifade ettiği gibi, İslam'ın çoğulculuğu, demokrasiyi ve değişimi kabul ettiğini savunuyorlardı. Bu görüşün yayılması, Müslümanları İslam'ın kutsal ve kutsal-dışı/dünyevi alana tekabül eden kural ve uygulamalarını yeniden ele almaya teşvik etmişti (Ahmed 1984; Mernissi 2011). Mir-Hosseini'e göre (2017: 111), bu sorgulama, insanların İslam'dan uzaklaşması anlamına gelmez; daha çok şeriatın birtakım ideolojik ve siyasi amaçlar için araçsallaşmasına ve yaşam tarzları üzerinde bir baskı unsuruna dönüşmesine yönelik bir tepkiyi içerir.

İslami feminizmin “dinlerin kaçınılmaz olarak cinsiyetçi olacağı” yönündeki Batılı feminist iddiaya karşı tatmin edici bir argüman geliştiremediği söylenebilir. Müslüman feministlerin temel argümanları, bu görüşün Kur’an’ın erkek okumalarıyla ortaya konulmuş yorumları üzerinden öne sürüldüğü, bu yüzden tarih dışı olduğu yönündedir. Oysa din ve özellikle İslam dini, yalnızca kutsal metinlerle ifadesini bulmaz, o aynı zamanda bir yaşam ve düşünüş biçimidir. Bu nedenle kurumlaşmış İslam’ı imandan ya da kutsaldan bu kadar keskin bir biçimde ayırmamız mümkün görünmemektedir. Sonuçta gerçek din ya da iman adı altında gerçekleştirilen dehşet verici istismarları göz ardı ederek dini yücelten bir bakış açısının, onu bu istismarlara indirgeyerek suçlayan bakış açısından daha az “özcü” olduğu söylenemez. Öte yandan, dinler tarihsel süreçleri içinde ele alındığında bile, dinî olan hiçbir rejim altında, kadın haklarının -en azından Batıdaki kadar- gelişmiş olmadığı da görülebilir. Bu durum, dinin kendisinden değil ataerkil sistemden kaynaklanıyor olsa bile, bu sistem kendisini din ile meşrulaştırdığında kadınlar açısından durumun vahameti artacaktır; çünkü iktidar yaratıcıya ya da onun rızasına dayandırılıyor olacaktır.

Müslüman toplumlardaki özgül cinsiyet hiyerarşisine yönelik ilerici çözümlerine karşın, bu hareketlerin önemli bir kısmının tam manasıyla feminist olduğunu söylemek kolay değildir. Çünkü temel dayanaklarını, sorgulanamaz ilkeler bütününden almaktadırlar. Yine de bu “değişmez” ilkeleri adalet ve özgürlükle ilişkilendirmeleri, daha doğrusu savlarını İslam’ın bu vurgularıyla çerçevelendirmelerinden hareketle, bir demokratikleşme sürecinin ilk adımlarını attıkları söylenebilir. Örneğin Mir-Hosseini’ye göre (2017), Batı feminizminin ilk aktörleri de dinî metinlerdeki kadın algısına karşı çıkarken İncil’i reddetmemiş, tersine mücadelelerini “ilahi prensiplere ve dinî değerlere başvurarak yapmışlardır” (2017: 119). Dinî referanslara yaslanan bu düşünceler, yeni toplumsal koşullarda belirginleşen söylemlerin öncüsü olmuş, zamanla sekülerleşerek Batılı feminizmi şekillendirmişlerdir. Müslüman feministler de benzer bir sürecin İslam özelindeki aktörlerindedir. Bu hareketin özellikle “tamamlayıcı” cinsiyet rollerine yaptığı vurgu, heteroseksüel aileye verdiği önem ve kadın bedeni ve cinselliğinin özgürlüğüne mesafeli yaklaşımı, onu bir şekilde “kadının cinselliği yoluyla denetimi” noktasına geri getirmekte, bu noktada da Batılı feminist hareketlerden

ayırmaaktadırlar. Zaten bu hareketlerin hemen hepsi de İslam uğruna mücadele ettiklerini ifade etmektedirler. Ancak bu hareketlerin ne kadar feminist olduğu ya da olabileceğinden çok, ataerkil ve cinsiyetçi bir bakış açısıyla oluşturulmuş Müslüman hukukuna, Müslüman tarihinden kadınların çıkarılmasına ve erkeklerin dinî otoriteyi kadınların aleyhine kullanmalarına karşı geliştirdikleri muhalefet daha önemli görünmektedir.

İslami feminizm, İslam içinden çıkan baskıcı unsurlara karşı, yine İslam içinden özgürleştirici alternatifler sunmaktadır. Belki de en önemlisi, bu hareketlerin hem dinler hem de cinsiyete ilişkin “nesnel, sorgulanamaz, değiştirilemez gerçeklik” iddialarını aşındırmalarıdır. Bu tür muhalefet alanları, gündelik hayat içinden çıkacak dinî ya da cinsel alternatif içselleştirmelere de temel oluşturma potansiyelini barındırmakta, dindar ve cinsiyetli faillere yeni eylem ve düşünme şemaları sunmaktadır.

Tezin kavramsal ve kuramsal çerçevesinde sunulan düşünceler, dinî alan ve toplumsal cinsiyetin diğer toplumsal alanlarla ilişkisel yönünü özetlemektedir. Dinî alanın spiritüel eğilimlerle, gündelik yaşamla, muhafazakâr siyasi-ideolojik içerimlerle, seküler olanla ve fundamentalist eğilimlerle kazandığı formlar, onun dinamizmine işaret etmektedir. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyetin felsefi, dinî ve düşünsel kökenleri, inşa ve içselleştirilme süreçleri ve ataerkil ideolojinin süreklileştirilme stratejileri de cinsiyete dair en “doğal” kabullerin dahi kurgusal olduğunu ve bu kurgunun da dinamik ve ilişkisel bir organizasyonu gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Son olarak, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının felsefi ve dinî kökenlerine ilişkin açıklamalar, cinsiyetçiliğin din ile ilişkisine dair bir çerçeve sunmaktadır. Modern toplumda dindarlığın ve dindar kadının durumunu ele alan açıklamalar ise inanç alanının günümüz toplumlarında ulaştığı sınırların mahiyetini tartışarak, bu çerçeveyi genişletmektedir. Bu sınırlar içinde, Müslüman ülkelerdeki kadınların dinî alan içinden geliştirdikleri özgürlük talepleri, dinin yapısal kabullerine ilişkin kırılmaları beraberinde getirmekte, bu kırılmaları dindarlığı ve cinsiyet algılarını oluşturan içselleştirmelere de taşımaktadırlar.

## II. BÖLÜM

### 2. YÖNTEM

Tezin kavramsal ve kuramsal çerçevesi, yöntemi açısından birtakım sınırlılıkları ve bunları aşmaya yönelik bir dizi gerekliliği ortaya koymaktadır. Öncelikle, dinin sabit bir veri olmaması ve dindarlığın da dinî norm ve değerleri farklı biçimlerde algılama, yorumlama ve tutum geliştirmeyele belirginleşen farklılıkları içermesi; bunun yanında dinî olmayan toplumsal alanların da kurumsal yapılar, öznelerin bu yapılarla ve birbirleriyle etkileşimleri neticesinde dinselleşmesi sebebiyle, tezin problemi çok bileşenli bir alana tekabül etmektedir. Bu durum, tezin yöntemine ilişkin bazı gerekliliklerin yanında, zorluklarını da belirlemektedir. İkinci olarak, tezin bağımsız değişkeninin tespiti ve sınıflandırılması, ilişkiyel bir bakış açısını gerektirmekte, dolayısıyla bireylerin yalnızca dinî ibadetlere katılma dereceleri, iman düzeyleri, kendilerini dinî açıdan tanımlamaları gibi dindarlığın açık işaretlerine odaklanmak, tezin amacı açısından yetersiz kalmaktadır. Bunun yanında, tezin bağımlı değişkeni de tespiti güç bir alana tekabül etmektedir. Kuramsal bölümde de tartışıldığı gibi, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı kökenleri çok derinlerde yatan ve genellikle “doğal” algılanan ataerkil kültüre dayanır. Bu sebeple bireylerin hangi tutum, düşünce ve davranışlarının cinsiyetçilik olarak yorumlanacağı bu tezin zorluklarından birini oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının tespiti, yorumu ve dindarlıkla ilişkilendirilmesindeki bir diğer zorluk ise dinin etkili olduğu cinsiyet kabulleriyle, kültürel kaynaklı cinsiyet ayrımlarının, dahası bilimsel söylemlerin de iç içe geçmiş olmasıdır. Cinsiyetçiliğin görece tespiti kolay açık biçimlerinin günümüzde örtük biçimler altında gelişmesi de bu durumla bağlantılı bir kısıtlılığın ortaya koymaktadır. Bu zorluklar, çalışmada sınanacak hipotezlerin yalnızca nicel yöntemlerle sınanmasını sınırlı hale getirmektedir.

Çalışmada tüm değişkenlerin belirlenmesi ve sayısal yollarla ifade edilmesinin olanaklı olmadığı bu gibi durumlar öngörüldüğünden, evrenin karakteristiklerini keşfetmek, bu karakteristikler çerçevesinde dindarlık biçimlerini ve bunların cinsiyet ayrımcılığıyla ilişkisini betimlemekten öte kavrayabilmek için, nicel ve nitel araştırma yöntemini içeren karma yöntem kullanılmıştır. Nicel ve nitel

yöntemlerin kullanılacağına ilişkin karar önceden verilmiş olup, bunların sıralaması süreç içerisinde belirlenmiştir. Araştırma problemine ve temel değişkenlere ilişkin sunduğumuz kuramsal bakış açısına göre dindarlık, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ve bu ikisi arasındaki ilişki, pek çok faktörün etkisi altında gelişmektedir. Dolayısıyla, tezin kuramsal çerçevesi ve problemi, farklı türden sorulara cevap verebilecek, çok aşamalı bir deseni gerekli kılmıştır. Araştırmanın yöntemine karar verildikten sonra, iki aşama arasındaki etkileşim seviyesi belirlenmiştir. Tezin amacı, bireylerin dindarlıkları ve cinsiyetçiliklerine ilişkin nicel sonuçlar elde ettikten sonra, bu sonuçları daha derinlemesine ortaya koymak için amaca uygun olarak seçilmiş 20 kişiyle nitel durum çalışması yaparak bireylerin dindarlıklarının biçimi ile cinsiyetçilik ayrımcılıkları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Çalışmanın ilk aşaması olan nicel aşamada araştırma soruları, dine ilişkin değişkenlerin bireylerin cinsiyetçiliklerini ne düzeyde yordadığına odaklanmıştır. Çalışmanın ikinci aşaması olan nitel aşamada ise farklı siyasi eğilimlerden ve dinî mezheplerden bireylerin dine ilişkin algıları ve toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin algıları incelenerek elde edilen sonuçlar derinlemesine araştırılmıştır.

Sonuç olarak çalışmada açımlayıcı sıralı desen kullanılarak, önce nicel araştırma aşaması gerçekleştirilmiş, nicel verilerin basit betimsel analizlerinden nitel araştırma aşaması soruları türetilmiş ve nitel aşama gerçekleştirilmiştir. Bulguların yorumlanmasında ise ikinci aşamadan elde edilen sonuçlarla, birinci aşamanın sonuçları açıklanarak iki aşamadan elde edilen bulgular birleştirilmiştir. Burada esas olarak, birinci aşamadaki genel sonuçlardan yola çıkılarak, daha özel sonuçlar aranmıştır. Başka bir deyişle ilişkili sonuçların daha derin açıklamalarına ulaşılması hedeflenmiştir. Nitekim Creswell ve Clark da (2015: 90) Açımlayıcı Desende temel amacın, “nitel aşamayı, nicel verinin içindeki ilişkileri ve yönelimleri açıklamak için kullanmak” olduğunu belirtmişlerdir. Bu araştırmada da açımlayıcı desen, anketlerden elde edilen bulgularda ortaya çıkan genel eğilimlerin ardındaki mekanizmanın açıklanabilmesi amacıyla seçilmiştir. Nicel sorulara dayanan yeni tartışma eksenleri nicel verilerle açıklanamaz olduğu için, bunlar nitel cevaplar alınabilecek sorulara dönüştürülmüş ve derinlemesine görüşmeler şeklinde uygulanmıştır.

Bu yöntem ve desen çerçevesinde birinci aşamada araştırma sorusuna birincil cevapları veren nicel veriler toplanmış ve çözümlenmiştir. İkinci aşamada, birinci sonuçlar takip edilerek, yarı-yapılandırılmış görüşme formu dizayn edilmiş, araştırmaya dâhil edilecek bireyler belirlenmiş ve yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Tezin temel hipotezinin test edilebilmesi için Yapısal Eşitlik Modellemesi kullanılmıştır.

Niceliksel araştırma aşaması, araştırma evreni içindeki dinî davranış, düşünce ve tutumlar ile toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin genel, somut eğilimleri ortaya koyarken; niteliksel araştırma aşaması, evren içindeki öznel deneyimler ve algılar üzerinden dinin yaşanma biçimlerindeki ve toplumsal cinsiyet algılarındaki farklılıkları görmek açısından geniş imkânlar sunmuştur.

## 2.1. Nicel Araştırma Aşaması

Karma araştırma yönteminin bu aşamasında bireylerin demografik, sosyo-ekonomik ve kültürel özellikleri, dinî davranış, düşünce ve tutumları, dinsel yönelimlerinin türü, dinî fundamentalizm düzeyleri ile; kadın haklarına ilişkin düşünceleri ve toplumsal cinsiyet rollerine yönelik tutumları arasındaki ilişkiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu ilişkileri ortaya koyması beklenen araştırma modeli, ölçme araçları ile örneklem seçimi ve örneklem dağılımına ilişkin bilgiler bu bölümde sunulmuştur.

Tezin temel problemi, “dindarlığın biçim ve yoğunluğu, toplumsal cinsiyet ayrımcılığını nasıl etkilemektedir?” sorusudur. Bireylerin tinsel/dinsellikleri ve cinsiyetçilikleri/toplumsal cinsiyet ayrımcılıkları bu problemle ilgili ele alınacak temel değişkenleri oluşturmaktadır. Bu değişkenlere bağlı olarak ele alınacak alt değişkenler ise yaş, gelir seviyesi, aile yapısı, eğitim durumu, kırsal ya da kentte geçirilen süre, yaşanan yerleşim birimi, sosyal sınıf, statü vb. demografik etmenlerden oluşmaktadır.

Çalışmanın bağımsız değişkenini oluşturan dindarlık biçimini belirlemede;

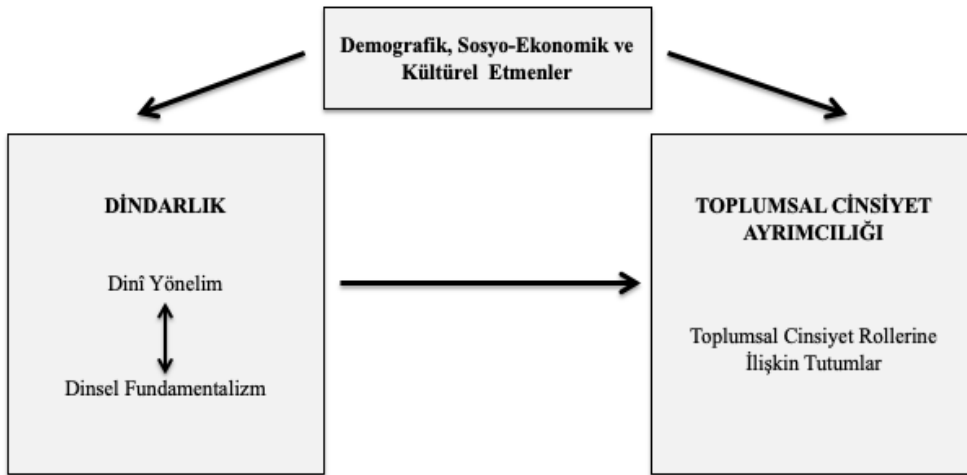
- din ile kurulan ilişkinin düzeyi,
- dine verilen önem,

- dinî tutuculuk/dogmatizm,
- dinî örgütlenmelere yönelik düşünceler,
- İslam’da kadının yerine ilişkin düşünce ve tutumlar,
- içsel ya da dışsal dinî yönelim
- dinsel fundamentalizm düzeyi ara değişkenler olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın bağımlı değişkenini oluşturan cinsiyetçilik biçim ve düzeyini belirlemede ise:

- kadınlara ve kadın haklarına ilişkin düşünceler,
- aileye ve evliliğe ilişkin düşünce ve tutumlar,
- toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin; kadın cinsiyet rolü, evlilikte cinsiyet rolü, erkek cinsiyet rolü, geleneksel cinsiyet rolü ve eşitlikçi cinsiyet rolü tutumları ara değişkenler olarak ele alınmıştır.

Bu değişkenler ve aralarında kurulan ilişkiler doğrultusunda ortaya çıkan araştırma modeli aşağıdaki gibidir.



**Şekil 1.** Araştırma Modeli

### 2.1.1. Ölçme Araçları

Çalışmanın nicel araştırma aşamasında kullanılan olan anket formu, hem tüm değişkenlere dair ilişkisel sonuçlar verebilecek düzeyde detaylı olması hem de bu

ilişkileri karmaşıktırmayacak ve cevaplayıcıları sıkımayacak kadar sade ve anlaşılır olması için pek çok aşamadan geçerek ve her aşamada temel ve ara değişkenler ile hipotezler göz önünde bulundurularak düzenlenmiştir.

Bu doğrultuda hazırlanan anket formu, yaklaşık 200 maddelik haliyle 2017-2018 eğitim öğretim yılı Bahar Yarı Yılında Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin çeşitli bölümlerinde kayıtlı olan 220 öğrenciye uygulanmış, bu uygulama esnasında, cevaplayıcıların “aynı soruları yanıtlıyor” hissine kapıldıkları ve kafa karışıklığı yaşadıkları, sıkıldıkları ve bir süre sonra soruları ya özensiz bir şekilde cevapladıkları ya da tamamlamadan teslim etmek istedikleri gözlemlenmiştir. Uygulama sonrası veri girişi aşamasında da bahsi geçen hissiyatın dataya yansıdığı görülmüştür. Bunun yanında, ön çalışma anket formunda yer alan Aile Değerleri Ölçeğinin geçerlik ve güvenilirlik testleri için asgari örneklem sayısının sağlanamadığı anlaşılmıştır. Uzman kişilerden de alınan görüşler çerçevesinde, ön çalışmadan elde edilen datanın, sayılan sebeplerden ötürü sağlıklı olduğu, bu data üzerinden anket formunun revize edilmesinin bilimsel açıdan doğru olmayacağı sonucuna varılmış, ilaveten -anket formunda hazır ölçeklerin kullanılmış olması sebebiyle- anket formunun revize edilmesinde geçerlik ve güvenilirlik analizlerine gerek olmadığı, bunun yerine ön çalışma esnasında ve sonrasında ortaya çıkan sıkıntıları giderme yoluna gidilerek, ölçeklerin azaltılmasının gerektiği anlaşılmıştır. Bu doğrultuda Aile Değerleri Ölçeği, madde sayısının fazlalığı ve çalışmanın temel değişkenlerini ölçmeye dair öncelikli olmadığı gerekçesiyle anket formundan çıkarılmıştır. Anketin ilk halinde yer alan Sekülerizm, Kesin İnanç/Dünya Görüşü ve İnançta/Dünya Görüşünde Dönüşüm Ölçeklerinin, Dinsel Fundamentalizm Ölçeği ile birlikte kullanılması durumunda birbirine yakın çok fazla ilişki ortaya çıkacağı öngörüldüğünden, anket formundan çıkarılmasına karar verilmiş, bunun yerine dindarlığın biçimini anlamada ara değişkenleri oluşturan dinsel fundamentalizm ile sekülerizm düzeyi arasında ters bir ilişkinin kuramsal olarak varsayılması ve sekülerizme ilişkin değerlendirmelerin bu varsayım üzerinden yapılması uygun görülmüştür. Böylece, çok fazla ilişkisel varyasyon içinde asıl değişkenler arası ilişkinin gözden kaçması ve çalışmanın hassaslaşması da önlenmiştir. Bu düzenlemelerden sonra anket; kişisel bilgi formu, dinî hayat ve toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin sorular ve ölçekler olmak üzere üç temel bölümden oluşmaktadır.



Kişisel bilgi formunda katılımcıların yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, meslek, gelir seviyesi, köy ya da kentte geçirilen süre, aile yapısı gibi demografik özelliklerine ilişkin sorular yer almaktadır. Anket formunun dinî hayat ve toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin sorulardan oluşan bölümünde, bireylerin dinî hayat ve toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin bilgi verici sorular yer almaktadır. Son olarak ölçekler, Allport ve Ross tarafından geliştirip F. Cirhinlioğlu tarafından Türkçe geçerlik ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilen Dinî Yönelim Ölçeği, Altemeyer ve Hunsberger tarafından geliştirilip A. Sezen tarafından Türkçe geçerlik ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilen Dinsel Fundamentalizm Ölçeği ile F. Terzioğlu ve S. Zeyneloğlu tarafında tarafından geliştirilen Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

#### **2.1.1.1. Dinî Yönelim Ölçeği**

Allport, ayrımcılığın düşünsel temeli olan önyargının din ile bağlantısından bahsederken, dinin önyargıyı hem destekleyen hem de önyargıya engel olabilen potansiyeline vurgu yapmaktadır. Buradan hareketle Allport, dinin birbirine karşıt bu çift işlevselliğini iç güdümlü ve dış güdümlü dinî yönelimler ile açıklamaya çalışmıştır. (Akt. Sezen 2010: 135).

“Bazı insanlar kiliseye tanrıya şükretmek, onun şanını tasdik etmek ve yol göstericiliğini istemek için gelirler...Diğer bazıları ise istedikleri şeyi elde etmek için gelirler. Bunların kiliseye olan ilgileri, ona hizmet etmekten çok, onu idare etmek ya da kendi çıkarına kullanmaktır” (Allport ve Ross 1967: 434)

Dinin bazı anlama, yorumlama ve yaşanma biçimleri, sosyal eşitsizliğin çeşitli boyutlarını, özellikle de cinsiyet ayrımcılığını destekleyebilmektedir. Zaten çoğu din (ortaya çıktığı toplumsal düzenin ve felsefi ya da mitolojik mirasın bir yansıması olarak) ataerkildir. Böylece kadınların erkeklere itaat etmeye teşvik edildiği bir dinî-kültürel yapı ortaya çıkabilmektedir. Cirhinlioğlu (2010b: 1368), dindarlar arasında sadece küçük bir azınlığın hoşgörü, tolerans, sevgi gibi değerleri benimsediği; geri kalanlarının ise ayrımcılığı besleyen düşünce yapılarına sahip olduğu üzerinde durmaktadır. Bunlar genel olarak benzersiz, mutlak ve tek gerçeklik iddiaları sebebiyle, bölücü, otoriter ve dogmatik mesajları içermektedirler. Başka bir ifadeyle, ayrımcılığı besleyen düşünceler çerçevesinde gelişen dindarlık, tahammülsüzlüğü ve kapalı bir zihinsel yapıyı üreterek, cinsiyetçi tutum ve

davranışları besleyebilmektedir. Zira Allport'a göre (1967: 434), içsel dinî yönelime sahip bireylerde toplumun geneline mesafeli yaklaşılan düşünce, inanç ve eğilimlere karşı hoşgörü ve önyargısızlık hali, dışsal dinî yönelime sahip bireylerdekine oranla daha yüksektir. Dışsal dindar birey, dinî olmayan birtakım çıkarlar için dine yönelmektedir. Bunlar genellikle bir gruba dâhil olma yoluyla sosyal statü sağlama amacına hizmet etmede, dini işlevsel görmektedirler. (Allport ve Ross 1967). Dolayısıyla dışsal yönelimli dindarlığın araçsal ve görece içerikten bağımsız, şekilci, başka bir ifadeyle kalbî değil, pragmatist bir dindarlık biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden bir kişinin dışsal dindar olabilmesi için, din onun hayatının hemen her alanında ihtiyacı olan her şeyi sağlıyor olmalıdır. Böyle bir dindar da kendisini diğerlerinden ayıran karşıtlık ve uzlaşmazlığı korumak suretiyle, dindarlık vasıtasıyla sağladığı kazançlarını sürdürmek zorundadır. Bu yüzden ki, dışsal yönelimli dindarların tahammülsüzlük, ayrımcılık gibi eğilimlerinin olduğu söylenmektedir.

İçe dönük dindarlar için din bir amaçtır. İçsel dindarlar dine yüksek derecede bağlı kimselerdir ve yaşamlarının her yönünde dinî inançları etkilidir, bu nedenle dinî olmayan ihtiyaçlar dinî inanç ve geleneklerle uyumlu hale getirilmeye çalışılır. İçsel dindarlıkta tolerans, saygı, iyi niyetli olma, dinî emir ve yasaklara içsel bir samimiyetle uyma gibi ilkeler öne çıkmaktadır. Bu bakımdan da din, daha kişisel bir karakter arz etmektedir. Dışa dönük dindarlıkta ise -bu tip dindarlar tam tersi gibi görünmeye gayret etseler de- kişinin davranışlarında en belirleyici unsur din değildir; burada din, kişinin genellikle dünyevi olan başka maksatlarına ulaşması için bir vasıta durumundadır. Dışsal dindarlar, dini kişisel arzularına ulaşmada bir araç olarak gördüklerinden ya da dine kişisel ihtiyaçları yönünde şekil verme eğiliminde olduklarından, aynı zamanda hoşgörüsüz, tutucu, fanatikçe tavırlar gösterebilirler. (Cirhinlioğlu 2010a: 163)

Allport ve Ross tarafından içsel ve dışsal dindarlığı kavramsallaştırma amacıyla geliştirilen Dini Yönelim Ölçeği (1967), 11 dışsal, 9 içsel olmak üzere 20 maddeden oluşan likert tipi bir ölçektir. Ölçekteki “Hayata bakışımın temelinde dinî inançlarım yatar”, “Dinî inançlarımı hayatımın diğer tüm alanlarına uygulamak için elimden geleni yapmaya çalışırım” vb. ifadeler içsel dindarlığı; “İbadet etmek bana mutlu ve huzurlu bir hayat sağlamalıdır”, “Dinî inancın bana sağladığı en büyük

yarar, hüzün ve talihsizliklerle karşılaştığımda beni rahatlatmasıdır” vb. ifadelerse dışsal dindarlığı ölçmeye yöneliktir. Türkçe uyarlaması Cirhinlioğlu (2006) tarafından yapılan Dini Yönelim Ölçeğinin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısına bakıldığında İçsel Dini Yönelim Alt Boyutu için  $\alpha=.87$  ve Dışsal Dini Yönelim Alt Boyutu için  $\alpha=.60$  olarak bulunmuştur. (Cirhinlioğlu 2010b).

DYÖ’de “hayata bakışımın temelinde dinî inançlarım yatar” şeklindeki bir ifade içsel dinî yönelimin işaretlerinden kabul edilmekte ve bunun gibi ifadelerin dinî veya diğer alanlarda daha hoşgörülü ve önyargısız bir tutumu getirmesi beklenmektedir. Dışsal dindarların ise birtakım çıkarlar için dine yönelmelerinden ötürü, dini savunmak uğruna tutucu, otoriter, baskıcı ve önyargılı olabilecekleri teorik olarak iddia edilmektedir. Ancak Seküler Batıda din içselleştikçe, dünyevi alan üzerindeki etkisi azalırken; Müslüman ve geleneksel kültürde yetişmiş bireyin bu tür ifadelere katılmasının aynı anlama geldiğini söylemek zordur. Dolayısıyla Türkiye’de yaşanan dindarlık biçimleri söz konusu olduğunda DYÖ’de yer alan iki alt boyutun farklı durumlara karşılık geleceği düşünülmüştür. Bu düşünce çerçevesinde İslam’ın gündelik ve kamusal yaşamla kurduğu özel ilişki ve Türkiye’de dindarlığın siyasete ve bireylerin gündelik hayatları üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, içsel ve dışsal dindarlık boyutlarının araştırma evreni içinde farklı durumlara karşılık geleceği varsayılmıştır.

#### **2.1.1.2. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği**

DFÖ, hem yukarıda belirtilen varsayımı temellendirmek ve Türkiye’deki içsel-dışsal dindarlığın gerçekçi bir sunumunu yapabilmek hem de bir dinî yönelim türü olan dinsel fundamentalizmin toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üzerindeki etkisini tespit etmek için anket formuna dâhil edilmiştir. DFÖ, ayrımcı tutumlara ilişkin açıklamalar yapmada işlevsel bir role sahiptir; bu yüzden, ayrımcılığın bir türü olan cinsiyetçilik konusunda dinin etkisini anlamak ve açıklamak açısından faydalı olacağı düşünülmüştür. Ölçek, Altemeyer ve Hunsberger tarafından, bireylerin dinî inançlarının fundamentalist içerimlerini ve ifade biçimlerini ölçmek için geliştirilmiştir. (Sezen 2010). Altemeyer ve Hunsberger’e göre fundamentalizm, insanlık ve tanrı hakkındaki hakikatin temel, değişmez, yanılmaz, sabit olduğuna ve dinî öğretilerin de bu hakikati açık bir biçimde içerdiğine dair kuvvetli bir inançtır.

İnsanlar da bu öğretilere geçmişin uygulamalarını değiştirmeden uymalıdır. (Akt. Sezen 2010: 138).

Fundamentalizm genellikle önyargı, hoşgörüsüzlük, toleranssızlık, fanatizm gibi tutumlarla birlikte seyrettiğinden ayrımcılığı beslemektedir. Pek çok din ve ayrımcılık ilişkisiyle ilgili araştırma, iç-güdümlü, dış-güdümlü ve fundamentalist dinî yönelimler üzerinde durmaktadır. Bu türden dinî yönelimler genellikle inançların içeriğinden ziyade, ayrımcılık ve önyargıyı doğuran kişilik yapılarıyla ilişkilendirilmiştir. Özellikle otoriteryan kişilik (*authoritarian personality*); Budak'ın tanımladığı şekliyle (2009: 593), hoşgörüsüzlüğün yanında, resmî otoriteye ve geleneklere tavizsiz bir şekilde bağlı, kendi grubuna karşı körü körüne korumacıyken diğer gruplara karşı tahammülsüz, otoriteye sorgusuz bir bağlılık içindeyken kendisinin otorite olduğu durumlarda tahakkümcü ve stereotipik düşünme gibi özellikler sergileyen kişilik tipidir. Dolayısıyla bu kişilik tipine sahip bireylerin dinî yönelimlerinde fundamentalist olması ve bu dinî yönelim çerçevesinde önyargılı ve ayrımcı tutumlar sergilemesi beklenir bir durum olarak yorumlanabilmektedir. Nitekim Sezen'e göre de (2008) dinsel fundamentalizm, kişisel dinî inancın kesin, tartışılmaz mutlaklığına olan inancı içermektedir. Bu inanç, kapalı zihinliliğe ve mutlak hakikat düşüncesine dayanmaktadır.

DFÖ, bireylerin herhangi bir dine olan bağlılık düzeyini değil, bu bağlılıklarını nasıl ifade ettiklerini ölçmektedir. Tam da bu yüzden ölçek, farklı dinlere bağlı olan bireylerin dinsel fundamentalizmini, bireyin söz konusu dine olan bağlılığının ne derece fundamentalist bir bağlılık olduğunu ölçmede uygulanabilir bulunmuştur. (Sezen 2010; Pargament 2005). Ayrımcılığı açıklayan sağcı otoriteryanizmle ve gelenekselcilikle ilişkili olan fundamentalizm, fundamentalist bireylerde yaşama anlam katma, hayata ilişkin bütüncül açıklamalar sunması bakımından olumlu etkiler yaratsa da grup dışında kalan bireyler üzerinde ayrımcı etkilere sahiptir (Pargament 2005: 291).

DFÖ'nün madde sayısı 6'sı düz, 6'sı ise tersine çevrilmiş ifadeler olmak üzere toplam 12'dir. Türkçe uyarlaması Sezen (2010) tarafından yapılan DFÖ'nün Cronbach alpha katsayısı  $\alpha=.73$  değerinde bulunmuştur. Ayrıca söz konusu yine

Sezen'in başka bir çalışmasında (2008), yarıya bölme tekniği ile korelasyon katsayısı .74; homojenlik ölçütü olan Cronbach's alpha katsayısı  $\alpha=.84$  olarak bulunmuştur.

Ölçek maddelerinin faktörlerde kümeleşmesine göre; Faktör-1 *Dinsel Öğretiler* alt boyutu altında 1, 8, 12, 4, 2, 10. maddeler; Faktör-2 *Sembolik Düşünce* alt boyutu altında 7, 9, 3. maddeler ve Faktör-3 *Kategorik Düşünce* alt boyutu altında ise 11, 5, 6. maddeler bulunmaktadır (bkz. EK-4).

### **2.1.1.3. Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği**

S. Zeyneloğlu ve F. Terzioğlu (2011) tarafından geliştirilen Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği, 38 madde ve 5 boyuttan oluşmaktadır. 1. Boyut *Eşitlikçi Cinsiyet Rolü*, kadınların ve erkeklerin günlük yaşamdaki rolleri ve sorumlulukları eşit olarak paylaşmalarını ifade etmektedir. 2. Boyut *Kadın Cinsiyet Rolü*, toplum tarafından kadına yüklenen roller ve sorumluluklardır. 3. Boyut *Evlilikte Cinsiyet Rolü*, toplum tarafından kadın ve erkeğe evlilik yaşamında yüklenen roller ve sorumluluklardır. 4. Boyut *Geleneksel Cinsiyet Rolü*, toplum tarafından kadın ve erkeğe günlük yaşamda yüklenen roller ve sorumluluklardır. 5. Boyut *Erkek Cinsiyet Rolü* ise toplum tarafından erkeğe yüklenen roller ve sorumluluklardır. Ölçeğin Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı  $\alpha=.92$ 'dir. (Zeyneloğlu ve Terzioğlu 2011).

### **2.1.2. Araştırma Evreninin Tarihsel ve Kültürel Özellikleri**

İç Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden biri olan Sivas, aynı zamanda İpekyolu üzerinde olması nedeniyle tarih boyunca Anadolu'nun önemli ticaret şehirlerinden biri olmuştur. Bilinen tarihe göre, Hitit döneminden Osmanlı hakimiyetine kadar bu özelliğini koruyan Sivas, M.Ö. 6. yüzyıl başlarında Med, aynı yüzyılın ortalarında da Pers hâkimiyetine girmiştir. M.Ö. 4. yüzyılın ikinci yarısında Büyük İskender tarafından ele geçirilen şehir daha sonra Kappadokya Krallığına bağlanmış, M.S.17 'de Kappadokya ile birlikte Roma egemenliğine girmiştir. Roma hakimiyeti altında kentte 3. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık hızla yayılmaya başlamış ve Bizans döneminde de gelişmesini sürdürmüştür. Kentin tarihi, ekonomisi ve kültürü üzerinde önemli etkileri bulunan Ermeni göçleri ve yerleşimleri, 10. yüzyılda başlamış, bu dönemde Ermeni Gregoryen Kilisesi bölgeye hâkim olmuştur. Sivas'ın

Türk egemenliğine girmesi ise 1071 yılındaki Malazgirt zaferi ile gerçekleşmiştir. Selçuklular Döneminde Sivas, bölgesel ve ulusal ticaret yollarının kesişme noktalarından biri olarak, dönemin en önemli merkezlerinden biri olma özelliğini sürdürmüştür. Sivas'ın Türkleşmesinin hızlanması ve Bizanslı arazi aristokratlarının yavaş yavaş bölgeyi terk etmesiyle, sosyal yapının yanında iktisadî hayatta da gayri Müslimlerle birlikte Türkler de etkin olmaya başlamıştır. 1243 yılında Sivas Moğol egemenliğine girmiştir. 13. yüzyılın üçüncü çeyreğinde kentte görülen imar faaliyetleri, Sivas'ın bu dönemde de güçlü bir ekonomik ve kültürel aktiviteye, zengin ve canlı bir sosyal ortama sahip olduğunu göstermektedir. 1343 yılında Eretna, 1352'den sonra Kadı Burhaneddin Ahmed, onun 1398 yılında ölümüyle de Osmanlı egemenliğine giren şehir 1400 yılında Timur tarafından fethedilmiş, 1408 yılında tekrar Osmanlı egemenliğine girmiştir. Fatih döneminden 19. yüzyılın başlarına kadar olan üç yüzyıllık süreçte şehir merkezindeki Ermeni nüfusu Müslümanların üzerindedir. 1831'deki ilk resmî sayımda, 1721 Müslüman hanesine karşılık 1780 gayrimüslim hanesi tespit edilmiş, yüzyılın ikinci yarısında ise nüfus dengesi Türkler lehine değişmiştir.<sup>5</sup>

Bu bilgilere bakılarak, Sivas'ın Cumhuriyet'e kadar zanaat ve ticarete dayalı yapısıyla önemli bir merkez konumunda olduğu, bunda da farklı uygarlıklara ev sahipliği yapmış olmasından kaynaklanan kozmopolit yapısının etkili olduğu görülmektedir. Bunun bir gereği olarak, Türk ve Müslüman hakimiyeti altında da Sivas kenti büyük ölçüde gayrimüslim nüfusu barındıran, farklılaşmış bir yerleşim yeri özellikleri göstermektedir. Kent bu özelliğini, Birinci Dünya Savaşı'na kadar sürdürmüştür. Dolayısıyla, her ne kadar günümüzde işaretlerine pek rastlanmasa da ciddi bir gayrimüslim ve özellikle Ermeni kültürel mirası kentin yapısında etkili olmuştur.

Günümüzde ise Sivas'ın belirgin bir İslami muhafazakâr yapıya sahip olduğu söylenebilir. Sivas'ı da içine alan ve Selçuklu hâkimiyeti altında bulunmuş bazı İç Anadolu kentlerinde bu kültürel ve siyasi atmosferi görmek mümkündür. Sivas'ta Birinci Dünya Savaşı'ndan önce özellikle ticaret ve zanaattaki etkinlikleri sebebiyle

---

<sup>5</sup> Kentin tarihiyle ilgili bilgiler için bkz. <http://www.sivaskulturenvanteri.com/sivas/sivas-sehrinin-tarihsel-gelisimi/> ve <http://turksandarmenians.marmara.edu.tr/tr/bizanstan-gunumuze-sivas-ermenileri/> Erişim tarihi: 27 Ekim 2019.

şehir hayatına hareket katan ciddi bir Ermeni nüfusu bulunurken, savaş sonrasında yaşanan demografik hareketlilik sonucu bu nüfusun azalmaya başlaması muhafazakârlaşmanın önemli bir sebebi olarak gösterilebilir. Bu gelişmeler sonucu ekonomik ve sosyal imkânlarını büyük oranda kaybeden Selçuklu kentlerinin demografik yapısı giderek homojenleşmeye başlamıştır. Sivas'ta da şehrin giderek ticarî önemini kaybetmesiyle, esnaf ve zanaatkâr kültürünün de zamanla daha kapalı ve muhafazakâr bir forma dönüştüğü ileri sürülebilir. Gayrimüslimlerden boşalan meslekler kendilerine kalan bu muhafazakâr kesimler, azınlık ve komünizm karşıtı, milliyetçi politikaların destekleyicisi olarak da kimi zaman kullanılmışlar, ideolojik olarak -hem gayrimüslimlerden boşalan imkânları kaybetmemek için kendi istekleriyle, hem de bir takım siyasi çıkarlar için devlet tarafından- bu yönde güdülenmişlerdir. Özellikle 1980'lerden sonra İslamcılığın toplum gündemine yerleşmeye başlamasıyla daha çok muhafazakârlaşmış ve İslamcı düşüncelerin bir nevi doğal taşıyıcıları durumuna gelmişlerdir.

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde kamu yatırımlarının Sivas'ta ağırlıklı bir yer tutmasına rağmen sonraki dönemlerde azalması ve özel sektörün de fazla rağbet etmemesi nedeniyle özellikle sanayi alanında gelişme yetersiz kalmıştır. Sonuç olarak Sivas'ta dinî inancın hayata etkisi belirgin biçimde artmıştır. Kentin giderek homojenleşen sosyal yapısı ve sürekli göç vermesi daha içe kapalı ve durgun bir ekonomik hayatı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla halk, sosyal yaşamla bütünleşmenin yolunu da dinde ve bulmuştur. Bu durum, gündelik hayatta dinî içeriklerin ya da sembollerin artışında net bir biçimde gözlemlenebilmektedir. Kentteki politik ve ideolojik tercihlerde de muhafazakâr dinî söylemlerin etkisini, uzun yıllardır ve çok yüksek oranlarda sağ muhafazakâr partiler lehine çıkan oylardan gözlemlemek mümkündür. Öte yandan, dinî, kültürel ve politik açıdan kenti farklılaştıran kesim daha çok Alevî mezhebine mensup bireylerdir. Bunun yanında Üniversitenin varlığı, -daha çok çevre illerden olsa da- farklı bölgelerden gelen öğrenciler ve akademik personel, kentin kültürel dokusunda etkili olarak, dinî algı ve pratiklerin farklılaşmasında etkili olmaktadır.

Sivas, tüm bu özellikleriyle değişime kapalı bir görüntü arz etse de, kentin geçmişinden gelen farklılık kültürü de azımsanmayacak kadar etkilidir. Hâkim söylemde "benzerlik" vurgulansa da Sivas'ın pek çok ilçesi ve köyünde bu kültürel

mirasın izlerini bulmak mümkündür. Dolayısıyla kent bu özellikleriyle, gerek geleneksellik gerek değişme yönünde ve bunlar arasında da çeşitli varyasyonlarda ortaya çıkan pek çok potansiyeli içinde barındırmaktadır.

### **2.1.3. Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini, Sivas il ve ilçe merkezlerinde yaşayan 18 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini, il ve ilçe düzeyinde seçmen yaşındaki nüfusu temsil edecek biçimde tasarlanmıştır. Araştırmanın örneklem hacmi, TÜİK 2017 nüfus verileri dikkate alınarak, %95 güven aralığında, %4 hata payı ile yaklaşık 600 kişi olarak belirlenmiştir.

Örneklem grubu oluşturulurken oranlı küme örnekleme tekniği kullanılmıştır. Buna göre, evren öncelikle araştırma bulguları üzerinde önemli farklılıklara sebep olabilecek değişkenlere göre ilçeler bazında alt gruplara ayrılmıştır. Sivas Merkez ilçesi, kendi kendini temsil eden birim olarak ilk kümeyi oluşturmuştur. İlçelerin kümelerine ayrılmasında politik tutum ve coğrafi konum kümeleme kriteri olarak belirlenmiştir. Politik tutum, dindarlığın farklılaşmasının hem sebeplerini hem de sonuçlarını yansıtmaması bakımından aydınlatıcı görülmüş; coğrafi konum ise kültürel yapı ve üretim biçimlerindeki farklılıkları örnekleme yansıtabilmek açısından kümeleme kriteri olarak seçilmiştir.

Politik tutum ya da oy verilen siyasi parti kriteri çerçevesinde, Haziran 2018 Millet Vekili Genel Seçim sonuçları değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda ilçeler, politik tutum/davranışa göre beş ve coğrafi konuma göre de beş gruba ayrılmıştır. İlçeler sağ ve sol parti oy dağılımları bazında politik tutum/davranışa göre gruplandırıldığında Tablo 1'deki gibi kümelenmektedir.



**Tablo 1.** Oy Verilen Siyasi Parti (Haziran 2018 Yerel Seçim Sonuçları)

İLÇELER	SAĞ PARTİ (%)	SOL PARTİ (%)
<b>Merkez</b>		
Altınyayla	94,6	3,4
Doğanşar	93,4	4,8
Yıldızeli	91,3	6,6
<b>Suşehri</b>	<b>90,7</b>	<b>7,6</b>
Hafik	88,0	10,4
Gölova	88,0	10,4
<b>Şarkışla</b>	<b>86,3</b>	<b>11,8</b>
Koyulhisar	84,7	13,1
Gemerek	84,5	13,2
Kangal	82,3	15,4
<b>Gürün</b>	<b>81,0</b>	<b>17,0</b>
Akıncılar	79,6	18,2
Zara	70,9	26,9
Ulaş	70,2	27,5
İmranlı	65,0	32,5
<b>Divriği</b>	<b>45,6</b>	<b>53,4</b>

TÜİK 2018 verilerine dayanılarak derlenmiştir.

Merkez kendi kendini temsil eden birim olarak ilk kümeyi oluşturmaktadır. Altınyayla, Doğanşar, Yıldızeli, Suşehri, Hafik, Gölova ilçeleri %95-%88 arası sağ oy oranı, %3,5-%10 arası sol oy oranı ile ikinci küme olarak belirlenmiştir. Şarkışla, Koyulhisar, Gemerek %87-%84 sağ oy oranı, %11-%14 sol oy oranı ile yine sağ partilerin seçimde birinci çıktığı, sol parti oylarının ise %10 barajını aştığı fakat %15'lere ulaşamadığı ilçeler olarak üçüncü kümeyi oluşturmuştur. Kangal, Gürün, Akıncılar sol oyların %15-%19 arası oy oranı ile %15 barajının üzerine çıktığı fakat %20'lere ulaşamadığı ilçeler olarak dördüncü kümeyi ve Zara ve Ulaş sol partilerin %20 barajını geçtiği, İmranlı ve Divriği ise sol partilerin önde olduğu ilçeler olarak beşinci kümeyi oluşturmuştur.

Coğrafi konum bakımından yapılan gruplandırmada ise ilçeler aşağıdaki gibi kümelenebilmektedir.

- 1) Merkez
- 2) Hafik, Doğanşar, Koyulhisar, Suşehri, Zara (Kuzey)
- 3) Yıldızeli, Şarkışla, Gemerek (Batı)
- 4) Altınyayla, Ulaş, Kangal, Gürün (Güney)
- 5) Akıncılar, Gölova, İmranlı, Divriği (Doğu)

Bu iki ayrı beşli kümeleme grubundan tarih boyunca farklı kültürlerle, dinî veya etnik gruplara ve mezheplere ev sahipliği yapması bakımından öne çıkan; bunun yanında nüfus yoğunluğu bakımından da üst sıralarda yer alan ilçeler değerlendirilerek, her iki grupta da kendi kümesini temsil edebilecek şekilde - Merkez'e ek olarak- Suşehri, Şarkışla, Gürün ve Divriği ilçeleri seçilmiştir.

Örneklemin ilçelere dağılımında önce 600 kişilik toplam örneklem hacminin tüm ilçelerin nüfusuna oranlanarak dağıtılması düşünülmüştür. Fakat bu durumda - Sivas'ta nüfusun Merkez'de yoğunlaşmış olması sebebiyle- ilçelere anlamlı sonuçlar verebilecek düzeyde örneklem sayısı düşmemiştir. Bu sebeple ve Merkez kendi kendini temsil eden birim olarak seçildiğinden, toplam örneklem hacmi Merkez'e 300, ilçelere 300 örneklem olmak üzere dağıtılmıştır. Örneklemin yaş, cinsiyet ve nüfusa oranlı dağılımı ilçeler bazında dağılımı Tablo 2'de gösterilmiştir.

**Tablo 2.** Yaşa ve Cinsiyete Göre Örneklem Dağılımı

Cinsiyet	Yaş Aralığı	Merkez	Divriği	Gürün	Suşehri	Şarkışla	TOP.
Kadın	20-29	44	7	7	12	14	84
	30-39	34	5	5	8	13	65
	40-49	28	5	5	6	11	55
	50-59	22	4	4	5	9	44
	60-69	14	4	4	4	6	31
	70 +	10	4	4	4	5	27
	<b>TOP.</b>		152	28	29	39	58
Erkek	20-29	44	6	7	10	12	79
	30-39	34	6	5	8	14	67
	40-49	27	5	5	7	11	55
	50-59	21	5	5	5	8	44
	60-69	14	3	3	4	6	30
	70 +	8	2	3	3	3	19
	<b>TOP.</b>		148	27	28	37	54
<b>TOPLAM</b>		300	55	57	76	112	600

Merkez’de anketin uygulanacağı mahalleler ise alfabetik listeden sistematik olarak seçilmiştir. Buna göre, nüfus yapısının özellikleri bakımından alan araştırmasına dâhil edilmek istenen Alibaba Mahallesi’nden başlamak suretiyle beşer atlayarak seçim yapılmıştır. Atlama aralığı belirlenirken, seçilen mahallelerin Sivas Merkez nüfus yapısını yansıtacak özelliklere sahip olması gözetilmiştir. Örneklemin seçilen mahallelere yaş ve cinsiyete göre dağılımı Tablo 3’te gösterildiği gibidir.

**Tablo 3.** Merkezde Örneklemin Mahallelere Göre Dağılımı

Merkez Mahalle	18+ Toplam	Kadın Örn.	Erkek Örn.	TOP. ÖRN.
Alibaba	9060	25	25	50
Çarşıbaşı	1274	4	3	7
Dedebalı	907	3	2	5
Eğriköprü	3125	9	8	17
Fatih	10514	29	29	58
Gülyurt	1985	6	5	11
Kadı Burhanettin	3013	9	8	17
Kızılırmak	1706	5	5	10
Mevlana	7512	21	21	42
Paşabey	1505	4	4	8
Sularbaşı	2231	6	6	12
Yenidoğan	6748	18	19	37
Yunusemre	4717	13	13	26
<b>TOPLAM</b>	<b>54297</b>	<b>152</b>	<b>148</b>	<b>300</b>

TÜİK 2017 Sivas ili nüfus sayımı verilerine dayanılarak, seçilmiş ilçeler bazında derlenmiştir.

## 2.2. Nitel Araştırma Aşaması

Araştırmanın nicel aşamasında örneklem grubuna uygulanan anketlerden elde edilen bulguların açıklanması için, nitel araştırma aşaması gerekli görülmüştür. Derinlemesine görüşmelerin yapılmasındaki temel amaç, anket verilerinden elde edilen sonuçların ortaya koyduğu bazı ilişkilerin ardında yatan süreçlerin ortaya çıkarılmasıdır. Dindarlık çalışmalarına ilişkin literatür taramasında sık karşılaşılan durumlardan biri, dindarlığın çeşitli düzeylerine odaklanmasıdır. Bu yüzden bu bireyler arasındaki niteliksel farklar gözden kaçırılmakta ya da söz konusu edilmemektedir. Bu tezde ise dinî/dinsel inanma biçimlerinin yalnızca derece farklılıklarına ve dinî pratiklerin yoğunluğuna indirgenmesinden ziyade, demografik, sosyo-ekonomik ve kültürel koşullara, din ile kurulan ilişki ve dine verilen önem düzeyine, dinî tutuculuk ve dogmatizm düzeyine, dinin kamusal alan ve bilimsel

bilgi gibi din dışı alanlardaki etkisine, manevi ve dünyevi ile ilişkisine ve dinî algı ve pratiklerde referans alınan kitabî ya da geleneksel ölçülere göre farklılaşan inanma biçimlerinin anlaşılması amaçlanmaktadır. Elbette bireylerin inanışlarının ya da dindarlıklarının bir derecesi vardır ve bu derece uygun sorularla tespit edilebilir; ancak bu ölçüm, inanma biçimleri arasında olması muhtemel niteliksel farklılıkların göz ardı edilmesine yol açmamalıdır. Bu yüzden görüşmelerle, kişilerin gündelik hayat pratikleri ile öznel deneyim ve algıları üzerinden dinin yaşanma biçimleri ve toplumsal cinsiyet algılarına dair açıklayıcı bilgiye ulaşılmak istenmiştir.

### **2.2.1. Görüşme Formu**

Görüşmelerde katılımcıların inançlarını hangi biçimlerde yaşadıklarının ve bu biçimlerin cinsiyetçilikle hangi noktalarda kesiştiğinin kavranması amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu aşamadaki genel amaç, anketlerden elde edilen ilişki ve yönelimleri derinleştirmektir. Görüşme formundaki sorular, nicel araştırma aşamasında uygulanan anket formunun dinî hayat ve toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin sorularının betimsel bulgularından ve DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ arası ilişkilerden yola çıkılarak türetilmiştir. Anket bulgularından elde edilen manidar, aykırı ve şaşırtıcı kimi sonuçlar nitel aşamayı geliştirmede referans alınmıştır. Bu referanslarla hazırlanan görüşme formunda üç aşamalı bir yol izlenmiştir.

#### **2.2.1.1. İnanç Boyutu**

İlk aşamada katılımcılara dinin nasıl algılandığı ve yaşandığıyla ilgili çeşitli karşıtlıklar çerçevesinde tartışmalar sunulmuştur. Farklı toplumsal kesimlerden bireylerin inanç ve din dünyalarını kamusal ve özel alanlarda ne şekilde yaşadıkları, dinî ve bilimsel bilgi arasındaki ilişki ve seçimlere dair görüşleri, manevi ve dünyevi alanları nasıl ayırt ettikleri ya da bir araya getirdikleri ve gündelik hayat pratiklerinde temel dinî kaynaklar ve geleneksel dinî pratikler arasındaki muhtemel gerilimleri nasıl çözdüklerine ilişkin açıklamalarda bulunulmuştur.

İnanç boyutuyla ilgili olarak ele alınan tartışma konularından biri, *kamusal alan ve özel alan* arasında yaşanan din kaynaklı gerilimlerdir. Burada temel eğilim, genel olarak görüşülen kişilerin kamusal-özel alan/yaşam konularındaki düşüncelerine ve davranışlarına odaklanmaktır. Kamusal ve özel alan tanımlamaları

aynı zamanda gündelik hayatı dinselikleştirme ve sekülerleştirme eğilimleri dolayısıyla anket sorularında yer alan gündelik hayatta din ile kurulan ilişki düzeyi, dine verilen önem ve dinî tutuculuk/dogmatizm gibi bulgular için de açıklayıcı olması beklenmiştir. Bu tartışma ekseninin kadının aile alanla, erkeğin ise kamusal alanla ilişkilendirilmesini içeren geleneksel cinsiyet algıları çerçevesinde kadın-erkek karşıtlığına ilişkin derinlemesine bilgiler ulaşılabileceği düşünülmüştür.

Bir diğer tartışma eksenini olan *dinî bilgi ve bilimsel bilgi* ikiliği üzerinden bireylere sorulan soruların, bu ikiliği aşan ve dinselikleştirme modern görünümünü ortaya koyan sonuçlara ulaşmada kilit olduğu düşünülmüştür. Burada gerek “halktan” insanların gerekse dindar entelektüel kesimden bireylerin, din -özel olarak İslam- ve bilim arasında bir paralellik kurma yönündeki çabaları ya da dinin bilimi bilimin de dini dışlamadığı gibi görüşleri de vurgulamak gerekir. Bu çabalar ve bunların bireylerce meşrulaştırılma yöntemleri, dindarlığın dinamizmi ya da dogmatizmi ne kadar içerdiği ve cinsiyetçiliğin aşındırılmasında hangi imkânlarla açık ya da kapalı olduğu yönünde bilgilendirici olması beklenmiştir.

*Manevilik ve dünyevilik* arasındaki özerklik ya da eş-mantıklılık ise inanç boyutunda sunulacak bir diğer tartışma eksenidir. İlk bakışta manevi ya da uhrevi olanla dünyevi olanın birbirinden ayrı alanlarda ve mekânlarda yaşandığı düşünülse de durum tam olarak böyle değildir. Çoğu zaman, bu iki alan birbiri içine geçmiştir ve manevi olanın nerede bitip dünyevi olanın nerede başladığı belirsizdir. Bu belirsizlik içinde bireylerin maneviyatlarını dünyevi olanla nasıl buluşturdukları, gündelik hayatın maddi organizasyonu içinde maneviyatlarını nasıl tanımladıkları ve yaşadıkları dindarlığa ilişkin farklılıklar için de açıklayıcı bulunmuştur.

Benzer bir durum genellikle birincil, kitabî dinî kaynaklar ve geleneklerle karışmış olarak yaşanan pratik dinî uygulamalar arasında da gözlemlenebilir. Bireylerin geleneksel olarak hoş karşılanmayan, sebebi belli olmasa da kuşaktan kuşağa aktarılmış kimi tutum ve davranışları “günah” veya “haram” olarak tanımladığını, onları dinî sınıflandırmalara tabi tuttıklarını görebiliriz. Tartışma eksenlerinden sonuncusu olan *dinî kaynaklar ve geleneksel dinî pratikler* arasındaki karşıtlık tam da bu gibi durumlarda bireyleri yönlendiren dinî ya da seküler motivasyonlara odaklanmaktadır. Bu değerlendirmelerin, bireylerin dinselikleştirme

ne kadarının kurumsal olmayan spiritüel eğilimleri içerdiğini anlamak açısından işlevsel olduğu düşünülmüştür. Burada kuramsal kısımda tartışıldığı gibi, bireylerin dinselliklerinin kişisel spiritüel bir içeriğinin olup olmadığı, İslam dünyasında ve özellikle İslami feminist hareketler içinde çokça vurgulanan evrensel dinî ilkeler ve geleneksel, uygulanan, İslam ya da fıkıh arasındaki ayrımın yapılıp yapılmadığı/nasıl yapıldığı, dinî metnin yoruma açık mı yoksa değişmez sabit veriler olarak mı değerlendirildiği gibi soruların cevap bulması beklenmektedir. Bu cevapların, dindarlığın ya da dinselliğin biçimi ve karakterine ilişkin açıklayıcı olacağı düşünülmüştür.

### **2.2.1.2. Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı/Cinsiyetçilik Boyutu**

Toplumsal cinsiyet algısına ilişkin anket formunda bulunan sorular, nicel araştırmanın kaçınılmaz bir gereği olarak, daha doğrudan ifadeleri içermektedir. Bu sebeple, bu sorulardan elde edilen bulgular, örneklem grubunun cinsiyet algılarına ilişkin nihai sonucu verse de bunun sebepleri ve türevleri hakkında daha derinlemesine bilgilere ulaşabilmek maksadıyla nitel araştırma aşamasına dâhil edilen bireylere çeşitli tartışmalı konular hakkındaki görüşleri sorulmuştur. Buradaki sorular, anket sorularına kıyasla daha açıklayıcı olacak şekilde tasarlanmıştır.

Kadın-erkek eşitliğine ilişkin düşünceleri sorulduğunda insanların çoğu, eşitlikten yana fikir beyan edebilir ve bunda da samimi olabilir. Öte yandan bu şekilde yalnızca bireylerin düşüncelerinin bir yönü -dışarıya, hatta kendilerine gösterdikleri yönü- hakkında bilgi sahibi olunabileceği açıktır. Ancak kişinin örneğin annesine değer verirken, kadınların estetik fikirlerini önemserken, karısını el üstünde tutarken ya da gelinine öfkelenirken nasıl bir cinsiyet algısıyla -cinsiyetçilikle- güdülendiği derinlemesine bir şekilde sorgulanmadan kavranamaz. Bu yüzden bu başlık altında, bireylerin beyanlarının ötesindeki süreçleri açıklamaya yönelik tartışmalar sunulmuştur.

Glick ve Fiske'e göre (1996: 491-492), cinsiyetçilik bir önyargı türü olmakla birlikte onun özel yanı, kadınlara yönelik tek biçimli olumsuz duygulardan ziyade derin kararsızlıklarla kendini göstermesidir. Buna göre cinsiyetçilik, düşmanca ve korumacı olmak üzere iki cinsiyetçi tutum kümesini kapsayan çok boyutlu bir yapıdır. Yani, cinsiyetçilik kimi zaman açık ve doğrudan olumsuz yargılarla

belirginleşirken, kimi zaman daha pozitif ve korumacı ifadelerin altında gizlidir. Açık düşmanca cinsiyetçilikle Allport'un klasik önyargı tanımına uyan cinsiyetçilik kastedilirken; korumacı cinsiyetçilikle, algılayanlarda olumlu duygular uyandırmakla birlikte, bu olumlu duygular altında gizlenerek geleneksel kadın-erkek rollerini sürdüren ve erkeğin egemen, kadının tabi konumunu pekiştiren, karmaşık ve özel bir ayrımcılık türüne işaret edilmektedir.

Toplumsal cinsiyet algısıyla ilgili anket sorularına ait bulgulardaki beklenmeyen ya da manidar bulunan bazı sonuçların daha iyi açıklanabilmesi için, yukarıdaki görüşler de dikkate alınarak daha derinlemesine tartışma eksenleri belirlenmiştir. Bu eksenlerin cinsiyetçiliğin çeşitli biçimlerinin ve bunları meşrulaştırma süreçlerinin anlaşılabilmesine olanak verecek biçimde olmasına dikkat edilmiştir.

*Pasif-baskıcı cinsiyetçilik* başlığı altında, kadınların ataerkil sistemde maruz kaldıkları ayrımcılığa yönelik öznel değerlendirmelere ya da bir cinsiyet kategorisi olarak “kadınlığa” atfedilen özelliklerin içselleştirilip onaylanma ve bunların tikel gündelik hayat pratiklerine yansıtılma biçimlerine odaklanılmıştır. Söz konusu tartışma ekseninin başlığı, nitel araştırma aşamasına geçilmeden önce “baskıcı cinsiyetçilik” olarak düşünülse de görüşülen bireylerin baskıcı ifadelerini dolaylı yollarla ve imalarla ya da kılıf uydurmaya çalışarak ortaya koymaları nedeniyle, “pasif” ibaresi eklenmiştir. Bu tür cinsiyetçilikte, bireyler kadına ilişkin olumsuz duygu ve düşünceler beslemekle birlikte, bu duygu ve düşüncelerin dışı vurumu pasif biçimde olmaktadır.

Pasif-baskıcı cinsiyetçiliğe göre daha örtük olan *gizil-korumacı cinsiyetçilik* başlığında, kadınların erkeklere göre daha zayıf olmalarından ötürü erkekler tarafından korunmaları gerektiği yönündeki yargılar işlenmiştir. Pasif-baskıcı cinsiyetçilikte kadınların zayıflığı onlar üzerinde egemenlik kurma, dolayısıyla daha açık bir şekilde ortadayken; gizil-korumacı cinsiyetçilikte yine aynı düşünce, kadın için çalışma, onu destekleme, koruyup gibi biçimler altında ortaya çıkmaktadır. buradaki zayıflık, yalnızca fiziksel değil aynı zamanda düşünsel anlamda kullanılmaktadır. Glick ve Fiske’e göre (1996: 492), cinsiyetçi birey için “korumacı cinsiyetçilik” (*benevolent sexism*), “düşmanca cinsiyetçiliği” (*hostile sexism*) telafi

etmek, onu gizlemek ve bu yolla meşrulaştırmak anlamında işlevseldir. Dolayısıyla bu başlık altındaki sorularla, pasif-baskıcı cinsiyetçilikten farklı olarak, kadınlara yönelik pozitif ifadelerin altındaki cinsiyetçiliğin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Glick ve Fiske'in (1996) çelişik duygulu cinsiyetçilik kavramından hareketle, görüşmelere başlanmadan önce tartışma eksenlerine eklenen *farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik*, görüşmeler değerlendirilirken bu kategoriye uygun düşen çok sayıda ifade olması sebebiyle değişiklik yapılmaksızın kullanılmıştır. Bu tartışma ekseninde, kadın ve erkek cinsiyetinin birbirinden temelden farklı iki özerk kategori olduğu ve bu farklılıkların doğal sonucu olarak birbirinden farklı ve sabit rollerinin, haklarının ve görevlerinin olduğu yönündeki kalıp yargılar aranmıştır. Buna göre kadın ve erkek arasındaki eşitsizlikler doğal veya biyolojik temelli olduğu ya da yaradılıştan geldiği için adeta bir kaddedir. Kadın, erkek olmayandır; bu durumda erkek üstün olduğundan, kadın da onun karşıtı olan aşağı konumda bulunmaktadır. Aynı zamanda bu farklı cinsler, bir araya geldiklerinde birbirlerini mükemmel şekilde tamamlayacaklardır. Bu aşamada özellikle kadınların fitratları gereği erkeklerden daha ahlaklı, daha ince ve zarif oldukları, anneliğin kutsallığı, hatta kimi zaman iğneleyici bir ima da taşıyan kadınların daha zeki oldukları gibi, kadınların ikincilleştirilmesinin meşrulaştırma araçlarında da ifadesini bulan farklılaştırıcı ifadelerle odaklanılmıştır.

Son tartışma eksenini olan *Heteronormatif cinsiyetçilik*, doğrudan kadına yönelik cinsiyetçiliği ifade etmemekle birlikte, onun ayrılmaz bir parçası ve işaretidir. Cinsiyete ilişkin “doğallık” söylemiyle yakından bağlantılı olan heteronormativite, birbirinden tamamen farklı olan kadın ve erkek cinsleri arasındaki cinsel ve duygusal ilişkinin (heteroseksizm) doğal ve normal olduğu şeklindeki bir kabule dayanmaktadır. Bu kabul beraberinde, bütün bir sosyo-kültürel yapının bu varsayıma göre dizayn edilmesini ve ataerkil sistemle kaynaşmış bir gündelik hayat organizasyonunu getirmektedir.

### **2.2.1.3. Dindarlık ve Cinsiyetçilik İlişkisi Boyutu**

Dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığına ilişkin nicel araştırma aşamasının analizleri sonucu elde edilen temel ilişkilerden yola çıkılarak, bu ilişkiye dair nitel sorular tasarlanmıştır. Derinlemesine görüşmelerde, dindarlık ve toplumsal



cinsiyet ilişkisi bağlamında katılımcılara yöneltilecek konu başlıkları belirlenirken, kuramsal bölümde “Din ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı” başlığı altında sunulan çeşitli kuramsal yaklaşımlar referans alınmıştır. Cinsiyetçiliğin dinî kökenleri, modern toplumda Müslüman kadınların durumu, İslami kaynaklarda ve bunlar üzerine yapılan tartışmalarda kadın konusuna ilişkin kuramsal yaklaşımlar ve Müslüman feministlerin düşünceleri, bu bölümde katılımcılara sunulacak soruların tespitinde ana eksenini oluşturmuştur. Sonuç olarak bazı ana konular belirlenerek üçlü bir sınıflandırma yapılmıştır.

İlk olarak *İslam’da Kadının Yerine İlişkin Düşünceler* başlığı altında, bireylerin dinde ve İslam’da kadının yeri, İslamiyet’in doğmasıyla kadın haklarında bir değişim olup olmadığı ve Kur’an’ın kadını hangi biçim ve bağlamda muhatap aldığı gibi konulardaki düşüncelerine yer verilmiştir. İkinci konu, *Cinsiyetçiliğin Güncel İslami Görünümleri* başlığında İslam’da toplumsal cinsiyet rollerinin tanımı, sunumu ve bu bağlamlarda günümüz koşullarında İslami bir cinsiyet algısının nasıl olduğu/olması gerektiği sorunsallaştırılmıştır. Son olarak, *Müslüman Kadın* başlığı altında derinlemesine görüşmelere katılan bireylerin Müslüman kadın imajlarına, dindarlık ve feminizmin bir aradalığının imkânına, örtünme, namus vb. kadınla ilişkilendirilen konulara ilişkin görüşleri sorulmuştur.

### **2.2.2. Görüşülen Bireylere Dair Genel Özellikler**

Görüşmelerin yapılacağı bireyler belirlenirken, Sivas Merkez’den en az üniversite mezunu olan, farklı siyasi görüşlere sahip ve dinî mezhep bakımından da farklılıklar gösteren 18 yaş üstü, eşit sayıda kadın ve erkek bireylerden oluşan 20 kişiye ulaşılması planlanmıştır. Bu plan doğrultusunda C.Ü. öğrencileri, C.Ü. akademik personeli, siyasi partilerin Sivas il teşkilatları, ve cami/cem evi cemaatleri gibi dine yönelik tutum ve dinî inanç biçimleri bakımından farklılıkları yansıtabilecek gruplardan bireylerle irtibata geçilmiştir. Nitel araştırma aşaması çerçevesinde görüşülen bireylere ilişkin detaylı bilgiler, Tablo 4’te belirtilmiştir.

**Tablo 4.** Görüşülen Bireylerin Dinî ve Kültürel Özellikleri

Kendisini Tanımlama Şekli	Sünnî Köken		Alevî Köken		TOPLAM
	Sağ Siyasi Görüş	Sol Siyasi Görüş	Sağ Siyasi Görüş	Sol Siyasi Görüş	
“Dindar”	5	-	-	-	5
“Sünnî Müslüman”	3	-	-	-	3
“Dindar, seküler”	2	1	-	-	3
“İnançlı, dinle ilgisiz”	-	2	-	2	4
“Deist”	-	-	-	2	2
“Ateist”	-	-	-	3	3
<b>TOPLAM</b>	10	3	0	7	20

Nitel araştırma aşamasına dâhil edilen kişiler sağ ve sol politik tutum bakımından eşit sayıda seçilmiştir. Tablo 4’e göre, görüşmelere katılan bireylerden 13’ü Sünnî mezhebine, 7’si ise Alevî mezhebine mensup olduklarını ya da bu kökenlerden geldiklerini belirtmişlerdir. Bu kişilerin 5’i kendisini “dindar”, 3’ü “Sünnî Müslüman”, 2’si “dindar ve seküler” olarak tanımlarken; 4’ü “inançlı fakat dine ilgisiz”, 2’si “deist”, 3’ü ise “ateist” olduğunu söylemiştir.

Derinlemesine görüşmelerle, araştırmanın değişkenlerini oluşturmasına karşın, anket formu vasıtasıyla sorulması uygun olmayan ya da derinlikli cevaplar alınamayan özellikle cemaat üyeliği, mensup olunan mezhep gibi konular ve bunların yanında, anket sorularına verilen cevaplarla ortaya çıkması son derece güç olan, koruyucu ya da düşmanca cinsiyetçilik gibi cinsiyetçilik türlerinin de keşfedilmesi mümkün olmuştur.



## III. BÖLÜM

### 3. BULGULAR

Bu bölümde anket sonuçlarına dayalı nicel araştırma aşaması ve görüşmelere dayalı nitel araştırma aşaması bulgularına yer verilmiştir. Bulguların işlenme süreci aşağıda belirtilen sıralamayla yürütülmüştür:

1. Anket verilerinin basit betimsel analizlerinin yapılması.
2. Bu analizler rehberliğinde derinlemesine görüşme sorularının hazırlanması, görüşmeye katılacak bireylerin belirlenmesi.
3. Anket verilerinin ileri analizlerinin yapılması, yorumlanması ve eş zamanlı olarak görüşmelerin sürdürülmesi / sonuçlandırılması.
4. Görüşmelerden elde edilen sonuçların yorumlanması.
5. Anketlerden ve derinlemesine görüşmelerden elde edilen bulguların birlikte yorumlanması.

İki araştırma aşaması sonuçları öncelikle ayrı ayrı derlenmiş, istatistikî analizlerin sonuçlarına ilişkin yorumlar yapılmış, sonra nicel ve nitel araştırma aşaması bulguları birleştirilerek değerlendirilmiştir. Aşağıda, bu sürece uygun olarak, önce anketlerden elde edilen bulgular tablolarla birlikte açıklanmış, tezin kavramsal ve kuramsal çerçevesiyle ilişkili şekilde yorumlanmış ve hipotez testine ilişkin Yapısal Eşitlik Modeli gösterilmiştir. Sonrasında görüşmelerden elde edilen bulgular derlenmiş ve yine kuramsal bölümde tartışılan ana konular çerçevesinde değerlendirilmiştir. Her iki araştırma aşamasına ilişkin bulguların birlikte sunulmasına beşinci (değerlendirme) bölümde yer verilmiştir.

#### 3.1. Anketlerden Elde Edilen Bulgular

Anket çalışmasına dâhil edilen bireylerin dinî davranış, düşünce ve tutumları ile toplumsal cinsiyet rollerine yönelik tutumları arasındaki ilişkilere dair bulgular

derlenirken, birinci bölümde örneklem grubunun demografik özelliklerine yer verilmiştir. Sonraki bölümde sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklere dair bulgular ortaya konarak örneklem grubunun genel bir çerçevesi çizilmiştir.

Araştırmaya dâhil edilen bireyler sosyo-demografik, ekonomik ve kültürel açıdan tanıttıldıktan sonra, üçüncü bölümde bireylerin gündelik hayatlarında etkili olduğu düşünülen dinî davranış, düşünce ve tutumlar çerçevesinde bazı değişkenlere dair betimleyici sonuçlara yer verilmiştir. Bu bulguları takiben, dördüncü bölümde bireylerin din algısı ile toplumsal cinsiyet algıları arasındaki ilişkiyle ilgili ipuçları sunabileceği düşünülen, İslam’da kadının yerine ilişkin düşünceler yer almaktadır. Betimleyici bulgular, beşinci alt başlıkta yer verilen katılımcıların kadınlara, kadın haklarına, aileye ve evliliğe ilişkin düşüncelerine dair bulgularla noktalanmaktadır.

Takip eden altıncı ve yedinci alt bölümlerde, bazı demografik ve sosyo-kültürel değişkenlere göre; dinsel davranış, düşünce, tutumlar ile toplumsal cinsiyet algılarına dair bazı değişkenlerin ve katılımcıların DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ’den aldıkları puanların karşılaştırmaları yer almaktadır. Son olarak sekizinci alt bölümde, katılımcıların DYÖ, DFÖ, TCRTÖ’den aldıkları puanlar arasındaki korelasyonlar değerlendirilmiş ve hipotez testi için kurulan Yapısal Eşitlik Modeli sonuçlarına ilişkin yol diyagramı ve uyum iyiliği indeksi ortaya konulmuştur.

### 3.1.1. Demografik Özellikler

Araştırma kapsamına alınan bireylerin demografik özelliklerine aşağıdaki tablolarda yer verilmiştir.

**Tablo 5. Yaş**

Yaş Aralığı	n	%
<b>18-29</b>	<b>163</b>	<b>27,17</b>
30-39	132	22,00
40-49	110	18,33
50-59	88	14,67
60 ve üstü	107	17,83

Tablo 5’e göre, araştırma kapsamına dâhil edilen bireylerin %49,17’si genç yetişkin (18-39), %33’ü orta yetişkin (40-59) ve %17,83’ü geç yetişkindir (60 ve üzeri). Bu veriler araştırma evreni ve birimlerine ait nüfus verileriyle karşılaştırıldığında büyük ölçüde uyumlu oldukları görülmüştür. Tablo 6, TÜİK’ten derlenmiş olmakla birlikte,

kümeleri oluşturan birimlere ve örneklem grubunun yaş kategorilerine göre yeniden düzenlenmiştir. Bu tabloda, araştırma evrenini 18 yaş üstü bireyler oluşturduğu için, 15-19 yaş aralığına dair veriler Tablo 6'daki toplam nüfusa eklenmemiş ancak örneklem dağılımı yapılırken dikkate alınmıştır.

**Tablo 6.** Seçilmiş Birimlerde Nüfusun Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı

Yaş Aralığı	Kadın	Erkek	Toplam	%
15-19	18.167	17.899	36.066	
20-29	37.413	37.120	74.533	
30-39	31.004	31.092	62.096	
<b>Ara Top.</b>	<b>68.417</b>	<b>68.212</b>	<b>136.629</b>	<b>49,85</b>
40-49	25.859	25.218	51.077	
50-59	20.107	19.952	40.059	
<b>Ara Top.</b>	<b>45.966</b>	<b>45.170</b>	<b>91.136</b>	<b>33,25</b>
60-69	13.596	13.146	26.742	
70+	11.164	8.396	19.560	
<b>Ara Top.</b>	<b>24.760</b>	<b>21.542</b>	<b>46.302</b>	<b>16,89</b>
<b>TOP.20+</b>	<b>139.143</b>	<b>134.924</b>	<b>274.067</b>	<b>100</b>

TÜİK 2017 Sivas ili nüfus sayımı verilerine dayanılarak, seçilmiş ilçeler bazında. Ara toplamlar ve yüzdeler eklenmiştir.

Tablo 6'ya göre, araştırmanın seçili birimlerindeki nüfusun yarısını 20-39 yaş aralığındaki genç nüfus oluşturmaktadır. Genç yetişkin yaş grubunu %33,25 ile orta yetişkin ve %16,89 ile geç yetişkin yaş grubu takip etmektedir.

**Tablo 7.** Örneklemin Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı

Yaş Aralığı	Kadın	Erkek	Toplam	%
15-19	(9)	(8)	(17)	
20-29	84	79	163	
30-39	65	67	132	
<b>Ata Top.</b>	<b>149</b>	<b>146</b>	<b>295</b>	<b>49,17</b>
40-49	55	55	110	
50-59	44	44	88	
<b>Ara Top.</b>	<b>99</b>	<b>99</b>	<b>198</b>	<b>33,00</b>
60-69	31	30	61	
70+	27	19	46	
<b>Ara Top.</b>	<b>58</b>	<b>49</b>	<b>107</b>	<b>17,83</b>
<b>TOP.</b>	<b>306</b>	<b>294</b>	<b>600</b>	<b>100</b>

Tablo 7'de örneklem grubunun cinsiyete göre yaş dağılımı verilmiştir. Bu oranlar, TÜİK'in Sivas ili Merkez ilçesi ve araştırma kapsamına alınan Divriği,

Gürün, Suşehri ve Şarkışla ilçe merkezlerinin 2017 yılına ait 18 yaş üstü nüfus verileriyle karşılaştırıldığında son derece uyumlu oldukları görülmektedir.

Örneklem dağılımı yapılırken, TÜİK'in yaş aralığı verilerinin 18 yaş üzeri nüfusu net olarak yansıtmaması (TÜİK veri tabanında yaş aralıkları, ... 15-19, 20-29, ... şeklinde verilmiştir) sebebiyle, 20 yaş ve üzeri örneklem sayısı, birimlerin nüfus yoğunluğuna göre, 1-3'er arttırılarak düzenlenmiştir.

**Tablo 8.** Cinsiyet ve Medenî Durum

	n	%
<b>Cinsiyet</b>		
Kadın	306	51,00
Erkek	294	49,00
<b>Medenî durum</b>		
Bekar	191	34,50
Evli	393	65,50

Tablo 8'e göre, katılımcıların %34,5'i bekâr, %65,6'sı evlidir. Örneklem grubunun cinsiyete göre dağılımında ise %51'ini kadın, %49'unu erkek katılımcılar oluşturmaktadır. Bu sonuç Sivas ili nüfusunun cinsiyete göre dağılımıyla uygunluk göstermektedir. TÜİK'in 2017 verilerine göre, örneklem birimlerine ait 20 yaş üzeri kadın nüfusu, 20 yaş üzeri toplam nüfusun %50,8'ini; 20 yaş üzeri erkek nüfusu ise %49,2'sini oluşturmaktadır. Araştırma birimleri nüfusunun yaş ve cinsiyete göre dağılımı ile örneklem arasındaki benzerliğin ana nedeni yaş ve cinsiyete oranlı küme örnekleme yapılması ve anket uygulama aşamasında yaş ve cinsiyet kotası uygulanmasıdır.

### 3.1.2. Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özellikler

Kavramsal ve kuramsal çerçeveye dair açıklamalarda da değinildiği gibi, bireylerin ekonomik koşulları ve yetiştikleri kültürel çevre, dinî yönelimleri ve toplumsal cinsiyet algıları açısından son derece önemlidir. Bu özellikler katılımcıların nasıl bir ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olduğunu saptamak konusunda ipuçları verirken, daha ileri düzey analiz ve ilişkilerde de yol gösterici olmaktadır.

**Tablo 9.** Eğitim Durumu

<b>Eğitim durumu</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
İlkokul	93	15,50
Ortaokul	105	17,50
<b>Lise</b>	<b>255</b>	<b>42,50</b>
Lisans/Lisansüstü	147	24,50

Eğitim düzeyi, bireylerin kültürel özelliklerine dair bilgi verici değişkenler arasında görülmüştür. Örneklemin eğitim durumuna göre dağılımına ilişkin Tablo 9'a bakıldığında, çoğunluğunun (%42,5) lise mezunu olduğu tespit edilirken, bunu %24,5 ile lisans/lisansüstü, %17,5 ile orta okul ve %15,5 ile ilkokul mezunları takip etmektedir. Lise ve üniversite mezunlarının toplam oranının ilkokul ve ortaokul mezunlarının toplam oranına göre %37 daha fazla olmasından hareketle, katılımcıların çoğunluğunun eğitim seviyesinin ortanın üzerinde olduğu söylenebilir.

