

**T. C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
EĞİTİMİN KÜLTÜREL TEMELLERİ ANA BİLİM DALI
EĞİTİMİN SOSYAL VE TARİHİ TEMELLERİ PROGRAMI**

**TÜRK MODERNLEŞMESİ VE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ
BAĞLAMINDA KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN
YETKELERİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGILARI**

DOKTORA TEZİ

Sümeyya AKYOL KAHVECİ

ANKARA

2014

**T. C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
EĞİTİMİN KÜLTÜREL TEMELLERİ ANA BİLİM DALI
EĞİTİMİN SOSYAL VE TARİHİ TEMELLERİ PROGRAMI**

**TÜRK MODERNLEŞMESİ VE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ
BAĞLAMINDA KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN
YETKELERİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGILARI**

DOKTORA TEZİ

Sümeyya AKYOL KAHVECİ

Danışman: Prof. Dr. Meral UYSAL

ANKARA

2014

ONAY

Eğitim Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma jürimiz tarafından Eğitimin Kültürel Temelleri Ana Bilim Dalı'nda
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Meral UYSAL

Üye Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN

Üye Prof. Dr. Hasan ÜNDER

Üye Doç. Dr. Haluk ERDEM

Üye: Yrd. Doç. Dr. Yasemin ESEN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2014

Prof Dr. İsmail GÜVEN

Enstitü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

Sümeyya AKYOL KAHVECİ

ÖZET

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN YETKELERİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGILARI

Akyol Kahveci, Sümeyya

Doktora, Eğitimin Kültürel Temelleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Meral Uysal

Ekim, 2014, 326 sayfa + XIV Sy.

Bu çalışmada, Türk modernleşmesinde kadın imgesi ve tarihsel bağlamda süregelen din politikalarının, din görevlisi ve devlet görevlisi olma vasıflarını bir arada taşıyan kadın Kur'an kursu öğreticilerinin kimliğine yansımaları araştırma konusu edilmiştir. Bu bağlamda araştırma grubundaki öğreticilerin toplumsal cinsiyet algılarının yorumlayıcı bir yaklaşım ve alan araştırması ile ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmada, Türk modernleşmesinin tarihî seyrinde, din ve devlet arasındaki karşılıklı ilişkinin yapısal bir bütünlük oluşturduğu ve bu yapı içinde kadına ilişkin bir kimlik modelinin de inşa edildiği yaklaşımından hareket edilmiştir.

Kuramsal ve tarihsel çerçevenin sağladığı bakış açısıyla bugün yürütülen din politikalarının, kadınların eğitim ve istihdam alanına yansımaları, Kur'an kursu öğreticileri örneğinde analiz edilmiştir. Bu bağlamda Ankara ili metropol ilçeleri Kur'an kurslarında görev yapan öğreticilerden amaçlı örneklemle seçilen -pilot uygulamalarda gerçekleştirilen görüşmelerle beraber- 40 öğretici

ile anlatı tekniğine dayalı bir çalışma yürütülmüştür. Görüşme grubunu oluşturmak amacıyla problem tarama anketi uygulanmıştır. Ayrıca mesleki kıdem, yaş, öğreticinin görev yaptığı kursun bulunduğu semt, başka bir kurumda çalışmış olmak/olmamak gibi kriterler gözetilerek, problem tarama anketinin uygulandığı öğretmenlerden gönüllüler ve konuya ilgi duyanlar seçilerek görüşme grubu oluşturulmuştur. Yürütülen nitel çalışmada elde edilen veriler, tematik analize tabi tutulmuştur. Alandan elde edilen veriler, kategorilerin belirlendiği, açık kodlama, kategoriler arası ilişkilerin çözümlendiği eksenel kodlama ve anlatılardan hareketle kategorileri bağlayan birer hikayenin oluşturulduğu seçici kodlama aşamaları takip edilerek analiz edilmiştir.

Alan çalışmasından elde edilen verilerin tarihsel ve kuramsal çerçevede analizi, din eğitimi almış ve Kur'an kursu öğreticisi olarak çalışan kadınların, modern ve dindar kadın kimliği ikileminde, sınırlılıkları ve sahip oldukları olanakları bir arada değerlendirme olanağı sunmuştur. Son kertede dinî alanda kadınlar için mevcut olanaklar ve sınırlılıklar değerlendirildiğinde, kadın Kur'an kursu öğretmenlerinin toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeten bir tutum benimsemedikleri, benimsemiş olanların ise bunu uygulamaya yansıtmadıkları görülmüştür. Ataerkil pazarlıklar kavramsal analitik aracına denk düşen bu tutumun, öğretmenlerin hem kamu görevlisi hem din görevlisi olmak dolayısıyla sahip oldukları yetkelerinden, ailede ve eğitim sürecinde içselleştirdikleri kültürel sermayelerinden ve dinî değerlerin kaynaklık ettiği simgesel sermayelerinden kaynaklandığı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Ataerkil Pazarlıklar, Türk Modernleşmesi, Dinî alan, Habitus, Kültürel sermaye, Simgesel Sermaye, Kur'an Kursu Öğreticileri, Öğretici Yetkesi.



SUMMARY

THE PERCEPTION OF AUTHORITY AND GENDER ROLES OF QUR'ANIC COURSE INSTRUCTORS WITHIN THE CONTEXT OF TURKISH MODERNISATION AND RELATIONS BETWEEN RELIGION AND STATE

Akyol Kahveci, Sümeyya

PhD, Cultural Foundations of Education

Thesis Advisor: Prof. Dr. Meral Uysal

October, 2014, 326 + XIV pp.

In this study, within the context of Turkish modernisation, it has been aimed that the reflections of ongoing religious politics over the identity of women are to be determined through an interpretive approach and field study. In the research, the starting point was that there was a structural integrity between reciprocal relationships of the state and religion in the historical course of modernisation of Turkey and also within this structure, an identity model for women was aimed at being formed. Via the point of view gained through institutional framework, the religious politics run by the governments today reflecting upon the education and employment of women have been analysed within the samplings of religious Quran course instructors. In this context, a study based on narration technique with 40 instructors working at religious Quran courses has been conducted. The interview group has been determined through social problem solving questionnaire amidst volunteers. The data acquired from the qualitative study has been thematically analysed. The data collected from the field have been analysed via tracking the open

coding; axial coding in which the relationships among categories have been resolved, and selective coding in which the narrations / accounts are correlated with categories to form a story

The analysis of the data gathered from the field study from historical and theoretical perspectives enabled us to evaluate the limitations and opportunities which the women have who received religious education and who work as instructors in Quran courses within the dilemma of modern and religious identity. In the final analysis when the current opportunities and limitations are taken into account, the women Quran instructors are seen not to have adopted a stance aiming at social gender equality, yet those who adopted such a stance are observed not to have put this into practice. This attitude which is parallel to the analytical tool of conceptual patriarchal bargaining has been determined to have been caused by the authorities they received because of their position as both being a civil servant and a cleric as well as the cultural capitals they internalised in their educational process and family along with the symbolic capitals from the source of their religious values

Key Words: Gender, Patriarchal Bargaining, Turkish Modernization, Religious Field, Habitus, Cultural Capital, Symbolic Capital, Quranic Courses Instructors, Instructor's Authority.

ÖN SÖZ

Araştırma, din-devlet ilişkilerinin doğrudan kastedilmemiş etkilerinin kuramsal analizi üzerinden, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sosyo-kültürel bağlamına ilişkin bir açıklama getirmek üzere Aralık 2012–Ekim 2014 arasında da yürütülen bir saha çalışmasına dayanmaktadır.

Doktora eğitimim süresince, akademik alanda sınırlar dayatmayan, yaratıcı, özgürlükçü ve eşitlikçi bir çalışma ortamı sağlayan aynı zamanda tez sürecinde araştırmanın her aşamasında yoğun tartışma ortamı sağlayarak rehberlik eden danışmanım Prof. Dr. Meral UYSAL’a,

Kuruma yönelik yürüttüğüm çalışmada bilimsel çalışmaları teşvik eden tutumları ile akademik çalışmalara uygun ortamlar sağlayan eski Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ve mevcut Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez’e ve onların şahsında saha çalışmasını yürüttüğüm süreçte kolaylık sağlayan merkez idareciler ve Ankara ili Altındağ, Akyurt, Çankaya, Etimesgut, Keçiören, Mamak, Polatlı, Pursaklar, Sincan, Yenimahalle müftüleri ve çalışanlarına, özellikle, kadının toplumdaki yerinin değişmesi ve insanlığın barış ve sevgi içinde yaşamasına olan inaçları doğrultusunda açık yüreklilikle sorularımı cevaplayan ve yaşantılarını paylaşan görüşmeleri gerçekleştirdiğim 40 öğreticinin her birine,

Din ve diğer sosyal alanlar arasındaki ilişkileri sosyolojik bakış açısıyla görme olanağını gösteren ve bunun bilimsel değeri konusunda farkındalık aşılayan Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR ve Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN’a,

Toplumsal eşitsizlikleri görmeye yönelik akademik bir bakış açısı kazandıran ve çalışma disiplini anlamlı kılarak sevdiren öğreten Prof. Dr. Mine TAN'a ve Mine Tan Hoca ile çalışmış ve hocanın çalışma disiplini özümseyerek ve yeni bağlamlara geniş anlam dünyasına taşıyarak bu bağlamda bana da yapıcı katkılarını aktaran Yrd. Dr. Yasemin ESEN'e,

Ölçülülük ve akademik öncelikler konusunda örneklik eden aynı zamanda bir kadın akademisyen olarak ayrımcılığa izin vermeyen tutumuyla biz öğrencilerini dirençli kılan Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN'a,

Tez izleme sürecinde sosyolojik bilginin felsefi altyapısını görmemi sağlayan Prof. Dr. Hasan ÜNDER'e,

Sosyoloji kuramlarını yerel bağlamlarda ustalıkla analitik araçlara dönüştürme yetisi ve bütüncül yaklaşımının yanı sıra, uluslaşma, Türk uluslaşma süreci, İslamcılık, muhafazakârlık, modernite konularına yönelik okumalar ve tartışmalarla, sosyal olgu ve olaylara bakış açımızı zenginleştiren Prof. Dr. Yasin Aktay'a,

Cinsiyetçi politikalar ve özel olanın politikliği konusunda farkındalık kazandıran Prof. Dr. Serpil SANCAR'a,

Görüşme sorularının oluşturulmasında uzman görüşü aldığımız, katkılarını esirgmeden sunan değerli hocalarım Prof. Dr. Mualla SELÇUK ve DR. Necdet SUBAŞI'na ve araştırmada kullanılması muhtemel yöntemler konusunda yönlendirmeler yapan Prof. Dr. Esra BURCU'ya,

Türk modernleşmesine yaptığı eleştirilerle daha geniş bir çerçeveden bakmamı sağlayan Doç. Dr. Hasan Haluk ERDEM'e teşekkür ederim.

Ayrıca bu zorlu ve yıpratıcı süreçte olağanüstü desteğini sürekli yanımda hissettiğim eşim İsmail KAHVECİ'ye ve onlardan zamanlarını çalmamın farkında olduklarını dile getirmelerine rağmen; bana karşı sergiledikleri, çocuktan umulmayacak, anlayışları için kızlarım Sena ve Zümra'ya teşekkürlerimle.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	iii
SUMMARY	vi
ÖN SÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	xi
ÇİZELGELER DİZİNİ	xiii
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1	9
1.1. Problem	9
1.2. Amaç	15
1.3. Önem	16
1.4. Sınırlılıklar	20
BÖLÜM 2	22
2. İLGİLİ ALAN YAZIN VE KURAMSAL ÇERÇEVE	22
2.1. Ulus Devlet, Türk Modernleşmesi ve Din-Devlet İlişkileri	23
2.2. Devlet ve Din Ekseninde Kadın Sorunsalı	77
2.2.1. Türk Kadınının Cumhuriyetle Elde Ettiği Kazanımlar ve 1980 Sonrası Kadın Hareketinin Devlet Feminizmi Eleştirisi	79
2.2.2. Din-Kadın İlişkisi ve Siyasal İslam'da Kadının Konumu	106
2.2.3. Kadınların Dinî Alanda İstihdamı ve Kadın Öğreticiler	119
2.3. Araştırmanın Kavramsal ve Kuramsal Arka Planı	125
BÖLÜM 3	140
3. YÖNTEM	140
3.1. Araştırmanın Modeli	140
3.2. Çalışma Evreni ve Çalışma Grubu	140
3.3. Görüşme Kılavuzunun Oluşturulması	151
3.4. Veri Toplama Süreci	153
3.5. Verilerin Analizi	164

BÖLÜM 4	168
4. BULGULAR VE YORUM	168
4.1. Tarihsel ve Kuramsal Arka Planın Ortaya Koyduğu Analitik Çerçeve	168
4.2. Alan Araştırması Bulguları.....	173
4.2.1. Alan Araştırması Gözlem Verileri	173
4.2.2. Evlilik Öncesi Aile Yaşantıları.....	180
4.2.3. Toplumsal Cinsiyete İlişkin Eğitim Yaşantıları.....	195
4.2.4. Evlilik Sonrası Aile Yaşantıları	208
4.2.5. Meslek Yaşantılarında Toplumsal Cinsiyete İlişkin Anlatılar ..	222
4.2.6. Öğreticilerin Kursiyerleri ile Etkileşimlerine İlişkin Anlatılar ..	237
4.2.7. Din ve Kadın İlişkisi (Teslimiyet, Mücadele ve Sosyal Değişim)	243
4.2.8. Dinî Alanda Feminizme Yönelik Kavramsal ve Durumsal Karşıtlık	260
4.2.9. Dinî Simgesel Sermayede İffet Söylemi.....	264
4.2.10. Din ve Devlet Arasındaki Gerilimin Sosyo-Politik Yansımaları	271
SONUÇ VE ÖNERİLER	281
SONUÇ	281
ÖNERİLER.....	306
KAYNAKÇA	311
EKLER	322
EK 1: Problem Tarama Anketi	322
EK 2: Görüşme Kılavuzu	324
ÖZ GEÇMİŞ	326

ÇİZELGELER DİZİNİ

	Sayfa
Çizelge 1 1932-1950 Yılları Kur'an Kursu Öğretici ve Öğrenci Sayıları.....	119
Çizelge 2 1991-2013 Yılları Kur'an Kursu Öğreticilerin Cinsiyete Göre Dağılımı	123
Çizelge 3 Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim Durumları.....	141
Çizelge 4 Ankara İli Metropol İlçelerde Görev Yapan Öğreticilerin Dağılımı	142
Çizelge 5 Ankara İli Metropol İlçelerdeki Öğreticilerin Eğitim Durumları	142

KISALTMALAR

AKP: Adalet ve Kalkınma Partisi

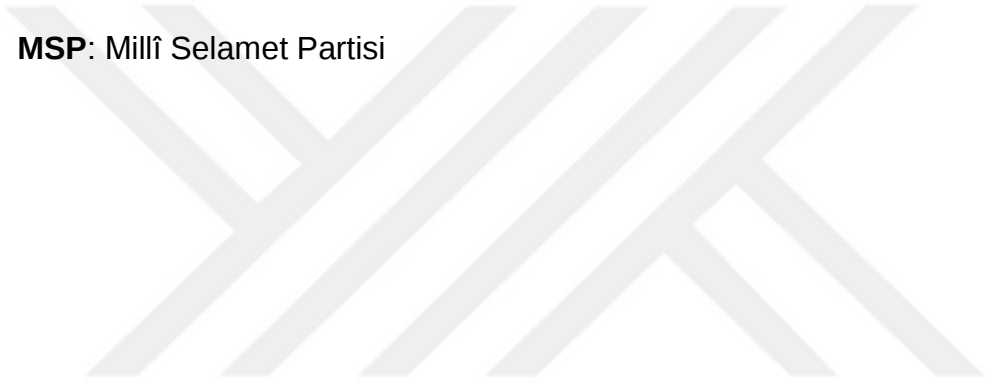
CHF: Cumhuriyet Halk Fırkası

FP: Fazilet Partisi

İLİTAM: İlahiyat Lisans Tamamlama Programı

KHF: Kadınlar Halk Fırkası

MSP: Millî Selamet Partisi



GİRİŞ

Kadının toplumda işgal ettiği yer o toplumun gelişmişlik düzeyiyle ilişkili olduğu kadar, toplumun zihniyetini, kültür ve medeniyet anlayışını da yansıtacak bir ölçüttür. Kadın araştırmaları dünyada erken evrede başlamış olmakla beraber, Türkiye’de 1980’ler itibarıyla bir kadın hareketi ve kadın araştırmaları anlamında akademik bir uğraştan bahsetme olanağı vardır. Kadın araştırmaları feminist yaklaşımın dönemselliği içinde şekillenmiş olmakla beraber, ideolojik, siyasal, ekonomik, kültürel gelişmelerle karşılıklı etkileşim içinde yeni boyutlar kazanmıştır. Ancak kadın araştırmalarının ulaştığı verilerin, politikalara yansıtıldığını söylemek pek mümkün değildir. Kadın hakları çoğu zaman 8 Mart dünya gününde, kadın cinayetlerinde, kadın oylarını kazanmak gerektiğinde veya karşıt bir anımsama ile ailenin yıkılmasında feminizm suçlanırken gündeme gelmektedir denilebilir.

Feminizmi, birinci, ikinci ve üçüncü dalga olarak dönemlere ayırmak mümkün olmakla beraber, kadının güçlendirilmesi ve kadın hareketleri dolayısıyla, insanlığın geleceğinin savaşlarla ve aşırı tüketimle tehlikeye atılmasının önlenmesi girişimini de içeren nitelikler, özellikle üçüncü dalga feminizminin örneklerinden birini oluşturmaktadır. Kültürel yaşamın çeşitliliğinden ve bu çeşitlilik içinde kadının konumunu belirleme, bu doğrultuda kadını kendi şartları içinde desteklemenin bir gereği olarak, her dönemin, coğrafyanın, ekonomik yapının iş koşullarının, her toplumsal ve kültürel yapının kendine özgü şartlarını yansıtan bir kadın hakları anlayışından bahsetme gereği vardır. Yakın tarihin gerisine gidip “anaerkil bir toplum var mıydı?” sorusunun cevabı hakkında konuşmak “ütöpik” bir tavır

olsa da, feminizmin yaratmak istediği dünyanın anaerkil bir toplum olmadığı açıktır. O nedenle feminist araştırmanın ve kadın tarihinin götürülebileceği tarihsel bağlam belki de ulus devlete kadar uzanabilecektir. Ulus devletlerin oluşma süreci, miras aldıkları toplumsal ve kültürel yapı, yeni kıtanın keşfi, keşiflerle dünya ticaret yollarının değişmesi ve eski kıtanın sömürgeleştirilmesi gibi gelişmeler insanlık tarihini kapsayacak şekilde yazılmış gibi yansıtılsa da aslında bu tarih bir anlamda kadın tarihini tam anlamıyla içermemektedir. Bu nedenledir ki kadın araştırmalarını yürüten feminist araştırmacılar, köklerini araştırmaya girişmekle işe başlamışlar ve böylece tarihi, “kadını” da içerecek şekilde yeniden yazma gayretine girişilmiştir.

Araştırmada kadın tarihinin Türk modernleşmesi bağlamı başat alınmıştır. Ulus devletin kuruluşu ve ulusçuluk ile ulusun inşası süreci, yurttaşlar için ise bir kimlik inşa sürecini barındırmıştır. Ulus devlet, uluslararası ilişkileri de başlatan bir süreç olmakla birlikte, sanayileşme, aydınlanma ve kapitalizmin doğuşu ile Batı, medeniyetin merkezi konumuna gelmiş; kültür, medeniyet ve yaşam tarzının düzenlenişinin ölçütü olma tekelini eline almıştır. Batı’nın sanayileşmesiyle beraber, dünyanın geri kalanının sömürgeleşmesi aynı zamanda meydana gelmiştir. Bu anlamda sömürge ülkeleri için olduğu kadar sömürgeleştirilmeyen devletler için de Batı, bir ideal olarak yerini zihinlerde almıştır. Bu doğrultuda Türk modernleşmesi de Batı’yı model almıştır. Batı’nın model alınışıyla beraber birçok alan gibi kadının görünümü, siyasal, ekonomik, sosyal, eğitsel hakları da bu modernleşme projesinin bir unsuru olmakla birlikte, modernleşmenin dışa vurumsal göstergesi kadın imgesi üzerinden gerçekleşmiştir.

Modernite sonrası eleştiriler, küreselleşme sürecinin, yerel olan tepkileri ortaya çıkarmasına odaklanmasında olduğu üzere, post-modern kadın araştırmaları da yöntemsel olarak, yerelin kendisini nasıl ifade ettiği, modern olanı nasıl algıladığı üzerine odaklanmıştır. Bu odaklanma bir taraftan fiili sömürgeciliğin bittiği Müslüman ülkeler için madunların kendilerini ifade etmesine olanak sağlamak anlamı taşıırken diğer taraftan İslamcılığın yükselişiyle ortaya çıkan sosyal yapıdaki değişikliğin kadınlar açısından sonuçlarına odaklanmaktadır.

Türkiye bağlamında ulus devletin kendine özgü şartları, kadın konusunda, hem Batılı hem de Doğulu modernleşme modellerine benzerlikler ve farklılıkları bir arada barındırmaktadır. Türk modernleşmesinin tarihî temelleri açısından bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanların ve Arap toplulukların ayrılması ile ortaya çıkan ulus devletlerin ortaya çıkışıyla parçalandığı ve Doğu-Batı modernleşme diyalektiği içinde Türk modernleşmesinin de kendi şartları içinde bu süreci deneyimlediği söylenebilir. Deniz ticaret yollarının değişmesi ile çöküş sürecine giren Osmanlı, geri kalmanın ortaya çıkardığı sorunlara, Panslavizm'in karşılığı olarak Pan-Turancı bir çözüm üretirken gene imparatorluğu yıkılmaktan kurtarmak için Pan-İslamist ve Osmanlılık akımında ifadesini bulan çözümler üretmiştir. Ancak bu formüllerin hiçbiri tutmayarak, çöküş kaçınılmaz olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından ulus devlet olarak kuruluş, Mustafa Kemal Atatürk'ün, Kurtuluş Savaşı'nı yurdu işgal eden ve ele geçirdiği yerleri sömürgeleştiren yabancı güçlere karşı cihat ilan ederek

kazanması ile gerçekleştirilmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla başlatılan ulus devlet kuruluşu ve ulusal egemenliğin tesisinde önemli bir adım olan devletin laik temeller üzerine oturtulması, ancak 1937 yılına gelindiğinde mümkün olabilmıştır. Cumhuriyetin kurulmasıyla beraber, bağımlı dünya ekonomisinin ve içerde ayrıcalıklı statülerini kaybetmek istemeyen sınıflarla yürütülen mücadelenin de belirlediği sınırlar içinde, uluslaşma ve modernleşme projeleri eş zamanlı olarak yürütülmüştür. Diğer taraftan, Türkiye'nin etnik ve dinî çeşitliliği, devrimler yoluyla gerçekleştirilen modernleşme projesinin, kültürel ve sosyal devrimlere dönüşmesini zorlaştırmıştır.

Değişen toplumsal yapıda statülerini kaybetmek istemeyen grupların etkisi kadar, farklı etnik ve dinî unsurların, uluslaşma sürecini asimilasyon olarak algılamaları ve bekledikleri sosyal statü ve ekonomik payları alamadıkları için, tepkilerini silahlı ayaklanmalarla ortaya koymaktan çekinmemeleri, devrimlerin toplumsal sonuçlarının sürdürülebilir olmasını hem güçleştirmiş hem de geciktirmişlerdir. Rejim karşıtı bir hüviyet kazanan söz konusu ayaklanma ve başkaldırıları, kurulma aşamasında olan yeni ulus devletin aldığı askeri ve idari tedbirlerle bastırılmıştır. Ayaklanmalar ve yeni kurulan ulus devletin aldığı güvenlik tedbirleri ile geçen süreçte devrimlerin topluma benimsetilmesi ve ekonomik, kültürel ve toplumsal kalkınmanın sağlanması ancak devlet desteğiyle sürdürülebilmıştır. Ulusal egemenliğin tesisinin ve toplumsal eşitliğin ancak ekonomik eşitlikle sağlanabileceğinin ayırdında olan Atatürk, çoğunluğu kırsal kesimde yaşayan halk için devrimlerin yanı sıra, bir kalkınma hamlesi de başlatmıştır. Kalkınmayla ve toplumun her kesiminin ekonomik refahtan adil bir şekilde yararlanması ile sınıfsal, etnik ve cinsiyete

dayalı ayrımların da zamanla kalkması beklenirken, dünya ekonomik sisteminin yeni hiyerarşiler üretmesi kaçınılmaz olmuş beklenen sonuçlar gerçekleşmemiştir.

Ulus devletin kurulması aşamasında modernitenin göstergelerinden biri olarak kurgulanan kadın kimliğinde zamanla kırılmalar yaşanmıştır. Bu kırılmalardan belki de ilki dünyada esen liberalleşme rüzgârlarının etkisi ve çok partili sisteme geçiş aşamasında ortaya çıkan popülist politikaların sonucu olarak, muhafazakâr yapıların taleplerinin siyasi alanda karşılık bulmasıdır. Diğer taraftan modernleşmenin, dünya ölçeğinde kadınlar açısından beklenen veyahut taahhüt ettiği sonuçları sağlayamaması ve kadınlara endüstrileşme ve kentleşme süresinde yeni yükler getirmesiyle ilişkili olarak, Türk modernleşmesinde de görece önemli kazanımlar elde edilmesine karşın hedeflenen düzeye ulaşılamamıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında ulusal planda hedeflenen kazanımların kuruluştan bugüne istendik düzeyde sağlanamamasında, geleneksel yapının ve ataerkinin yaygınlığı kadar, bu yapıların kendilerini yeniden üretmede kullandığı mekanizmaların da hatırı sayılır bir ağırlığı vardır.

Toplumsal cinsiyet eşitliği idealinin toplumun tüm kesiminde benimsenmiş olduğunu söylemenin olanaksızlığının yanı sıra, kazanımlar da yapısal engeller dolayısıyla toplumun tüm kesimlerine ulaşamamıştır. Ayrıca iyi bir eğitim alıp, meslek edinen modern kadınların, bu olanaklardan yararlanamamış kadınları modernize etmekle adeta sorumlu tutulmaları, 'modern' ve 'modern olmayan' kadınlar arasında yeni hiyerarşiler doğurmuştur. Ataerkinin etkisiyle eğitim açısından da modernleşme

sürecinde kadın ve erkek için idealize edilen meslekler farklılaşmış, kadınlar genelde görgü kurallarının öğrenilmesi ve ev işlerinin modern ve hijyenik bir şekilde yerine getirilmesi gibi daha iyi eş ve anne olmaya yönelik eğitim alanlarına yönlendirilmişler ve birtakım meslekler kadın mesleğine dönüşmüştür. Ayrıca meslek içinde ilerleme ve statü elde etme açısından kadın ve erkek arasında bir fırsat eşitliğinden bahsetme olanağı mevcut değildir. Bütün bunların yanı sıra, modern kadın kurgusu modern erkeğin yanında özlemini duyduğu ideal tipi yansıtmış, modern kadın ve erkek kimliği, cinsiyetçi temellerde kurgulanmıştır.

Türkiye laik karakterini ancak 1937’de yasalaştırırken, 50’ler laikliğin muhafazakâr ve liberal bir yorumunu politikasının merkezine taşıyan siyasi bir oluşumun yönetimi ile şekillenmiş, bu doğrultuda yükselen muhalefetin etkinliğini kırmak için 1947 CHP’si ise ilk evrede sürdürdüğü politikasından sapma olarak nitelenebilecek bir şekilde politikasını revize etme gereği duymuştur. Demokraside ara dönem olarak nitelenebilecek askerî müdahalenin ardından 1970’ler ise siyasal İslamcı bir hareketin doğuşuna şahitlik etmiştir. 1980’de de gerçekleşen askerî müdahale bu defa din ve devlet ilişkilerini farklı bir bağlamda yeniden düzenlemiş, din derslerini zorunlu hale getirilirken, bunun karşısında, YÖK’ün kuruluşu ve üniversitelerde türban yasağı ile beraber kamusal alan ve baş örtüsü tartışmaları başlamıştır.

Kuruluştan beri tartışılan dinin devlete göre konumu, 70’lerde ortaya çıkan, İslamî değerleri parti programının eksenine yerleştiren siyasi hareketle beraber yeniden gündeme gelmiş olmakla beraber takip eden süreçte yeni

veçheler de kazanmıştır. Hız kazanan kentleşme sürecinde, kent değerleriyle uzlaşa halinde bir siyasa izleyen bu İslamcı tavır, din eğitimi alanının genişlemesi, imam-hatip okullarının artması, kamuda baş örtüsü serbestisi gibi talepleriyle, siyasi alanda dinî temsil eden bir harekete dönüşmüştür. Ancak 70'lerin siyasal İslamcı bu oluşumdan önce de, dinî grupların, diğer siyasi partiler aracılığıyla devletle irtibata geçtikleri, ilişkilerini dolaylı veya direkt olarak devam ettirdikleri, oy potansiyelleri ile kendi taleplerini dile getirdikleri görülmektedir. Bu tür dinî gruplar içinde kadınların konumu çalışma konumuzun dışında yer almakla birlikte son derece derin nitel araştırmaları gerektiren, etnografik çalışmalarla dahi ortaya çıkarılma olanağı kısıtlı, derinlikli bir sosyolojik yapıyı örneklediğini söylemek, kadın araştırmalarının araştırma alanının derinliği ve bu derinliğin getirdiği zorlukları bir kere daha vurgulamak anlamı taşımaktadır. Diğer taraftan modern bir eğitim almakla beraber başörtülü olarak dinî alanlar dışında çalışmak isteyen kadınların durumu da araştırmamızın dışında kalmaktadır.

Din ve kadın konusunda 1980 sonrası için, modern eğitim almış ve çalışma hayatına girmiş başörtülü kadınlar üzerine yoğunlaşan bir araştırma ilgisinden bahsetmek mümkün olmakla birlikte, bu çalışmanın ana ilgisi bahsi geçen çalışmalardan farklı olarak, sadece -dinî alanda- Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan kadınlar üzerinedir. Dinî alanda erkeklerle aynı eğitim süreçlerinden geçmekle birlikte, aynı çalışma koşullarında yer almayan, dinî otoriteden aynı derecede pay alamayan ve dinî hükümler üzerinde erkekler gibi yorum yaparak hüküm çıkarma/içtihat yetkisi bulunmayan kadınların, devlete bağlı Kur'an kursu öğreticiliği deneyimleri, bu çalışmada araştırma konusu edilmiştir.

Kadınların kamusal alana çıkışları, din ve devlet ekseninde ortaya çıkan tartışmalarla çoğu zaman kesişmektedir. Kadın Kur'an kursu öğreticilerinin durumunda bu kesişim alanı farklılık göstermektedir. Bu çalışmada, öğretmenlerin kamusal alanda din görevlisi olarak yer almalarının kendine özgü şartları ve bu şartların ortaya çıkardığı sonuçlar, din-devlet ilişkisi ve Türk modernleşmesi özelinde, kadın öğretmenlerin bakış açısından hareketle ortaya çıkarılmak istenmiştir.



BÖLÜM 1

1.1. Problem

Kadın araştırmalarının bakış açısından ele alınan problem alanları, sırf kadınların kendilerini ilgilendiren konular olmayıp, toplumun, dünya görüşü, siyasi, sosyal, kültürel, fikrî tarihi ile yakından ilgili dip akıntılarda birleşmektedir. Bu nedenle kadın araştırmaları, epistemolojik ve metodolojik olarak farklı bakış açılarının yol açtığı tartışmaların bir arada var olduğu bir disiplindir. Kadın araştırmalarında yönteme ilişkin tartışmalar, bilimsel bilgiye ilişkin bütün yaklaşımları eleştirel bir açıdan yeniden ele almakta ve şimdiye kadarki bilimsel bilginin kadın gerçekliğine ilişkin, eksik bıraktığı alanları doldurma iddiası ile yola çıkmaktadır. Böylelikle, erkek bakış açısını ölçüt alan, kadın gerçekliğini dikkate almayan bilimsel bilgi eleştirisinden hareketle, kadın araştırmalarında, yeni bir bilgi teorisi inşa edilmektedir. Bilginin kaynağı, değeri ve modern toplumlarda bilginin inşası bağlamında, kadın gerçekliğinin, bilimsel etkinliğe ve tarih araştırmalarına yansımayan yönlerinin açığa çıkarılması, kadın araştırmalarının önemli bir amacını oluşturmaktadır. Kimliğin dış etkenlerce inşa edilmesi olgusu, varlığını koruyan yapısal bir gerçeklik olarak dururken, öznel olanın, yani sosyal ilişki ağları içerisinde sosyal aktörlerce deneyimlenenin, deneyimi yaşayanların kendi ifadeleri ile ortaya çıkarılması, kadın araştırmaları alanında bilgi üretmenin temel koşulunu oluşturmaktadır.

Cumhuriyetin kurulmasından bu yana sürdürülen kimlik siyasası içinde, kadını araçsallaştıran, onu modernitenin bir göstergesi olarak tanımlayan siyasi erkin, bu tanımlamasının günümüze gelindiğinde İslamcı siyasanın,

geçerli gördüğü kimlik şemasında nereye oturduğu, çalışmamızın teorik bağlamını oluşturmaktadır. Saha araştırmasında ise bu karşıt siyasaların meslek olarak Kur'an kursu öğreticiliğini seçen kadınların, kendi kimlik inşalarındaki iz düşümleri takip edilmeye çalışılmıştır. Bu iz düşümlerin takip edilebilmesi için, literatür taraması aşamasında, kadın araştırmalarının, devlet feminizmine olan eleştirilerinden başlanmıştır. Devlet feminizmiyle, günümüz feminizminin epistemik kopuşunda, beslendiği ana eleştiri noktası, devlet feminizminin, belirli ve sınırlı bir kimlik tanımını, kadınlar üzerinden verili bir siyasaya dönüştürmüş olmasıdır. Verili olan haklar, kazanılmış, mücadele edilmiş hakların karşısında yer alır ve bir tür minnettarlığı, koşulsuz sadakati dikte eder. Kadın araştırmalarının devlet feminizmini eleştirdiği bir diğer nokta, uluslaşma sürecinde kadınların siyasal, toplumsal, idarî alanda, karar alma mekanizmalarının dışında bırakılmalarıdır.

Devlet feminizmi, milliyetçi değerleri, kadın haklarının da teminatı saymış, cinsler arası eşitliği, İslam öncesi Türk kültürüne dayandırmak istemiştir. Milliyetçi yaklaşımın temel iddiası, eski Türk toplumlarında cinsiyet ayrımcılığı olmadığı, eşitlikçi bir yapı var olduğudur. Devlet feminizminin temellerini ortaya koyan bu tez, İslamcı öğelerin arındırılmasıyla toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanacağı iddiasını da zımnen içermektedir. Ancak ilerleyen süreçte, yeni rejimin, dinî hayatı düzenleyen ve vatandaşlar için yeni bir kimlik siyaseti üreten yapısı içinde, kadın kimliği de devlet eliyle yeniden kurgulanmıştır. Durakbaşı'nın ifade ettiği üzere, Türk modernleşmesinde adeta, "modern olan"ın bedenleştiği obje, kadın imgesi olmuştur (Durakbaşı, 2002). Türkiye bağlamında bu tarihsel analiz, din ve devlet arasındaki gerilimli ilişkinin, devletin, tüm yaşam alanlarını olduğu gibi dinî hayatı da

şekillendirmeye yetkili tek otorite olarak kendisini ortaya koymasının diğerk bir tarzda ifade ediliş şekline denk düşmektedir. Son kertede din, devletin ideolojik bir aygıtı olarak işlevini devam ettirmiştir.

Cumhuriyetle birlikte kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, din eğitimi ve din hizmetlerinin kamulaşmasının bir yansıması iken Türkiye’de gerek kamu hizmeti olarak yürütölen, gerekse merkez veya muhalif siyasi oluşumların dünya görüşlerine paralel olarak kurulan ve sivil toplum kuruluşları görünümde ortaya çıkan dinî oluşumlar, toplumsal taleplerden beslenmekten çok toplumu şekillendirme yönünde bir işlev üstlenmişlerdir. Toplumun geneli için dinin, kimlik inşa siyasetinde üstlendiğı rol ayrı bir konu olmakla birlikte, bizim çalışmamızda, ataerkil yapının, yeni kimlik siyasetine eklemlenerek, kadınlar üzerinde bıraktığı yapısal etki, Kur’an kursu öğreticilerinin yaşam deneyimleri üzerinden takip edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada İlk planda devlet feminizmine yöneltölen eleştiriler, Ayşe Durakbaşı’nın Halide Edip ve Türk Modernleşmesi, Yaprak Zihnioğlu’nun Nezihe Muhittin ve Kadınsız İnkılap, Serpil Çakır’ın Osmanlı Kadın Hareketi, Serpil Sancar’ın Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, çalışmalarındaki tarihsel bağlamı kadın araştırmaları bakış açısıyla yeniden ele alan argümanlar tarandıktan sonra, İslamcı hareketin dönem dönem değışen söylemlerinde, kadını araştırma konusu edinen, Yeşim Arat’ın Political Islam and Woman Organization, Aynur İlyasoğlu’nun Örtölü Kimlik, Deniz Kandiyoti’nin Woman, State and Islam, çalışmaları taranarak, İslamcılığa dayalı siyasi söylem içinde, kadına biçölen rol ve oluşturulan kimlik inşası ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

İslamcılığın, modernleşmenin göstergesi olarak devlet feminizminde bedenleşen kadın imgesini, dinî talepler lehine geri döndürme iddiası üzerine kurduğu ve bu yeni sürecin kadını edilgen bir konumda bırakan başka bir kimlik inşa sürecinin nesnesi haline getirdiği ölçüde, bu tez çalışmasında anlam kazanmaktadır. Siyasal İslamcı partilerde, kadınların araçsallaştırılma süreci, bu organizasyonlarda yer alan kadınların, siyasal gereksinimlerinin göz ardı edildiği, karar alma mekanizmalarında yer almayışları gibi göstergeler üzerinden ortaya çıkarmaya çalışan araştırma verilerinin taranması ile ortaya konulmuştur (bkz. Arat, 1999). Modernleşmeyi deneyimlemekle birlikte kamusal alanda çalışan meslek sahibi ve başörtülü kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmelerle yürütülen ampirik çalışmaların kadınların kendi deneyimlerini ifade etmelerine aracı olmaya yönelik bir yaklaşımı öneledikleri görülmüştür.

Neşe Öztimur'un Bursa'da profesyonel meslek sahibi kadınlarla derinlemesine görüşmeler yoluyla yaptığı doktora tezi ve Aynur İlyasoğlu'nun, "Örtülü Kimlik" adıyla basılan, yine başörtülü meslek sahibi kadınlarla, derinlemesine görüşmeler yaparak yürüttüğü aştırmalar din, kadın ve modernite konusuna yoğunlaşan çalışmalardır. Bu çalışmaların özgünlüğü, yazarların kendi anlatılarını kurgularken kadın seslerinin çeşitliliğine de kulak vermeleri, böylece, devletin konjonktürel olarak değişen kimlik siyasaları içinde, İslami referansları bir şekilde yaşam deneyimlerine katan kadınların, din-devlet ilişkileri içinde kadın olmaktan kaynaklı deneyimlerini, kendi anlatıları ile ortaya çıkarmaya çalışmalarıdır. Diğer bir değişle bu iki çalışmanın özgünlüğü, kadın gerçekliğini, kadınların kendi anlatıları üzerinden yazmaya yönelmeleridir. Bahsi geçen son iki çalışmayı, kuramsal

ve teorik çalışmalardan ayıran boyut, yöntem olarak saha araştırması yapmayı seçmeleri ve görüşme tekniği kullanmaları ile sosyal yapılandırmacı yaklaşımla sosyal gerçekliğe ilişkin daha yakın bir görünüm elde etmeye yaklaşmış olmalarıdır (Bkz. İlyasoğlu, 1994; ztimur, 1999).

Tarihsel bağlamdaki gelişmelerden hareket eden bu araştırmada ise, birbiri ile zıt iki yakın dönemin ortaya çıkardığı manzaranın, kadına ilişkin görünümlerine odaklanılmıştır. Çalışmada, 28 şubat Kararlarıyla birlikte, sekiz yıllık kesintisiz eğitimin uygulanmaya başlaması ve Kur'an kurslarında ğrenci olarak kabul edilmeye yaş sınırı getiren kanunun, ilk ve orta ğretimi tamamlamamış çocukları Kur'an kurslarına kabul edilmemesi örneğinde grleceği üzere kesintisiz eğitim uygulamasının ardından, bir tür pozitif ayrımcılık göstergesi olarak lanse edilen, Kur'an kursu öğreticiliği mesleğindeki kadınların sayı ve oranının hızlı yükselişinin, süregelen kadın kimlik politikalarının neresine denk düştüğüne ilişkin bir meraktan doğduğu söylenebilir.

Kesintisiz eğitimle birlikte Kur'an kursu öğreticiliği, öğretmenlik ve hemşirelik örneklerinde olduğu gibi bir kadın mesleğine dönüşmüştür. Diğer taraftan başörtüsünün okullarda yasaklanması ile bir taraftan, Kur'an kurslarına devam edip eğitimlerini açık ğretim sistemiyle tamamlamak isteyenlerin oluşturduğu istihdam istenci, yine Kur'an kursu öğreticiliğini bir kadın mesleğine dönüştüren bir diğer etkidir. Ayrıca mesleğin ğretmenlikteki gibi yarım günlük mesai ve yaz tatili gibi bir çalışma sistemine sahip olması, geleneksel kadınlık rollerini aksatmadan, erkeklerle aynı ortamda çalışma durumunda kalmadan, kadına biçilen geleneksel rollerin

yerine getirilmesini talep eden muhafazakâr camiaya, kadınların çalışmasına ilişkin beklentilerine uygun olanaklar sunmaktadır. Eğitsel boyutta ise Kur'an kursu öğreticiliği, kesintisiz eğitim uygulamasının kaldırılarak 4+4+4 eğitim sistemine geçilmesi ve dinî eğitim sürecinden geçen ve her geçen gün örgün yüksek eğitim ve açık öğretim kanalıyla ön lisans ve lisans düzeyinde, dinî eğitim alma olanakları artan muhafazakâr kadınların, istihdama ilişkin taleplerini kanallı etmenin bir aracı olmuştur. Din ve siyaset kurumları arasındaki çekişme ve pazarlıkların günümüzde kadına yansıyan boyutunun iki alanda kendini gösterdiği söylenebilir. Bunlardan ilki eğitim alanında müfredatta çerçevesinde din eğitime ağırlık verilmesi bir diğeri ise toplumsal eşitlik sağlanması yönünde istihdam alanında palyatif çözümlerden oluşturulmuş kadın hakları kazanımı söylemidir.

Araştırma kapsamında, Kur'an kurslarındaki toplumsal cinsiyete ilişkin durumun tespiti ana konu olarak seçilmiştir. Kur'an kursu öğreticiliği mesleğe yönelen kadınların toplumsal cinsiyet algılarının ne olduğu, din ve devlet arasındaki ilişkinin yönü - kimi zaman bir tarafın lehine bir tarafın aleyhine- değişse de kadının ve dinin araçsallaşması politikasının değişmeyen doğasında, söz konusu kadın öğreticilerin, kendilerini nasıl tanımladıklarına ilişkin durumun tespit edilmesi, bu araştırmanın problemini oluşturmuştur. Bu doğrultuda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin devlet ve din ekseninde örüntülenen tarihsel bağlamı çerçevesinde, sosyal inşa boyutunda ne tür bir etkileşim sürecinin yaşandığı ve kadınların Kur'an kursu öğreticiliği mesleğine hangi süreç ve mekanizmalar sonucu yöneldikleri ve buradaki toplumsal cinsiyete ilişkin deneyimlerinin ne olduğunun kendi anlatılarıyla ortaya çıkarılması önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, kadın Kur'an kursu

öğreticilerinin, kamu görevlisi olmak ve din eğitimi görevi üstlenmekle edinmiş oldukları öğretici yetkesi bağlamında, din ve devlet ilişkilerini, kendi din ve laiklik anlayışları kapsamında nasıl algıladıkları ve cinsiyetçi politikaların sonucu, Kur'an kursu öğreticiliğinin kadın mesleğine dönüştüğü günümüzde, toplumsal cinsiyet eşitliği açısından kendi durumlarını nasıl değerlendirdiklerinin ortaya konulması bu araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

1.2. Amaç

Araştırmada Türk siyasal yaşamının seyri içinde devletin din kurumu üzerindeki belirleyici etkisi ile karakterize olan, din ve devlet diyalektiyle gelişen süreç tarihi bağlama yerleştirilmiş, son on yılı aşkın zamana denk düşen dönemde yürütülen din eğitimi politikalarının sonucunda, kadınların din eğitimi ve özellikle Kur'an kursları alanında istihdamının artışı ile ortaya çıkan süreç dikkate alınarak; kadın Kur'an kursu öğreticilerinin kamu görevlisi olmaktan kaynaklı yetkeleri bağlamında oluşan toplumsal cinsiyet algılarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmanın genel amacı doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Kültürel sermaye ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında:

- 1.1. Öğreticilerin demografik özellikleri ile toplumsal cinsiyet algıları arasında nasıl bir ilişki vardır?
- 1.2. Öğreticilerin toplumsal cinsiyet algılarını oluşturan eğitim öz geçmişleri (okul ve okul dışı) nedir?

2. Simgesel sermaye ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında:

- 2.1. Öğreticilerin toplumsal cinsiyet algıları ve dinî referansları arasında ne tür bir ilişki vardır?
- 2.2. Öğreticiler ile kursiyerler arasında dinî referanslar ve toplumsal cinsiyete ilişkin gündelik yaşamdan kaynaklı gerilimler arasında ne tür bir etkileşim gerçekleşmektedir?
3. Din, devlet ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında:
 - 3.1. Öğreticiler, devletin toplumsal cinsiyete ilişkin tutum ve uygulamalarını nasıl değerlendirmektedirler?
 - 3.2. Öğreticilerin toplumsal cinsiyete ilişkin kurumsal deneyimleri nedir, öğretmenler ile idareci, denetim elemanları ve diğer din görevlileri arasında toplumsal cinsiyete ilişkin ne tür bir etkileşim gerçekleşmektedir?
 - 3.3. Öğreticilerin bu mesleği seçme amaçları nedir, öğretmenler hem kamusal hem de dinî vasfı bulunan mesleklerine ne tür anlamlar yüklemektedirler?

1.3. Önem

Toplumsal cinsiyet eşitliği, modernleşmenin önemli göstergelerinden biri kabul edilegelmiş olmakla birlikte bu projenin ne dünya boyutunda ne de ulusal boyutta sağlanamadığı görülmektedir. Bu eşitsiz görüntüye modern dönemde yeni hiyerarşiler ve yeni eşitsizlikler eklemlendiği dahi iddia edilmektedir. Küreselleşme ve ekonomik boyutta gelişen yeni eşitsizliklerin, toplumun dezavantajlı kesimlerini görece daha fazla “yoksunlaştırdığı” göz önünde bulundurulduğunda, sınıfsal bağlamda eşitsizliklerin dozu artıp yükselmekle birlikte, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanamadığı ortaya

çıkılmaktadır. Modernleşme ve küreselleşme süreçlerine ek olarak, Türkiye'nin yaklaşık son on yılı aşkın dönemine denk düşen, liberalleşme ve muhafazakârlaşma sürecinde toplumsal cinsiyet eşitsizliği yeni görünümeler kazanmıştır. Araştırmada ortaya çıkan bu yeni eşitsizliklerin ve din- kadın-devlet üçlemesinde ortaya çıkan durumun, kadın araştırmalarının cinsiyetçi politikalar ve ataerkil pazarlıklar kavramsallaştırmaları ile çözümlenmesi amaçlanmıştır.

Uluslararası ve ulusal tarihe kadın araştırmalarının verileri açısından bakıldığında, toplumsal cinsiyet eşitliğinin, politik bir konu olduğu görülür. Bu aynı zamanda, tarihsel bağlamda, dönemin siyasi erki tarafından, cinsiyete dayalı bir ayırım gözetilerek, cinsiyetçi bir politika yürütüldüğü sonucunu da içerir. Özellikle Türkiye örneğinde tarihi, sosyal ve siyasi bağlam dikkate alındığında, modernleşmenin göstergesi olmaktan başlamak üzere muhafazakârlığın, milliyetçiliğin, sosyalizmin ve bütün diğer siyasi doktrinlerin söylemlerinin cisim bulduğu alan, kadın konusu olagelmıştır. İlk olarak 1980 askerî darbesi sonrası YÖK'ün kuruluşu ile başlayan ve son dönemeçte, 28 Şubat Kararları sonrası, başörtüsü yasağı ve din eğitime sınırlamalar getiren kesintisiz eğitim uygulamasının harekete geçirdiği muhafazakâr reflekslerin taban bulduğu politik bir hareketin doğduğu ve yaygın bir söylem inşa ettiği söylenebilir. Bu yaygın söylemden hareketle ortaya konan politikalarda, önceki dönemin baskıcı uygulamalarını geri çevirmek adına hareket edilirken, ortaya konulan eğitim politikalarının bir sonucu olarak, toplumun dezavantajlı kesimleri, alt sosyo-ekonomik tabakalar ve okullaşma oranı düşük kız çocuklar örgün eğitim sisteminin dışına çıkmaktadır. Diğer taraftan, bu eğitim politikalarının bir sonucu olan, örgün ve yaygın din eğitimi

basamaklarını tamamlayan kızların eğitim ve istihdam yönündeki taleplerini masnetmek için ara bir çözüm olan, kadınların dinî alanda istihdamı olgusunun toplumsal cinsiyet açısından inceleme gereği ortaya çıkmıştır.

Araştırmada, 1980 sonrası kadın araştırmaları ve kadın hareketinin, ulusallaşma sürecinde kadınlara yüklenen rol ve işlevlerin, aynen sürdürölmesi durumunda inkılapların dinamik boyutunun işlevsiz kalacağı ve bugünün kadınlarına bir önceki kuşakların beklentilerinden farklılaşan taleplerini karşılayamayacağından hareketle ortaya koydukları cinsiyetçi politikalara yönelik eleştirileri kuramsal çerçevede tartışılmıştır. Bu tartışma bugünkü kadın hareketinin genel görünümünü ortaya koymak ve bu çerçeveden kadın sorunsalına bakabilmek adına yapılmıştır. Kadın araştırmalarının eleştirel bir yaklaşıma sahip olmasına karşın, kadınları kendi şartları içinde çözümlemeye yönelik geliştirdikleri eşitlikçi bakış, geleneksel ve dinî yapılar içindeki kadınların farkındalık geliştirmeleri için birtakım olanaklar sunmaktadır. Ancak eleştirel kadın bakış açısını, din, devlet ve kadın denkleminde, tarihsel bütünlük içinde ele alan çalışmaların sınırlı kaldığı ve bu bağlamdaki teorik tartışmaların alan çalışmalarına büyük ölçüde yansıtılmadığı görölmüştür.

Araştırmada, cinsiyetçi politikalar kendi dönemlerinin şartları içinde tartışılmış ve bugünkü görüntünün nedenlerine ilişkin analizler tarihsel bütüncü yaklaşımdan hareketle yapılmıştır. Bu yaklaşımın, kadın sorununa doğrusal ilerlemeci bir anlayıştan öte, içten bir bakış sağlayacağı düşünülmektedir. Tarihsel bağlamdaki tartışmalarda benimsenen bütüncü yaklaşımın devamı olarak, saha çalışmasında da dıştan bir analiz yerine,

kadınların kendi deneyimleri üzerinden kendi anlatılarıyla, tarihsel bağlam arasındaki sosyo-kültürel etkileşimin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Söz konusu bütüncül ve içten bir bakışın sonucu olarak, din eğitimi sürecinden geçerek dinî alanda istihdam edilen, kadın öğretmenlerin analizinden yola çıkılarak, kadınlara ilişkin eğitim politikaları ve özellikle de din eğitimi politikaları ile istihdam politikalarına yönelik tartışmalara, sadece kadın sorunsalından bakılmak suretiyle yeni bir boyut katılmış olacağı düşünülmektedir.

Kadın araştırmalarının aslında toplumun genel durumunun göstergesi olmak bakımından, toplumu anlamının bir boyutu olduğu, bu çalışma sonuçları tarafından da bir defa daha ortaya çıkarılmış olacağı düşünülmektedir. Toplumsal zihniyetin, yönetenlerin ve yönetilenlerin dünya görüşlerinin ve rasyonalite düzeylerinin birçok göstergesinin yanı sıra, kadınların toplumsal yaşamdaki işlevlerine bakışın, zihniyete dönük önemli göstergelerden biri olduğuna ilişkin gerçeklik, öğretmenlerin anlatıları ile bir kez daha tartışmaya açılmış olacaktır.

Eğitim politikaları bağlamında, Türkiye'nin temel meselelerinden biri olagelmış din eğitimi ve bu alanda eğitim görenlerin istihdamı açısından kadınların durumunun ve yaşantılarındaki gerilimlerin ortaya çıkarılması, genel eğitim ve istihdam politikalarının bir yansımasını oluşturmaktadır. Genel eğitim politikalarının yansımanın bir sonucu olarak, politik bir değişkenlik gösteren din eğitimi ve kadın politikalarının ortaya çıkardığı parçalanma ve gerilimden beslenen toplumsal yapı, genel eğitim ve istihdam politikalarının vardığı sonuçların bir boyutu olmakla birlikte, bu boyut, genel

görünümü ve bu alandaki problemleri yansıtan bir alanı oluşturmak bakımından genel toplumsal yapı ile örtüşmektedir. Bu doğrultuda, yürütülen popülist eğitim politikalarının kadın özneler üzerinde yarattığı parçalanmış görüntü ortaya çıkarılmaya çalışılarak, eğitim ve istihdam politikalarının toplumsal sonuçlarının önemli bir boyutunun ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

Formal ve informal öğrenme süreçlerine odaklanan bu çalışmayla, habitusa denk düşen içselleştirme süreci bağlamında, toplumsal cinsiyetin dinî görünümelerini yansıtılmaya çalışılmış, diğer taraftan da dinî eğitim almış ve kamu görevlisi unvanı kazanmış öğretmenlerinin, devletten aldıkları yetkeleri bağlamında toplumsal cinsiyet algılarının sınırları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda, eşitliğin önündeki yapısal, ideolojik ve toplumsal engellerin ortaya çıkarmasına katkı sağlanması beklenmektedir.

1.4. Sınırlılıklar

Araştırma kapsamında, toplumsal cinsiyetin tarihi, sosyal ve eğitsel bağlamda inşasının dinî görünümünün araştırma grubuna yansımaları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda kadın Kur'an kursu öğretmenleri örneği ele alınmıştır. Ancak formal ve informal süreçte din eğitimi almış gerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nda her kademedeki istihdam edilen diğer görevliler ile din eğitimi sürecinden geçmiş öğretmenlik gibi kamu görevliliğinin diğer alanlarda istihdam edilmiş unvan grupları çalışma kapsamı dışında tutulmuştur. Aynı tür eğitimi almış ancak diğer kurumlarda istihdam edilmiş farklı gruplarla toplumsal cinsiyet bağlamında karşılaştırmalı bir araştırma yapılmamıştır. Bu çalışmanın bir diğer sınırlılığı, görüşme kayıtlarının

görüşme yapılanlar tarafından ses kaydına olanak tanınmamasıdır. Bu doğrultuda görüşme yapılmadan önce, öğretmenlerin görüşme kılavuzundaki soruları yazılı olarak cevaplamaları sağlanmış, bu yazılı metindeki sorular yüz yüze görüşmeler esnasında tekrar kendilerine yöneltilerek, görüşme sırasında alınan notlardan alıntılar yapılması esası benimsenmiştir. Görüşme sonrasında notlara ekleme ve çıkarma yapılmamıştır.



BÖLÜM 2

2. İLGİLİ ALAN YAZIN VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde ilk olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna, uluslararası gelişmeler, bu gelişmelerin ortaya çıkardığı ulusal yankılar ve fikir akımlarının birikimlerinden güç alan ancak bunlarla sınırlı kalmayan ulus devletin kuruluş şartlarına odaklanılmıştır. Ardından ulus devlet içinde kadınlara biçilen pay ve rolün öneminden hareketle, ulusal kalkınmada kadın faktörü tartışıldıktan sonra, devrimlerin dinamik bir süreç olduğuna vurgulanarak, “cinsiyetçi politikalar”a eleştiri getiren kadın araştırmalarının, tarihsel ve toplumsal eleştirileri bağlamında bir tartışma zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu zemin ideolojik parçalanmışlığın ötesinde kadın kategorisinden bakma olanağı sunmuştur. Ayrıca kadın araştırmalarının cinsiyetçi politika eleştirileri ile, erken cumhuriyet kazanımlarının, tarihte kalmadan günümüze taşınmasının olanakları da gündeme gelmiş olmaktadır. Bu olanağın elde edilmesi için de inkılapların teorik olanaklarının yanı sıra toplumsal şartlar bağlamında bir tartışma zemini oluşturularak, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasi gelişmelerin ortaya çıkardığı popülizmden kadınların nasıl etkilendiklerine ilişkin teorik bir arka plan elde edilmek istenmiştir.

Son aşamada ise, din eğitimi almış kadınlar bağlamında açılmış olan, feminizm tartışmalarına yer verilerek, çalışma grubumuzu oluşturan kadın Kur'an kursu öğretmenlerinin yüz yüze kaldıkları sınırlamaların ulaştığı boyutlar gösterilmeye çalışılmıştır.

2.1. Ulus Devlet, Türk Modernleşmesi ve Din-Devlet İlişkileri

Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, Türkiye’de din ve devlet ilişkileri, birçok aşamadan geçmiştir. İlk evre, laik ve modern karakterdeki ulus devletin kuruluşu olarak tanımlanabilir. Heper’in Türkiye’de Devlet Geleneği ve Toprak’ın çalışmalarının gösterdiği üzere, ulus devletin kuruluş aşamasında, Türk bürokrasisine ve kültürel hayata yerleşen yapısal unsurlar, bugünkü tartışmaların yönünü ve dozunu belirlediği ölçüde, önemini sürdürmektedir (Heper, 2012; Toprak, 2009). Devlet mefhumu çerçevesinde ortaya çıkan teoriler, ulus-devletin ortaya çıkışı, işlevleri, bu işlevlerini modern ve modern sonrası dönemde hangi mekanizmalarla sürdürdüğü üzerine her biri kendi ideolojik ve bilimsel bakış açısıyla uyumlu açıklamalar getirmişlerdir. Bu yaklaşımlar aynı zamanda, “ulus”, “ulusal egemenlik”, “ulusçuluk” gibi kavramların devletle süregelen ilişkisini de tartışmaya açmışlardır.

Devlet ve ulus ilişkisinin bir boyutu, ekonomik kaynakların üretimi ve bölüşümü üzerindeki ilişkinin ulusal ve uluslararası seyri ile de yakından ilgilidir. Bu ekonomik ilişkiler sömürge zamanlarında yoğunlaşmış olmakla birlikte, dünya ekonomisi, bağımlılık ilişkisi ve ikinci, üçüncü dünya tanımlamaları etrafında da sürmekte, diğer bir deyişle post-kolonyal dönemde devlet ve halk arasındaki ilişki devletler yani uluslararası ilişkinin önemli ölçüde belirlenimi altında kalmaktadır. Bu belirlenim, devletin kendisini bu uluslararası ilişkiler ağı içinde, ekonomik, siyasi, kültürel ve tarihî olarak nasıl konumlandığı ile ilgili olup, savaşlar, işgaller, silahlı ayaklanmalar, ulusal ve uluslararası terörle ilişkili konular üzerinden ulus devletlerin etkileşimi

sürmektedir. Sözü geçen bu etkileşimin devletle ilişkisini Weber'in devlet tanımı açıkça ortaya koymaktadır. Weber'e göre devlet, "Toplumda meşru şiddet kullanımını elinde bulunduran kurumdur" (Weber, 1993). Bu tanım düzenli ordunun ulusu korumak üzere hazır bulunması anlamını içermektedir.

Gellner, Weber'in devleti, meşru şiddet kullanımıyla ilişkilendirdiği tanımı üzerinden, toplumsal düzenin sağlanması boyutunda güç kullanımını da içeren bir devlet tanımı yapmaktadır:

Devletle ilgili tartışmaya Max Weber'in ünlü tanımıyla başlayabiliriz: "Devlet, toplumda meşru şiddet tekelini elinde bulunduran kurumdur." Bu tanımın gerisindeki düşünce basit ve baştan çıkarıcıdır: Çoğumuzun içinde yaşadığı ya da yaşamayı arzuladığı düzenli toplumlarda, şiddetin kişisel ya da bir kısım insan tarafından kullanımı meşru değildir. Çatışma meşru sayılsa da kişisel ya da bir kesim adına şiddet kullanarak, hakkaniyetle çözülemez. Şiddeti ancak merkezî siyasi otorite ve onun bu hakkını devrettikleri uygulayabilir. Düzenin sağlanmasına yönelik yaptırımlar en nihai olan güç kullanımı, toplumda ancak tek bir özel, açıkça tanımlanmış ve tümüyle merkezileşmiş, disiplinli bir kurum tarafından kullanılabilir. Bu kurum ya da kurumlar grubu da devlettir (Gellner, 2008).

Çatışmacı (Marksist) yaklaşım devletin ortaya çıkışını feodalite sonrası burjuvazinin ortaya çıkışı ve sınıf çatışmaları ile ilişkilendirirken, Hobbess devleti sosyal sözleşme teması etrafında tanımlamakta (Strauss, 2011), Weber ise, meşru şiddet kullanımı yetkisini elinde bulunduran kurum olarak devleti tanımlamakla beraber, bürokrasinin sistematiğini de tanıma ekleyerek, devlet kavramının siyasal güç ve iktidar boyutunu da analizine dahil etmektedir (Weber, 1993). Devlet kavramıyla ilintili olarak "ulus-devlet" kavramı ve Türk ulus devletinin kuruluşunda toplumsal alana yansıyan değişimler, bizim çalışmamız için analitik bir araç ve yorum çerçevesi sunmaktadır. Batı ve Doğu karşıtlığı içinde ulus-devletin ortaya çıkışı ve niteliği üzerine birçok yaklaşım mevcuttur. Batı'da ulus-devlet "Aydınlanma"yı

ve onun ardından gelen sanayileşme ve endüstriyel kapitalizmi takip eden rasyonel bir sürecin doğal sonucu olarak ortaya konulurken, Doğu’da ulus-devlet ancak sömürgeciliğin fiilen sona ermesi ile tarihlendirilmektedir (Giddens, 2008). XX. yüzyıl tarihini, ekonomik ilişkiler ve ulus-devletler açısından ve modernleşme bağlamında yordayan Hobsbawm, Doğu’nun modernleşme ve ulus-devletleşme sürecini Marksist bir yaklaşımla, aynı zamanda etnosentrik bir bakış açısıyla analiz etmektedir:

Batılı olmayan, daha doğrusu Kuzey Batılı olmayan dünyanın 20. yüzyıl tarihi, bu nedenle, esas olarak bu dünyanın 19. Yüzyılda kendilerini insan türünün lordları olarak kabul ettirmiş ülkelerle olan ilişkileriyle belirlenir.(...) kısa 20. yüzyıl’da dünya tarihinin büyük bir bölümünün dinamiklerinin özgün değil türetilmiş olduğu gerçeği değişmez. Bu dinamikler esas olarak, burjuva olmayan toplumlardaki elitlerin Batı’da öncü olan modeli taklit etmek için yaptıkları girişimlerden ibarettir. Bu model, esas olarak, kapitalist ya da sosyalist bir varyantta ekonomik ve tekno-bilimsel “gelişme”nin ilerlemeye yol açtığı toplumların, servet ve kültür biçiminin modeli olarak görüldü. “Batılılaşma” ya da “modernleşme” ya da her ne denirse, dışında hiçbir hazır model yoktur. Tam tersine, “gerilik” in uluslararası diplomasinin sömürgeleşmiş bir dünyaya yaydığı çeşitli siyasal eş anlamlılarını (“az gelişmiş”, “gelişmekte olan” vb.) birbirinden ayıran sadece siyasal sözcüklerdir (Hobsbawm, 2010).

İnsanlığın geri dönüşü mümkün olmayan bir biçimde sanayi toplumuna, böylelikle de üretim sistemi, bilimsel ve teknolojik birikime dayalı bir toplum türüne bağlandığını ortaya koyan Gellner ise, sanayi toplumunun dayattığı türdeşliğin, ulusçuluk olarak belirdiğini iddia etmektedir. Ulusçuluk anlayışı bakımından Doğu ve Batı’yı niteliksel olarak ayıran Gellner, Doğu ulusçuluğunun Batı ulusçuluğundan etkilendiğini ancak Batı’nın kültürel temellerinden yoksun olduğunu göstermeye çalışmaktadır:

Karşılaştırma yoluyla, Plamenatz’ın Doğu ulusçuluğu olarak tanımladığı olguyu ele alalım. Bu ulusçuluğun yerleştirilmesi de tabii ki en azından Batı ulusçuluklarının gerçekleştirilmesinde olduğu kadar savaş ve diplomasi gerektirdi. Fakat mesele burada bitmedi. Bu tür Doğu ulusçuluğu, önceden var olan, iyi tanımlanmış ve belirlenmiş bir yüksek kültür adına erken Rönesans ve Reformasyon döneminden bu yana

belirginleşmiş ve sürekli edebî faaliyetlerle topraklarını dilsel açıdan sağlam bir kalıba sokmuş bu yüksek kültür adına işlemiyordu. Tam tersine bu ulusçuluk, henüz doğru dürüst berraklaşmamış, arzulanan ya da oluşma sürecinde bulunan bir yüksek kültür adına faaliyet gösteriyordu. Bu ulusçuluk, belirsiz tarihsel ya da dile ve atalara sadakatle ve bu yeni doğan ulusal yüksek kültürlerle kendilerini henüz tanımlamaya çalışan halklara sahip, birçok lehçeli karmakarışık bir harita üzerinde benzer rakiplerle vahşi bir rekabete girerek hakim oldu ya da olmaya çalıştı. Modern dünyanın nesnel koşulları onları bu kültürlerden biriyle tanımlanmaya zorladı; fakat bu gerçekleşene kadar Alman ve İtalyan ulusçuların sahip oldukları, açıkça tanımlanmış bir kültürel temelden yoksun kaldılar (Gellner, 2008).

Batı-Doğu farkı üzerinden üretilen etno-sentrik ulusçuluk tanımlamaları, sömürgeciliğin sonucu olarak, Doğu toplumlarında en azından belli bir kitlenin ekonomik kalkınmadan yararlandığını öne sürmekte; örneğin Hindistan'da, tüccar, sanayici ve maliyecilerden oluşan elit bir zümrenin doğduğunu iddia etmektedirler. Diğer taraftan da elitlerin emperyalist güçlerle ittifak ederek belli bir meşruiyet zemini hazırladıklarını ortaya koyan bu yaklaşımlar, geri kalan halk tabakalarının gözünde emperyalist güçlerin meşruiyetinin yine ekonomik araçlarla sağlandığını iddia etmişlerdir. Sömürge halkların farklı sınıfsal yapıları arasında sömürge altında yaşamının kabullenebilir ölçütlerinin ne olduğunu sorgulayan Hobsbawm, buna ilişkin bir soru sormakta ve cevabını yine kendi vermektedir.

Kuşkusuz, bu bölgede yaşayanların çoğu, genişleyen dünya ekonomisinin kapsamı içinde henüz yer almıyorlardı ya da bu kapsamın içinde yeni bir tarzda yer aldıklarını hissetmiyorlardı. Oluşturdukları küresel bağlam içinde başından beri esas yükü üzerlerinde taşıyan yoksul erkekler ve kadınlar için fark eden neydi? Emperyalist ekonomi hala esas olarak ihracata yönelik temel üretim bölgelerinde sıradan insanların hayatlarına önemli değişiklikler getiriyordu. Bu değişiklikler zaman zaman yerli ve yabancı yöneticilerin kabul ettikleri türden siyasetlerle yüzeye çıkmıştı (Hobsbawm, 2010).

Batı'nın modernleşme deneyimi ve bunu Doğu'ya ihraç ediş tarzı üzerine önemli bir eleştiri Toynbee tarafından 1926 yılında yaptığı gözlemlerin verileri olarak dile getirilmiştir:

Son birkaç yüzyıl içinde bizim Batı toplumumuz, dünyanın başka uygarlıklarına ısrarla burnunu sokmuştur. Önce hepsini, kendi ekonomik ağının içine çekmiştir. Sonra politik gücünün sınırları kadar uzaklara götürmüştür. Sonunda komşularının yaşamlarını, en özel yerlerinden, sosyal kurumlar, manevî heyecanlar ve fikirler yüzeyinden istilaya koyulmuştur. Halen Türkleri sarmakta olan bu devrimsel Batılılaşma oluşumu, daha önceleri, eski Osmanlı halkı Güneydoğu Avrupalı, Doğulu Hristiyan topluluklarda başlamış; ileri gitmiş, sonra Rusya'da görülmüş, sonunda Hintlilere ve Uzakdoğululara sıçramıştır. Böylece Türkiye'de Batılılaşmayı incelerken, bizim de içinde yaşadığımız insan dünyası anlayışımızı artırıyoruz. Çünkü, Türkler'in Batı ile ilişkide karşılaştıkları sorunlarla batılı olmayan başka uluslar da karşılaşmaktadırlar. Dünyanın her yerinde uluslar iki yol ağzında beklemektedirler. Ya bu yola ya o yola sapacaklardır. Artık tarafsız kalmalarına olanak yoktur. Çünkü, her şeyden önce, huzursuz bir kaynaşma içinde olan Batı onlara rahat vermeyecektir. Batı uygarlığını kabul edip yaşamlarını onlara uydurmaya girişecekler midir; yoksa Batı'yı ruhlarına egemen olmak isteyen bir şeytan gibi görüp reddetmeye mi yöneleceklerdir? (Toynbee ve Kirkwood, 2009).

Ulus devletlerin ortaya çıkışı, uluslaşma tipleri ve ulusçuluk anlayışları bakımından Doğu-Batı karşıtlığını ölçüt alan yaklaşımlar, sömürgeciliğin makulleştirildiği ekonomik dayanakları adeta ortadan kaldıran dünya ekonomik buhranını, Doğu toplumları için milat almışlardır. Doğu'nun ulus-devlet aşamasına geçişini savaş ekonomisinin ve ekonomik krizin yarattığı bunalım ortamına bağlayan bu teorisyenler, sömürgeciliğin yaygın olduğu bölgelerde meşruiyetin tesisinde dinî ve geleneksel argümanların, sömürgeci güçler tarafından araçsal bir şekilde kullanıldığı gibi yine aynı dinî ve geleneksel argümanların bu defa Batılı anlamda ulusalcı uyanışların retoriğinde de kullanıldığını iddia etmektedirler. Hobsbawm'un aşağıda alıntıda dile getirdiği analiz bu durumu açıklamaktadır:

Başarılı kitle seferberliğinin başlıca gücü olarak köktenci din, eğitim görmüş büyükbabalarının boş inanç ve barbarlık olarak betimleyebilecekleri şeye bazı entelektüellerin bir moda olarak garip bir dönüş yapmalarına tanık olan 20. yüzyılın son on yıllarına aittir. Tam tersine, bağımlı ülkeleri bağımlılıktan, geri ülkeleri gerilikten kurtulmaya esinlendiren ideolojiler, programlar, hatta yöntem ve siyasal örgütlenme biçimleri Batılı idi. Bunlar, sosyalist, komünist ve/veya ulusalcı ve

sekülerist olabiliyor ve ruhbanlığı kuşkuyla karşılıyorlardı; burjuva toplumlarında kamu hayatının amaçları için geliştirilen, basın, mitingler, partiler, kitlesel kampanyalar gibi araçları kullanıyorlardı. Bu araçlar, söylemin benimsenmesi için kitlelerin kullandığı dinsel sözlüğü kullanıyor ya da kullanmak zorunda kalıyordu. Bunun anlamı, bu yüzyılda Üçüncü Dünya’da yaşanan dönüşümleri gerçekleştirenlerin tarihinin elit, bazen görece çok küçük azınlıkların tarihi olmasıdır, çünkü –neredeyse hiçbir yerde demokratik siyasal kurumların bulunmamasından ayrı olarak- sadece ince bir tabaka, gerekli bilgiye eğitime ya da temel okuma yazma bilgisine sahipti.(...)(Bununla birlikte) Sayısal olarak önemsiz olan bu azınlıkların oynadıkları rol muazzamdı (Hobsbawm, 2010).

Marksist teoriden hareketle sömürgeciliği analiz eden Hobsbawm, sömürgeci ve sömürülen ilişkisinin ilk başlarda ekonomik meşruiyet temeline dayandığını, sömürgeci milletlerin ekonomik üretim ve bölüşüm ilişkilerini değiştirmesi ile dinî yapılar ve ataerkil kalıpların birbirini beslediklerini ortaya koymuştur. Ancak, sömürgeciliği fiilen bitiren uyanış hareketlerinde ise bu defa dinî motifler, ulusal bilinci harekete geçirmede etkin olmuştur. Aynı dinî yapı ve simgesel anlam dünyasının sömürgeciliğin fiilen sürdüğü evrede dinî formlar aracılığıyla ataerkiyi canlandırması buna karşın sömürgeciliğin sona erdiği evrede ulusal bilinç kazanmada oynadığı rol bağlamında farklı işlevler üstlenmesi olgusu, Batı–Doğu karşıtlığı ve klasik Marksizm açısından meseleye bakanlar için ekonomik ilişkilerin, üst yapı kurumlarından biri olan dinî alanı belirlenimiyle açıklanmaktadır. Tarihsel Materyalist yaklaşımın ulus-devlet olgusunu açıklamada yetersiz kaldığını Giddens ifade etmektedir. Giddens, moderniteyi şekillendiren tek gücün kapitalizm olmadığını aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere açıkça ortaya koymaktadır:

Tarihsel materyalizm, hem geleneksel hem de modern devletlerin ortaya çıkışını, maddi üretimin (veya benim “tahsis edici kaynaklar” olarak adlandırdığım şeyin) gelişimi ile ilişkilendirir. Ne var ki, eşit derecede önemli olan ve çoğunlukla bu maddi zenginliği oluşturan asıl araç ise, tâbi nüfusları kontrol etmek üzere kullanılan bilginin toplanması ve depolanmasıdır. Bilgi depolama “otorite kaynaklarının,” kabile kültüründen çok daha geniş mekân ve zaman alanları kapsayan sosyal

sistemlerin yapılandırılmasındaki rolü açısından temel önem taşımaktadır. Gözetleme- bilgi denetimi ve bazı grupların faaliyetlerinin diğerleri tarafından denetlenmesi- sonradan bu tür kaynakların genişlemesi için anahtar bir rol oynamaktadır.(...) Şiddet araçlarını kimin denetlediği, bu denetimin ne derece tam olduğu ve ne gibi amaçlar için kullanıldığı “silahlı kuvvetler”e sahip tüm toplumlar için önemli konulardır. Ne var ki, gözetleme ve şiddet araçlarının denetimi, hem 19. yüzyılda hem de günümüzde, içerisinde Marksizim’in de yer aldığı, en etkili toplum kuramı ekollerinin gözünden çoğunlukla kaçmış olan olgudur (Giddens, 2008).

Giddens, mevcut devlet tanımlarının eksikliklerine ilişkin eleştirisinden ve Batılı anlamda modern ulus devletin gerekli ve yeterli şartlarından hareketle, ulusçuluğu, “ulus-devletle olan politik karakteri, endüstriyel kapitalizmle ilişkisi ve daha spesifik olarak ulusçuluğun sınıf egemenliği ile ilgili ideolojik özellikleri; kurumsallaşmış bir uygulamalar dizisinden çok bir duygu ve tutum dizisi olarak ilgili bazı farklı süreçleri barındırması nedeniyle psikolojik dinamikleri ve özel bir sembolik içeriğe sahip bir bütünlük” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Giddens da ulus devlet olgusunun ve ulusçuluğun Batı’ya özgü olduğu iddiasını dile getirmektedir.

Doğu-Batı karşıtlığı içinde ortaya konan bütün yaklaşımlar Türk modernleşmesini açıklamaktan uzaktır. Osmanlı’nın işgale uğraması, Araplar’ın yaşadığı toprakların sömürgeleştirilmesi bir realite olmakla birlikte, büyük imparatorlukların parçalandığı, Balkan ülkelerinin bağımsızlık ilan ettiği süreçte ulusal bağımsızlık savaşı veren Türkiye Cumhuriyeti, sömürge deneyimi yaşamamış, manda ve himayeye girmeyi de kabul etmemiştir. Diğer taraftan, ulus-devleti, Batı’da ortaya çıkaran yeterli ve gerekli şart ile feodal toplumsal yapının sonucu olarak ve toplumsal çatışmayla ortaya çıkan yapı (Aydınlanma, Skolastik düşünceden bağımsızlaşma, Protestanlığın ortaya çıkışı örneklerinde olduğu gibi...) Türkiye’de sosyal değişim ve sınıf

çatışmaları bağlamında gerçekleşmemiştir. Ancak Türk modernleşmesini kendine özgü kılan bir taraftan kendi jeo-stratejik konumu, imparatorluk döneminin devlet geleneği, toplumsal yapısının ve tabakalaşma sisteminin kendine özgü şartları; diğer taraftan da ulusal egemenliğin, ulus adına Atatürk önderliğinde devrimler aracılığıyla gerçekleştirilmiş olmasıdır.

Halklar, dinler, din ve devlet işlerinin ayrışması, değişen ekonomik dünya düzeninin oluşturduğu çok faktörlü yapıda, geçiş dönemini analiz eden Hobsbawm, Ulus devlet inşa sürecinde Türkiye modelinin kendine özgü karakterini şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Gene de, bu dünyada (Doğu) yer alan (başarılı devrimlerden sonra yaşanan dönemler dışında) bütün modernlik yanlıları, özel inançları ne olursa olsun evrensel halk dindarlığına saygı göstermek zorundaydılar. Ne var ki İslam'da reformcu ve modernleştirmeci bir mesaj bulma girişimleri, Hindistan'ı bir yana bırakırsak, kitleleri seferber etmek için tasarlanmadı(...). Bununla birlikte İslami dünyanın gerçek devrimcileri İslami olmayan seküler modernlik yanlıları idi. Bunlar Türk fesinin (bir 19. yüzyıl icadı) yerine siperli şapkayı, İslami Arap harflerinin yerine Romen harflerini geçiren ve aslında İslam, Devlet ve Yasa arasındaki bağlantıları koparan Kemal Atatürk gibi kişilerdi. Bununla birlikte, yakın tarihin bir kez daha doğruladığı gibi, kitlesel seferberlik en kolay bir biçimde moderniteye karşı kitlesel dindarlık (İslami köktencilik) temelinde gerçekleştirildi. Özetle, derin bir çatışma, aynı zamanda ulusalcı (asla geleneksel olmayan bir kavram) olan modernlik yanlıları ile üçüncü dünya halkını birbirinden ayırdı (Hobsbawm, 2010).

Hobsbawm, Atatürk devrimleri ile gerçekleşen Türk Modernleşmesi'ni, Doğu-Batı karşıtlığı açısından ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. Ulus-devlet inşa süreciyle ilgili olarak, Türk ulus-devletinin kuruluş şekli ve felsefi temellerinin, Doğu-Batı karşıtlığı açısından ele alınamayacağı, Batı modernleşmesi modellerinin ve de Doğu'nun sömürgeci kurtuluşunu simgeleyen ulusallaşma sürecine yönelik geliştirilen modellerin, Türk uluslaşma sürecini açıklamakta yetersiz kalacağı şeklindedir.

Türk uluslaşma ve modernleşme deneyiminin kendine özgü şartlarını anlamak için cumhuriyet Türkiye'si'nin Osmanlı'dan miras aldığı sosyo-kültürel ve ekonomik yapının analiz edilmesi gerektirmektedir. Kültürel ve tarihsel mirasın yeni kurulan devlet üzerindeki etkileri, bugünün meselelerini ve Türk modernleşme deneyimini anlamak açısından önem kazanmaktadır. Osmanlı'nın dine dayalı hukuk yapısının yanı sıra örfi bir hukukun da gelişmesi, yöneten (beraya) – yönetilen (reaya) sınıf ayrımı, yine yöneten sınıf içinde, Enderun adı verilen eğitim sisteminden gelen ilmiye, kalemiye ve askerî sınıftan oluşan sınıfsal yapı ekonomik üretim ve paylaşım dayalı olmayan bir toplumsal tabakalaşma sistemini ifadelendirmektedir. Hem devletten hem de dinî otoriteden beslenen ulema ise yükselmeyi takip eden 18. yüzyılda birtakım imtiyazlar elde ederek, kendilerine devlette önemli bir yer açmış ve devlet içinde olduğu kadar, sahip oldukları otoriteleriyle de toplumsal tabakalar üzerinde, diğer dinî gruplar (vaizler ve tasavvuf grupları) ve onların harekete geçirdiği geniş halk kitleleri üzerinde baskı unsuru oluşturmuşlardır. Ulemanın Osmanlı da ne tür bir etkinlik kazandığını Zilfi'nin "Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması" çalışmasında şu şekilde ortaya konulmuştur:

Osmanlı İslam'ı nasıl mimaride materyal (maddi) ifadesini bulmuşsa, aynı şekilde Ulema (tekil: Alim) yani medrese eğitilmiş alim-hukukçular da onun yaşayan bedeniydi. Diğer Sünni devletlerde olduğu gibi, ulema dindar toplumun mutabakatını seslendiriyordu. Fakat geçmişteki ve çağdaş diğer İslam devletlerinden farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu kendini güçlü hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiş bir ulema kurumu yani ilmiye teşkilatına bağlı kılmıştı. Osmanlılar ulemaya diğer devletlerin hepsinden daha fazla onur ve saygı, itaat ve ihtiram göstermişlerdi. İmparatorluğun şeyhülislamı, hemen altındaki iki dereceyi işgal eden. İki ordu kazaskerî (başyargıç) ile birlikte Osmanlı'da din kurumunun zirvesinde bulunuyordu (Zilfi, 2008).

Osmanlı'nın hanedana dayalı yönetim geleneğinin bir gereği olarak Enderun sistemi, elit sınıfı yönetilen/reaya sınıfından değil, devşirme adı verilen bir sistemle, fethedilen ülkelerin halkları arasından seçildiği ve yönetimde yer almak üzere yetiştirildiği bir eğitim sisteminin adıdır. Bu yapıya bir de dinî eğitim verilen ve sadece erkeklerin devam ettiği medrese ile halk dindarlığını temsil eden tekkelerin yer aldığı ikili bir yapı eşlik etmektedir. Osmanlı toplumu için eşraf ve ayan ise Batı'nın burjuvazisine denk gelen kavramlar değildir. Türkdoğan'a göre ancak Osmanlı'nın bu sınıfsal yapısı halk dili - bürokrasi ve divan edebiyatı ve dili ayrımında da olduğu üzere, önemli bir toplumsal yarığa işaret etmiştir (Türkdoğan, 2004).

Osmanlı toplum yapısına ilişkin çözümlerler, ana ilgilerini, Batılı anlamda bir ekonomik yapının, modernleşmenin ve sanayileşmenin neden Doğu'da gelişmediği üzerine ana ilgilerini yoğunlaştırmışlardır. Batı'da Asketik Protestanlığın kapitalizmi doğurduğuna ilişkin analize karşılık Osmanlı toplum yapısında bu tür bir dinî eğilim oluşmadığına ilişkin tipolojik açıklamalar getirilmiştir. Osmanlı toplum yapısına ilişkin çözümlerler, cumhuriyetin kuruluşundaki toplumsal devrimlerin ilke ve hedeflerini anlamak adına önem taşımaktadır. Ülgener'in çözümlemesiyle, Osmanlı'nın tekkelerde idealize edilen dinî anlayış, dili, uslubu, anlaşılabilirlik düzeyi ve gündelik yaşama dinî kalıpların aktarılabilirliği anlamındaki sadeliği ile geniş halk kitlelerine yayılan halk İslam'ını temsil etmektedir. Bu zihniyet zaman, mekân ve sermaye karşısında belli bir mesafe bilincinin içselleştirilmesini de sağlamıştır. Batı'da Kapitalist ekonomi, Protestan ahlakının kastedilmemiş bir sonucu olurken, Osmanlı toplum yapısında, tekkelerin yaydığı geçmiş ve gelecek endişesi taşımadan bir lokma bir hırka anlayışı, bir diğer deyişle "ân"ı

yaşama anlamında “ibn-i vakt” olmayı idealize etmektedir. Diğer taraftan sermaye birikimine karşı mesafenin ekonomik sonucu ise sermayenin ve mesleğin kendi başına bir değeri olamayıp ancak araçsal bir değer taşımış olmasıdır. Bu araçsallık Ülgener’de Doğu toplumlarının gösteriş ve tüketim toplumları olmaları ile doğrudan ilgilidir. Yine Ülgener, Osmanlı’nın toplumsal yapısında dil ve kültür formlarının derinlikli ayrışması sonucu “tavan/elit” ve “taban/halk” arasında aşılması imkansız karşıtlıklar doğduğunu ifade etmektedir (Ülgener, 2006). Devamla Ülgener, Osmanlı toplumunda rasyonelitenin gelişmemesine ilişkin çözümlemesini, toplumsal yapı ile açıklamaktadır:

Zirve ve taban bölünüşü din açısından olduğu kadar sosyolojik açıdan da ilgi çekici özellikler taşır. Max Weber din sosyolojisini ağırlık noktası ile bu ayrım üzerine getirip oturtmakta şüphesiz haklıdır. Dinin derine doğru entansif bir boyut kazanması ile zirve ve kütle, ona göre, bir çeşit statü (stand) bölünüşünün tipik özelliklerini kazanır ve sürdürür. “Kütle” ile burada sosyal tabakalaşmanın tabanındakiler değil, belki yüksek dozdaki iddia ve telkinleri alıp sindirme istidadı yeterli olmayanlar kastediliyor. Ne var ki, üstte zirveyi tutanlar, bir bakıma olağanüstü bir kuvvetin (“charisma” -nın) sahipleri olarak, zamanla din ve tarikat uluları halinde bir çeşit aristokrat zümreyi meydana getirirken kütle de aynı şekilde toplumun alt katlarına itilmiş olacaktı. Böylesine bir tabakalaşma, şüphe yok ki, birtakım sürtüşme ve karşı koymaları da peşine takıp getirecekti. Şeyhliği kolayından şahlığa çevirme heveslilerine karşı merkezi otoritenin sert tepkisi bir yana, resmi dinin (şeriatın) bir çeşit memur safında olan din ulemasının çok sivri ve iddialı tarikat kurucuları karşısında kütleye kendileri sahip çıkma gayreti ile şiddetli bir mücadeleye koyulmuşlardır. Durum, bir bakıma, Weber’in dediği gibi, feodal aristokrasiye karşı bürokrasinin verdiği savaştan farklı değildir. Şariatçı ve tekilci tutumun ilerisinde kütleye “bâtını” yollarla nüfuzu mümkün kılacak olan liderlik gücü ve yeteneği derinlere indiği derecede “ulema” sınıfının ve yerine göre merkezî otoritenin tepkisi de o nispette sert ve müsamahasız olmuştur (bizde klasik örneği: Yeniçeri ve esnaf katlarına kadar uzanan Bektaşilik karşısında Sünni ulema ve devletin kendisi) (Ülgener, 2006).

Osmanlı devlet yapısını sadece dine dayalı bir yönetim sistemi olarak açıklamak yetersizdir. Dinin devlet içindeki konumu, din dolayısıyla sahip olunan otorite, imtiyaz ve yetkilere dayalı toplumsal tabakalaşmanın varlığı ile

de ilişkili olarak tartışılabilir. Osmanlı'da ulemanın otoritesini ortaya koyan aşağıdaki alıntı bu analizi desteklemektedir:

On sekizinci yüzyılda, şehrin zenginlik ve itibar kaynağı olan kurumlar genellikle ulemanın elindeydi. İlmiye kurumu bakımından, Osmanlı devletinin kuruluş yılları büyük adamlar çağı olmuştur. Bir ara, Şeyhülislam Molla Hüsrev (ö. 1480), Zenbili Ali Cemal (ö. 1525-26) ve Ebussuud Mehmed (ö. 1574) gibi âlim-hukukçular tek başlarına yirmişer otuzar yıl Osmanlı'da dinî ilimlere yön vermişlerdir. Bunların ilim ve züht adamları olarak kişisel saygınlıkları, şeyhülislamlık makamının, devlet hizmetindeki âlimler hiyerarşisini denetleme makamına dönüşmesinde yardımcı bir etken olmuştur. Bunlar ister istemez ulema kurumunun kurucu ataları olmuştur (Zilfi, 2008).

Osmanlı'nın toplumsal yapısında kemikleşen tabakalaşma sistemi zaman zaman toplumsal ayaklanmalarla da kendini göstermiş, Yeniçeri Ocağı'nın tasavvufi özelde Bektaşilikle olan yakınlığı ayaklanmaların veçhelerini belirlemiştir. Merkez ve çevre arasındaki bu gerilimin dinin farklı gruplar (medreseli ulema, tasavvuf grupları) arasındaki temsilcilerine yansması ise gene dinî bir simgesel anlam dünyası üzerinden yürümüştür. Bu durumu Zilfi'nin Osmanlı uleması üzerinden yaptığı analiz ortaya koymaktadır:

Tarihsel olarak sufi denilen bu karma karışık kalabalık, genel olarak Osmanlı uleması, aynı zamanda da katı bir şekilde Ortodoks olanlar tarafından reddedilmek için bol miktarda mevzu sağlıyorlardı. Saf halkı kendilerine çekecek Sümüklü Hüseyinler veya afyon yiyiciler olmasaydı bile kendilerini doğru yolun gerçek savunucuları olarak görenler sufilik uygulamasını yine hatalı bulacaklardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, din genellikle politik bir duruş ve manevi bir inancı bir arada oluşturuyordu. Genel olarak kabul edilmiş dinden sapmalar otomatik olarak politik sadakatlerle ilgili olarak soruların ortaya çıkmasına neden oluyordu. Sufiliğin popüler olarak cazip oluşu devletle ve özellikle Ortodoks gözler için ahkâm-ı ilahî'ye ve ortodoksinin kendisine tehlike oluşturuyordu. Osmanlı hükümdarları mistiklerin kitleleri seferber etmedeki ispat edilmiş yeteneklerini endişe verici buluyorlardı (Zilfi, 2008).

Zilfi'nin ulemanın din siyaseti üzerinden yürüttüğü çalışmada ortaya çıkan analiz ulemanın statüsünü ortaya çıkarırken, Sayar'ın ekonomik hayat

ve din arasında yaptığı analiz ise ulemanın ekonomik hayatta yaptığı etkiyi ortaya koymaktadır:

Kadıızâdelerin, İslamiyet'in özüyle kuracağı herhangi bir gönül bağı olmamasına rağmen, atılan her adımda din adına İslamiyet'in kullanılması sebebiyle, kendi safına adam bulmakta zorlanmadı. Özden mahrum şekli bir Müslümanlığın gerçekte kendi adamları için ekonomik bir rahatlığa ulaşmayı üstü örtük de olsa hedeflediği gözden kaçmamaktadır. Esasen Osmanlı ekonomisinin bozulan dengeleri 17. yüzyıl için bu gidişi hızlandırmıştı. Ekonominin Orta Çağlaşmasıyla birlikte Köprülü'nün tedip hareketine rağmen Kadıızâdeler daha çok rant kapitalizminin nimetlerini kemirmek isteyenlerin içine karıştılar (Sayar, 2001).

Ülgener'in zihniyet analizinin gösterdiği üzere, Osmanlı sınıfsal sisteminin fetihlerin gerilediği ve dünya ticaret yollarının değiştiği dönemde aldığı hal son derece olumsuz bir manzarayı resmetmektedir. Çöküş dönemi, gösteriş ve tüketim toplumu özelliklerini sergilemiştir. Bu dönem, ekonomik bozulmayla beraber paranın değerinin düşüşü (tağyiş), kolay yoldan para kazanma (Ülgener, 1991) ve ulemalık sisteminden veraset sistemine dönüş, "beşik ulemalığı" ile karakterize olmuştur.

Geç Osmanlı döneminin toplumsal yapısı, Orta Doğu ve Balkanlar'da ulusal hareketler ve bunların sömürge devletleri ile ilişkileri çerçevesinde şekillenmiş, modernleşme eğilimleri ise ilk defa eğitim ve askerlik alanında yapılan düzenlemelerle kendisini göstermiştir. (Akyüz, 2006). Geç dönem modernleşme çabalarında merkezi yapının korunması adına, Osmanlı bir tutum benimsenmiş ve İslami öğretinin ahlaki boyutu ön plana çıkarılarak dinî bir kurtuluş reçetesi hazırlanmıştır. Eğitim alanındaki örgütlenme, Batılı olmakla birlikte bunun Osmanlı ve İslami değer yargılarına göre uyarlanması girişimi önem kazanmıştır. Ulemanın yukarıda aktarılan yaklaşımlarda (Zilfi; Sayar) sınıfsal ve ayrıcalıklı konumu vurgulanırken, başka bir yaklaşım geç

dönem Osmanlı ulemasının sanıldığı kadar homojen olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın bir diğer sonucu ise Osmanlı'nın devletin laikleşmesi yönünde bir eğilimin geç dönemde belirlediği iddia edilebilir. İslam'ın ahlaki öğretilerin ön plana geçirilmesi ve sekülerleşme çabalarının bir arada ortaya çıkması çelişki gibi görülebilir. Ancak bu yaklaşım işgalci güçlerin içte ve dışta ortaya koydukları çabaya karşı mücadelenin taktiksel bir boyutu olarak analiz edilebilir. Osmanlı'da laiklik eğilimlerinin 17. yüzyılda belirmesine ait bir vurgu, Sayar tarafından dile getirilmektedir:

1660'lardan sonra Osmanlı sosyal tarihinde mutasavvıfların, bütün olup bitenlerden sonra suskunluğu bırakıp sağlam bir zemin aramanın zaruretine inandıkları görülüyor. Zira soyut bir gerçek bunca yaşanan olaya galip gelmişti. Mutasavvıfların vardığı sonuca göre inançların (bizatihi Allah adına) içe çekilmesi, gözden gönüle geçmenin kaçınılmazlığı idi. Böylesi bir gerçeğe varmak elbette kolay olmadı. Kadızâdelerin yanında türedi şeyh ve dervişlerin şariat ve tarikat meydanını boş bulması ve bunu iktisadi çıkarları uğruna kullanması gerçeği, su katışmadık sufileri böylesi bir düşünceye itti. Mutasavvıflara göre, esasta inanabilmek ve mümin olabilmek bireyin gayreti ve çalışkanlığının (kesb) dışında ancak Allah'ın kuluna bir armağanıdır (vehb). Dolayısıyla Osmanlı sosyal tarihinde 17. yüzyıl boyunca yaşanan bu tecrübeler, inanmanın bir vicdan işi olup ayrı ayrı her vicdanda "ihtiyari bir tercihe mazhar olacağı" fikrinin İslamiyet'in özünde bulunduğu gerçeğini satih üstüne çekti. Bu anlayış ile uygulamaya geçildiğinde İslam dininin yanında diğer dinlere bağlı inanç sahiplerinin de öze ilişkin imanları kurtulmuş olacaktı. 17. yüzyıl ortalarından Tanzimat'a kadar uzanan yaklaşık iki yüzyıllık sosyal tarihimizde laikleşme hareketi için tam anlamıyla bir kuluçka dönemi oldu (Sayar, 2001).

Geç dönem Osmanlı eğitim sistemi örgütlenmesi üzerine yapılan bir analiz ise, bu dönemi, bir tarafta din adamlarının temsil ettiği 'keskin Batı karşıtlığı' diğer uçta ise laikliği de içeren 'Baticılık' olarak iki zıt kutba ayırmanın mümkün olamayacağına odaklanmaktadır:

Osmanlı deneyimini diğer çağdaş eğitsel teşebbüsler karşısında belirginleştirmenin faydalarından biri, bize Doğu-Batı dinamikleri dışında hareket imkânı tanımasıdır. (...) Yaygın yaklaşım, Batılı eğitim sistemlerini Batılı olmayanlar tarafından taklit edilecek statik "modeller"

olarak görmek üzerine kuruluyken, karşılaştırmalı bir analiz, Batılı sistemlerin kendilerinin de değişken olduğu ve toplumun gitmesi arzu edilen yön konusunda yapılan sıcak tartışmaların merkezinde yer aldığını açığa çıkarmaktadır. (...) geç Osmanlı toplumu, çatışan dünya görüşleri ile derinden bölünmüş olarak betimleniyordu. Bir yanda imparatorluk eğitiminin olgunlaşmasında tarihi sorumluluğu olan ulemanın “geleneksel” dünyası duruyordu. Hemen her zaman İslam’la birlikte düşünülen bu din adamları, kişisel bazda olduğu kadar ideolojik olarak da modernleşmeye karşı bir direnç olarak tasvir edilirler; meslekleri yeni okulların tehdidi altındadır, bilgileri modası geçmiş sayılmaktadır. (...) bu çalışma ile ortaya çıkan ulema tablosu, geç Osmanlı döneminin basmakalıp tarihiyle, yazılı kaynaklarıyla ve yaşam öyküleriyle, yani sabit fikirli, yozlaşmış, kaba kuvvete başvuran ve pedagojik anlamda ilkel, “küttab” da yer alan bir öğretmenle taban tabana zıttır. Diğer yanda ve belirgin bir karşıtlıkla, 19. ve erken 20. yüzyılın devlet adamının yanında, Batı Avrupa fikirlerini-ve ideallerini- aksi takdirde kendisini korumaktan aciz kalacak Osmanlı İmparatorluğu’na uygulamak için kahramanca istekli görünen, Batı etkisi altında eğitmenler gelmektedir (Fortna, 2005).

Türk modernleşmesini Batı modernleşme kalıplarına sığdıramayan yaklaşımlardan biri de sosyal iktidar kavramsallaştırması üzerine kuruludur. Modernleşmeyi Kuzey–Batı Avrupa ile özdeşleştiren bu yaklaşım, Aydınlanma ile ortaya çıkan sekülerleşme, ekonomide ve sosyal yaşamda liberalleşme ve ulus devletin oluşumu neticesinde devlet ve sivil toplumun bütünleşmesi olgularının Türk Modernleşmesi’nde gerçekleşmediği iddiasına dayanmaktadır. Bu yaklaşımın teorik çerçevesini Michael Mann oluşturmuş, Tim Jacoby ise Mann’ın Batılı olmayan toplumların modernleşme deneyimi için geliştirdiği tezi, Türk modernleşmesini açıklamak üzere uyarlamıştır. Jacoby’ın bu teorik yaklaşımı, diğer Batı merkezli modernleşme kuramları gibi Türk modernleşmesinin de Batı tarzı bir modernleşmeyi içermediği çıkarsamasına varmaktadır:

Batı’dan mülhem modernizmin bir sonucu olarak kurumsallaştırılan bu sosyal ağlar, büyük ölçüde ulemanın ideolojik örgütlenmesinde gömülü kalan sivil toplum kitlesiyle yaygın okuma-yazma irtibatından yoksundu. Modernleştirici unsurların ele avuca gelmez çevre alan eğitim sistemini zapt etme yolunda uğradığı hüsrarla birlikte, devletle bağlantılı sosyal grupların hâlihazırda yaşamış olduğu söylemsel genişleme, sivil toplum

aracılığıyla tolumun alt katmanlarına taşınamadı. Bu nedenle geniş anlamıyla yurttaşlığa dair, Avrupa'da görülene benzer hiçbir nosyon kurumsal ifade bulamadı. Bir taraftan bakıldığında, yaygın bir orta sınıf ve bağımsız bir entelisansiyenin bulunmadığı bir toplumda, yeni cumhuriyetin, elindeki özerkliği kullanarak yukarıdan aşağıya ve militarize yöntemlerle devleti tahkim ettiği görülebilirdi (Jacoby, 2010).

Geç Osmanlı modernleşmesinde Doğu-Batı ayrılığının konumunu tayin etmek, Atatürk devrimlerinin kültürel anlam değiştirici etkilerinin toplumsal temellerini anlamaya katkı sağlamakta, diğer taraftan da Osmanlı ve cumhuriyet dönemleri arasındaki devamlılığın genelde algılandığından daha güçlü olduğunu göstermektedir. Geçiş dönemi böylelikle Batı etkisi ve azınlıkların talepleri üzerinden gelişen bir dış itkiye, diğer taraftan da halkın ve Müslüman çoğunluğun azınlıkların talepleri karşısında, ulusallaşmaya ilişkin hassasiyetlerine uzanmaktadır. Diğer taraftan misyonerlik faaliyetleri ve sömürgeci anlayış karşısında İslami değerler, millî kimliğin ayırt edici unsuru haline gelmiştir. Bütün bunlara karşın Osmanlı geç dönem halkının, Batı'nın etkisi dışında kendinden menkul bir modernleşme ve laikleşme eğilimi de barındırdığı ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda, Kurtuluş Savaşı'nı takip eden süreçte, ulus devletin kuruluşu, Batı'nın emperyalist dönemeci ve Doğu'nun yukarıda resmedilen toplumsal yapısı üzerine inşa edilmiş olmak dolayısıyla kendine özgü şartlar ve nitelikler sergilemekte olan cumhuriyetin kuruluşunu ve Atatürk devrimlerini ele almak gereği doğmaktadır.

Atatürk devrimlerinin sınıfsal bir hareket olmadığı ve yukarıdan modernleşme pratiği üzerine kurulduğu eleştirilerine karşın, Fransız devriminin taşıdığı ulusal ve demokratik boyutları ve bunlara ilişkin aşamaları içerdiğine ilişkin yaklaşımlar da mevcuttur. Her ne kadar bu yaklaşımlar Türk devrimini Fransız devrimine eklemlenme kapasitesine sahip görerek, bu

gelişmeyi takip edebilme refleksine sahip bir devrim niteliği kazandırmış olsalar da Batı merkezci/etnosentrik bir yaklaşımı temsil etmekten kurtulamamışlardır. Genelde modernleşmeyi Kuzey-Batı Avrupa'ya özgü gören ve Doğu'nun modernleşmesi için yeni modeller türetmek gereğiyle yola çıkan analizlerden farklı olarak, Alpkaya'nın Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu çalışması Marxist devrim tanımlamasından hareketle Türk devrimini açıklama girişimine örnek teşkil etmektedir. Alpkaya Maksist açıklamaya dayanmakta ve Türk devriminin bu tanımlamaya uyduğunu açıklamaya gayret etmektedir:

Marx'a göre devrim, "iktisadi temeldeki değişme [nin] ... üst yapıyı büyük ya da az bir hızla, altüst etmesidir. Bu yaklaşıma göre, herhangi bir gelişmeye devrim diyebilmek için, toplumun iktisadi temelindeki değişmeye bağlı olarak üstyapı başlığı altında toplanan hukuki, siyasal, dinî vb. yapılar altüst olmalıdır. Bu tanımdan çıkarılacak iki sonuç vardır: 1. Devrim, ekonomiye bağımlı olarak ortaya çıkmasına rağmen, ekonomik değil, siyasal bir olaydır. 2. Bu siyasal olayın gerçekleşme hızı, yani bir anda ya da yavaş yavaş olması ikincil önemdedir. Burjuva devrimi ise, belirli bir coğrafyada, kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak feodal egemenlik biçiminin tasfiye edilip yeni bir siyasal üst yapının yani ulus-devletin kurulmasıdır. Bu devrimin biri ulusal, diğeri de demokratik olmak üzere iki boyutu vardır. Ulusal boyutta, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde egemenlik kurulması, demokratik boyutta ise vatan olarak adlandırılan bu toprak parçası üzerinde yaşayanların akla uygun olarak hazırlanmış yasalar karşısında eşit yurttaşlar haline getirilmesi sağlanır (Alpkaya, 2009).

Alpkaya, Türk devriminin de Avrupa'daki devrimle eş değer şartlarda geliştiği iddiasına sahiptir. Alt-yapı kurumu olan ekonominin, üst-yapı kurumlarını değiştireceği yaklaşımına dayalı Marksist model, Türk modernleşmesine uygulanmıştır. Bu yaklaşımına göre, Kurtuluş Savaşı ile belli bir toprak parçası üzerinde egemenlik kurulması ile ulus aşaması gerçekleşmiştir. Alpkaya'ya göre de Türk modernleşmesinin bir farklılığı vardır. Ona göre, "kapitalist devrimin Batılı olmayan coğrafyada gerçekleşme olanağı yoktur. Çünkü tarihî olaylar biriciktir, aynı şekilde tekrarlanamaz".

Ancak Alpkaya'nın tarihî çalışmasının sonuçlarına göre, Batı'da gerçekleşen ekonomik devrime, Türkiye, hammadde ihraç edip mamul madde ithal eden bir çevre ülke olarak eklenmiş ve devrimin ekonomik gereklilik şartı böylece yerine gelmiştir. Alpkaya'ya göre ekonomik alt-yapının, siyaset, hukuk ve din kurumunu değiştirip, rejim değişikliğine gidilmesi ve yeni bir hukuk sistemi oluşturulmasıyla demokratik boyut da gerçekleşmiş bulunmaktadır. Bu yaklaşımın ekonomik temelli açıklama girişimi Türk devriminin siyasi bir devrim olması gerçeğini yadsır gözükmemektedir. Toynbee, ekonomik gelişmeleri daha geriden takip etmekte XIX. yüzyıl sonlarında, Doğu'nun ekonomik ve mali gelişmesinin başladığı ancak giderek bu gelişmenin Batılı ellerde daha çok toplanması ile sonuçlandığını ifade etmektedir. Diğer taraftan Toynbee'ye göre Türk (Geç Osmanlı) ve Mısır uluslarının ekonomik ve mali bağımsızlıklarının gerçekleştirilmesi gecikmekle kalmamış, her zamankinden daha da güçleşmiştir (Toynbee ve Kirkwood, 2009). Toynbee, ekonomik gelişmeler ile dünya ekonomisi ve uluslararası arenada devlet faktörünün üstlendiği role Alpkaya'nın iddia ettiği, Doğu'nun da ekonomik gelişmeyle devrimi gerçekleştirdiği şeklinde ortaya çıkan iyimser yaklaşımdan farklı olarak Doğu'nun aslında hiçbir zaman ekonomik özgürlük kazanamadığı ve ekonomik sistemin daima Batı lehine işlediğini yönünde bir yaklaşım sunmaktadır:

XIX. yüzyıl ilerledikçe verimlilik düzeyinin yükseldiği ve dış ticaretin arttığı doğrudur. Fakat bu artış, Türklerin ve Mısırlıların çabaları ile değil, Doğulu Hristiyan halkın ve Batılı iş adamlarının çabaları ile olmuştur. Müslüman ulusların Batılılaşmaya başlamalarından önce Doğulu Hristiyanların ve batılıların elinde bulunan doğu ticaretinin tekeli, yine bunların elinde kalmıştır. Ekonomik gelişmenin artmasıyla da durum bir tehlike biçimine gelmiştir. Malî sorumluluk ve ilişkiler gittikçe daha çok eller arasında bölüşülmüştür. Batılı özel kapitalistlerin Türkiye ve Mısır'da ele geçirdikleri çıkarlar o kadar genişti ki; bu çıkarlar yetersiz Türk ve

Mısırlı devlet adamlarının yine yetersiz yönetimleri yüzünden tehlikeye girdiğinde yalnız diplomatik değil, askerî müdahalelerde de bulunmak için yatırımcılar kendi hükümetlerine baskı yapmaya başlamışlardır (Toynbee ve Kircwood, 2009).

Buraya kadar ulus-devleti açıklamak üzere ortaya koyulan ve eleştirisi yapılan modellerde, ulus-devletin Fransız devrimi ile ortaya çıkışı milat alınarak, buna eşlik eden kapitalist sistemin ortaya çıkışı ile siyasi, hukuki, dinî alanın yeniden tanımlanması süreci, Batı merkezci bir tipolojiye oturtulduğu görülmüştür. Bu bağlam içinde Batılı olmayan diğer modernleşme tipolojileri, ya Batı modernleşme modeli revize edilerek ya da Doğu için yeni modeller geliştirilerek çözümlenmek istendiği görülmüştür. Ancak merkeze Batı'yı almanın toplumsal açıklamaları ı kuvvetlendirici bir etkisi olmaktan çok ideolojik olduğu söylenebilir. Batı etkisi, sömürgecilik anlayışıyla tüm dünyaya yayılmış olmakla birlikte, Doğu-Batı karşılaşması modeli, her iki kültür ve medeniyet dairesini de belirli ölçüde etkilemiş olacağı sonucunu doğurduğu ve bir medeniyeti merkeze almadığı için daha demokratik bir yaklaşım sunmaktadır. Etkileme ve etkilenme derecesi ve ivmesi bir yana nihai olarak etkileşim sürecinde doğan değerler, insanlığın ortak değerlerine, tecrübe ve paylaşımlarına dönüşmüştür.

Doğu-Batı kültürel karşılaşma yaklaşımının devamı olarak, Türk modernleşmesinin de bu çerçevede açıklanabilirlik olasılığı artmaktadır. Modern cumhuriyetin kuruluşu ve Osmanlı'dan miras alınan yapısal özellikler ve birikim için de kültürel karşılaşma yaklaşımının devamı olarak bir tartışma zemini oluşturulabilir. Doğu-Batı modernleşmesine ilişkin tartışmanın sürüp gitmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu doğrultuda Atatürk'ün Osmanlı'nın genç bir subayı olarak çıktığı yolculuğunda, hangi dönemeçlerin onu, çağdaş

Türkiye'nin kurucusu konumuna getirdiği üzerine odaklanma gereği doğmaktadır.

Atatürk'ün uluslararası planda imparatorlukların dağıldığı ve Osmanlı'nın da bu süreçte dağılma paniği yaşadığı süreçte Hamidiye Ordusu'nda mektepli tabir olunan, genç bir subay olarak görev alması ve işgal altındaki topraklarda muharebelere komutanlık etmesi gibi reel-politik şartlar, fikir hayatı üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Atatürk, Osmanlı'nın sınıfsal yapısının bir sonucu olarak, ya askerî bir eğitim alarak askerî sınıfta, ya da medrese eğitimi alarak ilmiye sınıfında yer almak durumunda kalan, alt-orta sınıf ailelerin çocukları için ön gördükleri, toplumsal tabakalaşmada yükselmenin alternatifi olmayan askerî eğitim veya medrese eğitim kanallarından askerî olana yönlendirilmiştir. Mektepli bir subay olmak, Atatürk ve genç subaylar için aynı zamanda, Batı tarzı modern bir eğitim almak anlamı taşımaktaydı. Geç dönem Osmanlı askerî okullarında verilen eğitimin niteliğiyle ilgili olarak, Feroz Ahmad, şunları söylemektedir:

Hamidiye ordusu, mektepli ve alaylı subaylardan oluşuyordu. Mektepliler modern askerî okullarda eğitilip çağdaş savaş yöntemlerini genellikle yabancı askerî danışmanlardan öğreniyordu. Bunlar ayrıca, vatanseverlik ve milliyetçilik, özgürlük ve kardeşlik, hukukun üstünlüğü gibi laik kavramları, yani kısaca Fransız devrim geleneğinden doğan fikirleri öğreniyorlardı. (...) Mektepli subaylar, ordunun omurgasını oluşturan "aydın" kişilerdi ve İttihatçılar'ın reformlarını destekliyorlardı (Ahmad, 2010).

Ahmad, Atatürk'ün eğitim sonrası devam eden askerî yaşamıyla ilgili şu tarihsel verileri sunmakta ve imparatorluğun dağılışı, Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşuna kadar geçen süreçteki Mustafa Kemal'in fikri sürecinin sosyo-politik şartların etkisiyle geçirdiği değişim sürecini şu sözlerle aktarmaktadır:

Mustafa Kemal İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ana kadrosunda yer almadı; subayların politikayla ilgilenmesine karşıydı. 1909 Nisanı'nda karşı devrimi bastıran Mahmut Şevket Paşa'nın yönetimindeki Hareket Ordusu'na bir kurmay subay olarak dahil oldu. Sonraları askerî meselelerle ilgilendi, konuyla ilgili yabancı yayınları izledi ve bazı talimnameleri Türkçe'ye çevirdi. (...) Bu arada, 1913 Ekimi'nde, gözde bir İttihatçı subay, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde Enver Bey'in rakibi ve Mustafa Kemal'in düşünderi olan Ali Fethi (Okyar) Sofya'ya büyükelçi olarak atandı ve Mustafa Kemal'i askerî ateşe olarak yanına aldı. (...) Mustafa Kemal, Sofya'da gerçekleşmekte olan modernleşmeden etkilendi ve bu deneyim ileride Türkiye Cumhurbaşkanı olduğunda fikirleri üzerinde etkili olacaktı. (...) 1 Haziran 1915'te miralaylığa (albay) terfi etti. Aralık ayında Gelibolu'dan İstanbul'a gitmek üzere ayrıldığında katkılarının ittihatçı yönetim tarafından takdir edilip ödüllendirileceğini düşünüyordu; ancak bu gerçekleşmeyecekti. İttihatçılar sadece davalarına tamamen bağlı subaylara önem veriyorlardı ve Mustafa Kemal bunlardan biri değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve önde gelen ittihatçı liderlerin Avrupa'ya kaçışları sonrasında ülkenin yönetimi yeniden padişahla Saray'ın eline geçmişti.(...) Askerî şöhreti ve ittihatçılara karşı olduğu bilinmesine karşın, Mustafa Kemal'e kabinede bir görev verilmedi (...) Bu sırada, Jön Türkler döneminde siyasi ve ekonomik iktidarı tatmış olan yerel seçkinler, yerel ölçekli Müdafaa-i Hukuk cemiyetleri kuruyorlardı. (Ahmad, 2010).

Atatürk'ün fikir dünyası üzerinde etkili olan, Osmanlı geç dönem “Jön Türkler” hareketi, sadece Atatürk'ün düşünce dünyası üzerinde etkili olmamış, dolayısıyla inşa edilen yeni ulusun da yapı taşlarını oluşturmuştu. Atatürk'ün Türk ulusu için uygulamaya koyduğu modernizasyon projesi ve Jön Türkler'in fikrî etkilerini irdeleyen Zürcher, bu bağlamda, Türk uluslaşma ve modernleşme deneyiminin fikrî gelişimini ortaya koymaya çalışmakta, böylelikle Osmanlı'nın son dönem mirasıyla Atatürk'ün kurduğu cumhuriyet arasındaki tarihsel sürekliliği –*farklılıklar ve benzerlikler ekseninde*- açığa çıkarmaktadır:

1920'ler ve 1930'lardaki Kemalist deneyim hem klasik bir devlet inşası örneği hem de cüretkâr bir modernizasyon projesiydi. 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti olarak meydana çıkan devlet yoksullaşmış olmanın yanı sıra sayısal olarak da büyük bir çöküntüye uğramıştı ve etnik olarak da karışık olan bir nüfus temelinde inşa edilmek durumundaydı. Bu insan kalabalığını bir ulus haline getirmek, tebaadan vatandaş devşirmek ve topluma bir vatanperverlik hissi aşmak Kemalistlerin asli iki hedefinden

birisiydi. Diğer hedef ise toplumu muasır ve medeni hale getirmektir. Zaman zaman neredeyse birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılan bu iki kavram kendilerinden önceki radikal “Baticılar” olan Jön Türkler gibi Kemalistler tarafından da dünyadaki tek geçerli medeniyet olarak görülen Batı medeniyetine işaret etmekteydi. Hedefe ulaşmanın yegane yolu insanların zihinlerini aydınlatmaktır ki bu da yerleşik dinî yapıyı, şayet aydınlanma mesajını yaymak uğrunda devletin kontrolüne tabi bir araç olarak kullanılması olası değilse insanlar üzerindeki nüfuzundan feragat etmeye zorlamak anlamına geliyordu (Zürcher, 2010).

Kuruluş dönemindeki, yerleşik dinî yapı, Türk modernleşmesinde din ve devlet arasındaki ilişkiyi kısmen de olsa simgesel bir doğrultuda şekillendirmiştir. İstanbul hükümeti olarak ifade edilen Saray’ın çıkarttığı İstanbul fetvasına karşı Ankara hükümetinin Ankara müftüsüne çıkarttığı fetva bu ilişkinin tarihsel bir örneğini oluşturmaktadır. Uluslaşma sürecinde, Ankara’yı merkez seçen Atatürk’ün başlattığı kurtuluş hareketini ve ulusal egemenliğe dayalı bir yapılanmayı ifade eden Türkiye Büyük Meclisi’nin oluşumunu milliyetçilik ve İslamcılığın etkisi açısından değerlendiren Ahmad, ilk evrede dinsel toplumla olan ilişkiyi Ankara ve İstanbul fetvaları örneğinde değerlendirmektedir:

İngilizler, milliyetçi meydan okumaya İstanbul’u işgal ederek karşılık verdiler. İstanbul Meclisi son olarak 18 Mart 1920’de toplandı ve İngiltere’nin eylemini kınadıktan sonra belirsiz bir süre için oturumlarını erteledi. Padişah 11 Nisan’da Meclis’i feshetti ve böylelikle uzun süredir sultanın Müttefikler’in tutsağı olduğunu iddia eden Ankara milliyetçilerinin meşruluğuna katkıda bulunmuş oldu. Yine de, milliyetçiler, özellikle de Saray, milliyetçileri zındık olarak tanımlayan ve müminlerin görevinin onları öldürmek olduğunu belirten bir fetva yayınladıktan sonra, sultanın taraftarlarına karşı bir iç savaş ilan etmek zorunda kaldılar. Milliyetçiler buna karşılık olarak Ankara müftüsüne, halifenin gâvurların elinde esir bulunduğunu ve onu kurtarmak için savaşmanın müminlerin görevi olduğunu söyleyen bir karşı fetva yayınlattılar (Ahmad, 2010).

İstanbul’un fetvasına karşılık Anadolu’nun karşı fetva yayınlamasını dönemin şartları açısından inceleyen Kili, Sultan’ın halkı kışkırtmak için inanışlara başvurmasına karşın Anadolu’nun aynı siyasetle karşılık vermekten çekinmediğini ve 153 müftüye ortak bir fetva yayınlattığını ifade

etmektedir. Ayrıca İstanbul'un bu girişimi sonucunda Anadolu hareketine karşı çıkışlar meydana gelmiş ve Sultan'ın elde ettiği kamuoyu desteğinin sonucu olarak, "Kuvayı İnzibatiye" adında bir ordu teşekkül ettirilerek Mustafa Kemal'in hareketi engellenmek istenmiş ve yakın temas sonucu bu birlikler savaşmak durumunda kalmıştır (Kili, 2014).