**Tablo 10.** Meslek

<b>Meslek</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
İşçi	131	21.8
Memur	38	6.3
Öğrenci	64	10.7
<b>Ev Kadını</b>	<b>157</b>	<b>26.2</b>
Emekli	47	7.8
Beyaz Yakalı/ Yönetici	33	5,5
Esnaf/İşletme Sahibi	84	14.0
Avukat, Doktor, Mali Müşavir vb.	8	1.3
İşsiz/Çalışmıyor	33	5.5
Çiftçi/Hayvancı	5	8

Tablo 10'a göre, örneklem grubunun meslek bilgilerine dair bulgularda en yüksek oran "ev kadını" kategorisindedir (%26,2). Bu durum kadınların çalışma hayatına katılımının çok düşük düzeyde olduğunu göstermesi bakımından, bireylerin kültürel koşulları ve evrenin geleneksel yapısına dair ipucu vermektedir. Öte yandan, araştırmanın hane halkı üzerinde yapılmış olması da bu sonucun ortaya çıkmasında önemli bir etken olarak düşünülebilir. İkinci en yüksek orana sahip meslek grubunu işçiler (%21,8) oluştururken, bunu %14 ile "Esnaf/İşletme Sahibi" kategorisi takip etmektedir. Diğer meslek grupları ise örneklem içinde dengeli dağılmaktadır.



İş kollarındaki farklılaşma geleneksellikten modern bir yapıya geçişin işaretlerindedir. Örneklemin meslek gruplarındaki dağılımına bakıldığında, özellikle kadının kamusal alanda görünürlüğü ve meslekî farklılaşmanın çok düşük olduğu sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla Tablo 10, araştırma evreninin geleneksel sosyal yapıyı sürdürdüğünü göstermektedir.

Tablo 10’da belirtilen oranlar daha sonra çalışan ve çalışmayan nüfus olarak yeniden düzenlenmiş ve aşağıda verilmiştir.

**Tablo 11. Çalışma Durumu ve Gelir Düzeyi**

	<b>n</b>	<b>%</b>
<b>Çalışma durumu</b>		
Çalışan	299	49,83
Çalışmayan	301	50,17
<b>Aylık gelir</b>		
1500 TL ve altı	179	29,83
<b>1501-3000 TL</b>	<b>215</b>	<b>35,83</b>
3001-4500 TL	126	21,00
4501 TL ve üstü	80	13,33

Tablo 11’e göre, katılımcıların %49,83’ünün çalıştığı, %65,66’sının düşük gelir seviyesine, %34,33’ününse orta-yüksek gelir seviyesine sahip olduğu görülmektedir. Çalışmayan nüfusun yarısından fazlasını ev kadınları oluşturmaktadır (bkz. Tablo 10). “4501 TL ve üstü” gelir seviyesine sahip katılımcıların oranının çok düşük olması ise yine geleneksel kentlere özgü düşük refah düzeyine işaret etmektedir.

**Tablo 12. En Uzun Süre Yaşanılan Yer**

<b>En uzun süre yaşanılan yer</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
<b>İl merkezi</b>	<b>324</b>	<b>54.0</b>
İlçe merkezi	260	43.3
Köy	16	2.7

Tablo 12’deki verilere göre, katılımcıların %54,0’ünün en uzun süreyle il merkezinde, %43,3’ünün ilçe merkezinde ikamet ettiği tespit edilmiştir. İl ve ilçe merkezinde en uzun süre yaşayan bireylerin oranında önemli bir farklılık gözlenmezken; en uzun süre köyde yaşamış olan bireylerin sayısı ihmal edilebilecek düzeydedir.

**Tablo 13.** Hane Halkı

<b>Birlikte yaşanılan kişiler</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Yalnız eşim / çocuklarımla	362	60.3
Yalnız annem / babam / kardeşlerimle	140	23.3
Eşim / çocuklarım ve diğer akrabalarla	29	4.8
Annem / babam / kardeşlerim ve diğer	19	3.2
Tek başıma	38	6.3
Ev arkadaşımla	12	2.0

Tablo 13 incelendiğinde, örneklem grubuna dâhil edilen bireylerin verdiği cevapların “yalnız eşim/çocuklarımla” ve “yalnız annem/babam/kardeşlerimle” seçeneklerinde yığıldığı görülmektedir. Bunu %6,3 ile tek başına yaşayanlar, %4,8 ile eşi/çocukları ve diğer akrabalarla yaşayanlar, %3,2 ile anne/baba/kardeşler ve diğer akrabalarıyla yaşayanlar ve %2 ile ev arkadaşıyla yaşayanlar takip etmektedir. Bu sonuçlar çerçevesinde Tablo 13, aile yapısı şeklinde yeniden derlenmiş ve aşağıda verilmiştir.

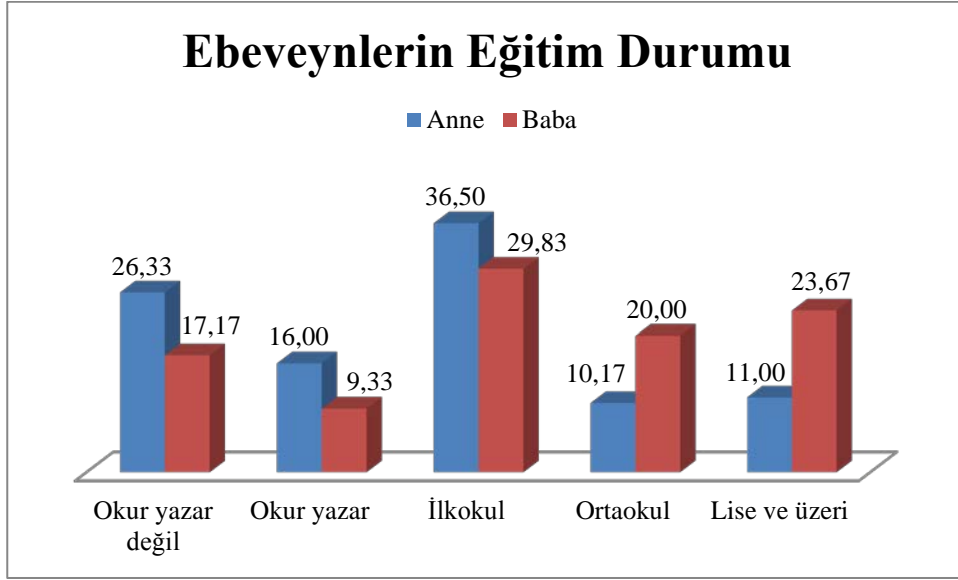
**Tablo 14.** Aile Yapısı

<b>Birlikte yaşadığı kişiler</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Çekirdek aile	502	83,66
Geniş aile	48	8,00
Tek başına / ev arkadaşıyla	50	8,33

Örneklemin yığıldığı (bkz. Tablo 13) “yalnız eşim/çocuklarımla” ve “yalnız annem/babam/kardeşlerimle” kategorileri çekirdek aileyi (%83,66) temsil etmektedir. “Eşim/çocuklarım ve diğer akrabalarla” ve “annem/babam/kardeşlerim ve diğer akrabalarla” seçenekleri ise geniş aileye (%8) karşılık gelmektedir. Dolayısıyla örnekleme dâhil edilen bireylerin çok büyük bir kısmı çekirdek aile yapısına sahipken; geniş aileye sahip katılımcıların oranı tek başına/ev arkadaşıyla yaşayanların oranıyla (%8,3) eşit bulunmuştur. Bu sonuç, hayatında en uzun süre köyde yaşamış katılımcıların oranının düşüklüğüyle de açıklanabilir (bkz. Tablo 12); çünkü geniş aile yapısı bugün en geleneksel özellikler sergileyen kentlerde dahi neredeyse ortadan kalkmış durumda olsa da bu tür aile yapısının sürmesi daha çok kırsal kültür özelliklerindedir.

Tek başına/ev arkadaşıyla yaşayanların oranının geniş aile yapısına sahip katılımcılarla eşit olması ilginç görünse de; bunların oranı öğrenci katılımcıların

oranıyla (bkz. Tablo 10) karşılaştırıldığında anlamlı görünmektedir. Dolayısıyla bu cevabı veren katılımcıların daha çok Sivas dışından ya da Sivas'ın köy veya kasabalarından üniversite eğitimi için gelmiş öğrencilerden oluştuğu düşünülmektedir.



**Şekil 2.** Katılımcıların Ebeveynlerinin Eğitim Durumu

Şekil 2’de katılımcıların yetiştikleri kültürel arka plana ilişkin bilgi verici değişkenlerden, ebeveynlerinin eğitim düzeyine dair bulgulara yer verilmiştir. Buna göre, okur-yazar olmama, okur-yazar olup resmî bir eğitim almamış olma ve ilkokul mezunu olma bakımından annelerin oranının (%78,83) babalara göre (%56,33) yüksek olduğu; buna karşın ortaokul ve lise-lise üzeri eğitim mezunu olmada babaların oranının (%43,67) annelere göre (%21,17) 2 kat kadar yüksek olduğu görülmektedir. Bunun yanında her iki ebeveynde de en yüksek eğitim seviyesi kategorisini ilkokul mezunları oluşturmaktadır. Bu da örneklem grubundaki bireylerin çoğunun eğitim seviyesi yüksek olsa da (bkz. Tablo 9) ebeveynlerinin eğitim seviyesinin düşük olması dolayısıyla aile ortamında geleneksel özelliklerin baskın olabileceğine işaret etmektedir.

Yukarıda belirtilen sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklerden özellikle meslek, çalışma durumu, gelir seviyesi, en uzun süre yaşanan yer ve ebeveynlerin eğitim durumu gibi değişkenlere ilişkin bulgular göz önünde bulundurulduğunda, örnekleminin düşük-orta gelir seviyesine sahip ve geleneksel kültürel kökene özgü

özellikler gösterdiği görülmektedir. Araştırma evreninin kültürel yapısıyla da uyumluluk gösteren bu bulgular, özellikle dinî yönelimlerin niteliği ve toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin tutumların gelenekçi mi eşitlikçi mi olduğu yönünde ilk fikirleri sunmakta ve ortaya çıkacak sonuçlar için birer referans olmaktadır.

### 3.1.3. Dinî Davranış, Düşünce ve Tutumlar

Bu başlık altında, tezin bağımsız değişkenine dair alt değişkenlere ilişkin betimleyici bilgiler yer almaktadır. Bu bölümde değerlendirilen anket sorularıyla, daha çok katılımcıların günlük yaşamlarında dinin etkisine dair genel bir çerçeveye ulaşılması hedeflenmiştir.

**Tablo 15.** Din ile İlişki Düzeyi

<b>Din ile ilişkisini tanımlama şekli</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Herhangi bir dine inanmam	21	3,50
İnançlıyım fakat dindar değilim	323	53,83
Biraz dindarım	158	26,33
Çok dindarım	98	16,33

Tablo 15'e göre, katılımcıların %42,6'sı kendisini dindar, %53,83'ü ise "inançlı fakat dindar değil" olarak tanımlamaktadır. Dindar bireyler içinde kendisini "çok dindar" olarak tanımlayan bireylerin oranı %16,33'tür. Herhangi bir dine inanmadığını söyleyen bireylerin oranının ise yalnızca %3,5 olduğu görülmektedir. Bu verilere göre bireylerin din ile ilişkilerini tanımlarken yalnızca inançlı olmayı dindarlık için yeterli bir sebep olarak görmediği anlaşılmaktadır.

**Tablo 16. Dine Verilen Önem**

	n	%
<b>Dinin hayatındaki yeri</b>		
Hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır	72	12,00
Hayatımda dine ihtiyacım yoktur	31	5,17
Hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir	497	82,83
<b>Dinî sözcükleri kullanma sebebi</b>		
Dinî anlamlarından ötürü kullanım	316	52,67
Alışkanlıktan kullanım	260	43,33
Kullanmam	24	4,00
<b>Alışveriş yapılan firmanın dindar olmasıyla ilgili düşünce</b>		
Dindar olmasını tercih ederim	72	12,00
Dindar olmamasını tercih ederim	8	1,33
Dindar olup olmaması benim için önemli değildir	520	86,67
<b>İletişim kurulan kişilerin dindar olmasıyla ilgili düşünce</b>		
Dindar olmalarını tercih ederim	72	12,00
Dindar olmamalarını tercih ederim	10	1,67
Dindar olup olmamaları benim için önemli değildir	518	86,33
<b>Dinî kurallarla işin gerekleri çelişmesi durumunda alınan karar</b>		
Dinimin gerektirdiği yönde	246	41,00
İşimin gerektirdiği yönde	354	59,00
<b>Giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme</b>		
Evet	369	61,50
Hayır	231	38,50

Tablo 16'ya göre, örneklem grubunun %82,83'ü dinî değerler kadar dünyevi değerlerin de hayatında önemli olduğunu söylemiştir. Katılımcıların %12,0'si yalnız dine ihtiyaç duyduğunu, %5,17'si ise hayatında dine ihtiyaç duymadığını belirtmektedir.

Bireylerin dindarlık için ölçü olarak başvurdukları referansların genellikle dinî pratikler olduğuna kavramsal ve kuramsal bölümde değinilmişti. Katılımcılardan din ile ilişkiyi tanımlamada (bkz. Tablo 15) “inançlıyım fakat dindar değilim” ve “biraz dindarım” ifadelerini kullananların toplam oranı (%80,16) ile dinî ve dünyevi alanlara eşit derecede önem atfedenlerin oranı (%82,83) arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Bunun yanında, “çok dindarım” cevabını verenlerin oranı (%16,3) ile “hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır” cevabını verenlerin oranınının (%12)

birbirine oldukça yakın olması da katılımcıların gündelik hayatlarında ve aldıkları kararlarda dünyevi değerlerden çok dinî değerleri referans almayı dindarlık için bir ölçü olarak kabul ettiklerini düşündürmektedir. Kutsal-seküler bölünmesinin de etkisiyle çoğu zaman dindarlık ibadet alanıyla ilişkilendirilirken, diğer toplumsal ve gündelik alanlar dindarlık kapsamına dâhil edilmemektedir. Ancak bu durum aynı zamanda, dindarlığın daha görünür, apaçık ortada olması gerektiği gibi bir algıya yol açarak, dinî olanı olmayandan farklı kılacak, onun toplumsal ve gündelik hayattaki diğer davranış biçimleri içinden fark edilir kılacak şekilde yaşamaya itebilir. Bu durum, dinin politik gücüyle paralel olarak artabilir ve sonuç olarak yaygın olarak kabul görmüş bir dindarlık tasavvuruna dönüşebilir. Dolayısıyla bu sonuç, bireylerin dindarlık tanımlarına ve mevcut sosyo-politik koşullara bağlı olarak farklı yorumlanabilir.

Katılımcılar alış-veriş yaptıkları firmanın (%86,67) ve gündelik hayatta iletişim kurdukları kişilerin (%86,33) dindar olup olmamasıyla ilgilenmediklerini belirtirken; bu durumlarda kişilerin dindar olmasını tercih edenlerin oranı düşük (%12) dindar olmamasını tercih edenlerin oranı ise çok düşük (%1,33 ve %1,67) bulunmuştur.

Tablo 16 incelendiğinde, gündelik hayatta din kuralları ile meslek kurallarının çelişmesi durumunda katılımcıların yaptıkları tercihler arasında büyük bir oransal fark olmadığı görülmektedir. Buna göre katılımcıların %41,0'i böyle bir çelişki durumunda dinin gerektirdiği yönde, %59,0'u işinin gerektirdiği yönde karar alacağını belirtmiştir. Ancak, “dinimin gerektirdiği yönde” cevabını verenlerin oranına bakıldığında, bireylerin gündelik ve kamusal yaşamlarının dinselleşme derecesinin yüksek olduğu sonucuna varılabilir. Burada özellikle “hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir” cevabını veren bireylerin oranına (%82,83) bakıldığında, çok büyük bir kısmının dinî ve dünyevi değerlere eşit derecede önem atfettikleri düşünülse bile ikisi arasındaki bir çelişki durumunda önemli bir kısmı dinî gereklerden yana tercih yapmakta, dolayısıyla aslında dinî değerlerin kendileri için daha önemli olduğunu göstermiş olmaktadır.

Bireylerin gündelik hayatta dine verdikleri önem açısından, dinî çağrışımlar içeren sözcüklerin kullanım sebeplerine bakıldığında; %52,67'si bu sözcükleri dinî

içeriklerinin bilinciyle, %43,33'ü ise kültürel sebeplerle kullandığını belirtirken; %4'ünün ise hiç kullanmadığını belirttiği görülmektedir. Giyim kuşam alışkanlıklarında ise katılımcıların %61,50'si dini referans aldıklarını, %31,33'ü ise dinî kurallara dikkat etmediklerini belirtmektedir.

**Tablo 17. Dinî Tutuculuk / Dogmatizm**

	n	%
<b>Alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma</b>		
Evet	412	68,67
Hayır	188	31,33
<b>Ramazan'da halka açık yerlerde yemek yenmesini ilişkin görüş</b>		
Olabilir, normal karşılıyorum	438	73,00
Olmamalıdır, yanlış buluyorum	162	27,00
<b>Din dersleri ile ilgili düşünce</b>		
Zorunlu olmalıdır	158	26,33
Seçmeli olmalıdır	417	69,50
Hiç olmamalıdır	25	4,17
<b>İslam'ın kurallarının çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüş</b>		
Evet	132	22,00
Hayır	302	50,33
Fikrim yok	166	27,67

Katılımcıların düşüncelerinin ve gündelik hayat pratiklerinin dinî tutuculuk /dogmatizm tarafından ne derece yönlendirildiğini anlamak amacıyla, yaşam tercihleri, kimi durumlar karşısındaki davranışları ve güncel dinî konulardaki görüşleri sorulmuştur. Buna göre, katılımcıların %68,67'si alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapacağını belirtirken; %73,0'ü Ramazan ayında iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini normal karşıladığını belirtmektedir. Buna göre katılımcıların büyük bir kısmının gündelik hayat pratiklerinde tutucu olmadığı, farklılıklara karşı toleranslı olduğu söylenebilir. Alkol de satan bir yerden alışveriş yapmayacağını (%31,3) ve Ramazan'da halka açık yerlerde yemek yenmemesi gerektiğini (%27) düşünenlerin oranına bakıldığında, gündelik hayat tercihlerinde tutucu olanların bu konuda esnek olanlara göre düşük ancak yine de dikkate değer oranda olduğu söylenebilir.

Benzer bir sonuca, din dersleriyle ilgili görüşlere bakıldığında da ulaşılabilmektedir. Buna göre katılımcıların büyük kısmı (%69,5) din derslerinin

seçmeli olması gerektiğini belirtmiştir. Ankete katılan bireylerin görüşlerine bakılarak, örneklem grubuna dâhil edilen bireylerin çoğunluğunun dinî eğitimi kişisel bir tercih konusu olarak gördüğü ancak dinî eğitimin zorunlu olması gerektiği yönünde fikir beyan edenlerin oranının da (%26,33) azımsanmayacak derecede olduğu söylenebilir.

Öte yandan İslam'ın kimi kurallarının çağın şartlarına göre yorumlanması söz konusu olduğunda katılımcıların %50,3'ü olumsuz cevap vermektedir. Bu da katılımcıların gündelik hayatta esnek, açık bir tutum ve davranış sergilerken, geleneksel dinî kurallar söz konusu olduğunda, yarısının kapalı bir zihinsel yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla devletin bireylerin dinî tercihlerine müdahil olması noktasında katılımcıların çoğunun fundamentalist ve dogmatik bir düşünceye sahip olmadığı ancak, dinî uygulamalar konusundaki tutuculuğun da dikkat çekici düzeyde olduğu söylenebilir.

**Tablo 18.** Dinî Örgütlenmelere İlişkin Görüşler

Dinî cemaatlerle ilgili düşünce	n	%
Dinî cemaatler, dini kendi menfaatleri için kullandıklarından sakıncalıdırlar.	378	63,00
Dinî cemaatler, dini yaşamak ve öğrenmek için gereklidir.	66	11,00
Dinî cemaatler faydalıdır; ancak yasal kontrol gereklidir.	156	26,00

Tablo 18'e göre, katılımcıların %63,0'ü dinî cemaatlerin dini istismar ettikleri ve sakıncalı oldukları yönünde görüş beyan ederken, %26,0'sı bu cemaatleri faydalı bulmakla beraber, yasal olarak kontrol edilmeleri gerektiğini de belirtmektedir. Katılımcıların %11,0'i ise dini yaşamak ve öğrenmek için cemaatleri gerekli bulmaktadır. Bu sonuçta, son zamanlarda dinî cemaatlerle ilgili yaşanan olumsuz gelişmelerin ve özellikle cemaatlerin insanların dinî hassasiyetlerini istismar ettiği yönünde medyada ve sosyal medyada çıkan haberlerin etkili olabileceği düşünülmeyle birlikte, bu gelişmelere rağmen katılımcıların azımsanmayacak bir bölümünün dini öğrenmek için bu örgütlenmelerin gerekli (%11), daha büyük bir kısmının yasal kontrol gerektirmekle birlikte faydalı olduğunu (%26) belirttiğini de görmekteyiz. Bu da bize katılımcıların %37'lik bir oranda, dinî eğitimde devletin politikalarına güvenmediklerini, dini öğrenmek için devlet dışı yapılanmaları daha faydalı bulduklarını göstermektedir.



Araştırma kapsamına alınan bireylerin dinsel davranış, tutum ve düşüncelerinin genel bir çerçevesini çizmeye dair derlenen bu bilgiler ışığında, örnekleme dâhil edilen bireylerin yarısından çoğunun kendilerini dindar olarak tanımlamadıkları görülmektedir. Ancak katılımcıların din ile ilişkilerini tanımlama biçimlerine bakıldığında, çok büyük bir kısmının inançlı olduğu ortadadır. Buna göre, katılımcıların zihninde dindarlığın, iman ve ibadetin şartlarını yerine getirmenin yanında, yaşamın her alanında dinî referansların hâkim olduğu, beşerî alandan özerk bir duruma karşılık geldiği düşünülmektedir.

Katılımcıların hayatlarında dine verdikleri önemle ilgili ifadeleri de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Bu açıdan katılımcılar gündelik hayat tercihleri ve alışkanlıklarında dogmatik ve tutucu değildir; iletişim kurdukları insanların dindarlıklarıyla ilgilenmemekte, günlük konuşma dilinde dinî çağırışmalar içeren sözler kullansalar da bunları -en azından yarısı- alışkanlıktan kullanmaktadır. Ancak katılımcıların giyim tercihleri gibi daha bedensel, dolayısıyla daha görünür olan ve sembolik anlam taşıyan durumlarda dinî olandan yana tercihleri daha fazladır. Öte yandan katılımcıların iş hayatı gibi dinî tarafsızlık anlamında seküler tutum takınmaları gereken alanlarda aldıkları kararların dinî referanslarla yönlendirilme oranı yüksektir. Bu da beraberinde yetersiz uzmanlaşmayı ve profesyonel alanlarda aksaklık, düzensizlik, hatta liyakati gözetmeme ve kayırmacılık gibi olumsuzlukları beraberinde getirebilecek, geleneksel toplumlara özgü bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin inanç tercihlerine yönelik düşüncelerde ve gündelik hayat rutinlerindeki kararlarda ise genellikle tutucu değil toleranslı tavırlar hâkimdir. Öte yandan, İslam'ın kimi geleneksel uygulamaları ya da kurallarının çağın şartları çerçevesinde yorumlanması konusunda bireyler dogmatik düşünce ve tutumları benimsemektedir.

#### **3.1.4. İslam'da Kadının Yerine İlişkin Görüşler**

Çalışmanın ilgili bölümlerinde de belirtildiği üzere, bir dine mensubiyet hisseden ya da hissetmeyen veya bu mensubiyeti farklı şekil ve derecelerde yaşayıp hisseden bireylerin anlam dünyasında din ve kadın konusunun nasıl anlaşıldığı bu tezin temel problemidir. Bu sebeple katılımcıların İslam'ın tanımla(ma)dığı cinsiyet normları çerçevesinde genel olarak kadının nasıl konumlandığına ilişkin algılarının

ve bu normlara uymayan ya da uymadığı düşünölen kadınlar karşısında sergiledikleri davranışların tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Tablo 19’da araştırmaya dâhil edilen bireylerin İslam’da kadının yerine ilişkin görüşlerinin ve bu konuyla ilgili durumlarda sergileyecekleri tutumların dağılımını gösterilmiştir.

**Tablo 19.** İslam’da Kadının Yerine İlişkin Görüşler (n=600)

	n	%
<b>İslam’da kadının yerine ilişkin görüş</b>		
İslam’da kadın ikinci planda kalmaktadır	208	34,67
İslam, kadını erkekle eşit kabul etmektedir	392	65,33
<b>Dinî ölçölere uymadığı düşünölen bir kadına karşı takınılan tavır</b>		
Beni ilgilendirmez	440	73,33
Sadece içimden kınarım	100	16,67
Hoşnutsuzluğumu hissettiririm	52	8,67
Söz veya eylemlerimle müdahale ederim	8	1,33

Tablo 19’a göre, araştırmaya katılan bireylerin %34,67’si İslam’da kadının ikinci planda kaldığını, %65,33’ü İslam’ın kadını erkekle eşit kabul ettiğini düşünmektedir. Dinî ölçölere uymadığı düşünölen bir kadına karşı takınacakları tavır sorulduğunda katılımcıların %73,33’ü böyle bir durumun kendisini ilgilendirmediği yönünde görüş beyan ederken; %16,67’si içinden kınadığını, %8,67’si hoşnutsuzluğunu hissettirdiğini söylemiştir. Böyle bir durumda söz veya eylemle müdahale ettiğini belirtenlerin oranı ise yalnızca 1,33’tür.

Bu verilere göre, katılımcıların büyük bir kısmı İslam’ın, kadınların ezilmesine sebep olan unsurlardan biri olmadığını ya da en azından İslam’ın “özünde” cinsiyet eşitlikçi bir din olduğunu düşünmektedir. Dinî kurallara uymayan bir kadına karşı da katılımcıların çok büyük kısmı cinsiyetçi düşünce ve eylemlerde bulunmamaktadır. Din ile ilişki düzeyi (bkz. Tablo 15) ve dine verilen önem (bkz. Tablo 16) değişkenlerine ilişkin bulgularla karşılaştırıldığında, bu yönde cevap verenlerin büyük bir kısmının kendisini dindar, en azından inançlı olarak tanımlayan ve hayatında dinî değerlere önem veren katılımcılardan oluştuğu söylenebilir.

### 3.1.5. Kadınlara ve Aileye İlişkin Düşünce ve Tutumlar

Tablo 20’de belirtilen değişkenlerle katılımcıların kadınlarla ve özellikle kadınların hakları ve eşitlik talepleriyle ilgili düşünce ve tutumlarına ilişkin betimleyici bilgilere ulaşılması amaçlanmıştır. Buna ilaveten, bu düşünce ve tutumlardaki tutarlılığı test etmek için aile ve evliliğe ilişkin değişkenlere ilişkin bulgulara da yer verilmiştir.

**Tablo 20.** Kadınlara, Kadın Haklarına, Aileye ve Evliliğe İlişkin Düşünce ve Tutumlar (n=600)

	n	%
<b>“Kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık” ile ilgili düşünceler</b>		
Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar	425	70,83
Bazen kadınlar masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumlamaktadırlar	87	14,50
Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur	88	14,67
<b>Kadınların eşitlik talepleri hakkı bulma</b>		
Evet	520	86,67
Hayır	80	13,33
<b>Pozitif ayrımcılık ile ilgili düşünceler</b>		
Kadınların erkeklerle eşit duruma gelebilmesi için gereklidir	474	79,00
Bu politikalar, çoğu zaman erkeklerin hakkının yenmesine sebep olmaktadır	54	9,00
Bu politikalara ihtiyaç yoktur	72	12,00
<b>Kadınlara yönelik şiddet, taciz ve tecavüz suçlarına uygulanan cezalarla ilgili ne düşünceler</b>		
Yeteri kadar caydırıcıdır	14	2,33
Daha ağır cezalar verilmelidir	586	97,67
<b>Kadınların evlenmeden çocuk sahibi olması ile ilgili düşünceler</b>		
Olabilir, normal karşılıyorum	114	19,00
Olmamalıdır, yanlış buluyorum	486	81,00
<b>Aileyle ilgili düşünceler</b>		
Modern koşullar ne olursa olsun, aile geleneksel yapısını sürdürmelidir	456	76,00
Aile kurumu, modern koşullara uygun olarak değişmelidir	144	24,00
<b>Evlilikle ilgili düşünceler</b>		
Evlilik, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yoludur	431	71,83
Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir	169	28,17

Tablo 20'ye göre, katılımcıların %70,83'ünün kadınların hayatın her alanında cinsel ayrımcılığa maruz kaldığını, %14,50'sinin bazen kadınların masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumladığını ve %14,67'sinin cinsel ayrımcılık diye bir sorun olmadığını düşündüğü tespit edilmiştir. Kadınların eşitlik talepleriyle ilgili düşüncelere bakıldığında, araştırmaya katılan bireylerin %86,67'si bu talepleri haklı bulurken, %13,33'ü haklı bulmamaktadır. Katılımcıların %79,0'u pozitif ayrımcılığın kadınların erkeklerle eşit duruma gelebilmesi için gerekli olduğunu, %21,0'i ise pozitif ayrımcılığa gerek olmadığını veya pozitif ayrımcılığın çoğu zaman erkeklerin haklarının yenmesine sebep olduğunu düşünmektedir. Kadınlara yönelik şiddet, taciz ve tecavüz gibi suçlara uygulanan cezalarla ilgili olarak ise örneklem grubunun %97,67'sinin daha ağır cezalar verilmesi gerektiği görüşünde birleştiği görülmüştür. Bu verilere göre, kadınlara ve kadın haklarına ilişkin sorulara katılımcılar çok büyük oranda eşitlikçi yönde cevaplar vermiştir.

Evlilik ve aileye ilişkin görüşlerde ise, örneklem grubundaki bireylerin %76,0'sinin modern koşullar ne olursa olsun ailenin geleneksel yapısını sürdürmesi, %24,0'ünün ise aile kurumunun modern koşullara uygun olarak değişmesi gerektiğini düşündükleri görülmektedir. Araştırmaya dâhil edilen bireylerin, %71,83'ü evliliğin kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yolu olduğunu, %28,17'si kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evliliğin şart olmadığını ifade etmiştir. Katılımcılar arasında kadınların evlenmeden çocuk sahibi olmasını yanlış bulanların oranı ise %81,0'dir. Dolayısıyla katılımcıların aile ve evliliğe ilişkin görüşlerinde ve kadınların evlilik dışında çocuk sahibi olması konularında geleneksel bir zihinsel yapıya sahip oldukları söylenebilir. Dolayısıyla çalışmada aile, evlilik ve meşru cinselliğe ilişkin bu türden geleneksel tutumlar, kadına yönelik toplumsal cinsiyet ayrımcılığının göstergelerinden kabul edilmektedir.

Bu sonuçlara göre, kadınlara yönelik cinsel ayrımcılığın tanınması, kadınların eşitlik talepleri, pozitif ayrımcılık ve kadınlara yönelik taciz, tecavüz gibi direkt olarak cinsiyetçilikle ilgili olan konularda katılımcıların çok büyük bir kısmı (%70,8-97,7 aralığında) eşitlikçi yönde görüş beyan ederken; konu aileye ve evliliğe geldiğinde bu görüşlerin tersine döndüğü görülmektedir. Bu sonuç -direkt olarak katılımcıların cinsiyetçiliğine işaret etmese de- toplumsal cinsiyete ve cinselliğin

meşru tanımına ilişkin geleneksel ve dolaylı olarak cinsiyet ayrımcılığına meşruiyet kazandıran düşünceleri yansıtmaktadır.

### **3.1.6. Bazı Değişkenlere Göre Din, Kadın, Aile ve Evliliğe İlişkin Görüşlerin Karşılaştırılması**

Bu bölümde, bazı seçilmiş demografik, ekonomik ve kültürel değişkenlere göre katılımcıların dinî tutum, düşünce ve davranışlarının, dinde kadının yerine, kadınlara/kadın haklarına ve aileye/evliliğe ilişkin görüşlerinin karşılaştırılmasına dair Pearson ki kare testi sonuçlarına yer verilmiştir.

Tablo 21’de bu seçilmiş değişkenlerden katılımcıların yaş gruplarına göre dinî tutum, düşünce ve davranışları, dinde kadının yerine ilişkin görüşleri, kadınlara/kadın haklarına ve aileye/evliliğe ilişkin görüşlerinin karşılaştırılmasına ilişkin Pearson ki kare testi sonuçları gösterilmektedir.

**Tablo 21. Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600)**

	20-29		30-39		40-49		50 ≥		X <sup>2</sup>	p
	n	%	n	%	n	%	n	%		
<b>Din ile ilişkisini tanımlama şekli</b>										
Herhangi bir dine inanmam	6	3,681	4	3,03	3	2,727	8	4,103	10,370	0,321
İnançlıyım fakat dindar değilim	97	59,51	73	55,3	58	52,73	95	48,72		
Biraz dindarım	43	26,38	37	28,03	27	24,55	51	26,15		
Çok dindarım	17	10,43	18	13,64	22	20	41	21,03		
<b>Dinin hayatındaki yeri</b>										
Hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır	15	9,202	13	9,848	13	11,82	31	15,9	6,542	0,365
Hayatımda dine ihtiyacım yoktur	8	4,908	6	4,545	4	3,636	13	6,667		
Hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir	140	85,89	113	85,61	93	84,55	151	77,44		
<b>Dinî kurullarla işin gerekleri çelişmesi durumunda alınan karar</b>										
Dinimin gerektirdiği yönde	59	36,2	43	32,58	57	51,82	87	44,62	11,803	0,008**
İşimin gerektirdiği yönde	104	63,8	89	67,42	53	48,18	108	55,38		
<b>Giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme</b>										
Evet	89	54,6	78	59,09	72	65,45	130	66,67	6,525	0,089
Hayır	74	45,4	54	40,91	38	34,55	65	33,33		
<b>Alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma</b>										
Evet	118	72,39	94	71,21	68	61,82	132	67,69	3,933	0,269
Hayır	45	27,61	38	28,79	42	38,18	63	32,31		
<b>Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini ilişkin görüş</b>										
Olabilir, normal karşılıyorum	121	74,23	103	78,03	76	69,09	138	70,77	3,166	0,367
Olmamalıdır, yanlış buluyorum	42	25,77	29	21,97	34	30,91	57	29,23		
<b>İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüş</b>										
Evet	30	18,4	33	25	26	23,64	43	22,05	2,785	0,835
Hayır	82	50,31	65	49,24	55	50	100	51,28		
Fikrim yok	51	31,29	34	25,76	29	26,36	52	26,67		
<b>İslam'da kadının yerine ilişkin görüş</b>										
İslam'da kadın ikinci planda kalmaktadır	67	41,1	51	38,64	32	29,09	58	29,74	7,498	0,058
İslam, kadını erkekle eşit kabul etmektedir	96	58,9	81	61,36	78	70,91	137	70,26		
<b>"Kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık" ilgili düşünceler</b>										
Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar	125	76,69	91	68,94	71	64,55	138	70,77	8,126	0,229
Bazen kadınlar masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumlamaktadırlar	22	13,5	23	17,42	18	16,36	24	12,31		
Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur	16	9,816	18	13,64	21	19,09	33	16,92		
<b>Aileyle ilgili düşünceler</b>										
Modern koşullar ne olursa olsun, aile geleneksel yapısını sürdürmelidir	121	74,23	96	72,73	88	80	151	77,44	2,239	0,524
Aile kurumu, modern koşullara uygun olarak değişmelidir	42	25,77	36	27,27	22	20	44	22,56		
<b>Evlilikle ilgili düşünceler</b>										
Evlilik, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yoludur	105	64,42	89	67,42	85	77,27	152	77,95	10,912	0,012*
Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir	58	35,58	43	32,58	25	22,73	43	22,05		

\* $p < 0,05$ ,\*\* $p < 0,01$

Tablo 21 incelendiğinde araştırma kapsamına alınan bireylerin dinle kurdukları ilişki, dinin hayatlarındaki yeri, giyimde dinî kurallara uymaya özen göstermeleri, gündelik hayatta dinî tutuculuk/dogmatizm düzeyleri (alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma, Ramazan’da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesine ilişkin görüşleri, İslam’ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüşleri), İslam’da kadının yerine ilişkin görüşleri ve kadınlara/kadın haklarına ilişkin görüşleri arasında, yaş gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı tespit edilmiştir ( $p>0,05$ ).

Katılımcıların dinî davranış, düşünce ve tutumlarına ilişkin bölümde de görüldüğü gibi, hangi yaş grubundan olursa olsunlar, katılımcıların çoğu inançlı olduklarını ancak dindar olmadıklarını belirtmektedirler (bkz. Tablo 15). Tablo 21 incelendiğinde de yaş faktörünün dinle kurulan ilişki üzerinde bir fark yaratmadığı görülmektedir. Benzer şekilde bireylerin hayatında dinî değerlerin yeri de yaşa göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. 50 yaş üstü katılımcıların yalnızca %15,9’u “hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır” cevabını verirken, aynı yaş kategorisinde “hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir” cevabını verenlerin oranı %77,44’tür. Buna göre, bireylerin yaşlandıkça dine daha çok sarıldıkları şeklindeki ön kabul de geçerli görünmemektedir. Yine hangi yaş grubundan oldukları fark etmeksizin katılımcıların çoğu giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterdiğini belirtmiştir. Bu oran yaş yükseldikçe bir miktar artmakla birlikte, bu artış yaşa göre anlamlı farklılıklar yaratabilecek düzeyde bulunmamıştır.

Katılımcıların yaş gruplarına göre dinî kurallarla işin gerekleri çelişmesi durumunda aldıkları kararları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu tespit edilmiştir ( $p<0,01$ ). 40-49 yaş ile 50 yaş ve üzeri bireylerin dinî kurallarla işin gereklerinin çelişmesi durumunda dinin gerektirdiği yönde tercih yapma oranı, 20-29 yaş ve 30-39 yaş grubunda yer alan bireylere göre daha yüksektir. Bu fark, genç nüfusun kamusal ve özel alan ayrımını daha fazla içselleştirdiğini ve dini daha bireysel düzeyde yaşadığını ifade etmektedir. Alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma tercihi, Ramazan’da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesi durumundaki tutum, İslam’ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa

uygun hale getirilmesine yönelik düşünceler gibi daha çok kişisel görüşler ve gündelik hayatta karşılaşılan durumlara ilişkin düşünce ve tutumlarda katılımcıların yaş gruplarına göre farklılaşmaması da bu durumu açıklar niteliktedir. 40 yaş üzeri bireyler, gündelik ve kişisel yaşamdaki tercihler noktasında diğerlerinden ayrılmazken, konu iş ya da dinin gereklerinden birini tercih etmeye geldiğinde, diğer yaş gruplarına göre yüksek bir oranda dinî gerekleri tercih ettikleri görülmektedir ( $p<0,01$ ). Ancak bu veriler, din ile ilişkiyi tanımlama konusunda katılımcıların görüşlerinin farklılaşmaması ile birlikte düşünüldüğünde, bu yaş grubundaki katılımcıların dindar ya da çok dindar olmasalar bile, önemli oranda dinî gerekleri tercih ettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla dindar olmayan bireyler için bile din, din dışı alanlarda da önemli bir referans kaynağı olmasına rağmen, bireyler bunu kendilerini dindar olarak tanımlamak için yeterli görmemektedir.

Araştırma kapsamına alınan bireylerin yaş gruplarına göre evlilikle ilgili düşünceleri arasındaki farkın da istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu belirlenmiştir ( $p<0,05$ ). Buna göre, tüm yaş gruplarında yüksek olmakla birlikte, 40-49 yaş ile 50 yaş ve üzeri bireylerin evliliğin, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yolu olduğu yönünde görüş bildirme oranı, 20-29 yaş ve 30-39 yaş grubunda yer alan bireylere göre anlamlı düzeyde yüksek bulunmuştur. “Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir” seçeneğini işaretleyen katılımcıların oranı düşük olmakla birlikte (bkz. Tablo 14); yine burada da katılımcıların yaşı yükseldikçe geleneksel ve tutucu eğilimlerde artış olduğu görülmektedir. Genç katılımcıların, kadın ve erkeğin birlikteliği için evliliğin şart olmadığı yönündeki görüşlerinin orta ve geç yetişkin katılımcılara göre daha fazla olması, evlilik kurumuna olan güvenin düşmeye başladığına işaret ederken, bunun evlilik kurumunun toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde etkili olduğu yönündeki bir görüşten kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Tablo 21 incelendiğinde katılımcıların aileye ilişkin görüşleri arasında, yaş gruplarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 22’de katılımcıların cinsiyetlerine göre dinî tutum, düşünce ve davranışları, dinde kadının yerine ilişkin görüşleri, kadınlara/kadın haklarına, aileye ve evliliğe ilişkin görüşlerinin karşılaştırılmasına ilişkin Pearson ki kare testi sonuçlarına yer verilmiştir.



**Tablo 22.** Katılımcıların Cinsiyetine Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600)

	Kadın		Erkek		X <sup>2</sup>	p
	n	%	n	%		
<b>Din ile ilişkisini tanımlama şekli</b>						
Herhangi bir dine inanmam	12	3,92	9	3,06	4,934	0,177
İnançlıyım fakat dindar değilim	159	51,96	164	55,78		
Biraz dindarım	91	29,74	67	22,79		
Çok dindarım	44	14,38	54	18,37		
<b>Dinin hayatındaki yeri</b>						
Hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır	38	12,42	34	11,56	1,129	0,569
Hayatımda dine ihtiyacım yoktur	13	4,25	18	6,12		
Hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir	255	83,33	242	82,31		
<b>Dinî kurullarla işin gerekleri çelişmesi durumunda alınan karar</b>						
Dinimin gerektirdiği yönde	131	42,81	115	39,12	0,846	0,358
İşimin gerektirdiği yönde	175	57,19	179	60,88		
<b>Giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme</b>						
Evet	179	58,50	190	64,63	2,379	0,123
Hayır	127	41,50	104	35,37		
<b>Alkol de satan bir marketten/ bakkaldan alışveriş yapma</b>						
Evet	200	65,36	212	72,11	3,175	0,075
Hayır	106	34,64	82	27,89		
<b>Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini ilişkin görüş</b>						
Olabilir, normal karşılıyorum	216	70,59	222	75,51	1,843	0,175
Olmamalıdır, yanlış buluyorum	90	29,41	72	24,49		
<b>İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi /çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüş</b>						
Evet	74	24,18	58	19,73	1,753	0,416
Hayır	149	48,69	153	52,04		
Fikrim yok	83	27,12	83	28,23		
<b>İslam'da kadının yerine ilişkin görüş</b>						
İslam'da kadın ikinci planda kalmaktadır	108	35,29	100	34,01	0,109	0,742
İslam, kadını erkekle eşit kabul etmektedir	198	64,71	194	65,99		
<b>“Kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık” ilgili düşünceler</b>						
Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar	234	76,47	191	64,97	11,224	0,004**
Bazen kadınlar masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumlamaktadırlar	40	13,07	47	15,99		
Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur	32	10,46	56	19,05		
<b>Aileyle ilgili düşünceler</b>						
Modern koşullar ne olursa olsun, aile geleneksel yapısını sürdürmelidir	230	75,16	226	76,87	0,240	0,624
Aile kurumu, modern koşullara uygun olarak değişmelidir	76	24,84	68	23,13		
<b>Evlilikle ilgili düşünceler</b>						
Evlilik, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yoludur	220	71,90	211	71,77	0,001	0,972
Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir	86	28,10	83	28,23		

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

Tablo 22 incelendiğinde katılımcıların dinle kurdukları ilişki, dine verdikleri önem (dinin hayatındaki yeri , dinî kurullarla işin gerekleri çelişmesi durumunda

alınan karar, giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme) ve dinî tutuculuk/dogmatizm düzeyleri (alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma, Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini ilişkin görüşleri, İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüşleri) arasında, cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı belirlenmiştir ( $p>0,05$ ).

Kadın ve erkek katılımcılar dinî tutum, düşünce ve davranışların yanında İslam'da kadının yerine ilişkin görüşler, aileyle ve evlilikle ilgili düşünceler açısından da anlamlı olarak farklılaşmamışlardır ( $p>0,05$ ). Buna göre, erkek ve kadın katılımcılar çok büyük bir oranda İslam'da cinsiyet eşitliği olduğunu düşünmektedirler. Benzer şekilde, katılımcıların kadın ya da erkek olmaları fark etmeksizin aileyle ilgili geleneksel tutumlara sahip oldukları ve kadın-erkek ilişkilerinin evlilik dışında yaşanması konusunda tutucu düşünce ve tutumları benimsedikleri görülmüştür.

Bireylerin yukarıda belirtilen değişkenlere ilişkin düşünceleri cinsiyetlerine göre benzerken, kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık ile ilgili düşünceleri cinsiyetlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermektedir ( $p<0,01$ ). “Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadır” şeklinde görüş bildirme oranı kadın katılımcılarda erkek katılımcılara göre daha yüksektir. Bu durum kadınların TCRTÖ'den aldıkları puanlarla da tutarlıdır (bkz. Tablo 27). Bu sonuca göre, toplum tarafından kadınlara yüklenen rol ve sorumlulukları kabul etmeme ve eşitlikçi bir tutumu benimseme konusundaki eğilim, kadın katılımcılarda erkek katılımcılara göre daha fazladır. “Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur” cevabını veren katılımcıların oranı düşük olmakla birlikte, erkeklerin (%19) kadınlardan (10,5) daha fazla bu yönde cevap verdiği görülmektedir.

Öte yandan bu konuda kadın ve erkek katılımcılar arasındaki farkın çok daha yüksek olması beklenir bir durumdur. Ancak görülmektedir ki bu sorunun mağdur tarafı olma, soruna ilişkin görüşler üzerinde beklendiği kadar büyük bir etki yaratmamaktadır. O halde, ataerkil sistemin kendi etkilerini görünmez kılma konusundaki mekanizmasının daha çok kadınlar üzerinde işlediği söylenebilir. Çünkü erkekler zaten bu sistemde avantajlı konumdadır. Ancak bu sistemin bir sorun

olduğu yönünde, dezavantajlı konumda olan kadınlarla aralarında çok da büyük bir fark gözlenmemektedir. Dolayısıyla sistemin mağdurları tarafından kendisine yönelecek tepkileri nötrleştirdiği, avantajlı ve dezavantajlı konumlarını homojenleştirdiği söylenebilir.

Tablo 23'te katılımcıların eğitim durumlarına göre dinî tutum, düşünce ve davranışları, dinde kadının yerine, kadınlara/kadın haklarına, aileye ve evliliğe ilişkin görüşlerinin karşılaştırılmasına ilişkin Pearson ki kare testi sonuçlarına yer verilmiştir.

**Tablo 23.** Katılımcıların Eğitim Durumuna Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600)

	İlkokul		Ortaokul		Lise		Lisans/L. üstü		X <sup>2</sup>	p
	n	%	n	%	n	%	n	%		
<b>Din ile ilişkisini tanımlama şekli</b>										
Herhangi bir dine inanmam	2	2,151	5	4,762	7	2,745	7	4,762	13,387	0,146
İnançlıyım fakat dindar değilim	42	45,16	57	54,29	149	58,43	75	51,02		
Biraz dindarım	34	36,56	21	20	59	23,14	44	29,93		
Çok dindarım	15	16,13	22	20,95	40	15,69	21	14,29		
<b>Dinin hayatındaki yeri</b>										
Hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır	18	19,35	15	14,29	25	9,804	14	9,524	8,185	0,225
Hayatımda dine ihtiyacım yoktur	5	5,376	6	5,714	11	4,314	9	6,122		
Hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir	70	75,27	84	80	219	85,88	124	84,35		
<b>Dinî kurallarla işin gerekleri çelişmesi durumunda alınan karar</b>										
Dinimin gerektirdiği yönde	46	49,46	44	41,9	100	39,22	56	38,1	3,637	0,303
İşimin gerektirdiği yönde	47	50,54	61	58,1	155	60,78	91	61,9		
<b>Giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme</b>										
Evet	67	72,04	66	62,86	157	61,57	79	53,74	8,185	0,042*
Hayır	26	27,96	39	37,14	98	38,43	68	46,26		
<b>Alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma</b>										
Evet	60	64,52	68	64,76	179	70,2	105	71,43	2,287	0,515
Hayır	33	35,48	37	35,24	76	29,8	42	28,57		
<b>Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini ilişkin görüş</b>										
Olabilir, normal karşılıyorum	62	66,67	71	67,62	192	75,29	113	76,87	5,233	0,155
Olmamalıdır, yanlış buluyorum	31	33,33	34	32,38	63	24,71	34	23,13		
<b>İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüş</b>										
Evet	15	16,13	25	23,81	54	21,18	38	25,85	4,700	0,583
Hayır	49	52,69	56	53,33	128	50,2	69	46,94		
Fikrim yok	29	31,18	24	22,86	73	28,63	40	27,21		
<b>İslam'da kadının yerine ilişkin görüş</b>										
İslam'da kadın ikinci planda kalmaktadır	32	34,41	35	33,33	91	35,69	50	34,01	0,230	0,973
İslam, kadını erkekle eşit kabul etmektedir	61	65,59	70	66,67	164	64,31	97	65,99		
<b>“Kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık” ilgili düşünceler</b>										
Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar	68	73,12	68	64,76	182	71,37	107	72,79	4,640	0,591
Bazen kadınlar masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumlamaktadırlar	11	11,83	17	16,19	35	13,73	24	16,33		
Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur	14	15,05	20	19,05	38	14,9	16	10,88		
<b>Aileyle ilgili düşünceler</b>										
Modern koşullar ne olursa olsun, aile geleneksel yapısını sürdürmelidir	76	81,72	79	75,24	196	76,86	105	71,43	3,490	0,322
Aile kurumu, modern koşullara uygun olarak değişmelidir	17	18,28	26	24,76	59	23,14	42	28,57		
<b>Evlilikle ilgili düşünceler</b>										
Evlilik, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yoludur	74	79,57	82	78,1	184	72,16	91	61,9	11,961	0,008**
Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir	19	20,43	23	21,9	71	27,84	56	38,1		

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

Tablo 23 incelendiğinde katılımcıların eğitim durumuna göre dinle kurdukları ilişki, dinin hayatlarındaki yeri, dinî kurullarla işin gerekleri çelişmesi durumunda aldıkları karar, alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma tercihleri, Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesine ilişkin tutumları ve İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüşleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı görülmektedir ( $p>0,05$ ). Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesi durumunda, genellikle eğitim düzeyi düştükçe muhafazakâr tutum benimsemeye de bir artış gözlenmesine karşın, bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ( $p>0,05$ ).

Genellikle eğitim seviyesi arttıkça dünyevi değerlere verilen önemin de artış göstermesi beklenir. Oysa araştırma kapsamına dâhil edilen bireylerin çoğunluğunun hayatında dünyevi değerler de dinî değerler kadar önemlidir ve eğitimdeki artış bu durum üzerinde bir fark yaratmamaktadır. Kuramsal bölümde de tartışıldığı üzere, eğitim gibi bireyleri analitik düşünmeye sevk eden unsurlar, onların hayatında dinin etki derecesini değiştirmemekte, fakat bu etkinin içeriğini az da olsa değiştirmektedir. Nitekim, Tablo 23 incelendiğinde katılımcıların eğitim durumlarına göre giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme durumları arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde fark olduğu tespit edilmiştir ( $p<0,05$ ). İlkokul mezunu olan bireylerin giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme oranı, lisans/lisansüstü mezunu olan katılımcılara göre yüksek bulunmuştur. Bu durum, eğitim düzeyi düştükçe gündelik hayat tarzlarında geleneksel ve dinî kabulleri benimsemenin arttığına işaret etmektedir. Oysa, giyim alışkanlıkları gibi diğer gündelik hayat pratikleri de dünyevi-dinî değerlerin etki alanlarındandır. Buna karşın bireylerin eğitim düzeyi arttıkça bu değerlere atfettikleri önem arasındaki denge dünyevi olan lehine değişmezken, giyim kuşam alışkanlıklarında yaptıkları tercihler bu yönde değişmektedir. Öyleyse, bireylerin algısında değişen şeyin dinî değerlerin içerimine ilişkin düşünceleri olduğu söylenebilir. Yani eğitim düzeyi arttıkça giyim kuşam gibi gündelik ve kamusal yaşama dair semboller, dinî alanın dışında değerlendirilmekte ya da dinin nötr kaldığı durumlar olarak algılanmaktadır.

Katılımcıların İslam'da kadının yerine ilişkin görüşler, kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık ile ilgili düşünceler ve aileyle ilgili görüşler konusunda da eğitim düzeyine göre farklılaşmadıkları görülmüştür ( $p>0,05$ ). Eğitim düzeyi fark etmeksizin katılımcıların çoğu (bkz. Tablo 19) kadınların hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kaldığını düşünmektedir. Bununla birlikte yine eğitim düzeyine göre farklılaşmaksızın, katılımcıların çoğu (bkz. Tablo 20) modern koşullar ne olursa olsun ailenin geleneksel yapısının devam etmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmektedir. Eğitim düzeyi yükseldikçe “aile kurumu modern koşullara uygun olarak değişmelidir” cevabını veren katılımcıların oranı yükselse de, bu farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür.

Bu sonuçlara bakılarak eğitim seviyesi fark etmeksizin, katılımcıların kadının ayrımcılığa maruz kalmasında aile kurumunu sorumlu tutmadığı ya da en azından bir kısmının kadının ayrımcılığa uğramasını olumsuz bir durum olarak değerlendirmedeği söylenebilir. Ancak özellikle görüşmelerden elde edilen sonuçlarla birlikte düşünüldüğünde katılımcıların bu konuda kafa karışıklığı yaşadığını söylemek daha doğru görünmektedir. Katılımcılar bir yandan kadınların cinsiyetlerinden ötürü haksızlığa uğradığını ve bunun yanlış olduğunu düşünürken, bir yandan da geleneksel ailenin değişmesini bir yozlaşma olarak görmekte, bir anlamda böylesi bir değişimden tedirginlik duymaktadırlar. Bu sebeple, aile içindeki roller kadının dezavantajlı durumunu sürdürmede bir etken olarak görülse de geleneksel ailenin her ne koşulda olursa olsun değişmeden sürmesi istenmektedir.

Araştırmaya dâhil edilen bireylerin eğitim durumlarına göre evliliğe ilişkin düşünceleri arasında ise istatistiksel olarak anlamlı fark olduğu belirlenmiştir ( $p<0,01$ ). Lisans/lisansüstü düzeyde eğitim görmüş bireylerin “kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir” şeklinde görüş bildirme oranı, diğer katılımcılara göre daha yüksektir. Bu sonuç katılımcıların yaşı yükseldikçe evlilikle ilgili düşüncelerde geleneksel eğilimlerde artış olduğu yönündeki bulguyla (bkz. Tablo 21) tutarlı görünmektedir. Ancak kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evliliğin şart olmaması, ailenin geleneksel yapısı ile çelişmekte, buna karşın katılımcılar yaş (bkz. Tablo 21), cinsiyet (bkz. Tablo 22) ve eğitim düzeyleri fark etmeksizin aileye ilişkin geleneksel değerlerin sürmesi yönünde görüş beyan etmektedir. Yine de genç nüfus gibi eğitim düzeyi yüksek, görece sorgulama

becerisine sahip bireylerin de kadın ve erkeğin birlikteliği için evliliğin şart olmadığı yönündeki görüşleri daha fazladır.

Tablo 24'te katılımcıların en uzun süre yaşadıkları yere göre dinî tutum, düşünce ve davranışları, dinde kadının yerine ilişkin görüşleri, kadınlara/kadın haklarına, aileye ve evliliğe ilişkin görüşlerinin karşılaştırılmasına ilişkin Pearson ki kare testi sonuçlarına yer verilmiştir.

**Tablo 24.** Katılımcıların En Uzun Süre Yaşadıkları Yere Göre Din, Kadın, Aile ve Evlilik ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması (n=600)

	İl Merkezi		İlçe/köy		X <sup>2</sup>	p
	n	%	n	%		
<b>Din ile ilişkisini tanımlama şekli</b>						
Herhangi bir dine inanmam	16	4,94	5	1,81	12,578	0,006**
İnançlıyım fakat dindar değilim	158	48,77	165	59,78		
Biraz dindarım	86	26,54	72	26,09		
Çok dindarım	64	19,75	34	12,32		
<b>Dinin hayatındaki yeri</b>						
Hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır	40	12,35	32	11,59	1,606	0,448
Hayatımda dine ihtiyacım yoktur	20	6,17	11	3,99		
Hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir	264	81,48	233	84,42		
<b>Dinî kurullarla işin gerekleri çelişmesi durumunda alınan karar</b>						
Dinimin gerektirdiği yönde	132	40,74	114	41,30	0,020	0,889
İşimin gerektirdiği yönde	192	59,26	162	58,70		
<b>Giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme</b>						
Evet	170	52,47	199	72,10	24,261	0,000**
Hayır	154	47,53	77	27,90		
<b>Alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma</b>						
Evet	214	66,05	198	71,74	2,243	0,134
Hayır	110	33,95	78	28,26		
<b>Ramazan'da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini ilişkin görüş</b>						
Olabilir, normal karşılıyorum	226	69,75	212	76,81	3,767	0,052
Olmamalıdır, yanlış buluyorum	98	30,25	64	23,19		
<b>İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi /çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüş</b>						
Evet	80	24,69	52	18,84	7,154	0,028*
Hayır	168	51,85	134	48,55		
Fikrim yok	76	23,46	90	32,61		
<b>İslam'da kadının yerine ilişkin görüş</b>						
İslam'da kadın ikinci planda kalmaktadır	122	37,65	86	31,16	2,776	0,096
İslam, kadını erkekle eşit kabul etmektedir	202	62,35	190	68,84		
<b>“Kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık” ilgili düşünceler</b>						
Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar	206	63,58	219	79,35	19,936	0,000**
Bazen kadınlar masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumlamaktadırlar	54	16,67	33	11,96		
Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur	64	19,75	24	8,70		
<b>Aileyle ilgili düşünceler</b>						
Modern koşullar ne olursa olsun, aile geleneksel yapısını sürdürmelidir	248	76,54	208	75,36	0,114	0,736
Aile kurumu, modern koşullara uygun olarak değişmelidir	76	23,46	68	24,64		
<b>Evlilikle ilgili düşünceler</b>						
Evlilik, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yoludur	226	69,75	205	74,28	1,506	0,220
Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir	98	30,25	71	25,72		

\*p<0,05, \*\*p<0,01

Tablo 24'e göre, katılımcıların en uzun süreyle yaşadıkları yere göre dinle kurdukları ilişki ( $p<0,01$ ), giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme ve kadınlara yönelik cinsel ayrımcılıkla ilgili görüşleri ( $p<0,001$ ) ve İslam'ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesine ilişkin görüşleri ( $p<0,05$ ) arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olduğu görülmüştür. En uzun süreyle ilçe merkezi/köyde yaşayan katılımcıların “inançlıyım fakat dindar değilim” cevabını verme, giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme ve İslam'ın kurallarının güncellenmesine ilişkin olumsuz yönde fikir belirtme oranı, en uzun süre il merkezinde yaşamış katılımcılardan yüksektir.

Burada dikkat çekici bir sonuç, en uzun süre ilçe merkezi/köyde yaşamış olan bireylerin kendilerini “inançlı fakat dindar değil” olarak tanımlamalarının en uzun süre il merkezinde yaşamış olanlara göre yüksek olmasıdır. Dahası bu katılımcılar, giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme ve İslam'ın kimi uygulamalarının güncellenmesi konusunda, diğer katılımcılardan daha tutucu olmalarına karşın kendilerini dindar olarak tanımlamada daha düşük bir eğilim göstermektedirler. Buradaki durum, daha çok kırsal kültürle haşır neşir olmuş bireylerin, dindar olmasalar bile, dinî öğelerin etkisi altında gelişen geleneksel eğilimleri sürdürmeleriyle açıklanabilir. Çünkü kırsal kültürde bireyler arası farklılaşma kent kültürüne göre düşüktür. Bu sebeple bireyler kendilerini dindar olarak görmeseler de dinî ve dinî olmayan alanlarda da muhafazakâr bir eğilim gösterebilirler. Buna ek olarak, katılımcıların en uzun süreyle yaşadıkları yere göre farklılaştıkları konulardan biri giyim alışkanlıklarında dinî kuralların etkisidir. Daha çok ilçe merkezi/köyde yetişmiş bireyler bu konuda dinî kurallara uymaya özen göstermektedir. Burada etkili olan faktörün de yine geleneksel/dinî alan ve pratiklerin birbirine geçmiş yapısı olduğu düşünülmektedir. Bireyler de genellikle dinî olanla geleneksel olanı birbiri yerine kullanmakta, dolayısıyla dindar olmadıklarını düşünseler bile kültürel açıdan dinî olana eğilim göstermektedirler.

En uzun süreyle ilçe merkezi/köyde yaşayan katılımcıların “kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar” şeklinde görüş bildirme oranı da en uzun süre il merkezinde yaşamış katılımcılardan daha yüksek bulunmuştur ( $p<0,001$ ). Bu sonuç da ilk bakışta ilginç görünmekle birlikte, kırsal alandaki kadınların (ev içi ya da dışında) çalışma ve yaşam koşulları göz önünde



bulundurulduğunda beklenir bir sonuçtur. Katılımcılardan en uzun süre köyde yaşamış olanların oranı (%2,7) düşük olsa da ilçe merkezinde yaşamış olanların da (%43,3) -araştırma evreninin gelişme düzeyi ve kültürel yapısı açısından- kırsal kültürel özelliklerle yetiştiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla, böyle bir kültürel kökene sahip bireyler, bu soru karşısında, kırsal şartlar altındaki kadınların durumunu düşünmektedir. Kentsel şartlar altında yaşayan kadınların durumunun daha olumlu olduğunu söyleyemesek de kırsal kültürde kadının ezilme koşulları çok daha çarpıcı, doğrudan hissedilir ve inkâr edilemez bir biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla böyle bir kültürde yetişmiş bireyler için kadınlara yönelik ayrımcılığa ilişkin deneyimler çok daha belirgindir.

Katılımcıların en uzun süre yaşadıkları yerleşim birimine göre dinin hayatlarındaki yeri, dinî kurullarla işin gerekleri çelişmesi durumunda aldıkları karar, alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapma kararları, Ramazan ayında iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesine, İslam'da kadının yerine, aileye ve evliliğe ilişkin düşünceleri arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı belirlenmiştir ( $p>0,05$ ). Bu konularda katılımcıların görüşleri, yetiştikleri kültüre göre fark etmeksizin benzerdir.

### 3.1.7. Ölçeklerden Alınan Puanlar

Tablo 25'de katılımcıların ölçeklerden aldıkları en düşük ve en yüksek puanlar ile puan ortalamalarına ilişkin bulgular verilmiştir.

**Tablo 25.** Katılımcıların DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanlar (n=600)

	<b>n</b>	$\bar{x}$	<b>s</b>	<b>Min</b>	<b>Max</b>
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	600	36,46	9,11	12	55
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	600	35,46	7,26	14	55
<b>Dinsel Öğretiler</b>	600	20,97	4,75	6	30
<b>Sembolik Düşünce</b>	600	10,09	2,27	3	15
<b>Kategorik Düşünce</b>	600	11,20	2,41	3	15
<b>DFÖ</b>	600	42,26	8,15	14	60
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	600	32,80	4,83	8	40
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	600	25,23	5,72	13	39
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	600	33,12	4,36	16	40
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	600	25,69	5,97	10	40
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	600	22,84	3,87	10	30
<b>TCRTÖ</b>	600	139,68	18,54	94	189

Tablo 25’de verilen tanımlayıcı istatistikler incelendiğinde, DYÖ’de yer alan *içsel dinî yönelim* alt boyutundan katılımcıların  $\bar{x}=36,46\pm9,11$  puan, *dışsal dinî yönelim* alt boyutundan ise  $\bar{x}=35,46\pm7,26$  puan aldıkları tespit edilmiştir. DYÖ’nün *içsel dinî yönelim* alt boyutundan alının en düşük puan 12, en yüksek puan 55’tir. Ölçeğin *dışsal dinî yönelim* alt boyutundan alının en düşük puan 14, en yüksek puan ise 55 olarak bulunmuştur. Ölçek alt boyutlarından alınan puanların ortalamalarına göre, katılımcıların içsel ve dışsal dindarlıklarının yüksek olduğu görülmüştür.

Katılımcılar DFÖ’nün *dinsel öğretiler* alt boyutundan  $20,97\pm4,75$  puan, *sembolik düşünce* alt boyutundan  $10,09\pm2,27$  puan ve *kategorik düşünce* alt boyutundan  $11,20\pm2,41$  puan almışlardır. Araştırmaya katılan bireylerin DFÖ genelinden aldıkları puan  $42,26\pm8,15$  olarak tespit edilirken, ölçek genelinden alınan en düşük puanın 14, en yüksek puanın ise 60 olduğu saptanmıştır. Ölçek genelinden ve alt boyutlarından alınan puan ortalamalarına göre katılımcıların fundamentalizm düzeyi yüksek bulunmuştur.

Katılımcılar TCRTÖ genelinden  $x=139,68\pm18,54$  puan almıştır. Ölçek genelinden alınabilecek en düşük puan 94, en yüksek puan 189’dur. Buna göre, katılımcıların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları geleneksel bulunmuştur.

Ölçekte “ailede kararları eşler birlikte almalıdır” ve “çalışma yaşamında kadınlara ve erkeklere eşit ücret ödenmelidir” gibi ifadelerle yer alan *eşitlikçi cinsiyet rolü* alt boyutundan katılımcılar  $32,80\pm4,83$  puan alırken, bu alt boyuttan alınan en düşük puan 8, en yüksek puan 40 olarak bulunmuştur. Dolayısıyla, katılımcıların cinsiyet eşitliğine yönelik olumlu tutumlar geliştirdikleri görülmektedir.

Ölçekte “kadının temel görevi anneliktir” ve “bir kadın akşamları tek başına sokağa çıkabilmelidir” gibi ifadelerle belirtilen *kadın cinsiyet rolü* alt boyutundan katılımcılar  $25,23\pm5,72$  puan alırken, bu alt boyut için alınan en düşük puan 13, en yüksek puan 39’dur. Buna göre katılımcıların kadın cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının geleneksel olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcıların, “kadının yaşamıyla ilgili kararları kocası vermelidir” ve “kadınlar kocalarıyla anlaşamadıkları konularda tartışmak yerine susmayı tercih etmelidir” gibi ifadelerle ölçülen *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puan ise  $33,12\pm4,36$  olarak bulunurken, bu alt boyuttan alınan en düşük puan 16, en

yüksek puan 40'tır. Bu bulgulara göre katılımcıların evlilikte cinslere atfedilen rol ve sorumluluklar konusunda eşitlikçi oldukları görülmüştür.

Ölçekte “evin reisi erkektir” ve “kadının doğurganlık özelliği nedeniyle, iş başvurularında erkekler tercih edilmelidir” gibi ifadelerle yer bulan *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutundan 25,69±5,97 puan alınırken, bu alt boyuttan alınan en düşük puanın 10, en yüksek puanın 40 olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, katılımcıların cinsiyet rollerine ilişkin geleneksel kabullere karşı olumlayıcı tutum takındıkları yani bu tür geleneksel ifadeleri sahiplendikleri görülmüştür.

TCRTÖ'nün “ailede kazancın nasıl kullanılacağına erkek karar vermelidir” ve “ailede erkek çocuğun öğrenim görmesine öncelik tanınmalıdır” gibi ifadeleri içeren *erkek cinsiyet rolü* alt boyutundan ise katılımcıların aldığı puan ortalaması 22,84±3,87'dir. Bu alt boyuttan alınan en düşük puan 10, en yüksek puan ise 30'dur. Dolayısıyla erkek cinsiyetine ilişkin üstünlük ifade eden söylemlere yönelik katılımcıların tutumları geleneksel bulunmuştur.

### **3.1.7.1. Bazı Demografik, Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Özelliklere Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Alınan Puanların Karşılaştırılması**

Anketlere ilişkin bulguların bu aşamasında, örneklem grubuna dâhil edilen bireylerin demografik özelliklerine göre, ölçeklerden ve bunların alt boyutlarından aldıkları puanların karşılaştırılmasına yer verilmiştir. Bu karşılaştırmalara ilişkin ANOVA sonuçları aşağıdaki tablolarla belirtilmiştir.

**Tablo 26.** Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600)

	Yaş Grubu	n	$\bar{x}$	s	Min	Max	F	p	Fark
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	20-29 yaş	163	35,01	9,33	12	52	2,084	0,081	
	30-39 yaş	132	36,03	8,63	15	53			
	40-49 yaş	110	37,89	9,20	13	55			
	50-59 yaş	88	37,06	8,85	19	55			
	60-69 yaş	107	37,21	9,26	12	52			
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	20-29 yaş	163	35,50	8,09	14	55	0,430	0,787	
	30-39 yaş	132	34,78	6,14	20	46			
	40-49 yaş	110	35,67	7,29	14	50			
	50-59 yaş	88	35,59	6,57	14	48			
	60-69 yaş	107	35,93	7,76	16	50			
<b>Dinsel Öğretiler</b>	20-29 yaş	163	20,36	5,02	6	30	1,030	0,391	
	30-39 yaş	132	20,96	4,55	7	30			
	40-49 yaş	110	21,26	4,77	6	30			
	50-59 yaş	88	21,36	4,25	9	29			
	60-69 yaş	107	21,27	4,94	6	29			
<b>Sembolik Düşünce</b>	20-29 yaş	163	9,96	2,28	3	15	0,339	0,852	
	30-39 yaş	132	10,03	2,22	3	15			
	40-49 yaş	110	10,25	2,30	3	15			
	50-59 yaş	88	10,11	2,27	3	15			
	60-69 yaş	107	10,20	2,30	3	15			
<b>Kategorik Düşünce</b>	20-29 yaş	163	10,97	2,52	3	15	0,902	0,462	
	30-39 yaş	132	11,10	2,25	3	15			
	40-49 yaş	110	11,44	2,47	3	15			
	50-59 yaş	88	11,43	2,19	3	15			
	60-69 yaş	107	11,22	2,53	3	15			
<b>DFÖ</b>	20-29 yaş	163	41,29	8,48	14	60	0,995	0,410	
	30-39 yaş	132	42,09	7,84	14	59			
	40-49 yaş	110	42,95	8,34	14	59			
	50-59 yaş	88	42,91	7,65	16	59			
	60-69 yaş	107	42,69	8,23	16	59			
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	20-29 yaş	163	33,18	5,63	8	40	0,775	0,542	
	30-39 yaş	132	33,07	3,49	20	40			
	40-49 yaş	110	32,39	5,31	8	40			
	50-59 yaş	88	32,76	4,15	8	40			
	60-69 yaş	107	32,36	4,98	9	40			
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	20-29 yaş	163	26,93	5,13	16	39	5,430	0,000**	1-3
	30-39 yaş	132	25,02	5,97	14	39			1-4
	40-49 yaş	110	24,27	5,65	14	38			1-5
	50-59 yaş	88	24,28	5,66	14	37			
	60-69 yaş	107	24,64	5,92	13	39			
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	20-29 yaş	163	33,87	4,33	18	40	2,002	0,093	
	30-39 yaş	132	32,80	4,38	18	40			
	40-49 yaş	110	32,84	4,50	16	40			
	50-59 yaş	88	32,48	4,35	18	40			
	60-69 yaş	107	33,17	4,17	18	40			
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	20-29 yaş	163	27,60	5,48	10	40	6,388	0,000**	1-2
	30-39 yaş	132	25,21	6,02	12	40			1-3
	40-49 yaş	110	24,91	6,09	13	40			1-4
	50-59 yaş	88	24,26	6,05	12	40			1-5
	60-69 yaş	107	25,36	5,87	13	40			
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	20-29 yaş	163	23,68	3,85	12	30	3,030	0,017*	1-2
	30-39 yaş	132	22,30	4,06	10	30			1-3
	40-49 yaş	110	22,84	3,88	11	30			1-4
	50-59 yaş	88	22,34	3,67	12	30			1-5
	60-69 yaş	107	22,65	3,64	10	30			
<b>TCRTÖ</b>	20-29 yaş	163	145,25	17,64	94	188	5,455	0,000**	1-2
	30-39 yaş	132	138,40	19,01	97	189			1-3
	40-49 yaş	110	137,25	19,15	97	187			1-4
	50-59 yaş	88	136,13	17,56	97	178			1-5
	60-69 yaş	107	138,18	17,91	101	189			

\* $p < 0,05$  , \*\* $p < 0,01$

Tablo 26’da katılımcıların yaş grubuna göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ’den aldıkları puanların karşılaştırılmasına ilişkin ANOVA sonuçları gösterilmiştir.

Araştırmaya katılan bireylerin yaş grubuna göre DYÖ’de yer alan *içsel dinî yönelim* ile *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından ve DFÖ geneli ile alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın bulunmadığı görülmüştür ( $p>0,05$ ). Başka bir ifadeyle, katılımcıların yaşı onların dindarlıklarında samimi ve içsel ya da gösterişçi ve dışsal yönelimli olmalarında bir fark yaratmamaktadır. Yine fundamentalist dindarlık üzerinde yaş değişkeninin anlamlı bir etkisi saptanmamıştır.

Araştırmaya katılan bireylerin yaş grubuna göre TCRTÖ genelinden ve ölçekte bulunan *kadın cinsiyet rolü*, *geleneksel cinsiyet rolü* ( $p<0,001$ ) ve *erkek cinsiyet rolü* ( $p<0,05$ ) alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunduğu görülmüştür ( $p<0,05$ ). Buna göre, 20-29 yaş grubundan genç katılımcılar genel olarak toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutuma sahiptir. Daha özel olarak ise bu yaş grubundan katılımcıların, “kadının temel görevi anneliktir”, “bir genç kızın flört etmesine ailesi izin vermelidir” gibi ifadelerle ölçülen kadına ilişkin cinsiyet rolü algılarında (*kadın cinsiyet rolü*) ve “bir genç kız, evlenene kadar babasının sözünü dinlemelidir”, “kadının yapacağı meslekler ile erkeğin yapacağı meslekler ayrı olmalıdır” gibi ifadelerle ölçekte yer verilen geleneksel cinsiyet tanımlarında (*geleneksel cinsiyet rolü*), diğer yaş gruplarından katılımcılara göre daha eşitlikçi oldukları tespit edilmiştir. Bunun yanında 20-29 yaş grubundan katılımcılar, “evlilikte erkeğin öğrenim düzeyi kadından yüksek olmalıdır”, “erkekler statüsü yüksek olan mesleklerde çalışmalıdır” gibi ifadelerle ölçülen, erkeklere toplum tarafından yüklenen rollere ilişkin (*erkek cinsiyet rolü*) düşünce ve tutumlarında diğer yaş gruplarından katılımcılara göre daha eşitlikçi tutumlar sergilemektedir.

Katılımcıların yaş grubuna göre TCRTÖ’de bulunan *eşitlikçi cinsiyet rolü* ve *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın ise istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür ( $p>0,05$ ). Burada yaş değişkeni, katılımcıların “evlilikte çocuk sahibi olma kararını eşler birlikte vermelidir”, “dul kadın da dul erkek gibi yalnız başına yaşayabilmelidir” gibi

eşitlikçi ifadeleri benimseme ya da benimsememelerinde bir etkiye sahip değildir. Bunun yanında “erkeğin evde her dediği yapılmalıdır”, “bir erkeğin karısını aldatması normal karşılanmalıdır” gibi ifadelerle ölçülen evlilikte cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar üzerinde de yaş değişkeni anlamlı bir fark yaratmamaktadır.

**Tablo 27.** Katılımcıların Cinsiyetine Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ’den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600)

	Cinsiyet	n	$\bar{x}$	s	t	p
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	Kadın	306	36,58	9,25	0,329	0,742
	Erkek	294	36,33	8,97		
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	Kadın	306	35,60	7,40	0,481	0,631
	Erkek	294	35,32	7,11		
<b>Dinsel Öğretiler</b>	Kadın	306	20,95	4,63	-0,074	0,941
	Erkek	294	20,98	4,89		
<b>Sembolik Düşünce</b>	Kadın	306	10,01	2,35	-0,921	0,358
	Erkek	294	10,18	2,17		
<b>Kategorik Düşünce</b>	Kadın	306	11,19	2,53	-0,108	0,914
	Erkek	294	11,21	2,29		
<b>DFÖ</b>	Kadın	306	42,15	8,24	-0,331	0,741
	Erkek	294	42,37	8,08		
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	Kadın	306	32,80	5,30	-0,005	0,996
	Erkek	294	32,80	4,30		
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	Kadın	306	25,74	5,64	2,257	0,024*
	Erkek	294	24,69	5,77		
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	Kadın	306	33,53	4,44	2,365	0,018*
	Erkek	294	32,69	4,24		
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	Kadın	306	26,44	6,00	3,166	0,002**
	Erkek	294	24,91	5,85		
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	Kadın	306	23,36	3,84	3,384	0,001**
	Erkek	294	22,30	3,83		
<b>TCRTÖ</b>	Kadın	306	141,87	18,69	2,980	0,003**
	Erkek	294	137,39	18,13		

\* $p<0,05$ , \*\* $p<0,01$

Tablo 27’de araştırma kapsamına alınan bireylerin cinsiyetlerine göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ’den aldıkları puanların karşılaştırılması için uygulanan bağımsız örneklem t testi sonuçları verilmiştir.

Tablo 27 incelendiğinde, katılımcıların cinsiyetine göre DYÖ’de yer alan *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı saptanmıştır ( $p>0,05$ ). Kadın ve erkek

katılımcıların DFÖ genelinden ve alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında da istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık bulunamamıştır ( $p>0,05$ ). Buna göre dinin içsel/samimi ve dışsal/araçsal yönlerine olan eğilim, kadın ve erkek katılımcılarda benzerdir. Fundamentalist dindarlık açısından da kadın ve erkek katılımcılar arasında bir farklılaşma görülmemektedir.

Araştırmaya dâhil edilen bireylerin cinsiyetine göre TCRTÖ genelinden ( $p<0,01$ ) ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü*, *evlilikte cinsiyet rolü* ( $p<0,05$ ), *geleneksel cinsiyet rolü* ( $p<0,01$ ) ve *erkek cinsiyet rolü* ( $p<0,001$ ) alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir ( $p<0,05$ ). Buna göre, kadın katılımcıların TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü*, *evlilikte cinsiyet rolü*, *geleneksel cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar erkek katılımcılara göre anlamlı düzeyde yüksek bulunmuştur.

Bu sonuca göre, kadınlar ölçekte “bir kadın hastaneye gittiğinde kadın doktora muayene olmalıdır”, “bir kadın akşamları tek başına sokağa çıkabilmelidir” gibi maddelerle ifade edilen, toplum tarafından kendilerine yüklenen rol ve sorumlulukları kabul etmeme ve eşitlikçi bir tutumu benimseme konusunda erkeklere nazaran daha eğilimliken, erkekler bu konuda kadınlara göre daha geleneksel, dolayısıyla ayrımcı bir tutum içindedirler. Bununla paralel bir şekilde, erkekler “bir erkek gerektiğinde karısını dövmelidir”, “ailede kazancın nasıl kullanılacağına erkek karar vermelidir” gibi ifadelerle ölçülen ve erkeğin üstün konumuna işaret eden tutumları sürdürme eğilimindeyken, kadınlar erkek cinsiyet rolü konusunda da daha eşitlikçi tutuma sahiplerdir. Kadın katılımcıların bu iki alt boyutta takındıkları eşitlikçi tutumlar, beklenildiği gibi evlilikte cinslere atfedilen geleneksel rol ve sorumluluklar konusunda da sürmektedir. *Evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutunda yer alan “kadının çocuğu olmuyorsa erkek tekrar evlenmelidir” gibi ifadelerden erkeklerin aldıkları puanlar, kadınlara göre anlamlı düzeyde yüksektir. Tüm bu cinsiyet rolü alt boyutlarının önemli ölçüde kaynağı olan ve ölçekte “kadınlar kocalarıyla anlaşamadıkları konularda tartışmak yerine susmayı tercih etmelidir” gibi ifadelerle yer bulan geleneksel cinsiyet rolleri konusunda da erkekler kadınlara göre daha tutucu bir eğilim içindedirler.

Tablo 27’de belirtilen bulgular incelendiğinde cinsiyet faktörünün toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda beklendiği kadar büyük bir fark yaratmadığı söylenebilir. Teorik olarak, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda kadınların erkeklerden çok daha fazla eşitlikçi olması beklenir. Çünkü cinsiyet hiyerarşisinde kadın dezavantajlı durumdadır. Oysa burada erkeklerin de -kadınlardan daha az olsa da- kadınlara yakın düzeyde eşitlikçi ya da geleneksel tutumları benimsediği görülmektedir. TCRTÖ’de *kadın cinsiyet rolü* alt boyutundan alınan puan ortalamasının ( $\bar{x}=25,23\pm5,72$ ) (bkz. Tablo 25) en düşük puana (13) yakın olmasının, dolayısıyla katılımcıların bu alt boyutta geleneksel tutumları benimsemesinin sebeplerinden birinin, kadın katılımcıların eşitlikçi yönde tutumlarının teorik beklentinin çok altında kalması olduğu söylenebilir. Benzer bir durum, katılımcıların cinsiyetlerine göre kadınlara ve kadın haklarına ilişkin düşüncelerine dair bulgularda da görülmüştür. Burada da kadınların “kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadır” cevabını verme oranı erkeklerden çok yüksek bulunmuş (bkz. Tablo 20); fakat kadın cinsiyetine sahip olmanın yarattığı fark ( $p<0,01$ ) teorik beklentinin altında kalmıştır.

*Kadın cinsiyet rolü, erkek cinsiyet rolü, evlilikte cinsiyet rolü ve geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutlarında kadın katılımcılar erkeklere göre daha eşitlikçi tutum sergilerken, *eşitlikçi cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın bulunmadığı tespit edilmiştir ( $p>0,05$ ). Özellikle anketin kadınlara ve kadın haklarına yönelik düşünceleri tespit etmeye yönelik sorularına verilen cevaplarda da eşitlikçi ifadelerin yüksek olduğuna rastlanmış (bkz. Tablo 20) ancak buradaki ifadeleri test etmek için yöneltilen evlilik ve aileyle ilgili sorularda kadın-erkek eşitliğinden yana olan ifadelerle çelişir biçimde son derece geleneksel cevaplar verilmiştir. Kadın ve erkeğin eşitliğine dair direkt ifadeler karşısında bireyler genellikle olumlu cevaplar vermekte ancak kadının geleneksel rol ve sorumlulukları ya da ailede kadın-erkek rollerindeki kalıplar söz konusu olduğunda geleneksel olandan yana fikir beyan etmektedirler. Dolayısıyla burada ortaya çıkan anlaşılabilir bir sonuçtur. Üzerinde durulması gereken ise geleneksel cinsiyet tanımlarını benimseme ya da benimsememe noktasında ( $\bar{x}=25,69$ ) kadın olmanın çok büyük bir fark yaratmamasıdır.



**Tablo 28.** Katılımcıların Eğitim Durumuna Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600)

	<b>Eğitim Dur.</b>	<b>n</b>	$\bar{x}$	<b>s</b>	<b>Min</b>	<b>Max</b>	<b>F</b>	<b>p</b>	<b>Fark</b>
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	İlkokul	93	38,43	8,16	20	52	2,476	0,061	
	Ortaokul	105	36,87	9,21	12	55			
	Lise	255	36,27	9,31	12	55			
	Lisans/Lisansüstü	147	35,22	9,11	14	53			
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	İlkokul	93	37,32	6,29	14	50	2,574	0,053	
	Ortaokul	105	34,78	7,56	14	50			
	Lise	255	35,31	6,96	15	54			
	Lisans/Lisansüstü	147	35,03	7,96	14	55			
<b>Dinsel Öğretiler</b>	İlkokul	93	21,84	4,04	9	29	1,524	0,207	
	Ortaokul	105	21,10	4,82	6	30			
	Lise	255	20,84	4,75	6	30			
	Lisans/Lisansüstü	147	20,54	5,09	6	30			
<b>Sembolik Düşünce</b>	İlkokul	93	10,35	2,17	4	15	2,190	0,088	
	Ortaokul	105	10,38	2,02	3	15			
	Lise	255	9,83	2,32	3	15			
	Lisans/Lisansüstü	147	10,18	2,37	3	15			
<b>Kategorik Düşünce</b>	İlkokul	93	11,67	2,05	3	15	1,904	0,128	
	Ortaokul	105	11,10	2,58	3	15			
	Lise	255	11,22	2,31	3	15			
	Lisans/Lisansüstü	147	10,92	2,63	3	15			
<b>DFÖ</b>	İlkokul	93	43,86	6,88	27	59	1,713	0,163	
	Ortaokul	105	42,59	8,12	16	59			
	Lise	255	41,89	8,32	14	60			
	Lisans/Lisansüstü	147	41,64	8,56	14	59			
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	İlkokul	93	32,52	4,59	8	40	0,871	0,456	
	Ortaokul	105	32,23	4,74	8	40			
	Lise	255	33,04	4,41	11	40			
	Lisans/Lisansüstü	147	32,98	5,69	8	40			
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	İlkokul	93	23,48	5,18	13	37	4,863	0,002**	1-3
	Ortaokul	105	24,96	6,18	14	39			1-4
	Lise	255	25,34	5,63	14	38			
	Lisans/Lisansüstü	147	26,32	5,65	15	39			
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	İlkokul	93	32,54	4,07	24	40	0,824	0,481	
	Ortaokul	105	33,06	4,56	18	40			
	Lise	255	33,16	4,36	16	40			
	Lisans/Lisansüstü	147	33,44	4,41	18	40			
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	İlkokul	93	23,77	5,52	12	40	5,639	0,001**	1-3
	Ortaokul	105	25,26	6,50	13	40			1-4
	Lise	255	25,86	5,69	12	40			
	Lisans/Lisansüstü	147	26,92	6,06	10	40			
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	İlkokul	93	22,06	3,88	10	30	2,362	0,070	
	Ortaokul	105	23,21	3,91	12	30			
	Lise	255	22,71	3,73	11	30			
	Lisans/Lisansüstü	147	23,30	4,02	12	30			
<b>TCRTÖ</b>	İlkokul	93	134,38	15,86	107	175	4,276	0,005**	1-3
	Ortaokul	105	138,71	18,99	98	189			1-4
	Lise	255	140,12	18,73	97	187			
	Lisans/Lisansüstü	147	142,95	18,83	94	188			

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

Tablo 28'de katılımcıların eğitim durumuna göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den aldıkları puanların karşılaştırılması amacıyla ANOVA sonuçları verilmiştir.

Araştırmaya dâhil edilen bireylerin eğitim durumuna göre DYÖ'de yer alan *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında

istatistiksel olarak anlamlı bir farkın bulunmadığı tespit edilmiştir ( $p>0,05$ ). İlkokul mezunu olan bireylerin *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından aldıkları puanlar yüksek olsa da, bu farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığını göstermiştir.

Araştırmaya dâhil edilen bireylerin eğitim durumuna göre DFÖ genelinden ve ölçekte yer alan *dinsel öğretiler*, *sembolik düşünce* ve *kategorik düşünce* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığını tespit edilmiştir ( $p>0,05$ ). Eğitim durumlarına göre fark etmeksizin katılımcıların DFÖ genelinden ve ölçekte yer alan alt boyutlardan aldıkları puan ortalamalarının en yüksek değere yakın olması bakımından benzerdir (bkz. Tablo 25).

Katılımcıların eğitim durumuna göre TCRTÖ’de yer alan *eşitlikçi cinsiyet rolü*, *evlilikte cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığını göstermiştir ( $p>0,05$ ). Yine de katılımcıların eğitim durumuna göre TCRTÖ genelinden ve ölçekte bulunan *kadın cinsiyet rolü* alt boyutundan ( $p<0,01$ ) ve *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutundan ( $p<0,001$ ) aldıkları puanlar arasında anlamlı fark bulunduğu saptanmıştır. İlkokul mezunu olan katılımcıların TCRTÖ genelinden ve ölçekte bulunan *kadın cinsiyet rolü* ve *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar lise ve lisans/lisansüstü düzeyde eğitim görmüş bireylerden düşük bulunmuştur. Buna göre, eğitim seviyesindeki artış, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin katılımcıların eşitlikçi tutumlarıyla ilişkili bulunmuştur. Bireylerin eğitim düzeyi arttıkça, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı düzeylerinin düşmesi beklenir bir durumken, bu düşüşün daha çok kadınlara yüklenen rol ve kalıplar ile geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda görüldüğü gözlemlenmiştir. Dolayısıyla lise/lisansüstü eğitim mezunu katılımcılar, “kadının temel görevi anneliktir” ve “erkeğin maddi gücü yeterliyse kadın çalışmamalıdır” gibi ifadelerde daha eşitlikçi tutumlar sergilerken; “ailede ev işleri, eşler arasında eşit paylaşılmalıdır” (*eşitlikçi cinsiyet rolü*), “evlilikte, kadın istemediği zaman cinsel ilişkiyi reddetmelidir” (*evlilikte cinsiyet rolü*) ve “evlilikte erkeğin yaşı kadından büyük olmalıdır” (*erkek cinsiyet rolü*) gibi ifadeler karşısındaki tutumları, diğer eğitim düzeyinden katılımcılara göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Eğitim durumunun yüksek olması katılımcıların bu üç alt

boyuttan aldıkları puanları yükseltmese de eşitlikçi *cinsiyet rolü*, *evlilikte cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından alınan puan ortalamalarına bakıldığında, katılımcıların eğitim durumu fark etmeksizin eşitlikçi tutumlar gösterdiği tespit edilmiştir.

**Tablo 29.** Katılımcıların Anne Eğitim Durumuna Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600)

	Anne Eğt. Dur.	n	$\bar{x}$	s	Min	Max	F	p	Fark
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	Okur yazar değil	158	37,80	8,90	12	55	4,218	0,002**	1-4,1-5
	Okur yazar	96	37,08	8,84	19	52			
	İlkokul	219	36,84	9,08	12	53			
	Ortaokul	61	33,41	9,01	12	50			
	Lise ve üzeri	66	33,85	9,29	14	52			
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	Okur yazar değil	158	35,82	7,28	14	50	2,973	0,019*	1-4,1-5
	Okur yazar	96	36,58	6,92	18	51			
	İlkokul	219	35,80	7,09	14	54			
	Ortaokul	61	33,75	6,91	20	49			
	Lise ve üzeri	66	33,42	8,06	14	55			
<b>Dinsel Öğretiler</b>	Okur yazar değil	158	21,44	4,84	6	30	3,077	0,016*	1-4,1-5
	Okur yazar	96	21,45	4,43	8	29			
	İlkokul	219	21,16	4,57	6	30			
	Ortaokul	61	19,66	5,01	6	28			
	Lise ve üzeri	66	19,71	5,06	6	29			
<b>Sembolik Düşünce</b>	Okur yazar değil	158	10,35	2,24	3	15	1,403	0,231	
	Okur yazar	96	10,18	2,12	3	15			
	İlkokul	219	10,09	2,25	3	15			
	Ortaokul	61	9,66	2,63	3	14			
	Lise ve üzeri	66	9,79	2,20	3	14			
<b>Kategorik Düşünce</b>	Okur yazar değil	158	11,21	2,51	3	15	1,439	0,220	
	Okur yazar	96	11,57	2,02	3	15			
	İlkokul	219	11,22	2,45	3	15			
	Ortaokul	61	11,07	2,35	3	15			
	Lise ve üzeri	66	10,67	2,57	3	14			
<b>DFÖ</b>	Okur yazar değil	158	42,99	8,23	16	59	2,603	0,035*	1-4,1-5
	Okur yazar	96	43,20	7,45	14	58			
	İlkokul	219	42,47	8,02	14	60			
	Ortaokul	61	40,38	8,92	14	56			
	Lise ve üzeri	66	40,17	8,26	15	56			
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	158	32,10	4,71	8	40	2,088	0,081	
	Okur yazar	96	33,49	4,12	12	40			
	İlkokul	219	32,66	5,03	8	40			
	Ortaokul	61	33,82	3,95	23	40			
	Lise ve üzeri	66	33,02	5,89	8	40			
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	158	24,15	5,72	14	39	3,501	0,008**	1-4
	Okur yazar	96	25,00	5,78	13	38			
	İlkokul	219	25,27	5,57	14	39			
	Ortaokul	61	26,79	5,64	15	39			
	Lise ve üzeri	66	26,55	5,79	17	39			
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	158	32,99	4,00	18	40	0,239	0,916	
	Okur yazar	96	33,35	3,88	24	40			
	İlkokul	219	33,01	4,53	18	40			
	Ortaokul	61	33,48	5,15	16	40			
	Lise ve üzeri	66	33,08	4,61	18	40			
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	158	24,63	5,91	13	40	2,845	0,023*	1-2
	Okur yazar	96	26,04	5,70	12	40			
	İlkokul	219	25,75	6,06	12	40			
	Ortaokul	61	27,54	5,45	17	40			
	Lise ve üzeri	66	25,80	6,37	10	40			
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	158	22,47	3,44	10	30	1,217	0,303	
	Okur yazar	96	23,01	3,66	14	30			
	İlkokul	219	23,01	4,08	10	30			
	Ortaokul	61	23,49	4,24	11	30			
	Lise ve üzeri	66	22,35	4,04	12	30			
<b>TCRTÖ</b>	Okur yazar değil	158	136,34	17,50	101	189	2,787	0,026*	1-2
	Okur yazar	96	140,90	16,55	110	187			
	İlkokul	219	139,70	18,83	97	189			
	Ortaokul	61	145,11	19,74	97	188			
	Lise ve üzeri	66	140,79	20,50	94	181			

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

Tablo 29’da katılımcıların anne eğitim durumuna göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ’den aldıkları puanların karşılaştırılmasına ilişkin ANOVA sonuçları gösterilmiştir.

Katılımcıların yaş (Tablo 26), cinsiyet (Tablo 27) ve eğitim durumu (Tablo 28) gibi sosyo-demografik değişkenleri dindarlıklarının biçim ve düzeyleri arasında anlamlı bir fark oluşturmazken, bu durum ebeveynlerinin eğitim düzeyinde değişmektedir. Tablo 29’a göre, örnekleme dâhil edilen bireylerin annelerinin eğitim durumuna göre DYÖ’de yer alan *içsel dinî yönelim* ( $p<0,01$ ) ve *dışsal dinî yönelim* ( $p<0,05$ ) alt boyutundan aldıkları puanlar arasında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir ( $p<0,05$ ). Annesi ortaokul, lise ve üzeri düzeyde eğitilmiş olan bireylerin DYÖ’de yer alan *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından aldıkları puanlar, annesi okur-yazar olmayan, okur-yazar ve ilkököl mezunu olan bireylere göre daha düşük bulunmuştur.

Katılımcıların anne eğitim durumlarına göre DFÖ’de yer alan *sembolik düşünce* ve *kategorik düşünce* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülürken ( $p>0,05$ ) DFÖ genelinden ve *dinsel öğretiler* alt boyutundan aldıkları puan ortalamaları arasındaki farkın anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Dinî yönelimlerde olduğu gibi annesi ortaokul, lise ve üzeri düzeyde eğitilmiş olan katılımcıların DFÖ genelinden aldıkları puanlar, annesi okur-yazar olmayan, okur-yazar ve ilkököl mezunu olan bireylere göre daha düşük bulunmuştur ( $p<0,05$ ).

Araştırma kapsamına alınan bireylerin anne eğitim durumlarına göre TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı düzeydedir ( $p<0,05$ ). Ölçeğin *kadın cinsiyet rolü* alt boyutundan alınan puanların da anne eğitim durumuna göre farklılık gösterdiği belirlenmiştir ( $p<0,01$ ). Annesi okur-yazar olmayan bireylerin TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *geleneksel cinsiyet rolü* ile *kadın cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldığı puanlar, annesi ortaokul, lise ve üzeri mezunu olanlara göre daha düşüktür. Öte yandan annenin eğitim düzeyinin yüksek olmasıyla, ölçeğin diğer alt boyutlarına ilişkin tutumlarda bir farklılaşma olmamaktadır.

**Tablo 30.** Katılımcıların Baba Eğitim Durumuna Göre DYÖ, DFÖ, TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600)

	Baba Eğt. Dur.	n	$\bar{x}$	s	Min	Max	F	p	Fark
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	Okur yazar değil	103	37,81	8,65	12	55	2,454	0,045*	1-5
	Okur yazar	56	37,34	9,76	18	55			2-5
	İlkokul	179	37,07	8,98	13	53			3-5
	Ortaokul	120	36,18	8,99	12	52			4-5
	Lise ve üzeri	142	34,58	9,24	12	52			
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	Okur yazar değil	103	36,38	6,84	17	50	1,999	0,093	
	Okur yazar	56	35,82	8,27	16	51			
	İlkokul	179	35,88	7,13	14	50			
	Ortaokul	120	35,58	6,67	16	54			
	Lise ve üzeri	142	34,03	7,64	14	55			
<b>Dinsel Öğretiler</b>	Okur yazar değil	103	21,56	4,61	7	29	2,646	0,033*	1-5
	Okur yazar	56	21,05	5,00	9	30			2-5
	İlkokul	179	21,49	4,28	6	30			3-5
	Ortaokul	120	20,85	4,74	6	29			4-5
	Lise ve üzeri	142	19,94	5,21	6	30			
<b>Sembolik Düşünce</b>	Okur yazar değil	103	10,40	2,13	3	15	1,714	0,145	
	Okur yazar	56	10,04	2,54	3	15			
	İlkokul	179	10,13	2,13	5	15			
	Ortaokul	120	10,27	2,29	3	15			
	Lise ve üzeri	142	9,70	2,37	3	15			
<b>Kategorik Düşünce</b>	Okur yazar değil	103	11,49	2,26	3	15	2,333	0,055	
	Okur yazar	56	11,16	2,61	4	15			
	İlkokul	179	11,31	2,40	3	15			
	Ortaokul	120	11,41	2,24	3	15			
	Lise ve üzeri	142	10,68	2,54	3	15			
<b>DFÖ</b>	Okur yazar değil	103	43,45	7,54	16	59	2,901	0,021*	1-5
	Okur yazar	56	42,25	8,72	16	59			2-5
	İlkokul	179	42,93	7,55	21	59			3-5
	Ortaokul	120	42,53	8,20	14	57			4-5
	Lise ve üzeri	142	40,33	8,81	14	60			
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	103	32,36	4,63	9	40	2,175	0,070	
	Okur yazar	56	33,21	4,09	12	40			
	İlkokul	179	32,10	5,33	8	40			
	Ortaokul	120	33,33	4,14	20	40			
	Lise ve üzeri	142	33,40	5,05	8	40			
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	103	23,99	5,79	14	39	5,632	0,000**	1-4
	Okur yazar	56	24,75	6,14	13	37			1-5
	İlkokul	179	24,45	5,00	14	38			
	Ortaokul	120	25,65	6,05	14	39			
	Lise ve üzeri	142	26,94	5,72	16	39			
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	103	33,06	4,07	18	40	0,423	0,792	
	Okur yazar	56	32,79	4,30	24	40			
	İlkokul	179	32,95	4,33	18	40			
	Ortaokul	120	33,11	4,64	23	40			
	Lise ve üzeri	142	33,50	4,42	16	40			
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	103	24,48	5,93	13	40	2,897	0,022*	1-4
	Okur yazar	56	25,04	6,16	12	37			1-5
	İlkokul	179	25,31	5,94	10	40			
	Ortaokul	120	26,39	5,84	13	40			
	Lise ve üzeri	142	26,71	5,94	12	40			
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	Okur yazar değil	103	22,51	3,58	10	30	0,530	0,714	
	Okur yazar	56	22,82	3,52	14	29			
	İlkokul	179	22,78	3,86	10	30			
	Ortaokul	120	23,25	4,02	14	30			
	Lise ve üzeri	142	22,83	4,10	11	30			
<b>TCRTÖ</b>	Okur yazar değil	103	136,40	17,67	101	189	3,252	0,012*	1-4
	Okur yazar	56	138,61	17,85	110	178			1-5
	İlkokul	179	137,59	16,90	94	183			
	Ortaokul	120	141,73	19,73	97	189			
	Lise ve üzeri	142	143,38	19,74	97	188			

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

Tablo 30’da araştırmaya dâhil edilen bireylerin baba eğitim durumuna göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ’den aldıkları puanların karşılaştırılmasına ilişkin ANOVA bulgularına yer verilmiştir.

Katılımcıların baba eğitim durumuna göre DYÖ’de yer alan *dışsal yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmazken, *içsel dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu saptanmıştır ( $p<0,05$ ). Babası lise ve üzeri düzeyde eğitim almış bireylerin *içsel dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar, diğer bireylere göre anlamlı düzeyde düşük bulunmuştur.

Araştırmaya dâhil olan bireylerin baba eğitim durumlarına göre DFÖ genelinden ve ölçekte yer alan *dinsel öğretiler* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ( $p<0,05$ ). Babası lise ve üzeri düzeyde eğitilmiş olan katılımcıların DFÖ genelinden ve ölçekte yer alan *dinsel öğretiler* alt boyutundan aldıkları puanlar diğer katılımcılara göre daha düşüktür.

Araştırmaya katılan bireylerin baba eğitim durumlarına göre TCRTÖ genelinden ve *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında anlamlı farklılık bulunurken ( $p<0,05$ ), ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında  $p<0,001$  düzeyinde anlamlı farklılık bulunmuştur. Buna göre, babası okur-yazar olmayan bireylerin TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü* ve *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar babası ortaokul, lise ve üzeri düzeyde eğitilmiş katılımcılara göre daha düşüktür. Dolayısıyla, anne (bkz. Tablo 29) ve baba eğitim durumunun ortanın üzerinde olmasının kadınlara ilişkin eşitlikçi tutumların yükselmesiyle ilişkili olduğu görülmektedir.

Bu bulgulara göre, katılımcıların babalarının eğitim durumunun yüksek olması daha ziyade kadınlara yönelik “erkeğin evleneceği kadın bakire olmalıdır” ve “erkeğin maddi gücü yeterliyse kadın çalışmamalıdır” gibi ifadelerle ilişkin tutumlarının eşitlikçi yönde olmasıyla ilişkilidir.

Katılımcıların dindarlıklarının biçimiyle ilgili olarak ise daha faydacı karaktere sahip dışsal dindarlıkları; dinî fundamentalizme ilişkin “Tanrı’ya karşı

düşüncesizce hareket eden şeytan, geçmişte olduğu gibi bugün de bu dünyadaki kötülüklerin temel nedenidir” şeklindeki ifadelerle yer alan sembolik düşünceleri ile “bakıldığında dünyada, bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlik iki tür insan grubu vardır” gibi ifadelerle yer alan kategorik düşünceleri, babalarının eğitim düzeyi yükseldikçe değişmemektedir.

Katılımcıların toplumsal cinsiyet algılarıyla ilgili olarak ise cinsiyete ilişkin “ailede ev işleri, eşler arasında eşit paylaşılmalıdır” gibi eşitlikçi ifadelere yönelik tutumları, “kadının erkek çocuk doğurması onun değerini artırır” gibi evlilikte cinsiyet rollerine ilişkin ifadelerle yönelik tutumları ile “ailede erkek çocuğun öğrenim görmesine öncelik tanınmalıdır” gibi erkek cinsiyet rollerine ilişkin ifadelerle yönelik tutumları da babalarının eğitim durumuna göre farklılaşmamaktadır. “Erkeğin en önemli görevi evini geçindirmektir” gibi geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin ifadelerle yönelik katılımcıların eşitlikçi tutumları ise babaları lise ve üzeri eğitim görmüş olanlarda daha yüksek bulunmuştur. Sonuç olarak katılımcılardan babalarının eğitim düzeyi orta okul/lise düzeyinde olanlarda, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumların anlamlı düzeyde eşitlikçi olduğu görülmüştür.



**Tablo 31.** Katılımcıların En Uzun Süre Yaşadıkları Yere Göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanların Karşılaştırılması (n=600)

	<b>En uzun süre yaşanılan yer</b>	<b>n</b>	<b><math>\bar{x}</math></b>	<b>s</b>	<b>t</b>	<b>p</b>
<b>İçsel Dinî Yönelim</b>	İl merkezi	324	35,75	9,83	-2,051	0,041*
	İlçe merkezi / Köy	276	37,28	8,12		
<b>Dışsal Dinî Yönelim</b>	İl merkezi	324	34,77	7,40	-2,524	0,012*
	İlçe merkezi / Köy	276	36,27	7,02		
<b>Dinsel Öğretiler</b>	İl merkezi	324	20,40	5,21	-3,172	0,002**
	İlçe merkezi / Köy	276	21,63	4,07		
<b>Sembolik Düşünce</b>	İl merkezi	324	9,92	2,30	-2,074	0,039*
	İlçe merkezi / Köy	276	10,30	2,21		
<b>Kategorik Düşünce</b>	İl merkezi	324	10,93	2,46	-2,933	0,003*
	İlçe merkezi / Köy	276	11,51	2,32		
<b>DFÖ</b>	İl merkezi	324	41,25	8,66	-3,299	0,001**
	İlçe merkezi / Köy	276	43,44	7,35		
<b>Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>	İl merkezi	324	32,41	5,12	-2,154	0,032*
	İlçe merkezi / Köy	276	33,26	4,44		
<b>Kadın Cinsiyet Rolü</b>	İl merkezi	324	25,02	6,10	-0,965	0,335
	İlçe merkezi / Köy	276	25,47	5,25		
<b>Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>	İl merkezi	324	32,56	4,50	-3,396	0,001**
	İlçe merkezi / Köy	276	33,76	4,10		
<b>Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>	İl merkezi	324	25,02	6,35	-3,017	0,003**
	İlçe merkezi / Köy	276	26,48	5,40		
<b>Erkek Cinsiyet Rolü</b>	İl merkezi	324	22,35	3,99	-3,445	0,001**
	İlçe merkezi / Köy	276	23,43	3,64		
<b>TCRTÖ</b>	İl merkezi	324	137,35	19,84	-3,357	0,001**
	İlçe merkezi / Köy	276	142,41	16,51		

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

Tablo 31'de katılımcıların en uzun süre yaşadıkları yerleşim yerine göre DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den aldıkları puanların karşılaştırılmasına ilişkin bağımsız örneklem t testi sonuçları gösterilmiştir.

Tablo 31 incelendiğinde araştırmaya dâhil edilen bireylerin en uzun süre yaşadıkları yerleşim yerine göre DYÖ'de yer alan *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir ( $p < 0,05$ ). En uzun süreyle ilçe merkezinde/köyde yaşayan bireylerin içsel ve dışsal dindarlıkları il merkezinde yaşayanlara göre daha yüksektir. Katılımcıların yetiştikleri kültürel çevrenin dinî yönelimleri ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Araştırmaya katılan bireylerin en uzun süre yaşadıkları yerleşim yerine göre DFÖ genelinden aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir ( $p<0,001$ ). Buna göre, en uzun süre ilçe/köy merkezinde yaşamış yani kırsal kültürde yetişmiş katılımcıların dinsel fundamentalizm düzeyleri daha yüksektir. DFÖ'nün *dinsel öğretiler* ( $p<0,01$ ), *sembolik düşünce* ve *kategorik düşünce* ( $p<0,05$ ) alt boyutları ile katılımcıların en uzun süre yaşadıkları yerleşim yeri arasında da anlamlı ilişki olduğu görülmektedir.

Bu sonuca göre, katılımcıların geleneksel kültürde yetişmeleri dindarlıklarının sahici ya da gösterişçi olmasıyla ve fundamentalist şekilde ortaya çıkmasıyla ilişkili görünmektedir. En uzun süre yaşadıkları yerleşim yeri ilçe merkezi/köy olan katılımcıların DFÖ genelinden ve ölçekte bulunan *dinsel öğretiler*, *sembolik düşünce* ve *kategorik düşünce* alt boyutlarından aldıkları puanlar da, en uzun süreyle il merkezinde yaşayanlara göre daha yüksektir. Bu sonuç, en uzun süreyle yaşanan yerleşim yerine göre katılımcıların dinî tutum, düşünce ve davranışlarının karşılaştırılmasına ilişkin bulgularla da uyumludur. Giyiminde dinî kurallara uymaya özen gösterme ve İslam'ın kurallarının güncellenmesine ilişkin olumsuz yönde fikir belirtme oranı, en uzun süre ilçe/köy merkezinde yaşamış katılımcılarda, en uzun süre il merkezinde yaşamış katılımcılara göre daha yüksektir (bkz. Tablo 24).

Kültürel çevre ya da sosyo-kültürel köken ile dinî ve din dışı alanlar arasında simgesel bir alışveriş olduğu tezin kavramsal ve kuramsal çerçevesine dair tartışmalarda sıklıkla dile getirilen konulardan biriydi. Kişinin yaşamının büyük bölümünü geçirdiği sosyal mekânın dindarlık biçimini ne yönde etkileyeceği konusu muğlaktır. Kırsal kültürün gündelik hayata etkisi genellikle geleneksel-dinsel temsillerin baskınlığı şeklinde ortaya çıksa da, bireyin bu temsiller karşısında takındığı tutum, onun bunları devam ettirme ya da değiştirme eğilimini belirlemektedir.

Katılımcıların en uzun süreyle yaşadıkları yere göre, TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *eşitlikçi cinsiyet rolü*, *evlilikte cinsiyet rolü*, *geleneksel cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu belirlenmiştir ( $p<0,05$ ). En uzun süreyle ilçe

merkezinde/köyde yaşayan katılımcıların TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *eşitlikçi cinsiyet rolü, evlilikte cinsiyet rolü, geleneksel cinsiyet rolü ve erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar, en uzun süreyle il merkezinde yaşayan bireylere göre daha yüksektir.

En uzun süreyle ilçe/köy'de yaşayan katılımcıların “kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar” şeklinde görüş bildirme oranı da en uzun süre il merkezinde yaşamış katılımcılardan yüksek bulunmuştur ( $p<0,001$ ). Bu sonuç ilk bakışta ilginç görünmekle birlikte, kentteki kadınların (ev içi ya da dışında) çalışma ve yaşam koşulları göz önünde bulundurulduğunda beklenir bir sonuçtur. Katılımcılardan en uzun süre köyde yaşamış olanların oranı (%2,7) düşük olsa da ilçe merkezinde yaşamış olanların da (%43,3) -araştırma evreninin gelişme düzeyi ve kültürel yapısı açısından- kırsal kültürel özelliklerle yetiştiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla, böyle bir kültürel kökene sahip bireyler, bu soru karşısında, kırsal şartlar altındaki kadınların durumunu düşünmektedir. Kentsel şartlar altında yaşayan kadınların durumunun daha olumlu olduğunu söyleyemesek de kırsal kültürde kadının ezilme koşulları çok daha çarpıcı ve doğrudan hissedilir ve inkâr edilemez bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

### **3.1.7.2.DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Alınan Puanlar Arası İlişkiler**

Bu bölümde DYÖ, DFÖ, TCRTÖ ve bunların alt boyutları arasındaki ilişkilerin incelenmesine ilişkin Pearson korelasyon analizi sonuçları gösterilmiştir.

**Tablo 32.** Katılımcıların DYÖ, DFÖ ve TCRTÖ'den Aldıkları Puanlar Arasındaki İlişkiler (n=600)

		(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)
İçsel Dinî Yönelim (1)	r	1											
	p												
Dışsal Dinî Yönelim (2)	r	<b>0,798</b>	1										
	p	0,000**											
Dinsel Öğretiler (3)	r	<b>0,775</b>	<b>0,590</b>	1									
	p	0,000**	0,000**										
Sembolik Düşünce (4)	r	<b>0,619</b>	<b>0,523</b>	<b>0,641</b>	1								
	p	0,000**	0,000**	0,000**									
Kategorik Düşünce (5)	r	<b>0,624</b>	<b>0,657</b>	<b>0,569</b>	<b>0,556</b>	1							
	p	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**								
DFÖ (6)	r	<b>0,808</b>	<b>0,684</b>	<b>0,929</b>	<b>0,816</b>	<b>0,782</b>	1						
	p	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**							
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü (7)	r	0,079	<b>0,241</b>	0,015	0,052	<b>0,337</b>	<b>0,123</b>	1					
	p	0,053	0,000**	0,717	0,200	0,000**	0,003**						
Kadın Cinsiyet Rolü (8)	r	<b>-0,553</b>	<b>-0,372</b>	<b>-0,579</b>	<b>-0,346</b>	<b>-0,388</b>	<b>-0,548</b>	<b>0,262</b>	1				
	p	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**					
Evlilikte Cinsiyet Rolü (9)	r	0,019	<b>0,121</b>	-0,009	0,015	0,034	0,009	<b>0,451</b>	<b>0,426</b>	1			
	p	0,647	0,003**	0,832	0,721	0,400	0,823	0,000**	0,000**				
Geleneksel Cinsiyet Rolü (10)	r	<b>-0,431</b>	<b>-0,271</b>	<b>-0,414</b>	<b>-0,268</b>	<b>-0,365</b>	<b>-0,424</b>	<b>0,122</b>	<b>0,719</b>	<b>0,565</b>	1		
	p	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,003**	0,000**	0,000**			
Erkek Cinsiyet Rolü (11)	r	<b>-0,117</b>	-0,054	<b>-0,146</b>	<b>-0,106</b>	<b>-0,084</b>	<b>-0,139</b>	<b>0,183</b>	<b>0,465</b>	<b>0,664</b>	<b>0,598</b>	1	
	p	0,004**	0,186	0,000**	0,009**	0,041*	0,001**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**		
TCRTÖ (12)	r	<b>-0,309</b>	<b>-0,122</b>	<b>-0,341</b>	<b>-0,198</b>	<b>-0,159</b>	<b>-0,301</b>	<b>0,525</b>	<b>0,806</b>	<b>0,805</b>	<b>0,834</b>	<b>0,749</b>	1
	p	0,000**	0,003**	0,000*	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	0,000**	

\* $p < 0,05$ , \*\* $p < 0,01$

### 3.1.7.2.1. DYÖ ve DFÖ Arası İlişkiler

Tablo 32 incelendiğinde katılımcıların DYÖ'nün *içsel dinî yönelim* ve *dışsal dinî yönelim* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyon olduğu görülmektedir ( $r=0,798$ ,  $p<0,001$ ).

Katılımcıların DYÖ'de yer alan *içsel dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar ile DFÖ genelinden aldıkları puanlar arasında ise pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar olduğu ( $r=0,808$ ,  $p<0,001$ ) ve ölçekte yer alan *dinsel öğretiler* ( $r=0,775$ ,  $p<0,001$ ), *sembolik düşünce* ( $r=0,619$ ,  $p<0,001$ ) ve *kategorik düşünce* ( $r=0,624$ ,  $p<0,001$ ) alt boyutlarından aldıkları puanlar arasındaki korelasyonların istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların *içsel yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar arttıkça, DFÖ genelinden ve ölçekte yer alan alt boyutlardan aldıkları puanlar da artmaktadır.

DYÖ'de yer alan *dışsal dinî yönelim* boyutu ile DFÖ geneli arasında pozitif anlamlı ilişki olduğu ( $r=0,684$ ,  $p<0,001$ ) ve ölçekte yer alan *dinsel öğretiler* ( $r=0,590$ ,  $p<0,001$ ), *sembolik düşünce* ( $r=0,523$ ,  $p<0,001$ ) ve *kategorik düşünce* ( $r=0,657$ ,  $p<0,001$ ) alt boyutları arasındaki ilişkilerin istatistiksel anlamlılık düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, katılımcıların *dışsal dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar arttıkça, DFÖ genelinden ve alt boyutlarından aldıkları puanlar da artmaktadır.

DFÖ ile alt boyutları arasında pozitif yönlü anlamlı korelasyonlar olduğu ( $r>0,8$ ,  $p<0,001$ ) ve ölçeğin *dinsel öğretiler*, *sembolik düşünce* ve *kategorik düşünce* alt boyutlarının birbirleri arasındaki ilişkilerin de istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olduğu bulunmuştur ( $r>0,4$ ,  $p<0,001$ ).

Bu bulgular ışığında, hem *içsel* hem de *dışsal* dindarlıktaki artışla birlikte *dinsel* fundamentalizm de artmaktadır. Bireylerin hayata bakışının temelinde dinî inançlarının olması ve bu inançları hayatının tüm alanlarına uygulamaya çalması gibi tutumlar; bunun yanında dindarlığı sosyal, ekonomik ya da güven duygusu gibi konularda çıkar sağlayıcı, yani araçsal görme yönündeki düşünce ve tutumlar arttıkça *dinsel* fundamentalizm düzeyleri de yükselmektedir.

### 3.1.7.2.2. DYÖ ve TCRTÖ Arası İlişkiler

Katılımcıların DYÖ’de yer alan *içsel dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar ile TCRTÖ genelinden aldıkları puanlar arasında negatif yönlü, anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir ( $r = -0,309$ ,  $p < 0,001$ ). DYÖ’nün aynı alt boyutu ile TCRTÖ alt boyutlarından *eşitlikçi cinsiyet rolü* ve *evlilikte cinsiyet rolü* arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki bulunmazken ( $p > 0,05$ ); *kadın cinsiyet rolü* ( $r = -0,553$ ,  $p < 0,001$ ), *geleneksel cinsiyet rolü* ( $r = -0,431$ ,  $p < 0,001$ ) ve *erkek cinsiyet rolü* ( $r = -0,2$ ,  $p < 0,01$ ) alt boyutları arasında negatif yönlü anlamlı korelasyonlar bulunmaktadır. Buna göre, katılımcıların *içsel dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar arttıkça, TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü*, *geleneksel cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar azalmaktadır. Başka bir ifadeyle içsel dindarlık yüksek olduğunda, genelde toplumsal cinsiyet rollerine, özelde ise kadına, geleneksel cinsiyet rollerine ve erkeğe yönelik düşüncelerde cinsiyet ayrımcı özellikler artmaktadır.

Araştırmaya katılan bireylerin DYÖ’de yer alan *dışsal dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar ile TCRTÖ genelinden aldıkları puanlar arasında negatif yönlü anlamlı ilişki bulunmaktadır ( $r = -0,122$ ,  $p < 0,01$ ). DYÖ’nün *dışsal dinî yönelim* alt boyutu ile TCRTÖ’de yer alan *kadın cinsiyet rolü* ve *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutlarından alınan puanlar arasında negatif yönlü korelasyon tespit edilirken ( $r < 0,4$ ,  $p < 0,001$ ); *eşitlikçi cinsiyet rolü* ve *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında ise pozitif yönlü ve istatistiksel olarak anlamlı korelasyonlar görülmektedir ( $r < 0,2$ ,  $p < 0,01$ ). Buna göre katılımcıların *dışsal dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanlar arttıkça, TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü* ve *geleneksel cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar azalmakta, *eşitlikçi cinsiyet rolü* ve *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar ise artmaktadır. DYÖ alt boyutu *dışsal dinî yönelim* ile TCRTÖ alt boyutu *erkek cinsiyet rolü* arasında ise istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler bulunmamıştır.

Tablo 32’deki bulgulara göre, dindarlığın araçsal ve gösterişçi biçimindeki artışla birlikte, genelde toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin, özelde ise kadına ve geleneksel cinsiyet kalıplarına ilişkin düşünce ve tutumlardaki ayrımcı nitelikler de artmakta, eşitlikçi düşünce ve tutumlar ise azalmaktadır. Dışsal dindarlıktaki artış,

cinsiyet eşitlikçi ifadelerin ve evlilikte cinsiyet rollerine ilişkin düşünce ve tutumlardaki ayrımcı niteliklerin düşmesini, eşitlikçi düşünce ve tutumların yükselmesini beraberinde getirmektedir.

Sonuç olarak, hem içsel hem de dışsal dindarlık, toplumsal cinsiyet eşitliğini destekleyen düşünce ve tutumlarla negatif bir ilişki içindedir. Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin kimi konularla dinî yönelim biçimleri arasında hiçbir ilişki bulunmasa ya da pozitif ilişki bulunsa da katılımcıların ölçeklerden aldıkları toplam puanlara bakıldığında, içsel-dışsal dindarlık ve cinsiyetçilik arasında negatif bir ilişki olduğu görülmektedir.

### 3.1.7.2.3. DFÖ ve TCRTÖ Arası İlişkiler

Katılımcıların DFÖ genelinden aldıkları puanlar ile TCRTÖ genelinden ( $r = -0,301$ ,  $p < 0,001$ ) ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü* ( $r = -0,548$ ,  $p < 0,001$ ), *geleneksel cinsiyet rolü* ( $r = -0,424$ ,  $p < 0,001$ ) ve *erkek cinsiyet rolü* ( $r = -0,139$ ,  $p < 0,001$ ) alt boyutlarından aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı ve negatif yönlü korelasyonlar olduğu saptanmıştır. Bunun yanında araştırma kapsamına alınan bireylerin DFÖ'den aldıkları puanlarla TCRTÖ'nün eşitlikçi *cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında pozitif yönlü ilişki olduğu ( $r = 0,123$ ,  $p < 0,01$ ) ve *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutu arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki olmadığı belirlenmiştir ( $p > 0,05$ ). Katılımcıların DFÖ genelinden aldıkları puanlar arttıkça, TCRTÖ genelinden ve ölçekte yer alan *kadın cinsiyet rolü*, *geleneksel cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutlarından aldıkları puanlar azalmaktayken; TCRTÖ'de bulunan *eşitlikçi cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar artmakta, *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlarda ise anlamlı bir farklılık gözlenmemektedir.

Buna göre, dindarlıkta fundamentalist yönelimler arttıkça toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi tutumlar azalmakta, ayrımcı tutumlar ise artmaktadır. Bu ilişkinin yönü, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi ifadeler karşısında ise pozitif yöne dönmekte, fundamentalist dindarlık arttıkça, cinsiyet eşitlikçi ifadeler karşısında katılımcıların bu ifadeleri destekleyici tutumları da artmaktadır. Ancak bu durum, cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar ile fundamentalist dindarlık arasındaki toplam ilişkiyi eşitlikçi yönde değiştirmemektedir.

DFÖ'nün alt boyutları ile TCRTÖ geneli arasında ise negatif yönlü korelasyon bulunmaktadır ( $p < 0,001$ ). Bunun yanında ölçeğin *dinsel öğretiler*, *sembolik düşünce* ve *kategorik düşünce* alt boyutları ile TCRTÖ geneli ve *kadın cinsiyet rolü*, *geleneksel cinsiyet rolü* ve *erkek cinsiyet rolü* alt boyutları arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir ( $p < 0,01$ ). DFÖ'de bulunan *dinsel öğretiler* ve *sembolik düşünce* alt boyutları ile TCRTÖ'nün *eşitlikçi cinsiyet rolü* ve *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı ilişki olmadığı tespit edilmiştir ( $p > 0,05$ ). Dolayısıyla dindar olmayı iyi bir insan olmaktan daha önemli gören, bilimle din arasında bir çelişki olduğunda dinin doğruluğunu kabul eden (*dinsel öğretiler*), tüm olumsuzlukların sebebinin şeytan olduğunu düşünen, kutsal metni yorumlanamaz bir gerçeklik olarak gören (*sembolik düşünce*) ve ilahi alan ile beşeri alan arasında katı bir ayrıma inanan (*kategorik düşünce*) bireylerde genelde geleneksel/cinsiyetçi tutumlar yükselmekte özelde ise kadına, geleneksel cinsiyet tanımlarına ve erkek üstünlüğüne ilişkin eşitlikçi tutum ve düşünceler düşmektedir.

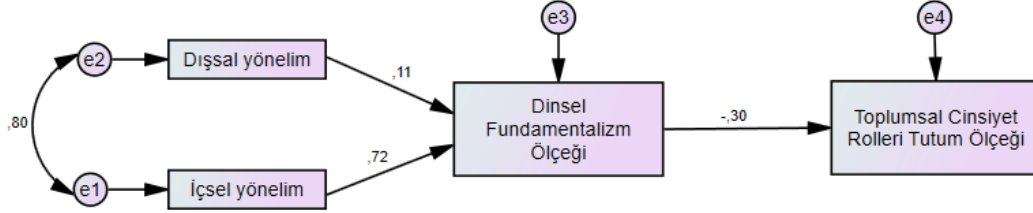
Ayrıca katılımcıların DFÖ'de yer alan *kategorik düşünce* alt boyutundan aldıkları puanlar ile TCRTÖ'de bulunan *eşitlikçi cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif yönlü korelasyon olduğu ( $r = 0,337$ ,  $p < 0,001$ ), ancak *evlilikte cinsiyet rolü* alt boyutuyla arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı görülmüştür ( $p < 0,05$ ). Katılımcıların DFÖ'de yer alan *kategorik düşünce* alt boyutundan aldıkları puanlar arttıkça, TCRTÖ'de bulunan *eşitlikçi cinsiyet rolü* alt boyutundan aldıkları puanlar da artmaktadır. Buna göre, hayatın tüm alanlarında dine uygun olan ve olmayan şeklindeki katı bir ayrımı gözeten bireyler, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi ifadeler katıldıkları yönde görüş belirtmişlerdir. Ancak bu iki alt boyut arasındaki pozitif korelasyon, DFÖ ve TCRTÖ arasındaki toplam korelasyonun yönünü değiştirmemekte, fundamentalist dindarlıktaki artışla birlikte, cinsiyet rollerine ilişkin ayrımcı tutumlar da artmakta, eşitlikçi tutumlar azalmaktadır.

### **3.1.8. Değişkenlerin Yordanmasına İlişkin Yapısal Eşitlik Modeli**

Araştırma kapsamına alınan bireylerin Dinî Yönelim Ölçeği puanlarının Dinsel Fundamentalizm Ölçeği puanlarını etkilediği ve Dinsel Fundamentalizm



Ölçeği puanlarının da Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği puanlarını etkilediğine dair hipotezin test edilmesi amacıyla, Yapısal Eşiklik Modellemesi kullanılmış ve elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.



Şekil 3. Yapısal Eşiklik Modeline İlişkin Yol Diyagramı

Şekil 2’de gösterilen yol analizi sonuçları incelendiğinde, araştırmaya dâhil edilen bireylerin, DYÖ’de yer alan *dışsal dinî yönelim* alt boyutundan aldıkları puanların, DFÖ puanlarını istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yordamadığı ( $\beta=0,11$   $p>0,05$ ), *içsel dinî yönelim* puanlarının ise anlamlı ve pozitif biçimde yordadığı belirlenmiştir ( $\beta=0,70$   $p<0,05$ ). Katılımcıların DFÖ puanlarının da TCRTÖ puanlarını anlamlı ve negatif yönde yordadığı görülmüştür ( $\beta= -0,30$   $p<0,05$ ). Buna göre içsel dinî yönelimin dinsel fundamentalizmi arttırdığı, dinsel fundamentalizmin de toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları olumsuzlaştırdığı/gelenekselleştirdiği tespit edilmiştir.

DYÖ’de “hayata bakışımın temelinde dinî inançlarım yatar” şeklindeki bir ifade içsel dinî yönelimin işaretlerinden kabul edilmekte ve bunun gibi ifadelerden yüksek puan alan kişilerin dinî veya diğer alanlarda daha hoşgörülü ve önyargısız olması beklenmektedir. Dışsal dindarların ise saygınlık, ekonomik çıkar, siyasi çıkar, güven duygusu gibi bir takım din dışı çıkarlar için dine yönelmelerinden ötürü, bu çıkarları sağlayan şeyi, yani dini savunmak uğruna tutucu, otoriter, baskıcı ve önyargılı olabilecekleri teorik olarak iddia edilmektedir. Oysa bu çalışma içsel dindarlık açısından tam tersi bir durumu ortaya çıkarmış ve dışsal dindarlık dinsel fundamentalizmi istatistiksel olarak anlamlı düzeyde arttırmazken ( $\beta=0,11$   $p>0,05$ ), içsel dindarlığın dinin fundamentalist biçimde yaşanmasına pozitif yönde etki ettiği sonucuna varılmıştır ( $\beta=0,70$   $p<0,05$ ). Fundamentalist dindarlığın da toplumsal

cinsiyet rollerine ilişkin tutumları gelenekselci ve cinsiyet ayrımcı yönde etkilediği ortaya çıkmıştır.

**Tablo 33.** Yapısal Eşitlik Modeline İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri

Uyum İyiliği İndeksleri	İndeks Değeri
$\chi^2/sd$ (ki kare / serbestlik derecesi)	2,438
Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü (RMSEA)	0,018
Normlaştırılmış Uyum İndeksi (NFI )	0,970
Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI)	0,971
İyilik Uyum İndeksi (GFI)	0,968
Düzeltilmiş İyilik Uyum İndeksi (AGFI)	0,940

Tablo 33'te gösterilen uyum iyiliği indeksi değerleri incelendiğinde,  $\chi^2/sd$ 'nin 2,438 olduğu belirlenmiştir. Kline'a göre (2005),  $\chi^2/sd$ 'nin 3'ün altında olması mükemmel uyum olduğunu, 3 ile 5 arasında olması ise kabul edilebilir uyumun olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla içsel dinî yönelimin dinsel fundamentalizmi arttırdığı, dinsel fundamentalizmin de toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumu gelenekselleştirdiği yönünde kurulan Yapısal Eşitlik Modeline ait  $\chi^2/sd$  değeri, kurulan modelin mükemmel bir uyuma sahip olduğunu ifade etmektedir.

Modele ait Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü (RMSEA) değeri 0,018 bulunmuştur. Brown'a göre (2006), RMSEA değerinin 0.00-0.05 arasında olması mükemmel uyumu, 0.05-0.08 arasında olması ise kabul edilebilir uyumu göstermektedir. Buna göre kurulan modelin RMSEA açısından mükemmel bir uyuma sahip olduğu tespit edilmiştir.

Modelin Normlaştırılmış Uyum İndeksi (NFI) değeri 0,970 bulunmuştur. Tabachnick ve Fidell'e göre (2001), göre Normlaştırılmış Uyum İndeksi için belirlenen sınır değer 0,90 ile 0,95 arasındadır. NFI değerinin 0,95-1,00 arasında olması ise mükemmel uyumu işaret etmektedir. Buna göre kurulan modelin NFI açısından mükemmel uyuma sahiptir.

Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI) için belirlenen kritik değerlerden 0.95 - 1.00 aralığı iyi bir uyumun varlığını, 0.90 – 0.95 aralığı ise kabul edilebilir bir uyumun varlığını göstermektedir (Tabachnick ve Fidell 2001). Model için belirlenen Karşılaştırmalı Uyum İndeksi değeri 0,968'dir ve bu değer kurulan modelin

Karşılaştırmalı Uyum İndeksi açısından mükemmel bir uyuma sahip olduğunu göstermektedir.

İyilik Uyum İndeksi (GFI) indeksinin ve Düzeltilmiş İyilik Uyum İndeksinin (AGFI) 0.95 ile 1.00 arasında olması mükemmel bir uyumun varlığını, 0.90 ile 0.95 aralığında olması ise kabul edilebilir bir uyumun varlığını göstermektedir (Sümer 2000). Model için saptanan İyilik Uyum İndeksi (GFI) 0,968 bulunmuş olup, İyilik Uyum İndeksi değerinin mükemmel olduğu belirlenmiştir. Düzeltilmiş İyilik Uyum İndeksinin (AGFI) açısından ise modelin kabul edilebilir uyuma sahip olduğu görülmüştür.

Anketlerden elde edilen bulgular, araştırma kapsamına dâhil edilen bireylerin tutum ve düşünceleri üzerinden, evrene ilişkin birtakım genellemeler yapmaya imkân vermiştir. Bu genellemelere tezin “Değerlendirme” bölümünde (bkz. sf. 284 ) detaylı bir şekilde yer verilmiş olsa da elde edilen sonuçlara ilişkin bu bölümü kapatmadan önce toparlayıcı bir özet sunulmasının faydalı olacağı düşünülmüştür.

Anketlerden elde edilen demografik, sosyo-ekonomik, kültürel ve dinî özelliklere ilişkin bulgulara göre, araştırma evreni dinî-geleneksel özellikler göstermektedir. Bireylerin din ile ilişkilerini yalnız özel hayatlarında değil, gündelik ve kamusal hayatlarında da hâkim dinî referanslara uygunluk temelinde tanımladıkları tahmin edilmektedir. Örneklem grubunun gündelik hayatlarında karşılaştıkları durumlarda benimsedikleri tutumlardan yola çıkılarak, araştırma evreni içinde farklılıkların hoşgörü ve toleransla karşılandığı düşünülmektedir. Öte yandan, İslam’ın hâkim yorumları ve geleneksel uygulamalar konusunda araştırma evreni içinde tutucu düşüncelerin yaygın olduğu, anket verilerinden araştırma evrenine genellenebilecek başka bir sonuçtur. Araştırma evreni içinde din genel olarak, kadınların ezilmesine sebep olan unsurlar arasında da görülmemektedir.

Evrenin toplumsal cinsiyet algıları açısından ise -tutumlar düzeyinde- eşitlikçi özellikler gösterdiği ancak evlilik ve aileye ilişkin tutumlar ile TCRTÖ’den alınan puanlara bakılarak, eşitlikçi söylemlerin gerçekçi olmadığı anlaşılmıştır. Bunun yanında, toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin eşitlikçi düşünce ve tutumlar gençlerde, kadınlarda ve lise ve üzeri eğitim almış bireylerde daha yüksek bulunmuştur.

Yukarıdaki bulgular, araştırma evreninin demografik, sosyo-ekonomik, kültürel açıdan ve dinî tutum, düşünce ve davranışlar ile toplumsal cinsiyet algıları açısından genel özelliklerini ortaya koymaktadır. Dinî yönelim türü, dinsel fundamentalizm ve toplumsal cinsiyet algısı arasındaki ilişkiler ise DYÖ, DFÖ, TCRTÖ'den alınan puanların karşılaştırılmasıyla ve Yapısal Eşitlik Modeli kurularak tespit edilmiştir. Bu model ve yol analizine göre, araştırma evrenine genellenebilecek üç temel sonuç ortaya çıkmıştır. Araştırma hipotezlerini doğrulayan bu sonuçlar şöyledir:

1. İçsel dindarlık dinsel fundamentalizmi arttırmaktadır.
2. Dinsel fundamentalizm cinsiyetçi tutum ve davranışları arttırmaktadır.
3. DYÖ'nün içsel dindarlık alt boyutu, ölçeğin açıklamalarında ifade edilen içerikten (yüksek hoşgörü, düşük ayrımcılık) farklı bir duruma (fundamentalist dindarlık) karşılık gelmektedir.

Bu sonuçların tezin teorik perspektifinde vurgulanan gündelik hayat, gücün baskı unsurları, gücün uysallaştırıcı unsurları, içselleştirmeler, yapı-fail arası ilişkisellik, direnme, dindar-seküler karşıtlığı vb. kavramlar çerçevesinde açıklanabilmesi ve böylece bu sonuçların ardında yatan süreçlerin anlaşılabilmesi için niteliksel araştırma aşamasından faydalanılmıştır. Katılımcılara dine ve toplumsal cinsiyete ilişkin çeşitli karşıtlıklar ve tartışma eksenleri şeklinde sunulan derinlemesine görüşmelere ve bunların bulgularına dair detaylı bilgilere takip eden başlık altında yer verilmiştir.

### **3.2. Derinlemesine Görüşmelerden Elde Edilen Bulgular**

Anketlerden elde edilen bulguları açıklamak ve araştırma evreni içindeki dinsel tecrübenin toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ile ilişkisini daha iyi kavrayabilmek için yapılan derinlemesine görüşmeler, Sivas ili Merkez ilçesinden toplam 21 kişiyle gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmış ancak görüşmenin gidişatı, katılımcıların konuyla ilgili öznel deneyimleri, konuyla alaka düzeyleri gibi etmenlere bağlı olarak, görüşmeler serbest bir şekilde yürütülmüştür. Görüşmelerde, katılımcıların da onayıyla ses kaydı alınmış, yalnız iki katılımcının cevapları, kendi istekleri üzerine görüşme esnasında yazıya

dökülmüştür. Bu katılımcılardan birine ait görüşme raporunun sağlıklı bir şekilde tutulmaması sebebiyle, bulgularda bu katılımcıdan elde edilen verilere yer verilmemiştir. Sonuç olarak, toplam 20 kişinin görüşleri değerlendirmeye alınmıştır. Görüşmelerden sonra ses kayıtları doğrudan metne dökülmüş; daha sonra görüşme metinlerinden, tartışma eksenlerine karşılık gelen ifadeler seçilerek ilgili başlıklarda sunulmuştur. İşlenecek ifadeler, görüşme metinlerinden ilgili sözcük ya da tamlamaların aratılması yoluyla belirlenmiştir.

Görüşmelere katılan kadın ve erkek bireyler eşit sayıdadır. Bunun yanında görüşülen bireylerin 13'ü Sünni, 7'si Alevi kültürel kökenden gelirken, sağ ve sol siyasi yönelim bakımından katılımcılar eşit sayıda seçilmiştir. Katılımcılardan 4'ü üniversite lisans ya da yüksek lisans/doktora öğrencisi, diğerleri en az üniversite mezunudur ve yaşları 21 ila 52 arasında değişmektedir. Görüşülen bireyler sağ muhafazakâr (KOD-1, KOD-4, KOD-10) ve sol seküler (KOD-14, KOD-18) ideolojileri temsil eden iki siyasi partinin il teşkilatı üyeleri, CÜ'nün çeşitli fakültelerindeki akademik personel (KOD-5, KOD-7 KOD-8, KOD-11, KOD-12, KOD-13 KOD-16, KOD-17), cami/cem evi cemaat üyeleri (KOD-6, KOD-20), belediye kent konseyi üyeleri (KOD-2) ve üniversite öğrencileri (KOD-3, KOD-9, KOD-15, KOD-19) gibi dinî algı ve pratikler ile toplumsal cinsiyet algıları açısından farklılaşmış olabileceği düşünülen gruplardan seçilmiştir.

Derinlemesine görüşmelerle kişilerin öznel deneyimleri ve algıları üzerinden anketlerden elde edilen sonuçların açıklanması hedeflenmiştir. Görüşme formundaki sorular, anketlerden elde edilen bulgulara dayanılarak tasarlanmıştır. Buna göre görüşme formu, cevaplayıcılara belli karşıtlıklara ilişkin tartışma eksenleri sunmakta, bu tartışmalardan yola çıkarak, bunların ötesindeki dinî düşünce ve cinsiyetçilik ilişkilerini açıklamaya odaklanmaktadır.

Derinlemesine görüşme sonuçları, anketlerden elde edilen bulguların nedenleri ve kendi içindeki farklılıklarına dair açıklayıcı bulunmuştur. Bunun da ötesinde, nicel araştırma aşamasında sorulmasının uygun olmayacağı düşünülen bazı önemli konular, cevaplayıcılarda tedirginlik uyandırabileceği ya da dinî ayrımcılığı çağrıştırabileceği düşünülerek, nitel araştırma aşamasına bırakılmıştır. Böylece bu türden sorular, görüşmelerde daha uygun bir şekilde sorulabilmiş ya da sorulmasına

gerek kalmadan bu konularda bilgi edinilebilmiştir. Sonuç olarak bu aşama, evrendeki farklılıkları görmek açısından geniş imkânlar sunmuştur.

Nicel bulguların açıklanması için geliştirilen nitel sorular inanç, cinsiyetçilik ve dindarlık-cinsiyetçilik ilişkisi olmak üzere üç boyut altında tasarlanmıştır. Derinlemesine görüşmelerin inanç boyutu altında; kamusal ve özel alanda dinin yerine ilişkin tercihler, dinî ve bilimsel bilgi arasındaki seçimler, manevi-dünyevi alan algıları ve dinî kaynaklar ile geleneksel dinî pratikler arasındaki seçimler olmak üzere dört tartışma eksenini belirlenmiştir. Cinsiyetçilik boyutunda ise katılımcıların ifadelerinin sınıflandırılması sonucu dört ana eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlar pasif-baskıcı cinsiyetçilik, gizil-korumacı cinsiyetçilik, farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik ve heteronormatif cinsiyetçilik olarak başlıklandırılmıştır. Son olarak, iki boyutun birbiriyle ilişkili olduğu konuları içeren üçüncü boyutta: İslam'da kadının yerine ilişkin düşünceler, cinsiyetçiliğin güncel İslami görünüşleri ve Müslüman kadın algıları şeklinde üç tema ortaya çıkmıştır. Takip eden başlıklarda bu tartışma eksenleri ve temaların detaylarına değinilmiştir.

### **3.2.1. İnanç Boyutuna İlişkin Bulgular**

Bu bölümde, yukarıda sözü edilen tartışma eksenlerinden, inanç boyutu altında değerlendirilen seçimlere ve karşıtlıklara ilişkin bulgular yer almaktadır. Yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler ışığında, farklı mezhep veya siyasi görüşten bireylerin inanç ve din dünyalarını; kamusal alan-özel alan, dinî bilgi-bilimsel bilgi, manevi alan-dünyevi alan ve dinin kitabi kaynakları-geleneksel dinî uygulamalar gibi karşıtlıklar ekseninde nasıl kurduklarına ilişkin tartışmalar sunulmuştur. Bu bölümde bu tartışmalara dair önemli bulunan bilgilere yer verilmiştir.

Türkiye ve Türkiye'nin dinsel-geleneksel özellikleriyle öne çıkan illerinden Sivas'ın toplumsal değişim süreci, modernite ve seküler yaşamla ilişkisi bir "kararsızlık" durumuna benzetilebilir. Böyle bir kültürel ortamda din ve inanç alanının da çelişkiler ve uzlaştırmalar çerçevesinde yapılaşması şaşırtıcı değildir. Derinlemesine görüşmelerden elde edilen genel bir sonuca göre, bu çatışma veya uzlaşmalara, bu çerçevede gelişen hem dinî hem seküler değişim taleplerine karşı genel olarak iki şekilde tutum geliştirilmektedir: Kimilerine göre bu süreç bir

yozlaşma, dinin aklileşerek maneviliğini yitirmesi; kimilerine göre ise içtihat ve İslam akli reddeden bir din olmadığından, içtihat her zaman olmalıdır.

### **3.2.1.1. Kamusal ve Özel Alanın Dinî Görünümleri**

İslam'ın yaşanma biçimlerini anlamının bir yolu, kamusal ile özel alan arasındaki çelişkilere ve dinin bu alanlarda işgal edeceği yere ilişkin tercihlere daha yakından bakmaktan geçer. Bu bölümde, kamusal alanın dine göre düzenlenmesi ya da özel alanda kalmasıyla ilgili anlatılara yer verilmiştir. Başka bir ifadeyle, din ve inanç sisteminin kamusal alana etkisi ve bu alanda yaşanış biçimleri sorunsallaştırılmıştır. Görüşülen kişilerin kamusal ve özel alan tanımlamaları, kamusal alanda dinî kimlik ve hassasiyetlerini öne çıkarıp çıkarmamaları ya da çıkarılmasına yönelik düşünceleri, özel ve kamusal yaşamlarında dinin etki derecesi, seküler düzende dinin yaşanmasına ilişkin düşünceleri gibi sorular bu tartışma ekseninde değerlendirilmiştir.

Bu bölümde sunulacak görüşler seçilirken, görüşme metinlerindeki *özel alan*, *kamusal alan*, *gündelik hayat*, *iş/meslek yaşamı*, *eğitim yaşamı*, *aile yaşamı*, *Ramazan*, *oruç*, *başörtüsü* vb. kamusal ve özel alanla ilişkili sözcük ve tamlamalar araştırılmıştır. İnanç ve kamusal alan ilişkisinde genellikle, kamusal alanın dinselmesi, dinin özel alanda kalması ve kamusal alanın bazı durumlarda dinselmesi bazı durumlarda ise dinî hayatın özel alanda yaşanması gerektiği yönünde üç ana düşünce ortaya çıkmıştır.

#### **3.2.1.1.1. Kamusalı Dinselleştirme Eğilimi**

Kamusal alanın dinî alana göre düzenlenmesi gerektiği veya bunun sosyal ve gündelik hayatın işleyişinde olumsuz bir durum yaratmayacağı yönündeki görüşe göre, dinî-kamusal ayrımı yoktur; ancak bu görüşlerdeki aynılaştırma dinî olan lehinedir. Buna göre, dinin sadece bireysel düzeyde kalması zaten mümkün değildir. Bunun da ötesinde İslam; kamusal, gündelik ve özel hayatla iç içe bir dindir. Burada önemli bir noktaya değinmek gerekir: İslam'ın tamamen özel alanda kalabilecek bir yapısının olmadığını belirtenler içinde, dine mesafesi az ya da çok olan katılımcılar mevcuttur. Dolayısıyla dine görece mesafeli olduğunu söyleyenler, İslam'ın kamusal alandan ayrı düşünülmemeyeceğini olumsuz bir durum olarak algılayarak, dinle daha

yakın bir ilişkisi bulunanlar bunun olumlu bir durum olduğunu düşünmektedirler. Yani bir bölümü din ve kamusal alan arasındaki sıkı ilişkiyi mevcut, kaçınılması zor, ancak yanlış bir durum olarak tanımlarken; bir bölümü de mevcut, kaçınılmaz ve doğru bir durum olarak görmektedir. Örneğin din görevlisi olan KOD-6'nın bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

“Tabii şimdi elhamdulillah Müslümanız diyoruz. Peki Müslümanlığımız nereden belli? Müslümansan sana bakan bunu anlayacak. Yani...şey gibi değil de hani cübbe, sarık falan değil yani ama giyim kuşamın da yaşam şeklin, ahlakın da İslami olacak. Şimdi bakıyoruz, tabii herkesin hayatına saygı duyuyoruz, kapalı kapılar ardında kimin ne yaptığını da bilemeyiz zaten...ama bakıyorsun Müslümanım diyor ama Müslüman gibi değil. Yaşamı olsun, aile hayatı olsun, iş hayatı olsun bir Avrupalıdan farksız ama ne öyle ne böyle. Şimdi insanlara da diyecek yok. Benim iş hayatım da var mesela ama elhamdulillah Müslümanım ama... Hayat böyle, yani Müslümanları iki arada bırakıyor. Yüzde doksan dokuzu Müslümansak... ama bakıyorsun hayat öyle değil. Bu İslam'ı bozan bir şey... İslam'ı değil de Müslümanları. Cemaate ne diyeceksin? Tabii dememiz gerekeni diyoruz ama Müslümanların işi çok zor bu devirde...” (Erkek, din görevlisi/esnaf, 41).

Görüldüğü gibi katılımcı, kendi algısındaki İslami yaşam tarzının kamusal alanda, hatta özel alanda bile gereğince yaşanmadığından yakınmaktadır. Sağ-muhafazakâr bir partinin il kadın kollarından KOD-4 ise bu konuda şunları söylemektedir:

“Şimdi kamusal alan ve özel alan tanımını ben pek yapamıyorum, çünkü ne bileyim iş, okul kamusal mı mesela? Neden benim özel hayatım...yani özel tercihlerim, mesela dinim bu alanın dışında mı? Modern toplumda maalesef öyle. Sivas'ta bile böyle. Yani maalesef derken, aslında böyle olması gerekir, yoksa herkes dinine göre yaşamaya kalksa...ama...zaten bu ülkede çoğunluk Müslüman. Tamam dindar olmayanlar da var ama Müslümanlık zaten en yüksek ahlakı, hoşgörüyü getiren bir din...Herkes Müslüman ahlakını yaşatsa zaten bir ayrıma gerek yok...Ben kamusal dediğimiz yerlerde de başörtümü kullanabilmeliyim...Benim inancım da bir kadın saçını göstermemeli. Şimdi ben kamusal alana dinimi mi yansıtıyorum? Yoo bir sürü konuda dinim izin vermiyor diye...mesela çocuklarımda asla müsaade etmeyeceğim şeylere hiç sesimi çıkarmıyorum...herkesin tercihlerine saygı gösteriyorum. Mesela ben oruç tutuyorum diye herkes de tutacak diye bir şey yok yani. Kimseye



karıştıığımız yok. Kimse de bana karışmamalı.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 45).

Bu katılımcının ifadelerinde bir zihinsel karışıklık görülebilmektedir. Yani bir yandan kamusal-özel alan ayrımı ve kamusal alana dinî hassasiyetlerin yansımamasını “böyle olması gerekir” şeklinde tanımlıyor, diğer yandan da zaten çoğunluğu Müslüman olan toplumda böyle bir ayrıma gerek olmadığını ima ediyor. Bunun yanında, Müslüman olan insanların da seküler bir düzeni isteyebileceğini, Müslüman insanlar arasında da görüş ve inanış farklılıkları olabileceğini görmemekte, en önemlisi de kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın insanlar arası eşitlik, adalet, liyakat gibi işlevleri yerine, “Müslüman yaşam tarzına izin vermeyen bir sistem” olduğu yönündeki bir algıya odaklanmaktadır. Burada ayrıca farklılıklara karşı gizlenmeye çalışılan hoşgörüsüz bir tutum da ortaya çıkmaktadır.

Derinlemesine görüşmelerde, yine çelişkili olmakla birlikte, laiklik ve sekülerlik arasında pragmatik bir ayrım gözetilen düşünceler de belirgin şekilde gözlenmiştir. Bu konuda yine kendisini “dindar” olarak tanımlayan KOD-2, dindar bir insanın seküler hayat tarzlarının değerleriyle yaşayıp yaşamayacağına ilişkin soruya şöyle cevap vermektedir:

“Bence yaşayamaz. Çünkü sekülerse zaten... hayatının merkezine bir inanç yerleştirmemiştir... Ben bunu (liyakat, tarafsızlık)...dinimin referansı ile benimseyebilirim. Benim dinim zaten adil olmayı, işi ehline vermeyi ve Peygamber efendimizin hayatında benim için, ben bir Müslüman olarak bununla ilgili çok örnekler var. Referansımı orayı alıyorum. Onların da doğru şeyler yapabilir. Zaten hepimiz bana göre insanız ve aynı kaynaktan geliyoruz. Onlar da doğru şeyi düşünebilirler, doğru şeyi yapabilirler ama benim referans kaynağım farklı, onlarınki farklı.” (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Bu ifadelerin sahibi, “devletin laik olması” gerektiğini ifade etmektedir. Burada katılımcının -kavramların tanımına yakın biçimde- laikliği devletin din konusundaki tarafsızlığı, sekülerliği de gündelik ve kamusal yaşamdaki düşünüş ve eyleyiş biçimlerinin dinsellikten arınması olarak algıladığı görülmektedir. Dolayısıyla devlet laik olmalıdır ancak “hayatının merkezine bir inanç yerleştirmiş” kişiler, seküler değerlere göre değil, dinî değerlere göre yaşarlar. Eğer bu kişiler Müslüman ise burada bir sorun yoktur. Yani devletin sekülerliği anlamında laiklik,

Müslümanların -ve zorunlu olarak farklı inançlardan insanların- dinî pratik ya da simgeleriyle uğraşmaması olarak algılanmaktadır. Bu görüşe göre laiklik, katılımcının din anlayışına uyduğu oranda gereklidir. Devlet laiklik uğruna dinî hassasiyetlere karışmamalı, ancak dindarlar dinî açıdan tarafsız olacağız diye dinî yaşamlarından taviz vermemelidirler. Dolayısıyla kendisini dindar olarak tanımlayan bazı bireyler, ibadetlerini kamusal alanda da özel alanda olduğu gibi sınırsızca yapmak istediklerini belirtmektedirler. Bazıları ise dinin ve ibadetin özel alanla sınırlı kalması gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda dikkat çeken bir diğer husus da eğitim-öğretim ve iş hayatı gibi profesyonel alanların -örneğin çalışma ve ders saatleri, sınav zamanlarının- ibadet ve diğer dinî pratiklere göre düzenlenmesine duyulan ihtiyaç ya da tepkilerde kendini göstermektedir. Aynı katılımcı (KOD-2), kamusal alanda dinî kurallara göre düzenlemeler yapılmasını şu şekilde yorumlamaktadır:

- *Çalışma saatleri ve ibadet saatleri çakışıyor diyelim. Böyle bir durumu nasıl çözüyorsunuz?*
- Şu an yaşamıyoruz ama yaşasaydım da bunu muhakkak idarecilerime, kimse iletirdim...Ben dünyanın neresinde olsam bunu yapmak isterim. Müslüman bir ülkede de olmasam...evet orada şartları da zorlarım ve bunun benim en temel hakkım olduğunu da savunurum.
- *Mesela eğitim-öğretimde Cuma namazı saati erkek öğrencilere izin verilmesi gibi uygulamalar...devletin tarafsızlığına gölge düşürür mü?*
- Aksine ne güzel. Müslüman birisi, ben o saatte namaz kılmam gerekiyor diye dinimin gereği diye, çünkü Cuma saatinin toplu kılınması bizim dinimizin gereği, ona izin vermesi çok güzel bir şey. (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Bu durum gündelik hayat ve kamusal alanın dinsel mi seküler mi olacağı konusunda önemli bir çatışma alanını ortaya sermektedir. Burada dikkat çekici bir diğer husus ise şudur: Gündelik hayat ve kamusal alanların dinsel olması gerektiği yönündeki düşünce ve talepler, kendilerini meşrulaştırırken kimi durumda dinî argümanlara başvurmakta; duruma göre ise insan hakları, din ve vicdan özgürlüğü gibi modern kaynaklı argümanlara ihtiyaç duymaktadır. Gündelik hayata dair dinsel talepler genellikle liberal insan hakları söylemiyle dile getirilmektedir. Bu taleplerini KOD-3 şöyle ifade etmektedir:

“Ben (*devletin tarafsızlığına*) engel olduğunu düşünmüyorum...bizim okulumuzda...cuma günleri bu ayrıcalık tanınırdı. Ben doğru bir sistem olduğunu düşünüyorum. Yapılmazsa zaten o insanların hakkının yendiğini düşünürdüm.” (Kadın, öğrenci, 21).

Bu görüşlerde “ayrıcalık” ifadesi hemen dikkat çekmektedir. Bu geliş güzel söylenmiş bir ifade gibi dursa da neticede yapılan şeyin devletin İslam inancının belli bir mezhebine bağlı bireylere tanıdığı bir ayrıcalık olduğu ortadadır. Bu ifadelerin sahibine, Alevi bireylerin din derslerini almak istememesi veya oruç tutmalarına rağmen böyle talepleri olmaması hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, bu konuda bir fikri olmadığını belirtmiştir.

Kendisini dindar olarak nitelendiren bireylerin düşüncelerinde dikkat çeken bir diğer husus ise dinin özel alana çekilmesinin dine zarar vereceği argümanıdır. Burada da genellikle, diğer semavî dinler gibi İslam’ın da “bozulacağı”, inananlar için taşıdığı anlam ve işlevin giderek önemsizleşeceği endişesi belirgindir. Yine KOD-3’e göre;

“...sonuçta toplumsal bağlamda belli kuralları olan bir dinimiz var, aynı zamanda hükümler açısından...Sadece evimizde namaz kılıp...ya da ne bileyim ‘Allah benim kalbimi biliyor’ deyip başka bir şey yapmazsak, bu hükümler yok mu olacak? Bir anlamda yok olacak tabii, yani insanların zihinlerinde, Hristiyanlık gibi yozlaşacak.” (Kadın, öğrenci, 21).

Bu görüşün ifade ettiği şey de kamusal alandan dışlanmış, bireysel bir İslam’ın giderek unutulacak, yozlaşacak olmasından duyulan korkudur. Yine burada da, “kamusal alanın dinsel görünümleri laikliğe ters değildir; aksine laikliğin gereğidir” şeklinde pragmatik bir anlayış görülmektedir.

### **3.2.1.1.2. Kamusalı Sekülerleştirme Eğilimi**

Katılımcıların önemli bir kısmında kamusal-özel alan ayrımı ve dinî hassasiyetlerin kamusal alanın dışında kalmasına yönelik pozitif görüşler hâkimdir. Bu görüşler hem dindar/dinî hassasiyetleri olan bireylerden hem de dindar olmayan hatta dinle hiç ilgisi olmadığını söyleyen bireylerden gelmiştir. Örneğin, kendisini “deist” olarak tanımlayan KOD-16, dinin kamusal alandaki görünümüyle ilgili şunları söylemektedir:

“...dinin böyle hayat pratiklerinin içerisine çok fazla sızmasından...Çok gürültülü şeyler yapılmasından yana değilim...Bu kadar...insanların gündelik yaşam pratikleri içerisinde yeri olmaması gerektiğini düşünüyorum. Ama bir inanış olarak insan istediği şeye inanmalı. Ama başkasının kamusal alandaki özgürlüklerine dokunmadan...içsel bir şey olarak yaşanmalı. Dışarıya hiç göstermeden ben dünyanın en dindar insanı olarak yaşayabilmeliyim. Kimseye bunu göstermem, kimseye ifade etmem, eğer dindar bir insansam mesela...Her gittiğimiz yerde dinsel bir şeyle karşı karşıyayız.” (Erkek, akademisyen, 36).

Özellikle dinle pek bir ilgisi olmadığını belirten katılımcılar dinî cemaatleri de genellikle tasvip etmemekte, bir amaç uğruna ve dinî söylemlerle insanların bir araya gelmesinin “samimiyetsizlik” olduğunu belirtilmektedir. Bu görüşte olan ve kendisini “temel ilkelerde dindar” olarak tanımlayan KOD-12 ise düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Onu ben şarlatanlık olarak, üç kâğıt olarak görüyorum, doğru değil. En büyük ibadet çalışmaktır...Bir sürü zaman var git evinde istediğin kadar kazasını kıl kıl dur... bu Cuma namazlarında toplanma, camilerde Cuma namazını kılmanın daha kutsal olduğunu söylemek bence örgütlenme bahanesi. Örgütlenme, toplumu yönlendirme, bir toplum mühendisliği olarak görüyorum bunu, samimi bulmuyorum.” (Kadın, akademisyen, 43).

Dinin kamusal hayattan el çekmesi gerektiği yönündeki düşünceler müteaddiyin kesimlerden de gelmektedir. Kendisini “dindar” olarak tanımlayan KOD-7 de dinî hassasiyetlerin ve kuralların kamusal alanı etkilemesi ve bu alanda hissettirilmesine karşı olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir.

“İnanç denilen şey zaten Allah ve kul arasındadır. Sen önce içinde Allah’ın varlığını ve sevgisini hissedeceksin, ibadetinde olduğu gibi sosyal ilişkilerinde de...adil olmayı, hak yememeyi önce hayatına geçireceksin. Tabii ibadetini edeceksin ama önce bu. Ama bakıyorsunuz Müslüman toplumlara, içlerinde ne insan sevgisi ne hakkaniyet, varsa yoksa kaç kadınla evlenebiliriz, nasıl daha lüks yaşayabiliriz bir de herkesi kendimize benzetelim derdi... ‘Cuma namazı farz, iş yerleri cuma günü tatil olsun’. Tamam olabilir belki bir din ve vicdan özgürlüğü çerçevesinde ama yani tutup da sen İslami olanı özendirmek için, yani nasıl diyeyim bir ayrıcalık olarak değil. O zaman sorarlar, Hıristiyan Yortusunda da Noel’de de tatil yapıyor musun? Ya da Alevilerin de var orucu, belki başka yaşam tarzları olan insanlar var...O zaman buradaki şey değil işte. Ha bir de o var yani, sen önce kalben temiz ol, Rabbinin rızasını orada kazan da sonra

tatiline, şeyine bak...Hoşgörüyü dinî taraflılık birbirine karıştırılıyor, belki de kasıtlı olarak.” (Erkek, akademisyen, 38).