İstanbul ve Ankara hükümetlerinin fetvalar savaşına, yeni kurulan devletin laiklik anlayışı açısından farklı anlamlar yüklemek mümkündür. Bunlardan biri Ankara hükümetinin dinî bir saldırıya aynı simgesel anlam dünyası içinden cevap vermesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Atatürk'ün fikir babaları sayılan, Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in, ulusal kimlik içinde dine biçtikleri rol, yani Türk-İslam sentezi fikri uygulamaya geçirilmemiş, Atatürk'ün ulus devletin laik karakteri için ön gördüğü durum zamanla şekillenmiş ve Atatürk'ün toplumsal yapıya ilişkin yerinde çözümlemesi ile laik karakter, ideal durumu belirlemiştir. Türk-İslam sentezi modeli yerine laik karakterdeki ulusallaşmaya doğru gidişi Zürcher, kitlesel seferberlik şartlarının ortadan kalkması ve iç ayaklanmalarla beslendiği düşünülen, muhalif hareketin saf dışı bırakılmasının ve artık otoritenin tesisinin bir sonucu olarak açıklarken, Deringil, Atatürk'ün lideri olduğu siyasi hareketin, geri döndürülemez, seküler bir temele yerleştirilmesi adına ideolojikleştirildiği kanaatini taşımaktadır. Zürcher'in analizini şu alıntı ile ortaya koymak mümkündür:

Birinci Dünya Savaşı yılları boyunca (ki bu savaş resmen cihad olarak ilan edilmişti ve kısmen de Anadolu'da hunhar bir etnik/dinsel çatışmaya dönüşmüştü) ve sonrasında da sürmüştür. 1918'den sonra Anadolu'daki direniş hareketinin beyanatları mücadelenin kalıcı bir bağımsızlık ve Osmanlı Müslümanlarının birliği için yapıldığını fazlasıyla gözler önüne sermektedir. Hareketin dinî boyutu da o zamanlar sıkça

vurgulanmaktaydı. Öyle ki her büyük gelişme bir dinî merasimle kutlanmaktaydı (...). 1922 yılında savaşın kazanılmasıyla bu ideolojik eğilim ani değişime uğramıştır. Ulusal düzendeki olağanüstü durumun geçmesiyle kitlesel seferberlik ihtiyacı da ortadan kalkmış bulunuyordu. 1912 yılında yürütülen tartışmalar şimdi eski önemini yeniden kazanmış ve bu noktada cumhuriyet idaresi çok net bazı seçimler yapmıştı. Batılâşmanın derecesine dair var olan tartışmada Mustafa Kemal ve çevresi kendilerini Avrupa medeniyetinin yeknesak bir şey olduğunu ve bundan ötürü bütünüyle benimsenmesi gerektiğini söyleyen Jön Türk döneminin en uç Batıcılarının tutumuyla özdeşleştirilmişti. Avrupa medeniyetini Türk harsıyla bağdaştırmak konusunda herhangi bir girişim yoktu. (...) aslında Kemalistler yalnızca 'üst' İslam medeniyetinin Avrupa'ninkineyle değiştirilmesiyle kalmayıp 'alt' halk kültürünün de dönüştürülebileceği bir kültürel devrim tasarlamaktaydı. Jön Türkler ideologları gibi Mustafa Kemal de ısrarla İslam'ın 'rasyonel' ve muasır medeniyetle uyumlu bir din olduğunu söylüyor idiyse de 'arındırılmış' bir İslam'ı cumhuriyet ideolojisinin temel bir unsuruna dönüştürmek konusunda her hangi bir girişim yoktu. Akçura ve Ağaoğlu'nun 'ceditçi' fikirleri, Gökalp'in Türk İslam'ı önermeleri (...) reddedilmekteydi (Zürcher, 2010).

Zürcher, savaş koşullarının bitmesi ile Atatürk'ün de ulus devlet için çizdiği yolu netleştirdiğini ifade ederken, Deringil'in analizi, Atatürk'ün aslında baştan beri ulus devleti laik bir temel üzerine kurma yolunda ilerlediğini göstererek, sekülerleşmenin sosyolojik bağlamda tüm dinler için ve toplumsal değişmeyi doğru algılayan Atatürk için içerdiği anlamlara nüfuz eden bir yaklaşımı sergilemektedir:

"Cemiyetin ilk aşamasını" düzenleyen güç, şeriata değil "Kemalizmin Altı Oku"na dönüşmek suretiyle biçim değiştirmişti. Kemalist "uzmanlar" yeni tanımlanmış devletlerindeki tüm iktidar için meşru tekelin ellerinde bulunduğu kanısındaydı. Bundan ötürü Ankara, Namık Kemal'in teklifinin yalnızca yarısını uyguladı. İslamî kısım açıkça dışarıda bırakıldı. Mustafa Kemal, Nutuk'ta bu konuyu iyice açığa kavuşturacaktı. "Şeriat kanunu" terimi "hukukun üstünlüğü"nden başka bir anlam taşımaz ve başka bir anlama da gelemmez. Çağdaş hukuk bağlamında başka bir yorum yapılamaz. Şeriat ve seküler hukuk (kanun) kelimelerinin bu örnekte bir bütün oluşturmak üzere bir arada bulunması oldukça önemlidir. Hem Mustafa Kemal'e hem de Namık Kemal'e rehberlik eden aynı aydınlanma ideolojisi, ancak biri daha saf bir idare biçimine kulak verirken öteki onu, geleceğin laik bir tasarısı olarak; evvelce belirlenmiş olaylar akışında meşruluk sağlayan bir mekanizma olarak görmektedir (Deringil, 2013).

Atatürk devrimleri ile tesis edilmeye çalışılan, laiklik ilkesi etrafında gelişmelerin ortaya çıkardığı ideolojik boşluk bir anlamda Kemalizm'le doldurulmaya çalışılırken, altı ilkenin toplumsal ve bireysel anlamda toplumun tüm kesimlerine yaygınlaşması, bireysel ve toplumsal anlamda sekülerleşmenin ortaya çıkması, din ve devlet arasındaki ilişkinin tarihî ve siyasi seyriyle belirlenmiş olacaktı. Bu anlamda Kemalizm döneminin şartları içinde her ne kadar bütünlüklü bir sistem sunsa da tarihî gelişmelerin sonucu olarak, dinin farklı toplumsal tabakalar aracılığıyla su yüzüne çıkan etkileri ortadan kalkmayacak ve Demokrat Parti'nin yükselişine karşı bir önlem olarak 1947'de CHP kurultayında dinî konulara yönelik bir politikanın oluşmaya başlaması, 1950'de Demokrat Parti'nin dinî gruplar ve devlet arasında süren ilişkileri meşrulaştırması ve 1980'lere gelindiğinde dinin devletin sosyalist akımlara karşı bir tampon olarak görülmesi gibi örneklerde olduğu üzere, Kemalist ideoloji, Türkiye yakın tarihinin her safhasında sorunsuz işlemeyecek, tarihte siyasi gelişmelerin yön verdiği sapmalar yaşanacaktı. Ancak bu sapmaların kaynağı Kongar'ın da ortaya koyduğu şekliyle, Atatürk devrimlerinin, model aldığı Batı modernleşmesini, sadece kurumların öykünmecisi bir tavırla ithal edilmesi kolaylığına gidilmiş olmasında aramanın olanağı bulunmamaktadır. Devrimlerin geniş kitlelere, aydınlar yoluyla yayılması amaçlanarak, ulusal egemenlik temeline dayandırılması esasıyla, Batı uygarlığının temelinde yer alan ilkeler ve felsefe uygulanmak istenmiştir (Kongar, 2004).

Din ve devlet arasındaki ilişkiler Osmanlı'da, din adamlarından oluşan ulema sınıfı ile yürütülürken, erken cumhuriyet döneminde de rejimin yerleşmesi işlevini gerçekleştirmek üzere aydın sınıf oluşturma çabasına

girilmiştir. Diğer taraftan “dinsel nitelikteki bir toplumda bu denli etkin olan din adamları sınıfı, sınırlı birkaç tepki dışında neden yeni rejimin dinsel uygulamaları kaldıran, laik karakterine itirazda bulunmamışlardı” sorunun cevabına ilişkin Zürcher, söz konusu sınıfların bürokrasinin bir parçası haline dönüşmüş olmaları yanıtını vermekte ve hilafetin kaldırılması olgusunu bu açıdan analiz etmektedir:

Hilafetin ilga edilmesi ve en yüksek dinî merci olan şeyhülislamlık yerine başbakanlığa bağlı bir idarenin ikame edilmesi hiç şüphesiz dinî oluşumun tepesinin büyük oranda manevra imkânını kaybetmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer yandan şeyhülislamın kabineden çıkarılmasını ve şeriat mahkemeleri, vakıflar ve medreseler üzerindeki yetkisini kaybetmesini getiren 1916 reformları zaten bu yeni oluşumun etkisini ciddi oranda sınırlandırmıştı. Mustafa Kemal Paşa’nın reformlarını ulemeden neredeyse hiçbir muhalefet olmadan dayatabilmiş olması Osmanlı’da dinî oluşumun daha imparatorluğun son dönemlerinde ne denli bürokrasinin bir parçası haline getirilip devlet kontrolü altına alındığının bir kanıtıdır (Zürcher, 2010).

Küçük’e göre ise din adamlarının medrese kökenli olanlarının, bürokrasinin bir parçası haline gelmeleri ve devletle olan organik bağları nedeniyle önemli bir muhalefet geliştirememişlerdir. Küçük, devamlı tekkeleri temsil eden sufilerin de hem dinî hem siyasi saiklerle, yeni rejimi kabullendikleri yahut kabullenir ve destekler gibi göründükleri, dolayısıyla onların da yeni rejimin bir parçası haline geldikleri iddia etmektedir (Küçük, 2010).

Türk modernleşmesinde din ve devlet ilişkisi açık bir şekilde laiklik ekseninde tanımlanmış olmakla beraber, toplumun dinsel niteliği, ideal durum ve sosyal realite arasında zaman zaman mesafe oluşturmuştur. Zaman zaman da iç ayaklanmaların dinî simgeler üzerinde gelişen tepkiler olarak doğması nedeniyle, parti içi muhalefeti besleyeceği endişesiyle ve bütün bunlardan önce yeni rejimin korunması için önlemler alınması zorunluluğu

doğmuştur. Diğer taraftan bu önlemler (Takrir-i Sükûn Kanunu, Hıyanet-i Vataniyye Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri) ile modernleşme ve devlet destekli kalkınma önündeki engellerin kaldırılmasını amaçlanmıştır.

İlk mecliste saltanatın kaldırılıp hilafetin ilk etapta kaldırılmamasına karşın, bu kurumun daha sonraki aşamada kaldırılmasına ilişkin tartışmalar, din ve devlet ilişkileri bağlamında önem arz etmektedir. Atatürk, aşamalı bir şekilde mi laikliğe geçiş planlamıştır yoksa, bu tür bir plan yokken ortaya çıkan gelişmeler mi zaman ve zemine göre tutum belirlemeyi gerektirmiştir? Bu sorulara karşı birçok tarihsel çalışma ile cevap aranmıştır. Bu cevaplardan bir kısmı ilk mecliste yer alan muhalif kanatla Atatürk arasında gerçekleşen güç ve iktidar ilişkisine odaklanırken, bir kısım çalışmalar da dinsel nitelikte bir toplumdan ve saltanata dayalı imparatorluktan, ulusal egemenliğe dayalı bir ulus devlet anlayışı ve cumhuriyet rejimine geçişin tarihsel, toplumsal, siyasi ve kültürel koşullarına odaklanmaktadır.

Erken cumhuriyetten itibaren din-devlet ilişkilerinin seyrine etki etmesi bakımından hilafet olgusu ve aşamalı olarak kaldırılmasına karşın, yine hilafetle ilintili olan şeyhülislamlığın da ilk meclis tarafından ilk etapta kaldırılmaması, Şeriyye ve Evkaf Vekaleti'nin bir müddet varlığını devam ettirmesi ve ilk mecliste din adamlarının yer aldığı bir danışma kurulunun yer alması olguları göz önünde bulundurulduğunda, Atatürk'ün hilafetle ilgili tasarrufuyla ilgili olarak, hem güç ve iktidar ilişkileri açısından hem de toplumsal, kültürel, tarihsel, siyasi koşullar açısından ve sosyolojik bakış açısıyla çözümlenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Hilafetin Atatürk tarafından aşamalı olarak kaldırılması meselesine her iki açıdan bakan bir

yaklaşım Zürcher'in Mustafa Kemal Atatürk'ün saltanatın kaldırılıp hilafetin sembolik olarak kalmasını meclis kararıyla gerçekleştirmek üzere, mecliste yaptığı konuşmasına yönelik analiziyle ortaya koyulmaktadır:

Mustafa Kemal'in konuşmasını analiz ederken dikkat çekici bazı noktalar göze çarpıyor. Birincisi, böyle bir konuşma yapmış olmasının kendisi ve bu konuşmayı yapmak ihtiyacı duyması. (...) Mecliste çoğunluk saltanatın kaldırılmasını destekliyordu. Ancak hilafeti korumak ve sürdürmek konusunda da neredeyse oy birliği bulunmaktaydı. Müdafaa-i Hukuk Grubu ve İkinci Grup, meseleyi farklı biçimlerde dillendiren önergeler verdiyse de bu noktada anlaşıyorlardı. Öte yandan, yasaya desteğin, asker ve bürokrat kökenli vekillerin yoğun olduğu bir meclisten geldiğini unutmamak gerekir. Önergenin danışma için sunulacağı şeriyeye, Kanun-ı Esasi ve adliye encümenlerinin ortak toplantısında ulema önemli bir rol oynamaktaydı. Saltanat ve hilafetin ayrılması meselesi ise ulema için en ihtilafli konulardan biriydi. 20. yüzyılın başlarında böyle bir ayrım ihtimali ulema tarafından geniş ölçüde reddediliyordu; bunun tek nedeni, son dört yüz yılın pratiğiyle çelişmesi değildi: Böyle bir yaklaşım, bizzat peygamberin sünnet ve hadisleri içinde de vahiy ürünü olan dinî örnekler ile tamamen seküler nitelikte olanlar arasında bir ayrım oluşturulması düşüncesine kapı aralayabilirdi. Mustafa Kemal'in söylevinin sonu meclisteki ulemaya yöneltilmiş olabilir. Kemal, aynı zamanda, halifelğe olan kişisel bağlılığı hakkındaki korkuları da gidermek istemiş olabilir ki, bu önemli bir noktadır. Millî direniş hareketi 1919'daki başlangıcından itibaren, saltanat ve halifeliği kurtarmak ve korumak amacıyla savaştığını ilan etmişti. İki kurum arasından saltanat, ortadan kaldırılması daha kolay olanıydı. Tahttaki sultan siyasal siciliyle, özellikle İngilizlerle yaptığı işbirliği, milli mücadele liderlerine karşı hazırlattığı fetva ve 1920 Nisan'ında onlara karşı kurduğu "Kuva-yı İnzibatiye" ile milliyetçilerin gözünde saltanatı lekelemişti, fakat hilafet başka bir hikâyeydi. Bir kavram olarak daha az siyasallaşmıştı. Hem Anadolu'da hem de yurt dışında Müslümanlarda büyük saygı uyandırıyor. Milliyetçilerin hilafeti muhafaza etmeyeceğine yönelik herhangi bir emare Türkiye'de kolaylıkla bir kargaşa çıkarabilir, milliyetçilerin yurt dışındaki, özellikle millî mücadeleye ciddi katkıda bulunmuş Britanya Hindistan'ında, Müslümanların desteğini kaybetmelerine sebep olabilirdi. Böyle bir durum İhtilaf devletleriyle yapılacak görüşmelere, İngiltere hükümetinin Britanya Hindistan'ındaki Müslümanların hisleri konusundaki hassasiyeti bilindiğinden, zarar verebilirdi. Bu yönde bir karar Ankara'da önderliğin bütünlüğünü de tehlikeye atabilirdi (Zürcher, 2014).

Atatürk'ün 1 Kasım 1922 akşamı, mecliste saltanatın kaldırılmasını buna karşın hilafetin sembolik olarak kalmasını sağlayan girişimi, o akşam ortaya koyduğu söylevi sonrasında meclisin aldığı kararla gerçekleşmiş, ancak,

hilafet, 1924'te kaldırılmıştır. Atatürk'ün 1922'de hilafeti muhafaza etmesine karşın ancak 1924'te kaldırması siyasi ve sosyal değişimlerin sayesinde gerçekleşebilmiştir. Zürcher değişen şartları, meclisin yenilenerek muhaliflerin saf dışı bırakılması, Lozan Barış Antlaşması ve Ekim 1923'te cumhuriyetin ilan edilmesi sonucunda Mustafa Kemal'in pozisyonunun güçlenmesi ve netleşmesi ile ilişkilendirmekte ve eş zamanlı olarak, halifelik pozisyonunun gücü ve etkisinin, Mustafa Kemal'in ve yakın çevresinin beklentisini zaman içinde aştığı gerekçesiyle kaldırılması kanısının oluştuğunu ifade etmektedir. Ayrıca, Hint'li Müslümanların Ankara'ya, hilafetin devam ettirilmesi konusunda bir telgraf çekmelerinin sonucu olarak, bu girişimin, hükümet tarafından iç işlere karışılması şeklinde yorumlanmasının etkili olduğu veya halifeliğin kaldırılması için uygun zemin oluşmasına katkı sağladığı iddia edilmiştir. Gene Zürcher, hilafetin kaldırılmasının birtakım dolaylı sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktadır:

Hilafetin kaldırılmasının dolaylı bir sonucu, Ankara hükümetinin ılımlılar ve radikaller olarak ikiye bölünmesi oldu. Millî direniş hareketinin emekleme döneminden beri sürecin içinde bulunan ordunun ve siyasetin ileri gelen isimleri iktidarın Mustafa Kemal ve takipçilerinin elinde yoğunlaşmasından rahatsızdı. Halifeliğin kaldırılmasını (halifeliğin "dinî" niteliğine dair kafa karışıklığını yansıtır bir biçimde) iktidarın Mustafa Kemal'in elinde tekelleşmesine karşı son kalenin de yıkılması biçiminde yorumladılar. 1924 yazında ilk muhalefet partisi Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasıyla sonuçlanacak tartışmaları da bu dönemde başlattılar (Zürcher, 2014).

Yeni kurulan devlete dinî itirazlar dışında etnik kaygıları barındıran eleştiri, itiraz ve serzenişler de gelmiştir (Goloğlu, 2011). Yaşanan çağın bir realitesi olarak ulus- devletleşme süreci, Fransız devriminin bir sonucu olarak milliyetçi akımları doğurmuştur. Bu doğrultuda Türk modernleşmesi, kurulan

cumhuriyetin adında da ifade edildiği üzere, Ahmad'ın ifadesiyle etnik bir milliyetçiliği esas almamaktaydı:

Milliyetçiler [kurucu kadro] 1923'te cumhuriyetlerini kurdukları zaman, bunu, bölgesel ve dolayısıyla da vatansever bir tanımla "Türkiye Cumhuriyeti" olarak tanımlayarak, "Türk Cumhuriyeti" şeklinde bir etnik tanımdan kaçındılar. (...) Milliyetçiler, tanımlar arasındaki farkın bilincindeydiler ve kelimeleri dikkatle seçmişlerdi (Ahmad, 2010).

Cumhuriyet dönemini, ulus-devletin kuruluş aşaması, tek parti dönemi ve çok partili hayata geçiş, demokraside askerî darbe ve muhtıralarla yaşanan kesintiler, 1960 demokratikleşme girişimleri, 1971 ve 1980 askerî müdahaleleri ve sonrası dönem, 28 Şubat Kararları ve muhafazakâr-liberal karakteristteki son dönem gibi kronolojik bir sıralamaya tabi tutmak mümkündür. Araştırmada kuruluş aşaması ulus-devlet oluşumu açısından incelenecek olup, çok partili yaşama geçişle birlikte başlayan liberalleşme veya liberalleşme etkisiyle çok partili hayata geçiş süreci, siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik alanların tamamında olmak kaydıyla, halk ve devlet üzerinde dikkate değer etkileri açısından değerlendirilme gereği duyulmaktadır. Çok partili sistemin ardından dünyada yaşanan liberalleşmeye eşlik eden küreselleşme süreci, Roy'un ifade ettiği üzere, din ve devlet ilişkileri de dahil olmak üzere ulusal alanı daraltmış, ekonomik alanda olduğu gibi sosyo-kültürel ve siyasi alandaki bütün ilişkileri uluslararası boyuta taşımıştır. (Roy, 2003). Bu değişmelerle birlikte 2000'li yıllara denk düşen liberal/muhafazakâr karakteristteki son dönemi, tarihsel bir arka plana yerleştirmeden yorumlamak eksik bir bakış açısına yol açacaktır. Tarihsel bağlam içerisinde bu bölümde, cumhuriyetin kuruluşundan bu güne, din ve devlet ilişkileri, -kadınların toplumdaki konumunu doğrudan etkileyen bir bakış sağladığı ölçüde- laiklik politikaları ve bunlara karşı oluşan

toplumsal tepkiler ve bu tepkiler karşısında siyasi erkin aldığı tedbirler ve askerî müdahaleler sonrası ortaya çıkan yeni görüntülerin ortaya koyduğu karşı tepkilerin diyalektiği içinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Türkiye’deki din-devlet ilişkilerinin kronolojisinde, ilk olarak cumhuriyetin kuruluşunda temel alınan ilke ve hedeflerin ve yürürlüğe konulan uygulamaların toplumsal yansımaları analiz edilecektir. Tarihsel arka planda, anayasal ve hukuksal planda ortaya konan “de jure/ideal durum” olan laiklik anlayışına karşın toplumsal uygulamada gerçekleşeni ifade eden, “de facto/olgu” arasındaki fark ve gerilimi temel alan bir bakış açısıyla, din-devlet ilişkilerinin seyri analiz edilecektir. Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, toplumsal alanda birçok yenilik hayata geçirilmiştir. Rejim değişikliğiyle beraber, toplumsal düzenlemede uygulamaya konulan yenilikler, sosyal, hukukî ve siyasal yaşamın tüm unsurlarını etkilediği gibi söz konusu değişimle, kültürel bir dönüşüm de hedeflenmiştir. Toplumsal yaşama ilişkin hemen her alanda köklü bir değişim başlatılmış, bu bağlamda kadınların toplumsal konumu, kadın-erkek ilişkileri gibi kadınları da doğrudan etkileyen, bütün yaşam alanları, Mardin’in tanımıyla “ulusal modernizm” anlayışı çerçevesinde yeniden düzenlenmiştir (Mardin, 91b).

Türkiye’de cereyan eden modernizm tartışmalarının, din-devlet ilişkilerinin düzenlenme tarzı, din eğitimi uygulamalarındaki kronolojik değişiklikler ve medeni hukukta kadın ve aileye ilişkin düzenlemelerin ortaya çıkardığı ikili uygulamaların, Türk modernleşmesi içindeki anlamsal karşılıkları ile ilişkisi ortaya konulmadan, kadının konumuna ilişkin bütüncül bir bakış açısı elde etmek olanaksızdır. Özdalga’nın “İslamcılığın Türkiye

Seyri” çalışmasında ortaya koyduğu yaklaşım örneğinden hareketle, toplumsal olaylar ve sosyo-kültürel değişkenler arasındaki karşılıklı etkileşim ve hayata geçirilen yeni ilke ve inkılapların tarihsel, epistemolojik ve fikrî temelleri dikkate alındığı takdirde, sosyolojik bir perspektiften bakma olanağı doğacaktır (Özdalga, 2007). Toplumsal yapının değişime dirençli karakteri göz önünde bulundurulduğunda, Kandiyoti’nin modernleşme ve kadın bağlamına getirdiği köklü eleştirilerde görüleceği üzere, diğer bütün modernleştirici uygulamalar gibi kadınların toplumsal eşitliğine ilişkin yeniliklerde zaman zaman geleneksel kalıplarla karşı karşıya kalmıştır (Kandiyoti, 2011). Modern ve geleneksel gerilimi ekseninde, 1947’den itibaren kurucu evredeki sapmaların sonucu ve toplumsal alanın siyasallaştırılması sonucunda modernleşmenin tamamlanmamış bir proje olduğu iddiası, teorik çerçevede ve hukuksal boyutta tasarlanan dönüşüm modelinin, toplumsal iz düşümde tam karşılığını bulmadığı yorumunu içermektedir. Ayrıca bu olumsuz yorumun diğer bir bakış açısıyla inkılapların dinamik boyutunu yansıtan, değişim realitesinin sürdüğü müddetçe, devrimci ruhun yaşatılması olarak da anlaşılması mümkündür.

Kurucu evredeki modernleştirme uygulamalarına karşın 1950’lere doğru, dinsellikte görece artış yaşandığı, dindarlıktaki farklı tipolojilerin (kültürel, siyasal, ılımlı vd. dindarlıklar) modernite karşısında kendilerini uyardıkları ve modern dönemde toplumun farklı katmanlarında dinî anlamda bir canlılık yaşandığı iddiaları (Subaşı, 2003), erken dönem modernleştirme projelerinde gündelik yaşamın bir diğer deyişle kültürün dönüştürülmesi girişimlerinin çoğu zaman teorik planda kaldığı yorumlarını desteklemektedir.

Modernizmin siyasal ve toplumsal etkinliğini sürdürdüğü tarihler, aynı zamanda büyük imparatorlukların parçalanıp ulus devletlerin kurulduğu döneme denk düşmektedir. Uluslaşma süreci bu bağlamda en çok Osmanlı gibi büyük imparatorluklar üzerinde etkide bulunmuştur. Osmanlı'nın çok kültürlü, etnik ve dinî yapısının sonucu olarak, Meşrutiyet başta olmak üzere, dönemim karakteristiğini belirleyen, Batı karşısında geri kalmanın nedenlerine ilişkin fikir akımlarının ortaya çıktığı dönemler yaşanmıştır. Mustafa Kemal Atatürk ve modern cumhuriyetin kurucu kadroları ve aydınlar Batı'da gelişen modernist fikir akımlarını, millî unsurlarla sentezleyerek bir "ulusal inşa" sürecini başlatmışlardır. (Mardin, 1991b).

Cumhuriyetin kuruluşunda, Meşrutiyet Dönem'inde ortaya çıkan üç temel fikir akımı olan, Batıcılık, İslamcılık ve Turancılık akımlarından, zamanla ortaya çıkan gelişmeler sonucunda, Türkçülük lehine bir tutum benimsemiştir. Bu kurucu ilkenin seçimi diğer alternatifler aleyhine Türkçülüğün hem kurucu ilke hem de kurtarıcı ideoloji olarak ön plana çıkarılmasının ve sosyal yapıyı bu çerçevede dönüştürmenin gerekçesini oluşturmuştur (Mardin, 1990a). Hilmi Ziya Ülken, kurtuluş çaresi olarak Türkçülük aşamasına gelişi, uluslararası ilişkiler boyutunda meydana gelen gelişmelerle ilişkilendirmektedir. Ülken'e göre bu gelişmeler, Orta Doğu ve Balkanlar'da ortaya çıkan ulusçuluk hareketleri ile yakından ilgilidir:

Osmanlıcılık, bir ideoloji yapılmak istendiği zaman ağırlık merkezi anavatanı gayri yerler olmuştur. Turancılıkla ilk milliyetçi şuurlu devrinde ideolojinin ağırlık merkezi ana vatan dışında kurulmuştur. İmparatorluğun bütün felaketlerini bu esasa bağlamada tereddüt etmiyoruz. 1914'teki dünya savaşı İslamcılığın, Osmanlıcılığın belini büken büyük bir amaliyattır. Anadolu'da istiklal mücadelesi Turancılık şeklinde compromisesle bağlanmış ilk milliyetçiliğin hak yolunu bulması için geçmemiz gereken bir sırat köprüsü oldu. Bu mücadelede Türk

realitesine aykırı ne varsa kül olmuştur. Öte yandan bütün dünya Türklerinin kurtulması için Anadolu'nun bağımsız, kuvvetli kalması şart olduğu meydana çıkmıştır. Denebilir ki Anadolu, İslami-Türk tarihi boyunca bütünlüğünü kazanmıştır (Ülken, 2013).

Bir taraftan Orta–Doğu halklarının milliyetçilik akımlarının etkisi ile bağımsızlıklarını elde etmek için harekete geçmeleri, diğer taraftan Osmanlı'nın entelektüel ve girişimci nüfusunun yoğun olduğu Balkanlar'ın uluslaşma sürecine geçmeleri ve Makedonya'daki amaçlarını gerçekleştirmek üzere silahlı çeteler göndererek bölgede karışıklık çıkarmaları, Türk uluslaşma sürecinin başlamasına önemli bir etken olmuştur. Osmanlı'da kurtuluş çaresi olarak ortaya çıkan fikrî akımlardan, Turancılık, Pan-Slavizm'in Türk versiyonu olarak üretilmişken, İngiliz hükümeti, Pan-Turanizm'i, Türk olmayan Müslümanlar arasında Türkiye'ye karşı bir propaganda aracı olarak kullanmıştır (Toynbee ve Kircwood, 2009). Gökalp ise Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak'ta, Türk Milliyetçiliği'nin maruz kaldığı eleştiriler karşısındaki müdafaasını şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Tanzimatçılar, Türklüğün yüzüne şu şekilde aldatıcı bir peçe çekmek istemişlerdi: “Millî bir Türk dili yoktur! Bütün unsurlara ait olan ortak bir Osmanlıca vardır! Bütün unsurlar birbiriyle kaynaşmış yeni bir örnek kavim, tarihî bir soy, ‘bir Osmanlı milleti’ meydana getirmişlerdi. Bu milletin kendine özgü bir dili olduğu gibi, kendine özgü bir tarihi de vardı. Tabî bu yalana hiçbir unsur inanmadı. Her kavim kendi dilini öğretti.” İkinci Meşrutiyet'ten sonra Tanzimatçıların başlattığı bu “göz bağlayıcılığına” olduğundan fazla önem verilince, azınlık unsurlar, “Bizi Türkleştirmek istiyorsunuz!” diye bağırıp çağırmaya başladılar. (...) Türk gençliği, bir yandan dil ve edebiyat sadeleşmezse, millî ülkü ruhlarda coşturucu ve fedakârlığa yönlendirici bir etkinlik kazanmazsa, millî ekonomik hayat kavgasında yabancılardan ayrılıp doyurucu olmazsa, Türklüğün ve aynı zamanda Osmanlılık ve İslamcılığın yok olacağını kısa sürede anladı. Bir diğer yandan da Türkçülük, İslama ters düşmekle suçlandı. Oysa Türkçülerin hedefi “çağdaş bir İslam Türkçülüğü” idi (Gökalp, 2013a).

Türk milliyetçiliğinin, millî ve manevi değerlere sahip çıkan yapısının yanı sıra laik bir karaktere de sahip olması, günümüze dek ulaşan, din, devlet ve

laiklik ekseninde, din eğitimi ve öğretimi, kılık kıyafet düzenlemeleri gibi birçok tartışma alanlarının ve taraflarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer taraftan modern cumhuriyetin millî karakterinin yanı sıra laik yapısı nedeniyle, dinî nüvelere karşı seçici bir yaklaşımla karakterize olan, hurafeden arınmış “modern Türk Müslümanlığı” modeli, ulusallaşma sürecinin bir boyutu olarak idealize edilmiştir. (Mardin, 1990a). Bu model, Batı’da kapitalizmi “asketik Protestanlığın doğurduğu tezini ortaya atan Weber’in açıklamalarının Türk Müslümanlığı’nın da rasyonalite ekseninde dönüştürülmesi ile ekonomik ve toplumsal kalkınmayı sağlama imkanını, Türkiye örneğinde sınayan bir işlev görmüştür. Bu modelle doğru orantılı olarak dinî alan dahil olmak üzere siyasi, kültürel, politik ve toplumsal bağlamda, topyekûn bir modernleşme projesi başlatılmıştır (Aktay, 2011).

Türk ulusallaşma sürecini karakterize eden, modernite ve laiklik ekseninde gelişen siyasi ve toplumsal değişimlere ve kutuplaşmalara yönelik, birçok analiz ortaya konulmuştur. Bunlardan en dikkate değerleri merkez-çevre diyalektiğini başat alan analizdir. Türkiye’nin Osmanlı’dan devraldığı yapısal özellikleri tarihsel bağlama yerleştiren merkez-çevre yaklaşımı, Türkiye’deki din-devlet ilişkilerine, dindar ve laik kamplaşması ikileminden farklı olarak, siyasi bir boyut eklemektedir. Bu yaklaşımda, merkez ve çevre, birbiriyle gevşek bağlar içerisinde iki ayrı dünya olarak kurgulanmaktadır. Çevre etnik ve dinî grupları simgelerken, bunların din anlayışı elitlerinki gibi otantik/sahih/asli görülmez.

Türk toplum yapısını merkez -çevre diyalektiği içinde açıklayan Mardin’e göre çevre, Osmanlı’da baş eğmez din sapkınının fesat yuvası olarak

görülmüştür. Mardin, merkez ve çevre ilişkisini gerilimli bir ilişki olarak tanımlarken, bu gerilimlerin art arda gelen karşıya gelmelerin ve tanınıp kabul edilmelerin, yöneten ve çeşitli gruplardan oluşan yönetilenler arasındaki ilişkinin seyrini belirlemek bakımından önemli sonuçları olduğunu vurgulamaktadır. Mardin'in analizinde, "yönetilenler"i oluşturan çeşitli etnik gruplar, dinî tarikatlar ve soy sopa dayalı zincirler güçlü gruplar olarak varlıklarını her dönem sürdürmüşlerdir. Mardin'e göre, sonuçta, modernleşme süreci, mevcut toplumsal yapıda daha derin kültürel ayrışmalara yol açmıştır.

Mardin, merkezî otoriteyi güçlendirmek için "çevre" ye ait etnik ve dinî grupların bertaraf edilmesi adına cumhuriyetin takındığı resmi tutumla, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen sosyo-kültürel ve etnik yapısını reddettiğini, yetişen Kemalist kuşakların da yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak gördüklerini ifade etmektedir. Mardin'in bunu şöyle sözlerle analiz etmektedir::

Bu reddediş ve görmezden gelişlerin, dil sorunları, kültür konuları ve tarih mitosu üzerindeki odaklanma ile gün yüzüne çıkan hayatın tüm alanlarını dönüştürme çabasının temelinde Mustafa Kemal'in, Türkler için yeni bir ulusal kimlik biçimlendirmek ideali vardır (Mardin, 1990a).

Yeni bir ulusal kimlik biçimlendirme ideali, birtakım yasal düzenlemeler eliyle yaşamın tüm alanlarını dönüştürmeyi hedeflerken, sosyal gerçeklik alanında modernleştirici ve laikleştirici politikalar tasarlanan sonuçları aynen vermemiştir. Diğer taraftan cumhuriyetin resmi tutumunda, sosyal tepkiler ve yeni gelişmeler karşısında revize edilmek suretiyle, zaman zaman ilk aşamada çıkarılan yasal düzenlemelerden tavizler verildiği de olmuştur. Resmi ideolojiden taviz olarak değerlendirilebilecek uygulamalara tekke ve zaviyelerin kapatılmasına karşın bunların gayri resmi örgütlenişine engel

olunamaması (Kara, 2009), hilafetin kaldırılıp, dinin devlet içinde örgütlenmesinin bir başka biçimi olan, Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulması, din eğitimi veren Kur'an kursu ve imam hatip okullarının açılması örnek verilebilir. Erken cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılmasına karşın, bu yapıların yeni durum karşısında varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir.

Osmanlı'nın elitist ve halka kapalı eğitim sistemi ile bürokratik hiyerarşide önemli yer tutan "ulema" sınıfının kaldırılıp, erken cumhuriyetin "aydın din adamı yetiştirme projesi" ile din eğitiminin yeniden düzenlendiğini ifade eden Akşit, laik karakterdeki cumhuriyetin din eğitimi politikalarına yönelik tartışmalara, bu uygulamaların, dinî unsurları da kullanarak, statükocu yapıyı dönüştüreceği, dikey sosyal hareketliliği sağlayacağı beklentisini içeren ve dinin moderniteyle temasından ortaya çıkacak dönüştürücü etkiye ilişkin beklentileri barındıran işlevselci bir bakış açısı sunmaktadır. Akşit, İslamcılık ve milliyetçilik sentezinden hareketle yeniden şekillenen din-devlet ilişkisi içinde, İslamcılığın, moderniteyle sağlamaya çalıştığı uyum sürecinin etkisiyle, modern, sekülerist ve demokratik plüralizm içinde kendine bir yer edinebildiğini ifade etmekte ve buradan hareketle İslam ve modernite ilişkisini Türkiye için bir imkân olarak görmektedir. (Akşit, 1991).

Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin, ulusal inşa sürecinde toplumsal gerçekliği zaman zaman göz ardı ettiğine dair Mardin'in merkez-çevre yaklaşımı ve Akşit'in, yine bu kurucu ideolojinin, İslam'ın moderniteyle uyum deneyimini gözden kaçırdığı iddiası, Türk modernleşmesine yönelik sosyolojik bakışı özetleyen iki önemli eleştiriyi temsil etmektedir. Mardin, dinî

unsurların kurucu ideolojideki araçsal konumunu ve Türk siyasetinin popülist politikalar sürdürmedeki ısrarını eleştirirken, Akşit ise İslam'ın modern ile uyum ve çatışma diyalektiğini demokratikleşme açısından bir imkân olarak görmektedir.

Türkiye’de din-devlet ilişkileri açısından tartışmalı alanlardan biri de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kuruluşu ve üstlendiği işlevler etrafında odaklanmaktadır. Bu alan hem bazı dindar kesimlerce hem de laiklik argümanıya meseleye bakanlarca birçok açıdan problemli bir alan olarak görülmektedir. Bu bağlamda kamu idare hukuku açısından Diyanet İşleri Başkanlığı’nı ele alan Gözaydın, laik kurucu kadronun, tasarladığı modernite projesinde çelişkili olmak pahasına hemen hemen hiçbir aracı kullanmaktan kaçınmadığını, devletin, kendi yapısının kendine özgü koşullarından kaynaklanan bir laiklik anlayışı benimsendiğini iddia etmektedir. Erken cumhuriyet ideolojisinin amacının sadece devleti değil toplumu da laikleştirmek olduğunu iddia eden Gözaydın, devlet tarafından her türlü hukuki ve siyasi aracın seferber edildiğini, ancak laik düzene geçişin dinsel nitelikteki bir toplum açısından kolay olmadığını, sosyolojik planda ortaya koymaktadır. (Gözaydın, 2009).

Erken cumhuriyet veya kuruluş aşamasında devletin laik karakteri üzerindeki siyasi vurgu, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın 17 Kasım 1947’de toplanan VII. Kurultayı’nda kırılmaya başlamış, bu kırılma ile bir anlamda din ve siyaset arasındaki ilişki yeni boyutlar kazanmıştır. Özdalga 47’de başlayan bu süreci liberal bir yorumla şu şekilde ifade etmektedir:

Bu dönem farklı dinî algı ve anlayışların taleplerine kulak veren siyasi bir yapının oluşması ile sonuçlanmıştır. CHF’nin 17 Kasım 1947’de toplanan

VII. Kurultayı'nda, katı devletçi anlayıştan kademeli olarak uzaklaşan, liberalleşme etkisiyle muhafazakâr taleplere de yer açan bir anlayış benimsenmiş, muhalif siyasi söylemler ve onların toplumsal tabanından gelen itkilerle, din eğitimi alanında yeni uygulamalar başlamış, seçmeli din dersleri bu dönemde müfredata eklenmiştir. Yine Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kadroları bu kurultaydan sonra çıkarılan kanunla düzenlenmiştir (Özdalga, 2007).

Türkiye'de erken cumhuriyet evresinde, din ve laiklik arasındaki ilişkiye farklı açılardan bakan bu analizler göstermektedir ki, bu evrede, devletin ve halkın laikleştirilmesi projesinde hayata geçirilen politika ve uygulamalar, toplumsal ve dinî duyarlılıklardan kaynaklı tepkiler hatta toplumsal ayaklanmalarla sekteye uğratılmaya çalışılmış, bu alanda dindarlar ve laikler arasında kamplaşmadan ibaret bir çekişmenin süregeldiği görüntüsü oluşmuşsa da, aslında ulusal kimlik inşa sürecinde, din de millî kültürün bir unsuru olarak görülmüş, modernite bağlamında dinî alan da devlet eliyle tanzim edilmiştir (Gözaydın, 2009). Toplumsal düzenlemeler hayata geçirilirken "hurafelerden arınmış", "modern unsurlarla bağdaşan" bir din anlayışı oluşturmak ve "aydın din adamı" kimliği inşa etmek suretiyle, modern cumhuriyetin millî kimliğin inşasında dinî unsurlara da birtakım işlevler yüklediği görülmektedir (Turan, 1991). Uluslaşma sürecinde, millî kimlik içinde dine yer verilmesi ve benimsenen laiklik tarzı arasındaki ilişkinin, Türk siyasal hayatında değişik görünüşleri ortaya çıkmıştır. Bu görünüşlere yönelik bir analiz, İslamcılık üzerine çalışan oryantalist Roy'a aittir. Roy, büyük imparatorlukların yıkıldığı uluslaşma sürecinde, İslam'ın uluslaşma akımlarına eklemlenmesinin sonucu olarak, devlet ekseninde milliyetçiler ve laikler arasında yakınlaşma meydana geldiği iddiasını gündeme taşımaktadır (Roy, 2003).

Türk siyasal yaşamında çok partili hayata geçişle birlikte din ve devlet ilişkisinin seyrine yeni unsurlar eklenmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti arasında geçen ilk seçimleri yorumlayan Mardin, bu seçimin “gerçek halkçılar” ve “bürokrat seçkinler” arasında geçen bir seçim havasında sürmesine karşın, Demokrat Partililerin de en az eleştirdikleri Cumhuriyet Halk Partililer gibi bürokrat sınıftan olduklarını ortaya koymaktadır. Merkez-çevre karşıtlığı bakış açısıyla uyumlu olarak Mardin, 1950’lere doğru ivme kazanan kırsal hareketlenme ve çevre değerlerinin Demokrat Parti aracılığıyla merkeze yaklaşma olanağı bulduğunu ifade etmektedir. Bu süreçte kırsal hareketlenme ve Demokrat Parti politikaları geçici bir şekilde de olsa örtüşmüş, Demokrat Parti bu sayede siyasi bir ivme kazanmıştır. Mardin’e göre bu toplumsal hareketliliğin siyasi sonucu İslamiyet’in ve kırsal değerlerin Demokrat Parti ile yasallaşması/ resmileşmesidir (Mardin, 1990b).

Türkiye’de çok partili hayata geçişin sağladığı ortamın sonucu olarak, İslamcılık’tan muhafazakârlığa kadar dinî temaları siyasi gündemlerine taşıyan birçok siyasi parti siyaset sahnesine çıkmıştır. Bu çoğulcu süreçte, dindar kesimleri temsil ettiğini iddia eden, söz konusu bu partiler ve hatta laiklik ilkesine sıkı sıkı bağlı olduğunu ifade eden siyasi partiler ile farklı dinî gruplar arasında birtakım siyasi ve sosyal etkileşimler yaşanmıştır. Bu dönemeçte dinî gruplar ve siyasi oluşumlar arasındaki ilişkinin yönünü belirleyen şey ise Batı’nın liberal değerleri ve İslamcılarının bu değerler etrafında söylemlerini yeniden inşa etme tarzları olmuştur.

Ulusallaşma sürecini küreselleşme süreci takip etmiş, bu bağlamda İslamcılık da küreselleşmeyi deneyimlemiştir. Bu anlamda küreselleşmeyle

beraber İslamcılık da küresel bir boyut kazanmıştır. İslamcı bir devlet yapısına sahip Pakistan'ın, Hindistan'dan ayrılarak bağımsız bir devlet olarak kurulması sürecinde Müslümanların İngiliz sömürgecilerle ve Hintliler'le olan etkileşiminden doğan yeni dinî hareketler ve Arap ülkelerinin siyaset tarzlarında, kendi sosyal yapılarından kaynağını alan, İslamcı söylem ve oluşumlarla, Türkiye'deki İslamcı hareketlerin benzeşen ve ayrışan yönlerinin ortaya konulması, Türkiye'de din ve siyaset ilişkisinin kendine özgü yapısının ortaya konmasına katkı sağlayacaktır. Türkiye'deki İslamcı düşünce, Arap dünyası ve Hint-Alt kıtasındaki İslamcı akımlardan kısmen etkilemiş olmakla birlikte, kendine özgü bir popülizmi simgelemektedir (Mardin, 1990b). Arap dünyası ve Hint-Alt Kıtası'nı etkileyen bu İslamcı akımlar, Batı ile sömürge ilişkisi sürecinde, Batı ve Doğu'nun kültürel karşılaşmasına denk düşen modernite, onun ardından küreselleşme diyalektiği içinde şekillenmiştir (Bodur; 1986) .

Türkiye'de çok partili yaşama geçilmesiyle birlikte, din ve devlet ilişkileri de yeni bir ivme kazanmış, bununla beraber dinî taleplerin siyasi alanda daha fazla varlık göstermesinin iç ve dış nedenlerinin ne olduğu, dinî taleplerdeki çeşitliliğin nereden kaynaklandığı tartışmaları da bu çerçevede çeşitlenmiştir (Lapidus, 1996). İslam ve modernleşme ilişkisi kapsamında, bu bölümde aktarılan değerlendirme ve yorumlar, Batı ve Müslüman toplumlar arasındaki diyalektiğin, Türkiye'deki din ve siyaset ilişkisine etkilerini yansıtmaktadır. Türkiye dışındaki Müslüman coğrafyadaki İslamcılıkla, Türkiye'de din ve devlet arasındaki ilişkinin karşılaştırmalı analizine önemli bir bakış Mardin'e aittir. İslamcılığı entelektüel ve popülist olarak ikiye ayıran Mardin, Türkiyede'ki İslamcı hareketleri kırsal ve şehirli alt kesimden gelen bir sosyal

itkiden ibaret görmekte ve söz konusu İslamcı hareketler için tipik “Anadolulu taşralı İslam” davranışları nitelemesini kullanmaktadır (Mardin, 1991a).

Mardin, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın 1947 kongresinde dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesinin açıkça ileri sürülmesi ve çok partili hayata geçişte İslami temaların altını çizen siyasal hareketlerin eğilimleriyle beraber, dine, toplumda bir yer tanıma pratiklerinin harekete geçtiğini iddia etmektedir. Mardin, tarikatların, nurculuğun ve entelektüel tasavvufçuluğun etkisiyle zaman zaman din ve siyaset arasında süregiden, bu grupların Millî Selamet Partisi ve Adalet Partisi’ne verdikleri desteklerin 1960 ve 70’lerde yöresel boyutta kaldığını ifade etmektedir. Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisini, Mısır’ın Müslüman Kardeşler’inin, (modernizm ve İslamı bağdaştırmaya çalışırken “İslamî Nizamı” kurmaya çalışan bir kuramcılar ve kuramlar kümesi çıkardıkları oranda) İslamcı bir hareketi temsil ettiğini ortaya koyan Mardin, aynı şekilde Pakistan örneğinde Mevdudî’yi, Suudi Arabistan’da Rabıtatü’l-Âlemin hareketini bir tarafa, Türkiye’nin İslamcı partisi MSP’yi diğer tarafa koymakta, adı geçen hareketlerin sistematığı açısından Türk ve Arap İslamcılığını karşılaştırmaktadır. Türk siyasal hayatında İslami eğilimleriyle yer bulan 1970’lerin siyasi MSP’sini taşra mahsulü bir tür “püritanizm” olarak nitelemekte ve devamında bu siyasi yapının, içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün getirilmesi gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan bir değerler kümesinden oluştuğunu iddia etmektedir (Mardin, 91a).

Mardin, Türkiye’de din ve siyaset ilişkisini, “çevre”nin, kendi değerleri ve kendi yerel özelliklerini taşıyarak, merkeze geçme gayretinin belirlediği bir

ilişki tarzı olarak yordamaktadır. Mardin, diğer taraftan Türkiye’de ortaya çıkan dinî karakterli siyasi oluşumları, küresel ölçekte bir iddiası olan “İslam Enternasyonalı” ile bağlantı kurmaya çalışarak, düşünce planındaki fakirliklerini telafi etmeye gayret eden, İslamcı bir sistematiikten yoksun popülist hareketler olarak nitelemektedir (Mardin, 1991a).

Türkiye’de modernize edici ve laikleştirici uygulamaları toplumsal yapıya gereken sosyolojik ilgiyi göstermeyen, doğrusal ilerlemeci anlayış ve şekilsel göstergeleri kriter alan politikalar olarak niteleyen Özdalga da çok partili dönemde, dinî gruplar ve devlet ilişkisini irdelemekte, İslamcılığın Türkiye seyrine ait önemli bir sosyolojik yaklaşım sunmaktadır. Bununla birlikte modernleşme projesinde, din ve dindarlara ait bakış açısı da Özdalga’ya göre indirgemecidir. Bunun yerine Özdalga, gizli ve açık işlevleri bakımından ve Türk toplum yapısı açısından, dinin sosyolojik bir analizini tercih etmekte ve dinin “anlam” sağlama işlevini ön plana çıkarmaktadır.

Özdalga, toplumsal taban bulan İslamcı gruplarla merkez sağ ve İslamcı siyasi partiler arasında cereyan eden destekleme ve desteği çekme ilişkilerini yani İslamcılığın siyasi deneyimlerini, Türkiye özelinde ve sosyolojik bir perspektiften analiz etmektedir. Bu analiz sosyal olanın tarihsel perspektiften okunması adınadır. Özdalga’ya göre, tarihsel perspektiften sosyal ve siyasi alana bakıldığında, İslamcı grupların homojen olmadığı, kendilerine özgü farklı dinî ve siyasi talepleri olduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Bu doğrultuda homojen İslamcı bir hareketten bahsetmek yerine, modern koşullar ve liberal ekonomik sistemle bütünleşen bir İslamcı siyaset tarzından bahsetmek daha doğrudur (Özdalga, 2007). Bu sosyolojik perspektiften bakıldığında,

Türkiye’de din devlet ilişkileri, kuruluş aşamasından başlayarak bugüne, siyasal nitelikte bir ilişki ağı olarak görülebilir.

Cumhuriyetin ilk evresinde tek parti döneminin modernleştirici ve laikleştirici uygulamaları bir tarafa, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması, ilk yüksek din eğitimi veren Ankara İlahiyat Fakültesi’nin yine bu dönem açılması uygulamaları diğer tarafa konulduğunda, modern siyasetle uyumlu bir dinî algı ve anlayışın inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Kuruluş aşamasını karakterize eden modernleştirici ve laikleştirici uygulamalar, 1947 CHF kurultayında dinî taleplere yer açma ve din eğitimi lehine bir kırılmayla yer değiştirmiştir. Çok partili hayata geçişle birlikte, Demokrat Parti’nin seçim başarısı da yine din ve siyaset ilişkisini iyi yordaması ile ilişkilendirilmektedir (Özdalga, 2007).

1970’e kadar dinî içerikli talepleri ana gündem maddesi olarak sunan siyasi bir parti çıkmamasına karşın, din ve siyaset ilişkisinin kesintisiz süregeldiğini iddia eden Özdalga’nın analizi, devletin sürdürdüğü resmi din politikası ile farklı nitelikteki dinî gruplar arasındaki denklemin çerçevesini ortaya koyar niteliktedir. Özdalga, Kur’an kursları ve Kur’an öğretimine laik cumhuriyet boyunca sahip çıkan ve sivil toplum kuruluşu hüviyetinde hareket eden Süleymancı grupların, imam-hatip okullarını devletin okulları olarak görerek dışlamaları ile temellenen süreci örnekleyerek, resmi İslam ve resmi olmayan İslam arasındaki çekişmenin boyutlarını da ortaya koymaktadır.

Süleymancılık 1946’ya kadar gizli olarak ve Kur’an öğretiminin Diyanet İşleri Başkanlığı dışında hiçbir kurum ve kuruluş dışında yürütülemeyeceğine ilişkin yasakla fiilen karşılaşmadan, din eğitimin faaliyetlerini sürdürmüş,

buralardan mezun birçok kişi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesine hoca olarak girebilmiştir. Ancak 1965'te gelinen süreçte söz konusu Süleymancı grupların Kur'an öğreticisi olarak Kur'an kurslarına girmesinin önü, İmam-Hatip ve İlahiyat öğrenimi görmek şartının getirilmesiyle kesilmeye çalışıldığını aktaran Özdalga, Süleymancılar'ın Adalet Partisi ile olan ilişkilerine işaret ederek, Kur'an kurslarında etkili olan bu cemaatin kurslarının 1971 ve 1980 askerî müdahalesiyle tamamen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kontrolüne verildiğini aktarmaktadır. Özdalga, Süleymancıların önderi Süleyman Hilmi Tunahan'ın ölümünden sonra, yerine geçen damadı Kemal Kaçar'ın, Adalet Partisi milletvekilliği döneminde, Diyanetin denetimine karşı mücadeleyi siyasi kanaldan da sürdürdüğünü iddia etmektedir.

Özdalga, Türkiye'de İslamcılığın seyri bağlamında, Süleymancılar dışında yeni grupların ortaya çıkışıyla beraber, din ve siyaset ilişkisinin yeni bir ivme kazandığını, toplumsal çoğulculuğun siyasal alana yansması ile diğer dinî grupların da siyasal alana yeni görünüm ve birtakım taleplerle dahil olduğunu ortaya koymaktadır. Bu gruplardan birçok alanda etkin olan Gülen grubunun ortaya çıkmasıyla, din-devlet ilişkilerinin seyrindeki yeni boyutları irdeleyen Özdalga, 1932- 1997 yılları arasındaki Kur'an kursu sayılarını veri olarak almakta, 1991-1997 yıllarında Kur'an kurslarının artış oranındaki düşüşü, merkeze Kur'an eğitimini değil modern kolej sistemini getiren ve bu anlamda dikey sosyal hareketliliği hedefleyen, "Fetullah Gülen Hareketi" nin ortaya çıkışıyla ilişkilendirmektedir. Bu grup, dinî grupların, Kur'an kursları üzerinde hakimiyeti amaçlayan yaklaşımlarından önemli bir rota değişikliği çizerek, daha çok örgün alanda eğitim faaliyetlerine yönelmiş, muhafazakâr çevrelerin çocuklarına daha iyi bir eğitim ve sosyal tabakada

daha iyi pozisyonlar vadederek, geniş kitlelere yayılmış ve bu eğitsel yaklaşımıyla din ve devlet ilişkilerinin seyrini değiştirmiştir (Özdalga,2007).

1970'lere kadar din ve siyaset ilişkisi ağırlıklı olarak merkez sağ partiler dolayısıyla sürerken, bu tarihte, İslamcı talepleri parti programına direkt dahil eden siyasi oluşumlar siyaset sahnesine çıkmaya başlamıştır. Bunların alana dahil olmasıyla çeşitlenen din ve siyaset ilişkisine dikkat çekici bir analiz Gözaydın'a aittir. Gözaydın, 1970'te kurulan Millî Nizam Partisi'ni küçük esnaf, sanayici ve işadamlarını büyük sermayeye karşı birleştirme iddiası ile taban bulmuş bir hareket olarak nitelemektedir. Gözaydın, bu İslamcı siyasi partinin kurucu etkisinin bir tarikat şeyhi olan Mehmet Zahit Kotku'dan gelmiş olmasına rağmen İslamcı siyasal hareketin kronolojisinde bu şeyhin ölümünden sonra yerine geçen Prof. Dr. Mahmud Esad Coşan'la Millî Nizam Partisi kurucusu Prof. Dr. Necmettin Erbakan'ın İslamcılık algı ve anlayışlarının kısa zamanda çatışmaya girdiğini ifade etmektedir.

Siyasal bağlamda Türkiye'de dine ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na ilişkin konuların, meclis tutanaklarındaki yansımaların analiz edildiği bir diğer örnek, merkez sağ veya İslamcı olmayan siyasi oluşumların ve bu siyasi görüşleri temsil eden siyasetçilerin, konu din ve din görevliliği olduğunda popülist politikalarını sürdürdüklerini ortaya koymaktadır. 5 Haziran 1977 seçimleri sonrasında, güvenoyu almak için Bülent Ecevit'in mecliste yaptığı konuşmayı alıntılan Gözaydın, CHP'nin de din karşısında almak durumunda kaldığı tavrı, İslamcı iddiaları olan partilerden siyasi popülizm açısından farklı görmemektedir. Gözaydın, bu kanıyı, Ecevit'in hükümet programından yaptığı şu alıntı ile desteklemektedir:

Ecevit'in 28 Nisan 1977'de Meclis'te okuduğu; ancak, güvenoyu alamayan hükümet programında yer alan, 'Toplumumuzun ve insanlığın ortak değeri olan İslam dini, millî birliğin sağlanmasında, kalkınma çabalarımızın başarıya ulaşmasında, iç barışın oluşmasında ve kardeşlik duygularının kaynaştırılıp pekiştirilmesinde kutsal bir kaynaktır. (...)Hükümetimiz, köylerde ve dar gelirli yörelerde cami yapımına yardımcı olacaktır. Vekil imam-hatiplerin kadro intibakları ivedilikle sağlanacaktır. Hükümetimiz bütün din görevlilerinin manevi ve maddi huzurunu sağlamayı ödev bilecektir (Gözaydın, 2009).

1950-1980 arası dönem din ve devlet ilişkileri açısından cumhuriyetin laik karakterinden, önemli tavizlerin art arda yaşandığı bir dönemi simgelemektedir. Bu tavizler, talepleri, tabanlarının sosyo-kültürel yapısı, beslendikleri fikrî kaynaklar ve dünya görüşleri bakımından çok çeşitli bir görünüm kazanan dinî gruplar ve bunların siyasi erkle ilişkisi ile şekillenmiştir. Bu durum, 1980 askerî darbesine kadar laik-İslamcı gerilimi çerçevesinde devam etmiştir. 1980 askerî darbesi ve bu dönemde hazırlanan anayasa ile din dersleri laik devlet yapısı içinde paradoksal olarak okullarda zorunlu hale getirilmiştir. Askerî yönetim tarafından bu anayasal düzenlemeler dinin bir ahlak sistemi olarak görüldüğü iddiasına dayandırılmıştır. Bu dönemde din derslerinin zorunlu kılınması ve tek tipleştirilmesi, dönemin askerî yönetiminin dinî sosyalizm karşıtlığının teminatı olarak gördüğü şekilde yorumlara kapı aralamıştır.

Gözaydın, 1982 Anayasası'nda, dinin ve ilgili kuruluş olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumuna ilişkin "laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi sağlamak" ifadesine yer verilmesiyle, Diyanet İşleri Başkanlığı'na, Türk millî kimliğini korumaya dönük varoluşsal bir amaç yüklendiği sonucuna varmaktadır (Gözaydın, 2009). 1982 Anayasasında belirlenen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamu hizmetindeki birleştirici ve

bütünleştirici rolü, 633 sayılı çalışma esas ve usulleri hakkındaki kanunla belirlenmiş, bu kanun çerçevesinde kurum, devlet eliyle, ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek, devlet adına dinsel propaganda ve karşı propaganda yürütmek, dinsel bilgi üretmek gibi misyonları da üstlenmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997). Ayrıca Gözaydın'ın da işaret ettiği üzere, 1982 Anayasası ve ilgili çalışma kanunu ile Diyanet İşleri Başkanlığı, söz konusu faaliyetleri hem yurt içi hem yurt dışı teşkilatları aracılığıyla yürütmeye yetkili tek kurum olarak belirlenmiştir. (Gözaydın, 2009).

Bu bölümde, cumhuriyetin kuruluşundan 1980 darbesi ve onu takip eden 1982 Anayasası dönemecine kadar, din ve devlet ilişkilerinin seyri aktarılmaya çalışılmıştır. Bu tarihsel bağlam resmî İslam olarak değerlendirebileceğimiz, Atatürk tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşundan, 1982 Anayasası'nda, Diyanet İşleri Başkanlığı'na, millî birlik ve bütünlüğü sağlama görevi verilmesi arasındaki kronolojiyi içerir. Diğer taraftan tekke ve zaviyelerin kapatılması, her türlü din eğitiminin Diyanet eliyle yürütüleceği gibi yasal düzenlemelere ve yasaklara rağmen, Kur'an eğitiminin herhangi bir yasakla karşılaşmadan farklı dinî gruplarca, gayri resmi boyutta sürdürülmüş olduğu görülmektedir. Bu dinî gruplara dönem dönem tasavvuf grupları, nurculuğun farklı fraksiyonlarının da dâhil oldukları görülmüştür.