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi dindarlık, tek biçimli olarak ortaya çıkmamaktadır. Bu farklılıkların somutlaştığı alanlardan biri de kamusal ve özel alana ilişkin düşüncelerdir. Yukarıdaki ifadelerin sahibi gibi kendisini dindar olarak nitelendiren pek çok birey, İslam’ın kamusal ve gündelik hayatı biçimlendirmede bir araç olarak kullanılmasından rahatsızlık duymaktadır. Bu bireylerin bir kısmı için İslam yalnızca Allah ve kul arasındaki içsel bir ilişkiden ibaret olmasa ve doğal olarak inanan kişinin sosyal ilişkilerine yansısı da bu etki bir ayrıcalık ve tahakküm aracına dönüşmemelidir. Aynı tepkilerin seküler kesimlerde de görülmesi, dinî/dinsel ve seküler alanların sanıldığı gibi aksine birbirine karşıt olmadığını gösterir niteliktedir. Örneğin kendisini “ateist ya da deist” olarak nitelendiren KOD-18 de tam olarak aynı durumdan yakınmaktadır.

“Şimdi katı seküler düşünüyorsun diyeceksiniz ama, ya ben bir şey demiyorum ibadetini yaşasın...ama bunu da günümüzde kullananlar var. Şimdi bir Hristiyanların, Yahudilerin, Alevilerin de bir kutsal günü varsa...onların da böyle bir izne ihtiyaç duyduğunda eğer o izni verebiliyorsan doğrusu odur. Ama sadece İslam diyelim, Sünni kesim diyelim, Sünni kesime Cuma namazı için izin veriyorsan ayrıcalıktır.” (Erkek, parti il meclisi üyesi, 52).

Katılımcıların önemli bir kısmı, hatta iktidar partisine yakın olanlar bile, günümüzde bu durumun çok açık bir şekilde gündelik hayatta ortada olduğunu düşünmekte ve bunun yanlış olduğunu söylemektedir. Kendisini “dindar” olarak tanımlayan KOD-3, günümüz siyasi atmosferinde dinin rolüyle ilgili soruya şöyle cevap vermektedir.

“Zaman zaman maalesef kullanıldığını görüyoruz. Olmaması gerekir ama evet. Yapıldığını ama yapılmaması gerektiğini düşünüyorum...insanları suiistimal ediyorlar. Bunun gerçekten kullanıldığını düşünüyorum.” (Kadın, öğrenci, 21).

Yukarıda ifadelerine yer verilen katılımcı, dinin özel alanda kalmasının doğru olmadığını düşünmekle birlikte; siyaseten kullanıldığını da kabul etmektedir. Bu durumdan gerçekte ne kadar rahatsızlık duyulduğu ya da duyuluyorsa ne derece samimi olduğu elbette sorgulanabilir. Ancak görülmektedir ki; İslam’ın siyaseti ve

bu yolla yaşam tarzlarını doğru ve yanlış şeklinde kategorize etmede, gündelik hayata biçim vermede bir araç olarak kullanıldığı en azından reddedilemez düzeydedir. Mütediyyin bireylerin çoğu, bu konularda yaşanan olumsuzluklar sebebiyle, dinin mümkün olduğunca özel alanda kalması gerektiğini düşünmektedir. Bu ayrımın bir gereği olarak kamusal ve gündelik hayatın seküler değerler çerçevesinde düzenlenmesiyle ilgili görüşleri sorulduğunda KOD-1'in cevabı şöyle olmuştur:

“Yani laik de yaşayabiliyorsun, hayattan zevk de alabiliyorsun...Ya da bir kafeye gidip oturmak, insanlarla sohbet etmek bu da anormal bir şey değildir. Ben bunu da yaşıyorum ama beş vakit namazımı da kılıyorum, ibadetimi de yapıyorum.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Derinlemesine görüşmelerden elde edilen sonuçlar göstermektedir ki; dinî hassasiyetleri görece yoğun olan bireyler içinde de dinin özel alanda kalması gerektiği yönünde fikir beyan edenler bulunmaktadır. Bu konuda en çok tartışılan meseleler devletin tarafsızlığı ilkesi, dinî ritüel ve ibadetlerin bir gösteriş aracına dönüşmesi ve -daha az rastlanmakla birlikte- başka türlü yaşayan insanların hayat tarzlarına bir müdahale aracına dönüştürülmesidir.

### **3.2.1.1.3. Pragmatik Bir “Orta Yol” Eğilimi**

Kamusal ve özel alanın din ile ilişkisine dair üçüncü görüş ise, kamusal alanın bazı durumlarda dinselleşebileceği yönündedir. Buna göre İslam dini, yapısı gereği kamusal hayatı da etkiler. KOD-8, bu yöndeki düşüncesini şöyle ifade etmektedir.

“Şöyle, ben Müslümanım illa ki kamusal alana da bu yansır. Ben istemem, yani çaba göstermem ama yansır...Bir yerde çalışıyorumdur, namaz saati gelince...farz olan Cuma namazı saati ben namazımı kılmak zorundayım...Ya da gündelik hayat dediniz, bir tatile gittik ailecek, İslami usullerde tatil hizmeti veren bir yere gitmem gayet doğal. Benim de var dindar olmayan arkadaşlarım. Çok da severim ama ben onlarla tatile gidemem, çünkü onlar belki eğlenecekler, alkol alacaklar...Sadece farz ve haramda da değil yani...Ben hangi makamda olursam olayım ‘selamünaleyküm’ diye selam veririm. O zaman ne oluyor? Ben dinimi ister istemez kamusal alana yansıtmış oluyorum. Bunda da bir zarar görmüyorum. Çünkü ben dindar olduğum için kimseye ayrımcılık yapmıyorsam

burada bir sorun yoktur...Dediğiniz gibi (*taraf olduğumu*) düşünebilirler. Bunu anlıyorum. Çünkü bir makamı temsil ediyorsanız, yani gündelik yaşamda değil de iş olarak, o zaman tüm inanç ve görüşlerinizi dışarıda bırakacaksınız. Laiklik bunu gerektiriyor. Ama ne yapayım. En doğrusu inancından ödün vermeden adil olabilmeyi başarabilmek. Öyle de olmaya çalışıyoruz elimizden geldiğince.” (Erkek, akademisyen, 45).

Sağ-muhafazakâr bir partinin il kadın kolları üyesi olan KOD-1’in dinle ilişkisini tanımlama şekli ve dinî-kamusal alana ilişkin görüşleri şöyledir:

“Şöyle, ben kendime dindar demiyorum, inançsız da demiyorum ve Allah’a inanıyorum ama inancın şekil olarak gösterilmesine karşıyım...Ben yansıtmam. Şöyle mesela arkadaşlarla kamusal alanda olsun...haramlara dikkat ederim...Ama ne bileyim illa ki namaz kılıyorum, oruç tutuyorum bunları açıkça konuşmam, söylemem. Bunlar benim sorumluluğum. Özellikle öne çıkarmam. Şu da yanlış: ‘müsaade eder misin? Ben namaz kılmaya gideceğim’, ‘müsaade eder misiniz bir işim var’ diyebilirsiniz. İlla ki bunu belirtmeye gerek yok. Ya da oruç tutuyorsan eğer, “ben oruçluyum, yanımda yemeyin içmeyin” demezsin...Peygamber efendimiz aleyhisselam da böyle yapmış: ‘Toplumdan aykırı olmayın’...İşte Türkiye’de böyle bir göze sokma, ön plana çıkarma bu kimliğini. Ben bunları doğru bulmuyorum.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Yukarıda ifadelerine yer verilen katılımcı, kamusal alana ilişkin daha çok dinî pratiklerin “göze sokulması” yoluyla bir gösteriş aracına dönüştürülmesine veya gündelik hayata etkide bulunma aracı olarak kullanılmasına tepki göstermektedir. Öte yandan, devletin İslami birtakım gereklere de müsamaha göstermesi gerektiğini düşünmektedir.

Ara yolu tercih eden bireyler genellikle inanç ve ibadetin birbirinden ayrı olduğunu, inancın bireysel, ibadetin ise toplumsal olduğunu düşünmektedir. Bu yolla dindar ya da inançlı bireyler, kamusal ve özel alana ilişkin dinî gerilimleri bir anlamda çözmektedirler. KOD-5’e göre;

“E tabii, elimden geldiğince ibadetimi yapmaya çalışıyorum. Gücüm, sağlığım yettiğince de namazımı, orucumu terketmem. Bu sadece hani farzdır aman günahdır diye de değil. Başka işlevleri olduğunu da düşünüyorum. Yani cemaat olarak namaz kılmak...işte ne bileyim oruçken tokluğun değerini anlamak, işte

açın halini idrak etmek. Hac mesela, muazzam bir bütünleşme. Kurban da öyle, yardımlaşma. Ha ama şunu da söyleyeyim, bunları gerçek anlamlarını idrak eden Müslümanların da çok azınlıkta olduğunu düşünüyorum...Ama inanç dersiniz o tamamen kalbî bir şeydir. Onun için kimse kimsenin kalbini bilemez de sorgulayamaz da. Ya da inançla ilgili işleri asla kamusal hayata yansıtamayız. Buna hakkımız yok. Ha ama ibadet dersiniz, bu ister istemez görünür olacaktır ve olmalıdır da. Çünkü dediğim gibi sosyal bir işlevi var.” (Kadın, akademisyen, 48).

Bazı durumlarda dinin kamusal alanda görünür olabileceğini, dahası olması gerektiğini temsil eden düşünce, kamusal-özel alan çelişkisine bir çözüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gerilim, sanıldığı gibi aksine, sadece mütedeyyin kesimlerin değil, dine mesafeli olan kesimlerin de gündemindedir. Örneğin Alevi bir aileden gelen, ancak kendisini “ateist” olarak tanımlayan KOD-17’nin dinin kamusal alandaki görünümünden başörtüsü konusundaki görüşleri şu şekildedir:

“Burada nüfusun büyük bölümü Müslüman ve Sünni. Dolayısıyla başörtüsü bu toplumda bir gelenek, kültür. Sadece dinle ilişkilendirmesek de muhafazakâr aile yapısının gerektirdiği, kadınlar Anadolu’da başlarını kapatıyorlar, bağlıyorlar. Bu daha sonra bu şey oldu, dinî bir simge, sembole dönüştü maalesef. Bunu yadsıyamazsınız. Hal böyleyken, herkesin anasının başı kapalıyken tutup da bu ülkede başörtülülere okullardan men etmek doğru bir tutum değildi.” (Erkek, akademisyen, 40).

Bu noktada belirtmek gerekir ki, kamusal alanın dinselleşmesi konusundaki görüşler arasında net bir sınır çizmek mümkün görünmemektedir. Dindar diyebileceğimiz kesimde bu konudaki çelişkili ifadeler, sekülerlik-laiklik ayrımı temelinde ortaya çıkarken; seküler düşünceyi temsil edenlerde daha tutarlı ifadelere rastlanmıştır. Bu kesim konuya daha ziyade geçmişte yaşanan deneyimler çerçevesinde eğilmektedir. Yukarıda ifadelerine yer verilen katılımcı gibi, bu kesimlerin çoğu, dinin özel alanda kalması ancak Türkiye gibi bir toplumda inananların inançlarının gereği olan, özellikle başörtüsü gibi simgelerine karışılmaması gerektiğini ifade etmektedirler. Yine Alevi bir aileden gelen fakat kendisini dinî açıdan “ateistlikle deistlik arasında gidip geliyorum” şeklinde tanımlayan KOD-18, görüşlerini şöyle ifade etmiştir:



“Başkasının özgürlüğünü sınırlamadıkça, dini başkasına karşı baskı aracı olarak kullanmadıkça sıkıntı yok. Din Allah’la kul arasında, başka birilerine empoze edilmemeli. Tebliğ görevi var diyoruz da ama tebliğ değil, tebliğden ziyade insanları biçimlendirmek ve baskı aracı olarak kullandıkları bir şey...Biz başörtüsü konusunda tabii şimdi bakınca yanlışlarımız oldu. Başörtüsü eğer kendini öyle ifade etme yani takmak istiyorsa taksın...‘Ya benim inancım gereğidir’ veya ‘ben böyle rahat ediyorum...böyle ifade etmek istiyorum’ derse bir problem yok...Eskiden Sivas’ta bu kadar yoktu, son zamanlarda arttı. İnsanlar o zaman dindar değil miydi? Demek ki burada başka şeyler var.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 52).

Derinlemesine görüşmelerde gündelik ve kamusal hayatın dünyevi bir alana karşılık geldiği, dinselliği dışladığı ve dinsel inanın gündelik hayata sızması gerektiği yönündeki ifadelerle sıklıkla karşılaşmıştır. İkincisi, dinî alanla dünyevi alanın birbirine karışmasının dini yozlaştırdığı yönündeki görüştür. İlk görüşte dünyevi olana dinsel inanın karışması eleştirilirken ikincisinde, dinsel inanın içine dünyevi unsurların karışması eleştirilmektedir. Üçüncü bir görüşe göre ise gündelik hayat zorunlu olarak kutsalla dünyevinin bir birleşimidir. Bu durum hem engellenemez hem de engellenmemelidir. Bu ilişki hem dinî olanı hem de dünyevi olanı değiştirmekte, ikisi için de yeni imkânları doğurmaktadır; dolayısıyla liberal bir bakışla zenginlik olarak değerlendirmektedir.

### **3.2.1.2. Dinî Bilgi ve Bilimsel Bilgi Arasındaki Seçimler**

Görüşmelerin inanç boyutunda yer alan tartışma eksenlerinden biri de dinî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki ilişki ya da çatışmaya dairdir. Burada amaç, bireylerin inanç dünyalarının biçimlenmesindeki etkileri keşfetmek, dinî alan ile ilişki içerisindeki diğer alanları ortaya çıkarmaktır. Bilim de bu alanlardan biridir. Şüphesiz, dinî ve bilimsel olan, hem epistemolojik açıdan iki ayrı kutbu temsil etmekte; ancak bir taraftan da sürekli olarak uyumlaştırma çabalarına konu olmaktadır. Bu kutuplaştırma ve uyumlaştırmaların, bireylerin inanç dünyalarını ve bunları dış dünyaya yansıtma biçimlerini nasıl etkilediği üzerine katılımcılara çeşitli sorular sorulmuştur. Bu sorular dinî ve bilimsel bilgi arasında katılımcıların bir ilişki görüp görmediği, din ile bilimin birbirini destekleyip desteklemediğiyle ilgili görüşleri ve hayatlarında dinî ve bilimsel bilgiyi hangi durumlarda kullandıkları gibi sorular ekseninde tartışılmıştır.

Bu iki bilgi türüne dair bulgular, *dinî bilgi, bilimsel bilgi, akıl, rasyonalite, iman* vb. sözcük ve tamlamalar aratılarak derlenmiştir. Sonuç olarak, kamusal-özel alan tartışmalarında olduğu gibi üç durum ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilkinde göre din ve bilim asla uzlaştırılmaz iki farklı alandır; karşıt olmak bir yana karşılaştırılmayacak kadar özerktirler. Çünkü biri inanç alanıyla, diğeri bilgi alanıyla ilişkilidir. Bu düşüncede olan katılımcıların çoğu, doğru bilginin kaynağını insan aklında görürken, bir kısmı da yaşamdaki her şeyin Allah'ın iradesiyle belirlendiğini söylemektedir. İkinci durumda ise din ile bilim karşıt değil uyumludur; ancak yolları, yöntemleri farklıdır. Buna göre, insan aklının keşfi olan bilimsel gerçekler zaten Kuran'da mevcuttur, başka türlü de düşünülemez çünkü küllî irade esastır. Son olarak, bir çatışma veya uyumdan ziyade, bu ikisi insanın yaşamında karşılaştığı durumlara göre seçtiği yollardan ikisidir. İkisi de duruma göre geçerli ya da geçersiz olabilir.

#### **3.2.1.2.1. Kategorik Düşünce**

Din ve bilimin uzlaştırılmaz kategoriler olduğunu ifade eden düşüncedeki genel eğilim, doğruyu insan aklının bulacağı yönündedir. Bireylerin gündelik hayatlarında karşılaştıkları durumlar ve toplumların başına gelen gelişme ve değişimler kaderle değil, neden-sonuç ilişkisiyle açıklanabilir. Gerçekliğe sorgulama, akıl yürütme, şüphe ve tenkit etme olmadan ulaşılamaz. Genel düşünceye göre, dinde bu zihinsel süreçlere yer yoktur. KOD-11'in düşünceleri şöyledir:

“Ben birbirleriyle ilişkili olduğunu düşünmüyorum. Bilim ve din birbirleriyle dost olacağını düşünmüyorum, çelişeceğini düşünüyorum. Mantıklı değil...Ortaya çıkıncaya kadar işte. Şu anda keşfedilmeyen bir sürü şey vardır onlar nerede peki? Ortaya çıkıncaya kadar niye saklıyorlar? Gelmeden bize haber versinler önlemimizi alalım, ona göre yaşantımızı, dünyamızı düzenleyelim...Hayır bilim ve din aynı çizgide olamaz, birbiriyle dost olması mümkün değil. Yani hiç aynı yönde değil ki birbirinin tersidir diyelim. Biri siyahsa biri beyazdır bence.” (Kadın, akademisyen, 50).

Dinin ve inancın akıl ve mantığı katiyen içermediği düşüncesi bir anlamda bilimsel bir katılığa denk gelir gibi görünmektedir. Ancak, bu ikisi ayrı alanlar olsa da dinin kendi iç mantığı dâhilinde bir zihinsel süreci gerektirdiği de düşünülmektedir. KOD-11, devam eden görüşlerinde, inancın bilimden ayrı

olduğunu, ancak inanç içerisinde de bir zihinsel sürecin mümkün olduğunu belirtmektedir:

“Bilinmeyen olduğu sürece dinler hep olacaktır. O zaman hiç değilse, ‘Allah bana bu ibadeti yap diyor da niye diyor?’ diye düşünülmeli? Tamam din ve bilim ayrı şeylerdir de dindar diye bir insanın aklı, mantığı da uçmuyor herhalde. Yine inanıp, aklını fikrini hiçbir yere kiralamadan sorgulayabilir. Dinde çok sorgulama demeyelim de buna, en azından düşünebilir, dininin kalıpları içinde yine düşünebilir.” (Kadın, akademisyen, 50).

KOD-15 de benzer şekilde, ikisinin ayrı alanlar olduğunu düşünmektedir:

“Seküler dünya komple bilime dayalı. Sonuçlara, sayısal, gözleme, veri toplamaya dayalı...Diğer taraftaysa elimizde hiçbir şey yok... Mutlak surette kabul etmemiz gereken kurallar dışında elimizde bir şey yok...Ama insan her zaman gördüğüne mi inanmak durumunda? Görmediğimiz şeylere de inanabiliriz tabii. İnanç olur. İkisinin birbirinden ayrılır yanı, sonuçta sen hastaysan Allah’a bırakıp da tedavi etmek gibi bir yöntem değil de bilime muhtaçsın değil mi?... Öte yandan gündelik, rutin bilimsel hayatın keskin çizgilerle dinî ilişkilerden ve dinî bilgilerden ayrılması gerektiğine inanıyorum. Bunun yan yana getirilmesi anlamsız.” (Kadın, öğrenci, 28).

Din ve bilimin uzlaştırılmaz olduğu kanaatini paylaşmakla birlikte, sayıları az da olsa, dini bilime üstün tutan katılımcılar da bulunmaktadır. Bunlar için de bu iki alan uzlaştırılmaz ve bu çabalar da anlamsızdır. Çünkü gerçek Kuran’dadır. Bu bakış açısını temsil eden KOD-9’un ifadeleri şöyledir:

“Hayır hocam. Hiçbir ilişki yoktur. Bu çabaları da anlayamıyorum. Bilimin yolu ayrı, Allah’ın yolu ayrı. Bir kere bilim, dini reddetmesi üzerine kurulmuş. Nasıl uzlaşacaklar? Bazı zorlama şeyler, yok öyleymiş böyleymiş. ‘Bak Kuran’da da şu var’. Sen Kuran’da olanı nasıl bilimle, fenle tasdike çalışırsın. Zaten ihtiyacın olanı Allah sana vermiş. Bilim sadece pratik şeylerde, ne bileyim doktora gidersen, ilaç alırsın...Ama hayatına bilimle yön veremezsin. Hele İslam’a bilimden destek aramak. Hocam bu bir Müslüman’ın yapacağı iş değildir.” (Erkek, öğrenci, 25).

Bu görüşte olanlar ayrıca din ve bilim arasında bir köprü kurmaya çalışan ve kendine dindar diyen kimseleri “bilime yaranmaya çalışmak” ile suçlamaktadırlar. Bu düşüncede olan katılımcılar kendi tanımlamalarına göre genellikle ya dindar

olmayan, dine mesafeli, dinle hiçbir yakınlığı olmayan, ateist bireylerden ya da Alevi mezhebine mensup bireylerden oluşmaktadır. KOD-16 da bu katılımcılardan biridir:

“İnanç duygusunu kuvvetlendirmek bir de bir kanıt arayışı olabilir...Ama bence inanan kişi, somut kanıtı ihtiyaç duymadan da...Sadece inandığı için o şeye inanmalı...tanrıyla, onunla kurduğu bağla bunu açıklayabilmeli. Ama özellikle siyaseten dinden beslenen rejimlerin yönetiminde, bilimin de aslında o dini desteklediğine dair söylemler hep üreilmeye devam edecektir. Bu aslında bilimden medet umma, biraz ona yaranma gibi bir şey. Çünkü bilim reddedilemez bir şey. Buna dayanırsan sen de reddedilemez oluyorsun.” (Erkek, akademisyen, 36).

Dolayısıyla, din kendi özerk alanına sahip olduğu için, başka bir desteğe, hele ki kendisinden tamamen ayrı bir alanı temsil eden, hatta kendisinin reddi üzerine kurulmuş bir disiplinin desteğine ihtiyaç duymamalıdır. Dindar bireyler de eğer samimiyetle inanıyorlarsa, bununla yetinmelidirler. Bu görüşte olan dindarların fundamentalist bir zihinsel yapıya sahip olduğu, başka ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

### **3.2.1.2.2. Dinî Bilginin Tasdiki Olarak Bilimsel Bilgi**

Derinlemesine görüşmelerden çıkarılan bir diğer sonuca göre, din ve bilim çatışmaz. Bunun da ötesinde çoğu zaman uyumludur ve bu uyumluluk hali zorunludur. Çünkü sonuçta bilimin araştırma nesnesi, Allah’ın iradesiyle mevcudiyet kazanmış maddi dünyadır. Dolayısıyla bilimin maddi dünyaya ilişkin araştırma ve sorgulamaları sonucu ulaştığı cevaplar da kutsal metinde Allah’ın insanlara bildirdikleriyle uyumlu olacaktır. Sağ-muhafazakâr bir partinin il teşkilatı üyesi olan ve kendisini “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan KOD-10’un görüşleri şöyledir:

“Aynen evet. Uyuştüğünü şöyle düşünüyorum: Allah Teâlâ insana aklını kullanması için vermiş. Zaten bilim de akıl işi din de akıl işi. Bunun temeli zaten akıl... Zaten Kuran’da sadece namaz, abdest, oruç, kelime-i şهادet olsa sadece bir sayfa iner. Kur’an-ı Kerim bir sayfa değil kusura bakmayın, içinde her şey var. Bilim de var, ilim de var, yaşantı da var, ekonomik şeyler de var. İnsan zaten, okuyunca, Türkçe açıklamasını da okuyunca hayretler içerisinde kalıyor...diyorsun ki ‘aa bak bilim adamları şu anda böyle diyor ama’. Biz

Avrupa’da Amerika’da bir şey kanıtladıktan sonra ‘haa bu Kuran-ı Kerim’de varmış’ diyoruz.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 50).

Din ve bilim uyumlu görülse de referans Kuran ve vahiydir. Bunun doğal sonucu olarak, ikisinin çatıştığı noktada dinin söylediği gerçek kabul edilir. Çünkü bilim, insan iradesinin, Allah’ın iradesiyle gerçekleşen “şeyler” üzerine düşünmesi olarak kabul edilir. Bir uyumsuzluk varsa insan iradesinde ve aklında bir yöntem ya da bakış açısı yanlışlığı olmalıdır. Yine kendisini “dindar” olarak tanımlayan katılımcılardan KOD-2, görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

“Bilim kesinlikle bizim başımızın tacı. İnsanlar...evrim teorisi de dâhil hiçbir şeyi reddetmeden, her şeyi denemeyle araştırmalı, bilim kendisini geliştirmeli. Ama ben orada işte yine dinî referanslarımı temele koyarım.” (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Bu düşüncedeki kişilerin gündelik hayattaki kararları da dinî bilgi çerçevesinde şekillenir. Bilim bu bilgilerle uyumluysa, bu onların doğru olduğunun kanıtıdır ve böyle bir durumda bilimsel bilgi de kullanılabilir. Bu kişiler, yaşamlarını tam olarak dinin emrettiği şekilde yaşayamazlar da ideal olarak böyle yaşamak gerektiğini düşünmektedirler. Bu kimseler için bilimsel ilerlemeler şaşırtıcı değildir. Genellikle bu ilerlemeler karşısında heyecan duyan insanların nasıl olup da Kur'an'ın mucizesini takdir etmediklerinden yakınma genel bir tutumdur. Bu görüşü temsil eden KOD-1’e göre;

“İslamiyet’in Müslümanların bilime çok önem vermediği için. Normalde bunu bizim bilmemiz lazım, ‘Kuran-ı Kerim’de olduğu için bunu araştırdım, buldum’ dememiz lazım. Ama başkası buluyor, bundan sonra biz ne diyoruz? ‘Aa bu Kuran-ı Kerim’de de var, vardı’. Ee vardı da niye çıkarmadın? Müslümanlar Kuran-ı Kerim’i üzerine çalışıp da bu bilim adamlarının bulduğu şeyleri biz bulsaydık, daha inandırıcı olurdu. Yani insanlar belki daha etkilenebilirdi...başkası bir şey bulduktan sonra, ‘bu Kuran-ı Kerim’de vardı’. Keşke biz bulsaydık. Onu bir rehber olarak alıp, ‘vardı biz ispatladık, bu böyle’ diyebilseydik.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Öte yandan dindar bireylerin dinî ve bilimsel bilgi arasındaki ilişkiyi tanımlama biçimleri daha derin bilgilere de dayanabilmektedir. Bu durum, aşağıda

ifadelerine yer verilen KOD-5 gibi, kendisini “dindar” olarak tanımlayan bilim insanları ve akademisyenler arasında da yaygındır:

“Bilimin yasalarını asla reddetmem. Çünkü bilim insanı Allah’ın küllî iradesinin bir parçası olan cüzî iradeyle onun bütün resminin parçalarını keşfeder. Burada iradenin cüzî olması onun bulduklarını yanlış yapmaz, sadece kısmîdir. Esasında bilim insanı, bilincinde olmasa da bu da bir ibadettir. Bilim ilerledikçe, Allah’ın varlığının bilincine daha çok yaklaşacaktır. Aslında bilim de İslam’a hizmet ediyor. Müslümanlar da bunun farkında olup, bilimle çatışmak yerine destek olmalılar.” (Kadın, akademisyen, 48).

Bu görüşe göre bilimin yaptığı şey aslında İslam’ın tasdikidir. Böylece din ve bilim arasındaki gerilim ve çatışma sentezlenmekte, farklı bir dindarlık biçimi ortaya çıkmaktadır.

Bu eğilimde en çok dikkati çeken hususlardan biri de, böyle düşünen kişilerin çoğunun Sünnî mezhebine mensup dindar bireylerden oluşmasıdır. Görüşülen kişilerin yüksek eğitim seviyesinden, hatta bazılarının akademisyenlerden oluşmasına rağmen, bu insanların hayatında bilim, dinin yaşamı yönlendirmedeki yerini ikame edememekte, ancak dinî bilgileri tasdik etmektedir.

### **3.2.1.2.3. Uzlaştırıcı Görüş**

Üçüncü görüşte bilimsel ve dinî bilgi arasında kesin bir seçim yapılmamakla birlikte, seçim yapılması gerekirse duruma, şartlara, bağlama göre iki alandan birinin seçilebileceği söylenmektedir. Bir önceki kategoriden farklı olarak bu yaklaşımda, hangisinin “gerçek” bilgi olduğu ya da bu ikisinin uyumlu olup olmadığı konusunda net bir fikir beyan edilmemiştir. Burada ne bilimin rasyonallitesi ne de dinin kaderciliği reddedilir. Kadere inanılır, fakat bilimin hayatı kolaylaştıran yönü de dışlanmaz. “Orta yolcu” bir bakış açısı yansıtılmaya çalışılsa da daha çok kararsızlık durumu baskındır. Çünkü görüşmeler sırasında bu katılımcıların bilinçli bir yol tutmadığı, daha ziyade çelişkili ifadeler sergilediği görülmüştür. Dolayısıyla tutarlı bir düşünce ve tavra genellikle rastlanmamıştır.

Bu görüşü temsil eden katılımcılar iki bilgi kaynağından birini seçerken de genellikle o anki duygu durumlarına, ortama ya da başkalarının kendileri hakkında ne düşüneceğine göre davranmaktadır. Yani burada temel etken ne bilime olan güven

ne de dine olan inançtır; daha çok çevre tarafından taktir görmek ya da çıkar sağlamaktır. Bu yönüyle de nicel araştırma aşamasındaki dışsal dindarlığa karşılık geldiği söylenebilir. Örneğin, KOD-3'ün görüşlerine göre;

“Ben bu şeyde, dinsel bilgiyle bilimsel bilgi arasında bir içlem kaplam meselesi olduğunu düşünmüyorum. İki ayrı şeyler. Tamam birbirinin ortak noktaları var. Bazı şeylerde buluşuyorlar falan ama sonuçta bilimsel bilgi apayrı. Yeni şeyler araştırma üzerine ve bilimsel bilgi zaten bilinen bir şey ama bunu biz bilmiyoruz ki. Bu zaten varmış diyebileceğimiz bir şey değil. Yeni yeni öğrenerek ‘aa varmış’ diyerek bu sonuca vardığımız bir şey. O yüzden ayrı şeyler olduğunu düşünüyorum...Ben mesela vicdani bir kararında... zaten her durumda bunları kendimize bir kriter olarak belirlediğimiz için hayati kararlarımızda olsun, herhangi bir karar vereceğimiz zaman, ufak kararlarda bile dinî duyguları kullanıyoruz kesinlikle. O yönde karar veriyoruz. Yaşantımızdan dolayı...Ama toplumsal şeyler filan bunlar da ön planda oluyor karar vermemizde etkili oluyorlar. Her ikisi de kullanılabilir. Biraz duruma göre.” (Kadın, öğrenci, 21).

Bu iki bilgi türünün seçiminde genellikle içinde bulunulan durumu ya da bir kararı meşrulaştırma işlevi belirgindir. Özellikle Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde dinî ve bilimsel bilginin iç içe geçmiş bir şekilde bireylerin günlük yaşam pratiklerini yönlendirdiği görülmektedir. Bu durum günlük yaşamın temposu içerisinde akışkan bir seyir izlerken, kişilerin ifadelerine döküldüğünde ne kadar çelişkili duygu ve düşünceleri içerdiği ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bir Müslüman'ın tüm yaşamıyla Müslüman olduğunu belli etmesi gerektiğini savunan KOD-6, dinî bilgi ve bilimsel bilgi tercihleri sorulduğunda şunları söylemektedir:

“Bilimsel bilgiyi reddedecek şeyde değiliz. Ama o ayrı. Benim rehberim Kuran'dır, sünnettir...(modern iktisat biliminden söz edince) Ha tabii, iş güç bunlarda da aynı şekilde. Ama baktığınız zaman hesap kitap işlerinde mesela ya da alacak verecek işlerinde oluyor. Keşke bunlarda da İslami ölçüleri kullanabilsek ama maalesef oluyor bilimsel şeyler.” (Erkek, din görevlisi, 41).

İbadetler, tamamen dinî bilgiye dayanıyor gibi görünse de bu alanda bile, özellikle mütedeyyin kimseler, bilimsel referansları da kullanmaktadır. Özellikle namaz ve orucun sağlıklı, abdestin bedensel hijyenle ilişkilendirilmesi bu durumu yansıtmaktadır. Bu görüşler, ibadetlerin sağlıklarına iyi geldiğini söylemekten; kâinatın oluşumu, hücrelerin işlevleri, yaşamın devamı, evrim gibi bilimin alanı olan

konularla Kuran'ın "mucizesini" ilişkilendirmeye kadar gitmektedir. İslam'da "haram" olan bazı yiyecek ve içeceklerin aslında bilimsel olarak da zararlı olduğu, evlilik dışı cinsel ilişkinin hem cinsel sağlık açısından hem de sosyolojik açıdan kötü sonuçlar doğurduğu gibi argümanlar bu ekseninde değerlendirilen konuların başında gelmektedir. KOD-10'nun ifadeleri bu bakış açısını yansıtmaktadır:

"Bunu biz oruçta görmüyor muyuz? Bu kanıtlanmış bir gerçek. Oruçta mide bir ay boyunca nadasa bırakılan toprak gibi dinlenir. Bunu bugün biz biliyoruz. Bilim de bunu söylüyor. Hücreler yenileniyor. Organlar daha iyi çalışıyor. Detoks mu botoks mu ne öyle bir şey diyorlar ya. Sadece o da değil, psikolojik sağlık açısından da yenileniyoruz...Ben Ramazan'da hem ruhen hem bedenem temizlendiğimi hissediyorum." (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 50).

Bu düşüncede en çok dikkat çeken, "kanıtlanmış", "bilim de bunu söylüyor" gibi ifadelerdir. Ancak çoğunlukla bu gibi ifadelerin bilgi içerdiğini söylemek zordur. Yani bilimsel bilgi, dinî bilgiye pek de nüfuz etmiş gibi görünmemektedir. Burada daha çok, inancı ve o inancın gerekleri olarak görülen pratikleri yüzeysel bilgilerle meşrulaştırma kaygısı dikkat çeker.

Ayrıca bu eğilim Sünni mezhebe mensup bireylerde olduğu gibi, yeni spiritüel eğilimlere sahip bireylerde de görülmektedir. Örneğin meditasyonla ilgilenmeye başladığını söyleyen KOD-11'e göre;

"Ben namaza taraftarım. Oruca değilim ama, namaza taraftarım. Hem temizlik açısından, gerçek anlamda temizlik yapabiliyorlarsa hem de bedensel eğitim açısından hem de ruhsal olarak, bir çeşit meditasyon gibi düşündüğüm için. Ama oruca da şöyle taraftar değilim, beslenme programları yanlış. Mesela su serbest olmalı...bence oruç öyle olmalıydı." (Kadın, akademisyen, 50).

Bilimsel ve dinî bilgi arasındaki çelişkinin, özellikle dinle sıkı ilişkisi olan kesimler tarafından, dinî bilgiye dayanılarak aşıldığı söylenebilir. Bu kesimler, Kuran'ın bilgisinin mutlak olduğunu belirtirken, bunun tersini söyleyenler kadar bilimsel bilgiye itibar etmektedirler. KOD-1, "bilimsel bilgiye hangi durumlarda başvuracağı" sorusunu şöyle yanıtlamıştır:



“Ben eğer yaşamımda dinimle çatışmayacaksa...her yerde bilimsel bilgiye başvururum. Ama bu benim inancım, işte farzlarımla, Müslüman kimliğimdeki farzlarımla...kesinlikle bilimsel bilgiye başvururum...Öncelikle...farzlarım önemli.” (Kadın, parti kadın meclisi üyesi, 47).

Özellikle “dinimle çatışmıyorsa” vurgusu yapılsa da bu çatışma-uyuşma durumu çeşitli gerekçelerle bilimden faydalanmaya el verecek şekilde esnetilebilmektedir. Bunun neticesinde de mütedeyyin bireyler, inanç ve bilim alanı arasındaki çatışmayı çözmek için uyguladıkları stratejilerle, yeni ve melez dindarlık biçimlerini ortaya koymaktadır.

### **3.2.1.3. Manevi-Dünyevi Çelişkisi ve Farklılaşan Dinsellikler**

Manevi ile dünyevi olan arasındaki biraradalık, özellikle gündelik hayatın pratikleri ve rutini açısından hem bütünlük yaratmakta hem de bir çatışma ortamına işaret etmektedir. Bu ikisi arasındaki eş-zamanlılık ve eş-mekânlılık, gündelik hayatın dinselleşmesi vasıtasıyla, toplumsal yaşamın düzene sokulmasında da bir işleve sahiptir. Dinî kalıplar, öğretiler, gelenekler ve pratikler toplumsal yaşamı çerçevelerken; gündelik hayata yeniden düzen vermektedir. Bu itibarla, gündelik hayat bir anlamda manevi ve dünyevi arasındaki çatışma alanını da ifade eder. Dinin, kitlelerin yaşam pratiklerini dinselleştirmek ve dünyevi alanı manevi alana dâhil etmek suretiyle, düzeni devam ettirmeye motive etme işlevi modern toplumlarda da sürer. Ancak modern toplumda dinselliğin gündelik hayat üzerindeki işlevi yalnızca mevcut düzenin pekiştirilmesi değil, değiştirilmesi potansiyelini de içerir.

Bu bölümde, bireylerin maddi dünyada manevi olanla ilişkilerini nasıl ve hangi araçlarla kurduklarına dair tartışmalar yer almaktadır. Katılımcıların manevi ve dünyevi değerler arasındaki tercihlerini ortaya koyabilmek için görüşme metinlerinde *gündelik hayat, dinsel, kutsal, dünyevi, seküler, vicdan, ahlak, adalet, dürüstlük, doğruluk gibi* sözcük ve tamlamalar aratılmıştır. Temel olarak iki sonuca ulaşılmıştır: İlk görüşte, mütedeyyin bireyler beklendiği gibi maneviyatı, dinleri çerçevesinde tanımlamaktadır. Ancak görüşmeler derinleştikçe, dünyevi birtakım gereklerin de maneviyatları üzerinde etki ettiği anlaşılmaktadır. İkinci durumda ise daha çok dine mesafeli olan bireyler maneviyatlarını “bu dünyada” olan araçlarla ya da spiritüel eğilimlerle tanımlamaktadır.

### 3.2.1.3.1. Sabit Kategoriler Olarak Manevi-Dünyevi ve Dünyevinin Dinselleşmesi

Maneviyatı din ile ilişkilendirenler genellikle, kendisini “dindar” ya da “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerden oluşmaktadır. Bu bireylerde ilk göze çarpan özellik, dinî ve dünyevi arasında hem kavramsal ve düşünsel bir ayrım yapmaları hem de dünyevi alanı dinî alana dâhil etme ya da dinselleştirme eğilimleridir. KOD-1’in bu konudaki görüşleri şöyledir:

“Tamam ben inanıyorum, yerine getiriyorum ama benim inancıma göre de başkalarına faydalı olmak, başkalarına zarar vermemek gibi şeylere de dikkat ediyorum...Tamam ben farzlarımı yerine getiriyorum ama bu farzları yerine getirdikten sonra yapacağım bir sürü sorumluluklar var. Biz Türkiye’de en çok neyi haram olarak görüyorsun? İşte içki içmek, domuz eti yemek haram. Haram sadece bunlar değil. Hırsızlık direk para çalmakla olmuyor. Devletin imkanlarını da bazen çalıyorsun veya gasp ediyorsun bir şekilde. Ya da bir sıra bekleyenini yerini de alabiliyorsun. Bunlara da dikkat etmeye çalışıyorum. Dinimiz de bize bunları söylüyor. Yardımlaşmayı, muhtaç olana sevap, bunları da elimizden geldiği kadar yapmamız gerekiyor ve yapıyoruz.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Manevi olanla ilişkisini yine İslam çerçevesinde açıklayan KOD-6, “dinî olmayan ama iyiliği, doğruluğu, dürüstlüğü gerektiren değerler, bu değerlere uyan iyi insanlar olamaz mı?” şeklindeki soruya şöyle cevap vermiştir:

“İyi insan olmak derken hangi ölçüye göre? Bir şeye bu budur demek için bir ölçüye göre demek lazım. Bizim ölçümüz İslam. O iyi insanların ölçüsü nedir acaba? Ben bunları hep kendini kandırma olarak görüyorum. Hani ‘benim kalbim temiz, ben dürüstüm, illa Müslüman mı olmam lazım?’. Bizim pusulamız İslam olmadıktan sonra bunlar hep laf. Bu insanların hayatına bakın, göreceksiniz. Dünya nimetlerine dalma, içmesi, zinası, isyankârlığı...Bunlar hep modern şeylerin dinin yerine geçme çabası. İnsanların dinden uzaklaşması için moda şeyler. Bir şeyi sen Allah için yapmıyorsan hiç yapmasan da olur. Bir kere kalbinde inanç yoksa, senin iyilik dediğin şeyde bir kıblen yoksa o sadece boş laftır.” (Erkek, din görevlisi, 41).

Burada son derece katı bir maneviyat ve değerler anlatısı dikkat çekmektedir. Bu tutum, aslında çok basmakalıp denebilecek bir dindarlık imajını temsil etmesi

bakımından önemlidir. Genellikle seküler yaşam tarzını benimsemiş bireylerin algısındaki popüler dindarlık imajı, dindarlığın (ya da dindarlıkların) gerçekliğiyle örtüşmese de, bu imajın tamamen önyargı olmadığının göstergesi burada ve bazı dindar bireylerin ifadelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu biçimdeki dindarlık, genellikle tutucu, dogmatik ve fundamentalist bakış açılarıyla birlikte seyretmektedir.

KOD-6'nın manevi-dünyevi ilişkisine dair düşüncesiyle KOD-1'in görüşleri arasında ince, fakat çok önemli bir ayrımın olduğu görülebilmektedir: Her ikisi de mütedeyyin bireyler olmakla birlikte, KOD-1 maneviyatı dünyevi kavram ve değerleri dışlamadan tanımlamaktadır. Bu, dünyevi alanı dinselileştirmekten ziyade, manevi alanı dünyevileştirmeye karşılık gelebilir. Oysa KOD-6, manevi/dinî alan ile dünyevi alan arasına net bir sınır çizerek, dünyevi alandaki kavram ve değerlerin dinî bir kaygıyla benimsenmedikçe hiçbir anlam ifade etmediklerini belirtmektedir. Başka bir deyişle, hem kendisine ilişkin algısında hem de başkalarının "iyi-kötü", "ahlaklı-ahlaksız", "doğru-yanlış" vb. kimseler olduğuna ilişkin algısında, dünyevi alanı dinselileştirmektedir.

Manevi ve dünyevi değerlerle ilgili görüşlerde, kimi dindar bireylerin zihinsel bir karışıklık içinde olduğu görülmüştür. Örneğin "dürüst, adil bir insan düşünün ki Müslüman değil ya da herhangi bir dine inanmıyor. Bunun ne önemi olabilir?" şeklindeki soruya KOD-4 şöyle cevap vermektedir:

"Yani tabii bu özellikler sadece bize (*Müslümanlara*) özgü değil. 'Benim için'den ziyade, o onun için önemlidir. Var böyle insanlar, ülkeler. Bakıyorsunuz Müslüman değil, çok modern, çok laik bir ülke, hiç suç falan işlenmiyor vesaire. Takdir ediyorum, ne güzel. Tabii bilemiyoruz, bunlar Batının uydurması da olabilir. Çok uydurmayı seviyorlar ya böyle hani 'Müslüman ülkeler rezil, iğrenç bakın laik ülkeler ne kadar da harika'. Bizim de çok yanlışlarımız, insan hakları olsun öyle şeylerde var tabii. Ama neden acaba! Batı bunu sorguluyor mu? ... Ha yani o konuda da herkes istediği gibi olabilir ben bunu şey yapmam. Var tabii öyle çok iyi insanlar. Ama benim için İslam rehberdir. Başkalarının başka rehberleri olabilir. O rehber de onlara dürüst, iyi olun diyebilir, olabilirler. Ben buna bir şey diyemem. Ama dersiniz ki ölçü mü? Benim için, yani iyi insan demem için benim ölçüm dinimdir. Gelip geçici şeyler değil de...Ha ama

kimseye ayrımcılık da yapmam, en iyi benim diye de bir iddiam olmaz, saygı duyarım.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 45).

KOD-4’ün ifadelerinin büyük bölümünün sorulan soruyla ilgisiz olduğu görülmektedir. Yukarıdaki alıntıda bu ilgisiz ifadelerin tamamına yer verilmemiştir ancak uzayıp gittiği söylenebilir. Bunun yanında cevap, çelişkiler ve kararsızlıklar barındırır. Burada manevi olduğu kadar da bu dünyaya ait olan iyilik, doğruluk, dürüstlük vb. kavramların dinsel içerimleri ve pratikteki görünüşleri arasında bir zihinsel çatışmanın etkisini görmek mümkündür. Bu çatışmaya bulunan çare ise zihinsel, mantıkî bir süreci içermemektedir. Bu anlatılarda genellikle çatışma, belirsiz bir suçun öteki olarak görülen “Batı”, “modern”, “laik” olana yansıtılmasıyla bastırılmaya çalışılmakta ya da dine atfedilen “sorgulanamaz mutlak gerçeklik” sıfatına dayanılarak geçirilmektedir.

### **3.2.1.3.2. Manevi-Dünyevi Eş-Mantıklılığı**

Maneviyatı ya da değerler sistemini dünyevi alan içinde tanımlayanlar, genellikle kendisini “dindar” olarak tanımlamayan ve “dinle pek ilgisi olmadığını” belirten bireylerden oluşmaktadır. Öte yandan, dindar olduğunu söyleyen ya da kendisini “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerden de değerler sisteminde daha çok dünyevi referansları kullananlar azımsanmayacak sayıda. Bunlar gündelik hayatı ve dünyevi ilişkileri dinselikleştirme eğiliminde değillerdir. Dini daha çok kişisel, içsel bir “yol” olarak yaşarlar; Müslüman kimliklerini ve İslami değerleri, dünyevi ve seküler değerlerle birleştirebilmiş kimselerdir. Burada, bir önceki başlıkta ifadelerine yer verilen KOD-1 ve KOD-4 gibi dünyevi olanla ılımlı bir ilişki içinde dini referans almaktan ziyade; dinî olanla sıkı ilişki içinde, dünyevi gerekleri gözetilen bir değerler sistemi söz konusudur. Dolayısıyla burada manevi ve dünyevi alan arasındaki sınırın, daha çok kişisel-kamusal alan ayırımına tekabül ettiği, yaşama ve değerlere ilişkin kategorik bir ayrışmanın olmadığı görülmüştür. Bu düşünceyi temsil eden bireylerden KOD-5’in “insan dürüst, adil ve vicdanlıysa hangi dine inandığının ne önemi olabilir?” sorusuna verdiği cevap şöyledir:

“Kesinlikle hiçbir önemi olmamalı. Benim için yoktur da. Benim dinim beni ilgilendirir. Sonuç olarak dinler, ideolojiler, düşünce sistemleri hep daha iyi, adil, insanlık onuruna yakışır bir dünya için ortaya çıkmamış mı? Ben tabii ki

Müslümanım, kendi algım çerçevesinde de dindarım. Ama ben de Müslümanlığın en baştaki gereğinin, yani en önce bu değerlere sahip olmak gerektiğini düşünüyorum...Ben İslam'ın bir yol olduğunu düşünüyorum. Bir yöntem, usul. Başka türleri de olabilir. Ben kalbimde İslam'a inanıyorum. Müslümanların çoğuna inanmıyorum o ayrı! Ama önemli olan bu değerlerde, hayatın gerektirdiği saygı, sevgi ve hoşgörüde buluşabilmektir. Ben Müslümanım diye insanların değerlerini yargılayamam. Zaten ben de bu değerleri paylaşıyorum niye yargılayayım ki. Sadece İslam'a inanıyorum, özel hayatımda ibadetimi ediyorum, harama, helale dikkat ediyorum diye bu bana yargılama hakkı vermez. Bunlar benim özelim.” (Kadın, akademisyen, 48).

**KOD-7’de de benzer bir düşünce görülmektedir:**

“Aslında şöyle söyleyeyim, bu değerler İslami olana uyumlu mu değil mi diye bakarak karar vermekten ziyade İslam...evrensel değerlerle ya da benim aklımla, vicdanımın tartıp kabul ettiği değerlerle ne kadar uygun diye bakarım ben. Yani her zaman bir Müslümandım tabii ailemizden öyle gelmiş. Ama...Allah algı vermiş, akıl vermiş...Yani diyelim ki bir muhasebe yaptım, İslam aklıma, vicdanıma ters düştü diyelim. O zaman Müslüman olmadım ki. Oldum diyelim, sadece lafta olurdum, bunun ne değeri var? Bence Müslümanlar böyle bakmadıkları, İslam'a inanmayı yanlış anladıkları için kaybediyorlar. Hayır, kalbinde ve aklında tartmadan inanmak... iman etmek değildir. O biraz kolaycılık oluyor. Sanıyorlar ki ne kadar az sorgularsan o kadar Müslümansın. Çok çok yanlış. Allah bizi bu dünyaya, maddi dünyaya koymuş. Ne yapacağız, bunu kullanmayacak mıyız? ...Kur'an'ı aklınla, kalbinle arayıp bulmadan idrak edemezsin. İdrak edemeden de nasıl ona iman edebilirsin ki.” (Erkek, akademisyen, 38).

KOD-5 ve KOD-7'nin ifadelerinde açık bir şekilde manevi-dünyevi eş-mantıklılığı görülebilmektedir. Bu bireylerin ifadelerindeki düşünsel çerçeve ve tutarlılık da oldukça dikkat çekici biçimde ortadadır. Yani bunların manevi alan ve dünyevi alan arasındaki zihinsel çatışmayı daha az yaşadıkları ya da daha önce yaşayıp çözdükleri görülebilmektedir. Bu düşünce yapısındaki dindar bireylerin, gündelik hayatlarında daha toleranslı, farklılıklara daha açık bir zihinsel yapıya sahip olacağı da ortadadır. Bu tür dindarlık biçimine sahip bireylerin sayısının az olduğu düşünülür. Daha doğrusu, bu kimseler dindarlıklarını içsel bir biçimde yaşadıklarından, dünyevi gereklerle -en azından Müslüman oldukları için-

çatışmadıklarından, “dindar” kimlikleriyle öne çıkmazlar. Oysa bu kimseler, çok ayırt edilebilir bir dindarlık biçimini temsil etmektedirler.

Maneviyatlarını kurarken dünyevi referanslara başvurma durumuna, dinle mesafeli bireyler arasında daha fazla rastlanmıştır. Bu kimselerin bir kısmı da dünyevi alanı maneviyatın içeriminde tanımlarken, spiritüel kavramları kullanmaktadırlar. Allah’a inandığını, ama dinler konusunda “kararsız” olduğunu belirten ve “aileden Alevi” olduğunu söyleyen KOD-11’in bu konudaki düşünceleri şöyledir:

“Evet tüm canlılara her şeye eşit olmak isterim. Sadece kendim için ya da insan için söylemiyorum. Doğadaki her şey için. Bir karıncanın bile...kendim kadar onun da hakkı olduğunu düşünürüm. Yani insanlar üstündür diye düşünmem...Bu dünya bir bütün. Hepsi birbirini bütünleyen şeyler. Mikro organizmalar da dâhil olmak üzere, hiçbir şeyin varlığına, yaşam hakkına şey yapmam...Ama dinî anlamda günah olduğu için değil. Biyolojik olarak, madde ve enerji döngüsü...olarak.” (Kadın, akademisyen, 50).

Kuramsal bölümde de tartışıldığı üzere, dinselliğin farklılaşmasındaki önemli etmenlerden biri de spiritüel yönelimlerdir. KOD-11 de maneviyatı bir anlamda spiritüel bir düşünüşle birleştirmiştir. KOD-11’in başka ifadelerinde de açıktır ki, dinî maneviyatın pratik görünümüleriyle kendi akli ve vicdanının kabul ettiği değerler arasında bir çelişki vardır. Özellikle maneviyatı dinde bulamayan bireylerin bu çelişkiyi dinî “günah” kavramından ziyade, “yaşamın döngüsü”, “organizmaların yaşam hakkı” gibi bilimsel-spiritüel kaynaklı kavramlarla aştığı görülmektedir. Bu durum kimi zaman da tanrısal-spiritüel kaynaklı çözümlerle birlikte gelişebilmektedir. KOD-16 da benzer bir düşünceyi şöyle dile getirmektedir:

“Bir tanrının varlığına inanıyorum, ama o tanrının hani en azından dinlerdeki gibi, kutsal kitaplarda varolabilecek bir şey olduğunu düşünmedim şu ana kadar...Bir güç var gibi hissediyorum çok yoğun bir şekilde ama bunu insan zihninin dahi algılayabilecek bir yapıya sahip olmadığı fikrindeyim. Ama birazcık Panteist bir...Doğanın aslında kendisinin bir tanrı olabileceğini...Bir güç skalası var ve biz bu güçler skalası içerisinde bir noktadayız...Ve en büyük gücün de bizzat tanrının kendisi olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla dindar bir insan değilim...Bir bozukluk, dağınıklık karşısında din insanı terbiye ediyor. Ama bunun karşısına neyi koyabiliriz? Etik koyabiliriz. Etikle, insanın kendi

vicdanıyla kurduğu ilişkiyle insana, doğaya, inanmak istediği, sevmek istediği her şeye...bunun dinle ilgisi yok. İnsan belirleyiciliğe ulaşabilir...Birine zarar vermiyorsak, hakkını yemiyorsak bunun dinle bir alakası yok. Kendi vicdanımıza uyup uymadığıyla ilgili bir şey.” (Erkek, akademisyen, 36).

Görüldüğü gibi, dinî olmayan spiritüel ya da manevi yönelimler de kendi içinde farklılaşmaktadır. Tüm bu farklılıklar, dinseliliğin biçimlerinde de eklemlemeleri ve dönüşümleri getirmektedir. Örneğin Alevi bir kültürel kökenden gelmekle birlikte kendisini “ateist” olarak tanımlayan KOD-17, manevi dünyasını sanatsal düşünüşle desteklediğini, maddi dünyada maneviyatını estetik ile kurduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Evet öyle (*materyalist*) bir çağda yaşıyoruz. Kredi borçlarımız var, ihtiyaçlarımız için bankaya gidiyoruz...Fakat maneviyat, insan ilişkilerini sağlıklı yürütebilmek adına, yani benim çocuğumla, arkadaşım, kendimle olan ilişki ve mücadelemi olgunlaştırabilmek adına çok önemli. Bu sadece Allah’la benim aramdaki kompakt ilişki açısından maneviyatımı zenginleştirmek gibi bir şey değil. İnsanın insanla olan muhabbeti açısından çok önemli...(iç çatışma) Yaşıyorum evet...Ne yapıyorum? Film izliyorum, kitap okuyorum, resime bakıyorum, şiir okuyorum ve bütün bunları oturuyorum anlamaya çalışıyorum...bir şeyleri birbirine tutturmaya, anlamaya çalışıyorum. Hayatımda bazı değerler var etmeye çalışıyorum...Sanat da bir dindir, sanatçı da bir peygamberdir. Dolayısıyla biz de kendi maneviyatımız için çalışıyoruz. Resim yapıyorum, sergi geziyorum, tiyatro izliyorum. Bunları...arayış için. Bir cümle, bir yol bulabilir miyim buradan diye bakıyorum...Biz de böyle geliştiriyoruz maneviyatımızı. Kendi ‘Kabe’imize dönüyoruz. (Erkek, akademisyen, 40).

Burada dikkat çeken ifadelerden biri, “insanın insanla muhabbeti” vurgusudur. Yani maneviyat; dinle, tanrısal olanla, öte dünyayla, canlı yaşamının devamıyla ilişkilendirilmemektedir. Buradaki temel motivasyon kaynağı, pratik yaşamdır. Maneviyat; pratik, gündelik hayatta karşılaşılan çıkmazlara çare olarak insanın düşünsel kapasitesini, algı genişliğini arttırabilmesinin bir yolu olarak düşünülmüştür. Bu yolu bulabilmek için KOD-17, estetiğe başvurmaktadır. Estetiğin zihinde yarattığı etkiler, bu etkilerin paylaşılıp tartışılması kişinin keşfetmediği algılarını açığa çıkarmakta, yaşamın çelişkileri karşısında hem bir anlam alanı yaratmakta hem de yeni çözüm yolları sunmaktadır. Üstelik kişi, bu yolla kurduğu maneviyatın bir açıdan “din” olduğunu belirtmektedir.

Manevi-dünyevi arasındaki çelişki ve çatışmalara ilişkin bireylerin geliştirdiği stratejilerde, kendilerini Alevi ve Sünni olarak tanımlayan bireyler arasında belirgin bir farkın zaman zaman ortaya çıktığı; ancak manevi-dünyevi kategorileştirmeleri katı olmayan ve gündelik hayatlarında özel alan-kamusal alan ayrımını içselleştiren Sünni Müslüman bireylerin bu konuda bir istisna olduğu anlaşılmaktadır: Kendisini Sünni mezhebiyle tanımlayan ve manevi-dünyevi arasında katı bir ayırım koyan kişilerde, öte dünya için bu dünyanın bir sınav yeri olduğu algısı gözlenmiştir. Bu bireylerdeki “iki özerk alan” algısı, dünyevi olanın da dinselleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Kendisini Alevi olarak tanımlayanlarda ise manevi ve dünyevi alana dair net bir ayırım görülmemesine rağmen, dinî inanç, ritüel ve pratikler ya da dinî hassasiyetler gündelik hayata ya da dünyevi alana yansıtılmamaktadır. Yani manevi-dünyevi olanı sabit kategoriler olarak algılayan Sünni bireylerde, düşünsel düzeydeki özerkleştirme pratik düzeyde dünyevi olanın dinî olan lehine değiştirilmesini getirirken; Alevi bireylerde uhreviye dünyevi karşısında özerk bir önem atfetmeme durumu, dünyevi alana etki etmeyi de gerektirmemektedir. Dolayısıyla gündelik hayatın pratiklerine ilişkin olarak bu iki mezhepten insanlar arasında bir fikir birliğine genellikle rastlanmamıştır.

#### **3.2.1.4. Dinî Kaynaklar ve Geleneksel Pratikler Çerçevesinde Farklı Dinsellikler**

Derinlemesine görüşmelerin tartışma eksenlerinden biri de temel dinî metinlerle, geleneksel dinî uygulamalar arasındaki fark ya da ilişkidir. Bu bölümde, dindarlığın ya da dinselliğin farklılaşmasında etkili olan, birincil dinî kaynaklar -yani vahiy ve sünnet-, ikincil kaynaklar -örneğin; tefsir, meal-, bunların zaman ve şartlara göre yapılan yorumları -içtihatlar-, çeşitli grup ve mezheplerin uygulamaları ile günlük dinî pratikler yoluyla öğrenilen dinî geleneğe dair bireylerin görüşlerine odaklanılmıştır. Burada anketlerle tespit edilmesi zor bulunan, Kuran, hadis, din bilginlerinin bunlar üzerine verdikleri eserler ve pratik edilen İslam arasındaki farklar, gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır.



### 3.2.1.4.1. Kitabi Yorumsamacı

Dinî kaynaklar ve geleneksel pratikler arasındaki çelişki özellikle farz, sünnet, haram gibi temel konularda görülmüştür. Bunlarla ilgili olarak bireylerin çok çeşitli görüşlere sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu çeşitliliğin temel sebebi, modern yaşamın gerekleri ve dinî alanın da bu gerekler çerçevesinde geçirdiği dönüşümlerdir. Örneğin Sünnî bir aileden gelen KOD-19, İslam'daki bu geleneksel uygulamaların, farzların önüne geçmesini şöyle eleştirmiştir:

“Bizde namaz kılarken bile insanlar size karışıyor. Diyor ki ‘bu namazın olmadı, böyle giyinmişsin bu kabul olmaz’ diyor. Ya da o kadar ayrıntıya dikkat ediyorlar ki; şöyle okumadın, böyle etmedin, elini şöyle yaptın, kolunu böyle yaptın...Yani, şunu deseler anlarım: ‘huşu içinde kılmıyorsun, ruhen kendini namaza verebiliyor musun, veremedin’ dese biri anlarım...Ama şekilsel şeyler gelenekselleşmiş. Sonuçta Mekke’de bin bir çeşit insan var ve her mezhepten var ama biz daha her şeyi böyle daha çok detaylı yapıp zorlaştırıyoruz. Halbuki Kuran’da da var ‘zorlaştırmayın kolaylaştırın’ diye. Zorlaşınca da bize namaz kılmak bir ön hazırlık böyle şey gibi, bir program gibi geliyor bize. Halbuki abdestini alıp bir köşede namaz kılabilirsin. Sünneti bile bazen terk etsen, hemen ‘az kıldın, olmaz’ deniyor.” (Erkek, öğrenci, 28).

KOD-19, “orucunu aksatmayan, namazını ise zaman zaman kılan...laik ve Atatürkçü” biri olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kendisini dindar olarak tanımlamasa da dinî hassasiyetleri olduğu açıktır. Ancak, kitabi İslam ve geleneksel uygulamalar arasında gördüğü uyumsuzluk onun dinsel bakış açısında ve dindarlığa yaklaşımında, kendi ifadesiyle bir “kırılmaya” sebep olmuştur. Göle’ye göre (2017:13-15) modernitenin farklılığı ve çoğulluğu içeren yapısı dine de yansımış, İslam’da gerçekleşen eklemlemeler, dinin yeni formlarla gündelik hayatın gündemine gelmesine yol açmıştır. Bu durum özellikle İslam’daki “farz”, “sünnet” ve “haram” tanımlamalarda görülebilmektedir. Bu tanımlamaların görüşülen kişiler tarafından nasıl esnetildiği ya da sabitlendiği, bu kişilerin kendi din yorumlarının biçimlerine ışık tutmaktadır. KOD-8’in bu konudaki görüşleri şöyledir:

“Zaten dinimizde farz belli, şart belli. Diğer şekilde orada bir açıklık bırakılmıştır. Bir yorum alanı vardır. Tamam o zaman dört tane kadınla evlenildi mesela, belli şartları, zorunlulukları vardı. Şu anda...Böyle bir ihtiyaç var mı? Yok. Yoksa o zaman bunu yapmamak gerekiyor demektir. Ya da mesela şu anda

arabayı kullanmama gibi bir lüksümüz var mı? Ya da uçağı, telefonu, televizyonu? Yok...Bunları kullanırken harama helale dikkat edebiliriz. Yani afedersiniz, kötü filmler izlemeyiz de normal aile filmleri izleriz...Ya da buzdolabı var mıydı? ...Haa buzdolabında alkolü soğutmayız da suyu soğutur içeriz...(Bunların ölçüsü) Haram ve helal.” (Erkek, akademisyen, 45).

Bu sorgulamaların çok yoğun olarak yaşanmasında modern yaşamın ritmi oldukça etkilidir. İslam’ın yaşamın her alanını düzenleyen kuralları, modern yaşamın sürekli değişen niteliğiyle birleşince çelişki ve çatışmaların ortaya çıkması neredeyse kaçınılmazdır. Ancak bu çatışmalı durum bazen de reddedilmiş, dinin aslında bu alanlarda inananlara esneklik ve alternatifler sunduğu belirtilmiştir. KOD-10’un düşünceleri buna bir örnektir:

“Mesela, belirli bir gelirim var...Ziraat Bankası’nın katılım hesabı da var normali de var. Ben katılıma yatırıyorum. Niye? Ben inancıma göre...bana diyor ki zararına kârına ortaksın buna yatır. Buna yatırıyorum...Ama biliyorum ki aslında sistem aynı sistem. Sonuçta hangisine yatırsam aynı şey...Ama ne yapabilirim? Bunu değiştiremeyeceksem kendi aklımı kullanarak, ben en azından...buna yatırmayayım buna. Niye? Çünkü bu katılım diyor, faiz yok diyor...Aynı Ziraat Bankası, aynı para aynı yerde çalışıyor biliyorum bunu. Ama ne yapabilirim? ...Bunu değiştirmeye gücüm yetmez. Kendi kendime başka bir hayat yaşayamayacağıma göre, bu çarkın içinde olduğuma göre seçerken bunlara dikkat ediyorum.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 50).

KOD-10’un kitabı olanı yorumlama yaklaşımı, ilkeselden çok pragmatik bir duruma işaret etmektedir. Haram ve helalin yorumlanabileceğini düşündüğü için değil; “aynı sistem” olduğunu bildiği halde, kendi “çıkarımı” korumak ve sistemle ters düşmemek için alternatifler geliştirmektedir.

Dinsel kaynaklar ve pratikler arasındaki gerilimi yansıtan konulardan biri de, bireylerin İslami içtihat konusundaki görüşleridir. KOD-5’e göre;

“İçtihat diye bir şey olması da aslında İslam’ın ne kadar açık, esnek bir din olduğunun kanıtı değil mi? Ama Müslümanlar bu açık kapıdan girmeyi reddettikleri gibi bir de sonuna kadar kapatmışlar. Kul gözlemleyecek, merak edecek, sorgulayacak, araştırarak, değerlendirecek, ne bileyim bir kere soracak dünyada bunlar bunlar oluyor da biz bu şartlara uygun olarak daha yeni şeyler tartışmalıyız. Artık araç gereç, yediğimiz içtiğimiz, giydiğimiz her şey

bambaşka. Tutup da bu çağda bin yıl öncesinin konularını tartışamazsınız...Ama korkuyorlar. Sanıyorlar ki din değişecek, ne bileyim bozulacak. Korku neden olur biliyor musunuz? İnsan niye korkar? Bilmez, cahildir de ondan korkar...Bir okyanus düşünün, hiçbir yer yön bilmiyorsunuz, bomboş. İslam bu okyanusta sizin pusulanızdır. Ama bakıyorsunuz bu okyanus artık değişmiş. Kıyısında köşesinde yeni kanallar, boğazlar, bazı yerleri doldurulmuş binalar var, hatta köprüler var. Ama pusula aynı, yine ona bakacaksınız. Ama boğazları da hesaba katarak, binaları da düşünmeniz lazım. Etrafından dolanmanız ya da içine girip geçmeniz lazım. Yoksa toslarsınız. Müslümanlar da tam bu durumda. Duvarların içinden geçmeye çalışıyoruz.” (Kadın, akademisyen, 48).

Bu düşünceye göre, İslam belirli bir zaman ve mekânda donmuş kurallar bütünü değildir; dinamiktir, yeni şartlara uygun yol ve yöntemler sunar. Hatta bu özelliği, Kuran’ın mucizelerinden biri olarak kabul edilir. Dolayısıyla, kitabi olanla uygulanan arasında bir çatışma olmasına gerek yoktur. Bu çatışmayı yaratan, birincil kaynak yani vahyin iman ve ibadet şartları gibi değişmez hükümleriyle, içtihadı konu olan “muamelat” hükümlerini birbirine karıştırmaktır. Dolayısıyla burada bilgisizlikten ve geleneksel uygulamaları “değişmez hükümler” saymaktan kaynaklanan bir çatışma vardır. Kendisini “dindarım ancak toplumun genel algısında bana dindar demezler” şeklinde tanımlayan KOD-12’ye göre;

“Oradaki şu ayrımı da iyi bilmek gerekiyor: İctihat, fetva müessesesi...Bir iman konuları, bunlar soyuttur. Hiç kimse bunun yorumunu yapamaz. Vicdani, kalbî bir şeydir. Bunun dışında ibadet hükümleri vardır. Bunları da tartışamazsınız...ictihat yapamazsınız. Yapsanız yapsanız, Kuran’da muamelat dediğimiz üçüncü tür ayetler vardır. Günlük hayatı ilgilendiren; alacak verecek, boşanma, evlilik, kadın erkek hakları vs. işte içtihat buralarda yapılabilir...Ben yorumlanması gerektiğini düşünenlerdenim...O günkü sosyolojik şartlarda, güvenlik gibi durumları düşünürseniz, at deve üstünde, diyor ki kadının tek başına sağ salım gidebileceği mesafe şudur. Bu da dinsel bir yasaklama değil. Sorunlara bir çözüm. İctihat kapısını kapattık. 1500 yıl önce ortaya konulmuş muamelat hükümleri kıyamete kadar geçerli dersin, tabii ki din sıkıntı yaratır. Şimdi ben bekar bir bayan olarak ne yapacağım? O zaman bir yere gidemeyeceğim.” (Kadın, akademisyen, 43).

İçtihat konusuna ilişkin Alevi mezhebine mensup bireylerden ve kendisini Sünni ya da dindar olarak tanımlamayanlardan da benzer yönde yorumlar gelmiştir. Örneğin cem evi cemaati üyesi olan KOD-20'ye göre;

“Böyle bir şey olabilir mi? 1500-1600 yıl öncesinin kuralı, kaidesi; kural bile değil, şekli şemali diyelim, olduğu gibi bugün yaşatılmaya çalışılabilir mi? Allah'ı siz böyle mi sanıyorsunuz? Şöyle giyin, başını böyle ört, yat kalk namaz kıl, bir ay aç kal sonra sömür babam sömür...O günah, bu haram...Ahlak desen zaten hep kadının ahlakı, hemen namus, zina, namahrem. Bu mudur yani Allah'ın şu koca kâinata bıraktığı kulundan isteği? Adaleti nereye koyacağız? Sevgiyi, hoşgörüyü? Bakın tarikatlara, cemaatlere. Bir tane yoksulu var mı? Tamam bir lokma bir hırka yaşasınlar demiyoruz da neden hepsi bu kadar, TV kanalı olan mı dersin, holdingi olan mı, nedir yani bunun sırrı? Eteklerini öptürmekten, bin türlü sapıklığa kadar ne kadar Kuran'ın dışladığı şey varsa bunlarda. Ama Alevilerin ritüellerini lanetliyorlar. Biz ne yapıyoruz? Biz Allah'a, sevgiye ulaşma gayretimizin... törensel bir ifadesidir bu. Namaz gibi. Ne yani namazın şekli, uygulaması, 'böyledir' diyorlar ya. Yani Peygamberimiz öyle mi kılıyormuş bir söylesinler bakalım. Namaz da Alevilerin ritüelleri de Allah'ın huzuruna çıkmadır. Hep şekilsel şeylerle uğraşıyorlar. Çünkü ötesi yok, içi boş.” (Erkek, cem evi cemaati, 47).

Kendisini “inançlı ve Sünni Müslüman” olarak tanımlayan KOD-13 de benzer bir görüşe sahiptir:

“O konular (*türbe ve yatır ziyaretleri*) Arap kültürünün şeyleri, yani bu günah kabul edilmesi falan. Benim kişisel fikrime göre de saçma, yani ölüden medet ummak. Ama bunlar kültürel şeyler. O maneviyatını öyle kurmuştur, olabilir. Bunlar da aslında geleneksel şeyler. Tamam bunlar İslam'ın orijininde olmayan şeyler de bunları eleştirenlerin 'farz' dediği ya da 'sevap', 'sünnet' dediği bir sürüsü de Arap kültürü. Türbeye gitmek Türk Müslümanlığının kültürel şeyi, yani eski inançlardan kalma şeylerin Müslümanlıkla karışmış hali. Ama atıyorum bir namazın şeklinden nikahın şekline kadar bizim farz bildiğimiz bir sürü şey de Arap kültüründen gelme...Bunları çatıştırmak, Türk kültürünü din dışı kabul edip, Arap kültüründen gelenlere dine uygun demek...Başka amaçlar var gibi. Bunlarla uğraşacaklarına, bugünün sorunlarına İslam çerçevesinde nasıl cevaplar bulabiliriz biz diye düşünmeleri lazım.” (Kadın, akademisyen, 45).

Bu ifadelerdeki “Başka amaçlar var gibi” vurgusundaki içerik, farklı katılımcılardan da gelmiştir. Bu düşünceler, yalnızca dine mesafeli, seküler, Alevi,

ateist ya da deist bireylerde değil; kendisini “dindar” ya da “inançlı” olarak tanımlayan bireylerde de görülmüştür. Kendisini “dindar” ya da “dinle sıkı ilişki içinde” şeklinde tanımlayanların eleştirileri, milliyetçi hassasiyetler çerçevesinde şekillenmiştir. Kendisini Alevi, “ateist, “deist” şeklinde tanımlayanların görüşlerinde de “kitabi İslam diye bazı Arap geleneklerinin pazarlanması” şeklinde bir eleştirel düşünce farkedilmektedir. Bununla bağlantılı başka bir eleştiri ise, uygulanan İslam’ın kapitalist bir sermayeyi, artık kaynağıyla ilgisi kalmamış sembollerle ayakta tutma çabasına yönelmektedir. Örneğin KOD-17’ye göre;

“Kapitalizmin bu kadar toplum hayatına girdiği bir çağda tutup 600-700 yılındaki bedevi kültüründe ortaya çıkan bir düşünceyi siz aynı değerlerle, yoğunlukla yaşayamazsınız...Bugün Vatikan bir turistik mekân. Kâbe de öyle. Yani Arabistan ekonomisi büyük oranda Hac, Umre mevsiminden besleniyor...Sembolik bir şey artık günümüzde. İnsanları bir arada tutan, bunu da nasıl tutan? Gerçekten inançlarla değil de sembollerle, şekillerle...Yoksa nedir ya, dindarlık dediğimiz şey nedir? Var mıdır böyle bir şey? ‘Dindarım’. Yani nasıl dindarsın? Kime göre, neye göre, ne kadar dindarsın? Böyle bir şey yok ki. Bunu ölçemezsiniz de kıyaslayamazsınız da. Öyle bir şey olsaydı gerçekten, bunun bir ölçüsü olsaydı din dediğimiz şey kendi içinde bu kadar parçalanırmıydı? Mezheplere, tarikatlara, cemaatlara... herkes birbirini eleştiriyor. Kimse de birbirini beğenmiyor.” (Erkek, akademisyen, 40).

KOD-17’nin ifadelerine göre, Sünni İslam’ın örneğin hac ziyareti gibi pratikleri, büyük iktidar ve sermaye alanını ayakta tutarken, bu alanın içindeki küçük aktörler de cemaatler, tarikatlar vasıtasıyla kendi “küçük imparatorluklarını” sürdürmektedir. KOD-17, cemaatlerle ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Dini koruma gibi bir gayreti yok hiç kimsenin. Herkes kendi imparatorluğunu korumak gayretinde. Bilmem ne cemaati diye bir cemaat var. İsmail Ağa cemaati...Adamlar oturuyorlar müritlerine tuhaf tuhaf şeyler anlatıyorlar. O anlattığı şeylerle insanları bir arada tutmaya çalışıyor. Niye? Kendi gücünü, küçük imparatorluğunu kaybetmemek için...Bu Alevilerde de var biliyor musun? Mesela İslam kültürü içinde, Anadolu’da, Türkiye’de en aydın, bu konuda en özgür nitelediğimiz grup Aleviler. Onlarda bile var.” (Erkek, akademisyen, 40).

### 3.2.1.4.2. Gelenekselin Katılması

Bu tartışmalar genellikle kamusal-özel alan ve manevilik-dünyevilik çelişkilerini de içermektedir. İslam'ın kaynakları ve pratik edilen İslam arasında çelişkili durumların belirginleştiği alanlar genellikle, ekonomik ilişkiler ve meslek yaşamı olarak karşımıza çıkmıştır. Bu faaliyetler gibi, dünyevi kuralların işlediği diğer alanlarda bireyler dinsel-geleneksel tarzları yaşatamadıkları için genellikle bir iç çatışma yaşadıklarını söylemektedirler. KOD-9 ve KOD-6 bu kaygıları şöyle ifade etmektedir:

“Kesinlikle (*çatışma*) yaşıyorum. Müslümanlar olarak zaten işte yediğimizden, içtiğimizden, giydiğimizden her şeyden acaba biz helal dairesinde miyiz değil miyiz diye bir kaygımız var. Geleneksel şeylere yani İslami olarak uygun bir hayatımız yok. Bu konuda tabii kaygılarımız bireysel olarak oluyor.” (Erkek, öğrenci, 25).

“Dindarlar çok zor bir sınavın içindeler. Hep içimizde bir endişe, acaba sınav gününe nasıl çıkacağız? Kul şaşar tabii ama çağımızda bu daha çok. Yani helal, haram birbirine karışıyor. Bu zamana kadar tartışılmamış, İslam alimlerinin kendi arasında olsun, Müslümanlar arasında olsun hiç sorgulanmamış şeyler için haram mı helal mi diye televizyonlarda, orada burada tartışmalar oluyor. İslam'ın bin yıllık kültürünü sorguluyorlar. Biz biliyoruz ama bunları izleyen gençler bundan etkilenir. Doğru şeyler de söyleyen var ama abuk sabuk tipler de var. Bazı şeylere harama farza ‘yok böyle bir şey’ diyenler var mesela.” (Erkek, din görevlisi, 41).

Bireylerin İslam'ın kitabi kaynakları ve kültürel uygulamalar arasında yaşadıkları çelişkilerle baş etme stratejisi olarak, türbe ziyaretleri gibi gelenekleri İslam'ın doktriner yapısıyla bağdaştırmaya çalıştıkları da gözlemlenmiştir. Örneğin KOD-9, “türbe ve yatır ziyaretlerinin İslam'da yeri olmadığı” yorumlarına ilişkin düşünceleri sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

“Yok, ben ona katılmıyorum hocam. İslam'da büyük zatların kabrini ziyaret vardır. Sevaptır. Bir kere... ‘mübarek bir insan’ denir, ‘peygamber’ denmez ki. Gidilir dua edilir, ‘yüzü, suyu hürmetine’ denir. Bunda ne sakınca olacak. Ben sevap olduğunu düşünüyorum. Yani hocam aile büyüklerinin kabristanına gitmek, dua etmek, Fatiha okumak sevap değil mi? O zaman bunun sevabının daha büyük olması gerekir. Ha gidip de şirk koşarsan, orada yatandan sen bir şey

istersen, o hem de çok büyük günahdır. Putperestlik olur ki o en büyük günah zaten. Ama gidip ‘Allah’ım şu işim olursa bu zatın ruhuna kurban keseceğim, şu kadar fakiri doyuracağım’ dersen bu sevaptır. (*Kuran’da da geçiyor mu? Sorusu üzerine*) Şöyle hocam, geçse de geçmese de bu İslam’ın geleneğinde olan bir şey. Ama dediğim gibi gidip de oralarda çaput bağlama, yok para atma, bir şey gömme gibi saçma sapan hurafe şeylerden bahsetmiyorum. Bunlar pagan şeyleri ve çok günah.” (Erkek, öğrenci, 25).

İslami pratiklerin birincil kaynağın dışına çıkmaması gerektiğini düşünen KOD-19 ise insanlar bu ziyaretleri, ister “şirk” koşarak isterse “Allah için” yapsınlar, her şekilde “yanlış” bulmaktadır:

“Çok mantıksız buluyorum. Bunlar hep İslam’ın içine sokulmuş hurafeler. Bakıyorsunuz insanlar çocuk istiyorlar ya da bir sınavdan çocuğum geçsin diye anneler türbe, yatır geziyorlar. Ben dua edeceksem, Allah’tan bir şey isteyeceksem, bir aracıya ihtiyacım olmamalı. Yoktur da zaten. Ne yani Allah’a ulaşmak için bürokrasiden mi geçmemiz gerekiyor da önce evliyaya gidiyoruz! Mesela büyü yaptırnanlar var, o daha beter...(*Kuran’da*) Geçmiyor. Bu uygulamaların İslam’a çok zarar verdiğini düşünüyorum.” (Erkek, öğrenci, 28).

KOD-9 ve KOD-19’un “saçma sapan”, “hurafe”, “pagan” ve “günah” gibi ifadelerle nitelendirdiği bu türden ritüeller, esasında eski Türk inançlarında bulunan ve bugüne kadar bir şekilde gelmiş geleneklerdir. Bunlar, günümüzde o zamanki içeriklerini kaybetmiş, birer alışkanlık olarak varlığını sürdürüyor olsa da, yeni İslami içerikler de kazanmıştır. Aslında bunların varlığı, daha da önemlisi İslami doktrinlere iliştilmesi, bir çatışmanın tezahürüdür. Geçmiş dinsel yapıdan gelen bu türden ayinsel unsurlarla İslami kuralları birleştirme, bir anlamda alışık olunmayan bir dinsel kültürü bünyeye uyumlu hale getirme çabasının sonucudur. Katılımcıların çoğunun “hurafe” gibi sıfatlarla nitelendirdiği bu pratikler, dindarlığı farklılaştırmakta, bu sayede dindarlık maddi yaşamın sürekli gündeminde kalmaktadır.

#### **3.2.1.4.3. Spiritüel Çözümler**

Dine ilişkin geleneklerle karışmış uygulamalar, subjektif yorumlar ve “asıl” kaynaklar arasındaki farklılıklarda, öznel spiritüel yönelimlerin de etkili olduğu görülmüştür. KOD-11’e göre;

“O konuda uzman değilim. Ama benim anladığım ya da olmasını istediğim, yani ben de bu ülkede doğduğum için olmasını istediğim...adaletli, iyi bir din olduğunu düşünerek şey yapıyorum ama bu günkü yaşanan İslamiyet özellikle son şeylerde görüyoruz. Bunun kesinlikle cahil cühelanın uydurduğunu o kadar da olmayacağını düşünüyorum evet. İnsanlar uyduruyorlar, cahiller uyduruyor...Namaza taraftarım...Hem temizlik...hem de bedensel eğitim açısından hem de ruhsal olarak, bir çeşit meditasyon gibi düşündüğüm için.” (Kadın, akademisyen, 50).

Bu ifadelerde, bir tür “olmakta olan” ve “olması gereken” ayrımı yapıldığı görülmektedir. KOD-11’in tahayyülündeki Allah ile Müslümanların çoğunun kabul ettiği Allah arasındaki çelişki, kendisini yeni bir inanma biçimine sevk etmektedir. “Bir çeşit meditasyon” olarak değerlendirdiği namazı faydalı bulan KOD-11, geleneksel İslami uygulamalara bir tepki olarak bilimsel ve spiritüel yönelimler gibi farklı kaynaklarla İslami uygulamaları yorumlamaktadır.

Bu bireylerin yeni ve farklı trendlere yöneldikleri görülmektedir. Çünkü bu bireyler, geleneklerle karışmış dinsel pratiklerin modern yaşamın değişen koşullarında artık işlevsiz olduğunu belirtmekte, en azından ifadelerinden böyle bir durumun varlığı sezilmektedir. Örneğin, “Dünyanın farklı yerlerinde, farklı milletten insan, aynı zamanda aynı dualarla ve aynı şekilde namaz kılıyor mesela. Bu ruhsal bir doyum sağlıyor olabilir mi?” şeklindeki soruya KOD-15 şöyle cevap vermiştir:

“Olabilir tabii. Ama ben o yönünün çok hissedildiğini sanmıyorum. Daha şekilsel bir şey var. Herkes kendi mezhebinin, cemaatinin şekline uyuyor. Ama baktığımızda kaynak tek, uygulamalar parçalanmış. Herkes kendi uygulamasının kaynağa uyan, tek doğru uygulama olduğunu iddia ediyor. Bunları görünce tabii bana samimi değil gibi. Yani o ruhsal doyum falan kimsenin umurunda değil gibi. Umurlarında olsa bile sonuçta aradan yüzlerce yıl geçmiş. Tabii zaman burada önemli mi bilemiyorum. Sonuçta bir yoga ya da başka meditasyon falan şeyleri de çok eskilere dayanıyor. Ama burada önemli olan samimiyet. Ben bu samimiyeti, doyumunu onlarda daha çok görüyorum. İnsanın kendisiyle kalması, zihnini boşaltıp olumlu düşüncelere yoğunlaşması, doğaya sevgiyle bakması...Bunlar daha hayata dokunuyor. Ne bileyim okulda, işte daha mutlu bir insan olabiliyorsunuz. Ayrıca hiçbir cemaate hizmet etme ya da ne bileyim ceplerini doldurma da yok. Daha gerçek.” (Kadın, öğrenci, 28).



Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, geleneksel uygulamalar ve dinsel metin arasındaki farkların yanında, bu farklılıkları yaratan ya da sürdüren cemaat ve tarikatlara ilişkin düşünceler de inanç biçimleri ve ruhsal meselelere bakışın farklılaşmasına sebep olmaktadır. Benzer bir durum, türbe ziyaretleri gibi geleneksel pratiklere yüklenen anlamlarda da kendisini gösterebilmektedir.

Derinlemesine görüşmelerin inanç boyutuna ilişkin düşünceler, tutumlar ve davranışlar, mümkün olduğunca kategorileştirilmeye çalışılmış olsa da; bunların gündelik hayattaki tezahürlerinin mütemadiyen farklılaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada tipleştirmeler, çoğu zaman silik ve geçişken sınırlarla kimi zaman ayrılmakta kimi zamansa birleşmektedir. Kendini ister “dindar”, “inançlı”, “Müslüman”, “muhafazakâr” gibi, dindarlığı ima ve ifade eden sıfatlarla; isterse “dine mesafeli”, “dindar değil”, “seküler”, “deist”, “ateist” gibi dindar olmamayı ima ve ifade eden sıfatlarla tanımlasınlar, bireylerin çoğunda bir iç çatışmanın izlerini sürmek mümkündür. Örneğin, Alevi kökenden gelen ve “ateist” olduğunu söyleyen bir kişi, “hiçbir dine inanmıyorum” demekte, bunun yanında “keşke inançlı olsaydım demiyorum ama, olsaydım hayatım daha kolay olurdu herhalde” diye de eklemektedir. Bu tür ifadeler, inançlı olmayan bireylerin de dinseliliğin, en azından dinseliliğe yaklaşımın farklılaşmasına etkide bulduklarını göstermektedir. Bu ve diğer etkiler kamusal ve özel alanın organizasyonunda, bilimsel ve dinsel bilgiye ilişkin tutumlarda, bireylerin manevi ve dünyevi alan tasavvurlarında, dinin kaynakları ile pratik uygulamaları arasındaki fark ve ilişkilere bakışlarında ifadesini bulmaktadır. Bu eksenlerdeki farklılıklar, dinselilik ve dindarlığın farklı biçimlerde gündelik hayata yansımalarıyla devam ederek, dinamik bir süreklilik arz etmektedir. Dinsel ve dünyevi arasındaki bu süreklilik ve kırılmalarla akıp giden gündelik hayat, toplumsal cinsiyet algıları ve bunların cinsiyetçi ya da eşitlikçi sonuçlarını, açık ya da gizil formlarıyla ardı sıra getirmektedir.

### **3.2.2. Cinsiyetçilik Boyutuna İlişkin Bulgular**

Bu bölümde, toplumsal cinsiyet algısı/cinsiyetçilik boyutu altında değerlendirilen tipleştirmelere ilişkin bulgular yer almaktadır. Yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler ışığında, farklı mezhep veya siyasi görüşten bireylerin toplumsal cinsiyete ilişkin açık ve gizil duygu, düşünce, tutum ve

davranışları ekseninde, cinsiyet algılarının ayrımcılık/cinsiyetçilik ya da eşitlikçilik arasında hangi durumlara denk geldiğine ilişkin tartışmalar sunulmuştur. Bireylere yöneltilen sorulardan alınan cevaplar derlenirken, anket sorularının basit betimsel analizlerinden de yola çıkılarak, çeşitli tipleştirmelere gidilmiştir. Buna göre, genel olarak toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin doğrudan, katı ve kategorileştirici ifadeler ile kadınlara yönelik olumsuz ifadeler, “pasif-baskıcı cinsiyetçilik” başlığı altında işlenmiştir. Yine kategorize edici olmakla birlikte, kadınlara ilişkin daha “olumlu” ifadelerle kendini gösteren ve cinsiyet ayrımcılığının açık olmayan yönünü temsil eden anlatılar, “gizil-korumacı cinsiyetçilik” olarak sunulmuştur. Katılımcıların genelinde görülen tipoloji ise kadın ve erkek arasındaki farklılığı fitrata, doğaya, bilime dayandıran; bu farklılıklar neticesinde iki cinsin birbirini tamamladığını yansıtan “farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik”tir. Cinsel/cinsiyet kimlik ve yönelimlerinin farklılaşabileceğine ilişkin olumsuz ifadeler ise “heteronormatif cinsiyetçilik” başlığında değerlendirilmiştir.

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığına ilişkin bilgiler toplumda yaygınlaştıkça, bu ayrımcılık türünün işaretleri daha tanınır olmaktadır. Özellikle kadına yönelik şiddet, taciz ve tecavüz vakalarının sayısının ve medyada görünürlüğünün artması, bu konuda STK’ların etkinliği, sanattan siyasete pek çok alandaki aktörlerin ataerkil ideolojiye yönelik eleştirilerinin artması gibi sebeplerle, cinsiyetçiliğin işaretleri daha dikkat çekici ve her kesimden insana ulaşabilir bir hal almıştır. Bu soruna tepki gösteren gösteri ve eylemlerde, baskıcı ataerkil erkekliğin en bariz örneklerinin afişlerde, pankartlarda yer bulması ve sloganlaşmasıyla, gündelik yaşamda da bu söylemleri benimseme, en azından görünürde azalmıştır. Dolayısıyla günümüzde kişiler, daha önce “cinsiyetçi” kabul edilebileceğini dahi düşünmedikleri tutum ve davranışlara sahip olmanın hoş karşılanmadığını görmekte-dirler. Ancak bu durum, cinsiyetçiliğin ortadan kalktığı ya da kalkma eğiliminde olduğuna işaret etmemektedir. Bu gelişmelerin toplumsal cinsiyet ayrımcılığına yeni biçim ve içerikler kazandırdığını söylemek daha doğru olacaktır. Böyle olmasaydı, kadına yönelik şiddet ve aşağılama vakalarının düşüş göstermesi beklenirdi. Oysa mevcut durumda tam tersi bir eğilim gözlenmektedir. Toplumsal cinsiyet kalıpları, özellikle geleneksel kültürün çok derinlerinde gömülü olduğu için bireyler ataerkil düşünme

eğiliminden vazgeçememekte, ancak bunları “açıkça” değil, daha örtük bir şekilde ifade etmektedirler.

Diğer taraftan, kendilerini kadınların davranışlarını, rollerini ve sorumluluklarını denetlemekten sorumlu gören erkek ve kadınların yanında; kadınların erkeklerle eşit olduğunu, olması gerektiğini belirten erkek ve kadınlarda da ataerkil ideolojinin izlerini bulmak mümkündür. Anket bulgularında, toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin sorulara verilen yanıtlarda rastlanan çelişkili durumlar (bkz. Tablo 20), bu konuda daha detaylı soruları gerektirmiştir. Bunun yanında yine anket bulgularında, TCRTÖ’de yer alan ifadelerin doğrudan cinsiyetçiliğe karşılık gelmesi ya da böyle anlamları çağrıştırmaması, daha yaygın olduğu düşünülen örtük cinsiyet ayrımcılığını tespit etmek için derinlemesine görüşmeleri bu amaca hizmet edecek şekilde tasarlamayı gerekli kılmıştır.

### **3.2.2.1. Pasif-Baskıcı Cinsiyetçilik**

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının günümüzde daha gizil tutum ve düşünceler altında gelişmesine karşın, cinsiyetçiliğin açık, düşmanca ve baskıcı türleri de özellikle kırsal kültürel kökene sahip, düşük eğitim düzeyinden bireylerde hala gözlemlenmektedir. Öte yandan bunlar, genellikle kadının ayrımcılığa maruz kaldığını, yaşamının zor olduğunu reddedici, yok sayıcı ifadelerle kendini göstermektedir. Bu ifadelerde, kadınların yaşadığı zorlukların genellenmesi sık karşılaşılan bir durumdur. Derinlemesine görüşmelerde de bu tür ayrımcılık bariz biçimde ortaya çıkmıştır. KOD-8, bunların örneklerinden birini sunmaktadır:

“Kadınların değil herkesin hayatı zor. Şimdi bir hanımın evde işi ağırsa erkeklerin daha ağır. Şimdi böyle söyleyince ‘kadın düşmanı’ diye etiketliyorlar ama doğruya doğru; hanımlar hiç olmazsa kendi evlerinde, kendi çocukluk çocuklarıyla meşguller. Erkekler bin türlü işte, bin türlü adamın derdini çekiyor. Stresi, zorluğu, yükü...(Dışarıda çalışan kadınlar sorulduğunda) O da ayrı bir konu. Ben şu çalıştığım yerde bayanlara hiç ağır bir iş verildiğini görmedim. Zaten çocuktu, hastalığı, okuluydu bir sürü esneklikleri var. Orada da rahatlar...Ben biraz heves gibi görüyorum zaten bayanların çalışmasını, biraz hırs, hani ‘bakın biz de yapabiliyoruz’. Hepsi için söylemiyorum tabii ama o tür bayanlar çok. Ama o bayanlar genellikle de yapamıyorlar. Yani erkeklerle karşılaştırınca. Doğruya doğru şimdi ne diyeyim? Gördüğümü söylüyorum.” (Erkek, akademisyen, 45).

Bu türden ayrımcı söylemler sıkça, geçmiş kuşaklardan kadınların yaşadıkları zorluklarla karşılaştırılarak sunulmakta, sosyal yapıdaki değişimlerle ortaya çıkan yeni koşullar, kadının ayrımcılığa maruz kalmadığının kanıtı olarak gösterilmektedir. Orta ya da geç yetişkin bireylerden hiç de geri kalmayacak biçimde, genç erkeklerin de bu karşılaştırmalar üzerinden “şimdiki” kadınların hayatlarının zor değil, hatta kolay olduğunu söyledikleri görülmektedir. Bu durum, anket bulgularında da -yaşa göre kadın, aile ve evliliğe ilişkin düşüncelerin karşılaştırılmasında da- ortaya çıkmıştır (bkz. Tablo 21). KOD-19 da benzer bir bakış açısına sahiptir:

“Benim annem mesela zorluk çekmiş. Onun annesi daha da zor şartlarda yaşamış. Köy şartları. Şimdi benim çevremde, okul arkadaşlarımdan falan kızlara bakıyorum, hiç de hayatları zormuş gibi değil. Her türlü imkânları var. Gezmeleri, giyimleri olsun gayet serbestler...Ben tabii bir şey demiyorum, diyemem de herkes özgür. Baskı da uygulanmasına karşıyım. Ama sorarsanız sen ister misin diye, ben istemem öyle bir eşim olsun. Ayrımcılıktan değil yani anlayamam. Kıyafeti falan ne bileyim, bazı kadınlar da var ki, tabii şiddet asla olmamalı ama, bazı kadınlar da ‘bu kadar da olmaz, adam ne yapsın’ dedirtiyor. Ben kocaların karılarını dövmesine karşıyım. Eğer o adam erkekse kendinden zayıf birine hele ki bir kadına el kaldırmaz.” (Erkek, öğrenci, 28).

KOD-8 ve KOD-19’a, kadına yönelik şiddetle ilgili düşünceleri sorulduğunda düşünmeksizin ve kesin biçimde buna karşı olduklarını söylemektedirler. Ancak yukarıdaki ifadelerine bakıldığında, kadına yönelik ayrımcılığı tanımadıkları, kadınların yaşadıkları zorlukları ayıran bir şey olmadığını belirtmekte, kadınların sorumluluklarını küçümsemektedirler. Bunun yanında, kadınların çocuk bakımı gibi sorumluluklarının iş yerindeki sorumluluktan kaçmalarına imkân verdiği ve zaten kaçmasalar da “erkekler kadar yapamadıkları” belirtilmektedir. Aynı zamanda kadının kamusal alana çıkma talepleri, “hırs” ve “heves” gibi küçümseyici ifadelerle tanımlanmaktadır. KOD-19’un ifadelerinde, “şiddet asla olmamalı” denirken, diğer yandan çok açıkça ifade edilemese de “bazı kadınların” erkekleri tahrik ettiği söylenmektedir. Dahası, kadını dövmenin “yanlış” olması, “erkeğin” ve “adamlığın” şanına bağlanmaktadır. Kadınlara yönelik ayrımcılık ve özellikle şiddete net biçimde karşı olan bireyler, bu anlamda eşitlikten yana olduklarını belirtirken, bir yandan da “erkeklik”, “adamlık” gibi ifadelerle olumlu anlamlar yükleyerek cinsiyet ayrımcılığının altını çizmektedirler. Örneğin, cinsiyet ayrımcılığına son derece net

ifadelerle karşı çıkan ve bu anlamda çok tutarlı bir yaklaşım ortaya koyan KOD-18 bile bu türden ifadeler kullanmaktadır:

“Hayır böyle bir şey olamaz. Sen istediğin kadar şuh ol, ben de bir erkek olayım, adamsam zaten öyle bir şey yapmam. Adam değilsem sen ne kadar ciddi olursan ol yine yapar onu. Kabul etmiyorum herkes kendi davranışından kendisi sorumlu başkası değil...Kadın ve erkeği birbirinden ayırırsanız sapkınlıkları önleyemezsiniz daha da artacaktır...Kadın ve erkeği beraber, aynı ortamda yetiştirirseniz, birbirlerine saygı duymayı öğreneceklerdir... Adam olacaksın, eline ayağına sahip olacaksın. Hiçbir kadının gidip de bir erkeğe ah ne kadar da yakışıklı deyip de taciz ettiğini, sarktığını duyduk mu? ...Herkes nefsinden, elinden, ayağından kendi sorumludur. Kimse kimsenin emaneti ya da kontrolçüsü değildir.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 52).

KOD-18’in ifadeleri son derece eşitlikçidir. Öte yandan, muhtemeldir ki farkında olmadan “adamlık” ifadesiyle, ataerkil ideolojinin erkeği olumlamasını yeniden üretmektedir. Pek çok kadın ve erkek, cinsiyet ayrımcılığından ve heteronormatif cinsiyet kalıplarından son derece rahatsız olsa da, farkında olmaksızın bu ideolojiyi sürdürür. Burada, bu tür söylemler cinsiyetçi tutumlardan ayrılabilir ancak, bunlar bir yandan da ikili cinsiyet karşıtlığının ne derece toplumsal hücrelere sindiğini göstermesi açısından önemlidir.

Derinlemesine görüşmelerde, açık cinsiyetçi tutumların “kadının yeri evidir” ya da “erkek dediğin karısını döver de sever de” gibi direkt ifadelerden ziyade, kadınların eşitlik ve hak arayışlarını küçümseyen ya da abartılı bulan ifadelerle ortaya çıktığı görülmüştür. Örneğin, kadınların hayatlarını zor bulup bulmadığı sorulduğunda KOD-1 şu cevabı vermiştir:

“Şu anda tam tersini düşünüyorum. Kesinlikle böyle bir şey olmadığı gibi, kadınların çok daha fazla ön planda olduklarını düşünüyorum. Kadınlar da kadınsı şeylerini kullanarak daha ön plana çıktıklarını düşünüyorum, bilgilerini değil. Suiistimal ediyorlar. Ben bir kadını bir yere getirirken, şunu diyordum: ‘bak ben sizi bir yere getiriyorum ama bilginizle, davranışınızla, her şeyinizle hak edin burayı, kadın olduğunuz için değil. Artık kadınlığınızla savaşmayın burada, bilginizle savaşın’... ‘Ben kadını, beni hoş tutun’...bir de tehditvâri. Şimdi kota konuyor, siyasi partilerde de bilmem şu kadar kadın olacak, işyerlerinde de aynı. Ben bunları çok doğru bulmuyorum. Tamam kadın olsun

her yerde ama, kadın olduğu için kadın olmasın. Bilgili olduğu için, o görevi layıkıyla yapacağı için kadın olsun.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Bu ifadelerde direkt olmasa bile düşmanca bir tutum görülmektedir. Kadınların “kadınsı şeylerini” kullandıkları yönündeki kalıp yargı, pozitif ayrımcılık ve kadınların elde ettikleri diğer kazanımlarla güncellenerek, bu anlatıda yer bulmaktadır. Üstelik bu bakış açısı kadınlarda da oldukça yaygındır. Derinlemesine görüşmelerden elde edilen bu sonuç, anket bulgularıyla örtüşmemektedir (bkz. Tablo 22 ve Tablo 27). Bunun sebebi de ilgili anket sorularının, daha doğrudan ifadeleri içermesidir. Anlaşılmaktadır ki, kadınlar kendi hakları ve yaşamlarıyla ilgili, ilk anda daha eşitlikçi görüş ifade etseler de, derinlerde bunları içselleştirememişlerdir. KOD-1’in ifadeleri, kadınların ayrımcı görüşlerine örnek olarak verilebilir:

“...çok kontrolsüz ve temelsiz bir kadın şeyi var, hırsı ya da baş kaldırması mı diyeyim? ‘Ben kadını her şeyi yaparım, bana kimse karışamaz, erkekle eşitim’ böyle bir şey var...erkekleri gerçekten de kontrol ediyorlar...bu kadınlar da yanlış gruplaşmalar, STK’lar, dernekler. Bakıyorsun hepsi erkeklere karşı bir düşmanlık, erkeklere karşı bir önyargıyla, ‘erkekler bizi eziyor, erkekler şöyle, erkekler böyle’...Eskiden...hani daha çok erkek hâkim bir toplumumuz, daha erkek baskılı bir toplumumuz vardı. Ama şu anda bu daha çok yavaş yavaş kadınlarda görülmeye başlıyor. İşte korkunç olan bu zaten.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

KOD-1 ile tamamen farklı bir sosyal çevre ve ideolojik görüşten gelen KOD-17’nin düşünceleri de benzerdir:

“Düşünüyorum tabi. Erkekler de yapıyor benzer şeyleri de...Bazı kadınların da bu içinde buldukları durumu lehine çevirmek için, bir strateji olarak kadınlıklarını kullanan kadınlar var.” (Erkek, akademisyen, 40).

Bu “kadınlıklarını kullanmak” tabiri son derece muğlak bir anlama sahip olmakla birlikte, çok geniş bir içerikte kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aslında feminist literatürdeki çoğu yaklaşımda “kadınlık” a dair özellikler pozitif anlam yüklüdür. Cinsiyetçi söylemlerde ise “kadınlığın nimetleri” söylemi genellikle negatif anlam taşısa da duruma göre içeriği pozitif dönebilmekte, kadının “kadınlığını bilmesi” gerekli bulunmaktadır. KOD-4’ün görüşleri buna örnektir:

“Benim siyasi parti seçimindeki amaç da ya da inanışım da şuydu: Ben kültürümü, dinimi, adetimi koruyarak siyaset yapmalıyım. Kadınsam kadınlığımı korumalıyım. Kadınlığımı koruyarak siyaset yapmalıyım, erkekleşerek değil...Allah beni kadın olarak yaratmış, belli kurallar koymuş. Ben o kurallar çerçevesinde kendi kadınlığımı, dinimi, kültürümü, ahlakımı koruyarak siyaset yapmalıyım. Ya da böyle iş hayatında olmalıyım, olacaksam eğer.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 45).

Kadınlara ilişkin çelişkili görüşlerin anlaşılabilmesi için, KOD-4’ün devam eden ifadeleri iyi bir örnek teşkil etmektedir:

“Bir de şöyle bir şey var: bayanlar, kadınlıklarını göstermemeli. Sadece hani karşı cinsi tahrik etmemek olarak değil. Kadın ailesi içinde, eşine kadındır. Onun dışında...bakın özellikle işte, siz bir erkek kadar profesyonel, ne bileyim, ciddi olacaksınız ki o işi kadınlığınızdan almadığımız, işe liyakatle aldığımızın delilidir bu.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 45).

KOD-4’ün ilk ifadelerinde “kadınlık”ın içeriği, toplumda yaygın olan kadın ahlakını yansıtmaktadır. Buna göre kadının “kadınlığını koruması”, “erkekleşmemesi”, dinine ve örfüne uygun olarak iş, siyaset ve tüm diğer kamusal alanlarda, özel alandaki rol ve sorumluluklarını sürdürmesi olarak değerlendirilmektedir. Buna göre kadın, örneğin siyasette bile olsa, erkek siyasetçilerin bir adım gerisinde olmalı, fazla “çene yarıştırmadan”, kendisine verilen (hanım toplantıları, aileyle ve çocuk bakımıyla ilgili çalışmalar vb.) daha ikincil öneme sahip meselelere ilişkin görevleri yerine getirmelidir. Yani evde kocanın, babanın ya da duruma göre başka erkeklerin pozisyonu neyse, işte de erkek amirlerinki o olmalıdır. İkinci ifadelerde ise, “kadınlık”ın anlamı olumsuzlaşmaktadır. Burada “kadınlık”, saklanması gereken bir nitelik kazanırken; hayattaki başarının, bu nitelikleri doğal olarak taşımayan, “kadın” olmayan, erkeklere özgü olduğu ima edilmektedir. Aslında iki anlatıda bir anlam çelişkisi yoktur; sadece kadınlık farklı anlamlarda kullanılmakta, ancak anlatılan şey aynı kalmaktadır. Çelişki daha çok zihindedir. Zihinsel çelişkiyi yaratan da ataerkil ideolojinin “kadınlık”ı yüklediği: “korunacak varlık” ve “korkulacak varlık”; “saf”, “kutsal”, “savunmasız”, “ahlakın taşıyıcısı” ve “kurnaz”, “şeytanî”, “korkulacak”, “ahlak bozucu” gibi karşıtlıklar içeren anlamlardır. Benzer bir durum, feministlere gösterilen tepkide de ortaya çıkmaktadır:

“Feministler bana kızacaklar ama bu ‘kadınız kadınız’ da ne oluyor ki Allah aşkına? Bir de bayan denmesine kızıyorlar...Bizleri de ayrımcı pozisyonuna sokuyorlar. Ya bizim bir kültürümüz, ananemiz var. Bizde hanımlara saygı duyulur. Nedir o öyle kadın diyecekmişiz. Ne kadar kaba bir tabir! Hem bizi cinsiyetimizle görmeyin diyorlar hem göze sokuyorlar. İstedikleri kadar kızsınlar, ben bayan derim, hanım derdim, hanımefendi derim. Bana da öyle denilsin isterim. Hadi biz neyse de erkekler de yazık, ne diyeceklerini bilemiyorlar...Bu bir saygıdır...Ben dikkat çekmeye çalıştıklarını düşünüyorum.” (Kadın, parti il kadın meclisi üyesi, 45).

Çok popüler bir tartışma olan “bayan” tabirinin cinsiyetçi olduğu yönündeki düşünce, genel olarak anlamsız bulunarak “kadın” ya da “bayan” demenin bir önemi olmadığı söylenmektedir. Bunun yanında KOD-4 gibi, “kadın” ibaresinin olumsuz anlamlar çağrıştırdığını, “bayan” ibaresininse daha “kibar” tınladığını belirtenler de olmuştur. Ancak bunlardan farklı olarak KOD-15, konuyu şöyle ele almaktadır:

“Ben bu bayan tabirine çok gıcık oluyorum. Ama eğer bunu söyleyen kişi yaşlıysa, ne bileyim köylüysen, muhtemelen kibarlık olarak düşünüyor derim. Aslında ‘kadın’ demeyi neden tercih etmediğini bilsem de fazla üstünde durmam. Ama bunu bir hocam, okul arkadaşım, iş arkadaşım söylüyorsa genellikle düzeltiyorum. Bu genellikle önemsiz bir şey gibi ne bileyim kibarlık gibi...ha bir de şöyle bir şey var: ‘bayan, hanımefendi demeyelim de kadın diye mi seslenelim?’. Bu gerçekten çok komik bir savunma. Birine hitap etmekle bir cinsiyeti belirtmenin aynı şey olduğunu sanıyorlar herhalde. Bir de ‘kadın’ kelimesini kibarlaştırmakmış. Bu zaten her şeyi açıklamıyor mu?” (Kadın, öğrenci, 28).

Ancak profesyonel mesleklerde ve özellikle siyaset gibi erkek alanı olarak kodlanan mecralarda, kadınların ayrımcılığa maruz kaldığını düşünenler de vardır. KOD-2’nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

“Evet, haklı bayanlar. Mesela anne oluyor, doğum izni alır diye ben birçok mühendis bayanın işe alınmadığını biliyorum. İşte ‘şantiyeye rahat gidemez’...işte bunlar olmamalı. Bir kadın kendine güveniyor ve ‘hem ben çocuğumu da idare ederim şantiyeye de giderim, o kadar işçinin içinde ben işimi kontrol ederim’ diyorsa, kendine güvenen...Engellenmemeli ama şu kesinlikle var, idari işleri bayanlara vermiyorlar maalesef. Yani ehliyeti de var liyakati de



var ama verilmiyor. Hala bu anlamda evet cinsiyet ayrımına uğruyoruz.” (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Özellikle evli ve çocuk sahibi kadınların bir kısmı, kadın ve erkek eşitliğini net biçimde savunmasalar da annelik rollerinden ötürü ayrımcılığa maruz kaldıklarını belirtmektedirler. Bu durum, pratik nedenlerin belirleyiciliğini ortaya koymaktadır. Annelik ve evliliğin kadının ezilmesindeki temel unsurlardan olduğunu düşünelim olarak kabul etmeseler de pratikte yaşadıkları zorluklar sorulduğunda, anneliğin ve eş olmanın kadının ikincilleştirilmesi için kullanıldığını ifade etmektedirler.

Derinlemesine görüşmelerde sıklıkla karşılaşılan durumlardan biri de feminizme duyulan antipatidir. Kadın ve erkek katılımcıların feminizm konusundaki görüşleri çok büyük oranda medyadan edindikleri yüzeysel, karikatürize imajlara dayanmaktadır. Dolayısıyla burada gerçek bir bilgi ve bu bilgi üzerine gerçek bir düşünce yoktur. KOD-3’ün feminizme ilişkin ifadeleri bu görüşlere örnek olarak verilebilir:

“Bir de bu kadın erkek ilişkilerinde kadınları ötekileştiren bir kesim var bir de bunu kullanan bir kesim de var. Yani bu ötekileştirmeyi, ayrıştırmayı kullanarak daha büyük sorunlara, daha büyük ayrımcılığa yol açan bir kesim de var. Bence de çıkış noktası olarak (*feminizm*) masum bir istekle çıkmış ama bazı gruplarca ve kişilerce bunun kullanılarak yine erkek düşmanlığına evrilebildiğini düşünüyorum.” (Kadın, öğrenci, 21).

KOD-3’ten çok farklı bir kültürel ve dinsel kökenden gelmesine rağmen KOD-11’in ifadeleri de benzerdir:

“Ben feminist değil de hümanist olmayı tartışırım...hümanizm daha doğru bir yaklaşım. Kimse kimsenin üzerinde hükmetme alışkanlığı edinmemeli...” (Kadın, akademisyen, 50).

KOD-17 de feminizmin “kadın hakları” savunusunu ve bu çerçevede elde edilen pozitif ayrımcılık kazanımını “saçma” bulduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Aslında kadın hakları, kadın sorunları gibi kelimeleri de çok sevmiyorum. Türkiye’de çok ciddi anlamda insan hakları sorunu var. Bu insan hakları sorunu kadınları da çocukları da erkekleri de hatta ne bileyim hayvanları da kapsıyor. Dolayısıyla Türkiye’deki temel problem insan hakları sorunu ...Pozitif

ayrımcılık denen şeyi saçma buluyorum ben açıkçası...bu arkadaş kadın sırf o faydalansın diye, bir arkadaşı sırf erkek olduğu için cezalandırılm bir kadını mı ödüllendirelim? Böyle bir şey olabilir mi?" (Erkek, akademisyen, 40).

Bu ifadelerdeki ortak nokta, feminizmin hedefi olan gerçeği tam olarak kabullenememe, bir anlamda reddetme eğilimidir. KOD-3 ve KOD-11'in kadın olduğunu düşünürsek, bu bir savunma mekanizması olarak da yorumlanabilir. Ancak her ne sebeple olursa olsun feminizmin, kadının ezildiği bir sisteme karşılık, erkeğin ezildiği bir sistemi önerdiği gibi temelsiz bir düşünce dikkat çekmektedir. Özellikle "feminist değil de hümanist" gibi ifadeler de aslında kadına yapılan haksızlıkları, genel bir adaletsizlikler bütününe içine yerleştirmeyi, bu şekilde onun özel bir ayrımcılığa işaret ettiğini reddetmeyi ima etmektedir. Burada "reddediş, kabullenmeyişi" gibi nitelermeleri kullanmamızın sebebi, aynı katılımcıların başka ifadelerinde kadın oldukları için ayrımcılığa maruz kaldıklarını söylemeleridir. Yani aslında kadına yönelik ayrımcılığı ne kabul ne de reddetmektedirler. Örneğin, önceki ifadelerinde kadına yönelik ayrımcılığın sanki "dünyanın en büyük problemi gibi" sunulmasına karşı olduğunu söyleyen ve aslında "kadına değil, insana ayrımcılık" olduğunu belirten KOD-14'ün daha sonraki ifadeleri şöyledir:

"Mesela ben şeye çok kızıyorum, bir erkek kaza yaptı, cinsiyeti yok, yani belirtilmiyor haberlerde falan. Ama bir kadın şoför yanlışlıkla kaza yaptı, bir yere girdi, park edeceği yerde...Sanki şoförlük erkek olarak doğal...bir gülmek, dalga geçmek, 'ya kadın zaten'. Kesinlikle bu maalesef haberlerin dilinde de var. Buna o anlamda ben karşıyım...Mesela 'Vay be kadın pilot' diyorlar. Çünkü erkekler doğal yapabilir de 'bak kadın da yapabiliyor'. O '-de'yi '-da'yı eklemeleri gerçekten çok rencide edici." (Kadın, Parti il meclisi üyesi, 51).

KOD-14 aynı zamanda kadın ve erkek arasında doğal, biyolojik farklar olduğu için eşit olamayacaklarını savunmaktadır. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"Bana göre kadınlar daha duygusal işlerde, atıyorum öğretmenlik, sosyal yardımlaşma gibi...Anne oldukları için, empatiyi, fedakârlığı bildikleri için yani. Ama erkekler öyle değil. Doğaları gereği...Onlar daha teknik, daha akla, mantığa, çabuk karar almayı gerektiren işlerde başarılılar. Biz çok düşünüyoruz. Ama bunu dincilerin söylediği gibi demiyorum. Yani 'kadın onu yapamaz bunu edemez, evinde otursun' olarak değil de maalesef böyle bir farklılık var. O anlamda bir eşitlikten zaten söz edemeyiz." (Kadın, Parti il meclisi üyesi, 51).

Kadına yönelik ayrımcılığı net biçimde kabul etmek, bir eylemi gerektireceği için de reddedilmektedir. Bu çelişkili ifadeler, kendi cinsiyetine yönelik olumsuz düşünce ve tutumlar karşısında pasif kalmayı tercih ederek bir anlamda sistemden dışlanmamayı garanti altına almaya yaramaktadır. Öte yandan, yukarıdaki ifadelerde “dincilerin söylediği gibi demiyorum” vurgusu da dikkat çekicidir. KOD-14’ün cinsiyetçilikle ilgili düşünceleri, çok farklı etmenlerin baskısı sebebiyle çelişkili hale gelmektedir. Burada ataerkil ideolojinin tanımladığı “meşru” olanın dışına çıkma kaygısının yanında, “öteki” kabul ettiği bir kesimden kendisini ayırma kaygısı da görülmüştür. Farklı şekilde olmakla birlikte bu kaygı, KOD-11’de de görülmektedir:

“Pozitif ayırma maruz kalmış olabilirim. Ama hiçbir şekilde kadın olduğum için ikinci sınıf olmadım...Ne evimde ne işimde...Valla insanlar öyle söylüyorlar ama ben yaşamadım bilmiyorum...Kendi çevremde de şahit olmadım...Şimdi şöyle, benim hayat tarzım, çevrem öyle değil. Yani ‘aman okuyamaz, şöyle giyinemez, şu okula gidemez’, öyle şeyler hiç olmadı. Zaten aydın bir çevreden geliyorum. Ailem, dedem şeyim köyden ama bizim şeyimiz öyle değil. Günah diye falan bir kısıtlamayla karşılaşmadım. Karşılaşıyordum da öyle bazıları gibi pırsıp kalmazdım. Mesleğimi seçerken de okurken de...” (Kadın, akademisyen, 50).

KOD-11, kadınlara uygulanan ayrımcılığı kabul etmekle birlikte, kendisi “aydın bir çevreden” geldiği için kişisel olarak ayrımcılığa maruz kalmamış olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Burada “günah diye” kısıtlanan “bazıları”ndan kendisini ayırdığı, onları bir anlamda “pırsıp kaldıkları” için suçladığı da görülmektedir.

Kadınlar ve erkekler arasında olduğu kabul edilen doğal ve biyolojik farklılıkların gerçeği yansıtmadığını söyleyen kişiler de vardır. Bunlara göre cinsiyet, üretilen bir şey olduğu için, ona atfedilen roller, sorumluluklar ve kalıplar da bir üretimdir. Ancak bu farklılıklar, kendisini “doğa”, “fitrat”, “biyoloji” gibi dayanaklarla meşrulaştırarak, bireylerin zihinlerine kazınmıştır. KOD-16 da benzer bir düşünceyi şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Bir yönetici dediğimizde aklımızda erkek imgesi canlanıyor. Doktor dediğimizde erkek, hemşire dediğimizde kadın nasıl canlanıyorsa...başbakan, cumhurbaşkanı dediğimizde bir erkek canlanıyorsa bu aslında kadının oralardan

nasıl zaman içerisinde, belki bu imgeleri üretenler...ideoloji, medya, ataerkil yapı, sistemin kendisi, ekonomik sermaye yapısının tamamı bize bu imgeyi bu yaşımıza kadar... kendi öğretimiz içinde bile kendimizi sorgulamamıza neden olabilecek bir şey aslında. Bütün bunları konuşuyoruz ama bir yönetici dediğimizde aklımıza erkek geliyorsa bu imgeyi üretenler, bu imgenin sorumluları.” (Erkek, akademisyen, 36).

KOD-17, kadınların birbirlerine karşı kimi zaman çok acımasız olmalarını da yine ataerkil ideolojiye bağlamaktadır:

“Yani kadınların kendi aralarındaki rekabetin de büyük oranda erkek dünyasında kendine bir yer edinme çabası olduğunu maalesef gözlemliyorum.” (Erkek, akademisyen, 40).

Kadına yönelik baskıcı tutumlar bazen erkekleri de rahatsız etse ve erkekler de kimi zaman teorik olarak kadın-erkek eşitliğini savunsa da ataerkil ideoloji bu bireylerin bile cinsiyetçi söyleme hizmet etmelerini sağlayabilmektedir. Örneğin bu konuda en eşitlikçi ifadelerle sahip olmakla birlikte, bir özeleştirisi de yapan KOD-18’e göre:

“Şimdi...biz diyoruz ki...insanların eşitliğine inanan ve bu yolda mücadele eden bir yapı içerisinde geldik...böyle bir anlayıştan gelmemize rağmen, samimi olarak değerlendireceksek...kürsülerden şundan bundan çok söyledik bunu, ‘kadın erkek eşittir’ ama evimizde örneğin o hassasiyeti gösteriyor muyuz? Maalesef göstermiyoruz...Mesela...Sivas...daha muhafazakâr bir yapıya sahip bir şehir. Bu yapı içerisinde sanayileşme yeteri kadar yok, ticaret yeteri kadar yok, topraklarımız değerli değil. Sivas’ın ekonomisini büyük oranda belirleyen öğrencilerin ve bordroluların parasıdır...dolayısıyla kapalı bir toplum olarak ifade edilebilir Sivas. Öyle olduğu için bizim yetişme tarzımızda da her ne kadar Aleviler Sünnilere göre daha serbest daha rahat yaşıyor ama kadının görevi belli...Evde kalacak, çocuk büyütecek...İşin doğrusunu söylemek gerekirse bu bizim işimize de geliyor...Kimisi dinî açıdan değerlendiriyor kimisi ise bizim gibi geçmişten gelen yapıyı bahane göstererek işine geldiği gibi devam ettiği için.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 52).

Bu ifadelerde geleneksel sosyal yapının insanları kapalı zihinliliğe sürüklediği ve bunun ekonomik temellerinin de olduğu belirtilmektedir. Bunun yanında genellikle siyasi ve dinsel-mezhepsel farklılıklarla da açıklanan cinsiyetçilik

sorununun aslında bunlardan bağımsız bir temelinin de olduğu belirtilerek, sorunun özü vurgulanmaktadır. Kadınlara yönelik baskıcı cinsiyetçiliğin dinsel olsun olmasın her türden ideoloji altında pasif olarak da olsa gelişebildiği, derinlemesine görüşmelerden elde edilen önemli bulgular arasındadır. Bireyler bu cinsiyetçiliği kimi zaman zihinsel, kimi zaman söylemsel, kimi zamansa alışkanlıklar şeklinde sürdürebilmektedir. Ataerkil kültürün tüm çelişkilerine ve rahatsız ediciliğine rağmen sürmesindeki temel etmenler ise erkeklerin avantajlı konumlarından vazgeçememeleri, kadınlarınsa hem kendileri hem erkekler tarafından “korumacı” bir görünüm altında gizlenen cinsiyetçi baskılara maruz kalmalarıdır.

### **3.2.2.2. Gizil-Korumacı Cinsiyetçilik**

Derinlemesine görüşmelerde en sık karşılaşılan fakat genellikle cinsiyetçilik olarak algılanmayan korumacı ya da gizil cinsiyetçilik, kadınlara ilişkin daha olumlu ifadelerle ortaya çıkmaktadır. Burada cinsiyetçilik, genellikle kadını anne, eş, sevgili olarak kodlama, koruma, onun için fedakârlık etme gibi biçimler altında gizlenmektedir. Gizil-korumacı cinsiyetçilik, özünde kadının bilişsel, duygusal ve sosyal yönlerden düşük olduğunu ve bu bakımlardan yüksek statüde olan erkeğin egemenliğini, yani ataerkilliği savunur. Bu tür cinsiyetçilik, kadınların “zayıflıklarını” daha yumuşak ve olumlu bir yaklaşımla dile getirir. “Korumacı cinsiyetçilik bir ölçüde düşmanca cinsiyetçiliği ört bas etmek ve kendilerini daha iyi hissetmek için bireylerin kullandığı bir önyargıdır” (Sakallı ve Uğurlu, 2002: 49). Örneğin KOD-10 da kadınları bu tür olumlu ifadelerle tanımlarken, aynı zamanda onların bazı şeylere “muhtaç” olduklarını söylemektedir:

“Kadınlar en kıymetli emanettir. Bizlerin, dediğiniz gibi gerektiğinde kendi rahatımızı düşünmeden önce onları düşünmeliyiz. Çocukları da öyle. Deniyor ya önce kadınlar ve çocuklar. Çünkü en kıymetli onlar. Bizim görevimiz onlar için hayatı güzelleştirmek olmalı...Çünkü kadınlar daha hassas. Anne oldukları için. Bu da en mukaddes özellikleri değil mi? ...Erkekler yeri geliyor mücadeleyle bir şeyleri kazanabiliyor. Bu illa fiziksel olarak değil. Bizler kaba saba olabiliyoruz ya da zorluklar karşısında eğilsek de bükülsek de durabiliyoruz. Ama kadınlar hassas, bazı şeylere muhtaç. Niye bu sıkıntıları yaşasınlar ki? Onun için bizler hayat mücadelesini üstlenip, kadınları muhtaç durumda koymamalıyız. Bazı erkekler görüyorum, boşanmış, karısına nafaka vermeyi kabul etmiyor mesela. Çok yanlış buluyorum. (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 50).

Kadınların fitratları gereği zayıf ve korunmaya muhtaç oldukları bu anlatılarda sıkça ifade edilmektedir. Yukarıdaki diyalogda, KOD-10'a neden kadınların mukaddes olduğunu düşündüğü sorulduğunda, verdiği cevaplar hiçbir mantıkî sebebe dayanmamaktadır. Bunun yerine kadınların anne olmasındaki "hikmet" vurgulanmaktadır. Bu türden cinsiyetçiliği temsil eden bireylerin hiçbirinin ifadelerinde "insan hakları", "eşitlik" gibi ifadelere rastlanmamıştır. Ancak sıkça "kutsal", "mukaddes", "emanet", "yaradılış", "hikmet" vb. ifadeler gözlenmiştir. KOD-10'un görüşleri şöyle devam etmektedir:

- *Peki anne olmayan kadınlar? Onların da mukaddes olduğunu düşünüyor musunuz?*
- Ben şahsen düşünüyorum. Çünkü mukaddes olan yani henüz olmamışsa bile, anne olmak kadınlara mahsus. Onlara bahşedilmiş, demek ki burada bir hikmet var. Onun için kadınlar baş tacı edilmeli. (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 50).

Burada kadınların da erkekler gibi insan oldukları için değil, anne oldukları ya da olabilecekleri için değerli olduğu belirtilmektedir. Üstelik bazı kadınların anne olamayacağı da görmezden gelinmektedir. Bu tür ifadeler yalnızca erkekler değil kadınlar tarafından da sahiplenilmiştir. Örneğin KOD-2'ye göre:

"Tabii. Daha duygusalız...o bizim elimizde değil, fitraten öyleyiz. Ama bazen de istisnai bayanlar oluyor. Onlar da...daha duygusal davranmayabilir ama fitrat olarak evet. Anne olduğumuz için, hala, bilim hangi noktaya geldi bilmiyorum ama, erkekler doğum yapamıyor. Hala annelik vasfı bizde. O yüzden herhalde biraz daha hassasız, zorluklar karşısında daha zayıf olabiliyoruz...Ben bir bayan olarak beklemem diyorum ama galiba bekliyoruz bazen. Zor bir durum ya da bazı saatlerde bir yere çıkıp bir şey almak gibi şeylerde evet, eşim dururken onu ben yapmam. Ama genellikle öyle bekleniyor. Biraz daha zorlukları erkekler üstlensin gibi." (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Gizil cinsiyetçi söylemler, kadınların daha ince, daha zevkli, ahlaki duyarlılığı daha yüksek kimseler oldukları gibi kalıp yargıları da içermektedir. Bu tür nitelermeler, olumlu duygu ve düşünceleri çağrıştırırsa da esasında kadın ve erkek cinsiyetine ilişkin özellikleri sabitlemek suretiyle, cinsiyet ikiliğini sürdürmeye hizmet etmektedir. KOD-7 de bu farklılıklardan estetik zevkle ilgili olanların altını çizmektedir:

“Farklılık olarak ne olabilir? Genellenebilir mi bilmiyorum ama şunu da görüyorum, kadınlar daha zevkli gibi. Ben bunu eşimde de kız kardeşimde de mesela görüyorum. Kıyafetlerimi falan...Ben seçtiğim zaman hiç övgü almam mesela. Onun seçtikleri beğenilir. Ev eşyasında falan da öyle...Ben sadece bakar ve güzel derim. Neden dediğimin de pek farkında olmam. Ama kadınlarda öyle bir estetik göz var işte.” (Erkek, akademisyen, 38).

KOD-7, kadınların erkeklere nazaran daha ince bir estetik zevke sahip olduğunu belirtse de bunun kaynağı konusunda önceki katılımcıların ifadelerinden ayrılmaktadır. Ona göre kadın ve erkeğe yüklenen sıfatlar, verili değil öğrenilmiştir:

“Yalnız bunun direk bir cinsiyetle ilgili olduğunu da düşünmüyorum. Öyle yetiştiriliyorlar. Erkekler böyle şeylerle hiç muhatap edilmiyor ki bilsinler. Ne denir yatkınlık mı, öğrenme mi? Yetişme tarzı ya. Kadın doğmakla, erkek doğmakla ilgili değil bunlar. Ünlü bir feministin sözü var ya ‘kadın doğulmaz, olunur’ diye. Gerçekten de öyle. Cinsiyetler kazanılıyor herhalde.” (Erkek, akademisyen, 38).

Bu özellikler sosyal ve kültürel kaynaklı olsa da sonuç olarak ikili bir karşıtlığı beraberinde getirmektedir. Bu ikilik, mesleklerden ev içi rol paylaşımlarına, gündelik yaşamdaki ilişkilerden boş zaman aktivitelerine, giyim kuşamdan yeme içme alışkanlıklarına kadar yaşamın her alanında “kadınsı” ve “erkeksi” şeklinde bir bölünmeyi getirmektedir. Kadına yönelik baskıcı cinsiyetçiliğin de temelini oluşturan bu bölünme aşağılama, taciz, şiddet gibi şekillerle açığa çıkabilmektedir. Üstelik kadınsılığın ve erkeksiliğin anlam ve içerikleri sürekli değişebilmektedir. Bazı kadınların yeterince “kadınsı” bulunmamalarının bedelleri de son derece ağır olabilmekte; erkeklerin beklendiği kadar “erkeksi” olamamaları, onları aşağılama sebebi olarak görülebilmektedir. Gizil cinsiyetçilik de sürekli olarak kadın ve erkek arasında farklılık olduğunu vurgularken, kadına yönelik ayrımcılığın temellerinin altını çizmektedir.

Kadınlık ve erkekliğin içerikleri değişebilmektedir. Ancak bu değişimler de genellikle bazı sabit anlamlar etrafında şekillenir. Örneğin kadından kimi zaman “kadınlığını” öne çıkarmaması kimi zaman da “kadın gibi” süslenip püslenmesi beklenebilir. Bu iki durum çelişkili olsa da bunları ortaya çıkaran koşullar kadının cinselliği etrafında şekillenmektedir. Örneğin iş yerlerinde kadınların etek boyundan

ayakkabı topuğuna kadar giyimi kuşamı denetlenirken, pek de “kadınsı” giyinmeyen, makyaj yapmayan kadınlar “erkek Fatma” gibi sıfatlarla aşağılanır. Erkekler bir yandan alımlı giyinen kadınlara nahoş yakıştırmalarda bulunurken, bir yandan da etraflarında hoş ve alımlı kadınlar görmek isterler. Kadınlara yüklenen “korunulacak, kollanacak” varlık yakıştırmaları da benzer şekilde içerik değiştirmekte, bazen “koruyacak, kollayacak” varlığa dönüşebilmektedir. Bu içerik değişiminin etrafında şekillendiği anlam ise kadın cinsiyetine sabitlenen annelik mitidir. Erkeklerin ihtiyaçlarına göre, kimi zaman kadın anneliğin kutsallığı ve beraberinde getirdiği zayıflık, cömertlik ve saflık gibi sebeplerle kutsaldır ve korunmalıdır; kimi zamansa bir anne gibi sabır, hoşgörü ve fedakârlıkla erkeği korumalı, bir çocukmuşçasına onun üzerine titremelidir. KOD-20’nin görüşleri bu duruma örnektir:

“Kadınlar erkekleri korusun canım. Ben bir erkek olarak söyleyeyim, bir kadının sevgisine ve şefkatine bir erkek çok daha ihtiyaç duyar herhalde. Çünkü onun hayatındaki kadın herhalde şeydir yani anne şefkati. Ben beklerim yani tabii kadın da erkekten bir baba gücü duyabilir. Ama karşılıklı.” (Erkek, esnaf/cem evi cemaati, 47).

Bu çelişkili duruma bariz bir örnek KOD-2’nin görüşlerinde bulunabilir. Kendisi bir önceki görüşlerinde kadınların erkeklere göre daha hassas ve zayıf olduğunu ifade ederken; aşağıdaki cümlelerinde daha güçlü olduklarını belirtmektedir:

“...bu da bilimsel bir şey, anaokuluna gittiğimizde en çok ağlayan çocukların erkek çocukları olduğunu, okula zor adapte olduklarını, annelerinden...erkeklerin bir bağımlılık sorunu var anlaşılan. Bir kadına yani. Kadınlar daha dirayetli bence. Kadın zaten daha güçlü...Onlar kuvvetliler doğru da biz sanki daha güçlüyüz...Çünkü onlar tek kalmaktan korkuyorlar...Erkekler daha içkiye, sigaraya bağımlılar...bağımlılık yönünden bu bir bilimsel gerçektir. Kadınlar daha güçlü.” (Kadın, kadın derneği üyesi, 37).

KOD-16 ise kadınları erkeklerden güçsüz ve savunmasız görmemekle birlikte, özellikle yerel toplumsal ve kültürel koşulların kendisini bazen kadını korumaya, en azından onun için endişelenmeye ittiğini belirtmektedir.

“Zor durumda olan biriye cinsiyetine bakmadan yardım edilmesi gerektiğini düşünüyorum...Ama şöyle bir şey var, küçük memleketlerde falan kadınlara daha



fazla sıkıntılı bir yaşam tecrübesi sunan yerlerde kendi kız arkadaşım için daha fazla temkinli olurum, daha tedirgin olurum. Başına bir sıkıntı gelir diye korkarım ama onun hayatın zorlukları karşısında benim kadar kalsın isterim. Onlarla baş edebilecek gücü kendisinde bulmasını isterim...sıkıntılı bir yerde dolaşılıyor olsak, senin oradaki kültürel mekanizma dolayısıyla daha fazla sıkıntıya gireceğine ilişkin korkularım kaygılarım olur. Öte yandan senin de kendi varlığınla onlara karşı koymayı da izlemek isterim.” (Erkek, akademisyen, 36).

Burada gizil bir cinsiyetçilikten ziyade, mevcut toplumsal koşulların, yani bir gerçekliğin yarattığı “hayatındaki kadın için kaygılanma” durumu görülmektedir. Öte yandan, “hayatın zorlukları karşısında benim kadar kalsın isterim” ve “kendi varlığınla onlara karşı koymayı izlemek isterim” ifadelerinin seçimi de dikkat çekicidir. KOD-16, bir kadının maruz kaldığı zorluklarla kendisinin “karşısında durmayı” başardığı zorlukları eşitlemekte, bu konuda kendisi başarılı olurken, kadının da başarılı olup olamayacağını ölçmeyi, “izlemeyi” tercih etmektedir. Buradaki ölçü kendisi, yani yine bir erkektir.

Yukarıda aktarılan ifadelerde de görülebileceği gibi, gizil-korumacı cinsiyetçilik, çoğu zaman cinsiyetler arasında temel farklılıklar belirleme ve bunları öne çıkarma eğilimiyle paralel seyretmektedir. Kimi zamansa bu farklılıkların birbiri olmaksızın eksik kaldığı, birbirini tamamladığı da belirtilmektedir.

### **3.2.2.3. Farklılaştırıcı-Tamamlayıcı Cinsiyetçilik**

Derinlemesine görüşmelerde, toplumsal cinsiyete ilişkin en yaygın görüş, kadın ve erkeğin bazı bağdaşmaz farklılıklarının olduğu ve bu farklılıkların birbirini bütünlediği yönündedir. Bu görüş, gizil koruyucu cinsiyetçilikle de uyumlu hatta onun bir türevi olarak düşünülebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, cinsiyetçiliğe dair tanımlanan bu tipler, çoğu zaman birbirinin içine geçmiş durumdadır. Çoğu katılımcı hem pasif-baskıcı cinsiyetçiliğin hem de farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçiliğin özelliklerini taşımaktadır. Farklılaştırıcı-tamamlayıcı ifadelerle sahip bireylerin hepsi aynı zamanda heteronormatif cinsiyetçi tutumlara da sahiptir. Dolayısıyla burada yapılan ayırım, bireyleri toplumsal cinsiyet ayrımcılığı bakımından kategorize etmekten çok, onların bireysel olarak kendi içlerinde ve diğerleriyle aralarında var olan cinsiyetçi anlatılarından en belirgin olanların altını çizmektedir.

Farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik kategorisi, derinlemesine görüşmelere başlanmadan önce düşünülmüş, görüşmeler değerlendirilirken bu kategoriye uygun düşen çok sayıda ifade olması sebebiyle değişiklik yapılmaksızın kullanılmıştır. Glick ve Fiske'in Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeğinden de (1996) esinlenilerek kullanılan bu tür, kadın ve erkeğin eşit olamayacağını ancak denk olabileceğini savunan ifadeleri içermektedir. Burada da “biyoloji”, “yaratılış”, “fitrat” ve “doğuştan gelen” farklılıklar vurgulanmaktadır. Bazı görüşlerde bu farklılıklar hiyerarşilendirilirken, bazılarında ise üstünlük durumu değil sadece farklılık olduğu belirtilmiştir. Örneğin KOD-4'ün kadın ve erkeğin “farklılığına” ilişkin görüşleri şu şekildedir:

“Başka türlü sen ne dersen de, bak, sen ne söylersen söyle, kadın kadındır, erkek de erkektir. Yani Allah böyle yaratmış. Bunu farklı şekle sokamazsın ya da farklı düşünemezsin. Ben kadın olarak...sahada olmalıyım ve kadın olmanın gerekliliğini de yapmalıyım diye düşünüyorum, kültür olarak, din olarak.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 48).

Bu ifadelere göre, “Allah'ın yarattığından farklı şekle sokulamayan” cinsiyet, dolayısıyla onun gerekleri de bir kaderdir. Değiştirilemez olduğu için bunu kabullenmek ve bunun gerektirdiği kadarıyla yetinmek en iyisidir. Öte yandan, kadınların maruz kaldığı şiddet vakalarını kınayan, lanetleyen ifadeler kullanılırken; bu vakaların “değiştirilemez” farklılıklarla ilişkisi hiç tartışılmamaktadır. KOD-1'in düşünceleri de benzerdir:

“Eşim kazanıyorsa ben de yemek yapmalıyım. Bu da bir paylaşımdır. Bu benim ezikliğim değildir yani...tamamlayıcı olmalıyım...Ama bunu bir eziklik ya da onun bana karşı hâkimiyeti değildir...Ortaklaşa bir iştir. Zaten evlilik de bir ortaklıktır. Ama bunu ‘ben hep iş yapıyorum, hep evde duruyorum’ diye görürsen zaten o sana bir problem olur. Ama ‘o onu yapıyor ben de bunu yapıyorum, ne güzel. İşten geldiği zaman vaktimizi beraber geçirelim’ diye bakarsan...daha hayatın güzel olur, daha kolaylaşır...Sonuçta cinsiyetimiz farklıysa görevlerimiz de farklı. Becerilerimiz de farklı. Bunu kabul etmek lazım...Allah bizi farklı yaratmış.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Toplumsal cinsiyete ilişkin tanımlanmış rolleri, bir “hâkimiyet” değil, “paylaşım” olarak değerlendiren KOD-1, bu paylaşılan sorumluluklarda kadının

payına neden hep ev işleri, erkeğinkine ise ev dışı işler düştüğü konusunu da Allah'ın kadın ve erkeği farklı yaratması, dolayısıyla bunun becerilere ve görevlere de yansımalarıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla burada çok katı bir cinsiyet ayrımı görülmektedir. KOD-1 yalnızca beceri ve aile içi rollerde değil, ahlaki sorumluluk açısından da kadın ve erkeğin farklı sorumluluklara sahip olduğunu söylemektedir.

“Kadınlar daha özen gösteriyor. Bizim toplumumuz gereği bizim sorumluluğumuz daha çok diye düşünüyorum. İnancımız ve...inancımız da demeyeyim, inançta aynı...ama kültür olarak, yapı olarak, yaşadığımız ülke olarak...kadınların daha çok dikkat etmesi gerekiyor. Etmese toplum bozulur zaten. Tamam erkekler bu konuda çok hassasiyetleri yok, biz de eğer hassasiyet göstermezsek toplum bozulur. İşin biraz daha fazlası kadınlara düşüyor.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Görüldüğü gibi bu düşüncede kültürel yapıyı koruma, “toplumun bozulmasını” önleme sorumluluğu da kadınlara yüklenmektedir. Yani kadın ev içi özel alanla sınırlandırılırken; ahlakın korunmasında erkekler “çok hassas olmadıkları” için başat bir role sahiptir. Böylece kadın farklılık-tamamlayıcılık ekseninde, hem çok sınırlı bir alanda tanımlanmakta hem de çelişkili biçimde merkezî bir alana yerleştirilmektedir. KOD-6'nın ifadeleri bu anlayışı çok iyi özetlemektedir:

“Bence kadınlar kendilerine verilen değer farkına varsınlar...Bütün dinlerde, düzenlerde, toplumsal şeylerde kadın çok önemlidir. Neden? Çünkü onun savunduğu şey neyse, o görüşün, ideolojinin; onu siz kadında görürsünüz. Kadının dış görünüşünde, davranışında, ahlakında onun işaretleri vardır. Mesela bakıyorsunuz bir yerde ya da bir toplumda kadınlar aşırı serbestse orada bir yozlaşma vardır. Tabii o görüşü savunanlara göre bu yozlaşma değildir. Yani modern şeyleri söylüyorum. Ama kültürüne, örfüne, dinine sahip çıkma olarak bir yerde kadınlarda görüyorsunuz bunu. Kadın evine, ailesine bağlı, ölçülü, saygılı, nezaketli, derler ya oturup kalkmasını bilen...O zaman dersiniz ki ahlakını korumuş bir şey var burada. O yüzden kadınlar bizim kültürümüzde, geleneğimizde çok önemlidir. Öyle olmayan bir bayana da yine nazikçe doğru yolu göstermek gerekir. Baskıyla, şiddetle değil. Buna karşıyım.” (Erkek, din görevlisi, 41).

Genellikle geleneksel, muhafazakâr kesimlerden gelen kadınların “değerli” olduğu söylemi, onların kültürel, ideolojik, dinsel anlamların taşıyıcısı olmasından ileri gelmektedir. Yani aslında burada kastedilen kadınların insan olarak; duyguları, düşünceleri, hakları, arzularıyla bir varlık olarak değerli olması değildir. Kastedilen, kadınların “işlevsel” olmasıdır. Ataerkil toplumun üzerlerine yapıştırdığı işlevleri yerine getirebilmesi için de kadınlar, yumuşak başlı, saygılı ve itaatkâr olmalıdır. Özellikle pasif-baskıcı cinsiyetçilik başlığı altında işlendiği gibi, kadınlar fiziksel ve zihinsel aktiviteler gibi “zor” fakat önemli işlerden sakınılarak “korunmalıdır”. Burada korunan kadın değil, kadının ataerkil toplum tarafından tanımlanan işlevidir. Dolayısıyla kadınlık, burada bir inancın ya da ideolojinin tanımladığı ahlakın, düzenin ya da kültürün göstergesinden başka bir şey değildir. Erkekler bu kalıpların dışına görece özgür bir şekilde çıkabilsinler diye, işin “önemli” ve “değerli” kısmı kadınlara düşmektedir. Meşru olarak tanımlanan kültürel öğeleri sürdürmek ve diğer kuşaklara aktarmak da kadının bu çerçevedeki görevlerinden biridir. Ancak bu aktarımın kuralları da yine erkek egemen toplum tarafından belirlenmekte, kadınlar yalnızca uygulayıcı olmaktadır. Örneğin KOD-13, evlilikte kadına çok fazla sorumluluk verildiğinden yakınırken bir yandan da bu sorumlulukların doğal olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Ya bu biraz da doğanın kanunu gibi bir şey. Erkekler fiziken daha güçlü. Biz fiziken daha güçsüzüz...Bu bir gerçek, ben bunu kabul ediyorum. Eşitliği kabul etmiyorum zaten. Dengiz diyorum. Şöyle eşit olamayız diyorum: Ben çalışsam da çocuğumun yemeğini ben düşünüyorum. Bence bütün dünyada anneler düşünüyor bunu...Bu biraz belki fitrat. Ya da bilmiyorum bu roller verildiği için de olabilir, temelinde nedir bilemiyorum ama, evet ben çocuğumu daha çok düşünüyorum. O yüzden mesela müdürümden, sorumlulmdan daha anlayış beklerim. Ben bir anneyim. Çocuğum hastalandığında izin almayı isterim. Yani rollerimiz olsun ama bazı baskılara, ‘sen kız çocuğusun şurada yapamazsın’a asla, o anlamda cinsiyet şeyine karşıyım. (Kadın, akademisyen, 45).

Kadın ve erkekten ziyade tüm insanlar arasında bulunan biyolojik farklılıkların rolünün abartılması ve cinsiyetler arası “farklılık” söylemiyle bütün bir sosyal hayata yansıtılması, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin kalıpların meşrulaştırılma ve içselleştirilme süreçleriyle ilişkilidir. Ancak bireyler çoğu zaman “doğuştan”, “biyolojiden”, “yaradılıştan” şeklinde tanımladıkları farklılıkların,

bunların ötesindeki sosyal alanlarda da bir ayrışmayı getirdiğinin farkında değillerdir. KOD-13'ün yukarıdaki ifadeleri de bunu desteklemektedir. Kendisi çocuğunu daha fazla düşünmesini “fıtrata” ve “doğanın kanununa” bağlarken; kız çocuklarına bazı kısıtlamalar getirilmesine karşı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, kadının geleneksel rollerinden biri olan anneliğin doğaya bağlanmasıyla, kadını kısıtlayıcı söylemler arasındaki anlamsal ilişkiyi görmemekte ya da reddetmektedir. Kadın ve erkeğin “tamamen” farklı yaratıldıklarını söyleyen KOD-3'te de benzer bir kabul görülmektedir:

“Erkekler daha serbest diye düşünüyorum ben. Yani şöyle, bir şeye de indirgemek istemiyorum, ikisi farklı roller, ikisi tamamen birbirinden bağımsız...aslında... yaradılış gereği biraz bu şekilde olduğunu düşünüyorum. İnsan doğası...Özdeş görülmemeli zaten bence. Bu çok saçma olur diye düşünüyorum çünkü yaradılış olarak farklıyız. Duygular açısından olsun, iç güdüler ya da düşünceler olsun ya da vücutsal olarak olsun. Yapabileceğimiz şeyler sınırlı...Bu yüzden illa ki bir farklılık olmalı diye düşünüyorum. Ama...şunu şu yapamaz...diye bir sınırlandırma da koyulmamalı... Evet farklı şeyler eşitleştirilemezler...Sadece bir adalet, bir terazi olması gerektiğini düşünüyorum.” (Kadın, öğrenci, 21).

Görüldüğü gibi, kadın ve erkeğin üremedeki (“biyolojik”, “vücutsal”) farklı rollerinin onların duygu, iç güdü, beceri ve düşünsel kapasite gibi durumlarını da farklılaştıracağı kabul edilmektedir. Öte yandan, bir “adalet” olması gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak insanlar arasında üreme rollerindeki farklılıklardan daha etkili bilişsel veya fiziksel farklılıklar varken, neden kadın ve erkek arasındaki adalet ya da eşitliğin bu derece çetin bir toplumsal mesele olduğu ya da neden dünya nüfusunun yarısının bu sebeple ikincil konumda olduğu pek sorgulanmamaktadır. Burada ataerkil sistemin mekanizmalarından biri karşımıza çıkmaktadır: ataerkil sistem, kadınları doğalarının, yaratılış amaçlarının ya da en azından değiştirilemez bazı gerçekliklerinin varlığına ikna ederken; toplumdaki diğer eşitlikleri bundan ayrı bir mesele olarak sunar. Yani “biyolojik farklılık” ya da “kader” ile sosyal gerçeklikler arasındaki anlam ilişkisini görünmez kılarak bunları birbirinden ayırır. Aslında “kadınların doğası” söylemi “annelik mitine”, “annelik miti” kadınların kutsallığı söylemine ve bu da kadınların korunması, kontrol altında tutulması, tanımlanması, sınırlandırılması ve bütün bunların çok keyfi ve durumsal bir şekilde

işlemesine sebebiyet verir. Bunun sonucunda kadın, üzerinde her türlü inisiyatife sahip olunan bir meta, nesne gibi algılanır. Bu derece edilgen algılanan bir varlığa erkeğin tüm arzularını, fantezilerini, korkularını yüklemesi, yani şiddet uygulanması ise kaçınılmaz bir son olarak karşımıza çıkar. Bu konuda eşitlikçi bir tutum sergileyen KOD-5, biyolojik referanslarla tanımlanan farklılıkların sonuçlarını şöyle ifade etmektedir:

“Kadınların bir dünyası erkeklerin ayrı bir dünyası var. Bunun içinde ne kadar olabilirse o kadar özgürler. Pratikte bir eşitlik yok. Ama bu erkek egemen, ataerkil düzen içerisinde erkekler baskın ve iktidar sahibi. İktidar denince aklımıza erkek geliyor ya da iyice erkekleşmiş kadının iktidarı geliyor. Erkek gibi davranan kadın...günümüzde bütün o rejimlerin arkasında...erkeklik...Yani ‘erkek güçlüdür, mantıklıdır, korkusuzdur, serttir’ gibi şeylerin yansımalarını görüyoruz. Bu da bir bedene ihtiyaç duymuyor, bir kavram olarak var ve onu giyinen insanlar var.” (Kadın, akademisyen, 48).

Öte yandan kadın ve erkeğin üremedeki rollerinin farklılığına dayandırılan, eşitsizliklerden örülü ataerkil sistem, çok açık bir çelişkiyi de gizleyebilmektedir: Toplumsal hayatın hiçbir alanında, biyolojik insan türünün doğasında bulunan özellikler bu derece belirleyici olmazken, kadın ve erkeğin üremedeki rolleri hala merkezî bir yerde durmaktadır. Dahası, kadın ve erkek arasındaki fiziksel ve biyolojik farkların -kas yapısı, fiziksel güç vb.- günümüz modern toplumlarının artan imkânlarıyla birlikte bir önemi kalmamıştır. Yani erkekler avlanırken kadınların evde oturup çocuklarının bakımını yapacağı bir toplumsal örgütlenmeden artık bahsedilemez. Erkeklerin yaptığı pek çok işi kadınlar, kadınların yaptıklarını da erkekler yapabildiği için, arada fiziksel güç bakımından farklar varsa bile bunun bir belirleyiciliği kalmamıştır. Bu konuya dikkat çeken KOD-17’nin ifadeleri şöyledir:

“Doğurganlığından dolayı kadın evde oturmalıdır, hani erkek kaslıdır falan öyle bir şey yok ki artık. Öyle bir düzende yaşamıyoruz. Yani bu fitrat kelimesini de çok sempatik bulmuyorum...Bu çok ilkel bir şey. Erkek kaslı güçlü avlanır toplar getirir, işte kadın evde doğurur, pişirir, taşırır, besler. Ama...Bu rol biteli de yüzlerce yıl oldu artık kadınlar...okuyorlar, çalışıyorlar, para kazanıyorlar tek başlarına. Ne fitratı, öyle bir şey yok yani.” (Erkek, akademisyen, 40).

KOD-18 de bu konuda benzer düşüncelere sahiptir:

“Hayır canım. Tamam doğamızda farklılıklarımız var. Siz farklısınız ben farklıyım. Ama...Birimizin öyle birimizin böyle olması, onlar fark değil. Beynimiz, düşüncemiz yapımız önemli. Bu da kadınlar ya da erkeklerin kendi arasında da farklı olabilir.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 52).

KOD-18, kadın ve erkeklerin fiziksel özelliklerini “fark” olarak nitelendirmeyerek ve farklılığın cinsler değil tüm insanlar arasında olabileceğini belirterek farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilikten temelden ayrılmaktadır. KOD-17 ise kadın ve erkek arasındaki doğal farklılıkların artık önemli olmadığını belirterek diğer bireylerden ayrılmaktadır. Farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyet algısına ilişkin bir diğer görüş de KOD-16’nın ifadelerinde görülmektedir. KOD-16, kadın ve erkek “doğası” yerine, kişilerin doğaları olduğunu, hatta bir kişinin doğasının bütün bir toplumun sahip olduğu potansiyeli taşıdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bütün kadınlar için özel bir doğanın olduğunu düşünmüyorum. Birey içindeki çoğulluklardan oluşur gibi geliyor bana. Yani erkek doğası diye bir şey de yoktur...Çünkü kendi içimizde dahi çelişkiler, çoğulluklar...duygulardan varlıklarız ve kendi içinde...bireyler olarak çoğulluklarız. Bir doğanın da olmadığı değil...Tard’ın söylediği şey, ‘bir insan belki bütün bir toplumdan kalabalıktır.’ (Erkek, akademisyen, 36).

KOD-11 ise, yine farklılıkları belirtmekle birlikte, bunların toplumsal konumlardaki farklılıklar için bir gerekçe olamayacak kadar önemsiz olduğunu; eğer bu kadar önemli olsaydı bile erkeği bu açıdan da üstün yapacak biyolojik bir farklılığın olmadığını söylemektedir:

“Eşittir tabii ki. Ne anlamda eşittir? İnsan olarak eşittir ama bedensel özellikler bakımından...Biri birinden üstün ya da aşağıda anlamında söylemiyorum ama tabii ki birbirinden farklıdır. Elmayla armut eşit olabilir mi birbirinden farklı meyveler. Ama onun kendine göre bir özelliği var, onun kendine göre bir özelliği var. Erkekle kadın insanî açıdan eşittir. Hiçbir şekilde değişemez...Kanun önünde herkes birbiriyle eşittir...Bedensel farklılıklar tabii ki olacak. Her canlıda var bu. Aynı cinsten olanlarda da var...O doğurabiliyor mu? Ben ondan çok üstünüm eğer öyle düşünebiliyorsan...O zaman ben üstünüm. Kanımla canımla her şeyimle besliyorum...sonra o benden üstün olacak. Olacak şey değil bu. Bu

doğanın kurallarına aykırı, yani eğer öyle düşüneceksek.” (Kadın, akademisyen, 50).

KOD-11, üremedeki farklılıklar bir üstünlük gerekçesi olsaydı, kadının daha üstün olması gerekeceğini söyleyerek farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Aslında bu bakış, erkeğin kadına ve onun doğurganlığına ilişkin korkularının kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Örneğin KOD-8’in aşağıdaki ifadeleri bu duruma örnektir:

“Şimdi bir çocuğun dünyaya gelmesinde erkeğin de bayanın da rolü eşittir. İkisi de o çocukta hak sahibidir. Ama bir erkek bilemez...yani evli çiftse tamam bilir. Ya da güveni ölçüsünde ki güvenmesi gerekir evli olduğu bayana. Ama evlilik gibi bir kurumun olmadığını farz edelim; nereden bilecek o çocuğun babası mı değil mi, başka biri mi? ...hatta anne de bilmeyebilir. Olmaz mı olur, olabilir. Öyle bir kadınsa olur. Ama kadın bilir ki o çocuğun annesi benim der. Ya da erkek de bilir o çocuğun annesinin kim olduğunu çünkü belli bir kadından doğar. Yani bilmeme şansı var mı? Yok. Ama erkeğin bilmeme şansı var. Hatta şans değil teorik olarak zaten bilmez. Onun için evlilik kurumu, aile, bunlar çok hayati kurumlar. Toplumun devamı açısından olsun, ahlaki değerlerimiz açısından. Bu bayanların baskı altına alınması mıdır yani? O zaman bırakalım her yer babasız çocuklarla dolsun. Olur mu böyle şey?” (Erkek, akademisyen, 45).

Evlilik kurumunun işlevlerinden biri, kadınların doğurganlık özelliklerinin kontrol altında tutulmasıdır. Kadının ev içinde tanımlanan toplumsal rolünü meşrulaştırmak için doğal süreçlere, hatta canlılar alemindeki -gerçeği yansıtmayan- yavru ve anne arasındaki ilişkiye bu derece vurgu yapılırken, hiçbir canlıda olmayan evlilik kurumuna “hayati” önem atfedilmesi bir çelişkidir. Ancak bu çelişkinin sebebi de açıktır: gerçekten de kontrolsüz bir durumda, kadın doğurduğu çocuğun kendisinden olduğunu bilirken; babasını bilmeyebilir ya da bu bilgiyi istediği biçimde sunabilir. Bu şartlar, ataerkil sistemin mantığına aykırıdır; zira ataerkil sistemde soy babadan ilerler. Dolayısıyla erkek, soyun nereden geldiğini bilmek zorundadır. Bunun yolu da kadını kontrol altında tutmak için kapatmak ve kısıtlamaktır.

Farklılık-tamamlayıcılık ekseninde cinsiyet rollerine ilişkin bir diğer tanımlama ise kadın ve erkek arasındaki duygusal ilişkilere dair anlatılarda kendini göstermektedir. Örneğin KOD-9’un bu konudaki cevabı şöyledir:



- *Hayatında bir kadının yakınlığı olmayan mesela eşi, hayat arkadaşı, sevgilisi olmayan bir erkek olabilir mi sizce?*
- Bu şartlarda hiç olabileceğini düşünemiyorum. (Eksikliğini) Hisseder. (Erkek, öğrenci, 25).

Kadın ve erkek arasındaki duygusal ve cinsel yakınlık, iki cins farklılığının göstergelerinden biri olarak kabul edilir. Bu farklılık kadınla erkek birbirini bulduğunda ve “bir” olduklarında tamamlanmaya ulaşmaktadır. KOD-11’in bu konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Açmadığın dalda sözün geçmezmiş...dolayısıyla bazı özel şeylerde bazı dallarda açmak istersin. Çünkü o da senin gönlünde açacağı için o birbirinin hayatına şey değil, karşılıklı tamamlama diyelim. Zeus atmış ya insanı: İnsan bir bütünmüş, bir gün kızmış Zeus, atmış İda dağından insanı. İkiye bölünmüş, kadın erkek diye. Bu iki parça hayat boyu birbirini ararmış. Eğer birbirlerini bulurlarsa çok mutlu olurlarmış. Bulamazlarsa yarım kalırlarmış...Onun için insan birbirini tamamlamak ister, bedensel ve ruhsal olarak.” (Kadın, akademisyen, 50).

Bir mitle desteklenen bu söylem, kadın ve erkeğin birbirlerini cinsel ve romantik yönden tamamladığı, birbirleri olmadan “eksik” olacaklarını belirtirken; birbirlerinden tamamen farklı olduklarına da vurgu yapmaktadır. Fakat bir araya geldiklerinde mükemmel bir tamamlanmışlığa ulaşacaklardır. Bu genel bakış açısı, özellikle heteronormatif cinsiyetçiliğin de temelini oluşturmaktadır. Cinsiyetçilikle ilgili tipleştirilmelerin birbiriyle iç içe geçmesi durumu burada da karşımıza çıkmaktadır: Karşı cinsle duygusal ve cinsel bir ilişkinin varlığı, mutlu bir hayatın en önemli bileşenlerinden biri olarak görülürken; pasif-baskıcı cinsiyetçilik başlığı altında yer verilen “kadınlığını kullanan kadınlar” söylemi de farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik çerçevesinde değerlendirilebilecek bir duruma işaret etmektedir. İlkinde kadına, duygusal ve cinsel ihtiyaçlar için bir yakınlık duyulurken; ikincisinde yine aynı sebeplerle kadına düşmanlık ya da güvensizlik duyulabilmektedir. “Kadınlığını kullanan kadınlar” söylemi de bu güvensizliğin bir ifadesidir. Öte yandan belirtmek gerekir ki, kadına yönelik bu söylemler kadınlar tarafından da sürdürülmektedir. Bir kadın da kadının erkekten farklı olan doğasıyla erkeği “tamamladığını” ya da erkeği “baştan çıkardığını” düşünebilir ve kadın

cinsiyetine karşı olumlu ya da olumsuz hislerle yönlendirilen bir cinsiyetçilik geliştirebilir. Katılımcılar arasında da bunun örneklerine sıklıkla rastlanmıştır.

Farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçiliğe dair yukarıda verilen ifadeler, kadına ilişkin ayrımcı tutum ve davranışların, kadının ikincil konumunun en büyük meşrulaştırma araçları ve herhangi bir entelektüel sürece dayanmayan ön-kabullerdir. Kadın ve erkeğin biyolojik, doğuştan, yaratılış gereği, fıtrattan vb. temel farklılıklarının olduğu anlatısı, bu farklılaştırma zeminini meşrulaştırırken, tamamlayıcılık söylemi ise kadını erkekle bütünleyen heteronormativiteyi temellendirmektedir.

#### **3.2.2.4. Heteronormatif Cinsiyetçilik**

Derinlemesine görüşmelerde ortaya çıkan önemli başlıklardan biri de norm haline gelmiş ikili cinsiyet ayrımı (heteronormativite) ve bu ayrım çerçevesindeki cinsiyetçiliğin görünümüdür. Heteronormativite, doğrudan kadına yönelik cinsiyetçiliği ifade etmemekle birlikte, onun ayrılmaz bir parçası ve işaretidir. Cinsiyete ilişkin “doğallık” söylemiyle yakından bağlantılı olan heteronormativite, kadın ve erkek arasında temel farklılıklar tanımlayarak, aralarındaki cinsel ve duygusal ilişkinin (heteroseksizm) doğal ve normal olduğu şeklindeki bir kabule dayanmaktadır.