1971 ve 82 Anayasaları söz konusu kursların yönetim ve denetimini Diyanet İşleri Başkanlığı'na devretmiştir. Bu gelişmelerle her ne kadar devlet kurumsal bazda din hizmeti vermeyi Diyanet İşleri Başkanlığı'na vermiş olsa da dinî algıların ve siyasi beklentilerin çeşitliliği açısından toplumsal yapıda,

dinî çoğulculuğun devam ettiği ve bu çoğulculuk içinde siyasi yapılarla dinî grupların çok yönlü bir ilişki içerisinde olageldikleri sonucu çıkmaktadır (Özdalga, 2007; Kara, 2009). Yukarıda geçen tartışmalar göstermiştir ki hem laik kesimler hem de dindar kesimler tarafından, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik bir ülkede varoluşu ve tüm dinî oluşumları temsil edip etmediği konusu da ayrı bir problem alanı oluşturmaktadır (Bozan, 2007).

Tarihsel bağlamdaki din-devlet tartışmalarına yönelik yorum ve analizleri böylelikle ele aldıktan sonra “28 Şubat Kararları” olarak adlandırılan sürecin ardından gelişen, muhafazakâr-liberal yeni dönemin, yani günümüzde din ve devlet ilişkilerinin analizine yer verilecektir. Eğitim alanında “kesintisiz eğitime” geçilerek 28 Şubat süreci öncesinde yaygınlık kazanmış olan, İmam-hatip liselerinin orta kısımlarının kapatıldığı, söz konusu okulların lise kısmından mezun olanların ise kendi meslekleri dışında yükseköğrenime devam etme olanaklarının olmadığı bir eğitim sistemine geçilmesi, diğer taraftan üniversitelerde başörtülü okuma, kamuda başörtülü çalışma yasağını içeren düzenlemelerin ardından işleyen sürecin yeni bir siyasi dönem başlattığı görülmektedir. Bu sürecin dünyadaki ekonomik sistem kadar, bu ekonomik yapının oluşturduğu liberal/muhafazakâr etkiden de beslendiği düşünülebilir. Ancak parlamenter sistemi sürdüren ülkemizde hangi konuda olursa olsun yasaklamalardan sonra, yakın siyasi tarihin gösterdiği üzere, tepkisel bir dalganın doğduğu ve bu tepkileri siyasi olarak iyi yorumlayan oluşumların kitlesel tepkileri yeni söylemlerine kolaylıkla uyarlayabildikleri söylenebilir.

Dönemler halinde kendini izleyen toplumsal tepkiler bir anlamda toplumun kendini koruma refleksinin bir tür dışı vurumu olarak da analiz edilebilir. Türk toplum yapısı, devletçi geleneğinin bir yansıması olarak, dinî ve millî değerleri de saygı unsurunu da içinde barındırırken, hiçbir zaman birtakım grupların ve sübjektif yorumlarla toplumun tamamını yönlendirecek oluşumların –dine dayalı yönetim de dahil– yönetimi elinde bulundurmasına olanak tanımamıştır. Bu devletçi gelenek ulus devlet aşamasında pekişmiş olmakla birlikte toplumsal dengenin kendi kendini idame etmesinin bir tarzı olarak görülebilecek bir yapı arz etmektedir. Söz konusu toplumsal yapı Atatürk'ün inkılaplarını desteklerken, onu lideri olarak görüp benimserken de bu sağduyu ile hareket etmiş ve sınırlı sayılabilecek birkaç ayaklanma dışında devrimler hayata geçirilebilmiştir.

Son dönemi analiz edebilmek için liberalleşme ile eş zamanlı gelişen muhafazakârlaşma eğilimlerinin biraradallığını vurgulamak gerekmektedir. Bu vurgu ile beraber, Yeni muhafazakâr/ liberal dönemde İslamcılığın ne tür bir seyir izlediği ve nasıl bir söylem inşa ettiğine ilişkin analizlere yer verilecektir. Yaşadığımız son dönemde, muhafazakârlaşma ve dinî canlanmayı ele alan, İslamcılık ve Türk modernleşmesi üzerine çalışmaları bulunan Lewis, İslamcılığın son yirmi yılda ortaya koyduğu yeni söylemini ve yükselişini, modern dünyanın değerlerine borçlu olduğunu iddia etmekte, bu modern değerleri kitlesel destek sağlamaya yetecek kadar ve işine geldiği ölçüde kendi bünyesine katarak yeni bir söylem oluşturduğu fikrini öne sürmektedir. (Lewis, 2011). Günümüzde, küreselleşmeye eklemlenen İslamcı söylemin devlet üstü, jeostratejiden yoksun durumunu açıkça ortaya koyan bir analiz, Roy tarafından dile getirilmektedir. Roy'un yeni İslamcılık için getirdiği tanım,

Ghassan Salamé'den aldığı, "demokratsız demokratikleşme"dir. Roy, Siyasal İslam'ın İflası adını verdiği kitabında, İslamcılığın modernite ve küreselleşme süreçlerine eklemlenerek iflas ettiğine ilişkin iddiasını şu sözlerle ifade etmektedir:

İslamileşme, her tür siyasal projeden özerkleşmiştir ve aslında, şariat talebi de dahil olmak üzere İslamcı projeyle çelişki halinde kendini göstermektedir. Gerçekte çok klasik olan pratik ve stratejileri (toplumun ileri gelenlerin arasına girme, saygınlık kazanmak için hayır işlerinde bulunma, korporatizm, kimlik arayışı) dile getirmek için dinsel bir gramerin ve dilin gitgide daha genel bir biçimde kullanılması, İslamcı konuya, hatta siyaseti sulandırmakta ve stratejik açıdan kilit önemde olsa da ulusal devletin artık toplumu var eden şey olmaktan çıktığı, daha parçalanmış bir toplumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Böylelikle iki farklı mantık belirlemektedir: bir taraftan İslamcıların siyaset oyunuyla bütünleşmeleri yoluyla ulus-devletin güçlendirilmesi; diğer taraftan da, daha parçalanmış, ama aynı zamanda ulus ötesi akımların kattettikleri bir toplumda devletin merkezinin kayması; devletle araya giren bu mesafenin formülasyonunu bu toplum tam da İslam'da bulmaktadır (Roy, 2003).

Roy, İslamcılığın siyasi ve ekonomik anlamda iflas ettiği, yani tam anlamıyla küreselleştiğini, ancak bazı Batılı değerleri reddetmek (eşcinsellik örneğinde olduğu gibi) suretiyle yerel dinamiklerin desteğinin ancak bu şekilde sürdürülebildiğini ifade etmektedir (Roy, 2003).

Son döneme ilişkin Türkiye'deki görünümleri analiz etmeye ışık tutacak ampirik bir çalışma, din ve dünyevileşme/sekülerleşme arasındaki gerilimin, toplumsal yapıda sürmekte olduğunu gösteren, Akşit ve diğerleri tarafından, sekiz ilde yüz doksan dört kişiyle yürütülmüş olan bir çalışmadır. Söz konusu çalışma dinî alanda bilgi ve uygulama alanları, kutsal metin - gündelik hayat ve gelenek-modernlik arasındaki gerilimlerin hâlâ toplumda varlığını sürdürdüğü ve sürdürmeye de devam edeceğini ortaya koymaktadır. Akşit ve diğerlerinin yürüttüğü çalışma, dinî alandaki toplumsal duyarlılıklardan ibaret tutumun İslamcılık olarak okunmasının Türkiye örneğinde mümkün olmadığı

analizine dayanmaktadır (Akşit, Şentürk, Küçükkural ve Cengiz, 2012). Bu çalışma, kuruluş aşamasında ortaya konan hedefler doğrultusunda ve sosyal değişimin kendinden gerçekleşen bir sonucu olarak, Türkiye'deki Müslümanlar'ın, sekülerize oldukları tezinin, liberalist bir yorumunu örneklemektedir.

Günümüzde İslamcılık ve Türkiye örneğini ele alan ampirik bir çalışma olan ve küresel kapitalizm çağına, Türk-İslamcı siyasetin kapitalist ekonomik sisteme entegrasyon sürecini irdeleyen Tuğal'ın çalışması ise sosyalist bir perspektiften bakmakla birlikte, dolayimli olarak Müslümanlar'ın sekülerleşmesi bakımından Akşit'le aynı sonuçlara varmaktadır. Tuğal'ın çalışması, Küreselleşme ve kapitalizmin dinî oluşumları bünyesine nasıl dahil ettiğine ilişkin ekonomi-politik içerimli, eleştirel bir bakış açısından analizlerini sürdürmektedir. İstanbul'un Sultanbeyli İlçesi'nde yürütülen, İslamcı Refah Partisi ve onun devamı olan Fazilet Partisi ile küresel ekonomiye entegre olmayı başaran AKP'yi karşılaştırmalı olarak analiz eden Tuğal'ın çalışması, siyasal İslamcı grupların pasif devrimle kapitalizme entegre oluş sürecini ele almaktadır.

Türkiye'deki siyasal İslamcı Refah Partisi ve onun ardından Fazilet Partisi seçmenlerinin yoğun olarak yaşadığı bilinen Sultanbeyli'de yapılan Tuğal'ın etnografik çalışması, sivil toplumun siyasallaşma sürecini ele almaktadır. Tuğal, İslamcı partilerin, başörtülü kız ve kadınlarla kapı kapı yürüttükleri seçim çalışmaları sayesinde, zengin ve yoksul olanların tespit edilmesini sağlayarak, sosyal dayanışmayı yerel yönetimler bazında harekete geçirmek suretiyle destek alma süreçlerine odaklanmaktadır. Burada sözü

edilen, “yoksun” seçmene yönelik çalışma modeli, İslamcı partilerin birinden diğerine aktardığı ortak bir modeli siyasal sonuçları bakımından irdelemektedir. Tuğal’ın ortaya koyduğu analizde, seçmene yönelik bu çalışma modeli ile ihtiyaç sahiplerine burs, kömür, yiyecek, temizlik maddelerinin dağıtımının sağlanması ile arka mahallelerin siyasi katılımı sağlanmıştır. Bu siyasi katılım sosyal alanın politizasyonu anlamına gelmektedir. Sivil toplum siyasallaştırılarak pasif devrim gerçekleştirilmiştir. Tuğal’ın analizine göre bu mekanizma, modern dönüşümü yani İslamcı elitlerin egemen elite dahil olma sürecini, başka bir deyişle İslamcı muhalefetin pasif devrimi gerçekleştirmek için kullandığı mekanizmayı ifade etmektedir (Tuğal, 2011).

Modern ulus inşasının kuruluşun bu güne din-devlet ilişkilerinin analiz edildiği bu bölümde son olarak Tuğal’ın pasif devrim yoluyla kapitalizmle entegre olan İslamcılığın, toplumsal cinsiyete ilişkin görünümünü ortaya koyan yorumuyla, Türkiye’de din ve devlet politikalarının toplumsal cinsiyete yansıyan boyutunun tarihsel bağlamdaki analizine geçilecektir. Son dönemde İslamcı kadınlardaki değişimi Tuğal şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki ilişkiler, kent uzamının toplumsal cinsiyet boyutunu da değiştirmişti. Daha beş yıl önce âdeta erkeklerin tapulu malı olan ana caddede yürüyen kadınların sayısında bir patlama vardı. Keza başı açık kadınların oranında da müthiş bir artış vardı. Örtülü kadınlar bile daha renkli kıyafetleri ve başörtülerini tercih ediyorlar ve ağır makyajla geziyorlardı (Tuğal, 2011).

Yukarıda alıntıda Tuğal’ın toplumsal cinsiyete ilişkin yeni görünümünü içeren analizi, kadınların yeni muhafazakâr liberal dönemle birlikte sosyal alanları eskiden olduğundan daha fazla ve tesettürü kendi yorumlama biçimleri ile yani istedikleri giyim tarzları ile kullanabildikleri yorumunu

içermesine karşın, güç ve iktidar ilişkilerinin küresel ölçekteki analizlerinin feminist içerikleri, toplumsal gerçeklik alanında işleyen mekanizmayı görebilmek için birtakım farklı olanaklar da sunmaktadır. Kadınların görünürlüğünün artması her zaman için kültürel, sosyal, siyasal eşitsizliklerin kalktığı veya görece azaldığı anlamını taşımadığını burada vurgulamak gerekmektedir.

Son dönem muhafazakâr siyasi erkin, İslamcı olmaktan çok, küreselleşme ile entegre olduğu tezini ortaya atan ve bunu ampirik çalışmasıyla destekleyen Tuğal, toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik değişime ayırdığı bölümde ve bu bölümden yapılan alıntıda görüldüğü üzere, değişimi aktarmış olmakla birlikte feminist perspektifin eleştirel bakış açısından bakmadığı için bu değişimin kadınlar adına taşıdığı olumlu ve olumsuz anlamlarını yeterince ortaya koymamıştır. Süreci daha geriden diğer çalışmalarla takip ettiğimizde, Refah Partisi'ndeki kadın hareketini ele alan Arat'ın çalışması, dinî söylem içinde kadınların siyasi katılımının araçsallaştırıldığını şu sözlerle ortaya koyulmaktadır:

Kadınlar, partinin merkez karar organlarında yer alamamış, büyük bir özveri ile çalıştıkları partilerinin geleceği konusunda söz sahibi olamamışlardır; İslami ideolojinin kolayca özgürlüklerini kısıtlayıcı bir biçimde kullanılabileceğini, bu güç kazanma ve yeni deneyimler edinme sürecinde göz ardı etmişlerdir (Arat,1999).

Bizim araştırmamız, siyasi partilerin kadın politikalarını incelemeyi hedeflememiş olmakla birlikte, muhafazakâr bir siyasi hükümetin on iki yıllık iktidarında, önceki dönemde kapatılan imam-hatip okullarının orta kısımlarını açması, yüksek dinî öğrenimde kontenjanları arttırması gibi eğitim politikalarıyla doğru orantılı olarak, buralardan mezun kız öğrencilere Kur'an kurslarında öğretici olarak istihdam alanları açmış olmasından hareketle, bu

durumun, kamudaki kadın istihdamının bir bölümünü oluşturan ve sayıları hızla artan, kadın Kur'an kursu öğreticilerinin, söz konusu sayısal artışın toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına etkisi ve kadın olmaktan kaynaklı sorunlarına odaklanmaktadır. Bu çerçevede, devlet ve din ekseninde kadın tartışmalarına yer verilecektir.

2.2. Devlet ve Din Ekseninde Kadın Sorunsalı

Ulus-devlet, Türk Modernleşmesi ve din-devlet ilişkilerine ilişkin tartışmaların yapıldığı bölümde, Ulus-devletin yapısına ve Türk ulus-devletinin, Doğu-Batı karşıtlığı içinde konumunun tespitine ilişkin tartışmalar aynı zamanda devletin siyasasının ve dolayısıyla kadın politikalarının ana eksenini çizmiş ve çizmeye devam etmektedir. Bunun yanı sıra, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlıdan devraldığı, siyasi, hukuki, toplumsal ve kültürel mirası ile günümüzde etnik ve dinî taleplerle ortaya çıkan grupların devletle ilişkileri de yapısal durumu etkilemektedir. Demokratikleşme, Avrupa Birliği politikaları, kalkınma politikaları, iç ve dış siyasette takip edilecek politikalar gibi birçok siyasi konu arasında çoğu zaman kadının toplumsal konumu, bu tartışma hengamesinde şekilsel çözümlere indirgenebilmektedir. Kadının toplumsal konumu, ana politikaların bir uzantısı olarak görülmeye devam edilmekte, ulusal, dinî, ekonomik çıkarlar gibi söylemlerin gerisinde kalabilmektedir. Çalışmada, siyasi alanın içinde kadın politikalarının dolaylı olarak ana politikalar tarafından nasıl belirlendiğini göstermeye yönelik bir tartışmayı ortaya koymak için, ulus-devlet yapılanması içinde kadın konusuna ayrı bir başlık açılmıştır. Bu bölümde ise ulus-devlet yapılanması içinde ve en kritik kurucu evrede dahi ana politikalara, kadın politikasının

eklemlenmesinin, 1980'lere kadar geline sürece kadar kadın haklarının teminatı olduğu gerçeğinden hareketle, Türk kadınının cumhuriyetle beraber kazanımları ve 80'ler feminizminin devlet feminizmi eleştirilerine yer verilecektir.

Bu bölümünde tartışmaya açılacak konular ise, ulus devletin ortaya çıkışı, bu yapılanma içinde, ulus-devletin Türkiye'de hangi temellere oturduğu ve kendisi için seçtiği konum, tarihsel bağlamda ve ortaya çıkan fikir tartışmalar boyutunda tartışılmakta, neden sonra kadının, dine, millete veyahut benimsenen ideolojiye göre konumunun belirlendiği gibi moderniteye göre de "belirlenilmişlik durumu" ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Atatürk devrimleri ile seçme ve seçilme hakkı kazanan ve eğitim seferberliğinde, medeni haklarda eşitliğin eşine gelen Türk kadınının, 1980'lerde ortaya çıkan taleplerine yer verilecektir.

1980 sonrası eleştirel feminist kuşağın, devrimlerin dinamik bir süreç olduğu ve Atatürk dönemiyle sınırlı kalmaması gereken, durağan ve tamamlanmış bir hak kazanımı olarak algılanılmaması gerekliliği adına getirdikleri eleştirilere yer verilecektir. Bu yeni feminist hareket, "cinsiyetçi politikalar" olarak tanımladığı olgudan hareket ederek, kadın tarihini yazmaktan yola çıkmış, tekil kadınlık durumlarından ve yaşanmışlıkları temele alan bir hayli eleştiri ortaya koymuşlardır. Bu bölümde, kadınların cumhuriyetle elde ettikleri kazanımlarından bahsedildikten sonra, bu yeni feminist kuşak kadınların, devrim yasalarından 21. yüzyıl adına beklentilerini içeren, yeni duruşları ortaya konulacaktır.

2.2.1. Türk Kadınının Cumhuriyetle Elde Ettiği Kazanımlar ve 1980 Sonrası

Kadın Hareketinin Devlet Feminizmi Eleştirisi

Kadın araştırmalarının sosyal alanın tüm boyutlarındaki sorunlara odaklanması ve farklı bakış açılarından etkilenmesinin sonucu olarak, çok çeşitli feminist metodolojik yaklaşımların varlığından bahsetmek mümkün olmaktadır. Diğer taraftan toplumsal cinsiyet eşitliğinin ihlal edildiği, sağlanamadığı bütün alanlarda tepkisini ortaya koyan ve bu alanlarda kadını güçlendirme amacıyla hareket eden aktivist kadın hareketi ile beraber yürüyen kadın araştırmalarının değiştirici, dönüştürücü bir girişim olma boyutu vardır. Kadın araştırmalarında, siyasetin kadınların dışında işlediği ve tarih yazımının da yine kadını tarihin dışında bırakarak oluşturulduğu eleştirisinden hareketle, yeniden bir tarih yazımı uğraşına girilmiştir. Bu bağlamda Serpil Çakır'ın "Osmanlı Kadın Hareketi", Yaprak Zihnioğlu'nun "Kadınsız İnkılap"ı, Ayşe Durakbaşı'nın "Halide Edip ve Türk Modernleşmesi", Serpil Sancar'ın "Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti", tarihsel eleştiriyi temele alan, kadın tarihi araştırmalarıdır.

Söz konusu kadın araştırmaların, ana ilgisi uluslaşma sürecinde kadınlar aleyhine toplumsal ve siyasal yaşamda cinsiyetçi politikalar yürütüldüğü bu anlamda bağımsız bir kadın hareketinin Türkiye'de gelişmediği üzerinedir. "Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları" çalışmasında Zilfi'nin gösterdiği üzere Osmanlı'da İslam hukukuna dayalı bir medeni kanun yürürlükte olduğu için boşanmanın sadece erkeklere ait bir hak olarak görüldüğü bir toplumda Osmanlı kadınları da boşanma talebiyle şer'î mahkemelere başvurabilmişlerdir. Aynı çalışma, Osmanlı'da dine dayalı

hukukun belli bir mesafeden fazlasını kadınların tek başına kat edemeyeceğine ilişkin yasağa rağmen uzak vilayetlerden gelen birçok kadının, bizzat İslam hukukuna aykırı tarzda bir yolculuk yaparak İstanbul mahkemelerine başvurularını örneklemektedir. Bu örnek, 18.yüzyılda, merkezî otoritenin zayıfladığı güvensizlik ortamında, kadınların, güven duydukları İstanbul'a bizzat gelerek, Divan-ı Hümayun'a dilekçe vermelerinde görülen artıştan hareketle şer'i ve örfi hukuk kanallarının kadınlarca zorlandığını ortaya koymaktadır. Zilfi, kadınların 18. yüzyılda Osmanlı mahkemelerine hangi gerekçeyle başvurduklarını şu analizle ortaya koymaktadır:

Anlaşmazlıkların çoğu, tümüyle şeriatın alanına giren kişisel ve aile sorunlarıyla ilgiliydi. Kadınların vergi ya da ticari işlem gibi idareyi ilgilendiren konularda şikayette bulunduklarına ender rastlanmaktaydı. Kadınları kamu alanına ve mahkemelere getiren şey genellikle miras, velayet, evlenme ve boşanma sorunlarıydı (Zilfi, 2000).

Zilfi'nin tarihsel analizleriyle, Osmanlı kadınlarının modernite öncesinde hak arayışıyla harekete geçtikleri görülmektedir. Diğer taraftan, geç dönem Osmanlı modernleşme çabalarıyla beraber, aile hukuku alanında ve kadınların konumuna ilişkin yeni düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Ancak Ortaylı, 1876 yılında çıkarılan Teşkilat-ı Esasî ile laik sisteme geçişte ilk adım atılmış olmasına karşın, aile, miras ve vakıflara ilişkin davaların şer'iyeye mahkemeleri uhdesinde kaldığına ilişkin tarihsel bir analiz ortaya koymuştur (Ortaylı, 2004). Bu analiz, kadınların durumuna ilişkin modernleşme projesinin diğer alanların geri planında kaldığını göstermektedir. Hukuksal plandaki bu ikili ayırım, ataerkil yapıya dokunulmadığı, toplumsal değişimin ekonomik alan gibi doğrudan ilerlemeyi sağlayacak alanlarda yeterli görüldüğü anlamını taşımaktadır. Her şeye rağmen toplumsal değişimin

hukuksal değişimi de beraberinde getirdiği, mevcut şer'î hukukta mümkün olmayan bazı değişikliklerin, davaların somut kararlarına yansıdığı görölmüştür. Dinî nikâhın yeterli görölmeyip kayıt altına alma uygulamasından, kadınların isteği üzerine boşanma ve çok eşliliğe karşı kadınlara birçok hak tanınmış, hatta karısına kötü muamele yapan bir memurun cezalandırılmasına karar verilmesi gibi hukuki kararlar alınmış, kız çocuklarının kaçırılması veya zorla evlendirilmesine yönelik şiddetli cezalar çıkarılmıştır (Ortaylı, 2004). Ayrıca, Geç Osmanlı döneminde şehir yaşamı ve üst sosyo-ekonomik seviyelerde daha yaygın olmakla birlikte tek eşliliğin yaygınlaştığı Osmanlı sicillerine ilişkin hem Ortaylı'nın hem Kurt'un yaptıkları araştırmalar tarafından ortaya çıkarılmıştır (Ortaylı, 2004; Kurt, 1998).

Geç Osmanlı dönemi kadının modernleşmeye ilişkin tutum değişikliğiyle ilgili olarak Toynbee'nin, açılan Batılı bir hastanenin yoğun talep üzerine doğumhaneye dönüştürölmesi örneği üzerine yaptığı analiz, Müslüman olmayan Batılılara ait bir yapılanmanın toplum tarafından, rasyonel bulunarak, rağbet görmesi üzerine odaklanmaktadır:

Daha 1839'da, Müslüman kadınların 'kâfir' Frenk doktorlarının gözetiminde doğum yapmaya hazır olmaları, Batı'yla ilgili ön yargıların ne kadar hızla yıkıldığını göstermektedir (Toynbee, 2009).

Kadınların çarşaf giymelerinin yasaklanması, cariyeliğin hukuken kaldırılması gibi uygulamalar Tanzimat Dönemi'nde hayata geçirilmiştir. Diğer taraftan kadınlarca çıkarılan veya kadınlara birtakım haklar tanınması ve toplumsal yapıda statü elde etmesini talep eden birçok süreli ve basılı yayın yapılmıştır. Meşrutiyet Dönemi'nde ise yazın faaliyetleri devam etmiş olmakla birlikte, kadınların eğitimi ön plana çıkmış (Erdem, 2013) ve kadınlarca teşekköl ettirilen sosyal yardım dernekleri kurulmuştur. Ayrıca bu dönemin

özelliği kadınların ilk defa memuriyet yapmaya başlamalarıdır (Kurnaz, 1996). Ancak bu dönemlerin kadınlara sağladığı kazanımlar, bağımsız bir kadın hakları kazanımından çok, “modern anneler ve eşlere duyulan özlemler” den ve Batı’nın elde ettiği ekonomi ve sanayileşme alanındaki gelişmelerden kaynağını almaktadır. II. Meşrutiyetin devamında, millî mücadele yıllarında ise önemli bir kadın emeği ortaya çıkmış, kadınlar büyük yararlıklar göstermişlerdir (Kırkpınar, 2001).

Aynı zamanda bu dönemin fikrî akımları olarak özetlenebilecek, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılığın modernleşme bağlamındaki tartışmalar, kadının durumunu merkeze alan bir şekil almıştır. Batıcıların kadın imgesi üzerinden gündeme getirdikleri modernleşmeci yaklaşımlara, hem İslamcılardan hem de milliyetçi kanattan sert eleştiriler gelmiştir. Basın yayın organlarının, bu grupların her biri tarafından etkin kullanımı, tartışmaların hararetini arttıran önemli bir etken olmuştur. Kurnaz’ın yaptığı sınıflamaya göre, kadın konusunda fikir beyan eden, bu dönemin Batıcı dergi ve gazeteleri: “İçtihad”, “Demet”, “Mehasin”, “Kadınlar Dünyası” ve “Kadın” iken; “Sırât-ı Müstakim” ve “Sebilürreşat” İslamcı olanları; “Türk Yurdu”, “Yeni Felsefe Mecmuası”, “Türk Kadını”, “Siyanet” ve “Bilgi Yurdu” milliyetçi (Türkçü) gazete ve dergileri temsil etmektedir. (Kurnaz, 1993).

Kadın ve din konusunda, Abdullah Cevdet, Selâhaddin Âsım, kadının içinde bulunduğu durum ve geri kalmasının tek sorumlusunun din olduğu fikrini savunarak, Radikal Batıcıları; Celal Nuri, Ahmed Cevad, Tüccarzâde İbrahim Hilmi, Rıza Tevfik, Avrupa teknik uygarlığının alınarak, buna karşın kendi kültürümüzün korunması böylece, yeni bir medeniyet anlayışı

oluşturulmasını önererek, kısmi veya ılımlı Batıcıları temsil etmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken, dönemin Batıcı akımlarının kadın konusundaki görüşleri ile ilgili olarak, İslam'ın kadını örtü ile toplumun dışına ittiği ve kadının ekonomik hayat başta olmak üzere sosyal yaşama katılması ve tam anlamıyla Batılılaşmanın gerçekleşmesi için tesettür gibi, İslamî uygulamaların terk edilmesi gerektiğini, Celal Nuri, Salahaddin Âsım ve Abdullah Cevdet gibi isimler tarafından savunulduğunu aktarmaktadır (Ülken, 2013).

Batı karşısında geri kalmanın, İslam'dan değil, aksine Müslümanlar'ın İslam'a uzaklaşmalarından kaynaklandığını, kadınların çalışmasının doğru olmadığını, kadınlara verilen Batı tarzı eğitimler sonucu kadınların asli görevleri olan eş ve annelikten uzaklaştıklarını, ancak, gene de kadınların eğitilmesinin gerektiğini savunan, Ferid Vecdi, ve "Eğer biz kadına insaf olsun diye erkekle kadını eşitlik sınırında bir tutarsak, yaratılış itibarıyla üstün olan erkeğe zulüm etmiş oluruz" (Mustafa Sabri Efendi, 1994) diyen Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ile Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi, Mahmut Esad Efendi, İslamcılık açısından kadın meselesine bakan geçiş dönemi fikir adamlarıdır. Ahmet Naim ve Aksekili Ahmet Hamdi de, "çok eşliliğin çoğalma ve iffet kaidelerine uygun olduğu" nu savunarak kadın konusunda İslamcı görüşleri temsil etmişlerdir. Sait Halim Paşa, kadınların memuriyette istihdamına karşıdır. İslamcı kanattan Mehmet Akif Ersoy ise kadının eğitime taraftar olmakla birlikte, İslami tesettürün aşındırılmasına ve eğitim yoluyla Batı adetlerinin kültürel yapıyı bozmasına karşı bir duruş sergilemiştir (Erdem, 2013). Ayrıca Mehmet Akif Ersoy aşağıdaki ilk alıntılanan mısralarında görüldüğü üzere kadına ilişkin haksız uygulamaların İslamiyet'in özüyle alakalı olmadığını savunmuş, hatta, ev içi işler ve çocuk emzirme gibi

kadına ait görülen sorumlulukların kadınlara mecbur tutulamayacağını, alıntılanan ikinci mısırda görüleceği üzere, “kadının istemese çocuğu emzirmeme hakkı olduğunu, erkeğin süt anne tutması gerektiğine ilişkin İslamcılığın kadına ilişkin benzeri olmayan bir yorumunu ortaya koymuştur:

“Müslümanlıkta şeriaat bunu emretmiş imiş:
Hem alır, hem de boşarmış; ne kadar sâde bir iş!
Karı tatlıki için ne diyor Peygamber:
“Bir talâk oldu mu dünyâda, semâlar titrer!”
İki evlense ne varmış...bu yenir herze midir?
Vâkıâ bazan olur, dörde kadar evlenilir...

.....
Karı dövmüş, boşamış... “Emr-i İlâhî” ne denir!
Bunların hepsi emin ol ki cehalettedir.

Karı iş görmeyecek, varsa piçin bakmayacak;
Çamaşır, tahta, yemek nerede? Ateş yakmayacak.
Bunların hepsini yapmak sana ait “şer’ân”,
Çocuk emzirmeye hatta olacak bir süt anan (Ersoy, 1990)

Batıcılığı millî bünyeye uyması şartıyla onaylayan, feminizmin eski Türklerde olduğunu vurgulayan, kültürlü, milliyetçi, Müslüman ve modern kadını, toplumun vazgeçilmez bir unsuru olarak gören Ziya Gökalp, Halide Edip, Ahmet Ağaoğlu, Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Müfide Ferit (Tek) ve kadının, annenin ilk eğitimci olduğu için çocukları Türkçü fikirlerle yetiştirme işlevini vurgulayan Mehmet Emin ise, milliyetçileri temsil etmekteydiler. Modern cumhuriyetin millî değerler üzerine inşasında önemli fikrî katkıları olan Ziya Gökalp’in kültür ve medeniyet kavramsallaştırması, Batı’nın maddî kültür unsurlarını oluşturan ilim, fen ve teknolojisinin alınıp, soyut olanların reddi anlayışı, millî karakter taşıyan örf ve adetlerin korunması lehine bir kaygıdan kaynaklanmaktadır (Dikeçligil, 2007; Özakpınar, 1999). Gökalp’in kültüre denk düşen hars ve uluslararası çerçevede cereyan edeni temsil

eden medeniyet arasındaki kavramsal ayrımı simgeleyen, kadın ve aile ile simgelenen, kültürel alanı, dolayısıyla dışardan aktarımla bozulacak, ifsat edilecek olan, mahrem alanın sınırlarını belirlemektedir:

Milletimizin gerek cinsi ahlakta, gerek aile ahlakında kendine özgü bir örfü, bir yaradılış ve anlayışı vardır. Bu örf, ne eski ananelerin esiri kalabilir, ne de kozmopolitlerin keyfine göre büsbütün Batılı şekillere girebilir. Kendi kendine değişir, gelişir; fakat zorla ne geriye ne de ileriye götürülemez. Millî hars herkesin razı olduğu bu tabii örflerin bütünüdür. (...) Bir hars, içinde bulunduğu medeniyeti temsile çalışmazsa, o medeniyet, o harsı bozar, yok eder. Hars, canlı bir varlığa, medeniyet ise o canlıyı besleyen ortama benzer. Bu sebeple, harsın medeniyeti temsil etmesi ne kadar iyi ise, medeniyetin harsı temsil etmesi o kadar fenadır (Gökalp, 2013c).

Gökalp' e göre, eski Türk toplumunda kadın ve erkek eşittir. Bunun göstergesi de Hakan ve Hatun'un tüm siyasi, askerî ve idari meclislerde beraber bulunması ve ortak karar almasıdır. Gene Gökalp'e göre, demokrasi ve femiznim, Türkler'den doğmuştur (Gökalp, 2013b).

Geç dönem Osmanlı fikir akımları ve dönemin ulusal ve uluslar-arası gelişmeleri kurulan genç cumhuriyeti ve onun önderini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Dönemin şartlarına göre çok ilerici bir anlayışla, Türk kadınının seçme ve seçilme hakkı elde etmesi, medeni kanunun çıkarılması ile sağlanmıştır. Kanun, aile reisini erkek olarak tanımlamakla birlikte, küçük yaşta evlenme ve çok evlilik kaldırılmış, mirasta kadın ve erkeğe eşit haklar tanınmıştır. 3 Nisan 1930'da belediye seçimlerinde, 5 Aralık 1934'de millet vekili seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. 1934 seçimlerinde meclise on sekiz kadın milletvekili girmiştir (Doğramacı, 1989).

Kadınların meclise millet vekili olarak meclisin kuruluşundan ancak on bir sene sonra aşamalı olarak gerçekleştirilen kanuni düzenlemelerle

sağlanmasının gecikme olarak görülmemesi gerektiğine işaret eden Kurnaz, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Bu hakkın, cumhuriyet'in kurulduğu tarihten 7-11 sene geçtikten sonra verilebilmiş olması bir gecikme gibi görülebilirse de, bunun bazı sebepleri vardır. Kadınların buna yönelik faaliyetleri Meşrutiyet'ten itibaren devam etmekte idiyse de, bırakın halkı, Meclis'in çoğunluğu bile henüz bu uygulamaya hazır değildi. Mecliste çeşitli zamanlarda yapılan tartışmalar bunu çok iyi yansıtmaktadır. Mesela 1921 yılında, Bolu Milletvekili Fuat Bey'in, frenginin yayılmasını önlemek amacıyla kadınların doktorlarca muayesini teklif etmesi üzerine şiddetli tartışmalar olur yine aynı yıl, kadın ve erkek öğretmenleri bir kongrede bir araya getiren Millî Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi (Tanrıöver), bu yüzden gensoruya maruz kalır ve uzun tartışmalardan sonra istifaya mecbur olur (Kurnaz, 1997).

Kili ise birçok Batı ülkesinde kadınlar, seçme ve seçilme hakkına kavuşmamışken, Türk kadınına bu hakkın tanınmasının Türk devrim süreçlerinin ileri adımlarından biri olduğunu vurgulamakta, “fakat bugünkü yasal düzenlemelerde kadının erkeğe bağımlılığını gösteren, bu nedenle de ayrıcalık yaratan kalıntılar vardır ve bunların devrimci bir anlayışla değiştirilmesi gerekmektedir” (Kili, 2014) diyerek devrimlerin süregelen kılınmasının gereğini vurgulamaktadır.

Devrim yasalarıyla birlikte, halk eğitimine büyük önem verilmiş ve bu doğrultuda kadın-erkek her iki cinsin de yurttaşlık haklarından azami ölçüde istifade etmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmalar şöyle sıralanabilir: Millî Eğitim Bakanı İsmail Safa, 25 Kasım 1923 tarih ve 7971/3655 sayılı genelge ile valilerden ve millî eğitim görevlilerinden halk eğitimi çalışmalarının başlatılmasını istemiştir. Genelgede “halk ile okullar ve öğretmenler arasında yakın ilişkiler kurulması, eğitimin her yaştaki ve sınıftaki halkın ihtiyaçları durumuna getirilmesi dile getirilmiştir.” 1923 yılını müteakip, 1925 yılında İzmir milletvekili Mustafa Necati'nin öncülüğünde Türk Öğretmenler Birliği “Halk Dershaneleri” açarak yetişkinlere okuma-yazma öğretmeye katkıda

bulunma kararı almıştır. Aynı yıl Mustafa Necati'nin Millî Eğitim Bakanı olması Halk Dershanelerine yeni bir güç kazandırmış 1926 yılına kadar bu dershanelerden 26 bin kişinin yararlanması sağlanmıştır. 1926 yılında 789 sayılı MEB kuruluş yasası kabul edilmiş yasa ile kurumlara hiç eğitimi olmayan ve zorunlu eğitim çağını aşmış olanları işe aldıktan sonra bunlara ilköğretim düzeyinde eğitim verme zorunluluğu getirilmiştir. Aynı yıl "Halkı Okutma Mektepleri Genelgesi" yürürlüğe konarak okuma-yazma eğitiminin iki aşamalı olması istenmiştir. Birinci aşamada yalnız okuma-yazma, ikinci aşamada ise okuma-yazmayı geliştirmenin yanında bazı temel yaşam becerileri kazandırılması öngörülmüştür.

1927 yılında çıkarılan "Halk Derslikleri ve Konferansları Yönetmeliği" hiç eğitim görmemiş ya da istediği öğretim seviyesine erişememiş olanları bir cumhuriyet vatandaşının bilmesi gereken temel yurttaşlık bilgileriyle donatmak, ulusal kültür ve ülküyü güçlendirmek görevini bu dersliklere yüklemiştir. Büyük Önder Atatürk ve cumhuriyetin önderleri yeni Türk devletinin sağlam temellere oturtulması ve ileri toplumlar arasında yerini alabilmesi için pek çok alanda yenileşme hareketleri başlatmışlardır. Ülkenin aydınlanma döneminin başladığı cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan en önemli yeniliklerden birisi de 1928 yılında yeni alfabenin kabul edilmesidir. Türk dilinin yapısına uygun ve okunup yazılması kolay olan yeni harflerinin kabulü; halk eğitimi hareketlerine büyük boyutlar kazandırmıştır. Ulusal kültür birliğinin sağlanması, cumhuriyet kültürünün yeni kuşaklara aktarılması ve cumhuriyetin vatandaşlarının yetiştirilmesinde ilk ve temel koşul olarak görülmüştür¹.

¹ Halk eğitimi alanında erken cumhuriyet dönemi başlatılan seferberliğe ilişkin veriler, MEB, Yetişkin Eğitimi Genel Müdürlüğü resmi web sayfasından, 14.11.2013 tarihinde alınmıştır.

Atatürk'ün devrimleri yürütürken dönemin birçok fikir adamıyla etkileşim halinde olmasına karşın, dönemin siyasal sürecini oluşturan ilk meclisin muhalif kanadıyla giriştiği iktidar mücadelesi içinde ve tek parti döneminde birtakım siyasi kararlar alarak, modernleştirici devrimleri İslamcı ve Türkçü akımların tartışmalarından uzak bir şekilde hızlıca yürütebilmek adına radikal kararlar alabildiği de görülmektedir. Bu kararlardan biri, Türk kadınına sadece şekilde ve kıyafette modernleştirmekle kalmayıp toplumsal eşitsizlikleri de ortadan kaldırmaya yönelik bir irade ortaya koyulmasıdır. Medeni kanun kadına boşanma hakkını tanımış ve tek eşlilik uygulamasını yasallaştırmıştır. Buna karşın daha Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmadan kurulma girişimleri başlayan, Kadınlar Halk Fırkası'nın kurulmasına izin verilmemiş ancak bu oluşum tamamen engellenmemiştir. Söz konusu oluşumun Kadınlar Halk Birliği olarak dernekleşme faaliyetine yönlendirilmesi sağlanmış, ancak ardından iç karışıklıklar nedeniyle çıkarılan Takrir-i Sükûn kanunu ile kapatılması gereği doğmuştur. Yine Takrir-i Sükûn Kanunu kapsamında Türk Ocağı'nın kapatılması örneğinde olduğu üzere Zürcher'in iddia ettiği şekliyle Atatürk, devrimci laik tutumları kararlılıkla devam ettirmiş, bu durum Gökalp'in önerdiği, Türk-İslam modelinin reddiyesine gerekçe oluşturmuştur.

Modernleşme tarihi açısından Türkiye örneğini ele alan Zürcher, Menemen Olayı'nın ardından birçok toplumsal ve kültürel kuruluşun kapatıldığına işaret etmektedir. Bu dönem kapatılan kuruluşlar arasında sadece dinî eğilimleri olan kuruluşların değil Türk Ocakları ve Kadınlar Halk Birliği gibi teşekküllerin de yer aldığını, Zürcher şu ifadelerle aktarmaktadır:

Kapatılan bir diğer örgüt, ulusal direniş hareketinde etkin olmuş kadınlar tarafından 1924'te kurulan Türk Kadınlar Birliği'di. Birlik Mayıs 1935'teki

olağanüstü kongresinde, Cumhuriyet Halk Fırkası liderliğinin isteği üzerine kendini feshetme kararı aldı. Gerekçeye göre Türk kadınına oy hakkının verilmesiyle Birlik (Türk kadınına eşit haklar verilmesi) amacına erişmiş bulunuyordu (Zürcher, 2014).

1980 sonrası feminist eleştiri, geç dönem Osmanlı fikir akımlarının İslamcılık, Milliyetçilik ve Batıcılığın kendi sınır çizgileri ile günümüze de yansıyan tartışma zemininden farklı bir paradigma yaratarak, kadınların Atatürk tarafından sağlanan kazanımları ile yetinmek ve sadece oraya odaklanıp kalmak yerine, kadın eşitlik ve özgürlüğü adına toplumsal, kültürel ve ekonomik gelişmelerin, süreklilik halinde devam edebilmesini sağlamak amacıyla, kadın tarihi araştırmalarına girişmektedir. Tarihin kadın özne açısından adeta yeniden yazılması, genel tarih ve resmî söylem içinde, kadın mücadelesinin görünmez kılındığı eleştirisini içermektedir. Kadın yazını, örgütlenme şekilleri ve dönemin kadınlarının kendilerinin siyasi, ekonomik ve kültürel taleplerine odaklanan feminist eleştiri, verili kadın hakları eleştirisinden, kazanılmış haklar söylemini türetmekte, böylelikle toplumsal tabanı ve sürekliliği olan, dinamik, yerel ve aynı zamanda dünyadaki gelişmelerden faydalanabilme kapasitesine sahip bir kadın hareketini söylemden eylemsel boyuta taşımak istemektedir.

Laik, modern, aktivist ve akademik camiadan bir kadın grubunun oluşturduğu, devlet feminizmi eleştirisinden ve siyasi, ekonomik, toplumsal, özel, kamusal alanların bütünüünün cinsiyetlendirilmiş olduğu savından yola çıkan, bu feminist hareket, din, etnisite, cinsiyet ve ideolojik tabanlı bütün ayrışmaların aynı zamanda birer hiyerarşik baskı unsuruna dönüştüklerini vurgulayarak, sadece kadın olmak ve kadına ait olmak dolayısıyla kadını modern, laik, İslamcı vb. kompartımanlara ayırmayan bütüncül bir kadın

hakları anlayışı geliştirmişlerdir. Bütün bu özelliklere sahip feminist hareket, kadınların bütünlüklü bir kategori olarak görülmesini perdeleyen ve İslamcı, modernist, sosyalist, milliyetçi, liberal vb. ideolojik ayrışmaların kadın kategorisini parçalayan bakış açısının bir süreliğine de olsa bir kenara bırakılması ve farklı deneyimler, kategoriler, ideolojiler içinde yer alan kadınların etkileşimleri sonunda ortaya çıkan ve tarihteki kadın hareketi bir diğer anlatımla kendi geçmişleri ile bağlarını kurarak kökleşen bir yaklaşımı temsil etmektedir.

1980 sonrası feminist kuşağın önemli temsilcilerinden Yeşim Arat, 1980 sonrası Feministler ve Kemalist kadınların, Kemalist feministlere dönüşümünde belirleyici olan toplumsal ve siyasal süreçleri analiz ederek, Türkiye’de gerçek anlamda feminist bir hareketin çıkışının kronolojisini vermektedir. Arat’ın Kemalist kadın grubu ve onu temsil eden, Nermin Abadan Unat ve Hamide Topçuoğlu örnekleri üzerinden yaptığı analiz, Kemalist kadın kimliğinin bileşenlerini ve devrim yoluyla modernleşen bu kadın kuşağının, kendi dönemleri ve sonra gelen dönemlerdeki diğer kadınlar üzerindeki rol ve işlevlerini analiz etmektedir. Arat, erken cumhuriyetin modernleştirici ideolojisinin, kadın politikalarına yönelik Taylorist bir yaklaşım benimsendiğine işarete etmektedir. Devamla bu yaklaşımın erken cumhuriyet evresinde kadın kimliği üzerinde nasıl işletildiğini aktarmaktadır:

Devlet elit tabakadan bir grup kadının kamusal hayata daha fazla girmesini desteklerken, sayıları gittikçe artan “öteki” kadınlara farklı bir mesaj gönderilmekteydi. Bu mesaja göre, onlar meslek sahibi elit kadınlar olarak değil, daha çok özel alanda yuva kurma sürecine “düzen”, “disiplin” ve rasyonellik getiren Batı tarzı ev kadınları olarak modernleşme sürecine katkıda bulunmalıydılar. Maarif Vekâleti’nin yönetimi altında 1928’de oluşturulan Akşam Kız Sanat Okulları bu amaca hizmet ediyordu (Arat, 1992).

Modernleşme pratiklerini devrimle tamamlayan kadınların kazanımlarına ve bu kazanımları nasıl işlevsel kıldıklarına ilişkin analizlerini sürdüren Arat, erkeklerin kendi modernleşme projeleri içinde kadın kimliğini yeniden tanımlamış oldukları eleştirisini getirmekle beraber, kadınların en azından önemlice bir bölümünün değişikliklerden yararlandığını ve onayladıklarını ifade etmekte ve Cumhuriyet'i laikleştirmeye ve Batılılaştırmaya yardımcı olan bütün reformların, kadınlara yeni kamusal roller oynama cesareti verdiğini de belirtmektedir. Ayrıca Arat, erkeklerle eşitlik söylemi içinde meslek edinen kadınların kendilerini diğer kadınların tamamının yani "Türk kadınının" temsilcileri olarak gördüklerini ifade etmektedir. Arat'a göre bu meslek sahibi kadınlar ev kadını olan, eğitimsiz ve meslek sahibi olmayan kadınların kızlarının geleceği adına bu kadınlara öykündükleri bu sebeple de ideolojinin meslek sahibi olmayan kadınlara doğrudan bir getirisi olmamasına karşın, kısmen bunlarca da benimsendiğini ortaya koymaktadır. Arat bu doğrultuda kamusal alanla özel alan arasında Kemalist kadın kimliği ile oluşan farklılaşmayı şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Kamu alanında kadınların bağımsız eylemlerinde sınırlamaların var olmasına karşın, Kemalist söylem, kadınların kamu alanında erkeklerle eşit olduğu savına meşruiyet sağlamıştır. Kamu alanına girmeyi başarabilenler bu ayrıcalıklı eşitlikten yararlanabilmişlerdir. Kemalist eşitlik anlayışı, erkeklerle kadınlar arasında, kamu alanında yapay olarak yaratılabilen "aynılık" varsayımına dayanıyordu. Bu kendine özgü eşitlik anlayışı, özel alanda cinsler arası farklılıkları tanımak gerektiğinde hiyerarşik bir ilişki biçimini alıyordu (Arat, 1992).

Kemalist kadın kimliğinden feminist kadın kimliğine ilişkin dönüşümü kuşak farkı ile açıklayan ve 80 sonrası feminist hareketin izlerini takip eden Arat, meslek sahibi olan ve meslek sahibi olmayıp ancak kızlarının reformlardan yararlanacağını uman ev kadınlarının mutabakat sağladığı

kadına ilişkin bu toplumsal rol ve kimliğe karşı çıkan feministlerin amaçlarını şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bu mutabakat, kendilerine feminist diyen, okumuş ve meslek sahibi kadınların oluşturduğu daha genç bir kuşağın geleneğe karşı çıkmasıyla bozuldu. Yeni kültürel kimlikler peşindeki feministler, modernlik projesinin kadınları etkileyen yönlerini eleştiriyordu. Amaçları kamu alanında erkeklerle eşitliğe ulaşmak değil, özgürleşmek ve bu eşitlik söylemini kurugulayan mirası sorgulamaktı. Bu uğurda feministler kutsal bir değeri çiğneyerek Atatürkçü olmayı yadsımaya hazırды (Arat, 1992).

Kemalist kadın kimliği ile geleneksel bağını koparan bu feminizmin ortaya çıkışını açıklayan Arat, karşıtıklardan ve örnek kimliklerden yararlanmaktadır. Yukarıda Kemalist kadın kimliği Nermin Abadan Unat' da temsil edilirken, bu defa feminist kadın kimliği, Yüksek Öğretim Kurumu'nu protesto ederek İstanbul Üniversitesi'ndeki akademik görevinden istifa eden, Şirin Tekeli'nin kimliğinde temsil edilmektedir. Arat'ın ifadeleriyle Şirin Tekeli'yi 80 sonrası feminist hareket içinde yer almaya götüren süreç şöyle özetlenebilir:

Abadan-Unat istediği eğitimi görebilmek, akademik yaşamda kendine özgü rolünü çizebilmek için kadınlara yuva kurma rolünü yükleyen gelenekle bağlarını koparmak modernlik projesinin sağladığı olanaklara sıkı sıkıya sarılmak zorundaydı. Tekeli için durum farklıydı. Yeni cumhuriyetin kalbi Ankara'da Kemalist bir anne banın çocuğu olarak herkese açık laik eğitimi bir veri olarak alabilirdi. Akademik dünyanın saflarında ilerlemesini sağlayacak gelenek artık yerleşmişti. Tekeli, Nermin Abadan-Unat ve kendi annesi gibi insanların temsil ettiği meslek sahibi başarılı kadın tipini reddederek "gelenek" le bağlarını kopardı ve akademik kariyerinden istifa etti. Kendi yaşamını yeni bir feminist olarak biçimledi. Kemalist modernleşme projesi daha önceki kuşağın tersine ona farklı bir olanak sağlamamıştı; kendisiyle bu projenin mimarları arasında eleştirel bir mesafe koyabilirdi. Yerel ve küresel etkenlerin siyasal alanın parametrelerini yeniden çizdiği 1980'lerin benzersiz koşulları içinde Türkiye'de feminizm ortaya çıkmıştı (Arat, 1992).

Ancak 1980'lere gelindiğinde Türkiye'de görülen Kemalist kadınlarla geleneksel bağını koparan ve bu mirası eleştirerek kendi feminist kimliklerini inşa eden feminizmin niteliğini Arat, "kadın sorununa kendilerini kurtarmak

değil, ancak bu ülkenin kadınlarına hizmet vermek amacıyla yaklaşmak” olarak belirtmektedir. Devamla Arat devlet feminizmi eleştirisinden yola çıkarak yeni bir boyut kazanan yeni feminizmi şu sözlerle tanımlamaktadır:

Buna karşılık feministler özellikle “kadın sorunu”yla ilgilenmiyorlar, kadın olmalarından dolayı bizzat yaşadıklarından yola çıkarak sorunlarını dile getiriyorlardı. Böylece, kişisel olandan, yani onları doğrudan ilgilendiren konulardan başka kadınların da paylaşabileceği bir alana geçiyorlardı. Bu yaklaşımda başkalarını kurtarma hedefi, bir misyon yoktu. Bu feminist perspektif, toplumun en yüksek çıkarının bireyin en yüksek çıkarından önce geldiğini ve en yüksek çıkarı da onu gözetmekle sorumlu modernleşmeci elitin bildiğini varsayan Cumhuriyet’in modernist perspektifinden köklü bir biçimde farklıydı (Arat, 1992).

Arat’ın analizinde ilk kuşak Kemalist kadınlar yeni feminist hareket ise Türkiye için 1980 sonrasında gerçekleşme olanağı yakalayan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Feminist yaklaşım dünyadaki feminist birikimin metodolojik ve aktivist birikiminden de yararlanarak, kadın araştırmaları ve kadın hareketi alanında önemli bir paradigma değişimini gerçekleştirmiştir. Bu yeni feminizmin özellikle birinci kuşak kadın kimliğini eleştiren bir yaklaşımla öncelikle tarih araştırmalarına yönelmiştir. Bu araştırmaların önde gelen örneği, Çakır’ın Osmalı Kadın Hareketi çalışmasıdır. Bu ve benzeri kadın tarihi araştırmaları, tarih içinde kadını nesne olarak yansıtan ideolojik tarihin eleştirisinden hareketle yerel feminizmin tarihsel köklerini araştırmaya eğilmektedir.

Çakır’ın ortaya koyduğu üzere cumhuriyetin hemen evvelinde entelektüel ve eylemsel bazda bir kadın hareketinin varlığından bahsetme olanağı vardır. Çakır, Tanzimat Dönemi’nde kurulan kadın derneklerinin çalışma programlarını incelemesi sonucunda, kadın hareketinin siyasal boyutuna ilişkin vardığı sonucu şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Müdaâfaa-ı Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti, kadını sınırlı kuşatan geleneklere, kısıtlamalara, kadın-erkek eşitsizliğine, hukuksuzluğa, eğitimsizliğe karşı bir mücadele başlattı. Bu amaçla gerek aile yaşamında, gerekse toplumsal yaşamda ilişkiler ağında yeni düzenlemeye gitmenin gereği üzerinde durdu. Kadının her alanda, siyasette bile başarılı olabilecek yetenekte olduğunu ileri sürdü. “Toplumsal inkılap” yapmanın artık sırasının geldiği belirtildi. Aile yaşamında esaslı değişime gidilerek, kadın ile erkeğin “seviye-i irfanının” mümkün mertebe birleştirilmesi, eşler arasında uyumun sağlanması istendi. Boşanma hakkının kadına tanınması, çok kadınla evliliğin önlenmesi, evlenme biçiminde değişikliğe gidilerek, görüclük yerine eşlerin birbirini görmesi, tanınması gereği ileri sürüldü. Toplum içinde ama ondan ayrı yaşamak zorunda kalan kadının toplumsal yaşama katılımı, kadın ve erkeğin daimi bir ilişkiye girmesi gereği üzerinde duruldu. Cemiyetin programında ilkin, kadının ev dışında giydiği giysilerin düzenlenmesi kararlaştırıldı. Amaç, bir millî bir kıyafet oluşturmaktır. İkinci olarak, kadının çalışma yaşamını kolaylaştıracak çeşitli iş yerleri açılması planlandı (Çakır, 2011).

Osmanlı son dönem kadın derneklerini inceleyen Çakır, siyasi bir kuruluş olan “Kadınlar Halk Fırkası’nın programı(...) kadının, sosyal, iktisadi ve bilhassa siyasi sahalarda haklarını, gelişmelerini sağlamaktır” (Çakır, 2011) sonucuna varmaktadır. Diğer taraftan Çakır’ın vardığı sonuçlar açısından Osmanlı kadın hareketi taklit, özentili bir hareketten ibaret değil, dünyadaki kadın hareketiyle bağıntılı eşzamanlı bir harekettir. Çakır, dönemin kadın merkezli hareketlerini ve yayınlarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bu karşılaştırmadan çıkan sonuç, Çakır’a göre, “Hanımlara Mahsus Gazete” milliyetçi ideolojiyi temsil ederken, Kadınlar Dünyası Dergisi, bağımsız bir kadın hareketinin gündemini ve mücadelesini örneklemektedir. (Çakır, 2011).

Osmanlı’nın Batı karşısında geri kalışına kurtuluş çaresi olarak formüle edilen milliyetçilik ve İslamcılık akımlarıyla paralel olarak kadın hareketleri de genelde millî hareketler olarak ortaya çıkmışlardır. Bu cemiyetlerden farklı olarak “Osmanlı Kadınlar Cemiyeti” 1920’de kadınların siyasal haklarını programına koymuş, bununla yetinmeyip, kadınların, siyasetin oluşumunda

söz sahibi olmak için eyleme geçerek, bağımsızlık savaşının hemen ertesinde, bir siyasal parti -Kadınlar Halk Fırkası- kurmuşlardır. Çakır, o dönem şartlarında kurulan bu siyasi oluşumu şu sözlerle yorumlamaktadır:

Kendileri hakkında kendileri (Osmanlı kadınları) yeni tanımlamalar getirdiler (...) Bulundukları toplumda, değerleriyle, yaşam biçimiyle yeni bir toplumsal yapı yaratmak için mücadele ettiler. Bu farkındalık yeni bir bilincin, kadınlık bilincinin çıkması demektir. Bulunduğu konumu sorgulayan, içinde bulunduğu durumu erkeklerinkiyle kıyaslayan, bu duruma isyan eden ve çözüm üreten bir kadın bilinci... Ardından sorunlarını ancak kendilerinin çözebileceğini kavradılar. İtirazlarını önce bireysel yaptılar daha sonra bunları örgütlü bir hale dönüştürdüler (Çakır, 2011).

Yeknesak ve sadece Batı'nın tarihsel kronolojisine uygun bir kadın tarihini var sayıp "öteki toplumlar"a ait ve farklı sosyal şartlarda gelişen kadın tarihlerini yok saymanın, kadın tarihini ortaya çıkarmada geçerli bir yöntem olamayacağı savından hareketle, Osmanlı kadın hareketi de kendine özgü şartlarda gelişmiş bir oluşumdur. Çakır'ın Osmanlı kadın hareketi incelemesi Müslüman-Türk toplumunun kadın tarihi seyrini kendi öznel bağlamında incelemekte ve Batı merkezci bilimsel anlayışa şu argümanla karşı çıkmaktadır.

Osmanlı kadın hareketi, Batı'daki Kadın hareketinden farklı biçimde siyasallaşmıştır. Çünkü İslam toplumlarında kadının konumunun değişmesi, neredeyse devlet ve toplum yapısının değişmesi demektir. Bu konu o denli önem kazanmıştır ki, kadın konusu daha sonraki dönemlerde cumhuriyet devrimlerinin de mihenk taşı oluşturmuştur. Bu dönemde, (erken cumhuriyet) millî kimlik oluşturma çabalarının çeşitli örnekleri vardır; kadınlar da bu çerçevede konumlandırılmak istenmiştir (Çakır, 2011).

Osmanlı'da, dönemin kendi şartları açısından feminist bir oluşumun varlığının ortaya konulması, Türkiye'deki kadın hareketi ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması üzerindeki birçok tartışma alanı için yeni bir perspektif getirmektedir. Osmanlı toplum yapısında kendi durumlarını değiştirmek üzere

toplumsal yapıyı değiştirmeye kalkışan bu kadınlar, cumhuriyet döneminde nasıl bir tavır almışlar ve yeni rejimin karar alma mekanizmalarında ne ölçüde yer alabilmişlerdir? En önemlisi kuruluş aşamasında kadınlar için tam bir eşitlik söylemi üreten cumhuriyet ideolojisi içinde, geleneksel toplumun bütün özelliklerini taşıyan ve ekonomik anlamda savaşlarda harap ve bitap düşmüş bu toplumda, toplumsal cinsiyet eşitliği, toplumun her kesiminde sağlanabilmiş midir? Ayrıca yeni rejim, kuruluş aşamasında ön gördüğü kimlik inşasında kadınlara ne tür bir rol belirlemiştir? Bu sorulara öncelikle Kadınlar Halk Fırkası'nın ve kadın hareketinin cumhuriyetin siyasi tarihinde neden yer almadığı ikinci olarak da kısa bir sürede kapatılan Kadınlar Halk Birliği'nin ve dağıtılan kadın temsilcilerinin yerine idealize dilen kadın imgesinin neliğine ilişkin analizlere yer verilecektir.