Bu başlık altında yer verilen ifadelerde genellikle “normal” cinsel yakınlık tanımlamalarına rastlanmıştır. Örneğin KOD-3’ün heteronormativite dışındaki cinsel kimlikler ve yönelimler ile ilgili ifadeleri şöyledir:

“Ben bu konuda kesinlikle karşı olduğumu söyleyebilirim. İnsanların mesela farklı şeylere inanmaları falan çok sorun olmaz. Onları bir derecede hoşgörü gösterebiliriz. Ama ben bu durumun gerçekten insan ırkının doğasına bir şey olduğunu düşünüyorum...Sonuçta her şey çift yaratılmıştır ya...Sen gidip aynı olanla değil de senin için yaratılanla eş olursun... Kesinlikle normal bulmuyorum.” (Kadın, öğrenci, 21).

Bu ifadelerde, farklı olan cinslerin birbirini tamamlayacağı düşüncesinden hareketle bir “normal” tanımı yapılmaktadır. Heteronormatif cinsiyetçilikte, en belirgin özellik, üremenin, duygusal ve cinsel çekimle eşitlenmesidir. Böylece cinselliğin “haz” içeriği yok sayılmaktadır. LGBTİ+ bireylerin ataerkil toplumsal

düzende norm dışı kabul edilmesi, genellikle tıp ve biyoloji bilimiyle desteklenmektedir. KOD-11'in ifadelerinde de bu kabulü yansıtmaktadır:

“Ben biyoloğum. Normali kadın ve erkek arasında olmasıdır. Ama tercihi farklı olabilir insanların. Bu doğru değil zaten...ama bana göre doğru olmadığı için de ‘aa bu insanlar da bunu yaşamasın’ demem, buna da taraftar değilim. Ama doğru değil. Yani yemeği hiçbir zaman için, biraz ayıp olacak ama, arkanızdan yemezsiniz. Yemeğin gittiği bir yol vardır o yoldan gidirsiniz. Yani olay baştan yanlış. Hani keşke o yanlışlıklar olmasa.” (Kadın, akademisyen, 50).

Modern bilim, uzun yıllar “normal” cinsel yakınlığın kadın ve erkek arasında olabileceğini söylese de aslında bu “normallik” söylemi, üreme organlarındaki anatomik işlevlere dayanmaktadır. Oysa cinsel kimlik ve cinsel yönelim, bu işlevlerin dışında bir alana karşılık gelmektedir. Kültürel olarak kurgulanan “doğru” ve “yanlış” tanımlamaları, ataerkil sistemin devamına hizmet edecek şekilde, biyolojik olana iliştilmektedir. Örneğin KOD-10, LGBTİ+ bireylerin “onur haftası” etkinliklerine verilen desteklerle ilgili görüşleri sorulduğunda şunları söylemektedir:

“Ben bunların toplumda öne çıkmasından memnun değilim. Ama kendi bireysel olarak yaşadığına zaten bir şey diyemeyiz de. Dört duvarın arasında herkesin ne yaşadığını bilemeyiz de...Ama bize tıp şunu söylüyor: bunun hormonal veya...yani temelde çift cinsiyeti karıştırmadan söylüyorum...onların hiçbirinin tıbbi temelinin olmadığını zaten psikologlar, psikiyatristler söylediği için söylüyorum. Yani vücudunda hiçbir hormonal değişim olmadan ‘ben böyle yatırım’ falan diyenin...tıbben bir sorunu yok ama kendisini psikolojik olarak...Genelde işte ne diyorlar? Küçükken tecavüze uğrayan erkeklerin falan buna daha yatkın olduğunu. Bu bir gerçek yani...Veya babasından çok nefret eden bir kadının daha lezbiyenliğe yakın olduğu olabilir.” (Erkek, parti il meclisi üyesi, 50).

Homofobik yaklaşımların meşrulaştırma araçları bilim olsa da konuya dair fikir geliştirme süreçleri pek de bilimsel değildir. “Tıp da bunu kanıtıyor”, “bilimsel olarak biliyoruz”, “psikiyatristler söylüyor” gibi ifadeler genellikle kulaktan dolma bilgilere dayanmaktadır. Zira 1973 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği (APA), “Ruhsal Bozuklukların Tanı ve İstatistiksel El Kitabı”nda eşcinselliği ruhsal bir bozukluk olarak tanımlamaktan vazgeçmiş; Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ise 1990 yılında “Uluslararası Hastalık Sınıflandırması” (ICD) listesinden çıkarmıştır.

Bilimsel olarak ne tıbbî ne de psikiyatrik bir patoloji tanımlaması yapılmaya da bireyler, heteronormativite dışı cinsel kimlik ve yönelimleri böyle tanımlama eğilimindedir. Buradaki temel motivasyonlardan biri de kadın-erkek ikiliğinin, dolayısıyla ataerkil aile kurumunun zarar göreceği endişesidir. Diğer taraftan, bu yönelimlerin “istemeyerek” olabileceği, “onların” bir takım dışsal faktörler tarafından “o yaşantıya” itildikleri iddia edilmektedir. Toplum genelinde normal kabul edilen cinsel yönelimlerin dışına çıkan bireylerin, başka bir takım psikiyatrik sorunları olduğu da bu anormallik söylemini desteklemek için kullanılmaktadır. KOD-9’un ifadeleri bu kullanıma örnek olarak gösterilebilir:

“Türk toplumuna göre bu normal değil. Dinimize göre de normal değil...tabi ki onlara karşı da saygımız sonsuz, onları da kınamıyorum hiçbir zaman...Onları o yaşantıya iten sebepleri bilmiyorum. Onların psikolojilerini bilmiyorum. Ama ‘onlara destek verir misin?’ Ben olsam vermem...birçoğu istemeyerek olmuştur. Onlar biraz daha hırslı, gergin, agresif olabiliyorlar hocam. Ama...Eğer destek verirsen bunu normalleştirirsin, olmayacak insanların da aklına düşürürsün ya da meyllileri, çekinenleri de o yola itersin. Ha onların öyle olmaması için destek verebilirim. Engellensin...yok olsun diye değil...öyle bir toplum olmasın, öyle bir aile olmasın...Onları öyle yapan sebeplerle uğraşırım.” (Erkek, öğrenci, 25)

Bu ifadelerde, norm dışı cinsel yönelimlerin normalleşmesi kaygısı da vurgulanmaktadır. Benzer bir kaygıyı KOD-2, dinî referanslarla dile getirmektedir:

“Kesinlikle bir problem olarak görüyorum, normal olarak görmüyorum...gene ben burada dinimi referans alıyorum...birçok kavimin bundan dolayı helak olduğunu, Kuran-ı Kerim’de çok net anlatılan kıssalardan da anlıyoruz...Dört duvarın içinde ne yaptığını bilemem zaten müdahale etmeye de hakkım yok. Ama bunların övülmesini, normalleştirilmesini de doğru bulmuyorum.” (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, heteronormatif cinsiyetçiliğin meşrulaştırma araçlarından biri de dindir. Ancak din ve gelenekler genellikle konunun ahlaki boyutta olumsuzlanması için kullanılırken, eşcinselliğin “anormalliği”, bilimle ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu meşrulaştırma yönteminde söz konusu cinsiyet ikiliği söylem/kültür öncesi bir alanda tanımlanır ve böylece doğallaştırılır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi bu şekilde süreklilik kazanır ve

heteroseksüellik normatifleştirilirken cinselliğe ve cinsiyet kimliğine ilişkin farklı yönelimler marjinalleştirilir. Bunun zorunlu sonucu olarak, “norm dışı” bazı “toplumsal cinsiyet kimlikleri” “genetik sapmaların” ya da “doğal” sosyalizasyon ve gelişim sürecine dışarıdan müdahalenin sonucu olarak değerlendirilir. Örneğin KOD-19, heteronormativite dışı cinsel kimlik ve yönelimleri şöyle tanımlamaktadır:

“Yapısal olabiliyor. Genetik bazı sapkınlıklar var. Bunlar anomali olarak geçiyor. Mesela kromozom anomalileri var... bireye bakıyorsunuz cinsiyeti kadın ama üretken değil... bunlar sendrom zaten, genetik kusurlar. Bunlar için yapacak bir şey yok... genetik olarak down sendromu nasıl olabiliyorsa bu da oluyor. Bunlara amenna. Ama toplumsal sapkınlıklar, insanın insana yaptığı şeyler var. Mesela yanlış yetiştirilme... kız gibi giyindiriyorsunuz, kız gibi davranıyorsunuz, duygulanımını hep o yönde yönlendiriyorsunuz... veya çocuğa sarkıyor, çocuğun zevk aldığı bölgeyi değiştiriyor.” (Erkek, öğrenci, 28).

Bireylerin erken çocukluk ya da ergenlik dönemlerinde maruz kaldıkları kötü muameleler; bir yakının kaybı, kötü bir çevrede yetişme, ailenin yanlış eğitim vermesi, birine özenme, dışlanma vb. pek çok etmen, norm dışı cinsel yönelimlerin sebepleri arasında gösterilmektedir. Bireylerin cinsiyet ya da cinsel kimliklerini tanımlamalarında ve cinsel yönelimlerini keşfetmelerinde etkili faktörler olabilmesine karşın; bunlar eşcinselliğin anormal olması için birer sebep değildir. Zira bireylerin bu tür hadiseler, hatta daha az sarsıcı değişimler neticesinde, birtakım tercihlerinin değişmesi mümkündür. Bireyleri herhangi bir düşünce, tutum ve davranıştan başka türüsüne yönlendiren sebepler her zaman olabilir. Dahası bu sebepler her zaman olumsuz değildir; kimi zaman olumlu hadiseler de insanları önemli kararlar almaya ya da herhangi bir yönlerini keşfetmeye itebilir. Fakat bunlar içinden yalnızca cinsiyetle ilgili keşifler anormal, sapma, patoloji olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, bu bakış açısına sahip KOD-1’in ifadeleri şöyledir:

“Ben yardım yaparken mahallelerde, bir ailenin öyle olduğunu bana söylediler. Bir arkadaş dedi ki böyle birisi var, intihara teşebbüs ediyor. Erkek, bayan gibi yaşıyor cinsiyetini... ben gittim o aileye yardım etmek için. Çocuğu dinledim, hani sebebi ne? Aileyi dinledim... Mutlaka bir sebebi oluyor. İşte baba vefat etmiş, anne kayınıyla evlenmiş, onunla bir çocuğu olmuş, dede çok dövüyormuş çocuğu... Şimdi çocuğu o hale getiren sebebe bakıyorsun, o kadar üzülüyorsun ki... bunu mahalle dışlamış, toplum dışlamış, abi ben utanıyorum... kardeşim

diyemiyorum...Bu sebeplerle daha çok uğraşırım...Hastalıktır, Allah'tandır...tedavi olabilirler...kınamıyorum.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

“Patolojik” tanımlamasının içeriği o kadar keyfidir ki, bu tanımlamayı sahiplenen bireyler, heteronormativite dışı cinsel yönelimlerin insanlık tarihinde ne kadar eskiye dayandığını, hatta kimi zaman meşru ve “normal” cinsellik olarak kabul edildiğini göz ardı ederek ya da reddederek, bunu “suç”, marjinallik, yalnızlık gibi gerekçelerle açıklamaya çalışmaktadır. Bunun yanında eğer Allah, doğa, biyoloji birbirinden tamamen farklı ve birbirini tamamlayan iki cins yarattıysa, başka türünün olabilmesi için, bireyler muhtemelen karşı cinsten eşlerini bulamamış olmalıdırlar. Oysa, normal bir heteronormatif evliliği, ailesi, çocukları olan erkek ya da kadınların, hiçbir belirgin psikiyatrik ya da anatomik rahatsızlığı olmaksızın cinsel yönelimlerinin farklı olabildiği, bunların yönelimlerini gizlice yaşadıkları da bilinmektedir. Ancak bunlar genellikle yok sayılmaktadır. Örneğin KOD-20’ye göre:

“Ben de öyle olduğunu tahmin ediyorum. Bu suç oranlarını daha fazla işleyen insanlar, daha çok böyle uç noktalarda yaşayan insanlar. Hayatını düzgün idare edemeyen insanların...bir yakını olmayan insanlar olduğunu düşünüyorum. Çünkü gerçek anlamda bir kadınla duygusal bağı olan ya da bir evlilik olsun bir aile yaşantısı olsun, böyle insanların daha sağlıklı düşünebildiğini ve daha sağlıklı yaşayabildiğini düşünüyorum ben.” (Erkek, cem evi cemaati, 47).

Kadınlık ve erkekliğin derin biyolojik ve anatomik hakikatler tarafından belirlendiği varsayımı, toplumsal örgütlenmede heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimlerin ve heteronormatif kabullerin geçerliliğinin tartışma dışına itilmesine neden olur. Cinsiyetin derin ve değiştirilemez hakikatlere dayandığı fikri sosyal tutumların, sembollerin, cinsel duyuların, zevklerin ve tercihlerin tek bir bütün olduğu kabulüne dayanır. Bu kabul, cinsiyetin değiştirilemez bir gerçeklik, toplumsal cinsiyetin bu gerçeklikler üzerine kültürün inşa ettiği anlamlar olduğu, yani ikisinin birbirinden ayrı olduğu yönündeki yaygın kanıyı da içerir. Ne var ki çelişik biçimde, toplumsal cinsiyete ilişkin kabuller de cinsiyetin “hakikati” ile meşrulaştırılır. Oysa biyolojiye dayanan cinsiyet ile bir inşa olarak tanımlanan toplumsal cinsiyetin sanıldığı gibi birbirinden özerk alanlar olmadığı feministler tarafından tartışmaya açılmıştır. Özellikle Foucault (2015a) ve Butler (2010), biyolojik cinsiyet

“gerçeğinin” de kültürel ve toplumsal kurgulardan bağımsız düşünülmemeyeceğini, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının da sorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Bu tartışmalar çerçevesinde feminist ve queer teorinin temel söylemi artık, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı değil, aynılığı kabulü üzerine temellenmektedir. Buna göre söylem, yani kültürden bağımsız, ondan önce varolmuş bir cinsiyetli beden söz konusu olamaz. Cinsiyet denilen şey olsa olsa bir performans alanının tezahürleridir, dolayısıyla çoğuldur. KOD-16’nın ifadeleri de bu görüşü yansıtmaktadır:

“Hayır...Bunun sınırsız olduğunu ve performans alanı olduğunu, bedensel sınırlandırmalar olmadığını düşünüyorum. Ama idraki gelişmemiş bir canlıyla, hayvan, çocuk gibi...yapılmayan cinsel eylemlerden bahsediyorum.” (Erkek, akademisyen, 36).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyete ilişkin eşitlikçi ifadesi göstermektedir ki KOD-16 bu literatüre; cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ikiliğine ilişkin güncel feminist yaklaşıma yabancı değildir. Ancak kendisinin alana ilişkin bu bilgisi ve kısmen de eşitlikçi ifadeleri derinlemesine görüşmeler yapılan kişiler arasında bir istisnadır.

Heteronormatif cinsiyetçiliğe ilişkin derinlemesine görüşmelerden elde edilen bulgular, biyolojik ve bununla bağlantılı olarak toplumsal açıdan birbirlerinden tamamen ayrı oldukları, birbirlerini aile ve üreme vasıtası ile tamamladıkları düşünülen kadın ve erkek kategorilerini içeren ikili cinsiyet rejimini sürdürme eğilimini ortaya sermiştir. Heteronormatif cinsiyet algısına sahip bireylerin bu modeli sadece “normal” olarak değil, aynı zamanda insanlık, toplum, ilişkisellik konularında da yegâne model olarak dayattıkları; diğer bütün cinsel ve cinsiyete dayalı formları en iyi ihtimalle yan rollere hapsedtikleri, çoğunlukla da ortadan kaldırılması gereken birer tehdit olarak kodladıkları görülmüştür.

### **3.2.3. Dindarlık ve Cinsiyetçilik İlişisine Dair Bulgular**

Derinlemesine görüşmelere ilişkin inanç ve toplumsal cinsiyet algısı boyutlarında, kişilerin inanç dünyalarının ve toplumsal cinsiyet algılarının gündelik hayattaki görünümüne ilişkin genel duygu, düşünce, tutum ve davranışları ortaya konulmuştur. Bu başlıkta ise görüşmelere katılan bireylerin inanç ve cinsiyet rollerinin tanımlanması arasında ilişki görüp görmedikleri, bu boyuttaki ifadelerinin diğer boyutlardaki ifadeleriyle ne derece tutarlı olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Derinlemesine görüşmeler dindarlık ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında değerlendirilirken, sunulan tartışma eksenleri ve verilen cevaplar çerçevesinde üçlü bir sınıflandırma yapılmıştır. İlk olarak bireylerin dinde ve İslam’da kadının yeri, İslamiyet’in doğmasıyla kadın haklarında bir değişim olup olmadığı ve Kuran’ın kadını hangi biçim ve bağlamda muhatap aldığı gibi konulardaki düşüncelerine “İslam’da Kadının Yerine İlişkin Düşünceler” başlığı altında yer verilmiştir. İkinci olarak, İslam’da toplumsal cinsiyet rollerinin tanımı, sunumu ve bu bağlamlarda günümüz koşullarında İslami bir cinsiyet algısının nasıl olduğu/olması gerektiği sorunsallaştırılmıştır. Katılımcıların bu konulardaki görüşleri “Cinsiyetçiliğin Güncel İslami Görünümleri” başlığında toplanmıştır. Son olarak, derinlemesine görüşmelere katılan bireylerin Müslüman kadına, dindarlık ve feminizmin bir aradalığına, örtünme, namus vb. kadınla ilişkilendirilen konulara ilişkin görüşleri, “Müslüman Kadın” başlığı altında sunulmuştur.

### **3.2.3.1. İslam’da Kadının Yerine İlişkin Düşünceler**

Derinlemesine görüşmelerde, kendisini “dindar” veya “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerin cinsiyete ilişkin tanımlamalarını genellikle dinî perspektiften yaptıkları tespit edilmiştir. Örneğin dinî ritüel ve sembollerin kamusal alanda sergilenmesini doğru bulmayan KOD-1’in düşünceleri şöyledir:

“Kadın ve erkek nasıl eşittir? Dinî sorumluluklar bakımından eşittir. Değil mi? ‘Kadınlar ve erkekler’ diyor, hiç kadınlar demiyor...bunda eşittir. Yaşama şekillerinde, dışarıda çalışma belki...eşit oldukları yönler de var ama ayrı oldukları yönler de var...Bunları dinimiz belirlemiş zaten. Evet tamamlayıcı...(Evlilik dışı cinsel ilişki) Yok bana normal gelmiyor. Kendi kültürümüze, adetimize, dinimize göre normal görmüyorum...Dinimizin ölçüleri neyse ona dikkat etmeliyiz. Bir sınırı olmalı.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

KOD-1, inanç boyutuna ilişkin kamusal-özel ayrımıyla ilgili düşüncelerinde, pragmatik bir orta yoldan yana fikir beyan ederken, kadını da din gibi özel ve kamusal alan arasında kararsız bir yerde tanımlamaktadır. KOD-1’e sorulan sorunun içinde “dinî ölçülere göre”, “dinen” gibi ibareler geçmemesine karşın, toplumsal cinsiyete ilişkin sorulara dinî perspektiften cevap vermektedir. Aslında bu son derece anlaşılır bir durumdur; zira Sivas gibi geleneksel bölgelerde toplumsal cinsiyet



kalıpları, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin sınırları, meşru birlikteliğin tanımı gibi konular dinsel kurallar ya da kabuller çerçevesinde tanımlanmaktadır. Bu durum, ahlak ve gündelik hayat pratiklerindeki ölçülerde de görülmektedir. Farklılaşmamış, homojen, geleneksel kolektif bilincin hâkim olduğu toplumsal örgütlenmede din başat bir role sahiptir. Örneğin KOD-6'nın İslam'da kadının yerine ilişkin düşünceleri şöyledir:

“Biz inandığımızı uygulasak hiçbir problem yok. Sadece söylüyoruz. Çünkü dinimizde kadının yeri gerçekten çok iyidir. İslamiyet doğmadan önce kız çocukları doğar doğmaz gömülüyordu. İslamiyet'ten sonra böyle bir şey var mı? Yok. Bir kere erkekle kadın takva bakımından eşit sorumluluklara sahiptir. İkisi de...Kullukta eşittir yani. Haramsa ikisine de haram. Burada hiçbir dinde, hiçbir modern toplumda olmayan bir eşitlik var...O farklılıktır. Farklılık tabii var. Bak ne diyorsun: kadın-erkek. Demek ki farklılar. Onun için kadın, eğer ki Müslümansa evine, ailesine bağlı olması İslam'ın gereği. Ama sen bunu ayrımcı gibi görürsen bu yanlış olur. Allah hanımlara evine, çoluğuna, çocuğuna, namusuna sahip çıkma görevi verdiyse; erkeklere de evi geçindirme, ailesi, evi, ocağı için çalışıp didinmesi görevini vermiş...Tabii erkek de koruyacak namusunu, o anlamda demedim. Ama erkeğin namusu başka bir şey, kadının ki başka. O zaman erkek de çıksın ben eziliyorum desin. Olur mu? Olmaz.” (Erkek, din görevlisi, 41).

Bu ifadelerin sahibi olan KOD-6, KOD-1'den farklı olarak, kamusal-özel alan ekseninde kamusalın dinselleşmesinden yana fikir belirtmiştir. Bu ifadelerinde ise kadını da dinsel ve özel alanda tanımlamaktadır. KOD-6 sıklıkla yapıldığı gibi, İslam'ın idealleştirilmiş, nostaljik bir çağına, “asrısaaadet”e atıfta bulunulmakta, kadının bugünkü koşulları yerine 1500 yıl önceki koşullarına bakarak, İslam'ın kadın haklarını geliştirdiğini söylemektedir. Bunun yanında kadın ve erkeğin “Allah katında” “kul” olarak eşit olduğu belirtilmektedir. Bu, kadın ve erkeği kulluk potasında eriterek, ikisi arasındaki mevcut sosyal eşitsizlikleri, bunun da ötesinde dinin hangi noktalarda dayanak olarak kullanıldığını da gözden kaçırmayı beraberinde getirir. Örneğin KOD-8, “İslam'da kadının yerinin ne olduğundan bağımsız olarak, Müslüman toplumlarda cinsiyetçilik” ile ilgili soruya şöyle cevap vermiştir:

“Bu başka bir konu. Müslümanlar eşittir İslam diyemeyiz. Var maalesef çok kötü uygulamalar. Ben bu insanların gerçek Müslüman olduğunu da düşünmüyorum. Hele ki dindarlık asla onlara kalmamış...maalesef evet, kadına karşı şiddet, cinayet...bunlar İslam’la bir arada anılıyor. Çok yanlış ve cahilce. Kadınlara bu kadar haklar getirmiş, onları kölelikten, cariyelikten alıp evin baş köşesine koymuş, evinin hanımı yapmış, ondan sonra anneliğe bu kadar değer vermiş. Biliyorsunuz hadis var ‘cennet anaların ayakları altındadır’ diyen bir din nasıl böyle kadını ezmekle falan sorumlu tutulur anlamak mümkün değil.” (Erkek, akademisyen, 45).

Bu ifadelerde bir İslam savunusunun yanında, gayri ihtiyari bir itiraf da vardır: Kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin çoğu, kadını annelik sıfatıyla eşitleyerek kadına bunun üzerinden bir değer atfetmektedirler. Bu zorunlu olarak anne olamayan ya da olmayı tercih etmeyen kadınları, en azından söylemsel olarak değersizleştirmektedir. Bunun yanında İslam’ın kadını “evinin hanımı” yaptığı ifadesi, dinî söylemde kadının ev içi alanla tanımlandığı görüşünü ortaya koymaktadır. İslam ve Müslümanların aynı şey olmadığı son derece mantıklı bir açıklama olsa da Müslüman toplumlarda neden kadına yönelik şiddetin bu derece yüksek olduğu sorunsallaştırılmamakta sadece “anlamak mümkün değil” denerek geçiştirilmektedir. KOD-8, bu insanların dindar, hatta Müslüman bile olmadığını söylese de bu eylemleri gerçekleştirenler kendilerini dinle meşrulaştırmaktadır. Burada Müslümanların ya da bunların İslam yorumunun -İslam’ın özünden kaynaklanmasa bile- sorumlu olduğunun, bunun yanında Müslüman olarak kabul etmediği insanların da kendisiyle aynı kadın-erkek tasavvurunu paylaştığının inkârı, onları Müslümanlıktan dışlamakla gerçekleşmektedir.

Derinlemesine görüşmelerde din ve cinsiyetçiliğe ilişkin en çok karşılaşılan durum, kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin kadın ve erkek tanımlamalarını farklılık-tamamlayıcılık ekseninde yapmalarıdır. Örneğin KOD-2’nin, Kuran’daki erkeklerin eşlerine sahip çıkması gerektiğine, böyle bir sorumluluklarının olduğuna dair ifadelerle ilişkin görüşü şöyledir:

“O da yine bir rol biçme...rollere karşı değilim, bu yükümlülük anlamında evet, erkeğin yükümlülüğü. Kadın evini geçindirmekle yükümlü değil...genel olarak erkeklere geçim derdine... ‘sorumluluk sizde kardeşim’, yani Kuran-ı Kerim’in bence dediği... ‘Eşin çalışır çalışmaz ama eşini ve çocuklarını gücünün yettiği

kadar görme sorumluluğu sende'yi evet ben zaten kabul ediyorum. (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

KOD-2, inanç boyutuyla ilgili görüşlerinde kamusal alanda İslami taleplere hassas olunması gerektiğini ve bilimsel bilginin dinsel bilgiyi tasdik ettiğini savunmaktaydı. Bu ve toplumsal cinsiyete ilişkin görüşlerinde daha çok pragmatist ve çelişkili bir tutum sergileyen KOD-2, burada da İslam'ın erkeğe kadını gözetme, sahip çıkma görevini verdiğini kabul etmekle birlikte, mevcut şartlar altında bunun “zorunlu olmadığını” da belirtmektedir. Kamusal-özel alan ayrımında KOD-2 ile aynı görüşte olan KOD-9 ise İslam'da erkeğe verilen bazı “ayrıcılıkları” yorumlamaktan ziyade, kadının zayıf ve duygusal yaradılışlı olması çerçevesinde bunları yumuşatmaya çalışmaktadır:

“Erkek kadına sahip çıkmalı şeyini biliyorum...erkeğe verilen ayrıcalığın doğru anlaşılması lazım...Şimdi hocam buradaki amaç, kadınlar bizlere emanet olduğu için, Allah tarafından, burada amaç bu emaneti en iyi şekilde korumak olarak görüyorum ben...Yoksa hocam, 'kadınlar erkeklerin malıdır' değil. Bu çok kötü niyetli bir yorum. Hocam zaten bakın Hıristiyanlıkta, Musevilikte falan kadın ne kadar aşağılanıyor, insan yerine konmuyor. İslam'da kadın o kadara kıymetli ki, Allah Teâlâ onları erkeğe emanet etmiş, koruyun, kollayın, maddi manevi sorumluluğu sizde demiş...Şimdi hocam Batıda kadının durumuna bakın. Kadın cinsel nesne resmen...Bu da özgürlük adı altında kadını sömürüyorlar. Sonra da İslam'a saldırıyorlar.” (Erkek, öğrenci, 25).

Bu bakış açısı aynı zamanda, İslam'ın sosyal hayatı düzenlemeye ilişkin bazı uygulamalarını tüm olası durum ve şartta sabitlemektedir. Kimi katılımcılarsa bu konuya daha ilişkiyel yaklaşarak, dinde kadın ve erkeğe verilen farklı rol ve sorumlulukların zamanın ve coğrafyanın şartlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Örneğin, KOD-5'e göre:

“Şimdi İslam'da kadın şuradadır, buradadır demektense ben neydi ne oldu diye bakıyorum. O zaman diyorum ki, evet kadınların haklarında, durumlarında bir ilerleme olmuş. Sadece kadınların da değil, tüm ezilen kesimlerin, kadınların ve kölelerin özellikle. Kölelik yasaklanmış, kadın insan mertebesinde görülmüş. O çok tartışmalı şeyler, dört kadın, şahitlik, boşanma vesaire mevzularını siz bugüne göre değerlendirirseniz çok korkunç gelir...Ben bunu dindar bir Müslüman olarak üstüne basa basa söylüyorum bakın, bunlar bugün, bu şartlarda

uygulansa korkunç, zalimce şeylerdir. Neden bunu bu kadar rahat söylüyorum biliyor musunuz? Çünkü ben biliyorum ki bunlar muamelettir. Bunun anlamı, şartlara göre değişebilen uygulamalar. Bunları terketmek yasak değil, tersine terketmek gerekir.” (Kadın, akademisyen, 48).

Kendisini “Sünni dindar” olarak tanımlayan KOD-5’in ifadelerinde dönemin koşullarına, dinin yapısına ve birincil kaynak olan Kuran’ın içsel mantığına ilişkin hem bir entelektüel zihinsel süreç hem de Müslümanlara yönelik objektif bir tutum görülmüştür. Bu katılımcı inanç boyutuna ilişkin ifadelerinde de gündelik hayata ilişkin daha seküler bir tutumu benimsemiş ve dini özel alanla tanımlamıştır. Cinsiyetçiliğe ilişkin de eşitlikçi bir tutum benimseyen KOD-5, din ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığını da daha yorumsamacı bir şekilde ele almaktadır. Birçok katılımcının günümüz şartlarında da “keşke hala geçerli olsa” dediği uygulamaları “korkunç” olarak değerlendirmektedir. Ancak bu durum, inandığı dine ilişkin içinde bir şüphe ya da rahatsızlık yaratmamaktadır, çünkü hüküm ve uygulamalar (muamelat) arasındaki ayrımın farkındadır. KOD-12 de aynı duruma dikkat çekerek, Kuran’daki kadına ilişkin birçok ayetin dönemin şartlarında devrimci olsa da bugün için yeterli olmadığını belirtmektedir:

“Bir kere kadın eşyaydı, maldı. Erkekle eşit olmasa bile, bunu belirtiyim, kadının statüsü o günkü toplumsal koşullara göre iyileştirilmiştir. Bu bir gerçek. Alınıp satılan bir mal durumundan, kadın erkeğin yarısı kadar en azından hak sahibi oldu. O gün için bir devrimdir bu. Boşanma hakkı tamam, belirli şartlarla da olsa, bunlarla oldu. İşte evlenirken mihir vesaire gibi ödemeler, o gün için gerçekten büyük bir şey. Ama belirtiyorum o gün için...Ama siz tutup da hala bunları aynen uygulamak isterseniz, tam tersi ayrımcı olursunuz. O yüzden o mantığı temel ilke olarak alıp, bunu geliştirmek gerekir.” (Kadın, akademisyen, 43).

KOD-12’nin de ifade ettiği “devrimci mantık”, bugün birçok Müslüman ülkede ve bireylerde, hala olduğu gibi, üzerine düşünülmeden idealize edildiği için, cinsiyetçiliğe dayanak oluşturmaktadır. Dahası bunları nihai haklar olarak savunanlar, zamansal koşulları göz ardı ettikleri ve körü körüne bir şekilciliğin peşinden koştukları için, bu muamelatı İslam’ın kadına verdiği değer kanıtı olarak sunmakta, eşitlik ve adaletin de anlamını çarpıtmaktadırlar. KOD-1 ile bu konuya ilişkin yapılan diyalog da bu duruma örnektir:

- *İslam'da kadının yerini nasıl yorumluyorsunuz?*
- Çok güzel.
- *İslamiyet'in doğuşuyla kadın haklarında bir değişim olduğunu...*
- Tabi ki.
- *Günümüzde kadınların ezilmesinde dinin...*
- Ben ezildiklerini düşünmüyorum.
- *Tamam düşünmüyorsunuz ama bazen ezildikleri durumlarda...*
- Hayır hayır. Ben inanmıyorum böyle...
- *Kadınlar şiddet görüyorlar, tacize, tecavüze uğruyorlar. Senede 50'ye yakın kadın erkekler tarafından öldürülmüş bu ülkede. Hiçbir erkeğe kadın tecavüz etmiyor mesela. Bunları kadının ezilmesi olarak görmüyor musunuz?*
- Evet maalesef oluyor.
- *Bunun gibi durumlarda dinin bir etkisinin olduğunu düşünüyor musunuz?*
- Kesinlikle düşünmüyorum. Dinin değil tamamen kültürel bir şey. Dinde taciz de tecavüz de yasak...Kadın olsun erkek olsun aynı ceza...Ama kültürümüz kadına ceza veriyor, ne yazık ki...O kadının psikolojisini düşün, hem böyle kötü bir olaya maruz kalıp hem de cezalandırılıyor...korkunç bir şey...Ama bunun dinimizle hiç alakası yok. O yanlış yorum falan şeylerine de katılmıyorum. Çünkü bizim dinimiz o kadar güzel ki asla bu şekilde yorumlanamaz da uygulanamaz da.” (Kadın, parti il kadın meclisi üyesi, 47).

KOD-1, kendisine somut örnekler hatırlatılana kadar kadınların ezildiğini ısrarla reddederken; bunlara sebep olan unsurlar arasında dinin -en azından insan yorumlamalarının- hiçbir rolünün olmadığı konusunda aynı derecede ısrarcıdır. Burada dikkat çeken, dinsel olanın kültürden tamamen ayrılmasıdır. Hatta din, o derece sabit ve özerk kabul edilmektedir ki, yanlış yorumlanabileceğine bile ihtimal verilmemektedir. Oysa din, özellikle Türkiye gibi geleneksel toplumlarda ve Sivas gibi farklılaşmamış bölgelerde kültürün en başat öğelerinden biridir. Hatta kültür neredeyse dinle geleneklerin birleşimine eşittir. Yukarıdakilerle benzer ifadelerle sahip bireyler çelişkili biçimde, kadın ve erkek arasındaki farklılığı “din, kültür, gelenek” ile açıklarken, olumsuz toplumsal gerçekler konusunda din ve kültür ya da geleneği ayırmaktadır.

Burada bir çelişki olduğu açıktır. Ancak yine de toplumsal cinsiyet ayrımcılığında neyin dinin kendisinden neyin gelenekten kaynaklandığını ayırmak gerçekten güçtür. Çünkü çoğu zaman cinsiyet kültürü, din ve dinden önce var olan geleneklerin bir birleşimidir. Öte yandan pragmatik bir şekilde kimi zaman dinin

toplumun en etkili ögesi olduğunu söyleyip, kimi zamansa dini körü körüne savunmak için tüm olumsuz durumları ilişki sınırlarının dışına yerleştirmek pek de rasyonel bir tutum değildir. Bu türden bir tutum KOD-10'nun aşağıdaki ifadelerinde de görülmüştür:

“...bence nihai haklardır. Kıyamet de kopsa dünya da yok olsa verilebilecek en iyi hakların...sadece dediğim gibi yanlış, dinle falan ilgisi olmayan insanların şeylerini biz dine atfedersek yanlış olur. İşte bu geleneksel...kadınların insan yerine konmaması falan, hepsini yıkan bir Peygamberimiz var. Hala da bugüne işaret ediyor.” (Erkek, parti il meclisi üyesi, 50).

KOD-1 ve KOD-10'un görüşlerine göre, gerçek tektir ve İslam'dır. Bunun yanında İslam'ın yoruma, değerlendirilmeye ihtiyacı yoktur, dolayısıyla farklı dindarlıklar olamaz. Böyle düşünen bir kişiye göre tek gerçek dindarlık, kendisinininkidir. Kendisi de İslam'ın belli bir zaman, mekân ve şartta donmuş halini referans aldığı için, bu bakış açısı fundamentalist bir dindarlığı yansıtmaktadır. Böylesi bir dindarlık sergileyen katılımcıların, din, gündelik hayat ve toplumsal cinsiyet konusunda da son derece sabit düşüncelere sahip olduğu görülmüştür.

Bu tür sabit düşünceler, dine yönelik negatif bakışta da görülmektedir. Bunlar, genellikle dinle ilgili geleneksel kabulleri dinin tamamına atfederek, İslam'ın hangi bağlamda olursa olsun cinsiyetçi bir toplumsal örgütlenmeden başka bir şeye yol açamayacağını belirtirler. Örneğin KOD-11'in bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

“Erkekler kadınları kendilerine mal olarak görüyor, eş olarak değil. Ama bunda da İslamiyet'in rolü çok yüksek. Şunu kesinlikle doğru bulmuyorum: ‘eşleriniz size emanettir’ diye böyle saçma şey olur mu? Herkes birbirine emanet eğer düşünürsen. Ben kocama emanet falan değilim, ben kendime emanetim...Dolayısıyla siz bir şeyi emanet edince, malı mı emanet ediyorsunuz, mal mıyım ben? Yani birebir kendinin eşi saymıyorsa, birebir eş, anlatabildim mi? Sen neysen o da o olarak saymadığı için. Bunlar bu yüzden yaşanıyor...Ama bunun dinî temeli de var. Oradan geliyor. ‘Kocana sırtını dönmek günah’, nerede yazıyor bu? Ben nasıl istiyorsam öyle yatarım. Kocam bana sırtını dönüyor ya ona günah değil. Böyle saçma bir din olabilir mi?” (Kadın, akademisyen, 50).

Bu yöndeki görüşler kendisini “dindar değil”, “dine mesafeli”, “deist” olarak tanımlayan bireylerde görülmüştür. Aslında burada da İslam’ı belli bir zamandaki (burada şimdi uygulanan) durumuna eşitleme eğilimi görülse de devam eden ifadelerde, İslam’ın doğuş dönemlerindeki gelişme fikrinden sapıldığı ifade edilmektedir:

“İslam’da kadına değer verilmiyor eğer bu anlamda soruyorsan. Hani diyorlar ya kızlarını gömüyorlarmış bilmem ne. (*İslam’ın doğuşuyla kadın haklarında gelişme oldu diyorlar.*) Ama bugün öyle değil. O zaman o şeyden sapılmış.” (Kadın, akademisyen, 50).

Öte yandan, kendisini “ateist” ve “Alevi” olarak tanımlayan bireyler genellikle İslam’ın baskın geleneksel uygulananıyla ilgili yorumlar yapmaktadır. Bu bireyler kadının baskı altına alınmasında dinin “gerçekliğinden”, “özünden” ziyade, dinî ve siyasi seçkinlerin kendilerini din ile meşrulaştırmalarını vurgulamaktadır. Örneğin KOD-17’nin ifadeleri şöyledir:

“...bunu sesli de dile getiriyorlar. Kadınların çalışmasını istemiyorlar. Kadınlar evde çocuk büyüsün diye beyanatları falan da var. İşte meclis tutanaklarına geçen konuşmalar falan da var. Yani işte dolayısıyla şu net: Türkiye’de kadınlar toplum hayatında bastırılıyor. Bunda da en önemli faktör din. ‘Bizim dinimizin gerektirdiği şekilde’ diye, kadının kılığı kıyafeti, şunu bunu dinde söz sahibi olarak görülen birtakım kişiler tarafından dizayn edilir...(*İslam’da kadının yerini*) Kötü görüyorum. İslamiyet’in doğmasıyla ya da doğmamasıyla bir ilgisi yok aslına bakarsan. Çünkü bölgenin kadına yüklediği bir rol var. İslamiyet’ten önce de vardı Ortadoğu’da...İslamiyet’ten sonra da evet biraz değişti tabi ama çok da kadının en azından erkekle eşit bir noktaya geldiğini söyleyemem yani. Şunu söylüyorlar hep: kız çocukları diri diri gömülüyordu falan ama öbür taraftan da İslamiyet’te çok eşlilik denen bir durum söz konusu” (Erkek, akademisyen, 40).

Bu görüşler, kadının ezilmesinden dinin, İslam’ın sorumlu olduğu yönündeki görüşten ayrılması bakımından önemlidir. KOD-16 da bu düşünceleri paylaşırken, İslam’ın kadın haklarını geliştirdiği yönündeki görüşleri reddetmemekte, ancak bunların mevcut durumda bir öneminin olmadığını düşünmektedir:

“...kutsal metinlerde daha fazla özgürlük alanı açtığı falan söyleniyor...Ama bunun uygulanışında çok büyük problemler olduğu, İslam’la...ortaya koyulan

sınırlamalar...hepsi kadının korunmaya ihtiyacı olan, dışardan desteğe, beslenmeye ihtiyacı olan, hassas...birinin boyunduruğu altına girmeden var olamayan...insanlar olarak gösterildiklerini ve bunun dine dayandırılarak böyle bir yapı içerisinde yaşatıldıklarını görüyoruz. Ama bunun İslam'la açıklansa da böyle olmadığını düşünüyorum. Bu daha büyük bir alanda ele alınabilecek, bütün bir insanlık kültürü, tarihiyle..." (Erkek, akademisyen, 36).

KOD-16, İslam'ın kadının ezilmesinde rolü olmadığını değil; kadının ezilmesinin İslam'la açıklanamayacağını düşünmektedir. Yani İslam'ın teorik olarak olmasa bile pratikte cinsiyetçiliği desteklediği, ancak cinsiyetçiliğin sadece İslam'la açıklanamayacak kadar derin kültürel bir sorun olduğunu belirtmektedir.

Ahmed (1982), kadın düşmanlığının, ataerkil ideoloji ve cinsiyetçilik meselesinin dinler ya da ideolojiler üstü, tarihsel yönüne vurgu yapmaktadır. Buna göre, kadın namusuna atfedilen anlamlar, bakireliğe verilen önem, kadın cinselliğinin sömürüsü, erkek çocuk tercihi gibi ataerkilliğin tipik işaretleri, Ortadoğu'da ve dünyanın diğer yerlerinde İslamiyet'ten çok önce zaten mevcuttu. Bununla birlikte, İslamiyet'ten bağımsız olarak bulunan bu kalıplar, Keddie'ye göre (1995), Kur'an ya da hadis (ya da) yorumları tarafından işlenerek kurumsallaştırılmıştır. Dolayısıyla, kadın-erkek ilişkileri, rolleri, sorumlulukları ve haklarıyla ilgili Kur'an yorumları, günümüzdeki kadın haklarına ilişkin algının çerçevesini oluşturmaya devam etmektedir. Bu yorumların ne kadarının Allah'ın kesin buyruğu, hangilerinin erkek tefsircilerin bilinçli ya da bilinçsiz çarpıtması olduğu ise farklı bir çatışma alanına işaret etmektedir.

### **3.2.3.2. Cinsiyetçiliğin Güncel İslami Görünümleri**

Derinlemesine görüşmelerde, İslam'da kadın ve kadın haklarıyla ilgili tartışma eksenlerinden sonra, daha özel olarak Kuran'da kadının nasıl muhatap alındığı ve kadınlar ve erkeklere ilişkin bazı spesifik ayetlerle ilgili görüşler sorulmuştur. Bu çerçevede, kişilerin bu ayetleri modern gündelik hayat koşullarında nasıl yorumladıklarına odaklanılmıştır. Aynı zamanda bunların "gerçek" mesajları ile aktarılan, çevrilen ve tefsir olarak sunulan halleri arasında bir anlam farkı ya da temel ilkelerle çelişki görüp görmedikleri de sorgulanmıştır. Bu çerçevede özellikle dindar kadınlar arasında karşılaşılan bir görüş, kadının mirastan erkeğin yarısı kadar pay alması, bir erkeğe karşılık iki kadının şahitliği ve kadının boşanma hakkının



olmaması gibi gündelik hayat pratiklerini düzenleyen uygulamaların, aslında kadını koruduğu yönündedir. Örneğin KOD-1'e göre:

“Şahitlikte iki kadına bir erkek...Biz dedik ya erkekle kadını Allah farklı yaratmış. Mesela kadınları daha duygusal yaratmış. Bir de biz her zaman birinden destek istiyoruz değil mi? Bir şey görsek bile ‘doğru mu böyle mi?’ diyoruz...Erkek gördüğüne ‘tamam bu böyledir’ diyor...iyi ki de böyle olmuş. Neden? Ben gördüğümde belki yanlış mı gördüm...diye vicdan azabı çekerdim. İki kişi olursa en azından o da aynı şeyi görmüşse ne güzel...garanti bu... eşitsizlik diye değil yani. Bize verilen artı bir şey diye bakıyorum...Tek ben bunu söyleseydim sonradan aklıma gelirdi: ‘böyle miydi, şöyle miydi?’ üzülürdüm. Allah Teâlâ da bildiği için kadınların bu özelliğini, fikir vermiş. Erkekler daha çabuk unutuyor ya da bir şeyi çok incelemiyor...Ama kadınlara göre öyle değil, bizim daha çok kafamızı kurcalıyor...Bana göre çok güzel bir şey.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

KOD-1'in bu anlatısında çelişkili ifadeler dikkat çekmektedir: Örneğin, bir erkeğin şahitliğine karşılık iki kadının şahitliği, kadının duygusal, başkasından destek almaya muhtaç, çok düşünüp inceleyen; erkeğin ise kendinden emin ve fazla düşünmeden karar veren “yaratılışına” bağlanmıştır. Oysa böyle bir durumda aslında erkeğin değil kadının daha güvenilir olması gerektiğinden KOD-1'in ifadeleri çelişkilidir. Bu ifadelere bakılırsa, Allah kendinden emin olamayıp vicdan azabına düşmesin diye kadını kayırıp kollamaktadır.

“Miras. Ben bir tane alıyorum, eşimden iki geliyor, sonunda üç ediyor...Benimki yine üç ediyor...Yani aynı değil mi? Sonuçta babanın annenin sorumluluğu da daha çok erkeğe verilmiş. Kadın diyor ki mesela, ‘harcamak zorunda değilim ben annemle babama bir şey’ diyor değil mi? Erkek harcamak zorunda, bakmak zorunda gibi hissediyor kendini...Şimdi uygulanmıyor. Uygulansa daha iyi kadınlar için...Bu sefer de benim eşim derse ‘ben bakmak zorundayım çünkü ben aldım’. Ben o zaman problem çıkarmam, haklı derim eşime...Aslında daha iyi, bakmayı bilirsen. Eşitsizlik olarak bakarsan, yüzeysel bakarsan...doğru, eşitsizlik dersin.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

KOD-1'in ifadeleri, derinlemesine görüşmelere ilişkin cinsiyetçilik başlığı altında sunulan, gizil-korumacı ve farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçiliğin dinsel temelli karşılığıdır. Buna göre, kadın eksik “yaratılışlı”, yani bir anlamda erkeğe

göre kusurlu olduğu için dinde kadınlarla ilgili bir takım özel durumlar tanımlanarak kadın korunmaya çalışılmıştır. Ancak bu bakış açısı, 1500 yıl öncesine ait uygulamaların bugün de geçerli olması isteğini yumuşatma çabasını yansıtır. KOD-3 ise bu konuya kadın değil erkek açısından bakarak, erkek lehine bir yorumlama yapmaktadır:

“Hayat müşterek. Eğer eşinin çalışmasını istemiyorsa erkek...kadın da kendisi çalışmak istemiyorsa tabii ki onun yükümlülüğü kocasında olacaktır...Ama ikisi de çalıştıktan sonra kadın... ‘ben paramı kenara koyacağım, beni sen yaşatmak, geçindirmek zorundasın’ da diyemez. O zaman o erkeğe haksızlık olur.” (Kadın, öğrenci, 21).

Öte yandan bu uygulamaları o dönemin şartları çerçevesinde yorumlayarak, bunların bugüne cevap veremeyeceğini söyleyen bireyler çoğunluktadır. Örneğin KOD-12’ye göre:

“...erkek zaten tüm toplumlarda biraz öyle (*Tanrısala yakın*) değil midir? İktidar, güç hepsi erkekte olacak...Peygamberin eşleri... ‘Senin Allah’ın da hep senin isteğine göre ayet gönderiyor’ demişler...Böyle bir şey var. Ama o günkü Arap toplumunu düşünürsen, toplumsal yapıya hitap ediyor, o toplumun anlayacağı kavramlarla konuşuyor...Kavramların da tarihsel süreç içinde değişip dönüştüğünü görmek lazım. Biz o yüzden dinsel kavramları biraz kendi tarih bağlamı içinde bakmamız gerekiyor.” (Kadın, akademisyen, 43).

Bu bakış açısına göre, dinlerin sabit bir yönleri bulunmakla birlikte, İslam’da kadın erkek ilişkileri ve iki cinsin toplumsal düzendeki konumları bu “sabit”liğin içinde değildir. Bir takım temel ilkeler bulunmakla birlikte, bu ilkelerin kadının tabi, erkeğin iktidar olduğu bir düzeni içermediğine inanılmaktadır. Kuramsal bölümde açıklandığı gibi, bu görüşe dine yorumsamacı yaklaşan dindar bireylerde ve özellikle Müslüman feministlerde rastlanmaktadır. Bilhassa kadın ve erkeğe ilişkin ayet ve hadislerin erkek tefsirciler, fıkıhçılar tarafından da “bilinçli” olarak çarpıtıldığı görüşü, bu yaklaşımların ortak noktasıdır. KOD-5’in ifadeleri bu görüşleri yansıtmaktadır:

“Nedir muamelat? Bunlar Allah’ın hükmü, farzı falan değil. Yani nedir? ‘Bakın bu şartlar altında, en azından şöyle şöyle yapın’. Ha peki orada bırakıyor mu? Hayır. Diyor ki ‘devamında da böyle böyle yapın. Ama sizin için en hayırlısı

budur.'. Peki biz ne yapıyoruz? Müslümanlar yani. Ben de bunların içindeyim tabii, yanlışsa hepimizin payı var... Biz ne yapıyoruz? 'Şöyle şöyle yapın'a bakıp önüne sonuna bakmıyoruz. Sonra da bunlar Allah'ın emri deyip işten sıyrılıyor. Olan da kadına, fakire...İslam'a oluyor. Birileri de gücüne güç katıyor." (Kadın, akademisyen, 48).

Yukarıdaki ifadelerle göre, İslam'ın içeriğinin ve temel ilkelerinin önemsizleştirilip şekilsel, içi boş uygulamalar bütününe indirgenmesinde "birilerinin" çıkarları da önemli bir etkidir. Yorumsamacı görüş dinî uygulamaları, "muamelatı" dönemin sosyo-kültürel şartlarına göre değerlendirmek gerektiğini savunurken, bu uygulamaların hangi yönde yapıldığına dikkat etmek gerektiği üzerinde durmaktadır. Yani Kuran'daki söz konusu ayetlerde kadının durumu iyileştirilmişse, buradaki temel ilke daha da iyileştirilmesi gerektiğidir. Örneğin İslamiyet'ten önce kadın mirastan hiç pay almazken, İslamiyet'in doğuşuyla erkeğin yarısı kadar pay alma hakkını elde etmiştir. Dolayısıyla bu bakışa göre Kuran'ın emrettiği, kadın ve erkeğin mirastan eşit pay almasıdır.

Kuran'ın cinsiyetler arası ilişki ve haklara ilişkin sunduğu öneriler, kendisini "ateist" olarak tanımlayan bireylerce de kendi bağlamı içinde ele alınırken, bu ayet ve hadislerin cinsiyetçi içeriğinin, ataerkil kültürden bağımsız düşünülmemeyeceği vurgulanmaktadır. KOD-16'nın bu yöndeki ifadeleri şöyledir:

"Ben bir kimlik olarak Alevi olarak konumlandırıyorum kendimi. Çünkü Alevilikle de bir ilişkim yok...Ama Alevilerin içerisinde de, çok kırsal bölgelerde de kadınlara yönelik benzer bir muhafazakâr bakış var...ve milliyetçilik de var, Türkçülük de var yani Kürtlere karşı. Yine muhafazakâr, tutucu bir bakış var...Dini de ..." (Erkek, akademisyen, 36).

Kuran'ın kadını muhatap al(may)ışını toplumsal, tarihsel ve siyasal bağlamı içinde ele alan seküler bakış açısında önemli olan, ataerkil kültürün dine nasıl eklemlendiği ve dindar seçkinlerin bundan nasıl nemalandığıdır. Benzer bir görüş, kendisini "dindarım ama yaygın anlayışa göre hiç dindar değilim" şeklinde tanımlayan KOD-12'nin aşağıdaki ifadelerinde de görülmüştür:

"Dine sığınıyorlar ama ben dinin kendi başına kadınları ezdiğine inanmıyorum...Ama neticede şöyle bir gerçek var: Aynı kitaba inanıyorlar, aynı peygambere inanıyorlar, İranlı farklı yaşıyor, Arap farklı yaşıyor, Türk farklı

yaşıyor. Dolayısıyla kadınlara dönük uygulamaların, birtakım zulümlerin temelinde dinî iddialar var. Ama ben...Yorum farkı olduğunu düşünüyorum. Kötü yorumluyorlar. Hatta benim iddiam şudur, İmam Hatip mezunuyum ben...nüfusun yarısını din adı altında kontrol altına alırsan geriye kalan yüzde elli de çok rahat kontrol edersin. Bitti işin kolaylaştı. O yüzde elli de ötekilerin hakkından gelsin diye üstün kılıyorsun...bir de dinsel bağlamda savundun mu tamamdır olay.” (Kadın, akademisyen, 43).

İktidar sahipleri için dinin ne kadar önemli bir araç olduğu pek çok kişinin savunduğu bir görüştür. Örneğin, İslam’ın özünde eşitlikçi olup olmadığı çok önemli olmadığını, bunun yerine nasıl uygulandığının anlamlı olduğunu belirten KOD-17’ye göre:

“Önceden sınırsızmış (*erkekler için evlilik hakkı*). Ne yani sevinecek miymişiz buna...Mirastan hak alma eskiden hiç yoktu diye mutlu mu olmamız gerekiyor? Böyle bir şey yok ya. Bu sadece biraz bölgeden kaynaklı, Ortadoğu, Arap kültürüyle alakalı. Yani İslam’la da açıklamak mümkün değil bunu. Arap milliyetçiliği ve Arap kültürü İslamiyet’le birlikte bizim toplumumuza çok yerleşti...Şimdi tabii (*İslam’ın*) kadın haklarıyla ilgili eşitlikçi bir içeriği varsa bile bunu ‘bu böyledir’ demek isterler mi? Mümkün olduğunca bunu saklayacaklar, çarpıtacaklar ki kendi iktidarlara sarsılmasın...Şu anda dinin yorumlanmış biçimi, yani Türkiye’de algılanmış biçimi, kadının erkeklerin koyduğu kurallara tabi olması şeklinde. Adam çıkıyor ‘öyle giyinmemeli, böyle giyinmemeli, böyle gezmeme’ diyor bir erkek bir kadına. Tecavüz oluyor diyorsun, ‘öyle gezerse tecavüz de olur’ diyor mesela. Bunu din adına söylüyor. Yani temel metinde böyle bir şey olmasa bile...Pratikte böyle oluyor.” (Erkek, akademisyen, 40).

KOD-15 ise İslam’ın cinsiyetçi yönünün en çok hükümetler tarafından pekiştirildiğini söylerken, bunun insanlar üzerinde ne kadar kuvvetli olduğunun zihinlerdeki “Allah” imajından anlaşılabilirliğini şöyle ifade etmektedir:

“(Kadınların ezilmesine neden olan unsurlar arasında) Dinin yeri zirvededir. Ama bu zirveye de çanak tutan...hükümetlerdir bu şeylerden nemalanan hükümetlerdir...O kadar geniş bilgim yok ama bazı ayetler biliyorum kadına yönelik çok da iyi değil. Kadının yeri yok sanki İslamiyet’te...(Allah’ı) zihnimizde canlandırsak şöyle sakallı makallı bir erkek canlandırırız...” (Kadın, akademisyen, 50).

Bu düşünce yalnızca kendisini “ateist”, “deist” olarak tanımlayan bireylerde değil, “dindar” olarak tanımlayanlarda da görülmüştür. KOD-7 de bu konuda erkek tefsircilerin Kuran’ı kadını baskı altına almak için bir araç olarak kullandığını söylemektedir. KOD-7’nin ifadeleri şöyledir:

“Ama dediğiniz gibi erkek tefsircilerin kesinlikle kadınlar üzerinde bazı...ayetleri falan öyle yorumlamaları...Kuran-ı Kerim’i bir baskı unsuru olarak kullanıyorlar...Orada...toplumların maalesef yapılarında, şimdi bile öyle, çok eşlilik gibi bir sıkıntı var maalesef. Ama bunu Kur’an-ı Kerim izin ve icazet gibi kullanmıyor da ‘yaparsanız da adaleti sağlayamazsınız. Sizin için iyi olan zaten tek evliliktir’... Ama bu bazı Doğu toplumlarının hepsinde var. Bir tek Araplarda da değil aslında. Gidin zamanında Çin’de de var Japonya’da da var Avrupa’da da var belki...” (Kadın, akademisyen, 38).

Kuran’da “Allah’ın neden sadece belli özel durumlar dışında genellikle erkeklere hitap ettiği” yönündeki soruya KOD-3’ün verdiği cevap şöyledir:

“Arapçada şöyle bir şey var, dilin kendi yapısında...topluluğa seslenirken genelde erkek şeyi kullanıyorlar. Ben bunun biraz Arap toplumuyla alakalı olduğunu düşünüyorum, biraz da dilin yapısıyla...Çünkü onlarda...her şeyin bir dişisi erkeği vardır ya. Mesela pencere dersiniz, ona bir ‘t’ harfi getirirsiniz dişi olur...Çünkü topluluğa kadın olarak seslenemiyorlar, erkek olarak sesleniyorlar ve bunu kadınlar da kendi üzerlerine alınarak yine aynı şekilde uygulamaya koyuluyor. Bir de Arap toplumunda, genel olarak o dönemde...erkekler toplumsal yaşamda etkili. Daha çok vahyin...okunduğu yerlerde erkekler daha çoğunlukta. Bir yönden de onun da etkili olduğunu düşünüyorum. Sonuçta Kur’an-ı Kerim toplumsal kurallar açısından indi. Mesela ekonomik kurallar...bunlarda daha çok erkekler etkili olduğu için onlar daha çok hitap alınmış olabilir diye tahmin ediyorum.” (Kadın, öğrenci, 21).

Bir an için söz konusu olanın din olmadığını düşünürsek, aslında bütün sosyal değişimler, mevcut şartların adım adım değiştirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bunlar, içinde geliştikleri coğrafyanın, dilin, kültürün el verdiği ölçülerde mesajlarını iletebilmişlerdir. Konu din olduğunda da sosyolojik açıdan durum farksızdır. Ancak kendisini “dindar” olarak tanımlayan bireylerin en dünyevi konuları bile ilahî bir hikmetle açıklarken; dinin ilahî mesajını “dil şartları” ve “toplumsal koşullar” gibi mantıkî ve insanî koşullarla sınırlandırmaları, bunu “yanlış

anlaşılmalarn” gerekçesi olarak sunmaları ilginçtir. Kamusal alanın dinselleşmesini talep eden, manevi ve dünyevi alanı dikatomik olarak algılayarak dünyevi alanı da dinselştiren, kitabi İslam’ı biçimsel düzlemde savunurken, kitabi olana uymadığı halde baskıcı geleneksel uygulamaları “Allah’ın emri” addedip kabul eden, dinde yorumlama ve sorgulamayı hoş karşılamayan dindarlık biçimi; kadınların tanrı katında muhatap alınmamasını çok dünyevi ve rasyonel gerekçelerle açıklamaktadır.

Cinsiyetçiliğin Müslüman, Sünni, dindar vb. olmakla ilgili olmadığı, ataerkil kültürün dinin de cinsiyetçi yorumlarını geliştirdiği; kendisini “dindar” olarak tanımlayan kimi bireylerde de (KOD-5, KOD-7, kısmen KOD-2 ve KOD-3) görülse de genellikle seküler yaşam tarzını benimseyen bireyler (KOD-12, KOD-13, KOD-15, KOD-16, KOD-17, KOD-18) arasında paylaşılan bir görüştür. Öte yandan kendisini öncelikle “dindar”, “Sünni Müslüman” gibi ifadelerle tanımlayan bireylerin çoğu (KOD-1, KOD-4, KOD-6, KOD-8, KOD-9, KOD-10), İslam’ın cinsiyetçi olmadığını söylemekte ancak bu görüşü İslam’ın ortaya çıkış koşullarından başka bir açıklamaya dayandır(a)mamaktadırlar. Bu açıklamalarda da atıfta bulunulan dönemde verilen hakların nihai ve ideal haklar olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bu tür dindarlık savunmacı bir reaksiyonla dinin cinsiyetçi yorumlarına katkıda bulunmaktadırlar.

### **3.2.3.3.“Müslüman Kadın”**

Derinlemesine görüşmelerin dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı boyutuna ilişkin son tartışma eksenini, Müslüman kadın algısına ilişkin görüşleri içermektedir. Bu başlık altında katılımcıların Müslüman kadın tanımları, Müslüman bir kadının feminist olmasıyla ilgili görüşleri ve örtünme, zina, namus gibi dine dayandırılan ve kadınla tanımlanan bazı tartışmalı konulara yaklaşımları sorunsallaştırılmıştır.

Kendisini “dindar” olarak tanımlayan ve kamusal alanın dinselleşmesini talep eden, maneviyat ve dinselliği eşitleyen, dinî kuralların geleneksel yorumlarını katılaştıran bireylerin Müslüman kadına ilişkin genelleştirilebilecek algısı, KOD-6’da belirgin şekilde görülmektedir. KOD-6’nın “Size göre Müslüman kadın kimdir? Nasıl olmalıdır?” sorusuna verdiği cevap şöyledir:

“Bana göre ve İslam’a göre de bence Müslüman kadın bir kere çok kıymetlidir onu söyleyeyim. Neden? Çünkü Allah’ın biz kullarına emanetidir. Sonra annedir, eştir. (Yani örneğin evinde kocasına, çocuklarına mı adamalıdır kendisini?) Şimdi o konu şöyle: Tabii ki Müslüman kadın dediğiniz için ben öyle diyorum. Tabii evine, kocasına, çocuklarına bağlı olmak anlamında...sorumlulukları var. Ama Peygamber efendimizin eşlerine de bakarsanız görürsünüz. Hz. Hatice’nin ticaret yapmasına bir şey dememiş, Hz. Ayşe’ye ders verdimiş kendi isteğiyle. Bilgili olsun istemiş. Neden? Çünkü anne olacaklar, sonra dinimizi yaymak için, yani kadınlar arasında da. Bunları yapabilirler. O anlamda da hanımlar kısıtlanmamış. Ama Müslüman kadın önce ailesine bakacak. Ahlak timsali olacak...her şeyiyle. Kurallara uymak olsun...” (Erkek, din görevlisi, 41).

Yukarıdaki ifadelerden Müslüman kadın tanımlamasının, İslam’da kadının yerine ilişkin görüşlerle uyumlu olarak, annelik ve eşlik üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu tanımlamaya paralel olarak, kadının birtakım vazifeleri de vardır. Bu vazifeler de genellikle eşine, çocuklarına sahip çıkmak şeklinde tanımlanırken; özgürlük alanları da annelik rollerine ve erkeklerin rahat şekilde giremeyeceği kadınsal alanlarda dini yayma görevlerine katkı olarak değerlendirilmektedir. KOD-8’in görüşleri de bu yöndedir:

“Ben şöyle bakıyorum: dinine, geleneklerine bağlı, ben Müslümanım diyen kadındır. Ama bakıyorsunuz, Müslüman olduğunu söylüyor, ama özgürlük adı altında bir sürü ahlaksızlığı eşitlik diye talep ediyor. Dinî kendince eleştirmeye kalkıyor. Neymiş dört kadınla evlenin diyormuş Allah. Nerede var böyle bir şey? O o zamanmış, olmuş bitmiş bir şey. Kim diyor size 2., 3., 4. kadın olun diye? Bunu diyen Müslüman olabilir mi? Onun şartı şurtu bugün var mı? Ha bir de bunu eleştirenlere bakıyorsunuz, cinsel özgürlük diye insan onuruna yakışmayacak şeylerde en öndeler...Erkeklerde de var da onlar daha çok “reformizm” adı altında saçmalyorlar...Müslüman kadın eşitliği, özgürlüğü başka yerlerde aramaz. Zaten dinde verilebilecek en güzel yer verilmiş kadınlara. Bunu da zorlamanın bir anlamı olmadığını düşünüyorum...Şımarıklığa lüzum yok.” (Erkek, akademisyen, 45).

Derinlemesine görüşmelerde bu ifadelerdeki kadar bariz agresif tutumlara nadiren rastlanmıştır. Cinsiyetçilik boyutu altında “pasif-baskıcı” türe denk gelen bu türden ifadelerin ortak noktası, Müslüman kadının dinin yanında geleneklerine de

bağlı olması ve Kuran’da tanımlanan haklardan ötesini istememesi gerektiği vurgusudur. Örneğin KOD-1’e göre:

“Bilmiyorum...Her şey olabilir. Ben Müslümanım, Müslüman kimliğim, Müslümanca yaşamak, Müslüman kadın nasıl olur? ...Bana göre sevgi dolu olur, hoşgörülü olur, kurallara elinden geldiğince uymaya çalışır.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

KOD-4’ün görüşleri ise şöyledir:

“Ben size çok kısa cevap vereyim mi? Dışardan birisi baktığı zaman, o kadınları gördüğü zaman burası Müslüman bir toplum demeli. Bu kadar net...Erkekler konusunda bir şey diyemeyeceğim. Tabii ki sorumlulukları var ama asıl iş biz kadınlara düşüyor herhalde. Bundan da gurur duyuyorum.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 45).

Geleneklerin devamı ve yeni kuşakların yetiştirilmesi gibi sorumlulukların yanında dinin ahlaki ve sembolik temsili de Müslüman kadınlara yüklenmektedir. Bu temsilin en belirgin göstergesi, kadınların İslami usullere göre örtünmeleridir. Kadının örtünmesinin anlamı konusundaki görüşlerde, kamusal alanın dinselleşmesini talep eden bireyler arasında uyum olduğu görülmüştür. Örneğin KOD-1’in görüşleri şöyledir:

“Mesela bakıyorsun bilinçsizce örtüyor...ya da bir işe girmek için örtünüyor şimdi...Bir artı sağladığını düşünüyor...Sadece işe girmek için ya da sadece evlenmek için örtünenleri...Örtünüyor ama farklı (*süslenenler için*)...Ben kendimin tam İslami usullere göre örtündüğümü düşünmüyorum...İslamiyet’te tam tarif yok, vücut hatlarını göstermeyecek şekilde kadınlar örtünsün diyor...Biz başımızı örtünce vücut hatlarımızı farklı şekilde ön plana çıkarıyoruz. (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

Bu ifadelerle göre örtünme, Müslüman kadın olmanın gereklerinden biri olarak inanç temelinde yapılması gerekirken, günümüzde birtakım dünyevi çıkarlar için araçsallaşmıştır. Bunun neticesi olarak, pek çok kadının göstermelik olarak başını örtüp, başka şekillerde “ön plana çıktığı”ndan yakınılmaktadır. Dolayısıyla örtünmedeki amaç, kadının gündelik hayatta “ön plana” çıkmaması yani, görünmez



olması şeklinde tanımlanmaktadır. Bir dönem Türkiye’de uygulanan üniversitelerde ve kamuda başörtüsü yasağına ilişkin KOD-1’in görüşleri şöyledir:

“Kural kamuda da olmalı, okulda da olmalı, kılık kıyafette de olmalı ama yasaklar yanlış...Baş örtebilir ya da insanlar istediği gibi giyinebilir ama tabii ölçüsüzce de olmamalı...Yani benim için tesettür vücut hatlarını göstermemektir, başkası için çarşaf giymektir. Ben bunları çok hoş karşılamıyorum ama bunlara da saygı duyuyorum, bunlar olabilir...Kültürümüze göre, dinimize göre kurallar da konabilir diye düşünüyorum...Yasak farklı problemler getirebiliyor.” (Kadın, parti il kadın kolları üyesi, 47).

KOD-1, kamuda kılık kıyafetle ilgili kuralların dışında, yasakların olmaması gerektiğini söylerken, “kültürümüze” ve “dinimize” göre kuralların olabileceğini de vurgulamaktadır. Bu görüş, kamusal alana ilişkin pragmatik orta yolu savunan bireylerde sıklıkla görülmüştür. Ancak KOD-1, önceki ifadelerinde kamusal alanda dinî hassasiyetlerin görünür olmaması gerektiğini söylerken, burada başörtüsünü istisna olarak göstermektedir. Çünkü kendisini “dindar”, “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerin hepsinde olduğu gibi, KOD-1 de İslami başörtüsünü insan hakları ve özgürlükler açısından ele almaktadır.

KOD-7 ise aynı görüşü savunmakla birlikte, bunu din ve vicdan özgürlüğünün yanında, bir gelişme ve sekülerleşme meselesi olarak da temellendirmektedir:

“Başörtüsünü bu ülkede siz tutup da yasaklayamazsınız. Fransa’da mesela bu anlaşılabilir. Çünkü kültürlerinde böyle bir şey yok. Bunu kendi seküler kültürlerine bir tehdit olarak yorumlayabilirler. Belki haklı da olabilirler...Türkiye’de bunu yaptılar ve ne oldu? İlericilik adına Türkiye’yi onlarca yıl geri götürdüler. Şimdi de bunun ekmeğini yiyenler, yani bunu kullananlar ülkeyi daha da geri götürüyor. Türkiye’de bırakın insanların gündelik yaşamlarını, siyasette, devlette bile sekülerleşmememizin sorumlusu bu hataları yapanlardır. Bu dindarlığı da laikliği de kadının nasıl görüldüğüyle bağdaştıran çürümüş bir anlayış ve neticeleri de ortada.” (Erkek, akademisyen, 38).

Kendisini “dindar” olarak tanımlayan KOD-7, dindarlığı kadın bedeninde simgeleştiren “gerici” anlayışın yalnızca dindarlara özgü olmadığını vurgulamaktadır. Gerçekten de Türkiye’nin modernleşme sürecine bakıldığında,

sekülerleşme yanlılarının kendi karşıtları olarak konumlandıkları anlayışın devralındığı görülmektedir. Kuramsal bölümde de ifade edildiği gibi, kadın bedenini hem dinselğin hem de modernliğin göstergesi olarak kodlanmaktadır. KOD-7'nin de bu noktayı vurgulaması, dindarlığın ne kadar farklılaşabildiğini ve bu farklılıklar ekseninde toplumsal cinsiyet algılarının, kadına ilişkin düşüncelerin değişip dönüştüğünün göstergesidir. Bu bakış açısı kendisini “dine mesafeli”, “deist”, “ateist” olarak tanımlayan bireylerde de görülmektedir. Örneğin KOD-17 bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

“Bu son yirmi yılın bize öğrettiği çok önemli bir şeydir: laikler şunu gördü ki, ‘ya bu çok da korkulacak bir şey değilmiş ya, başörtüsünün okullara girmesi. Hatta girdi yani Türkiye Cumhuriyeti yıkılmadı’. Dindarlar da şunu gördü: ‘ya bu laiklik, biz böyle dedik ama bak önemli bir şeymiş, az biraz taviz verince bak adamlar işte 15 Temmuz’da İstanbul’da neler oldu’. Bütün bu pratikleri, sorgulamaları toplum, birey kendi içinde yaşarsa bir doğruya ulaşabiliyor.” (Erkek, akademisyen, 40).

Müslüman kadının feminist olup olamayacağına ilişkin düşünceler ise değişkenlik göstermektedir. Ancak kendisini dinî ve ideolojik açıdan farklı tanımlayan bireyler arasında bu görüşlerin belirgin bir şekilde farklılaşmadığı söylenebilir. KOD-3'ün Müslüman bir kadının feminizmi benimsemesiyle ilgili ifadeleri şöyledir:

“Bence feministliğin dereceleri var, belli bir düzeyde tutuyorsa...Ama bazı feministler var ki gerçekten erkek düşmanlığı üzerine kurulu feministler oluyor. O zaten feministliğe de uymuyor...Yani ben ‘Q’yum, o ‘2’. Ben rakam oluyorum o harf.” (Kadın, öğrenci, 21).

KOD-3, inanç boyutuna ilişkin kamusal-özel alan çatışmasında pragmatik orta yolcu, bilimsel ve dinsel bilgide uzlaştırıcı, manevi-dünyevi alanı kategorize edici ifadelerde bulunmuştu. Bu ifadeleri ise farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçiliğe işaret etmektedir. Bunun beklenir bir sonucu olarak, Müslüman bir kadının feminist olması konusunda da net bir fikir ortaya koyamamaktadır. Bunda feminizm konusunda pek bilgisinin olmaması da etkilidir. “O zaten feministliğe de uymuyor” demesine rağmen “erkek düşmanlığı” gibi bir imajı feminizmin “derecelerinden” biri olarak değerlendirmektedir.

Kendisini “dindar” ve “dine mesafeli” olarak tanımlayan bireylerin, Müslüman kadının feminist olup olamayacağı konusundaki görüşlerinde belirgin farklılık görülmezken, bunun nasıl ve ne kadar mümkün olduğu noktasındaki farklılıklar belirgindir. KOD-2’nin “Müslüman bir kadın olmakla feminist olmak çelişir mi?” sorusuna verdiği cevap şu şekildedir:

“Bizim dediğimiz anlamda, kadının hakkını savunuyorsa olabilir...Bir de tamamen eşitliği savunan feministe de ben karşıyım. Ben eşit olamam zaten. Şimdi ben sabah erken kalkıyorum. Benim başımı örtmem lazım. Eşimden daha erken kalkıyorum. Adamcağız kalkıyor, bir gömleğini, pantolonunu hemen giyiyor, saçını da hop! Açıksak saçımızın düzenine bakıyoruz, daha erken kalkıyoruz...Nasıl eşitlikten bahsediyorlar ben onu anlamıyorum. Tam eşit derken, ben mantıksal düşünüyorum, iki ikiye eşittir...Ama şunu diyorum, eşitlik anlamında, hukuk anlamında evet eşitiz. Onun kanı benden daha kırmızı değil kardeşim. Ben de yönetici olabilirim, yapabilirim.” (Kadın, belediye kent konseyi üyesi, 37).

Bu görüşlerde de KOD-3’ün ifadelerine benzer şekilde, feminizme dair bir antipati duygusu belirgindir. Derinlemesine görüşmeler göstermiştir ki; kendisini “dindar” olarak tanımlayan kadınların önemli bir kısmı, feminizmin “makul” ve “aşırı” seviyeleri olduğunu düşünmektedir. Örneğin, “kadın hakkını savunuyorsa olabilir” ve “tamamen eşitliği savunanlara karşıyım” ifadelerine bakılırsa, KOD-2’nin bir zihinsel çelişki içinde olduğu düşünülebilir. Ancak bu çelişkili hissiyatın altında, bir taraftan modern gündelik hayat koşullarının getirdiği seçeneklerden yararlanma isteği, diğer taraftan kendilerine bir kimlik olarak seçtikleri Müslümanlığın meşru gördüğü aile ve özel alan sınırlarının dışına çıkmaya endişesi yatmaktadır. Kuramsal bölümde de tartışıldığı gibi, feminist teori ve Müslüman kadın hareketi arasındaki en temel gerilimi oluşturan, cinsiyetler arası farklılık ve ailenin vazgeçilmezliği konusudur. Başka bir ifadeyle, karşı oldukları şey, “tamamen eşitlik”ten ziyade İslam’ın tanımladığı kadın ahlakının dışına çıkmaktır. İslam’da erkeklere de evlilik ve aileye ilişkin birtakım yasaklar tanımlanmışsa da cinsel ahlakın taşıyıcısı hem kitabi hem de geleneksel İslami düzenlemelerde kadınlardır. Dolayısıyla feminizmin ataerkil aileye yönelik eleştirileri ve cinsel özgürlüğü savunması, Müslüman kadınlar için feminizmi şüpheli kılmaktadır. Öte yandan kadının idarî pozisyonlarda çalışabilmesi, kamusal yaşama katılabilmesi, ücret

eşitliği, çalışan anneler için iş yerlerinde kreş, doğum izni gibi bazı özel hizmetlerin yaygınlaştırılması, eğitimde fırsat eşitliği, hukuk önünde eşitlik gibi konularda feminist mücadeleye sempatik olmasa da pragmatik baktıkları söylenebilir. Kadın-erkek eşitliği tartışmalarında, eşitlik denen şeyin “faklı olmamak”, “her bakımdan aynı olmak” şeklinde anlaşıldığı ya da bunun kadın ve erkeğin eşit olamayacağına bir gerekçe olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla zaten iki “aynı” arasında söz konusu edilemeyecek olan eşitlikten bahsedilirken, “farklılığın” sürekli vurgulanması da İslam’ın tanımladığı “Müslüman kadın” imajından uzaklaşılacağı korkusuyla açıklanabilir.

Kendisini “dindar” olarak tanımlayan erkeklerin çoğu feminizm konusunda “Sünni Müslüman ve dindar” kadınlardan daha olumsuz düşüncelere sahiptir. Örneğin KOD-10’un düşünceleri şöyledir:

“Onu Müslüman kadınlar daha iyi bilir. Müslümanlarsa okusunlar, açsınlar ayetlere, hadislere baksınlar. Onun neticesinde olabilirmişiz diyorsalarsa olurlar...Benim fikrime göre olmaz. Sadece feministlikte de değil, Marksist de olmaz, sosyalist de olmaz. Yani bir Müslüman. Çünkü dinimiz bize her konuda söylenebilecek her şeyi söylüyor. Başka yola yöneme gerek yok. Kadınlar için de böyle bizler için de.” (Erkek, parti il teşkilatı üyesi, 50).

Kendisini “dindar” veya “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan kadınlar, feminizmi en azından bir takım sosyal haklar için verdikleri mücadeleler bakımından haklı bulurken, kendisini aynı şekilde tanımlayan erkeklerde feminizme ilişkin daha dinsel-fundamentalist bir zihinsel yapı kendini göstermektedir.

Kendisini “dine mesafeli”, “pek alakam yok”, “deist” ve “ateist” gibi şekillerde tanımlayan bireylerin bu konudaki görüşleri ise farklılık gösterse de bu farklılık cinsiyetler arasında görülmemiştir. Örneğin KOD-16, Müslüman bir kadının feminist olup olamayacağı sorusuna, Müslümanlığın “gerekleri” ile feminizmin “gerekleri” çerçevesinde cevap vermiştir:

“Müslümanım der sadece. Gösterişte, sözde bir Müslümanlık deneyimi olur. Yani toplum içinde Müslüman bir bireyim der. Ama feminist damarı çok daha baskın bir şekilde ortaya çıkar, eğer gerçekten feminist olduğunu düşünüyorsa...hani kültürel olarak Müslümanlık olur...bir ev içine kapatılmasının gerektiğini söyleyip hem de kendinin feminist olduğunu hiç

kimse iddia edemez. Kadının korunacak, muhafaza edilecek bir varlık olduğunu, kendini böyle konumlandırıyorsa...aynı zamanda feminist olduğunu söylüyorsa bir yerde çelişki içerisinde...Seküler hayat...istediği gibi...yaşamı gerektiğini söyler ve bunu yaşamıyorsa, kendini bu yaşam biçiminden dışarıda tutuyorsa o zaman feminizmle alakası yoktur.” (Erkek, akademisyen, 36).

KOD-16, feminizmi tek kaynaklı, tek biçimli bir teori ve pratik olarak görmektedir. Bunun yanında kadınların kendi istekleriyle İslami yaşam tarzını benimseyebildiği durumları da anlatısının dışında tutmaktadır. Oysa günümüzde feminizm pek çok yerel, etnik, dinsel vb. özel mikro başlıklar altında, farklı şekillerde kadınların özgürleşmesinde bir yol olarak benimsenmektedir. KOD-17 ise Müslümanlık ve feminizm sabit kategoriler olmadığı için, ikisinin bir araya gelebileceğini şöyle ifade etmiştir:

“Olabilir yani nasyonal sosyalizm nasıl olduysa, olabilir...Bunda bir sorun yok...bir kadın kendini dindar olarak niteliyordur, başını kapatıyordur kendi tercihiyle, namaz kılıyordur, oruç tutuyordur. Tabii bu noktada feminizmi nasıl nitelediği, nasıl tanımladığı da çok önemli. Ama kendi tanımına göre aynı zamanda feminist olduğunu da düşünüyor olabilir. Ya da şöyle, kadınların da sosyal hayat içerisinde kendilerini ifade edebilmeleri için yoğun bir çaba gösteriyordur mesela. Ya da bir erkeğin tahakkümünden kurtulmak için. Bu olabilir...Feminist dindar yazarlar var gazeteciler var. Bence de olması gerekiyor diye düşünüyorum. Çünkü böyle böyle din dediğimiz şey kendi o katı kalıbının dışına çıkabilir. Mesela anti-kapitalist Müslümanlar diye bir kavram türedi. Bu dinde yeni bir sorgulama yaratıyor bak. Şimdi deizm tartışmaları var. İşte feminizm ve din. Bunların buluşması lazım.” (Erkek, akademisyen, 40).

KOD-17'nin konuya yaklaşımı, Müslümanlık ve feminizmin buluşabileceği ve buluşması gerektiği yönündedir. Böylece katı, fundamentalist, muhafazakâr dindarlıkların toplumsal değişme ve gelişmeye kapalı hâkim “kalıbı” kırılabilecek ya da esnetilebilecektir. Kendisi “dindar” olmasa da dindarlığa ilişkin bu sentezleyici, yorumsamacı bakış açısı, dinsel alanın zihinlerdeki ve gündelik hayat pratiklerindeki farklılaşması, dönüşümüne katkı sağlayan bir düşünceyi örneklemektedir.

Dinsel kurallar ve uygulamaları kamusal alana dâhil etme eğiliminde olan ve dinin kamusal alanda görünür olmaması, özel alanda kalması gerektiğini söyleyen bireyler arasında cinsiyetçi söylemler bakımından belirgin farklılık görülmüştür.

Buna göre, kamusal alanın dinselleşmesinden yana fikir beyan eden bireyler, pasif-baskıcı, gizil-korumacı, farklılaştırıcı-tamamlayıcı ve heteronormatif cinsiyetçi anlatılara sahiptir. Kendilerini “dindar” ya da “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireyler içinde kamusalın dinselleşmesini savunanların tamamının, kadını baskı altına alan unsurları açık ya da gizil şekilde destekledikleri; kamusalın sekülerleşmesinden yana olanlarınsa eşitlikçi olduğu görülmüştür. Yine kendilerini “dindar” veya “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerden kamusal ve özel alanda dinin etkisine ilişkin pragmatik orta yolu benimseyenlerde de kadını özel alanla tanımlama eğilimi görülmüştür. İnanç boyutunda bilimsel ve dinsel bilgi arasındaki ilişkiyi, bilimin dini tasdik ettiği şeklinde yorumlayanlarda cinsiyetçiliğe ilişkin ifadeler ağırlıktadır. Manevi-dünyevi çelişmesini kategorik anlayışla çözen bireylerden kendisini “dindar” ve “Sünni Müslüman” şeklinde tanımlayanlarda cinsiyetçi ifadeler daha fazla görülürken, iki alan arasında eş-mantıklılık tanımlayan “dindar”, “Sünni Müslüman”, “deist” ve “ateist” bireylerde eşitlikçi ifadeler daha fazla rastlanmıştır. Kitabi dinî kurallar ve geleneksel uygulamalara ilişkin görüşlerde ise gelenekseli katılaştırma eğilimi içinde olan ve kendisini “dindar”, “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerde cinsiyetçi ifadeler daha fazla rastlanmıştır. Öte yandan bu konuda kitabi yorumsamacı ve spiritüel yaklaşımda olan hem “dindar”, “Sünni Müslüman” hem de “deist”, “ateist” bireylerde cinsiyetçi ifadeler rastlanmamıştır.

Bütün bu kavram tartışmaları, ilişkileri, sorgulamaları muhafazakâr insanların ya da kendini dindar Müslüman olarak nitelendiren insanların içinde bulunduğu katı kalıbı kırmalarını ve bir senteze varmalarını sağlamaktadır. Türkiye’de iki karşıt kavram olarak nitelendirilen laiklik ve dindarlığın birbirine yaklaşarak yani, iç içe geçerek toplumsal bünyede buluşması, bireylerin hem dinsel hem de din-dışı katılımını kırmaktadır. Bununla paralel olarak, örneğin feminizmle Müslümanlığın buluşması da cinsiyet ve toplumsal cinsiyete ilişkin geleneksel, kültürel, biyolojik ve dinsel kalıpların kırılarak bir senteze varmasına katkıda bulunmaktadır.



## IV. BÖLÜM

### 4. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde, tezde kullanılan açılımlı sıralı desenin gereği olarak (Creswell 2017: 225), niceliksel ve niteliksel araştırma bulguları, sonuç bölümünden önce birlikte değerlendirilmiştir. Burada amaç, iki veri tabanının birleştirilmesi değil, nitel bulguların nicel bulguları özel olarak nasıl genişlettiğini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda ilk olarak dinî davranış, düşünce ve tutumlara ilişkin genel özellikler sıralanmıştır. İkinci olarak, toplumsal cinsiyet algılarına dair anket soruları ile bunları açıklamaya yönelik görüşme sonuçları değerlendirilmiştir. Son olarak, içsel, dışsal, fundamentalist dindarlık ile cinsiyetçilik arasındaki ilişkiye dair sonuçlar sunulmuştur.

Nicel ve nitel aşamalar, birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirildiğinden, bu aşamalardan elde edilen bulgular -seçilen yöntem ve desenin teorik mantığı sebebiyle- aynı soruya ilişkin farklı türden cevaplar sunmaktadır. Bu sebeple, iki bulgu türü birlikte değerlendirilirken, bunların birbiriyle uygunluk ilişkisinden ziyade, nitel sonuçların, niceliksel araştırmanın ortaya koyduğu yordamalarla açıklayıcı ilişkisine odaklanılmıştır.

#### 4.1. Dinî Davranış, Düşünce ve Tutumlar

Niceliksel araştırma aşaması örnekleminin demografik, sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklerine dair bulguların işaret ettiği gibi, Sivas ili, pek çok gelişme kuramında belirtilen gelişmişlik kriterlerini (eğitim düzeyi, gelir seviyesi, aile yapısı vb.) taşımaktadır. Ancak kentte meslekî farklılaşmanın olmadığı, kadınların çalışma yaşamına katılımının son derece düşük olduğu ve geleneksel ve dinî değerlerin önemli bir referans kaynağı olmaya devam ettiği de tespit edilmiştir. Bu sebeple, araştırma kapsamına alınan bireylerin demografik, sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklerine dair bulgular ışığında, araştırma evreninin dinî-geleneksel özellikler gösterdiği anlaşılmıştır.



Dinî davranış, düşünce ve tutumlar bakımından, bireylerin çoğunluğu kendisini dindar veya inançlı olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında bu bireylerin hayatında dünyevi değerler de dinî değerler kadar önemlidir. Anketlerden elde edilen bu genel bulgu, görüşme sonuçlarıyla birlikte düşünüldüğünde, bireylerin dinî ve dünyevi algılarına ilişkin aydınlatıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Buna göre katılımcıların önemli bir kısmı, gündelik hayat pratiklerinde dinî ve dünyevi referansları birlikte kullanmalarını, dindarlıkları açısından olumsuz bir durum olarak yorumlamaktadır. Bu sebeple imanlı olsalar da hem ibadetin şartlarını layıkıyla yerine getiremediklerinden hem de yaşamlarının her alanında dinî referanslara başvuramadıklarından, yeteri kadar dindar olmadıklarını düşünmektedirler. Yani bireyler dini hayattan ayrı, özerk bir kategori olarak konumlandırmakta, bu sebeple dünyevi değerlere de önem verdiklerinde, inançlı olsalar da dindar olmadıklarını belirtmektedirler. Görüşmelerde kendisini “dindar”/“Sünni Müslüman” ve “dine mesafeli” olarak tanımlayanlar arasında bu konuda belirgin bir ayrım bulunmaktadır: İlk gruptaki bireyler, İslam’ın kamusal ve gündelik hayattan ayrı düşünülemediğini olumlu bir durum olarak algılamakta, ikinci gruptaki bireylerin çoğu, bunun olumsuz bir durum olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bireylerin gündelik hayatlarında dine verdikleri önemle ilgili anket sorularına ilişkin sonuç, bireylerin dinle kurdukları ilişkiye göre farklı anlamlar kazanmaktadır.

Kamusal ve özel alanda dinî hassasiyetlerin etkisi ve dinî hoşgörü ile ilgili olarak, bireyler çok büyük bir oranda tarafsız ve hoşgörülü olduklarını belirtmişlerdir. Bireylerin bu tutumlarına bakılarak, araştırma evreni içinde dinî ve diğer alanlar arasında seküler bir ayrımın benimsendiği söylenebilir. Ancak derinlemesine görüşmelerde kendisini “dindar” olarak tanımlayan bireylerin önemli bir kısmının, laiklik ve sekülerlik arasında pragmatik bir ayrım gözettiği anlaşılmıştır. Bu durum gündelik hayat ve kamusal alanın dinsel mi seküler mi olacağı konusunda bir çatışma alanına işaret etmektedir. Buna göre dindar bireylerce laiklik devletin din konusundaki tarafsızlığı, sekülerlik ise gündelik ve kamusal yaşamdaki düşünüş ve eyleyiş biçimlerinin dinselikten arınması olarak algılanmaktadır. Devlet laik olmalı, kurumlarında dinî sembollere ve ibadet saatlerinde iş bırakılmasına karışmamalı, hatta bu konularda kolaylık sağlamalıdır. Ancak bu düşünceye göre dindar kişiler, profesyonel konumlarda da seküler

değerlere göre değil, dinî değerlere göre hareket edebilirler. Dolayısıyla kendisini “dindar” ve “Sünni Müslüman” olarak tanımlayanlar açısından genel olarak laiklik, ancak ve ancak kendi din anlayışına hizmet ettiği oranda gereklidir. Bu bireylerin önemli bir kısmının, ibadetlerini kamusal alanda da özel alanda olduğu gibi sınırsızca yapmak istediklerini belirtmeleri de buna işaret etmektedir.

Sekülerleşme süreçlerinin pratik sonucunun çoğu zaman dinin gerilemesi anlamına gelmediği yönündeki teorik perspektif, araştırma evreni içinde somutlaşmaktadır. Nitekim, gündelik hayatın ve kamusal alanın dinsel olması gerektiği yönündeki düşünceler kendilerini meşrulaştırırken, duruma göre dinî argümanlara duruma göre ise insan hakları, özgürlük gibi modern kaynaklı argümanlara ihtiyaç duymaktadır. Bu durum, ikisi arasında bir kutuplaşmadan ziyade, bir alışverişe işaret etmektedir. Dinin sekülerleşmenin tehdidi altında olduğu düşüncesi, bireylerde dini koruma itkisi yaratmakta, bu da ikisi arasındaki alışverişi zorunlu kılmaktadır. Kendisini “dindar” olarak nitelendiren bireylerin dinin özel alana çekilmesiyle dinin zarar göreceği endişesi bu durumu örnekler: Bu kişiler ifadelerinde dinî ve modern söylemleri birlikte kullanmaktadırlar. Dolayısıyla dinî davranış, düşünce ve tutumlara ilişkin anketlerden elde edilen bulgulara dayanılarak, katılımcıların çoğunun kendisini dindar ya da inançlı tanımlamalarının modern ve seküler değerlere kapalı oldukları anlamına geldiği söylenemez. Bunun yanında, katılımcıların büyük oranda dindar ve inançlı olmalarına karşın, dünyevi değerlere de önem verdiklerini söylemeleri, görüşme sonuçlarıyla açıklık kazanarak, tezin ilişkisel bakış açısını da desteklemektedir.

Dinî ve seküler arasındaki bu çatışma ve alışverişler, gündelik hayatın dinselleşmesini de beraberinde getirmektedir. Anketlerden elde edilen bulgulara göre, bireyler gündelik hayat tercihleri ve alışkanlıklarında dogmatik ve tutucu değildir. Ramazan’da halka açık yerlerde yemek yenmesi, alkol satan bir dükkândan alışveriş yapılması gibi durumlara ilişkin çok büyük bir oranda hoşgörülü cevaplar verilmiş olsa da gerçekte kentte bunlar pek de hoş karşılanan durumlar değildir. Görüşmelerde de dinî hassasiyetleri görece yüksek olan katılımcılar böylesi bir durumu en azından yanlış buldukları yönünde fikir beyan etmişlerdir. Dolayısıyla anketlere katılan kişilerin bu konuda kendilerini gizledikleri düşünülmektedir. Tutumlar düzeyinde, gündelik hayata dinî hassasiyetler yansıtılmıyor gibi görünse de

nitel aşamada kendisini “dindar” ve “Sünni Müslüman” olarak tanımlayan bireylerin verdiği cevaplar, örneğin kentte alkollü mekânların açılması, Ramazan’da restoranların açık olarak yemek vermesi gibi durumlara tepki gösterildiğini, gösterilmiyorsa da bunun bir lütuf ve taviz olarak tanımlandığını, katı bir biz-ötekiler ayrımı yapıldığını göstermiştir.

Anketlerden elde edilen sonuçlar, giyim tercihleri gibi daha bedensel, dolayısıyla daha sembolik anlam taşıyan durumlarda, dinî olandan yana tercihlerin daha fazla olduğunu göstermiştir. Kişilerin iş hayatı gibi seküler tutum takınılması gereken alanlarda aldıkları kararların dinî referanslarla yönlendirilme oranı da yüksektir. Derinlemesine görüşmeler, bu sonuçların altında yatan motivasyonları ortaya koymuştur: Giyim kuşam tercihlerinde dinî kurallara özen gösterilmesinde daha çok kadınlar öne çıkmaktadır. Bu kadınlar özellikle başörtüsünü inandıkları dinin gereği olarak kullandıklarını ifade ederken, bunun bir tür İslami kimlik tesisine yaradığı ve kendilerini ifade etme biçimi olduğunu da belirtmektedirler. Dine mesafeli olanlar ise başörtüsüne saygılı olmakla birlikte, bunun inanç gereği kullanıldığına dair açıklamaları genellikle samimi bulmamakta, özellikle son zamanlarda siyasi çıkar sağlamanın bir aracı olduğunu düşünmektedirler. İş yaşamında alınan kararların dinî referanslarla yönlendirilmesi konusunda ise dindar bireyler, böylesi bir çatışma durumunda dinin kamusal alanda görünür olabileceğini, dahası olması gerektiğini düşünmektedirler. Bununla birlikte, bu çatışmanın bertaraf edilmesinde daha çok kamusal ve özel alan arasında pragmatik bir orta yol tercihi öne çıkmıştır. Buna karşın kendisini dindar olarak nitelendiren pek çok birey, İslam’ın kamusal ve gündelik hayata yansımından ve bu alanları biçimlendirmede bir araç olarak kullanılmasından rahatsızlık duymaktadır. Bunda ne derece samimi olduğu elbette sorgulanabilir; ancak görülmektedir ki İslam’ın siyasete ve bu yolla gündelik hayata biçim vermede bir araç olarak kullanıldığı en azından reddedilemez düzeydedir.

Anketlerden elde edilen bulgulara göre dinî hassasiyetler gündelik hayata yansıtılmamaktadır. Nicel ve nitel araştırmaların bağlantılandırılmasıyla bu durumu açıklayan üç temel sonuç ortaya çıkmıştır: İlk görüş, gündelik ve kamusal hayatın dünyevi bir alana karşılık geldiği yönündedir. Bu görüşe göre dinsellik gündelik hayata sızmamalıdır. İkincisi, dinsel alanla dünyevi alanın birbirine karışmasının dini

yozlaştırdığı yönündeki görüştür. Bu görüşte ise dinselîne içine dünyevi unsurların karışması eleştirilmektedir. Üçüncü bir görüşe göre ise gündelik hayat zorunlu olarak kutsalla dünyevinin bir birleşimidir. Bu durum hem engellenemez hem de engellenmemelidir. Tüm bu farklı görüşler, gündelik hayatın dinselîleşmesinin ya da buna duyulan tepkilerin sonuçlarına işaret etmektedir. Kuramsal bölümde de değinildiği gibi, modernitenin dinî ve dünyevi arasında bir ayrımı gerektirmesi, birtakım çatışmaları da beraberinde getirmektedir. Bunlara karşı geliştirilen gündelik direnme biçimleri, gündelik hayatı ve onun mevcut kalıplarla sürüp gitmesi için oluşturulmuş stratejileri dönüştürülebilir kılmaktadır.

Bireylerin farklı inanç ve yaşam tercihlerine yönelik düşüncelerinde ve gündelik hayat rutinlerindeki kararlarında ise genellikle tutucu değil toleranslı tutumlar hâkimdir. Öte yandan anketlere göre, İslam'ın kimi geleneksel uygulamaları ya da kurallarının çağın şartları çerçevesinde yorumlanması konusunda bireyler geleneksel-dogmatik tutumları benimsemektedirler. Görüşmelerde de dinî kaynaklar ve geleneksel pratikler arasındaki çelişkiler ve çatışmalar özellikle farz, sünnet, haram gibi temel konularda görülmüştür. Bu çatışmaların, modern gerekler çerçevesinde dinî alanda gerçekleşen dönüşümlerden kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Özellikle birincil kaynak ve geleneksel uygulamalar arasındaki uyumsuzluk bazı bireylerin dine ve dindarlığa yaklaşımında, bir “kırılmaya” sebep olmaktadır. Bunun yanında “farz”, “sünnet” ve “haram” tanımlamalarının görüülen kişiler tarafından nasıl esnetildiği ya da sabitlendiği, bu kişilerin kendi din yorumlarının biçimlerine ışık tutmaktadır. Dolayısıyla, anketlerden elde edilen, dinî hoşgörü ve dogmatizm düzeylerine ilişkin bulgu, tek başına geçerli, ancak açıklama gerektiren bir sonuçtur. Buna göre, İslam'ın yaşamın her alanını düzenleyen kuralları, modern yaşamın sürekli değışen niteliğiyle birleşince çelişki ve çatışmaların ortaya çıkması neredeyse kaçınılmaz olsa da kimi zaman bu çatışmalı durumun, dinin inananlara esneklik ve alternatifler tanıdığı düşüncesiyle aşılmaya çalışıldığı gözlemlenmiştir. Bu çözüm, ilkeselden çok pragmatiktir; çünkü kendi “çıkarını” korumak ve sistemle ters düşmemek için alternatifler geliştirmeyi içermektedir. Bir diğer çözüm taktiği ise birincil İslami kaynaklara daha yorumsamacı yaklaşılmasıdır. Burada, dinî kavramlara ve tarihsel koşullara yönelik entelektüel bir ilgi ve araştırma hâkimdir.

Entelektüel yorumsamacı bakış açıları, anketlerde tespit edilemeyen bir dindarlık eğiliminin gündelik hayattaki etkilerine dair fikir vermektedir.

İslam'ın kaynakları ve uygulamaları arasında çelişkili durumların belirginleştiği alanlar genellikle, ekonomik ilişkiler ve meslek yaşamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Anketlerde bu çelişkinin yarı yarıya dinî ve meslekî gereklerden birinin seçilmesi suretiyle çözülmeye çalışıldığı görülmüştür. Görüşmelerde ise bu seçimlerin dinî kuralların genellikle pragmatik bir şekilde, duruma ve çıkarlara göre esnetilmesi ya da daha entelektüel düzeyde dinin dünyevi gerekler karşısında inananlara karar alma yetkisi verdiği düşüncesiyle çözüldüğü gözlemlenmiştir. Bu durum, Türkiye'nin modernleşme sürecinin getirdiği sonuçlarla birlikte düşünüldüğünde, gündelik hayatın hem modern değerleri yaşattığı hem de ona karşı pratikler ürettiği yönündeki kuramsal perspektifi desteklemektedir. Derinlemesine görüşmelerin ortaya çıkardığı açıklamalar -Giddens'in da üzerinde durduğu- failin modernitenin standartlarından görece ayrılarak kendini ve öznelliğini gerçekleştirdiği gündelik hayatta dinseliliğin yansımalarını göstermektedir.

Tezin teorik perspektifine temel oluşturan yazarlardan De Certeau (2009), gündelik hayat içinde bireylerin hem baskıyı sürdüren “stratejilere” hem de bu stratejileri dönüştürecek “taktiklere” sahip olduğunu belirtir. Görüşmelerde İslam'ın kitabî kaynakları ile geleneksel uygulamalar arasındaki seçimlerle ilgili tartışma ekseninde ortaya çıkan iki eğilim, bu teorik perspektifi desteklemiştir. Bunlardan “gelenekselin katılması” eğilimi, bireylerin mevcut düzeni sürdürmek için kullandıkları stratejileri örneklerken, “kitabî-yorumsamacı” eğilim ve “spiritüel çözümler”, bu stratejilere karşı, yine gündelik hayat içinden türetilen özgürleştirici taktikleri örneklemektedir. Katılımcıların İslam'ın kitabî kaynakları ve kültürel uygulamalar arasında yaşadıkları çelişkilerle ve bunların yarattığı baskılarla baş etmede geliştirdikleri taktiklerden biri, türbe ziyaretleri gibi gelenekleri, İslam'ın doktriner yapısıyla bağdaştırmalarıdır. Bir diğer taktik ise bireylerin tahayyülündeki “Allah” ile Müslümanların çoğunun kabul ettiği “Allah” imajı arasındaki çelişkide kendini gösterir. Bu durumda bireyler geleneksel İslami uygulamalara bir tepki olarak, bilimsel ve spiritüel yönelimler gibi farklı kaynaklarla İslami uygulamaları yorumlamaktadırlar. Geniş bir kesim tarafından kabul gören geleneksel dinî pratiklerden yeteri kadar manevi doyum alamayan bireylerin yeni ve farklı trendlere

yöneldikleri görülmektedir. Geleneksel uygulamalar ve dinî metin arasındaki farkların yanında, bu farklılıkları yaratan ya da sürdüren cemaat ve tarikatlara duyulan güvensizlik de inanç biçimlerinin farklılaşmasına ve bireyselleşmesine sebep olmaktadır. Dindar ya da spiritüel bireylerin geliştirdikleri bu taktikler, dinî-seküler etkileşiminin ortaya çıkardığı dinselikten kaynaklandığı gibi, bir yandan da bireyleri yeni inanma biçimlerine sevk ederek bu dinselleşmeye katkıda bulunmaktadır. Buradan hareketle dinsellik, baskıcı stratejilerin olduğu gibi özgürleştirici taktiklerin de bir ifadesidir; dolayısıyla -gündelik hayata strateji ya da taktik olarak katılmasına göre- türlü biçimler almaktadır. Böylece yeni dinî algı ve yaşayış biçimleri, dinî-geleneksel kabullerin yeniden gözden geçirilmesi suretiyle yapısal niteliğinin sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir.

Dinî kaynaklar ve pratikler arasındaki gerilimi yansıtan konulardan biri de, bireylerin İslam içinde içtihat sınırlarını nasıl çizdikleri ve “gerçek İslam” tartışmalarıdır. Bu tartışmalarda önemli bir kanadı temsil eden görüşe göre, İslam yeni şartlara uygun yol ve yöntemler sunmasına rağmen, geleneksel uygulamaları “değişmez hükümler” sayılmaktadır. Bu düşünceler, hem kendisini “dindar”, “Sünni Müslüman” ya da “inançlı” olarak tanımlayan hem de “dine mesafeli”, “Alevi”, “deist”, “ateist” olarak tanımlayan bireylerde görülmüştür. Bu sebeple, dindar ve seküler kesimleri temsil eden bu bireyler arasında belli konularda yakınlaşma olduğu söylenebilir. Bu konuyla bağlantılı başka bir eleştiri ise, uygulanan İslam’ın kapitalist bir sermayeyi, artık kaynağıyla ilgisi kalmamış sembollerle ayakta tutma çabasına yönelmektedir.

Sonuç olarak bireylerin dindarlıklarına ya da dine yaklaşımlarına ilişkin anket sonuçları derinlemesine görüşmelerle açıldığında, dinî alanın diğer sosyal alanlarla ilişkisel yönüne ilişkin genel bir çerçeve ortaya çıkmış, bu ilişkisellikte dinî ve seküler değer ve yaşam biçimleri arasındaki çatışma ve kaynaşmaların etkili olduğu anlaşılmıştır. Gündelik hayatın değişen pratikleriyle birlikte dönüşen dinsel alan, toplumdaki yerleşik düzen ve alışkanlıkları koruyup sürdürme eğilimlerine dayanak oluştururken, toplumsallaşma süreçleriyle bu düzen ve alışkanlıkları içselleştirmekte, özneler arası pratiklerle dışsallaştırmakta ve dış dünyada nesnelleştirmektedir. Diğer taraftan dinamik dinsel alan, öznelerin değişen koşullara

verdikleri farklı tepkilerle, bu nesnelleşen düzeni değiştirme taleplerini de içermektedir.

## 4.2. Toplumsal Cinsiyet Algıları

Anketlerden elde edilen sonuçlara göre, kadına yönelik ayrımcılık, baskı ve şiddetin önlenmesi ile cinsiyet eşitliği gibi konularda çok büyük oranda eşitlikçi ifadelerde bulunan katılımcılar, bununla çelişkili biçimde aile ve evlilik konularında aynı oranda geleneksel tutumlara sahiptir. Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeğinden alınan puanlar da katılımcıların özellikle kadınlara, erkeklere ve bunlar için tanımlanan genel cinsiyet kalıplarına ilişkin tutumlarının geleneksel/cinsiyetçi olduğunu göstermiştir. Anketlerde ortaya çıkan bu çelişkili durumun nedenlerine ilişkin açıklamalara ulaşmak amacıyla geliştirilen nitel sorulara verilen cevaplar, bu bakış açısının namus ve zina gibi daha özel konularda da geleneksel düşünceleri sürdürdüğünü göstermiştir. Bu sebeple, anketlere katılan bireylerin, cinsiyetçiliğe ilişkin direkt sorular karşısında eşitlikçi ifadelerde bulunmalarına karşın, bunları içselleştiremedikleri anlaşılmıştır. Bu durum, anket sonuçlarının geçersizliğine işaret etmemektedir. Aksine anket sonuçları, tam da cinsiyetin iktidarla ilişkilerine dair kuramsal perspektifi yansıtmıştır: Cinsiyete ilişkin içselleştirmeler, ataerkil düzenin sınırları içinde gerçekleşmektedir. Bourdieu, Foucault ve Butler'ın da üzerinde durduğu gibi, ataerkil içselleştirmeler sanıldığı aksine, yalnızca baskı ve kısıtlamayla değil; ataerkillik karşıtı söylemleri üreterek de gerçekleşir. Başka bir ifadeyle katılımcılar, kadına yönelik şiddet ve baskıya karşı olduklarını belirtmeleri gerektiğini düşünmektedirler, çünkü bu, ataerkil içselleştirmenin bir gereğidir. Öte yandan katılımcılar aile, evlilik, evlilik dışı cinsel ilişki gibi konuları genellikle kadınların “namus”uyla ilişkilendirerek, kadın ahlakının genel çerçevesini çizmeye katkı sunmaktadırlar. Kavramsal ve kuramsal bölümde tartışıldığı gibi, bu tür “ahlakçı” bakış açıları, kadının baskı altına alınmasının da referanslarını oluşturmaktadır. Derinlemesine görüşmelerde kendisini dindar tanımlayanlar gibi, dine mesafeli tanımlayanlar tarafından da toplumsal cinsiyet kalıpları, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin sınırları, meşru birlikteliğin tanımı gibi konular dinî kurallar ya da kabuller çerçevesinde ya da bunların etkileri altında ele alınmaktadır. Bu durum, ahlak ve gündelik hayat pratiklerindeki ölçülerde de görülmektedir.

Dolayısıyla ankete katılanların kadın-erkek eşitliğini olumlayan ve kadını dinî-ahlaki sınırlar içinde tanımlayan çelişkili tutumlarına bakıldığında, genel ahlâk anlayışları ve söylemleri arasında düşünsel bir bağlantı olmadığı görülmektedir. “Dindar” ve “laik” kesimleri temsil eden kişilerin kadının aile, evlilik, annelik gibi alanlar içinde tanımlanması noktasında birleşmesi, bu anlatılarının dinî söylemlerle kesişmesi de dinî alanın ataerkil içselleştirmeler için önemli bir dayanak olduğunu göstermektedir. Yani ataerkillik, yaradılışa ilişkin kabullerle ilişkilidir. Kuramsal bölümde de değinildiği gibi, bu kabuller, erkeklerle tanrı arasında yapısal ve simgesel bir benzerliğin kurulmasını, böylece erkeklerin egemenliğinin doğal görünmesini içerir.

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığına ilişkin bilgiler toplumda yaygınlaştıkça, ayrımcılığın kimi işaretleri daha tanınır olmaktadır. Dolayısıyla anketlere katılan bireyler, cinsiyetçi tutum ve davranışlara sahip olmanın hoş karşılanmadığını görmektedirler. İlgili anket sorularında, daha doğrudan ifadeler olduğu için cinsiyetçiliğin pasif ve gizil biçimleri ortaya çıkmamıştır. Görüşmelerde de bireyler çok büyük bir oranda kadına yönelik ayrımcılıkla ilgili düşünceleri sorulduğunda düşünmeksizin ve kesin biçimde buna karşı olduklarını söylemişlerdir. Ancak bu tür eşitlikçi ifadeler detaylı sorularla derinleştirildiğinde, kadına yönelik ayrımcılığın çoğunlukla tanınmadığı ve kadınların sorumluluklarının küçümsendiği görülmüştür. Kadınlara yönelik ayrımcılık ve özellikle şiddete net biçimde karşı olan bireyler, bir yandan da erkeklige olumlu anlamlar yükleyerek cinsiyet ayrımcılığının altını çizmektedirler.

Bu durum, katılımcıların cinsiyet eşitlikçi olduğuna değil, ataerkilliği içselleştirdiklerine işaret etmektedir. Toplumsal cinsiyet kalıpları, özellikle geleneksel kültürün çok derinlerinde gömülü olduğu için bireyler ataerkil düşünme eğiliminden vazgeçememekte, ancak bunları açıkça değil, daha pasif şekillerde ifade etmektedirler. Bunlar, genellikle kadının ayrımcılığa maruz kalmadığı ve yaşamının zor olmadığı yönündeki ifadelerle kendini göstermiştir. Bu türden ayrımcı söylemlerde sosyal yapıdaki değişimlerle ortaya çıkan yeni koşullar, kadının ayrımcılığa maruz kalmadığının kanıtı olarak gösterilmiştir. Orta ya da geç yetişkin bireyler gibi, genç kadın ve erkekler de bu karşılaştırmalar üzerinden “şimdiki” kadınların hayatlarının zor değil, hatta kolay olduğunu söylemişlerdir. Bu



açıklamalar da dindar bireylerce genellikle dinî-geleneksel; dine mesafeli olanlarca da bilimsel gerekçelerle temellendirilmiştir.

Anketlerden elde edilen bulgular, cinsiyetin aile ve evliliğe ilişkin tutumlar üzerinde etkili olmadığını göstermiştir. Başka bir deyişle, aile ve evlilik konularında kadın katılımcılar da erkek katılımcılar kadar geleneksel tutumları benimsemektedirler. Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeğindeki eşitlikçi ifadelerle katılma noktasında da kadınlar ve erkekler arasında anlamlı bir fark yoktur. Görüşmelerde de bu konulara ilişkin ifadeler benzer bir durumu ortaya koyarken, kadınların öznel deneyimleri sorulduğunda, ayrımcılığa maruz kalmadıklarını, kadın ve erkeğin zaten fitratlarından/doğalarından gelen özellikleri sebebiyle bazı durumlarda eşit olamayacağını söylemektedirler. Bu bakış açısı, ataerkil ideoloji ile cinsiyetli failler arasındaki karmaşık ilişkiyi örneklemektedir. Zira ilişki ve etkileşimin simgesel bir alışveriş vasıtasıyla mevcut normları sürdürüp dönüştürmesi ancak aktörlerin çoğu zaman kendilerini yapının belirleyiciliğinden özerk tanımlamaları vasıtasıyla gerçekleşebilir. Nitekim yapı (ataerkil toplumsal organizasyon), fail (cinsiyetli öznenin) üzerinde dışsal olarak tahakküm kuran bir olgu değildir; failin düşünce ve eylemleriyle anlam verdiği bir yapılaşmadır (Giddens 2003). Görüşülen kadınların önemli bir kısmı da kendilerini ataerkil yapının dışında tanımlasalar da gerçek düşüncelerini pratik nedenlerin belirleyiciliği ortaya koymaktadır. Annelik ve aile içi diğer rollerin kendilerini ezen değil, aksine yücelten unsurlar olduğunu belirtmeler de görüşme derinleştikçe, anneliğin ve ev işlerinin pek çok açıdan engelleyici olduğunu kabul etmektedirler.

Kadınların zayıf ve korunmaya muhtaç oldukları anlatılarda sıkça ifade edilirken, genellikle bununla paralel olarak, kadın ve erkek fitratı tanımlamaları da yapılmaktadır. Bu tanımlamalarda mantıkî gerekçeler yerine, dinî kabullerle de ilişkili olarak kadınların anne olmasındaki “hikmet”, “mukaddeslik”, “emanet”, “yaradılış” gibi kavramlar vurgulanmaktadır. Kadınların da erkekler gibi insan oldukları için değil, anne oldukları ya da olabilecekleri için değerli olduğu belirtilirken, kadınlar annelik rolüne sabitlenmektedir. Bu tür nitelermeler, olumlu duygu ve düşünceleri çağrıştırırsa da esasında kadın ve erkek cinsiyetine ilişkin özellikleri katılaştırmak suretiyle, cinsiyet ikiliğini sürdürmeye hizmet etmektedir. Diğer taraftan, kadına ilişkin olumlu ifadelerin anlamları da duruma göre

değişebilmekte; bu değişimler de genellikle bazı sabit anlamlar etrafında şekillenmektedir. Örneğin kadından kimi zaman “kadınlığını” öne çıkarmaması kimi zaman da “kadın gibi” süslenip püslenmesi beklenmektedir. Bu iki durum çelişkili olsa da bunları ortaya çıkaran koşullar kadının cinselliği etrafında şekillenmektedir.

Dinle ilişkisi yakın/sıkı olsun, mesafeli/uzak olsun katılımcıların genelinde görülen cinsiyetçilik tipolojisi ise farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçiliktir. Burada kadın ve erkek arasındaki farklılığı fitrata, doğaya, bilime dayandıran, bu farklılıklar neticesinde iki cinsin birbirini tamamladığını yansıtan ifadeler öne çıkmıştır. Bu tür cinsiyetçilik kadın ve erkeğin eşit olamayacağı ancak denk olabileceği kabulüne dayanmaktadır. Firestone’un da belirttiği gibi (1993), kadın ve erkek arasında tanımlanan ayırım toplumsal hayatın tüm alanlarını da ikiye bölmektedir. Katılımcıların ifadelerine göre de “Allah’ın yarattığından” ya da “doğanın gerektirdiğinden farklı şekle sokulamayan” cinsiyet gibi, onun gerekleri de bir katedir. Öte yandan, kadınların maruz kaldığı şiddet vakalarını kınayan, lanetleyen ifadeler kullanılırken; bu vakaların “değiştirilemez” farklılıklarla ilişkisi hiç sorgulanmamaktadır. Katılımcıların en azından bir kısmı cinsiyet eşitliğini samimiyetle savunsa da bu savunuları da hâkim ataerkil söylemin kategorileri çerçevesi içinde gerçekleşmektedir. Çünkü ataerkil toplum yapısının beklentileri, faillerin bu ideolojiye uyumlu ve karşı edimlerini de belirler (Butler 2010). Beklentiler ve edimler arasındaki bu etkileşim ataerkil ideoloji ile cinsiyetli failleri birbirinden ayrılmaz kılmaktadır. Görüşmelerde katılımcılar sıklıkla -içselleştirmeler sayesinde - genellikle farkına dahi varmaksızın ataerkil ideolojiyi ve onun baskılarını yeniden üretici söylemlerde bulunmuşlardır. Bu, ataerkil cinsiyet kalıplarını normalleştirmekle kalmaz, aynı zamanda bunların failler üzerindeki etkisini meşrulaştırmış olur. Katılımcıların bu yaklaşımlarında da Allah’ın/doğanın kadın ve erkeği farklı yarattığı düşüncesi, bunun becerilere ve görevlere de yansıtılmasıyla genelleştirilir. Dolayısıyla burada çok katı bir cinsiyet ayrımı görülmektedir.

Bu tür düşünce, fundamentalist özellikler gösteren dindarlara özgü değildir; bu kadar katı olmamakla birlikte, daha toleranslı olan dindar bireyler arasında da paylaşılan bir görüştür. Öte yandan görece tutucu dindar bireylerde kültürel yapıyı koruma, “toplumun bozulmasını” önleme sorumluluğu da kadınlara yüklenir. Yani kadın, aile içi sorumluluklarda ev içi özel alanla, yani daha kapalı bir sosyal çevreyle

sınırlandırılırken; toplumun, ahlakın, kültürün korunması görevinde başat bir role sahiptir. Kadınlara ataerkil toplum tarafından yüklenen bu çelişkili rollerle ilgili kuramsal açıklamalarda da belirtildiği gibi, kadın farklılık-tamamlayıcılık ekseninde, hem çok sınırlı bir alanda tanımlanmakta hem de kültürün, ahlakın tüm anlamları kadın bedenine yüklenerek, merkezi bir alana yerleştirilmektedir. Bu da kaynağını mitolojilerden, dinlerden ve sonrasında modern rasyonaliteden alan temel ayırmadan, kadınların bedensellikle, erkeklerin zihinsellikle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Genellikle geleneksel, muhafazakâr kesimlerin benimsediği “kadınlar başımızın tacıdır” söylemi, onların kültürel, ideolojik, dinsel anlamların taşıyıcısı olmasından ileri gelmektedir. Yani aslında burada kastedilen kadınların insan olarak; duyguları, düşünceleri, hakları, arzularıyla bir varlık olarak değerli olması değildir. Kastedilen, kadınların “işlevsel” olmasıdır. Ataerkil toplumun üzerlerine yapıştırdığı işlevleri yerine getirebilmesi için de kadınlar, yumuşak başlı, saygılı ve itaatkâr olmalıdır. Dolayısıyla kadınlık, burada bir inancın ya da ideolojinin tanımladığı ahlakın, düzenin ya da kültürün göstergesinden başka bir şey değildir. Anketlerden elde edilen bulgularda, kadına yönelik eşitlikçi ifadeler sahiplenilirken, kadının çok yüksek oranda aile içinde tanımlanması da bu durumla açıklanabilir. Bunun yanında ölçeklerle ortaya konan fundamentalizm ve cinsiyetçilik ilişkisi de bu şekilde anlaşılabilir olmaktadır.

Kadın cinsiyetine ve bedenine ilişkin doğacı/yaradılışçı söylem, müdahaleden bağımsız bir düzeni vurgular. Dolayısıyla bu söyleme dayanak oluşturan bilim ve din, sadece bedenin işleyişine yönelik değil, bedenlerle sürdürülen toplumsal ilişkilerin doğallaştırılmasına yönelik referansları da sunar. Bu söylemle yakından bağlantılı olan heteronormativite, birbirinden “tamamen farklı olan” kadın ve erkek cinsleri arasındaki cinsel ve duygusal ilişkinin (heteroseksizm) doğal ve normal olduğu şeklindeki bir kabule dayanmaktadır. Bu kabul beraberinde, bütün bir sosyo-kültürel yapının bu varsayıma göre dizayn edilmesini ve ataerkil sistemle kaynaşmış bir gündelik yaşam organizasyonunu getirmektedir. Heteronormatif cinsiyet söyleminde en belirgin özellik, “insan ırkının” üremesinin, duygusal ve cinsel çekimle eşitlenmesidir. Böylece cinsellik, soyun devamı amacının bir gereği olarak görülerek, onun “haz” içeriği yok sayılmaktadır. Doğuştan gelen farklılıklar, kadın

ve erkekten ziyade tüm insanlar arasında bulunsa da özellikle toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin kalıpların meşrulaştırılması için kullanılmaktadır. Bu türden değiştirilemez biyolojik etmenlerin rolünü abartarak, bütün bir toplumsal yaşama uyarlama oldukça yaygındır. Ancak bireyler toplumsal cinsiyet rollerini içselleştirdikleri için çoğu zaman “doğuştan”, “biyolojiden”, “yaratılıştan” şeklinde tanımladıkları farklılıkların, bunların ötesindeki sosyal alanlarda da bir ayrışma ve hiyerarşik düzeni getirdiğinin farkında değillerdir. Heteronormatif cinsiyetçi tutumlar da yine bu farklılaştırmalarla ilişkilidir. Buradaki temel etken de yine dinin tanımladığı kadın-erkek ikiliğinin, dolayısıyla ataerkil aile kurumunun zarar göreceği endişesidir. Heteronormatif cinsiyetçiliğin meşrulaştırma araçlarından biri de dindir. Ancak din ve gelenekler genellikle konunun ahlaki boyutta olumsuzlanması için kullanılıyorken, biyolojik cinsiyet farklılıklarına dayanan tamamlayıcılık ilkesi bilimle ortaya konmaya çalışılmaktadır.

### **4.3. Dindarlık Biçimleri ve Cinsiyetçilik İlişkisi**

Bu başlık altında, dindarlık ve cinsiyetçilik ilişkisine dair temel hipotezin test edilmesiyle ulaşılan nicel bulgu, görüşmelerden elde edilen sonuçlarla açıklanmıştır. Yapılan istatistikî analizler ve kurulan Yapısal Eşitlik Modellemesine göre, hayata bakışın temelinde dinî inançların olması ve bu inançların hayatın tüm alanlarına uygulanmaya çalışılması gibi tutumları içeren içsel dindarlık arttıkça, dinsel fundamentalizm düzeyi de yükselmektedir. Bunun toplumsal cinsiyet algılarına yansımaları ise kadınlara yönelik ayrımcı biçimlerde ortaya çıkmaktadır.

Dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığına ilişkin ortaya çıkan bu sonuç, DYÖ'nün teorik açıklamalarına uymamaktadır. DYÖ'de “hayata bakışımın temelinde dinî inançlarım yatar” şeklindeki bir ifade içsel dinî yönelimin işaretlerinden kabul edilmekte ve bunun gibi ifadelerden yüksek puan alan kişilerin dinî veya diğer alanlarda daha hoşgörülü ve önyargısız olması beklenmektedir. Dışsal dindarların ise saygınlık, ekonomik çıkar, siyasi çıkar, güven duygusu gibi bir takım din-dışı çıkarlar için dine yönelmelerinden ötürü, bu çıkarları sağlayan şeyi, yani dini savunmak uğruna tutucu, otoriter, baskıcı ve önyargılı olabilecekleri belirtilmektedir. Oysa bu çalışma tam tersi bir durumu ortaya çıkarmış ve dışsal

dindarlık dinsel fundamentalizmi anlamlı düzeyde arttırmazken, içsel dindarlığın dinin fundamentalist biçimde yaşanmasına pozitif yönde etki ettiği sonucuna varılmıştır. Fundamentalist dindarlığın da toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları gelenekselci ve cinsiyet ayrımcı yönde etkilediği ortaya çıkmıştır.

İçsel dindarlık, fundamentalist dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı/cinsiyetçilik arasında ortaya çıkan bu sonuç, görüşmelerin sonuçlarıyla açıklanmıştır. Buna göre, ilk olarak ölçeğin ifade ettiği anlamıyla dindarlığı içsel yaşayan görüşme katılımcılarının, ölçekteki ilgili ifadelerle temkinli yaklaştığı gözlenmiştir. Görüşmelerde kendisini “dindar” ve “Sünni Müslüman” olarak tanımlayanların çoğu ile “dindar, seküler” ve “inançlı, dinle ilgisiz” olarak tanımlayanların tamamının anlatılarından, ölçekteki içsel dindarlığa denk düşen kimi ifadelerin katılımcılar için daha tutucu bir dindarlığı çağrıştırdığı anlaşılmıştır. Başka bir ifadeyle, bu maddeler içsel dindarlığı ifade etse de -dinsel fundamentalizmi arttırmamasından ve görüşme bulgularından hareketle- bunları benimseyen bireyler için, ilgili maddelerdeki görüşlerin kişisel dinî tercihler düzeyinde kalmadığı, beraberinde önyargılı ve ayrımcı eğilimleri getirdiği sonucuna varılmıştır. Görüşmelerde, DYÖ’deki içsel dindarlığı ölçen kimi ifadelerle katılan bireylerin tamamı, kendisini “dindar” ve “Sünni Müslüman” olarak tanımlayanlardan oluşmakla birlikte bu bireylerin ötekileştirici, ayrımcı ve önyargılı ifadelerde de buldukları gözlemlenmiştir. Bu ifadeler, söz konusu katılımcıların cinsiyet algıları ile kadına yönelik tutum ve düşüncelerinde de ortaya çıkmıştır.

Görüşmelerden elde edilen sonuçlara göre, dini içsel bir olgu olarak yaşayan ve farklılıklara toleranslı olan dindar bireyler, dini daha çok özel alanda tanımlamakta, manevi ve dünyevi alanlara ilişkin değer yargılarını eş-mantıklılık çerçevesinde değerlendirmekte ve dinin birincil kaynakları ile geleneksel dinî uygulamalar arasındaki çelişkileri yorumsamacı bir bakışla çözmektedirler. Bu kişiler, gündelik hayatı ve dünyevi ilişkileri dinselikleştirme eğiliminde değillerdir; dini, daha içsel olmasının yanında kişisel bir “yol” olarak yaşarlar. Bu katılımcılar, Müslüman kimliklerini ve İslami değerleri, dünyevi ve seküler değerlerle birleştirebilmiş kimselerdir. Burada dünyevi olanla pragmatik ve ılımlı bir ilişki içinde dini referans almaktan ziyade; dinî olanla sıkı bir ilişki içinde, dünyevi gerekleri de gözetilen bir değerler sistemi söz konusudur. Dolayısıyla, dinî/manevi ve

dünyevi değerler algısında kategorik bir ayrışmanın olmadığı görülmüştür. Bu düşünce yapısındaki dindar bireylerin -ölçekteki içsel dindarlığın teorik içeriğine uygun biçimde- gündelik hayatlarında daha toleranslı, farklılıklara daha açık bir zihinsel yapıya sahip olduğu anlaşılmıştır. Oysa manevi ve dünyeviye ilişkin “iki özerk alan” algısına sahip katılımcılar, dünyevi olanın da dinselleştirilmesinden yana ifadelerde bulunmuşlardır. Ölçekte içsel dindarlık altında değerlendirilen ifadelere net biçimde katılan bu bireylerin cinsiyete ilişkin algılarının, tutum ve düşüncelerinin de dinin katı yorumları çerçevesinde geliştiği gözlemlenmiştir. Bu bireyler, kadınların ikincil “nesnel” gerçekliğini, tutucu dinî kabuller çerçevesinde dışsallaştırarak yeniden üretme eğilimindedirler.

Görüşülen kişiler arasında kendisini “deist”, “ateist” ve kısmen de “inançlı, dinle ilgisiz” şeklinde tanımlayanlar ise maneviyatlarını “bu dünyada” olan araçlarla ya da spiritüel eğilimlerle tanımlamaktadırlar. Bu bireylerde genel olarak akıl, vicdan, adalet, eşitlik, hoşgörü, sanatsal haz, yardımlaşma, empati, dürüstlük gibi değerlerin maneviyat algılarında öne çıktığı görülmektedir. Dindar-muhafazakâr bireyler de bu değerlere karşı olmamakla birlikte, genellikle bunları din çerçevesinde vurgulamaktadırlar. Yani daha seküler diyebileceğimiz bireyler, dürüst ve ahlaklı bir hayatın herhangi bir üstün güçle ilgisi olmadığını belirtirken, tutucu-dindar diyebileceğimiz bireyler Allah için olmadıkça bu değerlerin anlamının en azından sorgulanabilir olduğunu düşünmektedirler. Hem DYÖ’deki içsel dindarlığa ilişkin maddelere denk gelen ifadeleri sebebiyle hem de daha tutucu ve cinsiyet konusunda daha ayrımcı ifadeleri benimsedikleri için bu tür düşünceler, DYÖ’deki içsel dindarlığa ilişkin sonuç açısından açıklayıcı olmaktadır.

Kimi bireyler, dinî ve dünyevi arasında hem kavramsal ve düşünsel bir ayrım yapmaları hem de dünyevi alanı dinî alana dâhil etme ya da dinselleştirme eğiliminde olmaları itibari ile görüşme bulgularında fundamentalist dindarlık içinde değerlendirilmişlerdir. Zira bu bireyler, son derece katı bir maneviyat ve değerler anlatısına sahiptirler. Fundamentalist dindarların manevi/dinsel alan ile dünyevi alan arasına net bir sınır çizerek, hem kendilerine ilişkin hem de başkalarının “iyi-kötü”, “ahlaklı-ahlaksız”, “doğru-yanlış” vb. kimseler olduklarına ilişkin algılarında, dünyevi alanı dinselştirdikleri, yani kendi dindarlık anlayışlarını referans aldıkları sonucuna varılmıştır. Bu anlatılarda -tam da fundamentalist düşünce yapısına uygun

biçimde- dinî ve dünyevi arasındaki çatışma, belirsiz bir suçun öteki olarak görülen “Batı”, “modern”, “laik” vb. olana yansıtılmasıyla bastırılmaya çalışılmakta ya da dine atfedilen “sorgulanamaz mutlak gerçeklik” özelliğine dayanılarak geçiştirilmektedir. Bu bireylerin, hem dinî hem de dünyevi alandaki baskıcı, totaliter ya da pragmatist anlatılara sahip olduğu açıkça görülmüştür. Bu katılımcılar sahip oldukları dinî düşünceleri, hayatın dünyevi yönlerinde de aynen yaşamak istemekte, hatta başkalarının da böyle yaşaması gerektiğini açıkça belirtmekte ya da ima etmektedirler. Bu durum, içsel dinî yönelimin dinsel fundamentalizmi arttırdığı yönündeki hipotezin doğrulanmasını açıklamaktadır; çünkü içsel dinî yönelimi ölçen ifadeler de dinî inancı hayatın tüm alanlarında uygulamayı ve bir insanın ahlaklı bir yaşam sürse de bu yaşamın din temelinde kurulmadıkça bir anlamının olmadığı yönündeki yargıları içermektedir.

Fundamentalizm içinde değerlendirilen katılımcıların, net bir biçimde cinsiyetçi ifadelerde buldukları da gözlemlenmiştir. Çünkü bu biçimdeki dindarlık, genellikle tutucu ve dogmatik bakış açılarıyla birlikte seyretmekte ve cinsiyetçiliğe temel oluşturmaktadır. Buna göre, bu bireyler dinin bütünleştirici gücünün zayıflamasıyla ahlaki sarsıntıların yaşanacağından duydukları endişeyi kadınlara yöneltmektedirler. Başka bir deyişle din, gelenek, örf çerçevesinde kadın ahlakının sınırlarını çizerek ve kadınların bu sınırlar dâhilinde kontrol edilmesini savunarak söz konusu ahlaki endişeyi bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Çünkü bu bakış açısında kadının özellikle bedeni, dinî ve geleneksel ahlakın taşıyıcısı ve göstergesi kabul edilmektedir. Dolayısıyla, fundamentalist dindarlar da kadın bedeni için tanımlanan meşru biçim ve mekân gibi kriterleri, dinî norm ve kalıplar çerçevesinde içselleştirerek kadınsılığı kurmaktadırlar. Böylece ataerkil yapıyı kendi faillikleriyle yeniden üretirken, Giddens’in üzerinde durduğu yapılaşmaya katılmaktadırlar. Böylece görüşmelere katılan tutucu-fundamentalist dindar bireyler, gündelik hayattaki beklenmedik düzensizliklere karşı, kadınlara yönelik baskıcı düşünce ve eylemleri vasıtasıyla bir kontrol duygusu yaratmaktadırlar. Öte yandan, dinî inancı ve maneviyatı dünyevi kavram ve değerleri dışlamadan tanımlayan kişilerde, başkalarına saygı ve tolerans daha yüksektir. Bu dindarlık, dünyevi alanı dinselleştirmekten ziyade, manevi alanı dünyevileştirme eğilimine karşılık gelir.

Kendisini “dindar” olarak tanımlayan katılımcıların önemli kısmı ise kadın ve erkeğin “Allah katında” “kul” olarak eşit olduğunu belirtmektedir. Bu bakış açısı eşitliği vurgulasa da kadın ve erkek arasındaki mevcut eşitsizlikleri, bunun da ötesinde dinin cinsiyetçiliğe hangi noktalarda dayanak olarak kullanıldığını da “kulluk” söylemiyle gözden kaçırmayı beraberinde getirmektedir. Bu anlamıyla eşitliği savunan dindar bireylerin de tam da eşitliği dayandırdıkları temel nedeniyle ataerkil içselleştirme mekanizmalarına katıldıkları görülmüştür. Kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerin çoğunun, kadını annelik sıfatıyla eşitlemesi ve kadına bunun üzerinden bir değer atfetmesi de benzer bir duruma işaret eder. Çünkü bu zorunlu olarak anne olamayan ya da olmayı tercih etmeyen kadınları, en azından söylemsel olarak değersizleştirmektedir.

Fundamentalist olmayan dindar bireylerin eşitlikçi anlatılarından bir diğeri ise İslam’ın kitabî kaynakları ile geleneksel dinî pratikler arasındaki çatışmaya ilişkin tartışma eksenlerinde belirginleşmiştir. Buna göre, din ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığını daha yorumsamacı bir şekilde ele alan bireyler, Kur’an’daki kadına ilişkin birçok ayetin dönemin şartlarında devrimci olsa da bugün için yeterli olmadığını belirtmektedirler. Bu görüş, İslam’ın kadının ezilmesinde rolü olmadığını değil; kadının ezilmesinin İslam’la açıklanamayacağını ifade etmektedir. Benzer şekilde, Kur’an’ın kadını muhatap al(may)ışını toplumsal, tarihsel ve siyasal bağlamı içinde ele alan seküler katılımcılar açısından da önemli olan, ataerkil kültürün dine nasıl eklemelendiği ve dindar seçkinlerin bundan nasıl nemalandığıdır. Bu anlatıya sahip katılımcılar, bir önceki “kulluk” anlatısının aksine, dine/dindarlığa ve cinsiyete ilişkin nesnel gerçekliğe (hâkim söyleme/yapıya) kendi öznellikleri vasıtasıyla alternatifler geliştirmektedirler.

Beslendikleri kaynak ya da dindarlık biçimleri farklı olsa da bu eğilimlerin gündelik hayata yansımaları dünyevi alanın -dinî yorumlamalara tabi tutulması nedeniyle- dinselleşmesini getirmektedir. Dinî-dünyevi algısı kategorik olan fundamentalist dindarlar, dünyevi alanın baskıcı unsurlarını devam ettirme mekanizmalarına katılırken (strateji), dinî ve dünyevi alanları eş-mantıklı değerlendiren dindar bireyler ise kurumsallaşmış dinin katılığına karşı yorumlamaya yer veren ve daha az sınırlandırıcı bir din algısını dünyevi alana taşımaktadırlar (taktik). Tezin teorik perspektifi açısından, her iki dinselendirme pratiği için de hem



gündelik hayat (dünyevi) hem de din alanı, bir mücadele alanı olarak değerlendirilmektedir. Bu mücadele -Bourdieu'nun kuramından hareketle- sembolik kaynaklarla yürütülmektedir. Bu sebeple, özgürleştirici güçleri (Lefebvre 2010) temsil eden dindar failer -dindar katılımcılar içinde sayıca az olmaları da göz önünde bulundurulduğunda- gündelik hayattaki mücadelenin tabi tarafını oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla cinsiyet algıları da daha esnek ve daha eşitlikçi olsa da cinsiyetçi etkilerden tamamen kurtulmuş değildir. Çünkü bu bireylerin cinsiyet algıları da hâkim söylemin kategorileri içinden üretilmektedir. Kavramsal ve kuramsal bölümde de değinildiği gibi, ister hâkim ataerkil ideolojiyi sürdürme amacı taşıyın ister eşitlikçi hedefleri içersin, cinsiyete ilişkin tutum ve düşünceler, içselleştirmeler vasıtasıyla kurulur. Bu içselleştirmeler, gücün baskı unsurlarından daha etkili biçimde, “uysallaştırıcı” (Foucault 2003) unsurlarınca ve failin de eylemleriyle katıldığı sembolik bir düzlemde gerçekleşir. Nitekim cinsiyete ilişkin “doğallık/yaratılış/fitrat” söylemi, farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik ve heteronormatif cinsiyetçilik yalnızca tutucu, dogmatik ve fundamentalist bireylerde görülmemiş, hem kadın hem de erkek katılımcıların -açık ya da gizil, farkında olarak ya da olmayarak- paylaştığı eğilimler şeklinde ortaya çıkmıştır.

Anketlerde kadın ahlakının genel çerçevesini çizen ataerkil kabullere ilişkin kadın katılımcıların da erkekler kadar geleneksel tutumları benimsemesi ve görüşmelerde kadın katılımcıların genellikle kendilerini tabi kılan ataerkil söyleme katılmaları da ataerkil içselleştirmelere örnek teşkil etmektedir. Bu durum özellikle dindar kadınların feminizmle ilgili düşüncelerinde ortaya çıkmıştır. Dindar kadın katılımcıların feminizme duydukları sempati-antipati arasında gidip gelen hissiyatlarının altında, bir taraftan modern gündelik hayat koşullarının getirdiği seçeneklerden yararlanma isteği ve özgüven duygusu; diğer taraftan kendilerine bir kimlik olarak seçtikleri Müslümanlığın tanımladığı aile ve özel alan sınırlarının dışına çıkma endişesi yatmaktadır. Feminizme ilişkin tutarsız ifadelerle aslında, İslam'da kadına yüklenen ev içi merkezli rollerden ve İslami kadın ahlakından vazgeçilemeyeceği ima edilmektedir. Başka bir ifadeyle, karşı oldukları şey, “tamamen eşitlik”ten ziyade, mevcut ataerkil koşullar altında “erkek kadar özgür” olmaktır. Çünkü bu kadınlar -Kandiyoti'nin kavramıyla- “ataerkil pazarlık” içindedirler; yani, mevcut şartlar altında İslam'ın tanımladığının yerine

koyabilecekleri güvenli bir alternatif bulamamaktadırlar. Evlilik dışı cinsel ilişki erkeklere de yasaklanmış olsa da açıktır ki cinsel ahlakın taşıyıcısı hem kitabî hem de geleneksel İslam'da kadındır. Dolayısıyla feminizmin kadınların cinselliğini baskı altına alan mekanizmalardan biri olarak aile kurumunu hedef alarak cinsel özgürlüğü savunması, Müslüman kadınlar için feminizmi şüpheli kılmaktadır. Bu katılımcılar, ilk ifadelerinde ataerkil ailenin kendileri için yalnızca mutluluk kaynağı olduğunu ifade etseler de derinlikli tartışmalarda aile içi rol ve sorumlulukları nedeniyle kendilerini kısıtlanmış hissettiklerinden yakınmışlardır. Ancak, geleneksel aile ve bu çerçevede tanımlanan rolleri kendilerini var eden koşulların tek kaynağı olduğundan, bunlardan vazgeçememektedirler. Dindar kadınların ataerkil aile kurumuna olan sıkı bağlılıkları, Butler'ın "tutkulu bağlılıklar" (2010) kavramına ilişkin açıklamalarında belirttiği gibi, kadınların kendilerini baskılayan iktidarın aynı zamanda kendilerini var kılmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple dindar kadınlar feminizme en azından şüpheli yaklaşarak, cinsiyet eşitliğini samimi bir şekilde isteseler de -cinsiyet temel bir habitus olduğu için- eşitsizliği faillikleriyle yeniden kurmaktadırlar. Kadın-erkek eşitliği tartışmalarında, eşitlik denen şeyin "faklı olmamak", "her bakımdan aynı olmak" şeklinde anlaşıldığı ya da bunun kadın ve erkeğin eşit olamayacağına bir gerekçe olarak kullanıldığı görülmüştür. Dolayısıyla -kadın erkek arasındaki biyolojik farklılıkların da üretilen bir söylem olduğunu bir tarafa bırakırsak- zaten iki "aynı" arasında söz konusu edilemeyecek olan eşitlikten bahsedilirken, "farklılığın" sürekli vurgulanması da İslam'ın tanımladığı "Müslüman kadın" imajından uzaklaşılacağı korkusuyla açıklanabilir.

Dindarlığın kamusal ve özel alanda yaşanma şekilleri üzerinden gerçekleşen mücadele de içsel dindarlık, fundamentalist dindarlık ve cinsiyetçilik arasındaki ilişkiyi yorumlamak açısından imkânlar sunmaktadır. Görüşmeye katılan bireylerden kendisini "dindar"/"Sünni Müslüman" olarak tanımlayanların çoğu, dinin kamusal ve özel alandaki yerine ilişkin pragmatik bir orta yolu benimsemekte, bir kısmı ise kamusal alanın dinsel olması gerektiğini belirtmektedir. Kamusalın dinî gereklilikler çerçevesinde düzenlenmesini savunmak, kişi ya da kişinin dâhil olduğu grup dini nasıl algılıyor ve yaşıyorsa kamusal alanın da ona göre düzenlenmesini talep etmek demektir. Bu perspektif, kimi açılardan DYÖ'deki dinî inancı tüm alanlarda yaşamayı içeren içsel dindarlık ifadeleriyle paraleldir. Dinî ve sosyo-politik

atmosfer, dini bir yaşam biçimi olarak öneriyorsa, yani hâkim dinî-siyasi söylem din-dışı alanları da aktif biçimde etkileme eğilimindeyse, dinî inancı yaşamın tüm alanlarına yayma ya da kamusal alanın dinselleşmesi talebi dinin baskıcı yorumuna işaret edecektir. Kuramsal bölümde de açıklandığı gibi, Türkiye'nin siyasi atmosferinin dinle ilişkili karakteri ve araştırma evreninin dinî-geleneksel özelliklerine dair ulaşılan bulgular çerçevesinde, dinin kamusal alanda belirleyici olması taleplerinin ve dolayısıyla içsel dindarlığın, fundamentalizmi de karakterize eden ayrımcılığı ve baskıcılığı getirmesi anlaşılır olmaktadır.

Tutucu veya fundamentalist dindar bireyler, İslam'ın sosyal hayatı düzenlemeye ilişkin bazı uygulamalarını tüm olası durum ve şartta sabitlemektedirler. Kadına yönelik ayrımcı tutumlara sebep olan unsurlar arasında dinin -en azından insan yorumlamalarının bile- hiçbir rolünün olmadığı konusunda ısrarcı olan bu görüşte, din o derece sabit ve özerk kabul edilmektedir ki, yanlış yorumlanabileceğine bile ihtimal verilmemektedir. Bu görüş, kadın ve erkek arasındaki farklılığı hem dinle hem de örf ve geleneklerle açıklarken, konu kadının uğradığı olumsuz muamelelere geldiğinde dini geleneklerden ayırmakta, bu olumsuzlukların -dinden bağımsız olarak- kültür ve gelenekten kaynaklandığını iddia etmektedir. Nitekim, anketlerden elde edilen sonuçlara göre de katılımcılar çok büyük bir oranda İslam'da cinsiyet eşitliğinin olduğunu belirtmişlerdir. Görüşmelerden elde edilen sonuçlar, katılımcıların bu görüşlerinin dayanaklarına ışık tutmaktadır. Görüşmelerdeki ifadelere göre bu eşitlik iddiası, İslam'ın idealleştirilmiş nostaljik bir çağına, "asrısaaadet"e atıfta bulunularak, Müslüman toplumlarda kadının bugünkü koşulları yerine 1500 yıl önceki koşullarına bakılarak temellendirilmektedir. Özellikle dindar kadınlar arasında karşılaşılan bir görüş ise kadının mirastan erkeğin yarısı kadar pay alması, bir erkeğe karşılık iki kadının şahitliği ve kadının boşanma hakkının olmaması gibi gündelik hayat pratiklerini düzenleyen uygulamaların, aslında kadını koruduğu yönündedir. Buna göre, kadın eksik "yaratılışlı", yani bir anlamda erkeğe göre kusurlu olduğu için dinde kadınlarla ilgili bir takım özel durumlar tanımlanarak kadın korunmaya çalışılmıştır.

Kamusal ve özel alanda dinin işgal edeceği yere ilişkin görüş ve talepler, elbette dindar bireyler arasında da farklılaşmaktadır. Ana-akım ve yapısal dinî söylemden ayrılan, dinî ve gündelik hayatın içinden özgürleştirici taktiklerle türetilen

dindarlık biçimlerini temsil eden bireylerin anlatıları -azınlıkta olsalar da- anketlerden çıkarsanamayan açıklamalar sunmuştur. Bu katılımcılar, dindar olmanın kamusal alanda dinî tarafsızlığa engel teşkil etmediğini, hatta kimi zaman bunu gerektirdiğini belirtmektedirler. Bunlar, dinî unsurların kimi durumlarda kamusal alana yansıyabileceğini belirtmekle birlikte, bunun Türkiye’de genellikle devletin belli bir dine ait belli bir mezhebin sınırlı bir yorumunun gereklerinin gözetilmesi şeklinde ortaya çıktığını söylemektedirler. Onlara göre, dindarlık içsel ve kişisel bir meseledir. Dolayısıyla bu bireylerin anlatıları, onların DYÖ’ye ilişkin Allport ve Ross’un tanımladığı anlamıyla içsel dindar olduklarını göstermektedir. Öte yandan görüşmelerde, içsel dindarlık boyutundaki ifadeler katılan bireyler, ölçeğin kastettiği hoşgörülü dindarlık biçimine uymamaktadırlar.

Ortaya çıkan başka bir durum ise, bilimsel ve dinî tavır alışların iç içe geçmiş olduğudur. Bunun temel nedeni de değerler sistemi ve pratiklerde bu iki alanın bir gerilim halinde bir arada olmasıdır. Yani din ve bilim arasındaki “karşıtlık”, bireylerin yaşamlarına bir diyalektik ilişki olarak yansımakta ve bu çelişkinin bir sentezle/uzlaşmayla çözülmesine neden olmaktadır. Dinî bilgi ile bilimsel bilgi arasında karşıtlık olduğunu ve bilimsel bilginin dinî bilgiyi tasdik ettiğini savunan dindarların çoğunluğunun ise dogmatik bir zihinsel yapıya sahip olduğu anlaşılmıştır. Uzlaştırıcı düşüncelerde, referans Kur’an ve vahiydir. Bunun doğal sonucu olarak, ikisinin çatıştığı noktada dinin söylediği gerçek kabul edilir. Bilim, dinin yaşamı yönlendirmedeki yerini ikame edememekte, ancak dinî bilgileri tasdik edebilmektedir. Dinî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki seçimlerde ikisi arasında kategorik bir ayırım gözeten bireylerden, dine mesafeli olanların da seküler yaşam tarzı konusunda baskıcı ifadeleri ve dindarlığa ilişkin ötekileştirici anlatıları benimsediği dikkat çekmiştir. Bu durum, kuramsal bölümde de tartışıldığı gibi, dogmatizmin her tür düşünce altında gelişebileceğini desteklemektedir. İlaveten bu bireyler, kadına ilişkin düşüncelerinde ilk izlenimde eşitlikçi görüneler de kadının “temel farklılığını” vurgulama noktasında dogmatik dindarlarla birleşmektedirler. Ancak burada “farklılık” dine değil doğaya, bilime ve biyolojiye dayandırılmakta, kadın bu kez modernitenin sınırları içinde fakat yine ahlakçı söylemlerle tanımlanmaktadır.

Farklı dayanak noktalarına rağmen, iki görüşün cinsiyet farklılığını vurgulaması, kuramsal bölümde değinildiği gibi, modernitenin kadının ikincilleştirilmesine katkı sağlayan söylemleri sürdürdüğünü ve geleneksel ve modernin bir arada yaşandığı toplumlarda seküler ve dinsel olanın sanıldığı gibi karşıtlık değil simgesel bir alışveriş içinde, iç içe geçmiş olduğunu göstermektedir. Nitekim, Türkiye'nin modernleşme sürecine bakıldığında da sekülerleşme yanlılarınca, kendi karşıtları olarak konumlandıkları anlayışın devralındığı görülmektedir. Kadın bedeninin hem dinselliğin hem de modernliğin göstergesi olarak kodlanması, kadının mütemadiyen ataerkil ideoloji tarafından tanımlanıp biçimlendirilmesini de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla her iki söylem de kadında vücut bulmak için kadını nesneleştirmekte ve araçsallaştırmaktadır. Kimi dindar katılımcıların da bu durumdan yakınması, dindarlığın ne kadar farklılaşabildiğini ve bu farklılıklar ekseninde toplumsal cinsiyet algılarının, kadına ilişkin düşüncelerin değişip dönüştüğünün göstergesidir. Bu bakış açısı kendisini “dine mesafeli”, “deist”, “ateist” olarak tanımlayan bireylerde de görülmüştür. Öte yandan dindarlıkların ve toplumsal cinsiyet algılarının farklılaşması ve etkileşimler olarak gündelik hayata yansması, failerin algısındaki -başka bir deyişle içselleştirdikleri- nesnel gerçekliğin dönüştüğü anlamına gelmemekte, ancak bir potansiyeli barındırmaktadır.

Bu başlıktaki tartışmalardan çıkan genel sonuca göre; İslam'ın çizdiği manevi çerçeve ve bunun maddi dünyaya ibadetler, semboller ve değerler vasıtasıyla yansması, içsel, dışsal, fundamentalist ve bunlarında ötesinde farklı dindarlıkları da ortaya çıkararak dünyevi olanı dinî olana dâhil etmekte; dinî olan da gündelik hayat pratikleri vasıtasıyla dünyevileşmektedir. Genellikle beşerî kaynaklı bir sorun olduğu düşünülen cinsiyetçilik de bu eklemlenmeler ve kırılmalar vasıtasıyla süreklilik kazanmaktadır. Dolayısıyla dinî ve dünyevi birbirine karışarak, dönüşerek ve yeni sembol ve içerimler edinerek yeni dinsellikleri yaratmakta; cinsiyet algıları üzerinde farklı etkilerde bulunmaktadır. Bu etki, Allport'un “içsel dindarlık” olarak kavramsallaştırdığı; ancak bu çalışmada farklı bir dindarlık biçimine karşılık geldiği anlaşılan dinî yönelim türü altında, baskıcı ve ayrımcı fundamentalist dindarlığı arttırırken, fundamentalist dindarlık da cinsiyetçi duygu, düşünce ve tutumları yükseltmektedir.

## SONUÇ

Bu tezde, Sivas ilinin Merkez ve dört ilçesinden seçilen örneklem grubu üzerinden içsel, dışsal ve fundamentalist dindarlık biçimlerinin toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üzerindeki etkisi, niceliksel ve niteliksel araştırma yöntemleri kullanılarak düşünce, söylem ve gündelik hayat pratikleri boyutlarıyla analiz edilmiştir. Tezin bağımsız değişkenini oluşturan dindarlık ve bağımlı değişkenini oluşturan toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, homojen, sabit ve yeknesak nesnellikler olarak değil; hem beklentiler üzerinden failleri belirleyen/üreten hem de faillerin edimlerle bu beklentileri sürdürdüğü ya da dönüştürdüğü içselleştirmeler olarak ele alınmıştır. Çalışmada dindarlığın farklı algılanma ve yaşanma biçimleri altında cinsiyetçilik üzerinde farklı etkilerde bulunacağı varsayılmış, dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı/cinsiyetçilik arasındaki ilişki bu bağlamda tartışılmıştır.

Çalışmanın genel kuramsal perspektifinde dinî alan, bireylerin sosyo-demografik, ekonomik ve kültürel özellikleriyle; bunun yanında gündelik hayat pratiklerinin dinsel içerimleri tarafından da farklılaşan bir alan olarak ele alınmış, bireylerin bu alandaki pratikleri dindarlığın farklı tezahürleri olarak yorumlanmıştır. Din dışı görünen alanların da dinin etki alanına dâhil olarak, dindarlığı ve bunun üzerinden cinsiyetçiliği etkilediği öne sürülmüştür. Sosyal ve gündelik hayattaki düşünme, davranma, karar alma ve başkalarıyla ilişkilene süreçleri üzerindeki din etkisi, dinselikleme olarak kavramsallaştırılmıştır. Dinselleşmenin dinî tutum, düşünce ve davranışları farklılaştıracağı, bu yüzden dindarlığın cinsiyetçilik üzerindeki etkilerinin anlaşılması için dinî ve dinî olmayan alanlar arasındaki simgesel alışverişin, mücadelenin ve etkileşimlerin de göz önünde bulundurulması gerekliliği vurgulanmıştır.

Tezin kuramsal perspektifi temelinde, kadın ve erkeğe atfedilen farklılıklar, biyolojinin ya da yaradılışın iki cinse çizdiği “kaderden” ziyade dinsel kabuller ya da inançlar kümesinin diğer toplumsal mekanizmalarla kurduğu etkileşimlerle ilintili olarak tartışılmıştır. Bu doğrultuda cinsiyetçilik, ataerkil ideolojinin tanımladığı cinsiyet kalıplarının cinsiyetli faillerce nesnel gerçeklikler olarak içselleştirilmesi ve

kadına yönelik olumsuz düşünce ve tutumlar şeklinde gündelik hayata yansıtılması olarak düşünülmüştür.

Tezin temel amacı içsel, dışsal ve fundamentalist dindarlığın toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar üzerindeki etkilerini tespit etmek; bu etkileri kişilerin din ve cinsiyete ilişkin öznel yorumları ile gündelik hayat pratikleri vasıtasıyla açıklamaktır. Tezin yöntemi de bu temel amaç doğrultusunda belirlenmiş, önce niceliksel, sonra niteliksel araştırmanın yapıldığı açımlayıcı sıralı desen kullanılmıştır. Niceliksel araştırma aşamasında Sivas ilinin Merkez ve dört ilçesinden oranlı küme örnekleme tekniğiyle seçilen 600 kişiye; kişisel bilgi formu, dinî düşünce, tutum ve davranışlar ile toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin tanımlayıcı sorular, Dinî Yönelim Ölçeği, Dinsel Fundamentalizm Ölçeği ve Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeğinden oluşan anket uygulanmıştır. Niceliksel araştırma verilerinin istatistikî analizleri sonucu ortaya çıkan bulgulardan yola çıkılarak, niteliksel araştırma aşamasında kullanılacak görüşme soruları tasarlanmıştır. Buna göre, Sivas Merkez ilçesinden amaçsal olarak seçilen 20 kişiye “inanç”, “cinsiyetçilik” ve “dindarlık ile cinsiyetçilik ilişkisi” olmak üzere üç boyutta tartışma eksenleri sunulmuştur. Her iki aşamanın sonuçları ve bu sonuçların birbirileri arasındaki bağlantılar, çalışmanın temel teorik bakış açısını desteklemiştir.

Çalışmada üç ana sonuç ortaya çıkmıştır. İlk olarak, içsel dindarlığın fundamentalist dindarlığı pozitif ve anlamlı şekilde yordadığı tespit edilmiştir. İkinci olarak, fundamentalist dindarlığın toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi tutumları negatif ve anlamlı düzeyde yordadığı belirlenmiştir. Son olarak, ilk sonuçla ilişkili şekilde, içsel ve dışsal dindarlığın araştırma evreni içinde, ölçeğin teorik açıklamalarında belirtilen içeriklerden farklı durumlara işaret ettiği ortaya çıkmıştır.

Bu sonuçları açıklamaya yönelik geliştirilen derinlemesine görüşme soruları inanç, cinsiyetçilik ve dindarlık-cinsiyetçilik ilişkisi olmak üzere üç boyut altında yürütülmüştür. Derinlemesine görüşmelerin inanç boyutu altında katılımcılara dört ana tartışma eksenine sunulmuştur. Bunlardan ilki, kamusal ve özel alanda dinin yerine ilişkin çatışma alanıdır. İkincisi, dinî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki seçimlerle ilgilidir. Üçüncüsü, manevi ve dünyevi alan tasavvurları arasındaki çatışmalardır. Dördüncüsü ise İslam’ın birincil/kitabi kaynakları ile geleneksel uygulamaları

arasında yaşanan çatışmayı ifade etmektedir. Cinsiyetçilik boyutunda ise pasif-baskıcı cinsiyetçilik, gizil-korumacı cinsiyetçilik, farklılaştırıcı-tamamlayıcı cinsiyetçilik ve heteronormatif cinsiyetçilik olmak üzere dört ana eğilim tespit edilmiştir. Son olarak, iki boyutun birbiriyle ilişkili olduğu konuları içeren üçüncü boyutta: İslam'da kadının yerine ilişkin düşünceler, cinsiyetçiliğin güncel İslami görünüşleri ve "Müslüman kadın" algıları şeklinde üç tema ortaya çıkmıştır.

Niceliksel araştırmadan elde edilen, içsel dindarlığın dinsel fundamentalizmi pozitif ve anlamlı biçimde yordadığı yönündeki ilk sonuç, derinlemesine görüşmelerden elde edilen sonuçlarla açıklanmıştır. Buna göre, ölçekteki içsel dindarlığa denk düşen ifadeleri benimseyen bireyler için bu görüşler kişisel dinî tercihler düzeyinde kalmamakta, önyargılı ve ayrımcı eğilimlerle birlikte seyretmektedir. İçsel dindarlığa karşılık gelen ifadelere mesafeli yaklaşan katılımcılar içinse bu ifadelerin daha tutucu bir dindarlığı çağrıştırdığı anlaşılmıştır. Bu karşıtlık, inanç boyutu altında değerlendirilen; kamusal alan ve özel alanda dinin yeri, dinî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki seçimler, manevi-dünyevi alan tasavvurları ve İslam'ın birincil kaynakları ile geleneksel İslami uygulamalar arasındaki çatışmaları içeren tartışma eksenlerinde belirginleşmiştir.

Dindarlığın kamusal ve özel alanda yaşanma şekilleri üzerinden gerçekleşen çatışma, içsel dindarlık ve fundamentalist dindarlık arasındaki ilişkiyi yorumlamak açısından imkânlar sunmuştur. Görüşmelere katılan bireylerden -Dinî Yönelim Ölçeğindeki anlamıyla- dini içsel yaşayan ve farklılıklara toleranslı olan dindarlar, dini kamusal değil özel alanla tanımlamaktadırlar. Öte yandan görüşmelerde, içsel dindarlık boyutundaki ifadeler katılan bireyler, ölçeğin kastettiği hoşgörülü dindarlık biçimine uymamaktadırlar. Türkiye'nin siyasi atmosferinin dinle ilişkili karakteri ve araştırma evreninin dinî-geleneksel özelliklerine dair ulaşılan bulgular çerçevesinde, dinin kamusal alanda belirleyici olması talepleri, fundamentalizmi de karakterize eden ayrımcılığa ve baskıcılığa işaret etmektedir. Kamusalın dinî gereklilikler çerçevesinde düzenlenmesini savunan görüş, Dinî Yönelim Ölçeğinde yer alan ve dinî inancı tüm alanlarda yaşamayı içeren içsel dindarlık alt boyutundaki maddelerle paralel; ancak bu alt boyut için tanımlanan içerikle karşıt sonuçlar sunmuştur.



Hem dinî bilgi ile bilimsel bilgi arasında karşıtlık olduğunu hem de bilimsel bilginin dinî bilgiyi tasdik ettiğini savunan dindarların çoğunluğunun dogmatik bir zihinsel yapıya sahip olduğu anlaşılmıştır. Öte yandan dinî bilgi ve bilimsel bilgiyi pragmatik bir şekilde uzlaştırma eğilimleri, dışsal dindarlıkla paralel bulunmuştur. Bu tür eğilimlere sahip bireylerin dinî kurallar ve bunları yaşama konusunda da aynı ölçüde pragmatik bir esnekliği benimsedikleri, bu esneklik anlayışının düşünsel bir çabanın ürünü olmadığı ve daha ziyade birtakım çıkarları koruma amaçlarıyla ilgili olduğu görülmüştür.