Osmanlı kadın hareketinin, cumhuriyet dönemine uzanan bağıni “Kadınlar Halk Fırkası” oluşturmaktadır. İlk kadın hakları savunucusu olarak kurulan bu siyasi parti 7 Şubat 1924'te kurulmuş, 1935'te tek parti iktidarı döneminde kapatılmıştır. İlk ve tek kadın siyasi oluşumunun cumhuriyet döneminde hiçbir etkinliğinin olmaması hatta ilk Türkçe tarih ve siyaset kitaplarında bu oluşumlardan bahsedilmemesi üzerine bu siyasi hareket ve hareketin başını çeken Nezihe Muhittin üzerine odaklanan Zihnioğlu, cumhuriyet döneminde bir kadın imgesi oluşturularak kadın konusunun ve haklarının “araçsallaştırıldığı” tezini ortaya atmaktadır:

Doçentlik tezimi yazarken kitapları yeni Türkçe'de mevcut olan Tezer Taşkiran, Afet İnan, Muhaddere Taşçıoğlu gibi tarihçilerin eserlerinden yararlanmıştım. Ama hiçbirinde Nezihe Muhiddin adına rastlamadım. Aynı şekilde, Kadınlar Halk Fırkası ve Türk Kadınlar Birliği de sözünü ettiğim bu yazarlarca kayda değer oluşumlar olarak ele alınmamıştı. Bu önemli boşluklar yüzünden, başka ülkelerdeki kadın mücadeleleri tarihini

inceleyip yakın tarihimize bu gözlükle, belirli bir eleştirelilikle baktığım tez çalışması sırasında aklıma basmayan şeyler gördümse de -Osmanlı kadınlarının haklarını elde etmek için hayli çaba gösterdikten sonra birden ortalıktan kayboluvermeleri ve 1930-1934 evresinde, yani siyasi hakların kazanılması aşamasında hemen hiç etkili olmamaları çok tuhaftı. Kadınların “araçsallaştırıldığı” yönündeki tezimi dayandıracak belgelerden yoksundum. Sonraki yıllarda gerek Serpil Çakır ve Aynur Demirdirek gibi tarihçi kadınların çalışmaları gerek Zafer Toprak’ın yayımlayıp yorumladığı belgeler sayesinde sözünü ettiğim tuhaflığın nereden kaynaklandığını çözmem ve tek parti döneminde kadınların neden “bastırıldığı”nı anlamam mümkün oldu (Zihnioğlu, 2003).

Zihnioğlu, İstanbul’da bağımsız siyasi bir örgütlenmeye girişen aktivist kadınların, Ankara’da oluşturulan modern milliyetçi kadın imgesi yaratılması yoluyla engellendiği iddiasında bulunmaktadır. Zihnioğlu’nun Kadınlar Halk Fırkası araştırmasında toplumsal cinsiyete ilişkin vardığı sonuçlar arasında, devlet eliyle yürütülen cinsiyetçi politikalar eleştirisi ön plana çıkmaktadır. Zihnioğlu’nun söz konusu çalışmasından yapılan aşağıdaki alıntı, aktivist kadın hareketi aleyhine kendine yer bulan devlet feminizminin eleştirisini içermektedir:

Kemalist iktidar, ilk yıllarında ortaöğretimden zeki ve başarılı genç kızları seçerek Avrupa’da eğitime gönderdi. Aynı amaçla İsviçre’ye gönderilen Afet Hanım’ı (İnan) Ankara, İstanbul kadınlarına karşı “cumhuriyet kadını” olarak sundu. Muallim Afet Hanım, basında ilk kez 3 Nisan 1930’da Türk Ocağı’ndaki “Kadınların İnhitap Hakkı Hakkında” ki konferansıya yer aldı. O sırada musiki Muallim Mektebinde Yurt Bilgisi öğretmeniydi. (...) Konferansta Mustafa Kemal, İsmet Paşa ve Kâzım Paşa, vekiller, sefirler, Afet Hanım’ı dinledi ve alkışladılar. Afet Hanım Türk Tarih Tetkik Cemiyeti’ne (Türk Tarih Kurumu) başkan seçildiğinde, 1930 yılında, 22 yaşındaydı (Zihnioğlu, 2003) .

Zihnioğlu’nun bu bağlamda tartıştığı bir diğer konu, Kadınlar Halk Birliği kapatılırken, diğer bir değişle, kadınların siyasete aktif katılımları engellenirken, diğer taraftan 1930’da kadınlara belediye seçimlerine katılma, 1934’te ise genel seçimlere katılmak suretiyle siyasi haklar verilmesindeki çelişkinin analizidir. Zihnioğlu bu konuda iki alternatif çözümleme getirmektedir. Zihnioğlu bu iddialarını şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Bugüne değin taşınan, modernleşme reformlarının kadınların mücadelesi sonucu değil, cumhuriyet yönetiminin siyasaları sonucu gerçekleştiği iddiasını tüm topluma ve dünyaya kabul ettirmek; diğeri ise: II. Dünya Savaşı öncesinde, I. Dünya Savaşı'nda müttefiki olan ülkelerde, Almanya ve İtalya'da hakim olan faşist yönetimlerin ve liderlerin çizgisiyle Türkiye'nin farkını dünyaya göstermek üzere kadın hakları ve Türk medeni kanunu demokratikleşmenin ve modernleşmenin simgesi olarak işlev görmesidir (Zihnioğlu, 2003).

Zihnioğlu, Durakbaşı, Çakır ve Sancar'ın araştırmalarında ele alınan çalışmaları ve fikirleri örneğinde görüleceği üzere, kadın araştırmaları, önceki kuşakların mücadeleleri ve elde edilen bilgi ve deneyim birikimi üzerine gelişebileceği, güçlenebileceği gerçeğinden hareketle geçmişle gelecek arasında bağ kurmak, geçmişteki güç ve iktidar ilişkilerinin bugüne yansımalarını deşifre etmek üzere tarih araştırmalarına eğilmektedir. Türkiye özelinde, kadın araştırmaları, cumhuriyet dönemi kadın politikalarını “erkeklerin feminizmi”, “cinsiyetçi politikalar” olarak nitelenmekte ve bu doğrultuda eleştirilmektedir. Diğer taraftan yakın tarihe yönelen kadın araştırmaları, dönemin aktivist kadınlarının bir kısmının, kendilerine öz sansür uygulamak suretiyle sessiz kaldıkları, bir kısmının da cumhuriyetin modern imgesi, ideolojinin taşıyıcıları olarak yazınlarında, giyimlerinde ve profesyonel meslek yaşamlarında “milletin annesi” olma işlevini yükledikleri sonuçlarına varmaktadır (Zihnioğlu, 2003).

Kadınlar Halk Fırkası'nın kurulmasına izin verilmemesi olgusunu Ediz ve Toprak Zihnioğlu'ndan farklı bir bakış açısıyla ele almaktadırlar. Kadınlar tarafından kurulan derneklerini inceleyen Ediz, Kadınlar Halk Fırkası ve Kadınlar Halk Birliği oluşumlarını ve kapatılış süreçlerini incelemiş, teşkilat-ı esasi açısından dernek kurmaya ilişkin bir sınırlama olmamasına karşın, Medeni Kanun'un, “Kavmiyet ve cinsiyet isimlerine ve ilkelerine dayanan

cemiyetler de kurulamaz” hükmü nedeniyle önemli hukuki sınırlamalar bulunduğunu ortaya koymuştur. Ancak bu sınırlamaya rağmen dönemin kadınları dernekler kurabilmişlerdir. Bu örgütlenme girişimlerinden en önemlisi Kadınlar Halk Fırkası’nı kurma girişimidir. Nezihe Muhittin’in cumhuriyetin ilan edildiği günü ertesinde siyasi bir parti kurmak için girişimde bulunduğu görülmüştür. Ancak Cumhuriyet Halk Fırkası’nın henüz kurulmadığı bu siyasi ortamda, Kadınlar Halk Fırkası’nın kurulmasına ilişkin gerekli valilik onayı gelmemiştir (Ediz, 1994).

Nezihe Muhittin’in anılarından hareketle, bu siyasi oluşuma ilişkin girişimi inceleyen, Ediz, iki noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki Nezihe Muhittin’in aydın kadınlardan müteşekkil bir grupla girişimde bulunmayı tasarlamasına karşın, grubunun beklediği sayının altında kalıp ancak beş yüz kişi toplanabilmesi ikincisi ise katılımcıların aydın kesimden değil tam tersine halktan kadınlardan oluşmasıdır (Ediz, 1994). Ediz’e göre “fırka” olarak girişimin olumlu sonuçlanmayacağı anlaşılınca, Kadınlar Halk Birliği adında bir oluşum gerçekleştirilmiş ve bu oluşumun tüzüğü parti tüzüğü hüviyetinden dernek tüzüğü hüviyetine dönüştürülmüştür. Kuruluşu gerçekleştirilemeyen Kadınlar Halk Fırkası ile ilgili olarak Zafer Toprak ise şu yorumu getirmektedir:

Kadınlar Halk Fırkası Ankara’nın onayını alamaz. Ankara tüm ulusu kapsayacak Halk Fırkası hazırlıkları içerisinde. Toplumu cinsiyet esasına göre bölen bir fırka günün koşullarına uygun düşmez. Hem “Halk Fırkası” kuruluş aşamasındaki partinin adıdır, her ne kadar başına “kadın” sözcüğü eklense de, bir başka örgüte bu adı kullandırmak doğru olmayacaktır (Toprak, 1994)

Kadın tarihine yönelik araştırmalar, toplumsal cinsiyetin kırılmayan hiyerarşisinin ideolojik unsurunu, kültürel inşanın kadınlarca içselleştirilmesi

olarak belirlemekte ve devamında kadının toplumsal işlevi konusunda yürütülen cinsiyetçi politikaların, kitlelerce içselleştirilmesi sürecinde dinî ögeler kadar millî ögelerin de etkili olduğunu göstermeye çalışılmaktadır. Birleşmiş Milletler'in 1975'de düzenlediği uluslararası kadın konferansının ortaya attığı, modernitenin kadın haklarına ilişkin beklenen sonuçları vermediği, tam tersine cinsler arasındaki uçurumu daha da derinleştirdiği ve hatta modernleşme sürecinde kadınların evvelce sahip oldukları bazı güç ve ayrıcalık kaynaklarından dahi mahrum kaldığı iddiasını aktaran Kandiyoti, Türk modernleşmesinin kadınlar üzerinde millî karakterde bir kimlik inşa ederken aynı zamanda birtakım geleneksel hiyerarşi örüntülerini devam ettirdiğini gibi hatta birtakım yeni hiyerarşi örüntüleri oluşturduğunu iddia etmektedir. Kandiyoti, uluslaşma sürecinde kadının araçsal konumunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kadın, İslam ve Devlet” projesi beni birçok ideolojiyle ve milliyetçi söylemle karşı karşıya bırakmıştı. Kadın sorununun sadece kadınla ilgili olmayıp toplumun genel gidişinin teşhis edildiği bir siyasi mücadele alanı olduğu açıktı. (...) Halide Edip'in romanlarındaki milliyetçi kadın kahraman tipi kadın cinselliğinin artık kapatılma yoluyla olmasa bile bastırılma yoluyla denetim altında tutulduğu ve kadının kamu alanında ancak cinsiyetsiz bir yoldaş olarak kabul edilebileceğine işaret ediyordu. Milliyetçi söylem kadının davranışlarıyla toplumun şerefi arasındaki denklem açısından belki de İslami söylemden çok fazla ayrılmıyordu... Bir yandan milliyetçi projelerin modernleşmeci unsuru kadınları eşit yurttaşlar olarak toplumun kamusal alanında yer almaya davet ediyor, diğer yandan bozulmamış millî bir kültürün taşıyıcılığını yapma görevi de kadınlara yükleniyor ve “modern” in tehlikeleri değişen kadın davranışlarında aranabiliyordu... Modernlik söylemi aileyi, cinselliği ve cinsiyete dayalı kimlikleri hedef almış, Türkiye’de yeni kadın ve erkek kimlikleri yaratmıştır. Bunlar kişisel kimlik ifadeleri olmakla kalmamış toplumdaki statü, prestij ve alt kültür farklılıklarının sergilendiği kültür alanları haline gelmişlerdir (Kandiyoti, 2011).

Millî kimlik inşa sürecine, eleştirel kadın tarihi analiziyle bakan kadın araştırmacılarının, bu sürecin başarılı olmasının nedenine ilişkin

sorgulamalarında, adeta ittifak ettikleri en önemli gerekçe, bu sürecin kadınlarca içselleştirilmiş olmasıdır. Ataerkil yapı, sadece kadın ve erkek cinsi arasında gelişen tahakküm ilişkisine dayalı etkin bir mekanizmadan ibaret olmayıp, toplumsal alandaki güç ve iktidar ilişkileri ile süregiden sınıf hiyerarşileri içinde varoluşsal ve dinamik bir süreci içermektedir. Ataerkinin sadece kadınlar üzerinde tek taraflı bir tahakküm ilişkisine denk düşmediği, ataerkinin sınıfsal yapının bir unsuru olarak, sosyal yapı ve sosyal eyleyenler arasındaki karşılıklı eylemlerle belirlendiği, Kandiyoti'nin, "ataerkil pazarlıklar" kavramlaştırmasının toplumsal içerimleri ile bir kere daha ortaya konulmaktadır. Kandiyoti, karşılıklı etkileşim, rıza ve kabullenmeye dayalı süreci şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilir. Ancak "ataerkil pazarlıklar" birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişir (Kandiyoti 2011).

Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlıklar" kavramsallaştırması, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kültürel göreceliğine dikkat çekmekte ve Türk modernleşmesi örneğinde, kültürel inşa sürecinin kadınlarca nasıl içselleştirildiğine ilişkin analitik bir araç sunmaktadır.

Mustafa Kemal Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı'nda hem orduda hem miting alanlarında önemli görevler verdiği Halide Edip'in biyografisi üzerinden Türk modernleşmesinin, kadın imgesini analiz eden Durakbaşa ise, Türk kadınının yeni paradigma içindeki yerini şu sözlerle özetlemektedir:

Cumhuriyet'in 'cinsler arası eşitlik' ideolojisi, kimi yönlerden Fransız aydınlanma düşünürlerinin izlerini taşıyordu, ama bu eşitlikçi ve liberal fikirler korparatist-milliyetçi bir çerçevede formüle edilmişti. Kemalist-milliyetçi paradigma içinde, erkek-kadın eşitliği, yeni doğan Türk milletin, millet olma sürecinde aynı ideal ve sorumlukları benimseyen

erkek ve kadın ‘evlatlarının’ ortaklığı olarak ortaya atılmıştı (Durakbaşı, 2002).

Durakbaşı 20. Yüzyıl başlarında modernleşme projesinde modernleştirici elitlerinin yeni bir “maskülinite” ve “feminite” söylemi oluşturduklarını böylelikle kültürün de politize edildiğini ortaya koymaktadır. Durakbaşı ile aynı feminist perspektiften tarihsel bir analiz yapan Çakır, kadınlara cumhuriyetle birlikte birtakım haklar verilirken arkada yer alan kadın hareketinin unutturulduğunu söylemekte ve kadın tarihinin ortaya çıkarıp yazılabilmesi için birtakım metodik ilkeler belirlemektedir. Çakır’ın kadın araştırmaları için ortaya koyduğu ilkeler, şu alıntıda ifadesini bulmaktadır:

Kadın kurtuluş mücadelesi ve deneyimleri modernleşme, uluslaşma, sosyalizm ve günümüzün liberal söylemindeki insan hakları gibi kavramlar içinde eritilmiştir. Bu türden bir bakış, kadın hareketi geçmişine bakmayı geciktirmiştir. Oysa kadınlara ilişkin gerçekliklere ulaşmak için yeni kavramlara ve her ülke için yeni dönemlendirmelere ihtiyaç vardır. Türkiye’de halen var olan geleneksel tarihsel dönemlendirmelerin ya da yaratılan milliyetçi mitlerin, imgelerin dışına çıkıp, kadınlara, kadınlar için bakılmalıdır. Amaç sadece tarihsel kayıtlardaki ihmali düzeltmek değil, aynı zamanda bu erkeksi tarihsel hikâyelere de başkaldırmak olmalıdır (Çakır, 2011).

Devlet feminizmini eleştiren kadın araştırmalarının yukarıdaki ikinci soruya, yani mevcut kadın hareketlerinin engellenerek ne tür bir kadın kimliği kurulduğuna ilişkin analizlerine bakıldığında, feminist eleştirilerin, ulus devlet dönemi modern Türk kadını kimliğinin kuruluşu bağlamında, kadın sorunsalına yoğunlaştıkları görülmektedir. Erken Cumhuriyet evresinde kadının devrimin taşıyıcısı ve Batı karşısında modernizmin simgesi olma durumunu, “...kamusal alanda belli bir giyiniş ve davranış tarzı, yeni Kemalist kadın kuşaklarına daha büyük bir yük verilerek aktarıldı ve Kemalist elitin ‘yeni ahlak’ının ana teması haline geldi” (Durakbaşı, 2002) sözleriyle ifade eden Durakbaşı, kadınların, yeni cumhuriyetle ideolojik ve kurumsal

bağları sayesinde, kendilerine, ataerkil ahlakı tehdit etmeyen, cinsel açıdan mütevazı ve saygın bir konum elde edebildiklerini, Kemalizm'in, her ne kadar modernist bir ideoloji olsa da, kadınlar için temel geleneksel bir kimlik sunan ahlak normlarını değiştirmedeğini iddia etmekte ve devlet feminizminin toplumsal hiyerarşiye eklediği yeni görünümü şu sözlerle ifade etmektedir:

Kemalist dönemde, cumhuriyetin bir resmî tarihi oluşturuldu, ayrıca toplumu, çözülme, yozlaşma ve parçalanma tehlikelerine karşı korunması gereken bir 'bütünlük' olarak gören bir toplumsal/kamusal felsefe gelişti.(....) Toplumun bu kamu felsefesine uygun olarak, bir grup avantajlı kadın, Cumhuriyet Türkiye'sinde bürokratik aydın içinde erkeklerle eşit üyeler olarak kendilerini sundular ve algıladılar. Bu kadınlar, bir anlamda, kadın olarak değil, devlet hizmetinde, Cumhuriyet'in 'saygı değer simgeleri' olarak görüldüler. Bu nitelikleriyle, erkeklerle eşitler ve 'ataerkil kontrol'ün, ataerkil normlar sisteminin eşit uygulayıcılarıydılar. Cumhuriyet ,yeni bir orta sınıf eliti yarattı(...) Eğitilmiş, elit, kentli kadınlar ile eğitimsiz kırsal kesimden kadınlar arasında yaratılan statü katmanlaşması, Türk toplumunun yapısal bir özelliği olarak kurumsallaştı (Durakbaşı, 2002).

Erken cumhuriyet veya kuruluş aşamasında kadının araçsal bir konumu olduğu, yeni rejimin kadınlara ideal bir kimlik tipolojisi çizdiği iddiası, devlet feminizmi eleştirilerinin sıkça tekrarladığı bir iddiadır. Kadının modernitenin kendisinde araçsallaştırıldığına ilişkin iddiaya gönderme yapan Durakbaşı, erken cumhuriyetin kadın imgesini şu sözlerle özetlemektedir:

Atatürk, Türk kadınlarını 'yüceltirken', onlara bir Anadolu kadını modeli sunmuş, bu modelin 'medeni' tarzla nasıl bağdaştığını göstermişti, aynı zamanda Avrupa'ya ve diğer Batı ülkelerine modern, medeni bir toplum sunmaya çalışmıştı (Durakbaşı, 2002).

Buraya kadarki literatür analiziyle, kuruluş döneminin kadın imgesinin, millî unsurlarla bağdaşan modern bir kimlik inşası üzerine kurulduğu, böylelikle ortaya koyulduktan sonra, çok partili hayata geçişle birlikte, Demokrat Parti iktidarı döneminde sürdürülen modernleşme projesinde, Modern Türk kadınının yeni işlevlerine ilişkin tartışmalara yer verilecektir.

Kırdan kente göç hareketinin ve Anadolu’lu küçük işletmecilerin modernleşme deneyimleri ile sosyal ve siyasi yapıya entegre olma sürecinin başladığı hızlı şehirleşme ve tarıma dayalı ekonomiden çıkışa denk düşen, Demokrat Parti iktidarında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, toplumsal değişimle beraber yeni görünümeler kazandığı görülmektedir. Kurucu ilkeler arasında yer alan laiklik ve din eksenindeki tartışmaların tarafları arasına, kırsaldan kente göçle yeni kitleler de dahil olmuştur. Kurucu evrede kadın kimliğini simgeleyen, modern, aynı zamanda millî kimliğe sahip kadın imgesinin 1950’lere gelindiğinde, toplumsal yapıda yerleşik bir ideal olarak benimsendiği görülmektedir. 1950’lerin kadınlar için temel özelliği, modern ve millî imgenin taşıyıcı kadınlarının, kentlere göç eden, yeni kentli kadınları da modernleştirme işlevini üstlenmiş olmalarıdır. Modern ve şehirli Türk kadınının, Anadolu’nun kırsalından şehre göç eden kadınlar karşındaki konumu, modern ve modern olmayan karşıtlığını içeren hiyerarşik bir yapı sergilemektedir (Sancar, 2012).

Osmanlı kadın hareketinden 1980’lerin feminist hareketine kadar Türkiye’de kadın olgusu önemli değişimler geçirmiştir. Kemalist kadınlar olarak tanımlanan kuşak, 1980’de yeni bir tür kimlik tanımlaması getiren feministlerle karşılaşmıştır. Yeni feminist paradigma kendisini nitelik olarak önceki kuşaklardan ayırmaktadır. Bu ayrımın temelinde feminist paradigma kendi parametrelerini, “cumhuriyetin modernleşme projesinde kadınlara açılan alanın sınırları” dışında olarak belirlemektedir. Sök konusu bu sınırlar: Cinselliği bastırma, meslek sahibi olmaya (ya da eğitime) güvenmeme ve birey karşısında topluma saygı göstermek olarak formüle edilmektedir.

1980'ler feminist hareketi ortaya çıkarırken, 1980 darbesinin ardından gelen anayasa komünizmle mücadelede harç olarak gördüğü din eğitiminin önünün açılması, hatta din eğitiminin zorunlu hale getirilmesi gibi uygulamaları ve diğer taraftan, dünyada yükselen değerlerden muhafazakâr/liberal dalganın etkisi ile İslamcı bir yükseliş de gündemi meşgul etmeye başlamıştır. 1970'ler kendisini İslamcı olarak tanımlayan bir partinin kuruluşuna şahitlik etmiştir. Gerek bu parti, gerekse muhafazakâr ortamda daha fazla çeşitlilik ve yayılma olanağı bulan İslamî cemaatler, laik düzenle zaman zaman karşı karşıya gelmiş ve bu karşı gelişler içinde, imam veya hatip olarak görev alması muhtemel olmayan kız çocuklarının imam-hatip liselerine devam etmeleri, ardından örtülü olarak üniversitelerde okumak istemeleri gibi taleplerle, İslamcı kadınlara yönelen yasaklamalarla şekillenen bir süreçte, İslamcı veya teolojik feminist bir hareket de doğmuştur.

1980'lerin feminist kadın kuşağı için bu yeni İslamcı kadın grupların algılanış şekliyle, Kemalist kadınların bu kadınları algılayış şekilleri önemli farklılıkları içinde barındırmaktadır. Öyle ki Kemalist kadınların feminist bir tutum benimsemeleri, bahsi geçen bu İslamcı veya tesettürlü kadınlara karşı oluşları ile ortaya çıkmış olduğu iddia edilmektedir. Yeni feminist kuşağın bu İslamcı kadınları algılayışı ise bireysel feminizmin olanaklarını barındırmakla birlikte kökten bir karşı duruşu şart koşmamaktadır. Çünkü yeni feminist yaklaşıma göre İslamcı, sosyalist veya liberalist olmak kadın olarak ayrımcılığa uğramamayı garantilememektedir. Diğer taraftan cinsiyetçi söylemin olgusal gerçekliği yeni feministlerle, İslamcı feministleri zaman zaman yan yana getirmiştir.

İslamcılık ve feminizm deneyimi araştırılmaya değer önemli bir konu olmakla beraber, kendisini feminist olarak tanımlayan İslamcı kadınlar bizim çalışma konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak İslamcı feminist bir oluşumun varlığının göz önünde bulundurulması gereği bizim çalışma grubumuzdaki kadınların feminizme ve kadın sorunlarına bakışı bağlamında önem taşımaktadır. Bu bağlamda devam eden başlık altında din-kadın ilişkisinin Türkiye seyri tartışmaya açılacaktır.

2.2.2. Din-Kadın İlişkisi ve Siyasal İslam'da Kadının Konumu

Din ve kadın ilişkisi farklı şekillerde tanımlanabilir veya birbirinden oldukça farklı yaklaşımlarla çalışılabilir. Ancak, bu ilişkiyi hangi örnek üzerinden çalışacağınız, sizden önce yapılmış çalışmaların oluşturduğu birikim ve sosyo-kültürel, siyasi, tarihsel yapı, ulusal ve uluslararası alandaki kadın hareketleri ve kendi sosyalleşme sürecinizde edindiğiniz habitus, kültürel sermayeniz ve bunların ne kadar farkında olduğunuz ile belki de en önemlisi, ataerki ile ne denli kuşatıldığınızın ayırıcısında olduğunuzla doğru orantılı olarak belirlenmektedir. Bu doğrultuda bu bölümde, İslamcılık açısından kadın konusuna bakışın farklı yansımaları ele alınacaktır.

Türkiye özelinde, ulus devletin inşa süreci 23 Nisan 1920'de başlamış, ardından din ve devlet arasında yaşanan gelişmeler, ulus devlette, tek parti döneminin kendine özgü koşullarında, 1950'lerde başlayan liberal/muhafazakâr çok partili sisteme geçişte; 1970'lere gelindiğinde siyasal İslam'ın yükselişi aşamasında; askeri darbe ve muhtıra dönemlerinde ise dinin bir kere daha hatırlanan toplumsal önemiyle ilişkili olarak yeni bir hal kazanmış ancak son dönemi belirleyen yapı içinde yani yaklaşık 15-16 yıla

denk düşen, 28 Şubat 1998 ve 28 Şubat'ı adeta tersine çeviren, yeni muhafazakâr/liberal dönem diyalektiği içinde farklı haller almıştır. Bu tarihi gelişmeler bir tarafa dönemsel olarak değişen siyasetle beraber, dine karşı takınılan mesafenin niteliği ve kapsamının bir yansıması olarak çeşitlenen dinî algıların varlığından bahsetme olanağı, din olgusuna sosyolojik bakışın sağladığı imkanlar çerçevesinde mümkündür. Bu imkânı, seküler bir kadın araştırmacı tipolojisi içine yerleştirebileceğimiz ve “Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın” adlı çalışmanın yazarı Fatmagül Berktaş kendi çalışması bağlamında şu ifadelerle dile getirmektedir:

Din, bireysel ya da kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili bir olgu. Dolayısıyla, insan davranışlarına yön veren insan öznelliğini kavramak istediğimizde, dini de incelememiz gerektiği açık; insana özgü her olgu gibi din de, inanç düzeyinde bir tartışmaya girilmeksizin, tarihsel ve toplumsal bir incelemeye tabi tutulabilir. Ve böyle bir incelemeye giriştiğimizde, hemen her konu gibi dinin de, toplumsal cinsiyet bölünmesinin iki kutbu, yani kadınlar ve erkekler açısından farklı anlamlar taşıdığı gerçeğiyle yüz yüze geliyoruz. Özellikle kadınların dinle ilişkisi, her zaman çok karmaşık, çelişkili ve gerilimli olagelmiş. Din, bir dizi simgesel biçim ve imge yaratır; bir kültürün dinsel gelenekleri, o kültürün ifade gelenekleri ve anlam yaratma süreçlerinin parçasıdır. Bu nedenle, topluma ve kültüre ilişkin feminist araştırmalar, kadınların ikircikli bir ilişki içinde bulundukları din olgusunu çözümlemeye cesaret etmedikleri takdirde, eksik ve yüzeysel kalmaya mahkûmdur (Berktaş, 2000).

Berktaş'ın din ve kadın konusundaki eleştirilerine benzer eleştiriler seküler bir eğitim sürecinden değil dinî bir eğitim sürecinden gelmek dolayısıyla oluşan bir farklılığa rağmen “Kadın Karşıtı Söylemin İslam geleneğindeki İz Düşümleri” adlı çalışmanın yazarı Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından da dile getirilmekte, İslami geleneğin kadın konusundaki şeceresi, dinî metinler bağlamında adeta ortaya dökülmektedir. Tuksal da Berktaş gibi doktora sürecinde yaptığı çalışmasıyla, ancak içerden bir bakışla, din ve kadın alanına köklü eleştiriler getirmektedir (bkz. Tuksal, 2000).

Berktaş ve Tuksal'ın yaklaşımları akademik bir disiplin olan kadın araştırmalarının benzer yöntemlerle ortaya koydukları sonuçlar olarak görülebilir. Ancak akademik alanın da cinsiyetlendirilmiş yapısının bir yansıması olarak, Subaşı'nın ifadeleriyle örneklenen yaklaşımda Berktaş'ın ve Tuksal'ın metodik yaklaşımı ve eleştirel tutumları, akademik otantiklik ve sahicilik sorunu olarak görülmekte ve aşağıda yapılan alıntıda görüleceği üzere İslamcı kadın hareketi İslamcılık açısından eleştirilmektedir:

Türkiye’de, Müslüman dindar kadının modernlik ve feminizm tartışmalarının dışında kendine özgü bir yaşam alanı inşa ettiği söylenemez. Sekülerleşmede hissedilen yoğunluk tüm toplumsal yapı ve kategorileri farklı biçimlerde de olsa etkilemeye devam etmektedir. (...) Sonuç olarak, Türkiye’de kadın sorununu din temelinde ele alan çalışmaların kendi aralarında oldukça farklılaşmış köklerden beslenen eğilimlerin hakkında bugün bir “özgünlük” ve “sahicilik” tartışması başlatmak için erkendir. Henüz bu konuya ilişkin çalışmalarda bir yöntem inşa edildiği söylenemez. Tartışmalar derindir ve konu medeniyet tasavvurundan aidiyet problemine kadar hemen her alana sarkan derin imalara sahiptir (Subaşı, 2012).

Feminist çalışmaların veya feminist çalışmalar yürüten araştırmacıların ortak bir kaderi veya özelliğinden de burada bahsetme gereği ortaya çıkmaktadır. Kadın araştırmalarının doğası, araştırmacıyı, toplum, devlet, din ve daha birçok şey hakkında bir duruşun sergilenmesine yaklaştırmakta ve dahası, yazdığınız, inandığınız ve düşündüğünüz gibi yaşama zorunluluğu getirmektedir. Bu bir anlamda kadın olarak din, devlet, eğitim, ahlak, siyaset gibi toplumun alt alanlarında varoluşsal, epistemolojik, ideolojik, kurumsal, akademik ve de belki dinsel çatışmalar yaşamayı da beraberinde getirmektedir. Bu gereklilik kadın araştırmalarının olmazsa olmaz bir yöntem ve eylem birlikteliğine dönüşmektedir. Çünkü araştırma konunuz tam da bu çatışmalardır. Ve bu çatışma alanlarını ortaya çıkarmak, hangi mekanizmalarla işlediğini göstermeye çalışmak bunun için de yazınsal ve

yaşamsal şahitliklere başvurmak kadın araştırması yapmaya denk düşmektedir.

Kadın ve çatışan alanlardan biri devlet olarak kurgulanınca, bir diğeri de din olarak kurgulamak kaçınılmazdır. Tabi burada dinin yaşanan sosyolojik bir gerçeklik olduğu, birçok din algısı, anlayış ve yaşantısının bir arada yaşamaya devam ettiği gerçeğini ve en önemlisi ataerkil kalıpların bu alanlarda da kol gezdiğini hesaba katmak da kadın araştırmalarının diğeri bir gerekliliğini oluşturmaktadır. Bir tek Kur'an metni bulunmasına karşın bu metinleri anlama ve yorumlama farkları o denli çoktur ki din ve kadın ilişkisinin nasıl kurgulanacağı da bu denli değişiklik gösterecektir. Bu çerçevede bütün bu farklı yaklaşımlara karşın dinin toplumdan söküp atılamayacak bir gerçeklik olarak var olagelmesi de zihnin bir kenarında yer edinmiştir. Ancak bu yer sosyolojik bir bağlamı ifade ettiği ölçüde göreceliliğini de aynı ölçüde korumaktadır. Bütün bu göreceli din algısı hangi dinî anlayışın kadınla ilişkilendirilip analiz edeceğini de kaygan bir zemine yerleştirmektedir.

Din ve kadın ilişkisine ilişkin tartışma, bu çalışmamız kapsamında toplumsal yaygınlığı olan konular ekseninde sürdürülmüştür. Genel kabul görmüş ve Kur'an ayetleri ile belirlenmiş kadın konusunun sınırlarını belirleyen bu ifadeleri şöyle sıralamak mümkündür: Erkeğin kavvam/kadınlar üzerinde yönetici, koruyup kollayıcılık durumu, tek erkek şahidin kadınlardan ancak iki şahide denk olması, mirasta gene kadının erkeğin ancak yarısı miktarda pay alması, erkeğin çok eşliliğine izin verilmesi gibi dinî metinlerde yer alan kurallar olarak sayılabilir. Kadın ve din konusunda genel kabul

görmüş kanıların ikinci belirleyeni ise zamanla gelişen dinî dayanağı Kur'an ayetleri kadar sabit olmamakla birlikte, yaygınlığı ve etkinliği bulunan fikhî hükümler ve uygulamalardır. Söz konusu hüküm ve uygulamalar, kadınların cemaatle yapılan ibadetlere (cuma ve bayram namazları) katılmaması, evde çocuklarına ve eşine karşı sorumluluklarını yerine getirmesinin dışarıda çalışmasından daha hayırlı olması ki bu evin geçiminin erkeğin üzerinde olması şeklindeki dinî yorumla ilişkilidir- yine toplumda fitneye sebep olmaması için mahremi olmayan erkeklerle bir arada bulunmaması gibi dinî yaptırıma dönüşmüş alanlar ve bu alanları kuşatan söylemler olarak sayılabilir. Dinî yaklaşımlar kadın konusunda zaman zaman modernist durum tanımlardan etkilenecek, zaman zaman milliyetçi/muhafazakâr yapıların etkisiyle, ama en çok da ataerkil kalıpların etkileşimiyle, çeşitli görünümsergilemiştir.

Kadın araştırmaları din ve kadın bağlamındaki araştırmalarına dünya genelinde, "Laik bir ülkede İslamcı bir yaşam tarzını kadınlar neden seçer?" sorusuna odaklanmışlardır. Çünkü, laik olmayan Müslüman ülkeler ile laik Türkiye cumhuriyeti için kadın konusu değişiklikler göstermektedir. Din-kadın algısı konusunda farklılık durumu, Müslüman ülkelere Avrupa ve Amerika'ya post-kolonyal süreçte veya farklı nedenlerle ataları göç eden İslami bir yaşamı seçen ve sürdüren kadınlar için de geçerlidir. Yani Müslüman Avrupalı ve Amerikalı göçmenlerin durumu da laik ülkelere yaşayıp, İslamî bir yaşam tarzını seçmeleri bakımından özdeşdir. Diğer taraftan Müslüman halklar için olduğu kadar, diğer dinler için de kadının durumu, kadına bakış seküler yaşamdan ayrı bir görüntü çizmektedir. Dinlerle kadın arasında modern sonrası dönemde oluşan bu ilgi, kadının

eğitim durumu, istihdam alanları, yaşam koşullarının niteliği, psikolojik, ekonomik ve fiziksel şiddete maruz kalıp kalmama durumu kadar, ataerki ile baş etme, mücadele etme, çatışma ve uzlaşma stratejilerinde de farklılık yaratmaktadır.

Berktaş, din ve kadın arasındaki ilişkiyi Kadiyoti'den devşirdiği, "ataerki pazarlıklar" kavramsal aracı ile analiz etmekte, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in modern ve modern sonrası dünyadaki köktencilik barındıran geri dönüşlerini, "ataerki pazarlığın yeniden kurulması, boyun eğme karşısında güvenlik ve saygı" denkleminde yerleştirmektedir. Bu denklem tekrar dinin de insani ilişkiler bağlamında sosyal bir kurum olduğu noktasına bizi tekrar geri getirmektedir. Dinî yapılar modernleşmenin etkisiyle öze, ilk ve asli kaynaklara dönüş anlamında bir köktencilik eğilimine girmişlerdir. Pozitivizmin öngörüsüne karşın dinin, Modern ve modernite sonrası dünyada halen varlığını devam ettirmesinin nedenleri ve sonuçlarına ilişkin yaklaşım farklılıkları da göz önünde bulundurulduğunda, diğer bir değişle sekülerleşmenin yaşam içinde kaçınılmazlığı dikkate alındığında, kadın ve din konusuna bakış da yöntemsel olarak belirlenmiş olacaktır. Bu çalışmada bizim benimsediğimiz yaklaşım, Bourdieu'unun alan yaklaşımıyla doğru orantılı olarak, devlet, siyaset, ekonomi, ahlak ve din alanlarının da sosyal alan içinde birer alt alan oluşları ve karşılıklı etkileşim halinde oldukları ifadesiyle özetlenebilir. Dine dayalı bir yönetim sisteminin ontolojik olarak imkanı bu bağlamda geçerliliğini yitirmekte, dine dayalı, her alanın din tarafından belirlendiği bir yapıdan bahsetmek olanaksızlaşmaktadır. Çünkü insan faktörü ve yorumu olan yerde dinî kurallardan bahsedildiği durumlarda dahi tamamen insanların göreceli yorumlarından bahsedilmiş olmaktadır.

Din ve kadın ilişkisinin diğer sosyal alanlarla da kesişen yapısı bu şekilde ortaya koyulduktan sonra, din ve kadın ilişkisini dinî metinler ve İslamcılığın Türkiye'deki durumunu ele alan çalışmaların değerlendirmesi yapılacaktır. Bu çalışmaların ilk grubunu İslamiyet'in getirdiği prensiplerin aslında geldiği dönem itibariyle dinin kadınlara önemli haklar tanıdığı ve eşitlik ilkesini benimsediği, kadının durumunu aşamalı olarak iyileştirdiği anlayışına dayanmaktadır. İkinci grup ise homojen olmamakla birlikte savunmacı olan diğer yaklaşımın karşısında, kadın ve din konusuna eleştirel bakışı temsil eden yaklaşımdır. Kadın ve din konusuna eleştirel bakan bu gruptakilerin ilki İslamcıların kendi içinden gelen -bu gruptakilerin çoğunu kadınlar oluşturmaktadır- eleştirilerdir. Bu grupta kadın ve din ilişkisine eleştirel bakan diğer yaklaşım ise dinin modern toplumlarda işlevini yitirip gözden kaybolacağı ön görüşünden kaynaklı pozitivist temelli eleştirilerdir. Bu bölümde kadın araştırması alanında yürütülen çalışmalara ayrı bir bağlamda yer vermek gerekmektedir. Kadın araştırmaları da içinden geline ideolojik durum bağlamında kadın ve din ilişkisine bakışta kendi içinde farklılaşmaktadır. Ancak kadın araştırmaları, benimsediği yöntemsel yaklaşımın gereği olarak, bireysel yaşantılardan hareketle, kadınların kendi deneyimleri ve öznellikleri içinde ifade edilmelerine olanak sağlamaya yönelik çalışmalar olmak bakımından din ve kadın ilişkisine sosyolojik bir zeminde bakma iddiası taşımaktadır.

İslamcı bir savunmacılıkla din ve kadın ilişkisine bakışlarını ortaya koyan çalışmalar, İslamiyet'in aslında kadına değer verdiği, ataerkinin bu durumu kadın aleyhine dönüştürmüş olduğu savını içermektedir. Diğer taraftan da örtünme, çok eşlilik, mirasta eşitsiz paylaşım, ev içinde kadının; ev dışında

erkeğin hak ve sorumluluklarının, toplumsal şartların ve dönemin gereği olarak görülüp haklılandırılması uğraşına gidilmektedir. Bu çalışmaların önemli bir özelliği ve kendilerine görev addettikleri bir konu da “feminizm” in taleplerinin, ortaya çıkışının ve bizzat kavramın kendisinin dahi toplum, aile ve birey üzerindeki yıkıcı etkisini ortaya koymaktır. Feminizm aleyhtarlığı olarak ifade edilebilecek bu yaklaşımı sergileyen bir örnek Karslı’ya aittir. Karslı, feminizmin Batı’da doğup gelişen bir akım olduğunu belirttikten sonra feminizmin eşitlik talebiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Çünkü bu terim, ifade yerinde ise, yabancı kültüre ait bir dünyada doğup büyümüş ve bu çevrelerde kimlik sahibi olmuştur. Daha sonra da, modern-Batı kültürünün yaygınlaşmasıyla, ülkemizin basın yayın ve akademik çevrelerinde kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, ayetlerin vermek istediği mesajlarla uyuşmayan içeriklere sahip olması söz konusudur. Bu tespitemizi şu şekilde izah etmemiz mümkündür: Mesela, liberalizmle eş zamanlı olarak gündeme gelen feminist eğilim, kadın ve erkek doğalarının farklılığı düşüncesine olumlu bakmamakta, insan doğasından bahsetmenin doğru olacağı tezini ileri sürmektedir. Çünkü onlar, kadınla erkek arasında fitratları itibarıyla fazla bir farklılık görmemekte, aynı eğitimden geçmeleri halinde erkeklerle aynı işleri yapabileceklerini iddia etmektedirler. Diğer bir ifadeyle, kadının erkek gibi kamu sahasında her görevi yapabileceği varsayımı, bu iki cinsin psikolojik, zihinsel vb. yönleri itibarıyla eşit oldukları ön kabulünü esas almaktadır. (...) Görüldüğü gibi, söz konusu feminist eğilim, kadının tam özgürlüğü ve kurtuluşu sloganlarıyla amacını somut bir hale getirirken, eğitim, ekonomi, siyaset vb. sahalarda erkeklerle eşit hakları talep etmektedir. Bu anlamda, söz konusu eşitlik talebi, kadını erkeğin haksız muamele ve boyunduruğundan kurtarma gayesini güttüğünden, erkeklere muhalif bir hareket özelliği taşıyacaktır. Dolayısıyla aynı eşitlik talebi, söz konusu bağımsızlık ve özgürlüğü gerçekleştirmek uğruna, İslâmî teori ve pratiğin hassasiyetle ele aldığı aile fertleri arasındaki rabitaları tehdit edecek bir içerik ve eğilim de kazanabilmektedir (Karslı, 2003).

Din ve kadın konusundaki eleştirel yaklaşımlar, genellikle tarihsellik bağlamını vurgulayarak, dönemin şartları açısından İslam’ın kadına, layıkıyla değer verdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım dinî metinler olan Kur’an ayetleri ve hadislerin, kadın hakları açısından açıklanması uğraşına

girişmişlerdir. Kadının yaratılışıyla ilgili hadis rivayetlerini müstakilen inceleyen Ağırman'ın çalışması ise, bir hadiste yer alan “kadın kaburga kemiği gibidir. Düzeltmeye çalışırsan kırarsın. Kendi haline bırakırsan eğri kalır” anlamındaki hadis rivayetini değerlendirmiştir. Vardığı sonuç açısından, ataerkil zihniyetin, Yahudi ve Hristiyanlar ve İslam öncesi toplumsal inanışlardan ve kültürlerden etkilenmiş olabileceği, kaburga kemiği ifadesinin kadın için bir aşağılama ve eşitsiz bir vurgu içermediği, kadının yapısının fazla zorlamaya uygun bir yaratılışa olmadığı gibi yorumları da içerdiği ve metaforik bir anlatım olduğu şeklindedir (Ağırman, 2001).

Din ve kadın ilişkisini İslam açısından asıl belirleyen Kur'an ve Hadis metnlerinin direkt kendileri olmayıp, bunlardan gelenek içinde üretilen ve gündelik yaşamı düzenleyen hukuk metnleridir. Bu hukuk metinleri zaman ve mekânla ilgili ibadetleri düzenleyen ilmi hal kitapları ile sosyal, ekonomik, ahlaki birçok alanı düzenleyen İslam hukuku metnleridir. Bu metinler açısından, evlilik, boşanma, kadınların eğitim ve çalışma yaşamları, kadın ve erkeğin birbirine karşı hak ve sorumlulukları, miras paylaşımı gibi birçok alan düzenlenmiştir. İslam hukukunun ilk oluşum aşamasında farklılığı içinde barındıran, kendine göre kısmi esnekliğe sahip olan metinler zamanla kanonikleşmiştir. Diğer taraftan pozitif hukuk sistemine geçilmiş olmasına rağmen Türkiye’de dahi bu kuralların kolaylıkla göz ardı edilememesi, ataerkil yapı ile doğrudan ilintili oldukları, zaman ve değişen şartlara rağmen dirençli yapılarıyla kendilerini sürekli yeniden üretme potansiyelini barındırdıklarını ortaya koymaktadır.

Ataerkil pazarlıklar analitik aracının ortaya koyduğu üzere, kadınlar da toplumsal ve bireysel bazda elde etmeleri muhtemel kazanımlar için ataerkil yapı ve kalıpları içselleştirmişlerdir. Ayrıca feminizmin, milliyetçilik ve İslamcılık için anlamı ifsad edilmiş kadın, birey, aile ve toplum demek olduğu için, yaratılan bu feminizm karşıtlığında kadınlar, hayata anlam ve aidiyet katan, kimi zaman değerlere kaynaklık eden dinî alanın dışında görülmek istemediklerinden, feminist olarak nitelenmekten kaçınmak durumunda kalmaktadırlar. Bu alandaki feminist eleştiri de göstermektedir ki, dinî alanda söz sahibi olanlar erkeklerdir ve bu alana dahil olup- olmama kararını kadınlar adına belirleme yetkisi erkeklere aittir. Ayrıca itibar ve saygınlık payeleri de erkek otoritelerce dağıtıldığından, aslında dinî alanda eğitim alan ve istihdam edilen kadın sayısının artışı, bu alanda kadına yetkinlik ve otorite tanınmış olduğu anlamına gelmemektedir.

Dinî alanı kadınlar lehine açma girişiminin kimden geldiğine göre bu alanın kadınlara açılması farklı anlamlar taşımaktadır. Kadınlar tarafından sadece feminist bir bağlamda bir girişim olması ile siyasi anlamda bir ideolojinin taraflarının söylemleriyle oluşan bir girişim olması durumunda sonuçlar değişiklik gösterecektir. Türkiye özelinde başörtüsünün siyasi İslam'la birlikte anılması ve bu mücadele içinde yer alan kadınların, siyasi deneyimleri İslamcılık içinde ideolojilerden bağımsız bir kadın kategorisi doğmasını sağlamıştır. Bu gelişme 1980 sonrası Türkiye'de ortaya çıkan feminist hareketin, 1968 kuşağında yer alıp bağımsız bir kadın kategorisi içinde hareket etmeyen sol ideolojide de kadının nesnelleştğini gören kadınların feminist tavır alışlarını anımsatmaktadır. İslamcı kadınlar da İslamcı erkeklerden bağımsız bir kadın hareketi başlatabilmişlerdir.

İslamcılıktan gelen ve seküler nitelik taşıyan şeklinde ayrıışan bu iki farklı feminist kadın grubun müzakere içinde olmaları, kadın hareketi için bir olanak sunmaktayken, erkek egemen siyasal mekanizmada veya ilahiyat (burada ilahiyat fakülteleri kastedilmemekte, İslam teolojisi adına kadın konusuna ataerkil yaklaşım kastedilmektedir.) alanında yer alan erkekler için İslamcı kadınlara yönelik bir “değerlerine yabancılaşmış kadın kategorisi” ni ifade etmekte, kadınların kendileri tarafından dile getirilen bir söylem, ataerkil pazarlıkların sistematığında, kadınlara yönelik dışlama mekanizmasına dönüşebilmektedir.

Dinî alan, diğer alanlar içinde ekonomi ve siyaset gibi alanlarca belirlenmiş, bağımlı bir alan olarak değil, diğer alt alanların her biri ve toplumsal yapının tamamıyla etkileşim halinde, dinamik bir alan olarak değerlendirildiğinde, bunun yanı sıra sosyal değişim gerçekliğinin dinî alanda da cari olduğu düşünüldüğünde, dine de sosyolojik olarak bakma olanağı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Din ve devlet ilişkilerinin tarihî seyri içinde, İslamcılık ve laik devlet arasındaki en gerilimli alanı, eğitim ve çalışma hayatında başörtüsü serbestisi talepleri ve din eğitimi konusu oluşturmuştur. Çok partili siyasal hayata geçişle, dinî talepler daha fazla siyasi partileri etkileyen bir konum kazanmıştır. 1970’lerde İslamcı tarzlarıyla Türk siyasal hayatına dahil olan Millî Nizam Partisi ve onun devamı niteliğindeki partiler, 1980’e gelindiğinde kadın aktörleri de siyasallaştıran, hatta siyasi güçlerini kadın hareketinden alan bir oluşum sergilemişlerdir. Kadınların İslamcı siyaset tarzında araçsal

konumunu saha çalışması ile irdeleyen Arat, İslamcı kadın öznelerin siyasette araçsallaştırıldıkları sonucunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

Kadınlar, cumhuriyet tarihinde benzerine rastlanmayan bir biçimde Refah Partisi Hanımlar Komisyonu çatısı altında toplanmış, alt ve orta sınıf ev kadınlarını siyasal alana seçmen ve militan olarak taşımışlardır.(...) Türkiye çapında il, ilçe, mahalle ve sandık düzeyinde yaygın ve hiyerarşik bir örgütlenme gerçekleştiren Refah Partisi Hanım Komisyonları modern halkla ilişkiler metodları ile eğitilerek çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Aynı zamanda hanım komisyonları üyeleri geleneksel kültüre özgü toplumsallaşma biçimlerini kendi amaçları için kullanmışlardır. Doğum, sünnet, nişan, düğün kutlamaları, kabul günleri, hasta ve taziye ziyaretleri gibi gelenekleri, kandil kutlamaları, Kur'an ve mevlit okumaları gibi dinî görenekleri kullanarak kadınlarla sıkı kişisel bağlar geliştirmişler, bu yoğun sosyal ilişkiler ağı çerçevesinde kadınları bağlı bulundukları ve en güvende hissettikleri ev ortamında siyasete çekmişlerdir. Bu süreçte görünüşte siyasal olmayan bir siyasallaşma biçimi söz konusudur. Toplumsal ilişkiler çerçevesinde siyasallaşan kadınlar, dinî gereksinimlerinden bağımsız, somut, bireysel gereksinimlerine karşılık buldukları için partiye bağlanmışlardır. Kadınlar yadsınan eğitim görme, ev dışında toplumsal alanda faaliyet gösterme, sosyal çevrelerini genişletme ihtiyaçlarını hanım komisyonları çerçevesinde gidermişlerdir. Refah Partisi Hanım Komisyonları faaliyetlerini esas teşkilatça kesin bir biçimde belirlenmiş bir alanda şekillendirebilmişlerdir. Kadınlar, partinin merkez karar organlarında yer alamamış, büyük bir özveri ile çalıştıkları partilerinin geleceği konusunda söz sahibi olamamışlardır; İslami ideolojinin kolayca özgürlüklerini kısıtlayıcı bir biçimde kullanılabileceğini bu güç kazanma ve yeni deneyimler elde etme sürecinde göz ardı etmişlerdir (Arat, 1999).

İslamcı siyasanın teşkilat yapısında, kadın aktörlerin, merkez teşkilatça belirlenmiş bir vaziyette ve "hanım komisyonları" adı altında alt bir oluşum olarak faaliyette bulundukları anlaşılmaktadır. Kadın kollarınca yüz yüze, ev ev gezerek yürütülen kadınları siyasallaştırma süreci, İslamcı siyasetin birinden diğerine aktardığı bir gelenek olmuştur. Refah Partisinin son dönemi, Fazilet Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin sivil halkı siyasallaştırma süreçlerine etnografik bir çalışmayla odaklanan Tuğal, kadınların, siyasi İslam'da devam ettirilen işlevselliğini şu sözleriyle vurgulamaktadır:

Aynı türde uzamsal değişiklik parti teşkilatlarının kullanımında da görülüyordu. FP'nin başta olduğu dönemde kadınlar kadın toplantıları

haricinde teşkilatlara gelmezlerdi, oysa AKP’de kadınlar gün boyu erkekler kadar rahat bir şekilde partiye gelip gidebiliyorlardı. Tüm bu değişikliklere rağmen, ilçede (Sultanbeyli) AKP’yi diğer partilere kıyasla yine de farklı bir şekilde muktedir kılan önemli bir uzamsal süreklilik vardı. Kırdan göçen aileler arasında, ailenin doğrudan bir parçası olmayan insanlar dışarlıklı olarak görülürler ve evlerde çok hüsnükabul görmezler. Özellikle de evde yalnızca kadınlar olduğunda, yabancılara tehlikeli gözüyle bakılır. Bu toplumsal engel siyasal partilerin gerek seçim kampanyaları gerekse de üyelik kampanyaları sırasında kapı kapı dolaşarak insanları seferber etmelerini epeyce zorlaştırmaktadır. Fakat gerek laik gerekse de muhakazakâr partilerden birçok insanın söylediğine göre, “kapıyı çalan başı kapalı biri olduğunda”, kırdan göçen kadınların yanıt vermeleri ve konuşmaları daha muhtemeldir. 1980’lerde ve 1990’larda İslamcı partiyi diğerlerinden ayıran özellik partinin başörtülü üyeleri idi. Dolayısıyla AKP önceki İslamcı partiden temel bir tekniği miras almıştı: Parti faaliyetlerinde başı kapalı kadınları kullanmak ve böylece diğer başı kapalı kadınların kendilerini rahat hissedip kapıyı açmalarını sağlamak. Bu taktik AKP’nin başarısında kilit rol oynamıştı. AKP ancak bu mekanizmayla zengin olanlarla yoksul olanları ayırıp, ilkinden para toplayarak ikincisine kömür, yiyecek ve burs verebilmişti (Tuğal, 2011).

Kadınların din ekseninde siyasallaştırılması ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, bizim tez çalışmamızda din görevlilerinin kadro sayılarındaki artış, siyasi politikalarla ilişkili olduğu için önem arz etmektedir. 28 Şubat (1997) kararları olarak anılan sürecin ardından gelen, on iki yıllık iktidarında, dinî özgürlük alanını genişletme üzerine siyasi söylemini inşa eden oluşumun, bu söylemiyle doğru orantılı olarak kadınlara din öğretimi alanını açmasının, din eğitimi almış kadınları Kur’an kursları ve diğer din görevliliği alanlarında istihdam etmiş olması her ne kadar kadınların istihdam alanını genişletmiş görülse de, bu politik uygulamalar, kadın eşitlik ve özgürlüğü açısından gerçekleşene dair birtakım paradokslar içermektedir. Bu bölümde tarihsel bağlamda, kadın bakış açısı ve İslamcılığın kadın olgusuna bakış açısından İslamcılığın Türkiye seyri tartışılmıştır. Bir sonraki başlık altında, günümüzde kadınların dinî alanda istihdamına ilişkin verilerin incelendiği, “Kadınların Dinî Alanda İstihdamı” konusuna yer verilecektir.

2.2.3. Kadınların Dinî Alanda İstihdamı ve Kadın Öğreticiler

Cumhuriyetin ilanı öncesinde TBMM hükümetlerinde (1920-1924) dinî konuları ve vakıflarla ilgili düzenlemeleri yürüten Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti I. Cumhuriyet Hükümeti'nde (30.10.1923 - 06.03.1924 tarihleri arası) yer almış ancak aynı hükümet döneminde çıkarılan 3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak; Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur (DİB Komisyon, 1997). Diyanet'e bağlı olarak Kur'an kurslarının sayıları Çizelge 1'de görülmektedir.

Çizelge 1

1932-1950 Yılları Kur'an Kursu Öğretici ve Öğrenci Sayıları

Yıl	Kurs Sayısı	Öğretici Sayısı		Öğrenci Sayısı	
		Kadın	Erkek	Kız	Erkek
1932/33	9	----	9	----	232
1934/35	19	1	10	25	231
1935/36	15	2	12	35	358
1936/37	16	?	14	37	372
1940/41	56	?	56	309	1380
1941/42	65	?	68	394	1369
1943/44	38	?	34	471	1081
1944/45	46	?	46	433	1520
1945/46	61	?	65	744	2021
1947/48	99	?	104	1570	4181
1949/50	127	?	130	2303	6403

Din öğreniminin yaygın boyutunu Kur'an kursları aracılığıyla yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak Çizelge 1'de görüldüğü üzere², 1932 yılında 9 kurs bulunmaktadır. Söz konusu kurslarda ilk yıl hiç kız öğrenci alınmamışken ertesi yıl 25'i kız olmak üzere 256 öğrenci bulunmaktadır. 1949-1950 öğretim yıllarında sayının artarak 122 kursta 129 öğretici ve 2209'u kız olmak üzere 8677 öğrenci sayısına ulaşılmıştır. Kur'an kursları

² Kur'an kurslarının 1932 ve 1950 yılları arasındaki sayılarını gösterir tablo, Jaschke 1972'den uyarlanmış, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nca basımı gerçekleştirilen Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teskilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997) raporuyla karşılaştırılmıştır.

Maarif Vekaleti'ne bağlanmak istenmiş ancak zamanın Diyanet İşleri reisi Rıfat Efendi'nin girişimiyle Kur'an kursları, Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlı kalmışlardır. 1951 yılından itibaren 1960'a kadar 1359 yeni Kur'an kursu açılmıştır (Jaschke, 1972). Cumhuriyetle beraber açılan Kur'an kursları hiçbir zaman kapatılmamış, aksine sayıları giderek artmış, ancak denetiminin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın elinden alınıp Milli Eğitim Bakanlığı'na verilmesi tartışmaları, -Tevhid-i Tedrisat Kanunu kapsamında- zaman zaman gündeme gelmiştir (Özdalga, 2007).

23 Aralık 1962 yılına gelindiğinde Kur'an kurslarını sistematik bir yapıya kavuşturan ilk yönetmelik yürürlüğe girmiştir. Daha önceleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özel talimatıyla açılan kurslar, artık mahallinin müftü ve mülkî amirinin teklifine, belli öğrenci sayısına, öğretici ve öğrencilerin belli vasıflara sahip olmasına, imtihan, denetim ve müfredat programlarına, kursta tutulacak resmî evrak ve kayıtlara ve mezuniyet belgesine kadar pek çok hususu içeren bir nitelik kazanmıştır (Özdalga, 2007).

1961 ve 1982 Anayasaları askerî darbe sonrası hazırlanan anayasalar olmakla beraber, 1961 Anayasası ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın genel idaredeki yeri aynen korunmuştur (Jaschke, 1972). İnanç ve ibadet alanındaki işleri yürütmek yanında ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek görevi de 1982 Anayasası ile kuruma verilmiştir. Ancak 1982 yılında Anayasa Mahkemesi'nin iptal kararı ile kurumun konumuna ilişkin hukuk boşluğu doğmuş, teşkilat yasasının 2011 yılında çıkarılmasına kadar, kurum faaliyetlerini yönerge ve yönetmeliklerle yürütmek durumunda kalmıştır. Özellikle 1982 Anayasası'nda Diyanet İşleri Başkanlığı'na toplumun ahlak

esaslarına ilişkin işleri yürütmek görevinin yanı sıra, mevcut bütün gayri resmî Kur'an kurslarının devredilmesini, söz konusu kursların bütün iş ve işlemlerinin Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yürütülmesini kanuni zorunluluk haline getirmiştir.