Manevi ve dünyeviye ilişkin “iki özerk alan” algısına sahip katılımcılar, dünyevi olanın da dinselleştirilmesinden yana ifadelerde bulunmuşlardır. Ölçekte içsel dindarlık altında değerlendirilen ifadelere net biçimde katılan bu bireylerin farklılıklara ilişkin algı, tutum ve düşüncelerinin de dinin katı yorumları çerçevesinde geliştiği gözlemlenmiştir. Dinî-dünyevi algısı kategorik olan dindarlar, dünyevi alanın baskıcı unsurlarını devam ettirme stratejilerine katılırken, dinî ve dünyevi alanları eş-mantıklı değerlendiren dindar bireylerin kurumsallaşmış dinin katılığına karşı yorumlamaya yer veren ve daha az sınırlandırıcı bir din algısını dünyevi alana taşıyarak, baskıcı stratejilere karşı taktikler geliştirdikleri görülmüştür.

Dinin birincil kaynakları ile geleneksel dinî uygulamalar arasındaki çelişkilere ilişkin tartışma ekseninde de içsel ve fundamentalist dindarlık arasındaki ilişkiye dair açıklamalar sunmuştur. Bu çelişkiyi yorumsamacı bir bakışla çözen kişiler, gündelik hayatı ve dünyevi ilişkileri dinselleştirme eğiliminde değillerdir; dini daha içsel olmasının yanında kişisel bir “yol” olarak yaşarlar. Dinî inancını ve maneviyatı dünyevi kavram ve değerleri dışlamadan tanımlayan kişilerde, başkalarına saygı ve tolerans daha yüksektir. Bu dindarlığın, dünyevi alanı dinselleştirmekten ziyade, manevi alanı dünyevileştirme eğilimine karşılık geldiği sonucuna ulaşılmıştır.

Fundamentalist dindarlığın toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi tutumları negatif ve anlamlı biçimde yordadığı yönündeki ikinci sonuç, derinlemesine görüşmelerden elde edilen bulgularla açıklanmıştır. Derinlemesine görüşmelerdeki her üç boyut da (inanç boyutu, cinsiyetçilik boyutu, dindarlık ve cinsiyetçilik ilişkisi boyutu) toplumsal cinsiyet algılarına ve kadına yönelik tutum,

düşünce ve davranışlara ilişkin açıklayıcı sonuçlar vermiştir. Bunun yanında derinlemesine görüşmeler, cinsiyetçiliğin anketlerden elde edilemeyen bazı formlarını tanımlamak, sınıflandırmak ve bunların dindarlığın fundamentalist ve tutucu formlarıyla hangi noktalarda kesiştiğini anlamak açısından da imkânlar sunmuştur.

Cinsiyetçiliğe dair tespit edilen pasif-baskıcı, gizil-korumacı, farklılaştırıcı-tamamlayıcı ve heteronormatif cinsiyetçilik kategorilerinin hepsi, dinî içselleştirmelerle bağlantılı bulunmuştur. Ancak bu cinsiyetçi eğilimler, yalnız dinle ilişkisi yakın olan (“dindar”, “Sünni Müslüman”, “dindar, seküler”) bireylere mahsus değildir; dine görece mesafeli olan (“inançlı, dinle ilgisiz”, “deist”, “ateist”) bireylerde de cinsiyetçi eğilimler tespit edilmiştir. Bu sebeple, ataerkil içselleştirmeler konusunda dinsel ve sekülerliğin karşıtlık değil etkileşim halinde olduğu açıktır. Dinsel anlatılarda cinsiyetçilik “yaratılış” ve “fitrat” söylemleriyle içselleştirilirken, seküler anlatılarda “doğal” ve “bilimsel” söylemlerle içselleştirilmiştir. Referansları farklı olsa da her iki söylem, simgesel bir mücadele ve alışveriş içinde, cinsiyete ilişkin nesnel farklılıklar tanımlama noktasında birleşmektedir. Bu sonuç, bilimsel kabullerin dinî kabulleri devam ettirdiği, dinin de gücünü sürdürebilmek için modern ve bilimsel söylemlere eklemeye çalıştığı yönündeki kuramsal iddiayı desteklemiştir.

İnanç boyutundaki, kamusal sekülerleştirme ve orta yol tercihlerinde cinsiyetçiliğe ilişkin belirgin bir eğilim görülmezken, kamusal dinselleştirme tercihleri İslami hüküm, usul, kural ve uygulamaları, aralarındaki farkları irdelemeksizin köktenci bir bakışla sabitleyen anlatılar altında görülmüş, bu eğilimdeki katılımcılarda belirgin biçimde cinsiyetçi ifadeler tespit edilmiştir.

Dinî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki çatışmaya dair tartışma eksenini ise din ve bilimin ataerkil kültüre, dolayısıyla cinsiyetçiliğe meşruiyet kazandırma noktasında birleştikleri yönündeki kuramsal iddiayı desteklemiştir. Nitekim, bilimsel bilginin dinî bilgiyi tasdik ettiğini savunan ve ikisini uzlaştıran anlatılar, kadın ve erkek arasındaki farklılığı meşrulaştırmak için her iki bilgi türüne de başvurmuştur. Bunun yanında, dinî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki seçimlerde ikisi arasında kategorik bir ayrım gözetilen bireylerden dine mesafeli olanların çoğu (“inançlı, dinle

ilgisiz”, “deist”, “ateist), kadının “temel farklılığını” vurgulama noktasında dogmatik dindarlarla birleşmektedirler. Farklı dayanak noktalarına (fitrat ya da bilim) rağmen, iki görüşün cinsiyet farklılığını vurgulaması, modernitenin kadının ikincilleştirilmesine katkı sağlayan söylemleri sürdürdüğü ve geleneksel ile modernin bir arada yaşandığı toplumlarda seküler ve dinsel olanın sanıldığı gibi karşıtlık değil simgesel bir alışveriş içinde olduğu yönündeki kuramsal iddiayı desteklemiştir.

Manevi ve dünyevi alanları sabit kategoriler olarak gören dindar bireyler, kadınların ikincilliğini tutucu dinî kabuller çerçevesinde yeniden üretme eğilimindedirler. Bu biçimdeki dindarlıkta iki alan arasındaki bu karşıtlık algısı, dünyevi alanı dinselleştirme yoluyla çözülmektedir. Genellikle tutucu ve dogmatik bakış açılarıyla birlikte seyretmesi sebebiyle dinsel fundamentalizme karşılık gelen bu dindarlık, cinsiyetçiliğe de temel oluşturmaktadır. Bu anlatılarda sıklıkla dinin zayıflaması endişesi kadın ahlakının tanımlanması ile aşılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, fundamentalist dindarlar da cinsiyetçiliği dinî norm ve kalıplar çerçevesinde içselleştirmekte, böylece ataerkil yapıyı kendi faillikleriyle yeniden üretmektedirler. Manevi ve dünyevi alanları sabit kategoriler olarak algılayan dindarlarda kadın ve erkeğin “kulluk” anlamında eşit olduğu, ancak yaratılıştan farklı oldukları da sıkça ifade edilmiştir. Buradaki eşitlik söylemi, ataerkil içselleştirme mekanizmalarına katılmaktadır. Çünkü bu kabul, mevcut sosyal eşitsizlikleri sorgulanmaz kılmaktadır. Öte yandan maneviyatı dünyevi kavram ve değerleri dışlamadan tanımlayan kişiler, ataerkil ideoloji ve bunun dinlerle ilişkisini eleştirel bir bakışla değerlendirilmiştir.

İslam’ın birincil kaynakları ve geleneksel uygulamaları arasındaki çatışmayı gelenekseli katılaştırarak çözüme eğilimindeki bireylerin de cinsiyetçi söylemleri benimsediği tespit edilmiştir. Dinsel fundamentalizme karşılık gelen bu söylemler, kadının toplum içindeki yeri, hakları ve sorumlulukları ile ilgili olarak da dinî hükümler, uygulamalar ve geleneksel kabulleri eşitlemekte, kadını ikincilleştiren dinî yorumları dinin emri olarak algılamakta ve dayatmaktadır. Öte yandan din ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığını daha yorumsamacı bir şekilde ele alan bireyler, Kur’an’daki kadına ilişkin birçok ayetin o zamanın koşulları çerçevesindeki öneriler olduğunu ve bugün için yeterli olmadığını belirtmektedirler. Bu anlatıya sahip katılımcılar, “kulluk” anlatısının aksine, dine/dindarlığa ve cinsiyete ilişkin hâkim

söyleme/yapıya kendi öznellikleri vasıtasıyla alternatifler geliştirmektedirler. Birincil kaynak ve geleneksel uygulamalar arasındaki uyumsuzluk bazı bireylerin ise dine ve dindarlığa yaklaşımında, bir “kırılmaya” sebep olmakta, bu bireyler İslam’ın temel hükümleri temelinde öznel bir din inşa etmekte ve ataerkil kültüre kendi faillikleri içinde karşı söylemler geliştirmektedirler.

İçsel dindarlık ve fundamentalist dindarlık arasındaki ilişkiye dair birinci sonuç için belirtilen açıklamalar, Dinî Yönelim Ölçeğindeki içsel ve dışsal dindarlık boyutları altındaki ifadelerin araştırma evreni içinde farklı durumlara karşılık geldiği yönündeki üçüncü sonuç için de açıklayıcıdır. Buna göre kamusal alanı dinselleştirme eğiliminde olan, manevi ve dünyevi alanları sabit kategoriler olarak algılayan, dinî ve bilimsel bilgi arasında dinî bilgi lehine kategorik bir ayırım yapan ve/veya bilimsel bilginin dinî bilgiyi tasdik etmedikçe doğru olmadığını savunan ve geleneksel dinî uygulamaları katılaştıran bireylerin içsel dindarlık altında değerlendirilen ifadelerle katıldıkları net biçimde ortaya çıkmıştır. Saydığımız eğilimlere sahip bireylerin aynı zamanda tutucu ve fundamentalist eğilimlerle karakterize olan tahammülsüz ve ötekileştirici ifadelerde de bulunmaları, araştırmaya dâhil edilen bireyler için, ölçeğin özellikle içsel dindarlık alt boyutundaki “hayata bakışımın temelinde dinî inançlarım yatar” ya da “dinî inançlarımı hayatın diğer tüm alanlarına uygulanmak için elimden geleni yaparım” şeklindeki ifadelerin, dini içsel ve kişisel bir tercih meselesi olarak görmeyi değil, kapalı zihinliliği, tutuculuğu ve fundamentalizmi getirdiği görülmüştür.

Türkiye’de dindarlık üzerine yapılan çalışmalardan da yola çıkılarak, inanç alanının sınırları genişledikçe araçsallaşmaya, bir baskı unsuru olmaya doğru gittiği tezin kavramsal ve kuramsal bölümünde vurgulanmıştı. Bu sebeple ortaya çıkan sonuç, İslam’ın gündelik ve kamusal yaşamla kurduğu özel ilişki ve Türkiye’nin yakın tarihinde, dindarlığın muhafazakârlık-dindarlık-siyaset arasındaki karmaşık ilişkiler çerçevesinde gelişen biçimleriyle birlikte düşünülmelidir. Modernleşme-sekülerleşme sürecini Batıdaki şekliyle yaşayamamış Türkiye’de din, modernitenin yaratacağı değişimlerden endişe duyan muhafazakâr kesimler için kültürel ve politik mecrada önemli bir referanstır. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlara göre de dinî ve modern arasındaki bu çelişki, bireylerin yaşamlarına diyalektik bir ilişki olarak yansımakta ve bu çelişkinin bir sentezle/uzlaşmayla çözülmesine neden olmaktadır.

Seküler Batıda (yani Hıristiyan dünyada) din içselleştikçe, dünyevi alan üzerindeki etkisi azalmakta, din özel alana çekilmektedir. Ölçek maddelerinde geçen “hayatımın tüm alanlarına uygularım” ya da “hayata bakışımın temelinde dinsel inançlarım yatar” gibi ifadelerde hayatın tüm alanlarından kastedilen genellikle özel hayattır. Çünkü Batıda dinî ve dünyevi alan ayrımı daha nettir. Dolayısıyla Batılı bireyler için dinin uygulanabileceği hayat, özel hayattır. Bu yüzdendir ki Allport da bu tür dindarlığı, içsel ve hoşgörülü bir dinsel yönelim olarak tanımlamıştır. Ancak Müslüman ve geleneksel kültürde yetişmiş bireyin bu tür ifadelere katılmasının aynı anlama geldiğini söyleyemeyiz. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği de bu çıkarımın yapılabilmesi için kullanılmış ve içsel-dışsal dindarlığın araştırma evreni içindeki farklı içeriğini ortaya koymuştur.

Araştırma kapsamına dâhil edilen bireyler arasında dışsal dindarların içsel dindarlar kadar fundamentalist olmamaları anlaşılır bir durumdur. Araştırma evreni gibi geleneksel-muhafazakâr kültürde dinsel pratik ve sembollerin merkezî bir önemi vardır. Dolayısıyla bu türden bir toplulaşmada, bireyler kültürel, ekonomik ya da simgesel sermayelerini din vasıtasıyla arttırabilmektedirler. Başka bir deyişle, bireylerin dinsel olmadan herhangi bir alanda hâkim olma ya da hâkimiyetten istifade etme şansları yok gibidir. Öte yandan, Türkiye’de dinin üstlendiği rol - hemen her dönem kritik olmakla birlikte- siyasi konjonktüre bağlı olarak değişim göstermektedir. Türkiye’nin yakın tarihine bakıldığında, sağ-muhafazakâr ideolojiler iktidar olduğunda toplumsal ve gündelik hayatın mikro alanlarına kadar giren dinsellik, sol ve özellikle sol-muhafazakâr ideolojilerin iktidarı altında bu derece merkezî olamamış, daha çok çevrede kalmıştır. Dolayısıyla Türkiye’de çıkarları sağlayan şey değişkenlik gösterebilmektedir; yani dışsal dindarların din konusundaki tutuculuğu dinin araçsal önemi zayıflayana kadardır. Bunun yanında araştırma örnekleminde içinde iki dindarlık biçiminin sınırları, ölçeğe dair teorik açıklamalarda belirtildiği gibi net değildir. Dini araçsal gören pek çok bireyin kendisini içsel dindar gibi sunmak isteyeceği, birtakım menfaatler için dine yöneldiğini gizleyebileceği açıktır.

Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre, muhafazakâr bireylerin yaşamında din hala modern değerlere karşı gelenekselin savunusunda başat bir referans olsa da ikisi aralarındaki mücadele, iç içe geçişlerle sürmektedir. Ancak dogmatik ve

fundamentalist biçimler altında seyreden dindarlıkta, tikel bireyin “Allah ve kul arasındaki” özel, içsel ilişkisi kamusal alan ve gündelik hayat pratiklerine kadar girmektedir. Yani birey, dinî inançlarını hayatın tüm alanlarına uygulama eğiliminde olduğunda genellikle din-dışı alanları da bu alanlara dâhil etmekte, kendisine uydurmaya çalışmak yoluyla dinî inancını bir simgesel baskı aracına dönüştürebilmektedir. Böylece içsel dinî yönelim, toplumsal cinsiyete ilişkin tutum ve davranışlar gibi din-dışı gündelik hayat alanlarını da dinselileştirmektedir. Ancak görüşmelerden elde edilen sonuçlara göre, dinselileşme her zaman baskının yeniden üretilme potansiyelini değil, kimi zaman da dönüştürülme potansiyelini taşımaktadır. Böylece yeni dinî algı ve yaşayış biçimleri, dinî-geleneksel kabullerin yeniden gözden geçirilmesi suretiyle yapısal niteliğinin sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir.

İster hâkim ataerkil ideolojiyi sürdürme amacı taşıyın ister eşitlikçi hedefleri içersin, cinsiyete ilişkin tutum ve düşünceler, içselleştirmeler vasıtasıyla kurulur. Bu içselleştirmeler, gücün baskı unsurlarından daha etkili biçimde, failin de eylemleriyle katıldığı sembolik bir düzlemde gerçekleşir. Bu tezin sonuçları da dinin ataerkil içselleştirmeler için önemli bir dayanak olduğunu ortaya koymuştur. Kamusal dinselileştirme talepleri, dinî ve bilimsel bilgiyi kategorik algılayma ve/veya bilimsel bilginin dinî bilgiyi tasdik ettiği yönündeki görüş, manevi ve dünyeviye sabit kategoriler olarak algılayma ve gelenekseli katılaştırma bireylerin mevcut düzeni sürdürmek için kullandıkları stratejileri örneklerken; kamusal sekülerleştirme, manevi-dünyevi eş-mantıklılığı ve kitabî-yorumsamacı ile spiritüel çözümler, bu stratejilere karşı yine gündelik hayat içinden türetilen özgürleştirici taktikleri örneklemiştir.

Tezin teorik perspektifi açısından, her iki dinselileştirme pratiği için de hem gündelik hayat (dünyevi) hem de din alanı, sembolik kaynaklarla yürütülen bir mücadele alanı olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu mücadelede özgürleştirici güçleri temsil eden ve dinî mücadele alanının tabi tarafını temsil eden dindar faillerin cinsiyet algıları da cinsiyetçi etkilerden tamamen kurtulmuş değildir. Çünkü bu bireylerin cinsiyet algıları da hâkim söylemin kategorileri içinden üretilmektedir. Bu durum, katılımcıların cinsiyet eşitlikçi ifadelerde bulunsalar bile, ataerkilliği içselleştirdiklerine işaret etmektedir. Nitekim ataerkil toplumsal yapı, cinsiyetli fail

üzerinde dışsal olarak tahakküm kuran bir olgu değildir; failin düşünce ve eylemleriyle anlam verdiği bir yapılaşmadır.

Sonuç olarak, Sivas Merkez ve dört ilçesinde gerçekleştirilen bu alan araştırması, dindarlığın dinî olmayan alanların dinselleşmesi ve bunun gündelik hayat pratiklerine yansımaları yoluyla farklılaştığını göstermiştir. Bu farklılık hem cinsiyetçiliği sürdürme hem de aşındırma eğilimindeki düşünce ve pratikleri içermektedir. Cinsiyetçiliğe temel oluşturan düşünce ve pratikler, Dinî Yönelim Ölçeğinde içsel dindarlık olarak başlıklandırılan dindarlık biçiminin arttırdığı dogmatik ve fundamentalist içselleştirmeler altında belirginleşirken, karşı düşünce ve pratikler yorumsayıcı, eleştirel içselleştirmelerle ifadesini bulmuştur.

Ulaşılan bu sonuçlar çerçevesinde ileride yapılacak benzer çalışmalar için bazı öneriler ve beklentiler sunulabilir. Bu çalışma, araştırma evreninin “dindar olanlar” ve “dindar olmayanlar” şeklinde sınırları net iki kesime ayrılmadığını göstermiştir. Dinî ve seküler eğilimler kategorik değildir. Aksine bunlar birbirine kaynaşmış halde bulunmaktadır. Ancak tezin ekonomik ve zaman kaynaklı sınırlılıkları sebebiyle çalışmada bu sonuç Türkiye için genelleştirilememiştir. Kanımızca bu sonucu Türkiye toplumuna genelleyebilecek çalışmalar, değişen dinî, siyasi ve kültürel koşullar çerçevesinde artmalıdır.

Bu tezde dindarlık ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığının özerk alanlar olmadığı, yapı ve fail arasındaki ilişkisellik ve içselleştirmeler temelinde hem yeniden üretildiği hem de karşı pratikler olarak gündelik hayata yansıdığı teorik olarak iddia edilmiş ve araştırma bulguları bu iddiayı desteklemiştir. Ancak bu teorik perspektifin gerektirdiği yöntemlerden katılımlı gözlem tekniği, yine araştırmanın sınırlılıkları sebebiyle mümkün olmamıştır. Tezden elde edilen sonuçların ileriki süreçlerde katılımlı gözlem gibi gündelik hayat rutinlerinin daha etkin biçimde tespit edilmesine imkân veren yöntemlerle desteklenmesi umulmaktadır. Tezin değişkenleri çok bileşenli bir alana tekabül ettiğinden, gündelik hayattaki yansımaları oldukça bulanıktır. Bu durumun yarattığı sınırlılıklara aşmak adına tezde keşfedici sıralı desen kullanılmıştır. İleride yapılacak çalışmalarda, yine karma yöntemle fakat bu kez keşfedici sıralı desene ek olarak açılımlayıcı sıralı desen kullanılarak sonuçların genişletilmesi planlanmaktadır.

İleriye dönük bir diğer öneri ise tezde bireylere sunulan ölçekler ve tartışma eksenlerine ilişkindir. Bu tezde, daha önceki çalışmalardan da ilham alınarak belirlenen tartışma eksenleri, dinî eğilim ve cinsiyet algısı biçimlerinin farklılıklarını çok daha kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bunun yanında bu tezde dinî yönelimlerin türünü ve biçimini tespit etmede kullanılan ölçekler açısından da bazı öneriler sunulabilir. Özellikle Dinî Yönelim Ölçeğinin içsel dindarlığı ölçen alt boyutuna dair sonuçlar, ölçeğin araştırma evreninin dinî eğilimlerini tespit etmek için işlevsel olduğunu ancak bu eğilimlerin anlamı noktasında bazı uyumsuzlukları içerdiğini göstermiştir. Bu ölçek, Türkiye'nin farklı bölgelerinde Müslüman dindarlığı için de maddeler ve bu maddelerin ifade ettiği anlamlar bakımından tutarlı sonuçlar vermiştir ve verebilecektir. Öte yandan çalışmamızdan elde edilen sonuç çerçevesinde, içsel ve dışsal dindarlık biçimlerinin içerisindeki ve ötesindeki farklılıkları tespit etmeye yönelik, Türkiye'nin kendi öznelliğini içerecek, dinî alandaki yapı ve fail arası simgesel alışverişi de yansıtabilecek bir ölçek geliştirilmesi önerilmektedir.

Son olarak, dindarlık ve cinsiyetçiliğe ilişkin yapılacak ileriki araştırmaların siyasi, ideolojik, inanç vb. temelli kaygılar yerine kadının ikincilliğini üreten ataerkil ideolojiyi aşındırma ve cinsiyetçiliğe meşruiyet sağlayan mekanizmaları keşfedip bertaraf etme kaygılarıyla yürütülmesi tavsiye ve temenni edilmektedir.





## KAYNAKÇA

- Abadan Unat, Nermin (1990). “Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Post-Modernizm”. *Toplum ve Bilim Dergisi*. 48-49: 5-18.
- Abel, Olivier (1995). “Dinlerin Etiği Olarak Laiklik” (Çev: Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz). *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*. Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin (Ed.). s. 27-40. İstanbul: Metis Yayınları.
- Abercrombie, Nicholas; Hill, Stephen and Turner, Bryan S. (1988). *The Penguin Dictionary of Sociology (2nd ed.)*. England: Penguin Books.
- Ahmed, Leila (1982). “Feminism and Feminist Movements in the Middle East, Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People’s Democratic Republic of Yemen”. *Women’s Studies International Forum*. Azizah Y. Al-Hibri (Ed.). 5(2): 153-168. Oxford: Pergamon Press.
- Ahmed, Leila (1984). “Early Feminist Movement in the Middle East”. *Muslim Women*. Freda Hussain (Ed.). London and Sydney: Croom Helm.
- Ahmed, Leila (2011). “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı” (Çev: Ebru Salman). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. Pınar İlkcaracan (Ed.). s. 55-74. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akçaoğlu, Aksu (2019). *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akkaş, Hasan Hüseyin (2004). *Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Akşit, Bahattin; Şentürk, Recep; Küçükural, Önder ve Cengiz, Kurtuluş (2012). *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, Cihan (2005). “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 6: 826-836. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Al-Azmeh, Aziz (2003). *İslamlar ve Moderniteler* (Çev: Elçin Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ali, Zahra (2017). *İslami Feminizmler* (Çev: Öykü Elitez). Zahra Ali (Ed.). s. 13-33. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Allport, Gordon Willard (1950). *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport, Gordon Willard and Ross, J. Michael (1967). “Personal Religious Orientation and Prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Altan, Mehmet (2015). *Kent Dindarlığı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Altemeyer, Bob and Hunsberger, Bruce (1992). “Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice”. *The International Journal for the Psychology of Religion*. 2: 113–133.
- Anwar, Zainah (2017). “Dinî Yasa Altındaki Malezya’da Kadın Hakları Müzakereleri” (Çev: Öykü Elitez). *İslami Feminizmler*. Zahra Ali (Ed.). s. 127-145. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arat, Yeşim (1989). *Patriarchal Paradox: Women in Politics in Turkey*. London and Toronto: Associated University Press.
- Arat, Yeşim (1999). *Political Islam in Turkey and Women’s Organizations*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Arat, Necla (2010). *Feminizmin ABC’si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2013). *Politika* (Çev: Murat Temelli). İstanbul: Ark Kitapları.
- Argyle, Michael (2000). *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge.
- Armstrong, Karen (1993). *The End of Silence: Woman and Priesthood*. London: Fourth Estate.
- Arpacı, Murat (2013). “Beden Politikaları”. *Doğu Batı*. 16 (63): 131-146.
- Arslan, Mustafa (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları.

- Atasoy, Yıldız (2005). *Turkey, Islamist and Democracy: Transition and Globalization in Muslim State*. London and New York: I.B. Tauris.
- Badran, Margot (2017). “İslami Feminizm: Nedir?” (Çev: Öykü Elitez). *İslami Feminizmler*. Zahra Ali (Ed.). s. 37-50. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baldacchino, Donia and Ross, Linda (2007). “Spirituality: The Human Dimension in Care”. *Proceedings 3rd International Students Conference 25th-26th October*. Malta: Salina Bay. Erişim tarihi: 7 Ekim 2018. <file:///Users/apple/Downloads/religions-08-00260.pdf>.
- Barlas, Asma (2003). *Believing Woman in Islam-Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Barlas, Asma (2017). “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması” (Çev: Öykü Elitez). *İslami Feminizmler*. Zahra Ali (Ed.). s. 65-87. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bash, Anthony (2004). “Spirituality: The Emperor's New Clothes?”. *Journal of Clinical Nursing*. 13(1): 11–16.
- Başdaner, Ozan (2018). “Georg Simmel: Gündelik Hayatın Ayrıntıları”. *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar*. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.). s. 69-102. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2011). *Postmodern Etik* (Çev: Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayhan, Vehbi (2013). “Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet”. *Doğu Batı*. 16(63): 147-164.
- Bayramoğlu, Ali (2006). “Algılar ve Zihniyet Yapıları: Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz”. *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Bensadon, Ney (1994). *Başlangıçtan Günümüze Kadın Hakları* (Çev: Şirin Tekeli). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Berger, Peter Ludwig (1969). *The Social Reality of Religion*. London: Faber and Faber.
- Berger, Peter Ludwig (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği* (Çev: Ali Coşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berger, Peter Ludwig (1999). “Dini Kurumlar” (Çev: Adil Çiftçi). *Toplumbilim Yazıları*. Adil Çiftçi (Ed.). İzmir: Anadolu Yayınları.
- Berger, Peter Ludwig (2000). *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (Çev: Ali Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, Peter Ludwig; Berger, Brigitte ve Kellner, Hansfried (1985). *Modernleşme ve Bilinç* (Çev: Cevdet Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berger, Peter Ludwig ve Luckmann, Thomas (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (Çev: Vefa Saygın Öğütler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berger, Peter Ludwig ve Luckmann, Thomas (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi* (Çev: Mustafa Derviş Dereli). Ankara: Heretik Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (1996a). “Felsefe ve Kadın: Zor Bir İlişki”. *Cogito*. 6-7: 448–457.
- Berktaş, Fatmagül (1996b). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2010). “Felsefeyi ‘Öteki’ne Açmak”. *İstanbul-BİA Haber Merkezi*. Erişim tarihi: 12 Mart 2019. <http://www.bianet.org/kadin/diger/120619-felsefeyi-oteki-ne-acmak>.
- Berktaş, Fatmagül (2014). “Feminist Teoride Açılımlar”. *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*. Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bora, Aksu (2003). “Cinsiyet Toplumsal Bir ‘Şey’dir”. *Lezbiyen ve Geylerin Sorunları ve Toplumsal Barış İçin Çözüm Arayışları Kaos GL Sempozyumu*. Ankara: Kaos GL Yayınları.

- Bora, Tanıl (2012). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Erişim Tahakkümü* (Çev: Bediz Yılmaz). Ankara: Bağlam Yayınları.
- Boyacı, Nihal Petek (2014). “Platon’da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 18 (Güz): 205–230.
- Brown, Timothy A. (2006). *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research*. New York: The Guilford Press.
- Budak, Selçuk (2009). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Burke, Edmund (2005). “Gelenekselcilik” (Çev: Bilal Canatan). *Muhafazakâr Düşünce*. 3: 11-28.
- Butler, Judith (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı* (Çev: Fatma Tütüncü). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, Judith (2010). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kültürün Altüst Edilmesi* (Çev: Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith (2013). *Bela Bedenler* (Çev: Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Carr, Thomas K. and Santosh, C. Saha (2001). *Religious Fundamentalism in Developing Countries*. London: Greenwood Press.
- Chodorow, Nancy (2000). “Reflections on The Reproduction of Mothering-Twenty Years Later”. *Studies in Gender and Sexuality*. p. 337-348.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül (2010a). *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül (2010b). “Dini Yönelimler ve Önyargı”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. 7(1): 1366-1384.
- Cirhinlioğlu, Zafer; Ok, Üzeyir ve Cirhinlioğlu, Fatma Gül (2013). *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Yayınları.

- Como, June (2007). “Spiritual Practice: A Literature Review Related to Spiritual Health and Health Outcomes”. *Holistic Nursing Practice*. 21(5): 224-236.
- Corbin, Alain (2011). “Bedenlerin Buluşması” (Çev: Orçun Türkay). *Bedenin Tarihi*. Alain Corbin, Jean Jachues Courtine ve Georges Vigarello (Ed.). s. 117-140. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cox, Harvey (1990). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Canada: Collier Macmillan.
- Craib, Ian (2007). *Psikanaliz Nedir?* (Çev: Ali Kılıçoğlu). İstanbul: Sav Yayınları.
- Creswell, John W. (2017). *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (Çev: Selçuk Beşir Demir). Ankara: Eğiten Kitap.
- Creswell, John W. ve Plano Clark, Vicki L. (2015). *Karma Yöntem Araştırmaları* (Çev: Yüksel Dede ve Selçuk Beşir Demir). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çağrıncı, Mustafa (2000). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Çağrıncı, Mustafa (2011). “Din ve Dünyevileşme”. *Din ve Hayat*. 13: 4-7.
- Çağrıncı, Mustafa (2018). “Dinamik Dindarlık”. *Karar Gazetesi*. Erişim tarihi: 21 Aralık 2018. <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-cagrici/dinamik-dindarlik-7698>.
- Çaha, Ömer (2004). “Muhafazakâr Düşüncede Toplum”. *Liberal Düşünce*. Bahar: 15-24.
- Çarkoğlu, Ali ve Kalaycıoğlu, Ersin (1999). *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz (2006). *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Çetinkaya, Bengü; Altundağ, Sebahat ve Azak, Arife (2007). “Spiritüel Bakım ve Hemşirelik”. *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*. 8(1): 47–50.
- Çiğdem, Ahmet (2012). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Davidoff, Leonore (2009). *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet* (Çev: Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davison, Andrew (1998). *Secularism and Revivalism in Turkey*. New Haven: Yale University Press.
- Davison, Andrew (2006). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik* (Çev: Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davison, Andrew (2012). *Modernlik Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme* (Çev: Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- De Beauvoir, Simone (1989). *The Second Sex*. New York: Vintage Books.
- De Certeau, Michel (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi-1, Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. (Çev: Lale Arslan Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Delaney, Carol (2017). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji* (Çev: Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Zekiye (1997). *Feminizm*. İstanbul: İz Yayınları.
- Demirhan, Ahmet (1992). *Modernlik*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Donovan, Josephine (2005). *Feminist Teori* (Çev: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dökmen, Zehra (2012). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durakbaşı, Ayşe (2017). *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, Emile (2010). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* (Çev: Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Dyson, Jane and Cobb, Mark (1997). “The Meaning of Spirituality: A Literature Review”. *Journal of Advanced Nursing*. 26 (6):1183-1188.



- Ecevit, F. Yıldız (2011). “Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeğinin Konumu ve Değişen Biçimleri”. *Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’sinde Kadınlar*. Şirin Tekeli (Ed.). s. 105-114. İstanbul: İletişim Yayınları.
- El-Attas, M. Nakib (2003). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* (Çev: Mahmud Erol Kılıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ercan, Fuat (2012). *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Erdoğan, Mustafa (2001). “Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif”. *Liberal Düşünce*. Güz: 8-13.
- Erdoğan, Mustafa (2004). “Muhafazakârlık: Ana Temalar”. *Liberal Düşünce*. Bahar: 5-9.
- Ergül, Hakan; Gökalp, Emre ve Cangöz, İncilay (2012). *Medya Ne Ki...Her şey Yalan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esgin, Ali (2018a). “Anthony Giddens: Yapılaşma Alanı Olarak Gündelik Hayat”. *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar*. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.). s. 371-404. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Esgin, Ali (2018b). “Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler”. *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar*. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.). s. 13-34. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Feuerbach, Ludwig (2010). *Geleceğin Felsefesi* (Çev: Gülistan Solmaz). Ankara: Alter Yayıncılık.
- Fidan, Fatma Zehra (2015). *Modernlik ve Dindarlık Arasında Kadın*. İstanbul: Opsiyon Yayınları.
- Fine, Cordelia (2011). *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması* (Çev: Kıvanç Tanrıyar). İstanbul: Sel Yayınları.
- Firestone, Shulamith (1993). *Cinselliğin Diyalektiği* (Çev: Yurdanur Salman). İstanbul: Payel Yayınları.
- Foucault, Michel (2003). *İktidarın Gözü* (Çev: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, Michel (2011). “Herculine Barbin’e Giriş” (Çev: Tolga Yalur ve Berfu Şeker). *Cogito*. 65: 133-138.
- Foucault, Michel (2015a). *Cinselliğin Tarihi* (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015b). *Hapishanenin Doğuşu* (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: İmge Yayınları.
- Freud, Sigmund (2000). *Psikanaliz Üzerine* (Çev: Avni Önes). İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, Erich (1993). *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri I* (Çev: Şükrü Alpagut). İstanbul: Payel Yayınları.
- Geertz, Clifford (1973). *İslam ObservEd*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford (2012). *İki Kültürde İslam-Fas ve Endonezya’da Dini Değişim-* (Çev: Mehmet Murat Şahin). İstanbul: Küre Yayınları.
- Gezgin, İsmail (2013). “Antik Çağın Ötekisi Kadın”. *Aktüel Arkeoloji*. 32: 68–77.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford and California: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi* (Çev: Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, Anthony (2012). *Modernliğin Sonuçları* (Çev: Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, Anthony ve Pierson, Christopher (2001). *Modernliği Anlamlandırmak* (Çev: Murat Sağlam ve Serhat Uyrkulak). Bursa: Alfa Yayınları.
- Gilbert, Alan D. (1994). “Secularization and the Future”. *A History of Religion in Britain: Practice and Beliefs from Pre-roman Times to the Present*. Sheridan Gilley and W. J. Sheils (Ed.). Oxford: Blackwell Publishers.
- Glick, Peter and Fiske, Susan T. (1996). “The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating Hostile and Benevolent Sexism”. *Journal of Personality and Social Psychology*. 70: 491-512.

- Gornick, Vivian and Moran, Barbara K. (1972). *Women in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*. New York: Basic Books.
- Göle, Nilüfer (2010). *İç İçe Girişler: İslâm ve Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2016). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2017). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Günay, Ünver (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ünver (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Günay, Ünver (2006). “Dindarlığın Sosyolojisi”. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik (Ed.). s. 1-60. Adana: Karahan Kitabevi.
- Güngörmez, Bengül (2014). “Türk Düşünce Dünyasında ‘Türk Muhafazakârlığı’ Sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık Olarak ‘Türk Muhafazakârlığı’”. *Muhafazakâr Düşünce*. 39: 161-178.
- Gürses, İbrahim (2002). “Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11(1): 183-192.
- Hamington, Maurice (1995). *Hail Mary?: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. New York: Routledge.
- Hançerlioğlu, Orhan (1982). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harvey, David (2006). *Postmodernliğin Durumu* (Çev: Sungur Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hill, Michael (1973). *A Sociology of Religion*. London: Heineman Educational Books.
- Hooks, Bell (2012). *Feminizm Herkes İçindir* (Çev: Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün ve Aysel Yıldırım). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği I* (Çev: Oğuz Oğuzgül). İstanbul: Kabalcı Kitabevi.

- Iannaccone, Laurence R. (1997). "Toward an Economic Theory of 'Fundamentalism'". *Journal of Institutional and Theoretical Economics*. 153: 100-116.
- Illich, Ivan (1996). *Gender* (Çev: Ahmet Fethi). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Tümer, Günay (1994). "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C:9: 312-349. İstanbul: TDV Yayınları.
- İsmail, Salwa (2004). "Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics". *Government and Opposition*. 39(4): 614-631.
- James, William (1905). *The Varieties of Religious Experience*. New York, London and Bombay: Longmans, Green and Co.
- Karaman, Hayrettin (1995). *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kandiyoti, Deniz (2003). "Parçaları Yorumlamak". *Kültür Fragmanları*. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (Ed.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kandiyoti, Deniz (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurtttaşlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kant, Immanuel (1994). *Pratik Usun Eleştirisi* (Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Kaya, Ali (2007). "Pierre Bourdieu'nun Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan (Ed.). s. 397- 420. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kazemi, Ferhad ve Özalpat, Didem (2004). "Toplumsal Cinsiyet İslam ve Politika". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 53 (1): 251-268.
- Keddie, Nikki R. (1995). *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*. New York: New York University Press.
- Kılıç, Hüseyin (1998). *Kadının Batı Serüveni I: Kölebeylikten Derebeyliğe Tarih ve Kadın*. Ankara: Art Yayınları.
- Kılıç, Zülal (1998). "Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketlerine Genel Bir Bakış". *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu (Ed.). s. 347-360. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

- Kıray, Mübeccel B. (2006). *Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kline, Rex B. (2005). *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Press.
- Kolay, Hale (2015). “Kadın Hareketlerinin Süreçleri, Talepleri ve Kazanımları”. *EMO Kadın Bülteni*. 3: 5-11.
- Köse, Elifhan (2016). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köysüren, Aliye (2016). *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Kuzucu, Kemalettin (2019). *Bizans'tan Günümüze Sivas Ermenileri*. Erişim tarihi: 27 Ekim 2019. <http://turksandarmenians.marmara.edu.tr/tr/bizanstan-gunumuze-sivas-ermenileri/>.
- Lacan, Jacques (2013). *Fallusun Anlamı* (Çev: Saffet Murat Tura). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Lamrabet, Asma (2017). “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında” (Çev: Öykü Elitez). *İslami Feminizmler*. Zahra Ali (Ed.). s. 51-64. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, Henri (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (Çev: Işın Gürbüz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, Henri (2010). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1* (Çev: Işık Ergüden). İstanbul: Sel Yayınları.
- Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev: Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lloyd, Genevieve (2015). *Erkek Akıl-Batı Düşüncesinde Kadın ve Erkek* (Çev: Muttalip Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Locke, John (2011). *Hükümet Üstüne İkinci Tez* (Çev: Aysel Doğan). İzmir: İlyas Yayınları.

- Luckmann, Thomas (2003). *Görünmeyen Din: Modern Toplumlarda Din Sorunu* (Çev: Ali Coşkun ve Fuat Aydın). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Lyon, David (1996). "Religion and the Postmodern: Old Problems, New Prospects". *Postmodernity, Sociology and Religion*. Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (Ed.). p. 14-29. New York: St. Martin Press.
- Mardin, Şerif (1983). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991a). *Din ve İdeoloji-Bütün Eserleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991b). "Osmanlı Modernleşmesinden Kemalizme Din". *Türkiye'de Din ve Siyaset*. Şerif Mardin, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (Ed.). s. 7-29. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1995). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1997). *Bediuzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (Çev: Metin Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2018). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (Çev: Elçin Gen ve Murat Bozluolcay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, Gordon (1998). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1987). *Alman İdeolojisi: Feuerbach* (Çev: Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2008a). *Din Üzerine* (Çev: Kaya Güvenç). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl; Engels, Friederich ve Lenin, Vladimir (2008b). *Kadın ve Aile* (Çev: Arif Gelen). Ankara: Sol Yayınları.
- Mernissi, Fatima (1987). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mernissi, Fatima (2011). "Bekaret ve Ataerki" (Çev: Ebru Salman). *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*. Pınar İlkaracan (Ed.). s. 99-114. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mead, Margaret (1996). *Male and Female: The Classic Study of the Sexes*. New York: Quill William Morrow.
- Mead, Walter Russell (2007). "Faith end Progress". *The American Interest*. Francis Fukuyama (Ed.). 03: 1.
- Mert, Nuray (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mert, Nuray (2004). "Muhafazakarlık, Fundamentalizm Değildir!". *Karizma: Muhafazakârlık Yeniden Özel Sayısı*. 17: 34-36.
- MacKinnon, Catharine (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Michel, Andre (1995). *Feminizm* (Çev: Şirin Tekeli). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millett, Kate (2011). *Cinsel Politika* (Çev: Seçkin Selvi). İstanbul: Payel Yayınları.
- Mir-Hosseini, Ziba (2017). "Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı" (Çev: Öykü Elitez). *İslami Feminizmler*. Zahra Ali (Ed.) s. 101-125. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mitchell, Juliet (1998). "Kadın ve Eşitlik" (Çev: Fatmagül Berktaş). *Kadın ve Eşitlik*. Juliet Mitchell ve Ann Oakley (Ed.). s. 23-46. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Moi, Toril (2008). *What is a Woman*. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, Ruth Beckman and Zentner, Judith Proctor (1989). *Nursing Concepts for Health Promotion*. London: Prentice Hall.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2017). *Böyle Söyledi Zerdüşt* (Çev: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nisbet, Robert (1986). *Concept in Social Thought: Conservatism Dream and Reality*. Great Britain: University of Minnesota Press.

- Nisbet, Robert (2006). “Muhafazakarlık” (Çev: Aydın Uğur ve Mete Tuncay). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2003). *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özveri, Derya (2009). “Feminist Teorinin Gelişim Sürecinde Uluslararası İlişkilere Bakışı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”. *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış*. Hasret Çomak (Ed.). s. 205-216. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford.
- Pargament, Kenneth I. (2005). “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme” (Çev: Ali Ulvi Mehmedoğlu). *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5(1): 279-313.
- Perrot, Michelle (2005). “Dışarıya Adım Atmak” (Çev: Ahmet Fethi). *Kadınların Tarihi*. Georges Duby (Ed.). s. 419-448. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques (1992). *Toplum Anlaşması* (Çev: Vedat Günyol). Ankara: MEB Yayınları.
- Roux, Jean Paul (2005). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (Çev: Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Sakallı Uğurlu, Nuray (2002). “Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Türk Psikoloji Dergisi*. 17 (49): 47-58.
- Saktanber, Ayşe (2002). *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. London: I. B. Tauris.
- Saktanber, Ayşe (2005). “Bir Orta Sınıf Ethos’unun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye’de İslâm’ın Yeniden Canlandırılması”. *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları.



- Sancar, Serpil (2009). *Erkeklik İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sancar, Serpil (2017). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1995). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarup, Madan (1995). *Post- Yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev: Abdülbaki Güçlü). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Schimmel, Annemarie (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri* (Çev: Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: The Crossroad Company.
- Scott, Joan (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi* (Çev: Aykut Tunç Kılıç). İstanbul: Agora Yayınları.
- Sennett, Richard (2002). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* (Çev: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sessanna, Lorelee; Finnell, Deborah and Jezewski, Mary Ann (2007). "Spirituality in Nursing and Health-related Literature. a Concept Analysis". *Journal of Holistic Nursing*. 25(4): 252-262.
- Sezen, Abdülvahid (2008). "İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28: 203-232.
- Sezen, Abdülvahid (2010). "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi*. 30: 135-147.
- Shapiro, Susan E. (1999). "A Matter of Discipline: Reading for Gender in Jewish Philosophy". *Race, Class, Gender and Sexuality: The Big Questions*. Naomi Zack, Laurie Shrage and Crispin Sartwell (Ed.). Oxford: UK Blackwell Publishing.

- Shayegan, Daryush (2010). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni* (Çev: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sommerville, C. John (1998). "Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term Secularization". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 37(2): 249-253.
- Steeves, H. Leslie (1994). "Feminist Teoriler ve Medya Çalışmaları" (Çev: Mehmet Küçük). *Medya, İktidar, İdeoloji*. Mehmet Küçük (Ed.). Ankara: Ark Yayınevi.
- Subaşı, Necdet (1995). "Fundamentalizm, İslam ve Hayat". *İslami Araştırmalar Dergisi*. C: 8. 3-4: 250-262.
- Subaşı, Necdet (2001). "Gündelik Hayat ve Dinsellik". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2: 239-267.
- Subaşı, Necdet (2002). "Türk(ıye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslamiyat V*. 4: 17-40.
- Sümer, Nebi (2000). "Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar". *Türk Psikoloji Yazıları*. 3(6): 49-74.
- Swannell, Julia (1992). "Secular". *Oxford Modern English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Şentürk, Recep (2001). *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Şeriati, Ali (1993). *İslam Sosyolojisi* (Çev: Kenan Sökmen). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Tabachnick, Barbara G. and Fidell, Linda S. (2001). *Using Multivariate Statistics*. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Taylor, Charles (2014). *Seküler Çağ* (Çev: Dost Körpe). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tekin, Mustafa (2012a). *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Tekin, Mustafa (2012b). "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri". *İnsan & Toplum*. 2 (4): 181-204.

- Tillich, Paul (2000). *İmanın Dinamikleri* (çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Tong, Rosemarie (2006). *Feminist Düşünce* (Çev: Zafer Cirhinlioğlu). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Toprak, Binnaz (2012). *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Touraine, Alain (1995). *Critique of Modernity*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Tuğal, Cihan Z. (2006). “The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District in Turkey”. *The Sociological Quarterly*. 47: 245-273.
- Tunaya, Tarık Zafer (1998a). *Türkiye’de Siyasal Partiler I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1998b). *İslamcılık Cereyanı II*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Vergin, Nur (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Vernant, Jean Pierre (2001). *Evren, Tanrılar, İnsanlar* (Çev: Mehmet Emin Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Waardenburg, Jacques (1999). *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research-Introduction and Anthology*. New York and Berlin: Walter de Gruyter.
- Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi* (Çev: Ünver Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Weber, Max (2012). *Din Sosyolojisi* (Çev: Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, Max (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Çev: Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.
- White, Jenny B. (2002). “The Islamist Paradox”. *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. Deniz Kandiyoti and Ayşe Saktanber (Ed.). p. 191-221. Londra: I. B. Tauris.

- White, Jenny B. (2005). "Civic Culture and Islam in Urban Turkey". *Civil Society: Challenging Western Models*. Chris Hann and Elizabeth Dunn (Ed.). p. 141-152. London and New York: Routledge.
- Wright, Shalley (1997). "Patriarchal Feminism and the Law of the Father". *Sourcebook on Feminist Jurisprudence*. Hilaire Barnett (Ed.). p. 127-135. London: Cavendish Publishing.
- Yaman Öztürk, Melda (2012). "Ataerki: Bir Kavramın Yeniden İnşası". *Eğitim Bilim Toplum*. C: 10. 38: 72-115.
- Yapıcı, Asım (2002). "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C: 2. 2: 75-117.
- Yapıcı, Asım (2016). *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Yılmaz, Zehra (2015). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücekök, Ahmet (1971). *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Yücekök, Ahmet (1983). *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Zeyneloğlu, Simge ve Terzioğlu, Füsun (2011). "Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 40: 409-420.
- <http://www.sivaskulturenvanteri.com/sivas/sivas-sehrinin-tarihsel-gelisimi/> Erişim tarihi: 27 Ekim 2019.



# EKLER

## Ek 1: Kişisel Bilgi Formu

Sayın Katılımcı,

Bu anket, C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU danışmanlığında yapılmakta olan Doktora Tez çalışması için hazırlanmıştır. Anket için vereceğiniz tüm bilgiler gizli tutulacaktır, bu nedenle soruları cevaplandırırken içten olmanızı diliyoruz. **Lütfen adınızı-soyadınızı yazmayınız ve her bir soru için yalnız bir seçeneği işaretleyiniz.** Katılımınız ve duyarlılığınız için şimdiden teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU

Arş. Gör. Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN

### S.1. Yaşınız?

- 1) 18-29      2) 30-39      3) 40-49      4) 50-59      5) 60-69      6) 70+

### S.2. Cinsiyetiniz?

- 1)Kadın      2)Erkek

### S.3. Medeni durumunuz?

- 1)Bekâr2)Evli      Diğer (Belirtiniz) . . . . .

### S.4. Eğitim durumunuz?

- 1)Okuryazar değil      2)Resmî eğitim almamış, ancak okuryazar      3)İlkokul mezunu  
4)Ortaokul mezunu      5)Lise mezunu.      6)Üniversite / Lisansüstü eğitim mezunu.

### S.5. Annenizin eğitim durumu?

- 1)Okuryazar değil      2)Resmî eğitim almamış, ancak okuryazar      3)İlkokul mezunu  
4)Ortaokul mezunu      5)Lise mezunu.      6)Üniversite / Lisansüstü eğitim mezunu

### S.6. Babanızın eğitim durumu?

- 1)Okuryazar değil      2)Resmî eğitim almamış, ancak okuryazar      3)İlkokul mezunu  
4)Ortaokul mezunu      5)Lise mezunu.      6)Üniversite / Lisansüstü eğitim mezunu

### S.7. Mesleğiniz?

- 1) İşçi      2) Memur      3) Öğrenci      4) Ev Hanımı  
5) Emekli      6) Beyaz yakalı çalışan      7) Yönetici      8) Esnaf-İşletme sahibi/ortağı  
9) Avukat,  
Doktor, Mali  
Müşavir vb.      10) İşsiz/çalışmıyor      Diğer (Belirtiniz).....

### S.8. Hanenizin aylık geliri?

- 1) 1500 TL ve altı      2) 1501-3000 TL      3) 3001-4500 TL      4) 4501-6000 TL  
5) 6001-7500 TL      6) 7501-9000 TL      7) 9000 TL ve üzeri

### S.9. Hayatınızda en uzun süre hangisinde yaşadınız?

- 1) İl merkezi      2) İlçe merkezi      3) Köy

**S.10. Hanenizde kimlerle yaşıyorsunuz?**

- 1)Yalnız eşim / çocuklarımla. 2)Yalnız annem / babam / kardeşlerimle.  
3) Eşim / çocuklarım ve diğer akrabalarla. 4) Annem / babam / kardeşlerim ve diğer  
akrabalarla. Diğer (Belirtiniz) . . . . .

**S.11. Din ile ilişkinizi nasıl tanımlıyorsunuz?**

- 1) Herhangi bir dine inanmam. 2) İnançlıyım fakat dindar değilim.  
3) Biraz dindarım. 4) Çok dindarım.

**S.12. Aşağıdaki ifadelerden hangisine daha yakınsınız?**

- 1) Hayatımda yalnız dine ihtiyacım vardır. 2) Hayatımda dine ihtiyacım  
yoktur.  
3) Hayatımda dinî değerler kadar dünyevi değerler de önemlidir.

**S.13. Alışveriş yaptığınız firma sahibinin dindar olması sizin için bir tercih sebebi midir?**

- 1) Dindar olmasını tercih ederim 2) Dindar olmamasını tercih ederim.  
3) Dindar olup olmaması benim için önemli değildir.

**S.14. Gündelik yaşamınızda ilişki (iletişim) kurduğunuz kişilerin dindar olup olmamasıyla ilgili düşünceleriniz hangisine yakındır?**

- 1) Dindar olmalarını tercih ederim. 2) Dindar olmamalarını tercih ederim.  
3) Dindar olup olmamaları benim için önemli değildir.

**S.15. Dinî kurullarla işinizin gerekleri birbiriyle çelişirse (örneğin, ibadet saatiyle iş saati çakışırsa, faizle para alıp vermeniz gerekirse vb.) hangi yönde karar alırsınız?**

- 1) Dinimin gerektirdiği yönde 2) İşimin gerektirdiği yönde

**S.16. Aşağıdaki cümleyi, duygu ve düşüncelerinize en uygun ifade ile tamamlayınız.**

“Dinî çağrışımlar içeren sözleri (inşallah, elhamdülillah, Allah korusun, Allah razı olsun vb.).....”

- 1) Dinî anlamlarından ötürü kullanırım. 2) Alışkanlıktan kullanırım. 3) Kullanmam

**S.17. Giyiminizde dinî kurallara uymaya özen gösterir misiniz?**

- 1) Evet 2) Hayır

**S.18. Alkol de satan bir marketten/bakkaldan alışveriş yapar mısınız?**

- 1) Evet 2) Hayır

**S.19. Ramazan’da iftardan önce halka açık yerlerde yemek yenmesini nasıl karşılıyorsunuz?**

- 1) Olabilir, normal karşılıyorum. 2) Olmamalıdır, yanlış buluyorum.

**S.20. Din dersleri ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisine katılıyorsunuz?**

- 1) Zorunlu olmalıdır. 2) Seçmeli olmalıdır. 3) Hiç olmamalıdır.

**S.21. Size göre, İslam’ın hükümlerinin/kurallarının güncellenmesi/çağa uygun hale getirilmesi gerekli midir?**

- 1) Evet 2) Hayır 3) Fikrim yok

**S.22. Dinî cemaatler ile ilgili düşünceleriniz hangisine daha yakındır?**

- 1) Dinî cemaatler, dini kendi menfaatleri için kullandıklarından sakıncalıdırlar.
- 2) Dinî cemaatler, dini yaşamak ve öğrenmek için gereklidir.
- 3) Dinî cemaatler faydalıdır; ancak yasal kontrol gereklidir.
- Diğer (Belirtiniz) .....

**S.23. Sizce İslam’da kadının yeri nedir?**

- 1) İslam’da kadın ikinci planda kalmaktadır
- 2) İslam, kadını erkekle eşit kabul etmektedir.
- 3) İslam’ın kadına bakışı zaman zaman zihnimin karışmasına sebep olmaktadır.

**S.24. Dinî ölçülere uymadığını düşündüğünüz bir kadına karşı nasıl bir tavır takınırsınız?**

- 1) Beni ilgilendirmez.
- 2) Sadece içimden kınarım.
- 3) Hoşnutsuzluğumu hissettiririm.
- 4) Söz veya eylemlerimle müdahale ederim.

**S.25. “Kadınlara yönelik cinsel ayrımcılık” konusu ile ilgili düşünceleriniz hangisine daha yakındır?**

- 1) Kadınlar hayatın her alanında ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar.
- 2) Bazen kadınlar masum söz veya davranışları cinsel ayrımcılık olarak yorumlamaktadırlar.
- 3) Cinsel ayrımcılık diye bir sorun yoktur.

**S.26. Sizce kadınların eşitlik talepleri haklı talepler midir?**

- 1) Evet
- 2) Hayır

**S.27. Meslek edinmede kadınlara ayrıcalık sağlanmasına yönelik politikalar (pozitif ayrımcılık) ile ilgili düşünceleriniz hangisine daha yakındır?**

- 1) Kadınların erkeklerle eşit duruma gelebilmesi için gereklidir.
- 2) Bu politikalar, çoğu zaman erkeklerin hakkının yenmesine sebep olmaktadır.
- 3) Bu politikalara ihtiyaç yoktur.

**S.28. Kadınlara yönelik şiddet, taciz ve tecavüz suçlarına uygulanan cezalarla ilgili ne düşünüyorsunuz?**

- 1) Yeteri kadar caydırıcıdır.
- 2) Daha ağır cezalar verilmelidir.

**S.29. Aileyle ilgili düşünceleriniz hangisine yakındır?**

- 1) Modern koşullar ne olursa olsun, aile geleneksel yapısını sürdürmelidir.
- 2) Aile kurumu, modern koşullara uygun olarak değişmelidir.

**S.30. Evlilikle ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisine katılıyorsunuz?**

- 1) Evlilik, kadın ve erkeğin birlikte yaşamasının tek yoludur.
- 2) Kadın ve erkeğin birlikte yaşaması için evlilik şart değildir.

**S.31. Kadınların evlenmeden çocuk sahibi olması ile ilgili düşünceniz hangisine yakındır?**

- 1) Olabilir, normal karşılıyorum.
- 2) Olmamalıdır, yanlış buluyorum.



## Ek 2: Dinî Yönelim Ölçeği

Aşağıdaki ifadelere ne derecede katılıp katılmadığınızı belirtiniz.	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
<b>Ö-1: Dinî Yönelim Ölçeği</b>					
1. Dinî inançlarımı hayatımın diğer tüm alanlarına uygulamak için elimden geleni yapmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
2. Dinî inancın bana sağladığı en büyük yarar, hüznün ve talihsizliklerle karşılaştığımda beni rahatlatmasıdır.	1	2	3	4	5
3. Hayata bakışımın temelinde dinî inançlarım yatar.	1	2	3	4	5
4. Dua etmemin başlıca nedeni, dua etmem gerektiğinin öğretilmesidir.	1	2	3	4	5
5. Dürüst ve ahlaklı bir yaşam sürdürdüğüm sürece neye inandığım çok fazla önemli değildir*.	5	4	3	2	1
6. Şartlar engellemediği sürece her gün beş vakit namazımı kılarım.	1	2	3	4	5
7. Senede bir kere malımın zekâtını veririm.	1	2	3	4	5
8. Şartlar engellemediği sürece insanın ömründe bir kez hacca gitmesi gerektiğini düşünürüm.	1	2	3	4	5
9. Kendi sosyal ve ekonomik refahımı korumak için zaman zaman dinî inançlarımdan ödün vermenin gerektiğini düşünürüm*.	5	4	3	2	1
10. Dinî amaçlı bir gruba katılacak olsam sadece Kuran kurslarına ya da toplumsal yardımı amaçlayan dinî gruplara katılırdım.	1	2	3	4	5
11. Dindar olmakla birlikte hayatta daha birçok önemli şey olduğuna inanıyorum.	1	2	3	4	5
12. İnançla ilgili kitap okurum.	1	2	3	4	5
13. Dinî tefekküre dalmak için zaman ayırmak benim açımdan önemlidir.	1	2	3	4	5
14. Dinî bir cemaate üye olmamın bir nedeni, toplum içinde bana mevki kazandırmasıdır.	1	2	3	4	5
15. Çok sık olarak Allah'ın veya kutsal bir varlığın mevcudiyetini güçlü bir şekilde hissederim.	1	2	3	4	5
16. İbadet etmek bana mutlu ve huzurlu bir hayat sağlamalıdır.	1	2	3	4	5
17. İnançlı biri olsam bile dinsel düşüncelerimin günlük yaşamımı ve ilişkilerimi etkilemesine izin vermem*.	5	4	3	2	1
18. Şartlar engellemediği sürece Ramazan ayında oruç tutarım.	1	2	3	4	5
19. İbadet yerleri iyi sosyal ilişkiler kurmam açısından çok önemlidir.	1	2	3	4	5
20. Dine ilgi duymamın başlıca nedeni, ibadet yerlerinin bana sıcak bir sosyal ortam sağlamasıdır.	1	2	3	4	5
21. Hayatın anlamıyla ilgili pek çok soruyu cevaplandırdığı için din benim açımdan özellikle önemlidir.	1	2	3	4	5
22. İbadetin en önemli amacı kişiye huzur ve güven sağlamasıdır.	1	2	3	4	5

### Ek 3: Dinsel Fundamentalizm Ölçeği

Aşağıdaki ifadeler ne derecede katılıp katılmadığınızı belirtiniz.	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
<b>Ö-2: Dinsel Fundamentalizm Ölçeği</b>					
1. Tanrı, insanlığın mutluluk ve kurtuluşu için her zaman ve her yerde uyulması gereken, mükemmel ve kusursuz bir kitap göndermiştir.	1	2	3	4	5
2. Yaşamın özüne dair değişmez hakikatleri dile getiren yegâne bir dinsel öğretiler kitabı yoktur*.	5	4	3	2	1
3. Tanrı'ya karşı düşüncesizce hareket eden şeytan, geçmişte olduğu gibi bugün de bu dünyadaki kötülüklerin temel nedenidir.	1	2	3	4	5
4. İyi bir insan olmak, Tanrı'ya ve hak dine inanmaktan daha önemlidir*.	5	4	3	2	1
5. Bu dünyada Tanrı'nın insanlığa gönderdiği öyle mutlak dinsel mesajlar vardır ki, başka türlüsünü düşünmek imkânsızdır.	1	2	3	4	5
6. Bakıldığında dünyada, bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlik iki tür insan grubu vardır.	1	2	3	4	5
7. Kutsal metinler genel hakikatleri bildirirler ancak, baştan sona, tümüyle sözel bir gerçeklik olarak kesinlikle düşünülmemelidirler*.	5	4	3	2	1
8. Kişi, en iyi ve en anlamlı bir yaşam sürdürmek istiyorsa, kökeni hakikate dayanan bir dine mensup olmalıdır.	1	2	3	4	5
9. Şeytan, insanların kendi şehevî arzularına yükledikleri sadece bir isimdir. Yoksa insanı gerçekten yoldan çıkaran şeytanî bir “Karanlık Prensi” diye bir varlık mevcut değildir*.	5	4	3	2	1
10. Bilim ve kutsal metin arasında bir çelişki ortaya çıktığında, muhtemelen bilim doğrudur*.	5	4	3	2	1
11. İlahî dinin temel esasları, beşeri inançlarla asla karıştırılmamalı ve uzlaştırılmaya çalışılmamalıdır.	1	2	3	4	5
12. Dünyada kusursuz ve mükemmel hiçbir din yoktur*.	5	4	3	2	1

## Ek 4: Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Ölçeği

Aşağıdaki ifadelerle ne derecede katılıp katılmadığınızı belirtiniz.	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
<b>Ö-3: Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Ölçeği</b>					
1. Kızlar, ekonomik bağımsızlıklarını kazandıklarında ailelerinden ayrı yaşayabilmelidir.	1	2	3	4	5
2. Erkeğin evde her dediği yapılmalıdır.*	5	4	3	2	1
3. Kadının yapacağı meslekler ile erkeğin yapacağı meslekler ayrı olmalıdır.*	5	4	3	2	1
4. Evlilikte çocuk sahibi olma kararını eşler birlikte vermelidir.	1	2	3	4	5
5. Bir genç kızın evleneceği kişiyi seçmesinde son sözü baba söylemelidir.*	5	4	3	2	1
6. Kadının erkek çocuk doğurması onun değerini artırır.*	5	4	3	2	1
7. Kadının doğurganlık özelliği nedeniyle, iş başvurularında erkekler tercih edilmelidir.*	5	4	3	2	1
8. Ailede ev işleri, eşler arasında eşit paylaşılmalıdır.	1	2	3	4	5
9. Kadının yaşamıyla ilgili kararları kocası vermelidir.*	5	4	3	2	1
10. Kadınlar kocalarıyla anlaşamadıkları konularda tartışmak yerine susmayı tercih etmelidir.*	5	4	3	2	1
11. Bir genç kız, evlenene kadar babasının sözünü dinlemelidir.*	5	4	3	2	1
12. Ailenin maddi olanaklarından kız ve erkek çocuk eşit yararlanmalıdır.	1	2	3	4	5
13. Çalışma yaşamında kadınlara ve erkeklere eşit ücret ödenmelidir.	1	2	3	4	5
14. Bir erkeğin karısını aldatması normal karşılanmalıdır.*	5	4	3	2	1
15. Kadının çocuğu olmuyorsa erkek tekrar evlenmelidir.*	5	4	3	2	1
16. Kadının temel görevi anneliktir.*	5	4	3	2	1
17. Evin reisi erkektir.*	5	4	3	2	1
18. Dul kadın da dul erkek gibi yalnız başına yaşayabilmelidir.	1	2	3	4	5
19. Bir genç kızın, flört etmesine ailesi izin vermelidir.	1	2	3	4	5
20. Ailede kararları eşler birlikte almalıdır.	1	2	3	4	5
21. Bir kadın akşamları tek başına sokağa çıkabilmelidir.	1	2	3	4	5
22. Eşler boşandığında mallar eşit paylaşılmalıdır.	1	2	3	4	5
23. Kız bebeğe pembe, erkek bebeğe mavi renkli giysiler giydirilmelidir.*	5	4	3	2	1
24. Erkeğin en önemli görevi evini geçindirmektir.*	5	4	3	2	1

25. Erkeğin maddi gücü yeterliyse kadın çalışmamalıdır.*	5	4	3	2	1
26. Evlilikte, kadın istemediği zaman cinsel ilişkiyi reddetmelidir.	1	2	3	4	5
27. Mesleki gelişme fırsatlarında kadınlara ve erkeklere eşit haklar tanınmalıdır.	1	2	3	4	5
28. Evlilikte erkeğin öğrenim düzeyi kadından yüksek olmalıdır.*	5	4	3	2	1
29. Bir kadın cinsel ilişkiyi evlendikten sonra yaşamalıdır.*	5	4	3	2	1
30. Ailede erkek çocuğun öğrenim görmesine öncelik tanınmalıdır.*	5	4	3	2	1
31. Erkeğin evleneceği kadın bakire olmalıdır.*	5	4	3	2	1
32. Alışveriş yapma, fatura ödeme gibi ev dışı işlerle erkek uğraşmalıdır.*	5	4	3	2	1
33. Erkekler statüsü yüksek olan mesleklerde çalışmalıdır.*	5	4	3	2	1
34. Ailede kazancın nasıl kullanılacağına erkek karar vermelidir.*	5	4	3	2	1
35. Bir erkek gerektiğinde karısını dövmelidir.*	5	4	3	2	1
36. Evlilikte gebelikten korunmak sadece kadının sorumluluğudur.*	5	4	3	2	1
37. Bir kadın hastaneye gittiğinde kadın doktora muayene olmalıdır.*	5	4	3	2	1
38. Evlilikte erkeğin yaşı kadından büyük olmalıdır.*	5	4	3	2	1

### Ek 5: DFÖ Faktör Yükleri (Sezen 2010)

Madde	Faktörler		
	1	2	3
1	.54	-.0	.25
2	.65	.25	.18
3	-.02	.66	.39
4	.58	.32	-.02
5	.24	.18	.6
6	.16	-.02	.58
7	.8	.51	-.02
8	.75	-.15	-.0
9	.14	.73	-.02
10	.53	.19	.14
11	-.02	-.02	.62
12	.78	-.02	-.02

## Ek 6: TCRTÖ Faktör Yükleri (Zeyneloğlu ve Terzioğlu 2011)

Madde No	Faktör Yükü			
<b>1. Boyut: Eşitlikçi Cinsiyet Rolü</b>				
5. Evlilikte çocuk sahibi olma kararını eşler birlikte vermelidir.	0.69			
16. Çalışma yaşamında kadınlara ve erkeklere eşit ücret ödenmelidir.	0.6			
21. Dul kadın yalnız başına yaşayabilmelidir.	0.63			
26. Eşler boşandığında mallar eşit paylaşılmalıdır.	0.57			
33. Mesleki gelişme fırsatlarında kadınlara ve erkeklere eşit haklar tanınmalıdır.	0.5			
9. Ailede ev işleri, eşler arasında eşit paylaşılmalıdır.	0.50			
14. Ailenin maddi olanaklarından kız ve erkek çocuk eşit yararlanmalıdır.	0.49			
24. Ailede kararları eşler birlikte almalıdır.	0.5			
<b>2. Boyut: Kadın Cinsiyet Rolü</b>				
35. Bir kadın cinsel ilişkiyi evlendikten sonra yaşmalıdır.		0.73		
37. Erkeğin evleneceği kadın bakire olmalıdır.		0.68		
1. Kızlar, ekonomik bağımsızlıklarını kazandıklarında ailelerinden ayrı yaşayabilmelidir.		0.61		
25. Bir kadın akşamları tek başına sokağa çıkabilmelidir.		0.59		
46. Bir kadın hastaneye gittiğinde kadın doktora muayene olmalıdır.		0.58		
23. Bir genç kızın, flört etmesine ailesi izin vermelidir.		0.57		
6. Bir genç kızın evleneceği kişiyi seçmesinde son sözü baba söylemelidir.		0.4		
19. Kadının temel görevi anneliktir.		0.43		
<b>3. Boyut: Evlilikte Cinsiyet Rolü</b>				
17. Bir erkeğin karısını aldatması normal karşılanmalıdır.			0.74	
3. Erkeğin evde her dediği yapılmalıdır.			0.59	
18. Kadının çocuğu olmuyorsa erkek tekrar evlenmelidir.			0.55	
32. Evlilikte kadın istemediği zaman cinsel ilişkiyi reddetmelidir.			0.53	
10. Kadının yaşamıyla ilgili kararları kocası vermelidir.			0.48	
45. Evlilikte gebelikten korunmak sadece kadının sorumluluğudur.			0.44	
7. Kadının erkek çocuk doğurması onun değerini artırır.			0.40	
12. Kadınlar kocalarıyla anlaşamadıkları konularda tartışmak yerine susmayı tercih etmelidir.			0.35	
<b>4. Boyut: Geleneksel Cinsiyet Rolü</b>				
20. Evin reisi erkektir.				0.54
29. Erkeğin en önemli görevi evini geçindirmektir.				0.52
30. Erkeğin maddi gücü yeterliyse kadın çalışmamalıdır.				0.51
4. Kadının yapacağı meslekler ile erkeğin yapacağı meslekler ayrı olmalıdır.				0.50
8. Kadının doğurganlık özelliği nedeniyle, iş başvurularında erkekler tercih edilmelidir.				0.49
13. Bir genç kız, evlenene kadar babasının sözünü dinlemelidir.				0.47
40. Alışveriş yapma, fatura ödeme gibi ev dışı işlerle erkek uğraşmalıdır.				0.42
28. Kız bebeğe pembe, erkek bebeğe mavi renkli giysiler giydirilmelidir.				0.42
<b>5. Boyut: Erkek Cinsiyet Rolü</b>				
43. Ailede kazancın nasıl kullanılacağına erkek karar vermelidir.				0.79
42. Erkekler statüsü yüksek olan mesleklerde çalışmalıdır.				0.68
36. Ailede erkek çocuğun öğrenim görmesine öncelik tanınmalıdır.				0.8
44. Bir erkek gerektiğinde karısını dövmelidir.				0.53
34. Evlilikte erkeğin öğrenim düzeyi kadından yüksek olmalıdır.				0.42
47. Evlilikte erkeğin yaşı kadından büyük olmalıdır.				0.35

## Ek 7: Görüşme Formu

1. Kendinizi dinî açıdan nasıl tanımlarsınız?
2. Özel ve kamusal yaşantınızda dinin etkisini nasıl tanımlarsınız?
3. İslam'ın siyaseti, kamusal alanı, gündelik hayatı vb. etkilemede bir araç olarak kullanıldığını düşünüyor musunuz?
4. Sizce dinsel bilgi ve bilimsel bilgi arasında bir ilişki var mıdır?
5. Bir karar alırken hangi durumlarda dinsel, hangi durumlarda bilimsel bilgiye başvurursunuz?
6. Maddi dünyanın içinde maneviyatınızı nasıl kuruyorsunuz?
7. Kimi zaman dünyevi birtakım koşullar dini/manevi değerlerle tam olarak uyuşmayabiliyor. Böylesi bir çatışmayı ne sıklıkla yaşıyorsunuz ve nasıl çözüyorsunuz?
8. Size göre İslam, seküler bir düzende yaşanabilir mi?
9. Sizce dinî inanç, Allah ve kul arasında bir ilişki midir? Yoksa bunun ötesi var mıdır?
10. Kitabî dinsel bilgilerle geleneksel uygulamalar arasında nasıl bir ilişki vardır?
11. Günlük yaşamınızda bir karar alırken ya da dinî konularda, hangisine başvurursunuz?
12. İslam'ın çok fazla ibadetlere ve katı kurallara ya da biçimsel olana indirgiğini; içeriğinin ve esas amaçlarının önemsizleştirildiğini düşünüyor musunuz?
13. İslam ve içtihat ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Dinsel metin zamanın şartlarına göre yorumlanabilir mi? Temel ilkeler nelerdir?
14. Dinî hoşgörü size ne ifade ediyor? Sınırları var mıdır?
15. Bir insan iyi ve ahlaklı bir yaşam sürdüğü sürece, hangi dine inandığının ne önemi olabilir?
16. Kadınların hayatlarının zor olduğunu düşünüyor musunuz? Erkeklerin ve kadınların yaşadıkları zorlukları birbirinden ayıran nedir?
17. Sizce erkekler ve kadınlardan beklenen davranış ve sorumluluklar arasında nasıl bir farklılık vardır? Bu farklı beklentilerin temeli nerededir?
18. Kadınların ayrımcılıktan yakınmalarını nasıl karşılıyorsunuz? Bazen kadınlara yönelik masum söz veya davranışların cinsel ayrımcılık olarak yorumlandığını hissediyor musunuz?
19. Pozitif ayrımcılıkla ilgili ne düşünüyorsunuz?
20. Sizce kadınların çoğu veya bir kısmı, erkekler üzerinde güç ve kontrol sağlamak istiyor olabilir mi?
21. Bazı cinsel taciz durumlarında kadınların da payı olduğunu düşünüyor musunuz?
22. Kadınlara yönelik tacizlere karşı, kamusal alanlarda kadın ve erkek mekânlarının ayrıştırılması (örneğin, pembe otobüs) fikriyle ilgili ne düşünüyorsunuz?

23. Kadınların eşitlik talepleri makul talepler midir? Kadınlar ve erkekler eşit olabilir mi? Bu taleplerin altındaki amaç sizce nedir?
24. Sizce kadın-erkek ilişkilerinin bir sınırı var mıdır?
25. Kadının giyimi kuşamının, davranış şekillerinin, çalıştığı işlerin, sokağa çıkma saatinin vb. bir ölçüsü olduğunu düşünüyor musunuz?
26. Namus konusunda ne düşünüyorsunuz?
27. Sizce erkekler kadınlara nasıl davranmalıdır? Kadınların erkekler tarafından korunup kollanması, el üstünde tutulması gerektiğini düşünüyor musunuz?
28. Sizce kadın doğası/yaradılışı ve erkek doğası/yaradılışı diye bir şey var mıdır? Kadınları erkeklerden ayıran özellikler var mıdır? Varsa bunlar nedir?
29. Bir kadınla romantik ilişkisi olmayan bir erkek, ya da bir erkekle romantik ilişkisi olmayan bir kadın olabilir mi?
30. Normal cinsel yakınlığın bir tanımı var mıdır?
31. LGBTİ+ bireylerle ilgili ne düşünüyorsunuz?
32. Genelde dinde özelde ise İslam'da kadının yerini nasıl yorumlarsınız?
33. İslamiyet'in doğmasıyla kadın haklarında bir değişim olduğunu düşünüyor musunuz?
34. Sizce Tanrı tüm kutsal kitaplarında neden çoğunlukla erkeğe hitap eder?
35. Günümüzde kadınların ezilmesine sebep olan unsurlar arasında size göre dinin yeri nedir?
36. İslam'da erkeğe tanınan çok eşlilik, tek taraflı boşanma, mirastan daha fazla pay alma, iki kadının şahitliğine karşılık bir erkeğin şahitliği gibi haklar konusıyla ilgili düşünceleriniz nelerdir?
37. Kadınlara ilişkin Kur'an'ın hükümleri olarak sunulan pek çok durumun aslında birer yorumdan ibaret olduğunu ya da bunların zamanın gerekleri çerçevesinde koyulmuş geçici hükümler olduğu, bu konularda içtihat yapılabileceği yönünde görüşler var. Bununla ilgili düşünceniz nedir?
38. Sizce Müslüman kadın kimdir? Nasıl olmalıdır?
39. Bir kadın hem didar hem feminist olabilir mi?
40. Kadının örtünmesinin sosyal bir işlevi olduğunu düşünüyor musunuz?
41. Bir dönem ülkemizde uygulanan üniversitelere başörtüsüyle girme yasağıyla ilgili ne düşünüyorsunuz?



## Ek 8: Etik Kurulu Raporu

GİZLİ



T.C.

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Hukuk Müşavirliği



Sayı : 60263016-050.06.04-E.307872  
Konu : Kararlar(17/05/2018 Tarihli Etik  
Kurul Kararı)

21/05/2018

Sayın Arş.Gör. Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN

İlgi: 30/04/2018 tarih ve6345 sayılı dilekçeniz.

İlgi dilekçeniz ve ekleri Üniversitemiz Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulunca incelenmiştir. Kurulun 17/05/2018 tarih ve 6 no'lu toplantısında alınan 3 no'lu kararda; "Karar 3: Üniversitemiz Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapmakta olan Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN'in 30/04/2018 tarih ve 6345 sayılı dilekçesi ekinde sunduğu "Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı" isimli araştırmanın etik olarak uygunluğu Üniversitemiz Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulu Başkanlığı tarafından incelenmiş ve etik açıdan bir sakınca olmadığı yönünde, Rektör oluruna sunulmak üzere oybirliği ile, Karar verildi." denilmekte olup, 17/05/2018 tarihli Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurul toplantısında alınan 3 no'lu karar, Rektörlük oluruna sunulmuş ve Rektör oluru alınmıştır.

Bilgilerinizi rica ederim.

**e-İmzalıdır**

Prof.Dr. Hilmi ATASEVEN  
Rektör Yardımcısı

GİZLİ

Adres: Cumhuriyet Üniversitesi Hukuk Müşavirliği Sivas  
Telefon: 0 346 219 1010 Belgegeçer: 0 346 219 1138  
e-Posta: hukuk@cumhuriyet.edu.tr Elektronik Ağ: www.cumhuriyet.edu.tr

Bilgi için: Esengül KIRMAÇ  
Unvanı: Bilgisayar İşletmeni

**Bu belge, 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununa göre Güvenli Elektronik İmza ile imzalanmıştır**

## Ek 9: Anket Uygulama İzin Belgesi

24-05-2018 17:50 FROM: CD GENEL SEKRETERLİK 03462191110  
Evrak Tarihi ve Sayısı: 15/05/2018-5162

T-170 P0001/0001 F-150



T.C.  
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Sayı : 99711239-300-E.5162  
Konu : Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN'in araştırma  
izni talebi

15/05/2018

### SİVAS VALİLİĞİNE

Enstitümüz Sosyoloji Ana Bilim Dalı Başkanlığı 201493012944 numaralı doktora öğrencisi Ayşe ÇAĞRICI ZENGİN'in "Dini Hayat, Toplumsal Cinsiyet- ve Aile" konulu tez çalışması kapsamında Sivas İl ve İlçe Merkezlerinde ikamet etmekte olan 18 yaş üzeri hane halkı üzerinde araştırma yapma talebine ilişkin dilekçesi ve ekleri yazımız ekinde sunulmuştur. Gerekli araştırma izninin verilmesi hususunda;  
Bilgilerinizi ve gereğini arz ederim.

e-İmzalıdır  
Prof.Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL  
Müdür

Ek:  
1- Araştırma önerisi  
2- Dilekçe  
3- Nüfus cüzdanı fotokopisi

- Cumhuriyet Üniversitesine  
- Kaymakamlıklara  
- İl Emniyet Müdürlüğüne  
- Protokol Şefliğine

21636

UYGUNDUR/UYGUN DEĞİLDİR

15/05/2018

VAB

Evrakı Doğrulama İçin : <http://193.140.143.81/en/Vistoa/Doğrulama/C3UMAC>

Adres: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, Sivas  
Telefon: 346 219 1150 Faks: 346 219 1149  
e-Posta: sosyalbilens@cumhuriyet.edu.tr Elektronik Ağı: www.cumhuriyet.edu.tr

Bilgi İçin: Okman YAMER  
Ünvanı: Bilgi İşyeri İşletmeni



Bu belge, 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununa göre Güvenli Elektronik İmza ile imzalanmıştır



# ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Ayşe Çağrı Zengin  
Uyruğu : TC  
Doğum Tarihi ve Yeri : 30.09.1982, Üsküdar  
E-posta Adresi : [aysecagrici@gmail.com](mailto:aysecagrici@gmail.com) / [acagrici@cumhuriyet.edu.tr](mailto:acagrici@cumhuriyet.edu.tr)

## EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Anadolu Üniversitesi	2004-2009
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	2010-2014

## İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2013-Devam ediyor.	Cumhuriyet Üniversitesi	Arş. Gör.

## YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce : YÖKDİL 2017 (71,25)