1982 Anayasası Diyanet İşleri Başkanlığı'na laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalmak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinmek misyonunu da yüklemiştir (Gözaydın, 2009). Bu anayasal düzenleme doğrultusunda Kur'an kursu öğreticilerine de laiklik ilkesine bağlı kalmak ve millî birlik ve bütünlüğü amaç edinerek görevlerini yerine getirmek yükümlülüğü verilmiş olmaktadır. Söz konusu bu yükümlülük Kur'an kursu öğreticilerine, devletin otoritesini, kamu görevlisi olmak bakımından bir anlamda devretmiş olmakta, öğretmenler de böylelikle yetke sahibi kılınmaktadır. Bu durumun nihai sonucu olarak millî kimlik inşa ve bu kimliği muhafaza sürecinde din görevlilerine de sorumluluk yüklenmiş olmaktadır.

Araştırmanın teorik çerçevesinde din, devlet ve toplum ilişkilerini birbirine bağlayan zeminde, Kur'an kursu öğretmenlerinin yetkesi bağlamında bir bakış açısı geliştirildikten sonra, 2007'de kadın öğretmenlerin sayısal artışını anlamlandırmak üzere, Kur'an kursu öğretmenlerinin yıllara göre sayısal dağılımı incelenmiştir. 1991-2014 yıllarında cinsiyet dağılımına bakıldığında, Tablo 1'de 2007 yılında kadın öğretmenlerin sayısında önemli bir artış olduğu görülmektedir. Kadın öğretmenlerin sayısında süregelen bir artış olmasının yanı sıra kadınlara kurumun üst düzey yöneticilik kademeleri, dinî konularda karar verme yetkisini taşıyan Din İşleri Yüksek Kurulu, Teftiş ve Rehberlik birimleri

ile İç Denetim birimleri kadın istihdamına açık alanlar olmadığı görülmektedir. Kurumun 2013 yılı istatistikleri incelendiğinde hiç kadın genel müdür olmadığı, 30 daire başkanından sadece 1 tanesinin kadın olduğu, Din İşleri Yüksek Kurulunun üst düzey 16 üyesinin arasında kadın üye bulunmadığı, sayısı 31 olan, Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarından sadece 1 tanesinin kadın olduğu görülmektedir. Diğer taraftan kurumun teftiş ve rehberlik birimi ile iç denetim birimlerinde hiç kadın bulunmadığı gibi, yurt dışı teşkilatların, müşavir, ateşe ve koordinatör düzeylerindeki unvanlarda kadın görevli bulunmamaktadır. Bu unvan gruplarında kadın bulunmamasına karşın, Çizelge 1’de görüldüğü üzere kadınların ağırlığının fazla olduğu tek unvan grubu Kur’an kursu öğreticiliğidir. Kurumda, kadınlar karar alma mekanizmalarında değil, sadece kadınların kadınlara eğitim verdiği Kur’an kursu öğreticiliği ve vaizlik mesleğinde istihdam edilmişlerdir.

Çizelge 2

1991-2013 Yılları Kur'an Kursu Öğreticilerinin Cinsiyete Göre Dağılımı³

Yıllar	Kadın öğretici sayısı	Erkek öğretici sayısı
1991	2670	2081
1992	2664	2041
1993	2670	2266
1994	2275	2412
1995	2703	2360
1996	2858	2344
1997	2842	2246
1998	2777	2124
1999	2703	1936
2000	2607	1691
2001	2515	1413
2002	2454	1279
2003	2374	1197
2004	2376	1134
2005	2610	1107
2006	2718	1092
2007	9306	1465
2008	9775	1082
2009	8921	1162
2010	9567	1153
2011	10476	1128
2012	13022	5626
2013	23628	12580

Yeni muhafazakâr/liberal dönemin siyasi erkinin, din eğitimi ve kadınların dinî alanda istihdamı politikalarının bir yansıması olarak, Çizelge 2'de görüldüğü üzere, 2007 yılından itibaren kadın öğretici sayısında önemli bir artış olmuş, 1991 yılından 2006 yılına kadar 2600-2700 olan kadın Kur'an kursu öğretici sayısı 2007 yılına gelindiğinde 9306'ya çıkmıştır. Kadın öğretici sayısı 2007'den itibaren hızlı bir şekilde artarken erkek öğreticilerin sayısında, 1991'den 2011'e kadar bir azalma görülmektedir. Ancak 2012 yılında kadın öğreticiler kadar olmasa da erkek öğreticilerin sayısında da önemli bir artış yaşanmıştır. 1991'de 2081 olan erkek öğretici sayısı 2011'e kadar azalarak 1128'e düşmüş ancak 2012'de büyük bir artışla 5626'ya

³ Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yayımlanan 1991-2013 İstatistiklerinden derlenmiştir. Kurum istatistikleri bir sonraki yıl yayımlanmakta olup, 2013 yılı istatistikleri henüz yayımlanmamıştır ancak 2013 sayıları İnsan Kaynakları Yönetim Sistemi'nden alınmıştır.

çıkmiştir. 2013'e gelindiğinde sayının toplamda 36208'e ulaştığı görülmektedir. Toplam sayı içinde 12508 erkek, 23628 kadın öğretici bulunmaktadır.⁴

Kadınların, Kur'an kursu öğreticiliğine yönelmelerinde din eğitimi alanında yürütülen, imam hatip okulları orta kesimlerinin 8 yıllık kesintisiz eğitimin 4+4+4 sistemi getirilerek yeniden açılması ve yüksek din eğitimi alanında hem örgün öğretim hem de açık öğretim ve uzaktan eğitimde ilahiyat ön lisans ve İLİTAM programlarına çok yüksek kontenjanlar verilmesi uygulamalarının önemli bir etkisi olmuştur. Bu eğitim politikalarının sonucu olarak dinî yüksek eğitim almış kitlelerdeki sayısal artış, büyük bir istihdam istenci doğurmuştur. Bunun yanı sıra üniversitelerde başörtülü okuma, kamuda başörtülü çalışma yasağının olduğu süreçte (Cindoğlu, 2010) dindar ve muhafazakâr ailelerden gelen ve kamusal alanda çalışmak isteyen kadınlar için kendi dinî anlayışlarına uygun bir çalışma ortamı olacağına dair kanaat, bu mesleği kadınlar için önemli bir istihdam alanına dönüşmüştür. Diğer taraftan kadınların asli görevi olan, anne ve eş görevlerini aksatmadan yerine getirebilmelerine olanak sağlayan çalışma saatlerine sahip olan Kur'an kursu öğreticiliği, kadınlar tarafından son dönemde benimsenir bir meslek haline gelmiştir. Kamu görevi olarak dinî bir misyon üstlenen kadın öğretmenlerin toplumsal cinsiyetle ilişkin konumları, belirlenen problem ve bu problemle ilişkili amaçlar doğrultusunda, saha çalışmasıyla tespit edilmeye çalışılmıştır.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı İstatistikleri

2.3. Araştırmanın Kavramsal ve Kuramsal Arka Planı

Toplum bilim incelemelerinde yöntem tartışmaları, diğer bir deyişle sosyal gerçekliğe farklı yaklaşımların bir diğerine yönelttikleri eleştiriler, dikotomik bir yapının yerleşmesine neden olmuştur. Bu dikotomilerin başat olanları, sosyal eyleyen ve yapı ikilemi, nitel- nicel karşıtlığı, yorumcu-yasa koyucu ve açıklayıcı-anlayıcı bilim karşıtlıkları olarak sayılabilir (Jenks, 2012). Bu dikotomiler/ikilikler, felsefi köklerden beslenmekle beraber tarihî/sosyal bağlamlara da yaslanmaktadır. Aydınlanma ve onu takip eden pozitivizm, sosyal bilimlerde yapısalcı yaklaşımların gelişmesine yol açmış, bu bakış açısında, sosyal aktörün eylem değeri göz ardı edilmiştir. (Erdoğan ve Alemdar, 2002). Diğer taraftan sosyal aksiyon teorisi örneğinde olduğu gibi bireyi ve bireysel eylemi sosyal gerçekliğin tek aktörü gören yaklaşımlar ise yapı içinde bireyin sınırlarını göstermede eksik kalmış, güç ve iktidar ilişkilerini göreceleştirmek suretiyle basite indirgemişlerdir (Parsons, 1968).

Sosyal gerçekliğe ilişkin bu parçalı görünümü sentezleyerek her iki yaklaşımın eksikliklerini giderme girişiminin önemli bir denemesi Bourdieu'dan gelmiştir. Bourdieu, hem güç ve iktidar ilişkilerini hem de bireysel eylem alanını dikkate alan “sosyal alan”, “habitus”, “sosyal”, “kültürel” ve “simgesel sermaye” kavramsal analiz araçlarını geliştirmiştir. Bourdieu'nun toplumsal gerçekliği anlamaya yönelik analitik yaklaşımı, “alan” kavramsallaştırmasıyla başlamaktadır. Sosyal alan mücadelenin yürütüldüğü sahadır ve her bir birey, bu sahadaki mücadeleye alanın kurallarını içselleştirmiş bir şekilde katılır. Alan, sosyal aktörlerin katılmaya ve mücadele etmeye değer gördükleri bir sistematik sunmaktadır. (Bourdieu ve Wacquant,

2007, Ünal, 2004). Sosyal alanın kuralları egemenlerce belirlenir ve sosyal aktörlerin (birey) kendi sermayelerinin sağladığı sosyal konumları ölçüsünde, alana katılırlar. Bireyler alana katılmaya ve kurallara uymaya gönüllüdürler. Bu sosyal normlar manzumesi, “habitus” kavramında ifadesini bulmaktadır. Habitus, bireylerin sosyal faaliyetlerini yönlendiren eğilimlerin tamamında ifadesini bulmakta, sosyal koşulların zihne yerleştirdiği, kazanılmış niteliklerin, algı, takdir ve eylem şemalarının bütününe denk düşmektedir. Habitus, sosyal eyleyene yapısal bir şema vermekle birlikte bireye, eylemsellik ve kısmi özgürlük sağlayan üretken bir yapıyı temsil etmektedir. (Bourdieu, 2006, Yüce, 2007).

Bourdieu, yapı ve eylem arasındaki bağımlı ilişkiyi göstermek, aynı zamanda eyleyen-yapı ikiliğini aşmak kaygısıyla, habitus ve alan kavramlarını geliştirmiştir (Bourdieu, 2013; Tatlıcan ve Çeğin, 2007; Yüce, 2007). Kadın araştırmaları gibi bir alanda Bourdieu’nun “alan” tanımlaması çerçevesinde siyasi, dinî, hukuki, ekonomik vd. yapıları, alanın mikro bileşenleri ve birbiriyle ilişkili unsurları olarak görmek, sosyal gerçekliği daha bütüncül bir şekilde ortaya koyma olanağı sağlayacaktır. Sosyal eyleyiciler, kültürel, ekonomik, sosyal ve simgesel sermayeleri ile bütün bu alanların bileşeninde (sosyal alan), derece farklılıkları olsa da aynı anda varoluşsal bir eylemlilik halindedirler (Bourdieu, 2005, Ünal, 2004).

Sosyal alan, güç ve iktidar ilişkilerinin sürdüğü, mücadelenin yürütüldüğü alandır. Sosyal alan küresel planda, sosyal uzama denk düşer. Alan veya sosyal uzam, siyaset, ekonomi, din, ahlak, medya gibi alt alanların her birinde, yapısal ilişki ve mücadelerin sürdüğü bileşenlerden oluşmaktadır.

Ayrıca eyleyenlerin alan dahilindeki konumlarına göre kültürel, ekonomik, sosyal, simgesel sermayelerini kullanarak, mübadele etme yetenekleriyle, mücadele alanında aktif olarak var oldukları, dinamik bir sosyal sistem mevcuttur (Bourdieu, 2013; Etil ve Demir, 2014). Yapısal kanadı oluşturan statik yapı, dil, kültür, simgeler yoluyla sosyalizasyon sürecinde nesilden nesile aktarılır ve bu “habitus”a denk düşmektedir. Habitus, sosyal eyleyen için bir tür davranış kılavuzudur. Bu kılavuz, sosyal bireyler tarafından içselleştirilmiş olup, her tür sosyal algı, tutum ve davranış için sorgulanmayan şemalar üretmektedir (Bourdieu, 1997, Yüce, 2007).

Bourdieu, Althusser’in baskıcı ve ideolojik devlet aygıtları olarak ikiye ayırdığı ve devletin ideolojik aygıtlarının toplumsal ikna mekanizmaları olarak çalıştığını öne sürdüğü analizinden farklı olarak (Althusser, 2008; James, 2007) “habitus” kavramına dinamik bir boyut atfetmektedir. Bu anlamda habitus, sosyal aktörün “dışında” olmayıp eylemlerinde içkindir. Bireyin kendisini eylemlerinde sınırlı görmesi doğuştan itibaren sosyalleşme sürecinde “habitus”u içselleştirmesi nedeniyledir. Birey, yaşamda edindiği ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermayeleri ile “sosyal alan”a katılırken değişimin veya yapının devamının yönünü de kısmen belirlemektedir. Bireyin bu katılım potansiyeli, sosyal yapı, güç ve iktidar ilişkileri ve bireyin özgürlük alanı arasındaki etkileşimle şekillenen, habitusun dinamik boyutunu oluşturmaktadır (Bourdieu, 2014; Ünal, 2004; Tatlıcan ve Çeğin, 2007). Sosyal uzam içinde birçok alt alan aynı anda etkinliğini sürdürmekle birlikte, bu farklı alanların her birinin göreceli özerklikleri vardır ve bu sınırlar alana giriş koşullarına denk düşmektedir. Giriş için istenen habituslar önceden verilidir ve dolaylı bir biçimde belirlenmiştir. Her bir

iktisadi, hukuki, dinî alanın kendi kuralları, sınırları ve bu alanların gerektirdiği sermayeye sahip eyleyenleri olmakla birlikte, değişim, dönüşüm ve mübadelede ilişkileri açısından alanlar arası karşılıklı ilişkiler, alış-verişler söz konusudur. Sonuç olarak; bizim problemimiz çerçevesinde oluşturduğumuz amaçlarımıza sosyal planda ulaşmamızı sağlayacak kuramsal temel, Bourdieu'nun kuramsal yaklaşımını özetleyen şu ifadede ortaya çıkmaktadır: Alandaki yapısal ilişkiler, her bir eyleyeni belirlediği gibi her bir eyleyenin stratejisi ve sermayesinin türü ve miktarı da diğer eyleyenleri ve alanı yeniden inşa etmektedir. (Bourdieu, 2014; Ünal, 2004; Kaya, 2007; Etil ve Demir, 2014). Bu kuramsal temel doğrultusunda, yordama aşamasında sosyal olan her bir olgu ve değişken arasındaki dinamik yapının, yansıtılması olanağı doğmaktadır.

Bourdieu, teorik yaklaşımında dinî alana da önemli bir yer ayırmıştır. Alanın kendini var ettiği ve aktardığı araç “dil” dir. Dil anlam ve değer yüklüdür ve yüklendiği bu anlam ve değeri simgeler aracılığıyla aktarmaktadır. Dinî alandaki eyleyenler diğer alanlarla karşılıklı ilişkiden soyutlanmaları olanaksızdır. Dinî alan diğer sosyal kurumlar gibi sosyal uzamda yer aldığı için mücadele sahasında yer alır (Bourdieu, 1991). Dindar olan veya olmayan her eyleyen, sosyal uzam içinde dinî alandan dolayı da olsa etkilenmek durumundadır. Sosyal eyleyen, sosyal uzamda hareket ederken sosyal, kültürel, ekonomik, simgesel sermaye ile yüklüdür, sermayesi ve hareket etme stratejisiyle, dinî alanda da diğer alanlarda olduğu gibi doğasına uygun bir tarzda varlığını sürdürür. Sosyal uzamda, alanların birbirinden bağımsız yapıları olmakla birlikte bu sınırlama zihinseldir. Eyleyenin kavram haritasında, alanlar arası görece önem farklılıkları olmakla

birlikte hem eyleyen ve yapı hem de alanlar arası ilişki kaçınılmaz olarak devam etmekte, bu da hem yeniden üretimin hem de değişim ve dönüşümün dinamiğini aynı anda içermektedir (Bourdieu, 2013; Kaya, 2005).

Bizim kuramsal yaklaşımımızda, sosyal uzamda din ve devlet arasındaki etkileşimin kadına yansıyan boyutu, tarihsel bağlam içinde ve bugünkü gerçekliğe ışık tuttuğu ölçüde, kavramsal analitik çerçevenin oluşturulmasında kriter alınmıştır. “Yapısal” durumu ortaya koymak için cumhuriyet döneminin kadın bakış açısı ve kadın adına uygulamaya konan yasalar, din ve devlet ilişkilerinin eksenine oturtulmuş, dinamik boyutta habitusla çevrili ve sınırlı olan, sosyal eyleyen konumundaki öğretmenlerin, bu yapısal tarihî bağlamı nasıl algıladıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu adımın ardından, öğretmenlerin, tutum ve davranışlarında “yapısal” a denk düşen tarihî bağlam anlatılarıyla yeniden örülmeye çalışılmıştır.

Toplumsal cinsiyete ilişkin öğretici algı ve tutumları, Bourdieu’nun “öğretici yetkesi” kavramsallaştırması çerçevesinde, kuramsal bağlamla ilişkilendirilmiştir. Bourdieu, hakim sınıfın kültürel sermayesinin devletten yetke almış öğretmenler aracılığıyla, okulda gelecek nesillere aktarıldığını ve böylelikle iktidar yapılarının içselleştirilmiş bir süreç olarak her toplumsal tabakaya kolaylıkla kabul ettirebildiğini ortaya koymaktadır (Blackledge and Hunt, 1991). Bourdieu, toplumsal cinsiyete ilişkin analizinde ise üst toplumsal tabakalarda eşitsizliğin görece azaldığını ancak kültürel mirasın toplumsal görünümüleri ve kullanımlarının cinsiyete göre farklılaştığını ifade etmektedir. Bourdieu’nun okulda genel bağlamda sınıf ilişkilerinin özel bağlamda ise toplumsal cinsiyete ilişkin kurduğu bu analiz örüntüsü, Türkiye özelinde kamu

görevlisi olan ve bu anlamda öğretmenlerdeki gibi bir tür “yetke” ye sahip Kur’an kursu öğreticilerinin toplumsal cinsiyet algılarının oluşum sürecine etkisi bağlamında, kuramsal bir açılım getirmektedir. Ayrıca öğreticilerin toplumsal cinsiyet algılarını oluşturan “kültürel sermaye” ve dinî referanslarını da içeren “simgesel sermaye” analitik araçları, araştırma grubumuzla yapılan derinlemesine görüşmelerde anlamaya dayalı yaklaşımın takip edilmesinde önemli bir kuramsal temel sağlamıştır.

Araştırmanın kuramsal temeli, Bourdieu’nun kavramsal araçları olan “alan”, “habitus”, “sermaye” kavramlarının, Türkiye’de din, devlet ilişkilerinin, eğitim ve çalışma yaşamında kadın politika ve uygulamalarına yansıyan boyutunun analizinden oluşmaktadır. Bourdieu ve onun dahil olduğu eleştirel pedagoji ekolüne göre, eğitim derin sosyal ve siyasi yapıdan bağımsız değildir. Yapisallaşmış kuralların kendilerini niçin yeniden ürettiği, eğitimin bir sistem olarak bilgi ve fikirlerin aktarımında oynadığı rol, Bourdieu’nun ana ilgisidir ve bu çerçevede Bourdieu, eğitimin refah ve güç eşitsizliklerinin meşrulaştırması ve yeniden üretmesi sürecine odaklanmaktadır. Bu anlamda Bourdieu, Durkheim’deki sosyolizasyon sürecine “habitus” kavramsallaştırması ile çatışmacı bir yaklaşım eklemektedir (Blackledge-Hunt, 1991).

Kuramsal çerçevenin ikinci boyutunu ise feminist bakış açısının ampirik ve kuramsal çalışmalarla, kadın gerçekliğine ilişkin elde ettiği bilimsel araştırma mesafesinin özgün karakteri oluşturmaktadır. Kadın araştırmaları, kadın gerçekliğine ilişkin bir yapı sökümünü gerekli kılmaktadır. Bu yapı sökümü anlatılar üzerinden kurulacağı için kuramsal temel, alandaki ampirik çalışma

verilerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Araştırmanın feminist bakış açısına dayalı kuramsal temeli, feminist literatürdeki çalışmaların okunması, kendi içinde tartışılması, karşılaştırılması, araştırma öznesini, diğer bir deyişle çalışma grubunu oluşturan, sosyal eyleycilerin kadınlık deneyimlerinin, din ve devlet ilişkilerinden ve bu ilişkinin ataerkil karakterinden etkilenen boyutunu ortaya çıkarmada önem kazanmıştır. Diğer taraftan durdukları yere göre birbirinden oldukça farklı feminist durum tanımı ve (liberal, sosyalist, radikal ve kültürel feminizm gibi) birçok feminist yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bu feminizmlerin, teoride ve sosyal eylemlilik/örgütlenme boyutunda, kadın haklarının kazanımına yönelik kadını güçlendirme politikalarında birbirleri ile çatıştıkları ve ayrıştıkları önemli noktalar vardır (Keller, 2010). Ancak araştırmada Kandiyoti tarafından literatüre kazandırılan “ataerkil pazarlıklar” analitik aracı kullanılarak, Kandiyoti’nin temsilcisi olduğu kültürel feminizm yönünde bir eğilim belirlenmiş ve kültürün politizasyonu eleştirisinden, öğreticilerin gündelik yaşamda, evde, okulda, işte yaşadıkları ayrımcılık analiz edilmiştir.

Kuramsal örüntü, ampirik veri toplama sürecinde, karşılaşılan durumlara göre zaman zaman yeniden yapılandırılmıştır. Kuramsal çerçevenin sahada geçirdiği evrimi ifade etmek açısından, sahadan elde edilen her veri, feminist yaklaşımların teorik argümanları ve kendi saha verilerimiz ile yeniden karşılaştırılarak, çalışma grubundaki kadın öznelerin, yani Kur’an kursu öğreticilerinin on yıla denk düşen hızlı sayısal artışları, ve bunun dayandığı, din ve kadın konularındaki devlet politikalarının, araştırma grubunun anlatısıyla oluşan kurgu,, sahadan elde edilen veriler doğrultusunda yeniden yapılandırılmıştır.

Bourdie'nun kavramsal araçları ile Türkiye'nin din ve devlet ilişkileri ve bu ilişkinin kadın politikalarına yansıyan boyutlarını analiz ettiğimizde, cumhuriyetin kuruluşundan bu yana din ve devlet ilişkilerinin etki-tepki ilişkisi çerçevesinde geliştiği görülmektedir. Laiklik uygulamalarının, paradoksal olarak İslamcı tepkileri doğurduğu, dolaylı olarak da Türk siyasal hayatı ve sosyal alana ilişkin bütün politika ve uygulamaların da bu kutuplaşma üzerine örüldüğü görülmektedir. Araştırma grubumuzu oluşturan Kur'an kursu öğreticileri toplumsal eyleyenler olarak devletin değişen dönemsel din politikalarının etkisinde ve ataerkil ilişki ağında ne tür bir dünya görüşü inşa etmişlerdir?

Araştırmamızda, sosyal alanda siyaset, din, ekonomi alanlarındaki karşılıklı çekişmeler tarihsel boyutu oluştururken, kuramsal çerçeveyi ilk olarak “sosyal alan”, “dinî alan”, “habitus”, “sosyal, kültürel ve simgesel sermaye” kavramlarıyla çizilen kuramsal çerçeve; ikinci olarak da feminist araştırmaların ortaya koyduğu kuramsal temel oluşturmaktadır. Feminist araştırmaların çeşitliliği içinde, kapitalizmin sınıfsal farkları üretmedeki etkinliğine eleştirel bakan yönüyle sosyalist ve Marksist feminizmler, mevcut yapı (küreselleşme ve yeni liberalizm) içinde kadınlara fırsatlar yaratarak güçlendirme “ana akım politikalara, kadın eşitliğini eklemlemek” (Donovan,1992) anlamında aydınlanmacı/liberal feminizmden ve Freudcu, varoluşçu feminist yaklaşımların varlığından bahsedilebilir. Bu çalışmada kültürel feminist bir yaklaşım benimsenmiş olup, kültürel alanın politikleştirildiği çağımızda, kültürel feminizmin eleştirel boyuttaki anlam ve işleyişini Braidotti şöyle ortaya koymaktadır:

Bu tarihsel küreselleşme devri, aynılığın ve başkalığın veya merkezin ve çevrenin birbiriyle yüz yüze geldiği ve karşılıklı ilişkiyi yeniden tanımladığı buluşma zeminidir. Modernitenin öncesi “başkalarının” yani kadınların, yerlilerin ve doğal veya dünya başkalarının değişen rolleri onları toplumsal ve söylemsel dönüşümün güçlü mahallerine dönüştürmüştür. Foucault’la birlikte, iktidarın, hem olumlu hem olumsuz yöntemler (potestas) olduğu kadar, güçlendirici veya olumlayıcı teknolojiler de (potentia) içeren çok katmanlı bir kavram olduğunu hatırlayalım. Bu ileri düzey kapitalizmin “fark makinesinin” ürettiği dönüşüm patikalarının ne dümdüz ne de öngörülebilir olduğu anlamına gelir. Daha çok, içsel olarak çatışık seçeneklerden oluşan zikzaklı bir hat oluşturur. Böylece postmodernitenin sonunda, çoklu farklılıkları eğirme makinesine kapılmış insan bedenleri eş zamanlı olarak elden çıkarılabilecek vampirleştirilebilecek metalara ve politik ve etik dönüşümde belirleyici faillere dönüşürler. “başka olmanın” iki kipi arasındaki farkın nasıl anlatılacağı ise kültürel ve politik kuram ve pratiğin görevidir. Böyle bir politik bağlamda, toplumsal cinsiyet politikaları yerinden edilmiştir. Kurumsal düzenlemelerde, feminist aktivizm daha az agresif bir politika olan gender mainstreaming ile ikame edilmiştir. Toplumun genelinde, post-feminist dalga, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde yerini yeni-muhafazakârlığa bırakmaktadır. ...Feminist kuramlar ve pratikler, küreselleşme çağında ortaya çıkan yapısal eşitsizlikleri (aynı zamanda “dağınık hegemonyalar” olarak da bilinirler) ve geniş bir alana yayılmış, melez ve hızla değişen etnik, ırksal, ulusal ve dinî kimliklerin ortasında kadınların çıkarlarını, itibarını ve refahını koruma (önceleri “feminist bakış açısı kuramı” veya hümanist feminizm olarak bilinirdi) ihtiyacını vurgulamışlardır (Braidotti, 2005).

Bu tez kapsamında, konu seçiminden, yönetime ilişkin araştırma tekniğinin belirlenmesine, araştırma sorularının hazırlanmasından, çalışma grubunun belirlenmesine en nihayetinde verilerin analizinde yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Genel olarak yorumlayıcı yaklaşım, insanların kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduğu ve sürdürdüğüne dair anlayış ve yorumlara varmak üzere insanların doğal ortamlarında toplumsal olarak anlamlı eylemin doğrudan ayrıntılı gözlem yoluyla sistematik analizidir (Neuman, 2006).

Anlamaya dayalı yaklaşım Weber’e ve Dilthey’e kadar uzanmaktadır (Özlem, 1990). Rickman, ‘toplumsal bağlamı’, “içerisinde bir anlamın, birey yaşamının aynı varoluşsal bağlamında yer almayan öteki ifadelerle

ilişkisinden etkilendiği ve bu ilişki açısından ancak doğru bir biçimde anlaşılabilir bir bağlam” olarak tanımlamaktadır. Rickman’a göre anlama günlük yaşamda bizim, kendimizi yönlendirmemizi sağlayan yakından tanıdığımız bir süreçtir. Rickman’ın ifadesiyle: “Fiziksel dünya vardır ve bilinebilir; insan alemi ise, anlamlıdır ve anlaşılabilir” (Rickman, 1992).

Craswell, yorumlayıcı sosyal bilimde araştırma yürütmenin nihai amacını, toplumsal yaşama dair bir anlayış geliştirmek ve insanların doğal ortamlarında nasıl anlam oluşturduğunu keşfetmek olarak belirlendiğini ifade etmekte ve yorumlayıcı araştırmacının ana merakını şöyle ortaya koymaktadır:

Yorumlayıcı bir araştırmacı incelenen insanlar için neyin anlamlı ya da önemli olduğunu ya da bireylerin gündelik yaşamı nasıl deneyimlediğini öğrenmek ister. Araştırmacı bunu belirli bir toplumsal ortamı tanıyarak ve içindekilerin bakış açısından görerek yapar. (...) Yorumlayıcı araştırmalar yalnızca insanların dış ya da gözlemlenebilir davranışlarını değil, anlamlı toplumsal eylemi inceler. Toplumsal eylem, insanların öznel anlam yüklediği eylemdir; bir amacı ya da niyeti olan etkinliktir (Craswell 2013).

Yorumlayıcı sosyal bilim, toplumsal dünyanın büyük oranda insanlar onu ne olarak algılıyorsa o olduğunu kabul etmektedir. Toplumsal yaşam insanlar onu deneyimledikçe ve ona anlam verdikçe var olmaktadır, akıcı ve kırılmalıdır. İnsanlar devam eden iletişim ve uzlaşma süreçlerinde ötekilerle etkileşimde bulunarak onu inşa etmektedirler. Çevrelerindeki insanlar ve olaylar hakkında test edilmeyen varsayımlar ve sorgulanmadan kabul edilen bilgiler temelinde işlerler. Yorumlayıcı yaklaşım, toplumsal yaşamın toplumsal etkileşimler ve toplumsal olarak inşa edilmiş anlama dayandığını savunmaktadır. İnsanlar içlerinde yaşadıkları bir gerçeklik anlayışına sahiptir. Bu öznel gerçeklik anlayışı, insanların toplumsal yaşamını kavramak için çok önemlidir. Yorumlayıcı sosyal bilim içinde yer alan inşacı yaklaşım, insanların

etkileşimlerinin ve inançlarının gerçekliği oluşturduğunu var saymaktadır. İnsanların gördüğü gerçekliğe yol açan hiçbir gizli öz yoktur; o toplumsal süreçlerin bir ürünüdür (Coulon, 2010). İnşacı yaklaşımın toplumsal olaylara bakış açısına ilişkin Craswell şu epistemolojik analizi sunmaktadır:

İnşacılara göre insanlar, fiziksel gerçeklikle bağlantılı, ama ondan ayrı olan inşa edilmiş gerçeklikte yaşar, ona inanır ve onu kabullenir. (...) Bir inşacı, insanların çevrelerindeki şeylerin çoğunu "sorgulamadan kabul ettiğini" ve onlar doğal, objektif ve sabit gerçekliğin parçasıymış gibi hareket ettiklerini belirtir. (...) Bir inşacı, dili yerleşik toplumsal yapılarla dolu olarak görür. Böylece insanlar dili öğrenirken, dünyayı belirli biçimlerde görmeyi ve düşünmeyi öğrenirler. Dil, öz gerçekliğe bağlanamaz, ama insanların dünyayı nasıl gördüğü ve deneyimlediğine rengini çalan bir dünya görüşü içerir. (...) Bir inşacı, dil ve mutlak düşünme biçimlerinin insanlara iki cinsiyetli ve altı ırklı bir dünya dayattığını söyler. (...) Yorumlayıcı sosyal bilim, insan deneyiminin birden çok yorumunun ya da birden çok gerçekliğin mümkün olduğunu varsayar. Özetle, yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımı toplumsal gerçekliğin, günlük toplumsal etkileşimleri aracılığıyla anlam inşa eden ve yorumlar oluşturan insanlardan oluştuğunu kabul eder (Craswell, 2013).

Yorumlayıcı sosyal bilim, sıradan insanların devam eden bir anlam sistemleri yaratma sürecine dahil oldukları, sonra böyle anlamları toplumsal dünyalarını yorumlamak ve yaşamlarından anlam çıkarmak için kullandıklarını söylemektedir. İnsanların kendi eylemleri için kendi gerekçeleri olduğu ve araştırmacıların insanların kullandığı gerekçeleri öğrenmesi gerektiği savı da yorumlayıcı sosyal bilimin, insanların doğasına ilişkin temel iddiasını temsil etmektedir. Yorumcu sosyal bilime göre; bireysel itkiler mantıksız olsalar, derin duygular taşısalar, yanlış olgular ve önyargılar içerseler de hesaba katılmaları çok önemlidir (Neuman, 2006).

Yorumlayıcı sosyal bilim insan eylemliliği (özgür istem, irade ve rasyonellik) konusunda iradeciliği benimsemektedir. Toplumsal ortamlar ve öznel bakış açıları bir kişinin yaptığı seçimlerin biçimlendirilmesine yardımcı olur, ancak insanlar bu ortamları oluşturur ve değiştirir ve bir bakış açısı geliştirme ya da

oluşturma olanağına sahiptir. Yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımı, bireysel karar alma süreçlerini, öznel hisleri ve olayları anlama biçimlerini hesaba katmanın önemine vurgu yapmaktadır (Barthes, 2005). Yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımı, sağduyu ve bilim arasındaki ilişki bağlamında, insanların sistematik olmayan deneyimleri, alışkanlıklara ve tahminleri kullanarak gündelik yaşamda iş gördükleri tutumunu benimsemektedir. Yorumcu yaklaşım, sağduyunun insanları anlamak için yaşamsal önemde bir bilgi kaynağı olduğunu belirtmektedir. Bir kişinin sağduyusu ve gerçeklik duygusu pragmatik bir yönelimden ve dünya hakkındaki bir dizi varsayımdan ortaya çıkmaktadır (Neuman, 2006).

Yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımının toplumsal gerçeklik kuramı, birbiriyle bağlantılı yasalar ve önermelerden oluşan bir hikâye metaforu ile ilişkilendirilmektedir. Kavramlar ve sınırlı genellemeler içermekle birlikte incelenen insanların deneyiminden ve iç gerçekliğinden dramatik ölçüde kopmamaktadır. Yorumlayıcı yaklaşım idiyografik⁵ ve tümevarımcıdır. Kuram ve (sahadan elde edilen) kanıtlar birbirine geçerek birleşik bir bütün oluşturur; kavramlar ve genellemeler bağlamlarıyla birleştirilir. Yorumlayıcı sosyal bilim, insanların gündelik yaşamlarında kullandığı anlamlar, değerler, yorumlama biçimleri ve yaşam kurallarını açığa çıkararak okura bir başkasının toplumsal gerçekliğine dair bir anlayış sağlama kapasitesine sahiptir (Schroeder, 1996; Fay, 2012).

Yorumlayıcı sosyal bilimde açıklamaların doğruluğunun, araştırmacının “ötekilerin” uslamlama, hissetme ve görme biçimlerine dair derinlikli bir

⁵ İdiyografik, yaklaşımın başka bir şeyin sembolik bir temsilini ya da yoğun tanımını sağladığı anlamına gelmektedir.

anlayış iletip iletmediğine bağlı olduğu kabul edilmektedir. Bir yorumlayıcı açıklama, öznenin bakış açısını belgeler ve onu okurlar için anlaşılabilir bir biçime çevirmek durumundadır ve bu yorumlayıcı yaklaşım için yeterlilik boyutunu oluşturmaktadır. Yorumlayıcı araştırmacının dışardan bir görüşle incelemelerinin hiçbir zaman kendi içinden anlatıya denk olmayacağı belirtilmektedir. Ancak araştırmacının açıklaması, araştırılan öznenin yüklediği anlama ne kadar yakınsa o ölçüde sosyal gerçekliğe yaklaşılmış olunacaktır (Fay, 2012).

Yorumlayıcı sosyal bilim belirli bağlamların ve anlamların özelliklerini toplumsal anlamı kavramak için gerekli görmektedir. Duruşun, eylemin, anlatının taşıdığı anlamın birçok anlama dönük yapısı Neuman tarafından şu alıntıyla ortaya konulmaktadır:

Toplumsal eylemle ilgili kanıtlar, onun gerçekleştiği bağlamda ya da ilgili toplumsal özneler tarafından ona atfedilen anlamlardan yalıtılamaz. Yorumlayıcı yaklaşım için olgular akıcıdır ve bir anlam sisteminin içine gömülüdür; tarafsız, objektif ve nötr değildir. Olgular, olumsal ve bağlama özgüdür; toplumsal ortamdaki belirli insanlarla belirli olayların kombinasyonuna bağlıdır. Yorumlayıcı yaklaşıma göre basit eylemler dahi birden çok potansiyel anlam taşımaktadır. İnsanlar ancak gerçekleştiği toplumsal bağlamı hesaba kattıklarında bir eyleme ya da ifadeye uygun anlam atfedebilirler. Yorumlayıcı yaklaşım benimseyen araştırmacı, içinde yer alanlar açısından “bariz” bir anlamı olan sıradan olayları sorgular ve yeniden inceler, böylelikle “herkesin bildiğini” – insanların varsaydığını ama pek söylemediğini açığa çıkarır. Toplumsal olayın öteki olayları mümkün kılan temel özelliklerini görünür hale getirir ve eylemlerin dayandığı anlayışların iskeletini oluşturur (Neuman, 2006).

Yorumlayıcı yaklaşım açısından, sosyal bilimsel bilginin rolü, pozitivist bilimin yönetmek için bilmek argümanından farklılaşmaktadır. Yorumlayıcı sosyal bilimde bilginin kullanımı şöyle belirlenmiştir:

Yorumlayıcı sosyal bilimciler, öteki insanlara dair derinlemesine bir anlayış edinmek, yaşanan insan deneyiminin büyük çeşitliliğinin değerini bilmek ve ortak insanlığı daha iyi kabul etmek için dünyanın nasıl

işlediğini öğrenmek isterler. Bilgiyi bir araç olarak görmek yerine, yorumlayıcı yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, sıradan insanların iç yaşamlarını ve öznel deneyimlerini kavramaya çalışır. Bu hümanist yaklaşım, insanların günlük yaşamda pratik ilişkilerini nasıl yürüttüğüne odaklanır ve toplumsal bilgiyi pragmatik bir başarı olarak görür. (...)İnsanları araştırmacının incelediği dışsal nesneler olarak ele almak yerine perspektifler, araştırmacıları insanların karmaşık iç yaşamlarını incelemeye teşvik eder. Ayrıca toplumsal koşulları şu anki görünümüleriyle incelemek yerine, araştırmacıların insanların mevcut koşulları etkin biçimde inşa ettiği ve süreçleri incelemesi gerekir (Craswell, 2013).

Sosyo-politik değer ve bilim ilişkisi açısından, yorumlayıcı sosyal bilim görecelik konumunu benimsemektedir. Yorumlayıcı yaklaşım, değerden bağımsız olma olasılığını sorgulamaktadır. Çünkü yorumlayıcı araştırma değerleri ve anlamı her şeyin içinde ve her yere yayılmış olarak görmektedir. Yorumlayıcı araştırmacı göreceliliği benimsemekte ve herhangi bir değerler kümesinin daha iyi ya da daha kötü olduğunu varsaymamaktadır. Yapılacak olan değerlerin tanınması ve açık hale getirilmesidir (Fay, 2012; Bauman, 2012).

Feminist yöntemin benimsediği eğitim, istihdam ve kadın gerçekliğine odaklanan bir çalışma için değerlerden bağımsız olma durumu yorumcu yaklaşıma ek birtakım yaklaşımları gerektirmektedir. Kültürel feminist yaklaşım, kültürel göreceliliği benimsediği ölçüde kadın gerçekliklerini de göreceli bir bağlamda ele almaktadır. Herhangi bir halkın diğerine üstünlüğü olmadığı gibi herhangi bir değer bir diğerine üstünlüğü kabul edilmez. Bu yaklaşım modern ve geleneksel arasındaki hiyerarşiyi kaldırmakla birlikte, kadınların kendi deneyimlerinin anlatılar yoluyla belli ön yargılar ve düşünce kalıplarına sıkıştırılmadan gerçeğe yakın bir bilgi elde etmeye olanak sağlayan bir yöntemle anlaşılmasına yol açmaktadır (Stanley ve Wise, 1995).

Yukarıda tartışılan kuramsal zemin bağlamında araştırmamızda, yorumlayıcı bir çatı kullanıldığı, bu yorumlayıcı yaklaşımın toplumsal gerçekliğe, eleştirel gelenekten gelen Bourdieu'nun yapı-eylem karşıtlığını aşma girişimi ile geliştirdiği analitik kavramsal araçlarla somut kuramsal bir bağlama dayandırıldığı söylenebilir. Diğer taraftan çalışma, din, devlet ve kadın politikaları açısından tarihsel bağlama dayanmaktadır. Yorumcu yaklaşım, konunun seçiminden, yöntemin, çalışma grubunun belirlenmesi ve veri toplama aracının hazırlanmasından, verilerin toplanması ve analizine kadar çalışmaya eşlik etmiştir. Yine nihai olarak araştırma grubunun anlatılarının yeniden kurgulanması bir anlamda inşası aşamasında yorumcu çatı yaklaşımın sunduğu epistemolojik olanaklardan yararlanılmıştır.

BÖLÜM 3

3. YÖNTEM

Yöntem bölümünde çalışmanın modeli tanıtılacak, çalışma evreni ve çalışma grubunun tespitine ilişkin süreç aktarılacaktır. Ardından, görüşme grubunun oluşturulması, veri toplama süreci ve verilerin analizine ilişkin bilgilere yer verilecektir.

3.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma, nitel yaklaşım çerçevesinde, saha çalışması olarak tasarlanmıştır. Saha araştırmasının bir yöntem mi teknik mi olduğu tartışmalarında yorumsamacı bir yaklaşım benimsemenin, yani tekil öznelerin anlam dünyasının anlaşılmasının, teoriz, kavramsal çerçeve oluşturmada, hipotezsiz ve sezgisiz bilim yapma iddiasına dönüşeceği gerekçesiyle, saha araştırmasının nitel yöntemin bir tekniği olduğu fikri benimsenmiştir (Çelebi, 2004) Bu tasarım çerçevesinde, anlatı araştırması yapılmış, derinlemesine görüşme tekniği kullanılmış, görüşmelerin analizinde anlamaya dayalı yorumcu yaklaşım takip edilmiştir.

3.2. Çalışma Evreni ve Çalışma Grubu

Çalışma grubu Ankara ili merkez ilçelerinde görev yapan öğretmenler arasında amaçlı örneklem seçimi ile belirlenmiştir. Aşağıdaki Çizelge 3, öğretmenlerin metropol ilçelere göre dağılımını; Çizelge 4 metropol ilçelerdeki öğretmenlerin eğitim durumlarını göstermektedir. 2013 verilerini göre Türkiye

genelinde toplam 20.094 Kur'an kursu öğreticisi vardır. Öğreticilerin 2022'si erkek, 18072'si kadındır. Ankara ilinde 65'i erkek 1.411'i kadın olmak üzere toplam 1476 kadrolu öğretici vardır⁶. Çizelge 3'de yer alan, Türkiye geneli, kadın Kur'an kursu öğreticilerinin eğitim durumlarına bakıldığında:

Çizelge 3

Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim Durumları⁷

Unvanı	Toplam	Lisans (Dinî öğrenim)	Lisans	Ön lisans (Dinî öğrenim)	Ön lisans	İmam-hatip lisesi	Lise ve dengi okul	Ortaokul ve dengi okul	İlkokul
Kur'an kursu uzman öğreticisi	110	95	15	0	0	0	0	0	0
Kur'an kursu öğreticisi	17.993	3.894	2.331	3.260	5.675	2.690	38	66	39

Çizelge 3'te görüldüğü üzere, 110 uzman kadın Kur'an öğreticisi bulunduğu, bunların 95'inin yüksek din eğitimi (ilahiyat veya Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği) mezunu olduğu 15'inin ise diğer fakültelerden mezun olduğu görülmektedir. Türkiye genelindeki kadın Kur'an kursu öğreticisi (uzman unvanı almayan) sayısı 2013 yılı itibariyle 17.993'tür⁸. Yüksek dinî öğrenim tamamlayan öğretici sayısı 3.894; diğer fakülte mezunu olanlar: 2.331; Ön lisans mezunları (dinî öğrenim) 3.260; ön lisans (diğer)

⁶ Veriler İnsan Kaynakları Veri Sisteminden Aralık 2012 tarihinde alınmıştır.

⁷ Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 yılı yayımlanmış istatistiklerinden alınmıştır. Yayımla birlikte istatistikler ertesi yıl yayımlandığından sayısal veriler 2012'ye aittir.

⁸ Başkanlığın istatistikleri yıl sonu yayımlandığı için 2013 istatistik kitapçığı, 2012 verilerini göstermektedir.

mezunu 5.675 iken 2.690 öğretici imam-hatip lisesi mezunu; 38 öğretici diğer lise mezunu; 66 öğretici ortaokul ve dengi mezunu; 39 öğretici ilkokul mezunudur.

Ankara ili metropol ilçelere göre öğretici sayılarına bakıldığında; toplam 1.262 öğretici bulunduğu, 22'sini erkek olduğu 1240'ının kadın olduğu görülmüştür. Çizelge 4'de Ankara metropol ilçelerde görev yapan öğreticilerin dağılımı verilmiştir:

Çizelge 4

Ankara İli Metropol İlçelerde Görev Yapan Öğreticilerin Dağılımı⁹

İlçeler	Öğretici sayısı	Oranı %
Altındağ	114	9.0
Çankaya	152	12.0
Etimesgut	77	6.1
Keçiören	350	27.7
Mamak	146	11.6
Pursaklar	80	6.3
Sincan	133	10.5
Yenimahalle	210	16.6
Toplam	1262	100.0

Metropol ilçelerdeki öğreticilerin eğitim durumları çizelge 5'te görülmektedir:

Çizelge 5

Ankara İli Metropol İlçelerdeki Öğreticilerin Eğitim Durumları¹⁰

Eğitim Düzeyi	Sayı	Oran %
Doktora	1	0.1
Yüksek lisans	70	5.5
Üniversite	481	38.1
Lisans tamamlama	57	4.5
Ön lisans	528	41.8
İmam hatip lisesi	120	9.5
Lise	1	0.1
İmam hatip orta kısım	1	0.1
Ortaokul ve dengi	3	0.2
Toplam	1262	100.0

⁹ Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Yönetim Sistemi verilerinden alınmıştır.

¹⁰ Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Yönetim Sistemi verilerinden alınmıştır

Ankara ili metropol ilçelerde görevli öğretmenlerin eğitim verileri incelendiğinde %41.8 oranı ile en fazla öğreticinin ön lisans mezunu olduğu görülmektedir. İkinci sırada öğrenim durumu üniversite mezunu olanlardır ve oranları %38.1'dir. Öğreticiler içinde doktorasını tamamlamış 1 tane kadın öğretici vardır.

Ankara ili metropol ilçelerde görev yapan öğretmenlerin verileri incelendikten sonra, görüşme yapılacak öğretmenler amaçlı örnekleme seçilmiştir. Amaçlı örneklem uygulamada metropol ilçeler sosyo-ekonomik açıdan kendi içinde sınıflandırma yapılması ile başlamıştır. Çankaya sosyo-ekonomik seviyesi en yüksek ilçe olarak belirlenmiş, Mamak ve Sincan ilçeleri alt sosyo-ekonomik seviyedeki ilçeler olarak kabul edilmiştir. Yenimahalle'nin Ümitköy ve Beysukent semti, üst sosyo-ekonomik seviyede olarak kabul edilmiş. Yenimahalle ilçesi'ne bağlı diğer semtler orta sosyo-ekonomik seviyede kabul edilmiştir. Pursaklar ve Keçiören ilçesi de alt-orta sosyo-ekonomik seviyede kabul edilmekle beraber, muhafazakâr eğilimlerin yoğun olduğu bir ilçe olarak kabul edilmiştir. Etimesgut İlçesi'nin Eryaman semti üst-orta tabaka kabul edilmekle beraber, Etimesgut ilçesinin diğer semtleri orta ekonomik seviyede kabul edilmiştir. Diğer taraftan yatılı hafızlık kurslarında görev yapan öğretmenlerle görüşme yapılması sağlanmıştır. Görüşme yapılacak öğretmenlerin tespitinde mesleki kıdemleri, mesleğin ilk yılındakiler, kıdemi 5 yıldan fazla olanlar ve mesleki kıdemleri 15 yılın üzerinde olanlar ve son olarak 25 yıl üzerinde görev yapanlar şeklinde sınıflandırılarak her gruptan en az bir öğretici ile görüşme yapılmıştır. Ek olarak başka kurumlarda -öğretmenlik gibi- görev yapıp sonradan Kur'an kursu öğreticiliğine geçiş yapanlar da bir

grup olarak kabul edilmiş ve bu gruptan öğretmenlere görüşmelerde yer verilmiştir.

Görüşme kılavuzunun geliştirilmesi, amaç sorularına uygun yanıtlar alınmasının sağlanması için görüşme grubundaki 11 öğretici ile pilot çalışma yürütülmüştür. Bu doğrultuda, sistematik olarak görüşme kılavuzunun bütünlüklü olarak uygulandığı 29 öğretici ile görüşmeler yapılarak, çalışmanın uygulamalı kısmı tamamlanmıştır. Görüşme grubundaki öğretmenlerin her birine takma adlar verilerek alıntılar bu adlar kullanılarak yapılmıştır. Aşağıda görüşme yapılan öğretmenlerin demografik verilerine yer verilmiştir.

Nisa:

Annesi ev hanımı babası işçi olan Nisa, 33 yaşında, evli ve iki çocuk sahibidir. 2007 yılında öğreticilik görevine başlamıştır. Eşi kamuda kariyer uzmanı olarak görev yapmakta olan Nisa, kendisini üst sosyo-ekonomik seviyede gördüğünü ifade etmiştir. Nisa ilahiyat fakültesi mezunu olup, alanda yüksek lisansını tamamlamıştır.

Saliha:

Annesi ev hanımı babası emekli olan Saliha, 36 yaşındadır. 2007'de öğreticilik görevine başlayan Saliha, ilahiyat fakültesi mezunudur. Eşi de kendisi gibi ilahiyat fakültesi mezunu olan Saliha biri kız, diğeri erkek iki çocuk annesidir.

Setenay:

Setenay, 28 yaşında, evli ve iki çocuk sahibidir. Açık Öğretim Fakültesi ön lisans öğrenimini tamamlamış olan Setenay, eşinin mali müşavir olduğunu belirtmiştir. Geldiği ailenin sosyoekonomik seviyesini orta olarak belirten Saliha, kendi sosyoekonomik seviyesini üst olarak belirtmiştir.

Mevlûde:

Teyzesinin oğlu ile evli olan Mevlûde, 23 yaşındadır ve 1 çocuk annesidir. Yatılı hafızlık kursunu ve imam hatip lisesini tamamlamış olan Mevlûde, evliliğini 18 yaşında gerçekleştirmiştir.

Nagehan:

Nagehan, 46 yaşında, evli ve 4 çocuk annesidir. Çocuklarının ikisi üniversitede okuyan Nagehan'ın diğer iki çocuğunun biri lise, diğeri ilköğretimde eğitimlerine devam etmektedirler. Annesi ev hanımı babası öğretmen olan Nagehan'ın eşi imam-hatip lisesi mezunu olup, siyasal bilgiler okumuş ve kamu çalışanı olarak çalışmaktadır. 7-8 yıl İzmir'de görev yapmış olan Nagehan, dış teknisyeniyken mesleğini bırakıp, Kur'an kursu öğreticiliğine geçmiştir. Açık öğretim ön lisans programını tamamladığını ifade eden Nagehan, dikey geçiş sınavını kazanarak yine uzaktan öğretim sisteminde ilahiyat lisans tamamlama programına devam etmektedir.

Figen:

34 yaşında evli ve 1 çocuk annesi olan Figen'in eşi kamuda memur olarak çalışmaktadır. Annesi ev hanımı babası işçi olan Figen, öğreticilik yapmadan önce ücretli öğretmenlik yapmıştır. Açık Öğretim Fakültesi ilahiyat ön lisans

eğitimini ve kamu yönetimi bölümünü tamamlamış olan Figen, Açık ğretim Fakültesi ocuk Gelişimi Bölümü'ne devam etmektedir.

Zhre:

Hafızlık eğitimini 13 yaşında yatılı bir kursta tamamlamış olan Zhre evli ve bir ocuk annesidir. Grafik bölümünü okumuş ve uzun süre tıp kitapları basan bir yayınevinde çalışmış olan Zhre, Açık ğretim Fakültesi n lisans ilahiyat programı okumuştur. Eşinin yedi kardeş olduğunu ifade eden Zhre kızlık soyadını da kullanmaktadır. Eşi kamuda bilgisayar işletmeni olarak görev yapan Zhre'nin annesi ev hanımı babası tır şofrdr. Zhre 2007'de göreve başlamıştır.

Elçin:

1978 doğumlu olan ve 2008 yılında evlendiğini ancak eşi ile ayrı yaşadığını ifade eden Elçin bir ocuk sahibidir. Altı kardeşi olan Elçin ablasının ailesi tarafından okutulmadığını ifade etmiştir. Yatılı kursta hafızlığını tamamlamış olan Elçin, Açık ğretim Fakültesi n lisans ilahiyat ve işletme bölümlerini okumuştur. 2000 yılında fahri olarak göreve başladığını ifade eden Elçin, 2006 yılında kadrolu olarak göreve devam etmiştir.

Hülya:

1974 yılında İlahiyat Fakültesi diploması aldığını ifade eden Hülya meslekte 40 yılı aşkın süredir görev yaptığını ifade etmiştir. Annesi ev hanımı, babası komiser olan Hülya altı kardeştir. İmam-hatip lisesini tamamladıktan sonra ağabeyinin getirdiği bir eş adayıyla, görücü usulü evlendiğini anlatan Hülya, ikisi evli olmak üzere üç erkek ocuk annesidir.

Betül:

47 yaşında olan Betül evli ve biri evli iki çocuk annesidir. İmam-hatip lisesini bitirdikten sonra Kur'an kursu öğreticiliğine başlayan Betül, Açık Öğretim Fakültesi ilahiyat ön lisans programını tamamlamıştır. Betül'ün eşi de İlahiyat Fakültesi mezunudur.

Gülnihal:

1982'de İmam-hatip lisesini tamamlayıp aynı yıl öğretici olarak görev yapan Gülnihal, asker olan eşinden boşandığını belirtmiştir. Gülnihal ilahiyat fakültesinde okuyan kızı ve yaşlı annesi ile beraber öğreticilik yaptığı kursun lojmanında yaşamaktadır. Babası da din görevlisi olan Gülnihal, açık öğretim sosyal bilimler bölümü mezunudur.

Gül

48 yaşında olan Gül İlahiyat Fakültesi mezunudur. 1993 yılında öğretmen olarak göreve başladığını ancak 2001'de başörtüsü nedeniyle memuriyetten ihraç edildiğini belirten Gül, 2007'de Kur'an kursu öğreticiliğine geçiş yapana kadar işsiz kaldığını ifade etmiştir. Gül dört çocuk annesidir.

Efsun

36 yaşında ve bekar olan Efsun, Biyoloji öğretmenliği mezunudur. İlahiyat fakültesi eğitimini uzaktan öğretim sistemi ile tamamlamıştır. 2006 yılında Kur'an kursu öğreticiliğine başlamıştır.

Buket:

1972 doğumlu olan Buket bir ay gibi çok kısa bir süre evli kalmış ve boşanmıştır. İmam-hatip lisesini bitirdikten sonra 1993 yılında öğreticilik görevine başlamıştır. Yatılı bir kursta sürekli görev yapan Buket'in annesi ev hanımı, babası ilahiyat fakültesi mezunu emekli kamu görevlisidir. Açık Öğretim Fakültesi ön lisans İlahiyat programını tamamlamış olan Buket, uzaktan eğitimle ikinci üniversite eğitimine devam etmektedir.

Kardelen:

Beş kız iki erkek kardeş olduklarını belirten Kardelen'in anne babası okur-yazar değildir. Eşinden yirmi beş yıllık evliliği sonrasında ayrılmış olan Kardelen ikisi üniversitede, diğeri lisede okuyan üç çocuk annesidir. Kardelen 1968 doğumludur. Hafızlık eğitimini tamamlamış olan Kardelen, uzaktan öğretim sistemi ön lisans ilahiyat eğitimi almıştır. Uzaktan eğitim sistemi ilahiyat tamamlama programı son sınıf öğrencisidir.

Gülçehre:

1962 doğumlu olan Gülçehre ilahiyat alanında doktorasını tamamlamıştır. Öğretmen olarak çalışan Gülçehre, başörtü nedeniyle meslekten atılmış ve 2006'da Kur'an kursu öğreticiliğine geçmiştir. Eşi öğretim üyesi olan Gülçehre, biri evli üç çocuk sahibidir.

Serenay:

1994 yılında örgün ilahiyat fakültesini tamamlayan Serenay evli ve 4 çocuk annesidir. Serenay evliliğini üniversitede okurken yapmıştır. Mezun olduktan sonra özel bir kolejde din kültürü öğretmeni olarak çalıştıktan sonra 2006'da fahri olarak Kur'an kursu öğreticiliğine başlamış, 2007'de kadroya geçmiştir.

Enise:

1979 doğumlu olan Enise görme engellidir. Evli ve bir çocuk annesi olan Enise imam-hatip lisesini tamamladıktan sonra bir süre sekreter olarak çalıştığını ifade etmiştir. Enise Braille alfabesini öğrendikten sonra Kur'an kursu öğreticiliği mesleğini seçmiştir.

Jale:

1980 doğumlu olan Jale, Fizik öğretmenliği mezunudur. Açık Öğretim Fakültesi ön lisans ilahiyat programını tamamlamıştır. Evli ve iki çocuk annesidir. Annesi de Kur'an kursu öğreticisi olan Jale'nin babası da ilahiyat mezunu olup, meslek dersleri öğretmenidir. Jale Kur'an kursu öğreticiliğine 2012 yılında başlamıştır.

Munise:

1971 doğumlu olan Munise, evli ve ikisi de üniversitede eğitimine devam eden iki çocuk annesidir. İlkokuldan sonra hafızlık eğitimine başlamış olan Munise, lise yıllarında görücü usulü ile evlenmiştir.

Dilek:

1966 doğumlu olan Dilek, 1987 yılında Kur'an kursu öğreticiliğine başlamıştır. Dilek halen Açık Öğretim Fakültesi İlahiyat ön lisans eğitimine devam etmektedir. Babası din görevlisi olan Dilek'in annesi ev hanımıdır. Eşi asker olan Dilek eşinin 28 Şubat'da kendisinin örtülü olduğu ve Kur'an kursu öğreticisi olduğu için meslekten ihraç edildiğini aktarmıştır.

Nilay:

1981 doğumlu olan Nilay bekardır. İlahiyat fakültesini tamamlamış yüksek lisansa devam etmektedir.Dördü kız, ikisi erkek altı kardeşirler.

Safiye:

1952 doğumlu olan safiye imam-hatip lisesi mezunudur. Lisede okurken başörtüsü yasağından dolayı okulu bırakarak evlenen Safiye öğrenimini Açık Öğretim Lise aracılığıyla tamamlamıştır. Beş kız, üç erkek çocuk sahibi olan Safiye'nin eşi de yüksek din eğitimi almış bir kamu çalışanıdır.

İlgın:

1985 doğumlu olan İlgın, İlahiyat Fakültesi mezunudur. Formasyon eğitimine şehir dışında devam etmektedir. Evli ve bir çocuk annesidir. İlgın fakülte okurken evlenmiş ve çocuk sahibi olmuştur. 2010 yılında göreve başlayan İlgın dört kardeşir. Ancak kendi ailesiyle değil evlatlık verildiği aileyle büyümüştür.

Cansu:

1984 doğumlu olan Cansu, ilahiyat fakültesi eğitimini tamamlamış, doktora çalışmasına devam etmektedir. Annesi de Kur'an kursu öğreticiliğinden emekli olan Cansu'nun babası da ilahiyat fakültesi mezunudur. Cansu evli ve bir çocuk annesidir.

Asiye:

1964 doğumlu olan Asiye, 1984 ilahiyat fakültesi mezunudur. Asiye evli ve ikisi de üniversite eğitime devam eden iki çocuk annesidir. Asiye'nin eşi siyasetçidir.

Bengisu:

1985 doğumludur. Evli ve bir çocuk annesidir. Örgün İlahiyat Fakültesi eğitimini tamamlamıştır.

Fidan:

1966 doğumlu olan Fidan 1987’de imam-hatip lisesini tamamladıktan sonra başlamıştır. Babası da din görevlisi olan Fidan’ın eşi akademisyendir. Fidan, üçü de üniversiteye devam eden üç çocuk annesidir. Fidan bu yıl İLİTAM programını bitirmiştir.

Feyza:

Feyza 1977 doğumludur. Evli ve üç çocuk annesidir. Feyza, siyasal bilgiler fakültesi mezunudur. yedi yıl fahri görev yaptıktan sonra 2011’de kadrolu atanmıştır. Feyza bu yıl İLİTAM programına devam etmektedir. (Feyza yaptığımız görüşmede yaptığı anlatılarla ilgili yaşamında önemli değişiklikleri hayata geçirdiğini ifade ederek çalışmada görüşlerinin yer almasını istemediğini belirtmiş bu nedenle kendisinden alıntı yapılmamıştır.)

3.3. Görüşme Kılavuzunun Oluşturulması

Alan verilerinin toplanma süreci çalışma sahasının belirlenmesi ile başlamıştır. Türkiye’de görev yapan Kur’an kursu öğreticilerinden, yalnızca Ankara’da görev yapanlar arasından belirlenecek çalışma grubu ile görüşmelerin yürütülmesine karar verilmiştir. Bu doğrultuda, Çiğdem Kağıtçıbaşı’nın uyarladığı “toplumsal cinsiyet ölçeği”nden hareket edilmiştir. Kağıtçıbaşı’nın uyarladığı söz konusu ölçek dinî soruları içermediğinden,

gene Kağıtçıbaşı'nın toplumsal cinsiyet ölçeğini ölçüt alan, tarafımızdan yüksek lisans tezi olarak hazırlanan, "Din ve Kadın İlişkisinin Din Sosyolojisi Açısından Analizi -Kahramanmaraş Örneği"- adlı tez çalışmasında kullanılan, anket sorularından ve Hayriye Erbaş tarafından doktora tezi olarak hazırlanan, Ankara ve Kırıkkale örneğini karşılaştırmalı olarak inceleyen, "Class and Culture" adlı tez çalışmasının, din ve toplumsal cinsiyet ilişkisini ele alan bölümden yararlanılarak, dinî içerikli soruların eklenmesi ile görüşme kılavuzu oluşturulmuştur. Kağıtçıbaşı'nın uyarladığı toplumsal cinsiyet ölçeği (Kağıtçıbaşı, 1990), din ve devlet boyutunu içermediğinden, dinî alan ve toplumsal cinsiyet ilişkisine dair sorular ile devlet ve din ilişkisine dair sorular, literatür taraması ile oluşturulmuş ayrıca, demografik veriler ve altı adet açık uçlu sorudan oluşan problem tarama anketi¹¹ ile toplumsal cinsiyete ilişkin araştırma sahasının kendine özgü sorunların tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Görüşme kılavuzu oluşturulurken, sorun tarama anketi, metropol ilçelerde düzenlenen aylık toplantılara katılım sağlanarak gerçekleştirilmiştir. Görüşme kılavuzu oluşturulduktan sonra uzman görüşü alınarak görüşmeler başlatılmıştır. Görüşme kılavuzu oluşturulmadan önce, sahanın kendine özgü problemlerinin anlaşılması ve öğretmenlerin, toplumsal cinsiyete ilişkin yaşantılarının anlaşılması için gene Ankara ili metropol ilçelerde görev yapan beş öğretici ile görüşme yapılmış, görüşme kılavuzu oluşturulduktan sonra da altı öğretici ile pilot görüşme yapılmıştır. Pilot görüşmeler ve problem tarama anketi sonucunda, görüşme kılavuzunun son şekli oluşturulmuş ve Ek 2'deki görüşme kılavuzu, geri kalan yirmi dokuz görüşmenin her birinde aynen uygulanmıştır.

¹¹ Ek1 de problem tarama anketi yer almaktadır.

Görüşme grubundaki öğretmenler, görüşmelerde ses kaydına izin vermedikleri için, her bir öğreticiye görüşme kılavuzu verilmiş, bu formlar doldurulduktan sonra, kılavuzda yer alan soruların tamamı görüşmeci tarafından tekrar sorularak, verilen yanıtlar görüşme süresince not alınmış, görüşmeler sonrası notlara ekleme ve çıkarma yapılmamıştır.

3.4. Veri Toplama Süreci

Saha araştırmasının öncesinde, sosyal “alan” içinde, devlet ve dinî alanı da birer alt alan olarak gören, kuramsal bir yaklaşım benimsendiğinden, tarihsel arka planın, saha araştırmasının bağlamını oluşturmak bakımından önem kazandığı görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, sosyal olaylar, hem birbirleriyle ilişkili hem de tarihsel bir bütünlük içinde süregeldiklerinden, araştırma grubumuzu oluşturan, kadın Kur’an kursu öğrencileri ile görüşme yapmadan önce, Türkiye’deki din ve devlet ilişkilerinin genel seyrine ilişkin genel bir şema ortaya konulmuştur. Bu genel seyrin ortaya konmasının, benimsenen yorumcu yaklaşım çerçevesinde, sosyal eyleyenlerin kendi durumlarına ve eylemlerine yükledikleri “anlam haritalarının” ortaya çıkarılması açısından kilit önemde olduğu görülmüştür.

Sosyal eyleyenlerin, yani bizim çalışma grubumuzu oluşturan, kadın Kur’an kursu öğretmenlerinin, araştırma sorularımıza kendi yaşam deneyimleri bağlamında yükledikleri anlamların ortaya çıkarılması için derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Tarihsel arka planda din ve devlet ilişkilerinin seyri ortaya konulduktan sonra, bu gelişmelerin dinî alanda kadınların istihdamına yansıyan boyutları analiz edilmiştir. Tarihsel bağlamla ilişkili olarak, son dönem muhafazakâr/ liberal dönemde, sayıları “23 000”e ulaşan kadın Kur’an

kursu  ğreticilerinin, Ankara’da görev yapan ve belli kriterlerle seçilen, 40 öğreticinin anlatıları üzerinden toplumsal cinsiyet algıları ve bu algıyı sekillendiren, kültürel sermayeleri, dinle ilişkili simgesel sermayeleri ve Türkiye’de din-devlet ilişkisinin seyrine yönelik algıları incelenmiştir.

Çalışma, saha araştırmalarının gerekliliklerinden biri olan “odaksızlaşma” aşamasıyla başlamıştır. Odaksızlaşma, seçilen saha araştırmasının sahasındaki olaylara daha açık hale gelebilmek için geçmişteki varsayımlar ve yerleşik fikirleri ortadan kaldırılması tekniği olarak ifade edilebilir (Neuman, 2006). Literatür taraması aşamasında, Kur’an kursu öğreticiliği ile ilgili birçok görüş ve düşünce mevcut iken ve Kur’an kursları ile ilgili ampirik çalışmalar yürütülmüşken, öğreticilerin toplumsal cinsiyet algılarına ilişkin, kendi anlamlandırmalarını irdeleyen bir çalışma bulunmadığı görülmüştür. Kur’an kursları ve öğreticilerle ilgili birçok akademik, siyasi ve medyatik tartışma bulunmakla birlikte, saha araştırmasında “odaksızlaşmanın sağlanması” amacıyla önceki görüş ve fikirlerden soyutlanarak çalışmaya başlanmış, böylece sahada her şeyi ilk defa çalışma grubundan öğrenme olanağı doğmuştur.

 kinci aşamada, literatür taraması yapılmış, din-devlet ilişkilerinin Türkiye seyri, din politikalarının kadınlar üzerindeki etkileri üzerine yapılan çalışmalar taranmış, böylelikle din-devlet ve kadın üçlemesinin kesişim noktasında, kadın Kur’an kursu öğreticileri ile ilgili teorik bilgi bir araya getirilmiştir. Böylece saha çalışmasının, çalışma yapılacak “saha”yı bulma ve “sahaya erişim sağlama” (Emerson, Fretz ve Shaw, 2008) aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada, öğreticilerin ayda bir defa bir araya geldikleri ilçe müftülüğü

toplantılarına katılım sağlanmış, ayrıca öğretmenlerin kabul günleri, meslektaşlarının bebek ve ev ziyaretlerine katılım sağlanmıştır. Bu katılımların yanı sıra öğretmenlerin yılsonu kermeslerine ve öğrencileri ile birlikte düzenledikleri, eğlence, anma gibi programlara katılım sağlanmıştır.

Saha araştırmasının sahaya giriş ve üyelerle toplumsal ilişkiler kurma aşamasında, öğretmenlerle aynı formal eğitim sürecinden geçmiş olmak ve aynı kurumun merkezinde çalışmaktan kaynaklı deneyimlerin ortak olması argümanından hareketle, aynı kadın sorunları ve deneyimlerinin yaşandığı ve bu problemlere ışık tutmak gayesiyle bu araştırma konusunun seçildiği çalışma grubunda yer alan her bir görüşmeci ile paylaşılarak, Kur'an kursu öğreticisi olmamak bakımından dışarıdan ancak iç meselelerde kadınlarla aynı deneyimleri yaşamakta olan bir araştırmacı rolü benimsenmiştir. Bu yaklaşım, görüşmeci ve görüşülen arasındaki eşitlikçiliğin (Letherby, 2003) sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Bu rol sayesinde farklı görüş ve düşünce yapısına özetle İslamî eğitimden geçmek ve din görevliliği yapmak bakımından benzeşen, ancak sosyo-kültürel açıdan bir birinden farklılaşan kadın öğretmenlerin kurumsal deneyimlerinin ve ilişkilerinin detayda ayrışan ve benzeşen noktalarını öğrenme olanağı doğmuştur.

Saha araştırmasının dördüncü aşamasında, sahaya giriş sağlandıktan sonra Eylül 2012- Haziran 2014 arasında ki süreçte izleme, görüşme ve nitel veriler toplama aşaması sürdürülmüştür. Bunu takip eden aşamada, veriler elde edildikçe taslak hipotezler geliştirilmeye başlanmıştır. Bir sonraki aşamada alanın belirli yönlerine odaklanılmış, öğretmenlerin kendi dünya görüşleri ve kültürel sermayeleri ile işlenen söylemin toplumsal cinsiyete

ilişkin görünüşleri ve bu görünüşün ardındaki deneyimler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Son evrede seçilen çalışma grubuyla derinlemesine görüşmeler yapılmış ve saha bağlantıların kesilmesi ile terk edilmiş, araştırma raporunun hazırlanması ile çalışma bitirilmiştir. Saha araştırmasının bir tanımında verildiği üzere:

Saha araştırması, kendi gündelik yaşantılarının doğal akışında hareket eden insanların incelenmesidir. Saha çalışanı, ötekilerin nasıl yaşadığı, nasıl konuşup nasıl davrandığı ve onların neyi cezbedtiği ve üzdüğü hakkında ilk elden bilgi edinmek için onların dünyalarına doğru bir maceraya atılır...Ayrıca, uygulayıcıların, gözlemlenen etkinliklerin o etkinliklerde bulunanlar için ne anlama geldiğini “anlama” ya çalıştığı bir inceleme yöntemi olarak da görülür (Neuman, 2006).

Bizim çalışmamızda sosyal eyleycilerin eylemlerine ne “anlam” yükledikleri, yani “yorumcu” paradigma, saha araştırması tasarımının ana bileşeni olmakla birlikte (Özlem,1990), bu tasarımda, “anlam”ların politik söylemlerle, kimlik inşası sürecinde, dinî ve millî unsurlardan nasıl etkilendiğine ilişkin tarihsel bağlamı dikkate alan bütünlüklü bir tasarım oluşturulmuştur (Coulon, 2010, Bauman, 2012).

Nitel ve nicel araştırma tasarımları açısından en büyük farklılıkların olduğu aşamalardan biri örneklem seçimidir. Örneklem seçimi ifadesi nitel yaklaşım için nicelden tamamen farklı bir anlam içerdiği gibi farklı bir tekniği de gerekli kılmaktadır. Nitel araştırmada sahanın, gözlem yapılacak mekânın ve görüşme yapılacak kişilerin seçimi ve elde edilecek verilerin yeterliliğine ilişkin alan sorunlarının önceden tahmin edilmesini de içermektedir. Bizim çalışmamızda da çalışma grubu amaçlı örneklem seçimi yaklaşımıyla belirlenmiştir. Craswell, amaçlı örneklem seçimine ilişkin bir tanımlama getirmekte ve nitel araştırma için örneklem seçiminin, alan sorunlarını

önceden kestirmeyi de kapsadığına ilişkin bağlamı şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Amaçlı örneklem, araştırmacının evrene yönelik istatistiksel bir çıkarım yapacağı olasılıklı örneklem seçimi yerine en iyi bilgileri alacağı, kasıtlı seçilen bir grup insanı ifade etmektedir. (...) Araştırmacı yerleri ve insanları seçtiğinde en uygun veri toplama yaklaşımları hakkında kararların alınması gerekmektedir. (...) Ayrıca araştırmacı veri toplamada karşısına çıkabilecek yeterli veriye sahip olmama, süreç tamamlanmadan alandan veya yerden ayrılma veya eksik bilgi edinme gibi 'alan sorunlarını' tahmin etmelidir. (...) Bir anlatı araştırmasında araştırmacının çalışma için bir veya daha fazla kişiyi bulmaya ihtiyacı olup, bu kişiler erişilebilir, bilgi sağlamaya istekli ve başarıları veya sıradanlıklarıyla kendilerine özgü veya araştırılan spesifik fenomen veya konuyu açıklayabilecek nitelikte olmalıdır (Craswell, 2013).

Kur'an kurslarında halen resmi olarak görev yapan 23628 kadın öğreticiden Ankara örnekleminde görevli 2812 demografik verileri üzerinden seçme işleminin ilk aşaması yürütülmüştür. Söz konusu 2812 öğreticinin görev yaptığı Ankara metropol ilçelerde personelle, ilçe müftülüklerinin düzenlediği aylık toplantılara katılmış, bu toplantılara katılan öğretmenlerin tamamına, öğretmenlerin demografik verilerini içeren ve kadına ilişkin problem alanlarını belirlemeye çalışan, altı ana temayı içeren açık uçlu sorudan oluşan bir anket uygulanmıştır. Ayrıca nitel veriler için görüşme yapılacak gönüllülerin tespitinde de bu toplantılarda duyuru yapılmıştır. Yapılan duyurularda çalışmanın kim tarafından, hangi amaçla ve ne kapsamda yürütüleceğine ilişkin bilgi verilerek gönüllüler tespit edilmiştir. Diğer taraftan Ankara'da görev yapan öğretmenlerin eğitim, mesleki, kıdem ve görev yeri bilgilerinden yararlanılarak görüşme yapmak üzere öğretmenler telefonla aranarak ulaşılmış, yine gönüllü olanlar aydınlatılmış onamla görüşme planlamasına alınmıştır. Görüşme planında Altındağ, Çankaya, Etimesgut, Pursaklar, Keçiören,

Mamak, Sincan ve Yenimahalle ilçelerinde görev yapanlar görev bölgelerine göre tasnif edilmiştir.

Görüşme grubunun belirlenmesinde görev yapılan ilçeye göre seçme yapıldıktan sonra her bir ilçede görev yapan öğretmenler, göreve başlama süresine göre yeni bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu sınıflama çerçevesinde, 1980 askerî darbesinden sonra göreve başlayanlar, kesintisiz eğitimden sonra göreve başlayanlar ve yeni muhafazakâr/liberal dönemde göreve başlayanlar gibi yoğun olarak atandıkları dönem dikkate alınarak bir sınıflandırma elde edilmiştir. Öğreticiler görev ilçelerine göre, eğitim durumlarına göre de tasnif edilmiş, lisans üstü eğitim yapanlar, örgün yüksek din eğitimi lisansı tamamlayanlar, açık öğretim kanalıyla yüksek din eğitimi tamamlayanlar, ön lisans yüksek din eğitimi tamamlayanlar ve imam-hatip lisesi mezunu olanlar şeklinde eğitim durumuna göre de sınıflandırılmışlardır. Ayrıca yaş ve meslekî kıdeme göre de Ankara ilinde görev yapan öğretmenler yaş, eğitim durumu, meslekî kıdem gibi kriterlere göre gruplandırılarak, Ankara'nın Altındağ ilçesinde 3, Çankaya ilçesinde 10, Etimesgut ilçesinde 3, Pursaklar ilçesinde 3, Keçiören ilçesinde 3, Mamak ilçesinde 12, Sincan ilçesinde 3 ve Yenimahalle ilçesinde 3 görüşme yapılmış böylece toplamda 40 öğretici ile görüşme yapılmıştır.

Veri toplama aracının geliştirilmesi süreci, literatür taraması ile başlamıştır. Çalışma, kadın Kur'an kursu öğretmenlerinin toplumsal cinsiyet açısından bugünkü görünümünün tarihsel bağlamına dayandığı için, Türk siyasi hayatı kronolojisinde, Kur'an kurslarına ilişkin tartışmalar bütüncü bir açıdan derlenmiştir. Bu derlemeye, Türk siyasi tarihinin kadına ilişkin görünümünün

de eklenmesi sağlanarak, kadın Kur'an kursu öğreticiliğinin kamuda bir meslek oluş süreci ve bu süreçte kadınlara ilişkin görünümeler ortaya konulmuştur. Literatür tarama aşamasını, Kur'an kursu öğreticilerinin yıllara göre sayısal verilerinin cinsiyete göre dağılımının elde edilmesi takip etmiştir. Elde edilen bu veriler doğrultusunda, sahanın tanınması için demografik verilerin ve öğreticilerin, din ve kadın ilişkisi ile din ve devlet ilişkisini nasıl gördüklerini ve kadın olmaktan kaynaklı eğitim, çalışma süreci, toplumsal yaşam ve ev içinde ne tür sorunlar yaşadıklarına dair açık uçlu soruların yer aldığı problem tarama anketi, Ankara ili metropol ilçeleri Kur'an kursu öğreticilerinin tamamına uygulanmıştır. Son olarak, problem tarama anketinden elde edilen veriler ve literatür taramasından elde edilen, Türk siyasi hayatının din ve kadın konusundaki dönemeçlerinin sınıflandırılması ile görüşme kılavuzu oluşturulmuştur. Görüşme kılavuzu, amaç sorularıyla ilişkili olarak aşağıdaki sorulardan oluşmuştur:

- a. Öğreticilerin, doğdukları yer ve doğum tarihi, ailelerinin sosyo-ekonomik durumu, anne ve baba eğitim durumları ve meslekleri, kardeş sayıları, kardeşlerin eğitim durumu ve meslekleri, aile içi sosyalleşme sürecinde, toplumsal cinsiyet ve dinî bilgi ve uygulamalara ilişkin nasıl yetiştirildikleri, öğreticilerin, ailelerinin, yakın ve uzak çevrelerinin dinî algı ve anlayışlarını nasıl tanımladıkları, kendi aileleri ile başkalarını ve kendileri ile ailelerinin dinî anlayış ve uygulamalarına ilişkin karşılaştırmaları, öğreticilerin **kültürel sermayesi bağlamında;**

- b. Formal ve informal eğitim geçmişleri, dinî eğitime nasıl yönlendikleri, ailelerinin ve çevrelerinin bu yöneltmede etkisi, devam eden süreçteki değişimler, eğitim sürecinde din ve devlet ilişkisi ve toplumsal cinsiyete ilişkin öğrenmeler, **eğitim süreci ve toplumsal cinsiyet bağlamında;**
- c. Ailede, okulda, informal eğitim süreçlerinde ilişki kurulan gruplarda, din, siyaset, toplumsal cinsiyete ilişkin öğrenmeler, **simgesel sermaye ve toplumsal cinsiyet bağlamında;**
- d. Din devlet ilişkisini Türkiye bağlamında nasıl gördükleri, laikliğin halkı Müslüman olan bir ülkede uygulama pratiklerine ilişkin kendilerine evde ve okulda yapılan anlatılar, dinî anlayışlarının hayatlarının ne kadarını düzenlemesi gerektiğine inandıkları ve ne kadarını buna göre düzenledikleri, kursiyerlerinden bu bağlamda gelen soruları nasıl cevapladıkları, kendilerini din görevlisi ve devlet memuru olarak nasıl gördükleri, kursiyerlerinin sorun ve sorularına karşı aldıkları tavır, **din ve devlet ilişkisi, öğretici yetkesi ve toplumsal cinsiyet bağlamında;**
- e. Mesleki yaşantılar bağlamında, mesleği seçme nedenleri, meslek içinde meslektaşları, üstleri ve diğer kurum çalışanlarıyla yaşadıkları deneyimler, bu deneyimlerde kadın olmaktan kaynaklı sorunlar, **toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde işleyen kurumsal mekanizmaların ortaya çıkarılması bağlamında,** görüşmeler sırasında anlatıların ortaya koyduğu toplumsal cinsiyet nasıl inşa edilmekte ve bu algı ne tür eşitsizlikler doğurmaktadır? Sorularına yanıtlar aranmıştır.

Araştırma nitel ve mikro bir çalışma olarak kurgulanmıştır. Ancak nitel verilerin toplanması, yani saha çalışmasına başlamadan önce, sahanın tanınması için birtakım ön çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda, ilçe müftülüklerinin, Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik düzenlenen aylık toplantılarına katılım sağlanarak, çalışma grubunun seçilmesi için, gönüllü öğretmenlerin tespit edilmesi sağlanmıştır. Aylık toplantılarda ayrıca öğretmenlerin, kendilerine ilişkin, kadınlık bağlamında neleri sorun olarak gördüklerine ilişkin, demografik verileri ve kadın, din, devlet ilişkilerini sorgulayan altı adet açık uçlu sorunun yer aldığı bir tarama anketi yapılmıştır. Bu tarama sonucunda, öğretmenlerin, din ve devlet ilişkilerine yönelik olarak, son dönemde kadınların öğretici olarak istihdamından memnun oldukları ifadesine yer verdikleri görülmüş, böylece din ve devlet ilişkisine yönelik öğretmenlerin yaklaşımlarının bağlamının ve sonuçlarının ancak "yaşam öyküsü" dinlenerek irdelendiği takdirde, anlaşılabilceği ortaya çıkmıştır.

Anketlerden elde edilen veriler, öğretmenlerin ev içi ilişkiler ve kurumdaki deneyimleri açısından problem olarak gördükleri konuların belirlenmesini sağlamıştır. Uygulanan anket çalışmasında, öğretmenler, yapılandırılmış olarak istenen, demografik verilere ilişkin sorulara tam olarak cevap vermelerine karşın, açık uçlu soruların sadece kendileri için en problemleri gördükleri soruları seçip diğerlerine evet, hayır, yok gibi kısa cevaplar vermeleri sebebiyle anket verileri istatistik programlarıyla değerlendirilmemiş, sadece kadınların hangi konuları problem olarak gördüğüne ilişkin bilgi edinmek amacıyla sorun tarama bağlamında yorumlanmıştır. Bu aşamayı görüşme kılavuzunun oluşturulması aşaması takip etmiştir.

Görüşme kılavuzu, uygulanan problem tarama anketi verilerinin derlenmesinin ardından oluşturulmuştur. Görüşme kılavuzu, öğretmenlerin kadın olmaktan kaynaklı en çok problem ettikleri alanlar ile problem olarak görmeyip memnun olduklarını ifade ettikleri alanlarda yoğunlaşan ve amaç soruları çerçevesinde, aile, eğitim, kurumsal deneyim ve din devlet ilişkilerine bakışlarını açığa çıkaracak sorulara yer verilmesi ile oluşturulmuştur. Görüşme kılavuzunun hazırlanmasının ardından, öğretmenlerin ilçelere göre dağılımı, eğitim durumları, yaş ve kıdem bilgilerine ilişkin veriler kategorize edilerek, görüşme yapılacak öğretmenler seçilmiş, ardından görüşmelere başlanmıştır. Görüşme kılavuzu hazırlandıktan sonra İlk önce Çankaya'da Uğur Mumcu Caddesi ve Sokullu Mahallesi'nden iki, Etimesgut ilçesi, Eryaman Mahallesi'nde iki; Sincan ilçesinden 1 kursa rastgele gidilmiş ve toplamda 6 öğreticiyle kurs ortamında pilot görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Görüşme kılavuzunun pilot uygulamasında, öğretmenlerle kadın olarak bu mesleği seçme ve yürütmedeki deneyimleri konuşulmuş, ayrıca İslami referansları ile kadın eşitlik ve özgürlüğü arasındaki ilişkiyi nasıl deneyimledikleri ve ifade ettikleri üzerine görüşme yapılmıştır. Kurumun öğretmenlere ve kadınlara bakışı, kendilerinin ne tür bir kadınlık algısına sahip oldukları, bu algı ile işte, evde, eğitim sürecinde ne tür deneyimler edindikleri üzerine konuşulmuştur. Bu görüşmelerde ve kurs ortamlarında yapılan gözlemler sonucunda, hemen her caminin altında kadınlara mahsus bir de Kur'an kursunun bulunduğu, bu kursların caminin diğer fiziksel bünyesinden ve camiye gelen diğer halk/erkeklerden izole mekânlar olduğu görülmüştür. İlk görüşme turunda, öğretmenler tarafından, kurumun Kur'an kursu öğretmenlerini, yarım günlük mesailerini ile kadınlar arası pasta, kek ve çayların

tüketildiği rahat ortamlar ve alınan maaşı hak etmeyen kamu personeli olarak gördüğü ve bundan kadın öğretmenlerin rahatsız olduğu anlatıları ile karşılaşmıştır. Ayrıca caminin erkek din görevlileri ve mahalleliden oluşan cami derneği yöneticilerinin caminin iç mekânına kadınların girmesine tepkili olduklarına ilişkin deneyimler aktarılmıştır. Bu ilk görüşme sorun alanlarının tespiti ve görüşmede nasıl bir yol izleneceğine ilişkin bir ilk model uygulama olarak gerçekleştirilmiştir.

Nitel teknikle yapılan bu ön incelemenin ardından, gerek ilk model uygulama görüşmelerden elde edilen veriler gerekse, öğretmenlerin “habitus”larını oluşturan din ve kadına ilişkin literatür taramalarında elde edilen, kültürel ve simgesel sermayeyi ortaya çıkarmaya yönelik demografik verileri içeren ve kadın, din, devlet ve Diyanet İşleri Başkanlığı’na ilişkin altı sorudan oluşan nicel bir anket formu hazırlanmış ve Ankara ili metropol ilçelerdeki bütün müftülüklerin (Çankaya, Etimesgut, Keçiören, Mamak, Pirsaklar, Sincan, Yenimahalle İlçe Müftülükleri) Kur’an kursu öğretmenlerini aylık olarak biraraya getirdiği toplantılarda anket uygulaması yapılmıştır. Tarama anketi demografik verilerin yapılandırıldığı ve altı tane açık uçlu sorunun yer aldığı bir form olarak hazırlanmış ve Ankara ili metropol ilçelerde çalışan Kur’an kursu öğretmenlerine, katıldığımız aylık toplantılarda uygulanmıştır. Açık uçlu sorular, dinî metinlerdeki kadına ilişkin ayrımcılık içeren ifadeleri nasıl yorumladıkları, özel alanda ve çalışma hayatlarında kadın olmaktan yana problem yaşıyıp yaşamadıkları, yaşıyorlarsa bunun hangi konularda ön plana çıktığı, kendilerine göre din ve devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiği sorularını kapsamıştır.

Üçüncü aşamada her bir ilçenin aylık toplantılarına katılarak gönüllü olanları tespit etmek ve Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Veri Sistemi'nden tespit edilen semtlerdeki kursların öğreticilerinin kurslarına zaman zaman randevulaşmadan ve habersiz zaman zaman da randevulaşarak gitmek suretiyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler “aydınlanmış onam¹²” almak şeklinde gönüllülerle yürütülmüştür.

3.5. Verilerin Analizi

Görüşme kılavuzunda yer alan sorularla ilintili olarak görüşmelerden elde edilen anlatılar, tematik analize tabi tutularak raporlandırılmıştır. Anlatıların analizi, bilgi kategorilerinin geliştirildiği açık kodlama; kategorilerin birbirine bağlandığı eksenel kodlama ve kategorileri bağlayan bir hikayenin oluşturulduğu seçici kodlama; aşamalarını barındırmaktadır (Craswell, 2013). Amaç sorularıyla bağlantılı olarak, oluşturulan “toplumsal cinsiyet”, “din” ve “devlet” temalarıyla ilişkili anlatılar, ilk aşamada, bilgi kategorilerinin geliştirildiği “açık kodlama” işlemine tabi tutulmuştur. Açık kodlama hem saha çalışması esnasında hem de raporun yazım aşamasında anlatıların yeniden düzenlenmesi sırasında devam etmiştir. Saha araştırması öncesinde belirlenen toplumsal cinsiyet, din ve devlet ana temalarının informal ve formal öğrenme süreçlerindeki alt kategorileri ana kategorilerin çaprazlama eşleştirilmesi ile oluşturulmuştur.

Bir taraftan öğreticilerin kurumsal deneyimlerinin idareciler ve meslektaşlarla olan etkileşim sürecindeki yansımaları diğer taraftan da Kur'an kursu öğreticilerinin din görevlisi ve kamu görevlisi kimlikleriyle, kursiyerleri

¹² Aydınlanmış onam, yürütülecek çalışmanın hangi amaçla ve hangi içerikte yürütüldüğüne ilişkin bilgi vererek görüşme yapılacak kişilerin onayının alınmasını ifade etmektedir.

ve toplumla olan etkileşimlerin sorgulanmasıyla ana temaların altında yer alan temaların birbiriyle ilişkili olanlarının kodlanmasıyla alt temalar oluşturulmuştur. Ev içi rollerde, eğitim ve istihdam alanında, kurumsal yükselmeyi içeren eşitsizliklerin görünümünde ortaya çıkan toplumsal cinsiyete ilişkin eşitsizlik söyleminin anlatılara yansıyan boyutları, kategorilerin birbirine bağlandığı, tematik analizin ikinci aşaması olan eksenel kodlama aşamasında, toplumsal cinsiyet ana teması ile ilişkilendirilmiştir. “Devlet” ana teması, öğreticilerin devlet görevlisi olma durumu, devletin din eğitimi uygulamaları ve din görevlisi istihdam edilme durumuna ilişkin anlatılarla eksenel kodlama çerçevesinde birleştirilmiştir. Dinî algıların toplumsal cinsiyete ilişkin anlatıları da yine eksenel kodlama aşamasında bir araya getirilmiştir. Tematik analizin üçüncü aşamasında seçici kodlamalarla üç kategoriye (din, devlet, toplumsal cinsiyet) birbirine bağlayan analizler yapılmıştır. Belirlenen din, devlet ve kadın ana temalarının alt temaları, dini söylemde kadının erkeğe göre konumu, kadının miras hakkı, kadının şahitlik durumu, kadının çalışması, kadınların ev içi sorumlulukları, iffet söylemi, feminizm, laiklik, Diyanet İşleri Başkanlığı, dinî gruplar, din eğitimi kavramları olarak belirlenmiştir.

Çalışmada ayrıca tematik analiz etkileşim (kişisel ve kültürel), süreklilik (geçmiş, şimdi ve gelecek) ve durum (fiziksel mekânlar ve hikaye anlatanların mekânları) boyutlarını içermektedir. Yorumsamacı yaklaşım açısından bireylerin eylemlerinin yüklendiği “anlamlar” toplumsal uzamda, zaman ve mekân içinde ve bireyler arası etkileşim sonucunda oluşmaktadır. Sosyal yapılandırmacılık, sosyal alanda bireylerin eyleminin kültürel bağlamını ve eylemin hangi değerden kaynaklandığını amaç edinmiştir. Anlam ve eylem

ilişkinini ve sosyal bilimcinin amacını Craswell şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Bireyler, içinde yaşadıkları ve çalıştıkları dünyayı anlamaya çalışırlar. Deneyimlerinden sübjektif anlamlar geliştirirler –belirli nesne veya eşyaya yönelik anlamlar. Bu anlamlar, araştırmacıyı sadece birkaç kategori ile veya fikirle sınırlandırmayan aksine, ona kompleks bir bakış açısı kazandıran çeşitlikte ve çokluktur. Bu sebeple araştırmacının amacı, mümkün olduğunca katılımcıların olaylara bakış açısına dayanır. Genellikle bu sübjektif anlamlar, sosyal ve tarihsel içeriklidir. Diğer bir ifadeyle bu anlamlar, basitçe bireylerde yer etmiş değildir, başkalarıyla olan etkileşim ile (bu yüzden sosyal yapılandırmacılık) ve bireylerin hayatlarını düzenleyen tarihî ve kültürel normlarla şekillenmektedir. (Yorumsamacı) araştırmacıların amacı, başkalarının dünyayı nasıl anlamlandırdığını anlamak veya yorumlamaktır (Craswell, 2013).

Yorumsamacı yaklaşım çerçevesinde, anlatıların analizinin son aşamasını, anlatıların, tarihsel, sosyal ve kültürel bağlam içine yerleştirilmesi ile kuramsal çerçeve ve analitik kavramsal araçlarla (“alan”, “habitus”, “kültürel sermaye”, “simgesel sermaye” ve feminist perspektife ait, “cinsiyetçi politikalar” ve “ataerkil pazarlıklar”) bütünleşen yapısal analiz aşaması oluşturmuştur. Bu çalışmada yorumsamacı yaklaşım bağlamında, anlatılarda “ne söylendiği”ne ilişkin tematik analize yer verilirken, söylenenlerin arkasında yatan gerçekliklere diğer bir deyişle güç ve iktidar ilişkilerinden ve Türkiye özelinde din ve devlet ilişkilerinden doğan yapısal ilişkilere ve ataerkil geleneğe eleştirel bakışla oluşturulan yapısal bir analiz ortaya konmuştur. Analizlerde bir taraftan yorumsamacı analize bir taraftan da kültürel feminist yaklaşıma dayanılmıştır.

Yorumsamacı ve eleştirel yaklaşımlara yakın duran feminist yaklaşım, kadın öznelerin kendi anlatılarında yer alan anlam dünyalarına odaklanarak eşitsiz ilişkilerin çözümlenebileceğine odaklanmakta ve anlatıların bu yönde analizi için üç ilke belirlemektedir:

İlki, etik araştırma çok seslidir, yani insan deneyiminin çeşitliliğini kabul eder ve o çeşitliliği içerir. İnsan yaşamının tümünün toplumsal olarak inşa edilmiş olan cinsiyet, ırk, sınıf ve din bağlamlarında konumlanmış olduğu öncülüyle başlar.(...) İkincisi, etik araştırma, katılımcının günlük yaşam deneyimlerine göre aşamalandırılmış olan ahlaki kaygılar hakkında diyaloga girmeyi gerektirir. Araştırmacıların incelemek istedikleri insan toplulukları içinde süren ahlaki tartışmalarla ilgilenmesi ve onlara katılması; kendi soyut yasal haklarını ya da ilkelerini onlara dayatmaması gerekir. Üçüncüsü, araştırmacılar ve katılımcıların açık, eşit koşullarda katıldığı araştırma süreçleri, iktidar ilişkilerinin maskesini düşürecek ve daha fazla düşünme ve karşılıklı farkındalığı kolaylaştırabilecek olan toplumsal eleştiri yaratabilir. Sonunda, araştırmacı ve katılımcı arasında, “mahremiyet ihlali, bilgilendirerek alınan onay ve aldatmanın konu olmadığı” iş birliğine dayalı bir ilişki ortaya çıkacaktır (Neuman, 2006).

Feminist yaklaşımın ortaya koyduğu göreceli gerçeklik ve çok sesliliğin yansıtılması ideali, apolitik, değer-yansız bir bilim versiyonuyla çalıştığına inanan araştırmacıların, çoğunlukla hiçbir bilinçli karar olmaksızın egemen zanların kendi sorularını çerçeveleme biçimlerini görmezden geldiklerini iddia etmektedir. (Craswell, 2013). Cinsiyetçi ayrımın, sosyal alanın bütününe yansıdığı gerçekliğinden hareketle, feminist bakış açısı içermeyen yaklaşımların, bu gerçekliği göz ardı ettiği ve bu nedenle toplumsal cinsiyete ilişkin eleştirel bakışın söz konusu sosyal alanlardaki yansımalarının analizinin başat bir analiz çerçevesi olduğu bu tez kapsamında da benimsenmiştir

BÖLÜM 4

4. BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde tarihsel ve kuramsal çerçevenin, alan araştırması ve öğretici anlatılarıyla ilişkisi boyutunda analitik çerçeve ortaya konulacak, ardından alanda elde edilen gözlem verileri aktarılacaktır. Son olarak öğretmenlerin yaşam hikayelerine ilişkin anlatılarının ve görüşme kılavuzunda yer alan sorulara verilen cevaplara ilişkin anlatılara yer verilecektir. Anlatılar, evlilik öncesi, eğitim süreci, evlilik sonrası gibi kronolojik bir sırada ele alınmış ayrıca, din, kadın ve devlet ilişkisi bağlamında öne çıkan ve vurgulanan anlatılar da kategorize edilerek birbirleriyle ilişkileri, benzerlik ve farklılıkları açısından analiz edilmiştir.

4.1. Tarihsel ve Kuramsal Arka Planın Ortaya Koyduğu Analitik Çerçeve

Bu araştırmada literatür tarama evresi, araştırma problemi ve amaçların tarihsel bağlamına ilişkin verilerin elde edilmesinin ilk aşamasını oluşturmuştur. Tarihsel bağlamda Türkiye’de süregelen din-devlet ilişkilerinin ve kadın politikalarının ortaya konulması, araştırmacıya, toplumsal gerçekliği anlamaya katkı sağlayacak bütüncü bir bakış açısı sunmuştur. Sosyal alanda birçok alt alanın görece özerk ama birbirleri ile etkileşim halinde sabit bir yapıyı oluşturması; diğer taraftan da sosyal eyleyenlerin etkileşime dayalı eylemleri ile alana dahil olmasını içeren, yapı ve eylem ikiliğini sentezleyen bir yaklaşım benimsenmesi ile kuramsal düzeyde bütüncü bir bakış elde edilebilmiştir. Söz konusu bu bütüncü bakış ve tarihsel bağlamın dikkate alınması ile saha çalışmasının yürütülmesi sonucunda Türkiye’de, din ve

devlet ilişkilerinin hem uluslararası ölçekteki gelişmelerle hem de ülkenin iç dinamikleri ve kendine özgü tarihsel ve kültürel özellikleri ile şekillenen sosyal yapısının, toplumsal cinsiyetin din, devlet ve kadın politikalarının diyalektiğinde ortaya çıkan gelişim seyrinin, araştırma grubunun yaşam hikayelerine yansımalarına ilişkin önemli veriler elde edilmiştir.

Tarihsel bağlamda laik bir devlet yapısı kurgulanmış olmakla birlikte, laikliğin farklı algılanış ve uygulanış özellikleri ile kurucu evrede benimsenen ilke ve inkılaplar teorik ve ideal durumu/de jure oluştururken, kurucu aşamadan sonra aşamalı olarak toplumsal planda yer bulan uygulamalarda ideal olarak belirlenen laiklik tipolojisinde esneklikler olmuştur. Ayrıca, Türk laiklik sistemi de kendi içinde paradokslar barındırdığı literatür araştırmasının ortaya koyduğu bir diğer sosyolojik eleştiridir. Bu paradokslardan biri Şeyhülislamlığın kaldırılması, hilafetin ilgasına karşılık, dinin devlet içinde örgütlenişinin başka bir göstergesi olan Diyanet İşleri Reisliği'nin ihdasıdır. Türk modernleşmesinin sonuçlarını tartışabilmek için, Osmanlı'dan devralınan toplumsal yapının, kültürel ve geleneksel özelliklerin, en önemlisi merkez ve çevre diyalektiği hesaba katılması diğer taraftan bu toplumsal yapıda hedeflenen hızlı toplumsal değişim ve dönüşümün etkilerinin incelenmesi gerekliliği doğmaktadır.

Merkez-çevre diyalektiğinin de etkisiyle hesaba katılmamış bir şekilde, toplumsal, ekonomik ve siyasî nedenleri olan ve dinî görünümle olarak ortaya çıkan oluşumlar, yeni cumhuriyetle birlikte laiklik uygulamalarına tepkisel olarak yeni bir söylem inşa etmişler ve toplumsal değişimle olan etkileşimleri sonucunda adeta modernizmin bir sonucu olan yeni dinî

görünümler, yani cemaatler olarak ortaya çıkmışlardır. Siyasal ortamın liberalleşmesi ile birlikte siyasetle olan ilişkilerini de yoğunlaştırarak, kentleşme sürecinde toplumsal taban bulmak suretiyle, Türk siyasal yaşamında önemli bir yaptırım gücü elde etmişlerdir. Bu doğrultuda 1947'deki CHF kurultayında da bu anlamda dinin ihmal edilen bir olgu olduğu bir kere daha deklere edilmiştir (Gözaydın, 2009).

Diğer taraftan din ve devlet ilişkilerine Osmanlı'dan devralınan kültürel ve yapısal özellikler bağlamında yaklaşan merkez-çevre diyalektiği de önemli bir analiz çerçevesi sağlamaktadır. Mardin'e göre, aslında Osmanlı'da elit bir kitle ve onların din anlayışı ile ifadesini bulan sahih/otantik dinî algı ve yaşayışa sahip merkez onun karşısında ise "asi karakterde ve heteredoks yani sahih/otantik olmayan dinî algılara sahip" olduğu kabul edilen çevre, güç ve iktidar odağını ele geçirme üzerine hep bir çatışma halinde olagelmışlerdir (Mardin, 91a). Gözaydın'a göre, I. Meclis'te çevreyi ve çevrenin çıkarlarını ve değerlerini temsil ettiği iddiası ile ortaya çıkan muhalif kanat, dinî değerleri muhalefetlerinin temel söylemine oturtmuşlardır (Gözaydın, 2009). Bu muhalif söylem, Takrir-i Sükûn Kanunu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri'nin katı devlet merkezci tavrı karşısında geniş bir halk desteğine kavuşmuş ve Türk siyasal hayatının laik ve dindar kutuplaşmasına endekslenmesi sonucunu doğurmuştur.

Çok partili hayata geçişle beraber, çevrenin dinî talepleri içeren söylemi de siyasal yaşamda daha çok karşılık bulur olmuştur. Devam eden süreçte, farklı toplumsal tabakalardan taban bulan yeni dinî oluşumlar ve siyasal partiler arası ilişkilerin daha karmaşık bir hal aldığı görülmektedir (Özdalga,

2007). Bu karmaşık ilişkiler ağı göstermektedir ki sağ kanattan sol kanada oradan da 1970'lerde İslamcı söylemlerle ortaya çıkan siyasal hareketlere kadar bütün siyasal oluşumların dinî alana ilişkin politikaları popülist bir içerikte ve günübürlük siyasal gelişmeler çerçevesinde oluşmuştur (Mardin, 91a).

Siyasi alanda din politikaları popülist bir içerikle oluşmakla beraber, kadın politikalarının da kuruluştan günümüze aynı popülizmin izlerini taşıdığı görülmektedir. Kuruluş evresinde moderniteye geçişin simgesi, kadının şekli özellikleri iken, 1950'lere denk düşen ve kırdan kente göçün hız kazandığı, liberalleşme aşamasında, kentli modern kadın ve kırdan göç eden modern olmayanı simgeleyen hemcinsi arasında yeni bir hiyerarşi yaratıldığı görülmektedir. Bu kutuplaşmanın dolaylı bir sonucu olarak 1980'lere kadar Türkiye'de feminist bir dalganın oluşmadığı eleştirisi kadın araştırmalarının neredeyse ittifak ettikleri ortak bir söylemdir. Bu söylem, devlet feminizmi yaratılarak feminist dalganın önünün kesildiği iddiasını içermektedir (Zihnioğlu, 2003). 1970'lerde dinî söylemi ana politika olarak belirleyen Millî Nizam Partisi'nin devamı olan Refah Partisi'nin kadın kolları ve bu partinin de devamı olan Fazilet ve AKP'nin, daha çok kadınları ilgilendiren, başörtüsü yasakları ve din eğitimi alanında sınırlamalar getiren yasaklara tepki olarak doğan toplumsal hafızayı, kendi siyasal söylemlerine taşıması sonucunda toplumsal cinsiyet eşitliğinin ve kadın hakları konusunu başka bir yönden araçsallaştırılması sonucunu doğurduğu görülmektedir (Arat, 1999).

Son on iki yıllık döneme denk düşen süreçte, sekiz yıllık kesintisiz eğitim uygulamasının kaldırılarak, 4+4+4 sisteminin uygulamaya konması ve gerek orta öğretim gerekse yüksek öğretimde din eğitimi yapan örgün ve yaygın

eğitim kurumlarının kontenjanlarının arttırılması, yeni ilahiyat fakültelerinin açılması, açık öğretim ön lisans düzeyinde ve lisans tamamlama sistemi ile yüksek din eğitimi alan mezun sayısında, YÖK istatistiklerinde de görülen hızlı artışla beraber, mezunlarda oluşan istihdam istenci, kadınları Kur'an kursu öğreticiliği mesleğine kanalize etmiştir. Bu doğrultuda 2007'den itibaren Kur'an kursu öğreticiliği bir kadın mesleğine dönüşmüştür. Araştırmamızın bulgularının ikinci kısmını bu sayısal veriler oluşturmaktadır. Kadınların Kur'an kursu öğreticiliği mesleğindeki artış pozitif ayrımcılık olarak değerlendirilmekle beraber, kadın öğreticilerin bağlı olduğu Diyanet İşleri Başkanlığı'nda karar alma mekanizmalarında, merkez ve taşra teşkilatındaki üst ve orta kademe yönetici kadroları ve üst düzey diğer unvan gruplarında kadın bulunmaması veya bazı pozisyonlarda çok az kadın bulunmasına karşın söz konusu öğreticilik mesleğinde kadın sayısında hızlı bir artış olması, toplumsal cinsiyet eşitliği aleyhine bir görünüm ortaya çıkarmıştır. Bu eşitsiz görünümün nedenleri tarihsel bağlamı eleştirel bir açıdan ele almayı gerektirmiştir.

Araştırmanın asıl veri kaynağını oluşturan saha araştırması aşamasında, tarihsel bağlamın sosyo-kültürel yaşama yansımalarına ilişkin veriler elde edilmeye başlanmıştır. Saha araştırmasında elde edilen veriler, kültürel sermaye, simgesel sermaye ve öğretici yetkesi temalarından hareketle analiz edilmiştir. Söz konusu sistematik oluşturulurken, tarihsel bağlam dikkate alınmış, yorumcu yaklaşım ve feminist perspektife dayanan kuramsal bakış açısı benimsenmiştir. Saha araştırmasında yapılan görüşmelerden elde edilen veriler, tarihsel bağlam ve kuramsal çerçevenin sunduğu analitik bakış açısıyla yeniden inşa edilerek, Kur'an kursu öğreticilerinin, ailelerinden miras

aldıkları, formal ve informal eğitim sürecinde içselleştirdikleri kültürel sermayeleri; dinî eğitim sürecinde aldıkları ve sosyal alanda simgesel sermayeye dönüştürdükleri dinî söylemleri ve hem devlet görevlisi olarak hem de din görevlisi olarak edindikleri yetkelerinin toplumsal ve resmî dayanaklarından kaynağını alan toplumsal cinsiyete ilişkin algı ve tutumlarına ilişkin veriler, tematik analize tabi tutularak yorumlanmış ve anlatılardan elde edilen bulgular tarihsel ve kuramsal bağlamda yorumlanmıştır..

4.2. Alan Araştırması Bulguları

4.2.1. Alan Araştırması Gözlem Verileri

İlçe müftülüklerince yürütülen aylık toplantılar, o ilçedeki bütün kurs öğreticilerinin ilçe müftülüğü tarafından çağırılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan gelen veya müftülükçe yapılacak faaliyet ve duyuruların sözlü olarak ilan ettikleri rutin toplantılardır. Toplantılar geniş salonlarda o ilçe müftülüğünün erkek imam-hatipleri ve müezzin kayyımları ile bir kaç istisna hariç tamamının kadın olduğu Kur'an kursu öğreticilerinin belgeye dayalı mazereti olmadığı sürece mecburi olarak katıldığı ve katıldığını imza listesini imzalayarak göstermek zorunda olduğu bir sistematiğe düzenlenmektedir. Kurum içindeki hiyerarşik yapı toplantılarda da kolayca açığa çıkmaktadır. İmam-Hatipler, müezzin-kayyımlar ve Kur'an kursu öğreticileri hiyerarşinin en alt halkasını oluşturur. İçerik hemen hemen aynı olsa da daha üst bir unvan olan kadın ve erkek vaizler ayrı zamanlarda toplanmaktadır. Kadın ve erkekler salonda mekânsal olarak uzak (harem/selam) olacak şekilde kümelenir.

Çankaya İlçesi'nde yapılan görüşmelerde diğer ilçelerde toplantıların erkek din görevlileri ile beraber yapılmasına karşın burada neden ayrı yapıldığı sorulmuş ve şu bilgi elde edilmiştir. Çankaya, bir öğreticinin salonda söz alarak itiraz etmesi sonucu kadın öğretmenler erkek imam/hatip din görevlileriyle birlikte toplantıya katılmak istemediklerini dile getirdikleri için imam-hatipler ve müezzin-kayyımların öğretmenlerle bir arada toplantıya çağırılmadıkları tek istisna ilçedir. Buradaki itirazın erkeklerle aynı ortamda bulunmaktan kaynaklanmadığı, mesleki hiyerarşide en altta görülen imam-hatip ve müezzin-kayyımlarla aynı kategoriye dahil edilmek istemediklerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Görüşmelerde de ayrıca kadın öğretmenlerin meslekî olarak değer görmediklerine ilişkin bu kanıyı destekleyen anlatılarla karşılaşmıştır, Çankaya ilçesindeki öğretmenlerinin eşleri dolayısıyla edindikleri statüler daha belirgin olduğu aktarılmıştır.

Anlatılarda liberal/muhafazakâr iktidar öncesi, Ülkücü tandanslı öğretici eşlerinin daha baskın ve bireysel ilişkileri belirleyici olduğu, liberal/muhafazakâr bir hükümetin, on yılı aşan iktidarında da bürokrat eşli Kur'an kursu öğretmenlerinin Çankaya'da kümелendiği aktarılmıştır. Sol siyasi yapılanma döneminde laik kesimlerin ölüm, taziye gibi dinî ilgi ve ihtiyaçlarını yine Çankaya ilçesindeki "sosyete hocası" olarak adlandırdıkları öğretmenlerce karşılanmış olduğu anlatıları, görüşmelerde öğretmenlerce aktarılmıştır. Sonuç olarak Türk toplum yapısının dinsel alandaki bakışının bir yansıması olarak siyasi görüş farklılığının gözetilmeyip sınıfsal seçkinliğin gözetildiği ve farklı siyasi görüşlerden gelmekle beraber üst sınıftan gelen Kur'an kursu öğretmenlerinin, şehrin daha gözde semtlerinde ikamet etmeyi ve görev yapmayı tercih ettikleri görülmüştür. Diğer taraftan eş, baba gibi erkek figürler

dolayısıyla -en azından meslektaşlar ve amirlerle ilişkileri belirlemede- verili kimlik bileşenlerinin etkili olduğu, kazanılmış statülerin vurgulanmadığı görülmüştür. Bu hiyerarşinin tespit edilmesi bizi, üçüncü veri toplama aşaması olan derinlemesine görüşme yapılacak kişilerin belirlenmesinde semtlerin belirleyici olacağı sonucuna taşımıştır. Bu nedenle tüm ilçelerde görüşmeler yapılmakla birlikte, Çankaya ilçesinin birçok semtlerindeki kurslarda görev yapan öğretmenlerle görüşme yapılmıştır. Bunlar, Çukurambar, Beysukent, Dikmen, Öveçler, Sokullu, Gaziosmanpaşa, Birlik, Kırkkonaklar, Mustafa Kemal semtleri olarak sayılabilir. Çankaya İlçesi'nin sayılan semtlerinde muhakkak en az bir öğreticiyle görüşme yapılmıştır. Bu şu anlama gelmektedir, siyasi erke ve onun dinî temsili olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na hem coğrafi mekân olarak hem de toplumsal mesafe olarak en yakın yer Çankaya ilçesidir.

Ankara'nın sosyo-ekonomik tabakası en düşük, dolayısıyla en alt sınıfın yaşadığı ilçe ise Mamak ilçesidir. Yine Çankaya'nın sosyo-ekonomik bağlamda olarak tam ters istikametine düşen bu ilçede görüşmelerin sayısı (12 görüşme) hemen hemen her semte (Dutluk, Boğaziçi, Şahapgürler, Cebeci) gidilerek görüşme verileri zenginleştirilmiştir. Mamak ilçesi hem diğer ilçe müftülüklerinde görev yapan öğretmenlere hem de diğer ilçelerdeki öğretmenlere kıyasla Başkanlığın din ve kadın politikalarından ve uygulamadaki değişikliklerden habersiz oldukları gözlemlerle tespit edildikten sonra bu ilçedeki öğretmenlerle diğer öğretmenlerin karşılaştırılma olanağı artacağı düşüncesiyle burada da görüşme sayısı arttırılmıştır. Keçiören İlçe Müftülüğü sayısal olarak en çok öğreticiyi bünyesinde barındıran ilçedir, 330 öğretici görev yapmaktadır. En köklü, tarihi eskilere dayanan, ağırlığı en fazla olan,

hafızlık yapılan (kuranın baştan sona ezberletildiği) yatılı kız kursları Altındağ ve Keçiören ilçelerinde yer almaktadır. Bu nedenle Keçiören ilçesindeki eski ve köklü kurslarda görev yapan eski ve yeni öğretmenlerle görüşmeler yapılmıştır. Pursaklar, Sincan, Etimesgut, Yenimahalle ilçelerinde de görüşmeler yapılmıştır. Bu ilçe müftülüklerindeki öğretmenler seçilirken yine aylık toplantılarda gönüllü olanlarla öncelikli olarak görüşülmüştür. Daha sonra ise İKYS'deki öğretici verilerindeki kıdem, eğitim durumu gibi kriterler göz önünde bulundurularak görüşme yapılacak öğretmenler belirlenmiştir.

Görüşmelerde öncelikle, hangi konunun, hangi sorularla irdeleneceği, görüşmeyi yapanın akademik geçmişi de anlatılarak araştırma grubunda yer alan her bir kişiden “aydınlanmış onam” alınmıştır. Söz konusu onam randevulu görüşmelerde, görüşme öncesi telefonda ve görüşmeye başlamadan yine içeriği ve görüşmeciyeye ilişkin merak edilen soruların aydınlatılması ile “aydınlatılmış onam” alınmıştır. Randevu alınmadan gidilen kurslarda ise derse katılım sağlanmış, bir süre ders araştırmacı tarafından dinlenmiş, derse ara verildiğinde öğretici ile iletişime geçilerek “aydınlanmış onam” alınmıştır. Randevu alınmadan, semt seçimi yapılarak o semtte bir kurs rastgele belirlenerek gerçekleştirilen görüşmeler dahil hiçbir görüşmede, öğretmenlerden görüşme yapmayı red söz konusu olmamıştır. Ayrıca görüşmenin ne kadar süreceğine ilişkin soru, kurs sonrası ailevi sorumluluklar açısından ilk olarak gündeme getirilmiş olmakla birlikte, görüşmeler belirlenen süreyi fazlasıyla aşan bir boyut kazanmasına rağmen öğretmenler görüşmelere devam etmek istemişlerdir. Görüşmelerin ulaşım, konuşma süresinin uzun olması gibi bedensel yorgunluklarının yanı sıra zihni

yoğunluk ve yorgunluğa da yol açması nedeniyle, verimi düşürmemek amacıyla haftada yalnızca tek bir görüşme yapılmıştır.

Görüşmelerde, kuramsal temelle ilintili olarak öğreticilerin doğdukları yer, bu yerdeki dinî hayat, kendi ailelerinin dinî hayatı, ailelerinin dinî hayatını nasıl algıladıkları, kendi dinî hayatları ile ailelerinin dinî hayatlarını nasıl değerlendirdikleri, din eğitime nasıl ve neden yöneldikleri, din eğitimi sürecinde öğretmenleri ve diğer erkek öğrencilerle ne tür bir etkileşim içinde oldukları, din ve kadın ilişkisinde, dinî, hayatlarına ne ölçüde referans aldıklarını düşündükleri, evlilik tercihlerini yaparken dinî düşünceleri ve kadınlığa ilişkin taleplerini nasıl bağdaştırdıkları, eş seçiminde hangi görüşme tarzını benimsedikleri, düğünlerinin karma olup olmadığı, eşlerinin ve eşlerinin ailelerinin, din öğretimi gibi alanında çalışan kadın algılarının ne olduğu, başörtülü okuma ve çalışma yasaklarıyla baş etme sürecindeki, “dindar” erkeklerle ve farklı siyasi görüşlerde olan hemcinsleriyle ne tür deneyimler yaşadıkları, eğitim ve çalışma sürecinde kadın olmaktan kaynaklı sorunlar yaşayıp yaşamadıkları, kurumdaki meslektaşları, üstleri, denetim elemanları ve kursiyerleri ile olan etkileşimleri, çocuklarının genel eğitimi ve dinî eğitiminde karar alma mekanizmalarındaki rolleri ve eşleriyle iş paylaşımları, meslek içinde karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunların kadın bağlamında ele alınış ve algılanışı, giyim, kadın olarak toplumda takınılan tutum davranış olarak meslekleri dolayısıyla kendilerine yansıyan sosyal ve dinî etkilerin neler olduğu gibi birçok soruyu içeren derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilerek veri toplama aşaması sonuçlandırılmıştır.

Öğreticilere ilişkin, yaş, cinsiyet, mesleki kıdem, eğitim durumu, görev yaptığı kurs verileri Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Yönetim Sistemi'nden elde edilmiştir. Bu veriler, Ankara ilindeki öğretmenlerin kıdem, eğitim durumu, başka kurumdan gelme durumu ve görev yaptığı ilçe müftülüklerinin dağılımı ile o ilçelerin hangi semtlerindeki kurslarda görev yaptıklarına ilişkin dağılımının elde edilmesinde kullanılmıştır. Bir diğer nicel veri Kur'an kurslarının cinsiyete göre yıllık dağılımına ilişkin veriler, açılışından bu güne kadın öğretici sayılarının ne zaman artış gösterdiğinin bilgisine ulaşmada kullanılmıştır. Ankara ili ilçe müftülüklerinde uygulanan anket formları ise görüşme sorularına kaynaklık etmek üzere kadın öğretmenlerin hangi alanlarda sorun yaşadıklarının tespitinde kullanılmıştır. Anket uygulaması ile elde edilen nicel veriler, kadın öğretmenlerin eşleriyle evde görev ve sorumlulukların paylaşımında problem yaşadıkları, işte ise yürüttükleri meslekte kadınların az bir iş ve kısa süreli çalışma şartlarında maaş alan görevliler olarak görüldükleri noktasında yoğunlaşmıştır. Ayrıca öğretmenlerin kendi kurslarının masraflarını karşılayan cami derneklerinin tamamı erkek olan yönetici ve üyeleri ile problem yaşadıkları görülmüştür. Anket uygulamasında din ve devlet işlerine yönelik son gelişmeleri çok olumlu buldukları ifadesinin sıkça tekrar edildiği görülmüş ve bu sorunun derinlemesine görüşmelerde daha önceki dönemlerle karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi gerektiği kanaati oluşmuştur. Ayrıca din devlet ilişkisinin son döneme ilişkin durumunun olumlu görülmesinin, kadın öğretmenler lehine kadro artışına ve başörtülü eğitime devam etme ve çalışma olanaklarından kaynaklandığı, ancak toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması bağlamında

derinlemesine görüşmelerde konunun diğer boyutlarıyla ele alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Anket uygulamasında öğretmenlerin çoktan seçmeli demografik verileri eksiksiz doldurmalarına karşın açık uçlu kadın, din ve devlet konularında hazırlanan altı sorudan kendilerince önemli gördüklerini doldurup diğer açık uçlu soruların bir kısmını cevaplayıp bir kısmını cevapsız bıraktıkları için verilerin, bilgisayar programında nicel veri analizi yapılmamıştır. Onun yerine Ankara ili metropol ilçelerinde görev yapan öğretmenlerin demografik verileri İKYS'den alınmıştır.

Nitel veriler görüşmelerden elde edilmiş, anlatıya dayalı birincil kaynaklardır. Görüşmeler kişilerin kendi anlatılarına dayalı olarak gerçekleştirilmiş olup doğdukları aile ve çevre ortamından, o çevrenin din ve dindarlık algısından başlanarak, eğitim, informal öğrenme, eğitim sürecinde dinî gruplarla olan etkileşim, eğitim sürecinde edinilen dinî öğrenim ve bunun toplumsal cinsiyete etkileri bağlamında ele alınmış ardından başörtülü okuma ve yasaklarla karşılaşma deneyimleriyle şekillenen yeni hayatlarında edindikleri din ve devlet algısı ile bugün yürüttükleri mesleklerinde kadın olmaktan kaynaklı sorunlar üzerine görüşmeler tamamlanmıştır.

Amaç soruları ile ilintili olarak bir görüşme klavuzu hazırlanmış, görüşmeler öğretmenlerin kurs ortamına yönelik gözlemlerle başlamış bunu takiben öğretmenlerle serbest ortamlarda yüz yüze görüşmeler uygulanmıştır.

Ek 2’de görüleceği üzere araştırma soruları ve görüşme soruları paralel yürütüldüğü bir görüşme kılavuzu hazırlanmıştır.¹³

4.2.2. Evlilik Öncesi Aile Yaşantıları

Görüşme yapılan öğretmenlerin tamamının, araştırmacı tarafından yürütülen çalışmanın içeriği ve amacına ilişkin bilgi verilmiş, aydınlanmış onamları alınmış, ardından öğretmenlerin doğdukları yerin sosyo-kültürel şartları ve dinî ortamı sorulmuş, ailelerinin dinî hayatı, aile ortamında kendilerine aktarılan, din ve devlet algısına yönelik anlayışlar sorulmuştur. Bu çerçevede öğretmenlerin ailelerinin tamamının, kendileri evlilikleri yoluyla toplumsal statü elde etmiş olsalar ve yine kendileri kamu çalışanı kadınlar olarak, düzenli bir gelire ve toplumsal statüye sahip olsalar da, alt sosyo-ekonomik ailelerden geldikleri görülmüştür. Görüşme yapılan öğretmenlerin ikisi hariç anne meslekleri ev hanımlığıdır. Annesi ev hanımı olmayan iki öğretmenin de anneleri, farklı eğitim formasyonlarına sahip olmalarına karşın yine Kur’an kursu öğreticiliğini sonradan dinî bir yaşam seçip veya dindar eşlerle yaptıkları evlilikler sonrasında Kur’ân kursu öğreticiliğine yönelmişlerdir.

Görüşme yapılan öğretmenlerin hiç biri kendi din anlayışlarını aileleri ile özdeş görmediklerini hatta kendi dinî anlayışları ve yaşantıları ile ailelerinin dinî yaşantıları arasında benzer hiçbir yön olmadığını öne sürmüşlerdir. Öğreticiler kendilerinin formal ve araştırmaya dayalı bu anlamda objektif bir din anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Öğreticilerin tamamı annelerinin, babalarına göre daha dindar ve din eğitimine teşvikkar olduğunu söylemişlerdir. Öğreticilerin bir kısmı, babalarının görece en

¹³ Görüşme klavuzu ek 1’de yer almaktadır.

azından hayatlarının belli bir aşamasına veya belli bir dönemece kadar dinî tecrübeye mesafeli durduklarını ifade etmişlerdir. Görüşme grubumuzda yer alan öğretmenlerin bir kısmı neden sonra babalarının, dinî açıdan serbest ve kural tanımaz bir yaşamdan sonra dinî bir grupla bağ kurduklarını böylece dinî tecrübeyi yaşayıp dine ilgisiz tutuma sahipken sonrasında tersine baskıcı bir din anlayışı benimsediklerine ilişkin anlatılar paylaşmışlardır.

Görüşme yapılan Nisa kod adı verdiğimiz, annesi ev hanımı, babası işçi olan, 2007’de Kur’an kursu öğreticiliğine başlayan ve görece görüşme yapılan öğretmenler arasında haneye giren aylık geliri açısından orta üstü bir ekonomik tabakadan olan öğretici, anne babasının din anlayışını nasıl tanımladığını sordüğümüzde, “geleneksel ve içi yarım” olarak tanımlamıştır. Nisa, babasını dindar olarak görmediğini, kendisi üzerinde annesinin dinî anlayışının etkili olduğunu, annesinin de dinî hayata ilgi duymasının dinî bir cemaat sayesinde olduğunu ifade etmiştir. Yine görüşme yapılan ve görece Ankara’nın periferi olarak tanımlanabilecek bir semtte, fahri olarak görev yapan Figen kod adı verdiğimiz öğretici, “anne babam namaz kılıp örnek olmaya çalışırlar, çocuklarına da dinî tavsiyede bulunup önemserler” ifadesini kullanmıştır.

Araştırma grubundaki öğretmenlerinin ebeveynlerinin din algısına ilişkin anlatılara yansıyan kültürel sermaye bağlamında yöneltilen sorulara Jale şu cevabı vermişti:

İzmir’de de olmamıza rağmen bilinçliydik. Herkes İzmir’e gelir açılırken biz İzmir’de de kapandık. Annem Kur’an kursu öğreticisi, emekli... Babam imam hatip lisesi öğretmeni. Üç kardeş de Kur’an kursu öğreticisiyiz....Teyzemler, annem Kur’ân kursu hocası, eniştemler meslek dersi öğretmeni...Annem kız meslek lisesi öğretmeni iken ek dersler alarak Kur’ân kursu öğreticiliğine geçti. En uzun pardesüyü

annem dikiyordu. Annem örtülü okumuş ve zamanında çevresinde ilk başörtülü gelinlik giyen...Babam anneme imam hatip lisesini dışardan okutturuyor. Örtülü çalışsın ve Kur'ân kursunda görev yapsın diye...Babam (X dinî bir tarikat) vakfında yıllarca gönüllü çalıştı. Kayınvalidem hep dermiş: "ak evlerden kız alacağım" diye. İzmir'in Medinesi.... 32. Gün'de çıktı. Babam bizim için taşındı... Dindar çevre...Sosyal çevre... Kızlarımı rahat yetiştireyim diye...

Jale, babasının ılımlı bir din anlayışına sahip olduğu ve kızlarına çok değer verdiğini düşündüğü için olsa gerek babası ve kendi din anlayışı arasına bir mesafe koymamıştır. Jale babası ve babasının annesinin meslek yaşamında etkili olması dolayısıyla, anne babası ile meslektaşdır. Kendisinin kursunda düzenlediği programlara anne-babasının da zaman zaman katıldığını ifade etmiş ve en son ailesinin kendi Kur'an kursunda gerçekleştirdikleri etkinliği örnek olarak aktarmıştır. Çocuklar için Jale tarafından sosyo-ekonomik seviyesi yüksek bir semtte düzenlenen iftar programında babası dua yapmış ve kendisi de çok duygulandığını anlatmıştır. Jale kendisine saygı duyan, değer veren bir erkekle yuvasını kurmuş olmasını da babasının kendilerine sağladığı dindar çevre sayesinde olduğunu düşünmektedir. Eğitimi fizik öğretmenliği olan Jale, kendi mesleğini yapmayı hiç düşünmemekte, birçok uzaktan eğitim sürecini tamamlamak pahasına da olsa Kur'an öğretmenliği mesleğine devam etmeyi istemektedir.

Jale, kendi eğitimi (Fizik öğretmenliği) Kur'an öğretmenliği olmamasına, açık öğretim sistemi ile Kur'an öğretmenliğine hak kazanmış olmasına karşın, kendisi gibi Kur'an öğretmeni olan annesinden mesleki anlamda iyi bir eğitim almış olduğu için mesleki yeterliliğinin çok iyi olduğunu ifade etmişti. Jale kayınvalidesinin kendi mesleğinden dolayı kendisiyle gurur duyduğunu ifade etmiş,

kayınvalidesinin ve kendisi arasında eşine karşı tutum ve davranışlar açısından ise önemli farklılıklar olduğunu ifade etmişti. Jale, “kayınvalidem evde çok otoriterdir, sanırım kayınpederimi yönetmek için bu böyle olmalı” demişti.

Annesi Kur’ân kursundan emekli olan bir diğer öğretici Cansu, annesinin lise yıllarında sol bir grupta yer aldığını, üniversite eğitimi için Ankara’ya geldiğinde büyük bir değişim geçirdiği anlatısını paylaşmıştır:

İlçedeyken mini giyermiş annem...Solcuydu. Dergi, gazete çıkarırken (X ilçede)... Ankara’da üniversite kazanıp gelince görmüş ki solcular öldürüyor...Ankara’da şiddet olayları var sol gruplarda...ve Allah’ı inkar var...ateist...Teyzemin eşiyle ettiği sohbetlerden sonra dinî bir hayat seçmiş.

Cansu Jale ve diğer öğretmenlere göre, daha fazla eşitlikçi tutumlar sergilediğini anlatan ve bu uğurda mücadele ettiğini ifade eden bir öğreticiydi. Jale ve Cansu’nun annelerinin her ikisi de Kur’an öğretmeni olsalar da, Cansu’nun annesi lise yıllarında dinî bir eğitim almamışken ve hatta sol bir grupta yer almaktayken, sonradan din eğitimi almış ve Kur’an öğretmenliğine yönelmiş ve annesiyle babası da okurken tanışmışlardır. Jale babasının siyasi anlamda bir aktivist olduğunu, annesini sürekli dış dünyada dinî değerler için hizmet etmesi gerektiği konusunda telkinde bulunduğunu anlatmıştı. Bunun yanı sıra Cansu, annesinin çalışan ve dindar bir kadın olarak, babasının ailesinde hak ettiği değeri hiçbir zaman görmediğini ifade etmişti. Cansu annesinin durumuna ilişkin algısını “annem pasta börek yapmadı bu yüzden değer görmedi” diye ifade etmişti.

Cansu’ya göre Kur’an kursu öğreticiliğini çok seven ve bu mesleği meslektaşlarından çok daha iyi yapan annesi, mesleğinde de hak ettiği değeri

görememiş, yeterince tatmin olamamıştı. Cansu, annesinin meslektaşları arasında yaşanan problemlerden çok etkilendiğini, şimdiki çocukların da çok şımarık oldukları için, annesinin özel bir okulda kendisinden istenilen din kültürü ve ahlak bilgisi derslerini yürütmek istemeyip ayrıldığını belirtmiştir. Cansu annesinin kadın konusuna bakışının diğer meslektaşlarından farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenledir ki annesi, dinî gruplarda, sendikaların veya siyasi partilerin kadın kollarında yer almak istememiştir. Cansu'ya göre annesi kadınlar kolu gibi sadece kadınlara ait alanlarda etkin olsa çok yetkin bir konumda olurdu, nitekim Cansu babasının da annesini bu doğrultuda yönlendirdiğini ancak annesinin bu işlere yanaşmadığını belirtmişti. Çünkü Cansu annesinin bu tür kadınlar kolu adı altındaki faaliyetlerin, kadınların bir yere toplanıp, genel yaşamdan ve karar alma mekanizmalarından uzaklaştırıldığını düşündüğünü söylemişti.

Cansu kendi eşiyle, internetten tanıştığını ifade etmişti. Eşiyle tanıştığında henüz bir lise öğrencisi olduğunu, eşinin kendisinin okumasını istemediğini, ona kalsa üniversite dahi bitiremeyecekken şimdi doktorasını tamamladığını belirtmişti. Cansu eşinin olmasa bile eşinin ailesinin kendisine çocuk bakımı, kendisinin okuması ve çalışması için gerekli desteği ve yardımı sağladıkları için müteşekkirdiğini ifade etmişti. Ancak Cansu'nun eşi, bilgisayar mühendisi olmasına karşın eşine tez yazım aşamasında hiç yardım etmediğini, Cansu da ona "tezimde sana teşekkür etmeyeceğim" dediğini ifade etmişti. Ayrıca Cansu, normal bir ev hanımı gibi konuk ağırlama gibi konularda çok zorlandığını, çalışma programı aksadığı için gerildiğini ve bu nedenle de eşinin misafir davet etmesini yasakladığını belirtmişti. Cansu, "kardeşim de Kur'an kursu öğreticisi ama o sever misafiri, ben çok

geriliyorum, sanki her şey mükemmel olmalı, ev dört dörtlük temizlenmeli, ikramlar çok emekli olmalı ve güzel sunulmalı diye düşünüyorum” diyerek çalışan ve akademik uğraşları olan evli ve çocuklu bir kadın olarak yaşadığı rol çatışmasını bu şekilde aktarmıştı.

Çalışma grubumuzdaki çoğu öğretici gibi annesi ev hanımı olan ve köyde doğup büyüyen Kardelen ise annesinin sadece mübarek gecelerde namaz kıldığını aktarmıştı:

Erkekler köyde çalışacak kıymetli. Köyde okul yok. En küçük kız bendim. Diğer ablamlar okumadı. Çerkezlerde kız kıymetli onu tattık yaşadık...12 yaşında babam vefat etti. Annem sadece mübarek günlerde namaz kılardı. Köy hocasından Kur’ân-ı Kerim öğrendik. Ablamlar dinî konuda okuyup kendilerini geliştirdiler.

Kardelenin çiftçi olan ve köyde yaşayan ailesi için din belirli zamanlarda insan hayatına giren bir unsurdur. Geleneksel bir ailesi vardır ve köyde okutulma olanağı yoktur. Bu nedenle Kardelen eğitime devam etme isteğini “köyde, rüzgarda uçan gazete bulsam okurdum” diyerek aktarmıştı. Kardelenin ailesi geleneksel bir şekilde bütün çocukların Kur’an okuyabilecek kadar bir eğitim almalarını görev olarak bilen bir aile yapısına sahiptiler. Kardelen bunu babasının ölüm döşeğindeyken ağabeyine yaptığı nasihati aktarırken anlatmıştı. Babası, ağabeye “bu sonuncuyu okutamadım bunu muhakkak Kur’an okuttur” demesi üzerine zorlu bir yolculuğa çıkmış, Tokat’ın bir köyünden çok uzak bir ile Ankara’ya yatılı bir kursa kayıt olmuş ve dışarıdan imam-hatip orta okulunu ve lisesini bitirmişti.

Kardelen ailesinin din algısıyla kendisinin din algısını evlilik kararı ile ortaya koydu. Kardelen farklı bir etnik gruptan olmasına karşın kendisiyle aynı etnik gruptan olmayan eşi ile sadece dindar olduğu için evlenmişti. Bu olayı

Kardelen, “babam hayatta olmadığı için annem de kabullenmekte zorlandı, eşim çerkez değildi. Ancak annem, “dindar, üstelik de imammış, yüksek din tahsili yapmış ne diyebilirim diye kabul etmek zorunda kaldı” ifadesiyle ortaya koymuştu.

Kardelen, Jale ve Cansu gibi anne-babaları dinî eğitim almamış, halk dindarlığını temsil eden bir aileden gelmiş olmakla birlikte, onun edindiği eğitim süreci, onu geleneğinin değil inancının doğrultusunda bir evlilik kararı almaya yöneltmişti. Diğer taraftan kardelen, ailesine rağmen bu evlilik kararını almış olduğu ve dinî inancının gereği olarak, iyi gitmeyen evliliğini sonlandırmak için on yedi yıl beklediğini, neden sonra evliliğini sona erdirecek cesareti kendinde bulduğunu aktardı. Kardelen boşanma sürecinde, eşinin ailesinin çok şaşırdığını ancak “ben belli etmedim ancak ben baştan beri çok zorluk çektim ve dayanacak gücüm kalmadı” dediğini aktardı.

Kardelen kendisi de yüksek din eğitimi almış eşi ile yaşadığı, din ve gelenek, bir anlamda ataerki gerilimini, eşinin din anlayışını anlatırken ortaya koymuştu:

Bayramlarda eşimin memleketine gidiyorduk, İslam’a göre uygun olmadığı halde, gelenek olduğu için erkek akrabalarla aynı sofrada yiyip içiyoruz ve ben onlara gelin olarak hizmet ediyorum. Ancak, ben bir defa memlekette balkonda oturuyorken, uzakta da köyün gençleri top oynuyormuş. Bu nedenle bana kızmıştı, hep erkekler böyle mi, acaba düzelir mi diye sabrettim, (...) boşanma kararı aldığımda, eşime: Annem öldü çok şükür, yoksa çok üzüldü, çocuklar da anlıyor artık boşanabilirsin diyor, başkasını da dikkate alacak takatim kalmadı artık dedim. Ayrılacağımızı söylediğimizde herkes çok şaşırdı, çünkü problemleri hiç dışarı yansıtmadık...Unutamayacağımız söz söylemedik...Sabrı ümidi bitiyor... Çok hesap yaptım, bizim tarafa anlatamam, mücadele etmek zor, ya bu yük ya gönül yükü. Boşandıktan sonra ise selam verdiğim insan bile değişti. Arkadaşlarıma, eşine - beyine selamlar diyemiyorum.

Kardelen, boşanma sürecinin çok zor olduğu, uzun zaman sabretmenin ardından boşanmaya karar verdiği aşamadan sonra ise hiç dul kadın psikolojisine girmediğini aktardı. Kardelen boşandıktan sonra hayatın bir anlamda kendisi için kolaylaştığını, ancak çevreye boşanma durumunu anlatmakta zorlandığını ifade etti. Kardelen, boşanmadan önce kendisinin açık öğretim programına devam ederek ilahiyat fakültesi diploması almak istediğini, eşinin izin vermemesi nedeniyle bu eğitime ancak boşandıktan sonra devam edebildiğini ve diploma almak üzere olduğunu aktardı.

Kardelen ve Cansu eşiyle eğitim konusunda mücadele eden iki karakteri temsil etmiştir.. Ancak biri mücadelesinde başarılı olup eğitimine devam ederken, Kardelen bu isteklerini ancak boşandıktan sonra yerine getirebildiğini aktarmıştı. Diğer taraftan Jale'nin ve Cansu'nun babası annesini ve kızlarını okumak için teşvik ederken, Kardelenin ve Cansu'nun eşleri onların eğitim yaşamına devam etmeleri konusunda engelleyici bir tavır geliştirmişlerdi.

Ailedeki yaşantı açısından dinî eğitim almak ve din görevlisi olmak bakımından kendini avantajlı gören ve mücadelesinde bu özelliklerinin sayesinde daha etkin sürdürdüğünü düşünen Munise de farklı bir tablo çizmişti. Munise ailesinin dinî bilgisinin olmadığını, eşinin ailesinin ise katı bir gruba bağlı olduğu için dindar bir yapıda olduğunu aktardı.

Babaannem köşklerde yemek yaparmış Kadıköy'de, Fatih'te. Babam o yüzden çok küçükken İstanbul'a yerleşmiş. Anne babamın geleneksel bir dindarlıkları var ve kötü alışkanlık edinmemiş olmamaları büyük bir şey...(...) Ben Kur'ân kursuna gittikten sonra ailemin dinî hayatı değişti.

İstanbul'da doğup büyüyen, bir komşusunun yönlendirmesi ile yatılı bir hafızlık kursuna giden Munise, ailesinin görücü evliliği ile onu evlenmek

konusunda emri vaki yapmaları sürecini aktarmış ve neden bu emri vakiye direnmediğini ise, eş adayının kendi dinî kriterlerine uygun olması ile açıklamıştı.

Biz hafız olduğumuz için Kur'ân toplantılarına çağırılıyorduk. O toplantıların birinde komşu beni beğenmiş. Eşimin ailesi kız arıyordu. Ben evlenmek istemiyordum. Bir gün annem ve ablam yatılı kaldığım kursa çikolata getirdiler. Bu ne dedim? Senin sözünü kestik dediler. Kursta tepki veremedim. Eve gittiğimde, ailem bana, bugün sözün var dediler. İtiraz ettim ama karşı duramadım. Eşimim dni hayatı bana uygundu. Bu şartları taşımayan görücü bana gelmezdi zaten. Görüşmede benim adıma yengem konuştu... “böyle düşünür Munise” diye, benim adıma söyleyeceklerini söyledi. İstemeye geldiğinde karşısına geçip konuşamadım. O da ben ona uygun olduğum için kabul etti.

Munise, dinî bir yaşam seçmekle nasıl başka şeyleri de kabul etmiş olunduğuna ilişkin bir örnek vermiştir. Dindar kişi önce evlat olarak anne-babasının kararlarına itiraz etmeyecektir. Daha sonra anne-baba hakkı eşin anne ve babası için de geçerli olup burada din ve gelenek ayrıştırılamamaktadır. Munise evlendikten sonra uzun süre eşinin ailesi ile yaşadığı, bu durumun onda önemli yıkımlara neden olduğunu da aktarmıştı. Ancak Munise, “eşıme sorsanız ona göre ben bir şey yaşamadım” demekle, o yıllarda gösterdiği sabrı şimdi eleştirmekte ve “şimdiki aklım olsa karşı çıkardım” demektedir. Munise eşinin ailesiyle beraber yaşamak zorunda kalışını, kendi ailesinin destek çıkmamasıyla ilişkilendirmişti.

Hülya da evliliğini ailesinin seçimi ile kurmuş bir öğreticiydi. Bu durumu bize şu ifadelerle aktarmıştı: “Abim bir talip getirdi. Babam önce vermedi. Sonra dindar diye verdi. Görücü usulü... Bir çay tuttum. Nişana adet gereği oğlan gelmedi”.

Ailesinin eş seçimini belirlediği bir diğer öğretici Bengisu idi. Ancak Bengisu'nun Munise ve Hülya'dan farkı ailesinin eş seçiminde etkin olurken sahip oldukları gerekçenin değişiklik göstermesiydi. Bengisu ve eşinin ailesi, çocukları dinî bir grupta yer aldığı için gelenekler aykırı evlilikler yapmalarının önüne geçmek istemeleri idi:

Kayınpederim, oğullarını uzağa göndermemek için uzaktan gelin almasın, cemaat kanalıyla yurt dışına gitmesin diye bana talip oldular...Görümceme, akrabamız "görüştüler olmadı" der akrabalar adım çıkar kardeşin kimseden habersiz gelsin dedim. 2000 de kayınpederim iflas etti. Hizmet ettiği cemaat eşime esnaf çocuğu diye maaş vermedi. Saf, temiz Anadolu çocuğu... İstanbul'da okurken ailesinin yanına nakil yapmış. Cemaatte askerlerden sorumluydu. Annem ben şehir dışında çalışmaya başlayınca orada yabancıyla evlenir diye aklı çıktı. Nihayet evlendik. Ablam, annem ben orada çalışırken destek oldu. Eşim Ankara' da kaldı.

Munise de anne ve babasını rol model alan Cansu dışındaki diğer görüşme yaptığımız öğretmenler ile kendi din anlayışını ayarlandırmaktadır. Ailesininkini geleneksel ve bir anlamda dinin yanlış bir yorumu olarak görürken, kendi anlayışını dinin özüne daha yakın görmektedir.

Ailesinin din anlayışı ile kendisini arasında farklılık olduğunu aktaran bir diğer örnek Nilay'dı. Nilay, babasının çocuklarının dinî hayatı konusunda (dışarıda ve evde giyilecek kıyafetten, dinî okul dışında bir okula gitme şansı verilmemesi gibi) baskıcı bir tutuma sahip olduğunu anlatırken, babasının baskıcı tutumunu, bağlı bulunduğu dinî grubundan kaynaklandığını düşündüğünü ifade etmiş, Fidan ise, din görevlisi olan babasının, modern din anlayışı sayesinde çok şey öğrendiğini aktarmıştır. Fidan'ın sözleriyle:

Babam ilçede hafızlığa başlamış, dedem İstanbul'a yollamış. Tamamlamış...Ramazan ayında hafızlık öğrencileri mukabeleye gönderilmiş. Tekirdağ'a gitmiş. Ertesi yıl tekrar istemişler. Annemin babası ramazan görevinde bulunduğu Tekirdağ'da bir ağa kızıyla evlenmiş. Ağa, dedeme "İstanbul'a git okuduğun okulun üstünü oku ben

kızıma, torunuma bakarım” demiş. Ama babamın ailesi dışarıdan kız aldıkları için karşı çıkmış babama. Aile baskısından babam bizi alıp Çankırı’ya dönmüş...İmamlık yapmış. Babam aydın bir din adamı. Bizi çok güzel yetiştirdi. Doğru İslam’ı öğretti. Kayın pederim de imam ama o çok farklı. Babam kadın evde süslenmeli derdi. Anneme mazeretliyken kızlara eziyet etme sahura boşuna kaldırma derdi. Geleneksel İslam anlayışı ile yetiştirmede. Üç kızdık, Kur’ân-ı Kerimimi verin derdi. Ben mazeretliysem, rahatlıkla veremem derdim. Sesini çıkarmaz kendi alırdı. Disiplinliydi ama din öğretimini güzel verdi.

Nilay, babasının bir tarikata bağlanması ile daha küçük yaşta hayatlarının değiştiğini aktarmıştı. Ayrıca siyasi kargaşaların ve çatışmaların olduğu bir dönemde oturdukları Uğur Mumcu Caddesi’nden taşınmak zorunda kaldıklarını, o semtin muhalif bir dinî grubun alanı olarak görüldüğünü ifade etmişti. Nilay’ın durumunda babası, mensubu olduğu dinî grubun etkisi ile babasının kız çocuklarını okuttuğu için gruptan eleştiri aldığını aktarmıştı. Nilay, “babam tarikatın sıcak bakmamasına rağmen, o dönem Pakistan başbakanı olan Benazir Butto’yu bize örnek gösterir, benim kızlarım da böyle olacak diye bizi dinî alanda ve örtülü olmak kaydıyla eğitime izin verirdi” diyerek babasının kendileri için çizdiği sınırları aktarmıştı. Ayrıca Nilay, “annem ise bizi babamın baskısından korumak adına daha yumuşatıcı bir tavır takınırdı” diyerek annesinin evde üstlendiği rolü aktarmıştı.

Nilay’a başka bir eğitim ve meslek şansı verilmemişken, Fidan, babasını rol model olarak din görevliliğine yönelmişti. Ayrıca Nilay henüz bekar ve 1981 Ankara doğumludur. Fidan ise Çankırı ve İstanbul’da dinî eğitim görerek din görevlisi olmuş, resmi dinî söylem ve statü içinde görece, sosyal çatışmadan korunaklı bir ortamda çocuklarını yetiştirmiştir. Nilay’ın anlatısına göre ise, babası dolmuş şoförüdür ve bir tarikata girmek istediğinde, “mesleğin itibarıyla sen kendini koruyamaz, bizim kurallarımızı yerine getiremezsin denilerek ilk başta söz konusu dinî gruba kabul edilmemişti.

Nilay'ın ailesiyle ilgili anlatılarından, babasının yaşamın içinde bir mesleği olması dolayısıyla, dönemin yaşanan siyasi kargaşalarından ve modernleşmenin kadınlar üzerindeki yıkıcı etkilerinden çocuklarını korumak için baskıcı bir tavır geliştirdiği de anlaşılabilir. Çünkü Nilay'ın aktardıklarına göre, babasının arkadaşlarının kızları şehre inince başlarını açmışlar, baş örtüsünü taşımakta zorlanmışlar ve ailelerinin izni olmadan kaçarak evlenmişlerdi. Nilay, babasının arkadaşının kızlarının bu durumunu “onlar talan olmuş” diye nitelemişti.

Dilek gibi ailesinin din eğitime yönlendirme dışında kendisine alternatif sunmadığını ifade eden Nilay, ailesinin dinî hayatını ve kendisi ve diğer kardeşleri üzerindeki etkisini, şu sözlerle ifade etmiştir:

Babam MSP kökenli. Erkek gibi kız da okumalı der. 6 kardeşiz, 4 kız 2 oğlan...Babam esnaf...Farklı mezheplerin ve çatışmaların yoğun olduğu Uğur Mumcu Caddesi'nden daha muhafazakâr bir semte taşımış bizi...Ablam imam hatibe değil, dinî eğitim verilen özel bir okula gidiyordu. Dedem, babam tutucu. Kısa kollu giymek yasak, tv asla, yasak...Annem yumuşatıcı tarzdaydı babamla bizim aramızda. Babamın arkadaş çevresi bizi okula göndermesini dahi eleştirmişler. Erkek kardeşlerim de ilahiyat okuyabilirdi...İş bulma az kazanma...ilahiyatçılık toplumda yüksek görülüyor...o nedenle ailede erkelerin ilahiyat okumaları şart koşulmadı ancak bize kızlar için uygun meslekler, öğretmenlik gibi makul meslekler seçme zorunluluğu vardı. Ablam Edebiyat okudu Dil Tarih'te...Ama 28 Şubat sürecinde ilahiyat da okuyarak meslek dersleri öğretmeni oldu. Ben hukuk okumak isterdim. Ancak bizim evde Türk Medeni Hukuk'u. okumaya caiz bakılmaz.

Nilay'ın ailesinde, hem kız hem erkekler için genel sınırlamalar olsa da, evin erkek çocuklarının, meslek seçimine kızlara olduğu kadar müdahale söz konusu değildir.

Fidan gibi, babası din görevlisi olan bir diğer öğretici Dilek'ti. Dilek babasının etkisini şu sözlerle ortaya koymuştur:

Annem evlendikten sonra şehir dışına çıkmış...[X Şehri] imam hatip mezunuyum....Babam imam. İki kız kardeşim hafız...1967-70 yıllarında babam Almanya'da görev yaptı. 4 kız kardeş ve anne evde kaldı Türkiye'de... [Bize, ailemiz tarafından] ikinci bir. meslek şansı tanınmadı. Kendimi mesleğin içinde buldum...

Dilek'in babasının kendisine karşı tutumuna ilişkin anlatısı, babasının çocuklarının, özellikle kızlarının geleneksel yapısının bozulacağına dair bir endişeyi barındırmaktadır. Ancak Dilek'in babası, bir din görevlisi olarak Avrupa ülkelerinden birine din görevlisi gitmek durumunda olduğunda, modernitenin yıkıcı etkisinden korumaya dönük refleksler devreye girmiştir. Dilek'in babası ona göre dinî konularda baskıcı değildir. Dilek'in "babam bizi sabah namazlarına "muhabbet kuşlarım" diyerek kaldırırdı" ifadesi bunu yansıtmaktadır. Ancak diğer taraftan Dilek, kendi çocuklarının eğitiminde "babamdan gördüğüm usullerle çocuk yetiştiremem" diyerek, kendi döneminin şartlarının farklılığını vurgulamıştı. Dilek, "babam bizi sadece partilere falan yollamazdı. Onlar öpüşen, sarılanların yeri derdi" ifadesiyle aslında ailesinin kendisi için çizdiği dinî eğitim ve din görevliliği sınırının toplumsal anlamda etik ilkeler çerçevesinde şekillendiğini ifade etmişti.

Şehrin periferinde (Mamak) görev yapan, soyun sadece erkekten gelmediğini düşündüğü için kızlık soyadını da kullandığını ifade eden bu anlamda kızlık soyadını taşıyan çok az sayıdaki Kur'an kursu öğreticisinden biri olan Zöhre'nin durumu Dilek ve Nilay'la benzeşirken, Mevlüde'nin ve Ilgın'ın ailesinin din eğitimine olan yaklaşımları, kendilerine dinî eğitim ve din görevliliği dışında başka alternatif sunulmayan öğreticilerden farklıdır. Kur'an kursu öğreticiliği yapmadan önce tıp kitapları basan bir basım evinde grafiker olarak çalışmış, daha sonra dinî eğitim almış olanlar için kadrolu öğreticilik yolu açılıp, istihdam olanaklarının arttırıldığı için bu mesleğe yönelmiş olan,

Zöhre kod adını verdiğimiz öğretici, 13 yaşında yatılı bir kursta hafızlık eğitimini tamamladığını, grafik bölümü okuduğunu ifade ettikten sonra, annesinin sesli zikir yaptıkları bilinen “Kadirî” babasının ise sessiz zikri benimsemesiyle Kadirî gruplardan ayrışan “Nakşî” tarikatına mensup olduklarını belirtmiş ve aile fertlerinin kendisinin din eğitime yönelmesi konusundaki etkisini ve devamında ailesiyle yaşadığı etkileşim sürecini şu sözleriyle ifade etmiştir:

Annem özellikle abim, okumam ve Kur'an kursu hocası olarak çalışmam için annem de kendi okumadığı için okumama destek verdi...Babam yurtdışında çalıştı Suudî Arabistan'da...Ablam ev kızı abim okuduğu için okumama destek oldu...Hafızlık sonrası İmam-Hatip Lisesi okuyabildim...[Ailem] hafızsın üniversiteye gider başını açmaz inatlaşırsın diye [başka bir liseye] yollamadılar... Babam altı yıl Arabistan'da kaldı, evde şeriat uygulamaya kalktı. Müzik dinlemeyi yasakladı, kasetleri kırdı. Evde giyim tarzımıza dahi müdahale ederdi... Sonra Türkiye'ye dönünce değişti. Sıktıkça çocukların kaçtığını gördü. Ablam dışarı çıkarılmıyordu, ancak benimle çıkmasına izin veriliyordu. Durağa gelince başını açarmış, komşular görmüş. Evlenince başını açtı. Sonra benim etkimle geri [başını] kapattı...Anne babamın, yaptığı doğru ama metodları yanlış. [Ablam] Neden kapandığını bilmiyordu. Ben de öyle olmadı, ben okuyarak. Bilinç oturdu. Ben baskı görmedim. [Yatılı hafızlık kursundayken] Kurstan çıkıp, bir an önce okula gitsem diye benim aklım sürekli okuldaydı...Ailemin bütün isteği hoca olmamdı. İlmine hürmet ediyorum derdi annem; en azından bir çocuğum arkamdan Fatiha okur... İyi ki beni de kendi halime bırakmadılar hafız oldum.

Zöhre de babası ve annesi dinî tecrübenin derin boyutlarını yaşamaya eğilimli gruplar içinde yer aldıkları için kendilerine birtakım sınırlandırmalar getirilen öğrencilerdendir. Ancak ataerkil kalıpların işlemesi için din bir araç mı yoksa savunma için mi bir araç bu ikisinin de geçerli ve doğru olma olasılığı, en azından teorik planda eşit gibidir. Çünkü Zöhre, Kur'an kursuna gidip, hafızlık gibi dinî statüsü yüksek bir unvan alarak, ailenin ablasının üzerinde uyguladığı baskıcı tutumdan kaçınabilmiştir.

Dilek gibi, diğer bir diğer görüşmeci Saliha da kendisini Kur'an kursu öğreticiliğine getiren din eğitimi sürecini ailesinin seçimi olarak nitelemektedir:

Anne - babamın aile hayatında kadın-erkek arası iş bölümü sabit. Ailem erkeklerin olmadığı ortamda çalışma imkânı var ve rahat bir meslek diye Kur'an kursu hocası olmamı istediler. Ben de zamanla alıştım. Memnun ve mutluyum...

Baş örtüsü yasağı nedeniyle eğitimine 3 yıl ara verdiğini ve baş örtüsüz çalışmak istemediğini ifade eden Saliha, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, ailesinin yönlendirmesi ile seçtiği bu mesleği zamanla sevdiğini de ifade etmişti. Görüşme yaptığımız diğer bir öğretici Ilgın ise babasının annesinin başını örtmesine karşı gösterdiği tepkiyi aktararak, babaları tesettür eksenli dindarlık benimsemiş öğretmenlerden farklı bir yapıyı ortaya koymaktadır.

Annem ben ilk okula giderken kapandı. Mahalleden, etraftan etkilendi. Babam kabul etmedi. Bir yıl sorun yaşadık. Çarşaf giydi annem. İki yengem de giydi. Gereksiz buldu babam...Dedem destek oldu. Dedem bilinçli dindar değildi...Yaşlanmayla gelen dindarlık. Babam dinî bilmediği için karşı olduğu için değil...Babam dinî konularda nötrdü, baskıcı değildi. Tornacıydı babam...Kendi işi... Annem, babam ikisi de ilk okul mezunu...

Mevlûde ise ailesinin okul seçimi konusundaki telkinlerini şu sözlerle ortaya koymuştu:

Babam hafız vs olmamı istemez, normal okula devam etmemi isterdi önüm kapanmasın diye...Hafızlığı bırakmamı isterdi. Şimdi dine ilgisi var. Biz meslek de edinince değişti bakışı...

Mevlûde ve Ilgın'ın babası, seküler eğitim kurumlarını, çocukları için daha uygun görürken mesleki yaşamda imam-hatipli olmanın dezavantaja dönüştüğü bir ortamın tutumunu sergilemektedirler. Bu tutumları çocuklarının resmi görev alması ile neden sonra değişmiştir. Görüşme yapılan bir diğer öğretici Nisa da dinî alana eğilim duymasını annesi dolayısıyla gerçekleştiğini ifade etmişti. Nisa ayrıca babasının temel dinî bilgilerin öğrenilmesine

tafaftarken, ancak yüksek din eğitimi verilmesine pek taraftar olmadığını ifade etmiştir.

Öğreticilerin geldikleri ailelerle yaşadıkları deneyimler, büyük ölçüde dönemin toplumsal ve siyasi yapısı ile şekillenmiştir. Anneler genelde okula hiç gitmemiş ev hanımı iken, sadece görüşme grubundaki iki öğreticinin anneleri okula devam etmiş, onlar da neden sonra din eğitimi ve din görevliliğine yönelmiş annelerdir. Öğreticilerin aktardıkları kadarıyla, kendilerinin eğitime devam edebilmeleri, annelerinin tutumu sayesinde olmuştur. Bu durum siyasi karışıklıkların olduğu, kırsal bölgelerden şehre göçün sürdüğü dönemlerde gerçekleştiği için, modernitenin savurucu etkisini bertaraf etme adına genelde din eğitimi kurumlarına yönelme şeklinde ortaya çıkan korumacı bir tavırla oluşmuştur.

4.2.3. Toplumsal Cinsiyete İlişkin Eğitim Yaşantıları

Aile yaşantılarında görüldüğü üzere, modernleşmenin yarattığı savrulmadan aile gibi geleneksel kurumları korumak adına, öğretmenlerin aileleri, din gibi gene geleneksel bir kurum aracılığı ve onun anlam ve simge dünyasını kullanmak istemişlerdir. Ailelerin din eğitim kurumları olan Kur'an kursları ve imam-hatip liselerini tercih etmiş olmalarının bir neticesi olarak, farklı dinî algıların kadınların eğitimi ve çalışmasına ilişkin farklı görüşlerin yaklaşımlarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Eğitim yaşamı genelde seçilmek istenen mesleğe göre düzenlendiği için, kadınların toplumsal yaşama etkin ve erkeklerle eşdeğer katılmaları ancak eğitim yoluyla sağlanabilecektir.

Diğer taraftan eğitim yaşamının güç ve iktidar ilişkileri bağlamında sistemi yeniden üreten mi yoksa dönüştüren mi bir mekanizma olduğu,

eleştirel pedagoglarca sıkça sorgulanmaktadır. Diğer taraftan eğitim sisteminin yeniden ürettiği sistemlerden birinin ataerkil yapı olup olmadığı eleştirel pedagoglarca ve feminist yaklaşım tarafından sorgulanmaktadır.

Anlatıların ortaya koyduğu sonuçlar hem sınıfsal yapının hem de ataerkil yapının eğitim sistemi aracılığıyla yeniden üretilebildiği yönündedir. Seküler eğitim kademelerin de bu durum söz konusuysa, eğitim sisteminin bir parçası olan din eğitiminde de durum farklı olmayacaktır. Ayrıca eğitim müfredatında toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin bir farkındalık kazandırmak doğrultusunda öncelik bulunmadığından, yöneticiler, öğretmenler, müfredat ve hatta öğrenciler bu yeniden üretim mekanizmasının parçası olabilmektedirler. Bütün bunlara karşın, ataerki ile mücadele için geliştirilebilecek olan bütün mekanizmalar yine eğitim sistemine bir şekilde dahil olarak veya deneyimlerle elde edilecektir. Şimdi öğretmenlerin deneyimlerini bu bağlamda aktarabiliriz. Görüşme grubu içinde okul yaşantısına kavuşmak için en çok mücadele eden öğretici ve köyde doğup büyüyen Kardelen ise birçok zorluğu aşip okula kaydolmak istediğinde, okul müdürünün “koca kız okuyup ne yapacaksın bundan sonra” tavrı ile karşılaşmasını okula kaydolmaya ve sonunda meslek edinmeye karar verme ve mücadele etme sürecini şu hikayesiyle aktarmıştır:

3-4 km uzakta okul vardı. Erkek çocuklar oraya yürüyerek giderdi. Erkeklerin de hepsi yollanmazdı. Askere gidince mektup yazabilsin diye babası bilinçli olanlar yollardı. Türk köyüydü. Babam “İstanbul’da okuyan bir oğlum öldürüldü, o gelirse bunu yollarım” dediği için öğretmenime, abim tıp okuyor onu okutmaz diye ben vazgeçtim. Köye okul açılınca 7-12 yaş beraber başladık. 19 yaşında ablam kasabada evliydi. Belediyede kızlara Kur’an kursu olduğunu duydum, evde sıkılıyordum. Ablam otobüse bin git bir bak, gör canın sıkıldıysa dedi. Gittim, hocaya sordum, sen nasıl hoca oldun? Tuba’da İstanbul’da okudum dışardan da imam hatip orta okul okudum dedi. 81 senesi... Hoca benim yaşlarımda...

Uzaktan sınavlara girerek deyince, fırsat var ben de okuyacağım diye kafama yazdım...İmam hatip lisesine kayıt için Tokat'a gittim. Kimseye haber vermedim ve sadece gidiş dönüş param vardı. Okul müdürü imam hatip zor sen orta okula kaydol dedi. Orta okula gittim bu defa...Orta okul müdürü de sen koca kız okuyup ne yapacaksın diye geri çevirdi. Hoca olacağım diyince o zaman İmam-hatib'e git dedi, oraya gittim.

Okul müdürünün, açık öğretim yoluyla okula devam etmek isteyen Kardelen'in okula devam konusunda "koca kız okuyup ne yapacaksın" diyerek, azmini kırmasına rağmen onun okula gitmek için birçok mücadeleyi göze almasını sağlayan etken, Kardelen'in, Kur'an kursu öğreticiliği mesleğini kendisi için idealize etmesidir.

Görüşmelerde okulda yaşanan ayrımcılığa ilişkin anlatılar, gerek orta öğretim gerek yüksek öğretim sürecinde din eğitimi alan kadın öğretmenler kısmen de olsa hem öğretmenleri hem de karşı cinsle çatışma halinde olduklarını aktarmışlardır. Diğer taraftan informal öğrenme sürecinde akran grupları ve barınmada herhangi bir dinî grupta temas gerçekleştiği durumlarda cinsiyet ayrımcılığın daha çok hissedildiği anlatılardan elde edilen bulgular arasında yer almıştır. Hülya 1974'de yüksek din eğitimi tamamlamış kırk yılı aşkın süredir Kur'ân kursu öğreticiliği yapan bir kadındı ve kendisinin lise ve yüksek öğrenimde yaşadığı ayrımcılığı bize şu sözleriyle aktarmıştı:

Afyon'un ilk kız mezunuyuz. Bolvadin kadınlara karşı sıkıcıdır, çarşafsız dışarı çıkılmazdı o zaman. İmam hatip lisesine müdür kız öğrenci almak istememişti. Kaydımızı yapmadı bir dönem Bolvadin'de okudum. Sonra nakil yaptırıldı. Hocalarla hiç konuşmazdık mesafeliydik. Babam genel liseye yollamazdı, Ben altı kardeşin beşincisiyim. Başörtü yasak olduğu için şapka giydirdi müdür bize... Babam komiser, kötü yola düşer kandırırlar diye, şehir dışında üniversite okumaya yollamadı. Tekrar girdim sınava, abim, İstanbul'a götürdü. Millî Türk Talebe Birliği'nde ders aldım sınava hazırlanırken...İmam hatip bitiren hoca oluyordu. Ben de oldum. Yüksek İslam Enstitüsü, kız almazdı biz yaygın öğrenime devam edip diploma aldık. Örgün okuyan kızlar bizi dışladı küçümsedi bu nedenle erkeklerle imam-hatipte okurken muhatap olmazken, mecbur erkeklerden not aldık.

Hülya'nın anlatısı, cinsiyet ayrımcılığının birkaç yönünü bir arada içermektedir. Babasının okula yollamak istememesi, bu izni almak için bir başka erkek otoritesini temsil eden ağabeyinden yardım istemesi bir tarafa, İmam-hatip lisesine kız öğrenci alınmaması da ayrıca tartışılması gerekli bir konu olup çalışmamızın kısmen dışında kalmaktadır. Diğer taraftan okul yıllarında adeta sığıntı gibi bir yaşam sürdürdüklerini anlatmış olmaktadır, Hülya. Yaşandığı ifade edilen ayrımcılığın bir diğer boyutu da örgün eğitime devam eden kız öğrencilerin, yaygın eğitim öğrencisi olan kız öğrencilere karşı takındığı ayrımcı tavırlardır. Ancak kızların kendileri ile notları paylaşmaması nedeniyle erkek öğrencilerle diyalog kurduklarını anlatan Hülya, erkek öğrencilerin kendilerini nasıl değerlendirdiklerine ilişkin bir algısını paylaşmadığı için bu konuda yorum yapamıyoruz. Ancak, diğer anlatılar, başörtüsünün yasak olduğu dönemlerde kız öğrencilerin, hem erkek yönetici ve öğretmenler için hem de erkek öğrenciler için problem olarak görüldüklerini ima etmektedir. Diğer taraftan laiklik taraftarları için kızların zaten imam-hatip veya müftü gibi görevler almayacakları için bu tür okullara gitmelerinin anlamı yoktur ve engellenmelidir.

İmam hatip lisesini okumuş ve meslek liselerinde kat sayı uygulaması olmasına karşın eğitim fakültesi Biyoloji öğretmenliğini kazanabildiğini belirten Efsun, imam hatip lisesinde okurken bir kız öğrenci olarak toplumsal cinsiyete ilişkin hissettiği ayrımcılığı şu sözlerle aktarmıştır: “İmam hatipte hocalar, dinî, okulda öğrenip bunla iktifa edecek evde oturması gereken varlıklar olarak bakıyordu kız öğrencilere...”

İmam-hatipte ortaya çıkan bu tutumun nedeni kadınların zaten üst görevler alamayacakları için, yüksek din eğitime devam etmelerine sıcak bakılmadığı, zaten eş ve anne olarak dinî yükümlülüklerini öğrenmeleri için temel düzeyde bir eğitim almalarının yeterli olacağı anlayışının bir yansıması olarak görülmektedir. Buket, İmam hatip lisesinde yaşadığı cinsiyet ayrımcılığını şu sözleriyle ortaya koymuştur: İmam hatipte hocalar titizdi. Erkeklerle aynı bahçeye çıkmazdık.

Buket'in bu anlatısından, kız ve erkek bölümlerinin aynı veya yakın alanları paylaştıkları veya bahçelerin bir şekilde ayrıştırıldıkları yorumunun çıkarılmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan okul yaşantısıyla ilgili ayrımcılık, genelde imam-hatipte mahremiyet üzerine kurulduğu anlaşılmakla birlikte, bu ayrımcılığın kız ve erkek öğrenciler için nasıl işlediği başka bir araştırmayı gerektirmektedir. Ayrıca imam-hatip okullarının siyasi politikalarla çok sık pozisyonlarının değiştiği düşünüldüğünde, kız ve erkek öğrencilere karşı tutumların tavır değişikliğine neden olacağı düşünülmektedir. Bu yargıyı destekleyen bir veri de bizim çalışmamızda görüşme yaptığımız öğretmenlerin, imam-hatiplerin yaygın olduğu, kontenjanlarının yüksek olduğu dönemlerde bu okullara devam eden öğrencilerin, yaşadığı ayrımcılığın, kızların okumasına ilişkin ön yargıdan beslendiğini göstermiş olmasına karşın; imam-hatiplerin sayısının azaldığı, katsayı engelinin koyulup, yüksek öğretime geçişin yaygınlaştırıldığı dönemde öğrenci olan, görüşme grubumuzdaki öğretmenler ise bu dönemde kız öğrencilerin kıymetli olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer taraftan öğretmenlerin ve idarecilerin ataerkil olup olmaması ile bu konu yakından ilgili olduğu için, her dönemin muhakkak istisnaları olacaktır. Hatta bazı durumlarda kız öğrencilerin sayısal artışı canlı

tutmak için ve dinî değerlerin siyasal arenada daha az değer gördüğüne inanıldığı evrede, kız öğrencilerin meslek yaşamının her alanında olması istenmiş, ancak, dinî değerlerin yükselen değerlerden olduğu dönemlerde kız öğrencilere ve kadınlara toplumsal yaşamdan daha çok özel yaşamda yoğunlaşmaları gereği vurgulanmıştır. Bu genelleme en azından görüşme yapılan öğreticilerin, okula devam ettiği dönemlerin kıyaslaması yapıldığında ortaya çıkmaktadır.

Görüşme grubumuzdaki öğreticiler için, imam-hatip lisesi bazıları için ilk elde tercih edilip, daha sonra başka mesleklerde yüksek öğretime devam etmek için bir tür orta kademe okul iken, görüşme grubundaki bir kısım öğrenciler için, sadece Kur'an kursu ilk elden tercih edenler olmuş, bu öğreticilerin örgün öğretime devam etme olanakları yokken, bir taraftan, yatılı Kur'an kurslarına devam ederlerken, diğer taraftan, zaman zaman doğan kadrolu Kur'an öğreticiliği için bir fırsatın değerlendirmek maksadıyla, açık öğretim sistemi ile imam-hatip liselerine devam edilmektedir. Hatta ilahiyat ön lisans programları ve ilahiyat tamamlama programları da mevcuttur. Bu öğrenim kanalları da kadınlar tarafından etkin kullanıldığı düşünülmektedir. Görüşme yapılan Dilek'in bu programlara gidilmesini kurumun şart koştuğunu ifade etmesine rağmen aslında bu tür bir mevzuat zorunluluğu olmadığı anlaşılmaktadır. Öğreticiler, kadrolu olmamaların karşın kurumun eğitim seviyesinin arttırılmasını teşvik etmeleri nedeniyle alt yapısını hazırladığı bu uygulamayı, benimsemiş görünmektedirler. Hatta ilahiyat tamamlama programını bitirmenin sağlayacağı kamusal avantajlar kadrolu öğreticiler için değişmemekle birlikte bu eğitim, meslektaşları arasında bir statü göstergesi olarak zorunlu addedilmektedir.

İmam-hatip okullarının cinsiyete göre anlamı değişmekle birlikte, bu okullara yaklaşımın siyasi niteliğine göre de cinsiyetçi tutumlara yansıyan, birtakım değişiklikler meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur. İmam-hatipte cinsiyet ayrımcılığını yaşamadığını ifade eden Jale, diğer öğretmenlerden farklı bir tablo çizmiştir. Babası imam hatip lisesi öğretmeni olan ve İzmir’de okuyan Jale, okuluna onu bağlayanın ekonomik sınıf farklarının olmadığı düşüncesi olduğunu ifade etmişti:

İzmir’de dindar az...İmam hatipte her sınıftan öğrenci vardı ve sınıf farkı yok. En zengin de en fakir de orada... Üniversite sınavına gireceğimiz sıra dinî bir grubun dershanesinin kızlara önem vermediğini, ilgilenmediğini biliyorduk. Ancak başka alternatif dershane de yoktu. Dinî bir yaklaşımı olmayan (x) dershanesi imam hatipli kızlara ayrı sınıf açacağız diye vadetti. Bizim korkumuz dindar olmayan bir grubun dershanesine gideriz de erkekler sıramıza oturur...

Jale’nin imam-hatiple ilgili anıları diğer öğretmenlere kıyasla son derece olumluydu. Hatta okul yıllarında yönetici ve öğretmenlerin, kendilerini sürekli ilahiyat dışında alanlara teşvik ettiklerinden bahsetmekteydi. Bu durum, imam-hatiplerin sayısının ve kontenjanlarının azaldığı durumlarda, başörtülü ve inançlı kızların, zor koşullara rağmen, diğer meslek alanlarına yönlendirmesinin hem istisnai bir örneği hem de tüm yönetici ve öğretmenler için geçerli olmayan bir evredir.

Öğreticilerin yatılı kurslardan gelenleri, çoğunlukla bu kursların farklı cemaatlere ait olup, Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmesinin yasal zorunluluk olduğu, kurslarda eğitim görmüşlerdir. Bu gruptakiler, devam ettikleri dinî algının Diyanet İşleri Başkanlığı ile tamamen örtüşmediği kanaatindedirler. Orayı daha baskıcı bulmaktadırlar. Kendilerinin öğreticilik yaptığı gündüzlü kurslarda o baskıcı ortamın bulunmadığını ifade

etmektedirler. Yatılı kız Kur'ân kursunda okuyan Munise, orada karşı karşıya kaldığı uygulamayı şu sözlerle ifade etmiştir:

Kur'ân kursumun ortamında çok sıkıntı vardı. Camdan bakmak sıkıntılıydı. Disiplin vardı. Allah rızası için katlanıyordum, askerî disiplin... İyi ki de katlanmışım. Şimdi de o zaman ki kadar şuurlu ve bilinçli olsam.

Munise'nin bu ifadesini sosyolojik olarak tahlil etmek imkansız gibi görünmektedir. Ancak diğer anlatılarının bütünlüğü içinde, hem kursun, hem kendi ailesinin hem de eşinin ailesinin ataerkil yapısından dolayı çok problem yaşadığını ifade eden Munise için, bu kursu tamamlayıp, hafız olmak ve bu vasıtayla kadrolu, maaşlı güvenceli ve kendi camiasında itibarlı bir meslekte çalışıyor olmak onun için bir olanaktır. Diğer türlü belki de ailesi okula yollamayacak ve ev hanımı olarak aynı aile problemlerini yaşayacaktır. Ancak “şimdi daha fazla itiraz edebiliyor, o kadar da önemli değil ne olacak baba diyebiliyorum” ifadesini Munise, kız çocuklara dinî baskı uygulayan, Kadiri tarikatına mensup kayınpederine karşı ifade edebildiğini söylemişti.

Yüksek din eğitimi alan öğreticilerin anlatıları ise ayrı bağlamda değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Okulda geçirilen eğitim süresi ve bitirilen eğitim basamağı yükseldikçe mücadelenin daha şiddetlendiği söylenebilir. Bu durum ilahiyat fakültesinin örgün bölümünü tamamlayanlar için daha genellenebilir olduğu kadar, tüm örgün ilahiyat mezunlarının direnç gösterme doğrultusunda bir tutum benimsemiş oldukları varsayılmaz veya en azından bu tür mikro bir çalışma bu tür bir sayısal döküm çıkarmaya dönük değildir. Ancak örgün ilahiyat fakültesi mezunu kadınların, dinî otoriteyi/yetke erkeklerle paylaşabilme konusunda kendilerini daha yetkin gördükleri ve ataerki ile mücadele deneyimini en azından fakültede düşünsel bazda daha çok dile getirebildikleri düşünülebilir. Bunların yanı sıra, ilahiyat fakültesi

bitirmek bir erkek için en azından teorik olarak dinî resmi veya resmi olmayan alanlarda ilerlemeyi, birtakım üst düzey görevlere talip olmayı sağlarken, kadınlar için bu pozisyonlar kapalıdır. Bu analizin yapılmasına neden olan yüksek öğrenimde cinsiyet ayrımcılığına ilişkin anlatılardan örnekler vermek gerekecekse, bunlardan eşi lise mezunu bir polis memuru iken kendisi örgün ilahiyat mezunu olan Gül'dür. Gül, öğretmenlik yaparken, başörtüsü nedeniyle görevden ayrılmış, bir süre çalışmamış, en son başörtülü çalışabileceği Kur'an kursu öğreticiliğine yönelmişti. Gül görüşmede sık sık daha önce çalıştığı Milli Eğitim Bakanlığına bağlı kurumlar ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında karşılaştırmalar yaparak, ataerkil yaklaşımları eleştirmişti. Ev hanımı olan annesinin, "koca eline bakmaması için kendisini okutup meslek sahibi olmasını sağladığını" vurgulayan Gül, eşiyle dinî bir zeminde geçen mücadelesini örneklemişti. Ancak burada Gül'ün ilahiyat okurken edindiği deneyimine yer verilecektir:

İlahiyatta okurken, kütüphanede tez için çalışırken bir erkekle yan yana oturdum görevlinin kötü mana çıkardığı belliydi. Fakülte de erkek öğrencilerle diyalogumuz hiç yoktu. Ben lise çıkışlı olduğum için yadırgadım ama sonra ortama ayak uydurdum...Kız erkek diyalogu hiç yoktu hatta o kadar ki ders notları için dahi konuşulmazdı. Erkek tahtaya fotokopinin parasını yazar kızlar da parasını masaya koyar fotokopi alırdı.

Yüksek din öğretimde de cinsiyet ayrımcılığı olduğunu öne süren anlatılar, hem karşı cinsten gelen hem de zaman zaman hocalardan yansıyan ayrımcılığı ortaya koymaktadır. Kız ve erkek öğrencilerle ilişkiler öğrenim süresince mi böyle kalmış, zamanla değişmiş midir? Bu ortama ayak uyduran kız ve erkeklerle uydurmayanların algısını şekillendiren hangi kültürel öğelerdir? Erkek ve kadın hocaların tutumları ne olmuştur? Modernist veya geleneksel hocaların tavrı ne olmuştur? Bu sorulara yanıt bulmak

oldukça zor olmakla birlikte, Nilay'ın ilahiyat fakültesi yıllarında erkek öğrencilerle, Gül'üne benzer bir mesafesi olmasına karşın kendisi ve grubundaki öğrencilerle bir dönem kendisinin de dinen meşru görmediği yakınlaşmalar olmuştu. Bu durum başörtüsünün fakültede yasaklandığı döneme denk gelmesi ilginçtir. İdeolojik yakınlık farklı cinsler arasında yakınlığı doğurmuş ve birbirinden ders notu almayan, ders dahilinde bile konuşmayan öğrenciler, birlikte mücadele ederken, uygun görmemekle birlikte, sivil toplum kuruluşlarından geç saat geldiklerinde dahi beraber yemek yemeye, şakalaşmaya hatta şaka yollu birbirlerine samimiyet içinde dokunmaya ve hediyeleşmeye başlamışlardır. Nilay bu değişikliği şu anlatıyla ortaya koymuştur:

Fakültede okurken erkeklerle 1. ve 2. Sınıfta muhatap olmadım. 3-4. Sınıf biraz... Aynı masada oturanlar kantinde yadırganırdı. Fikir alış veriş yapıyoruz diyenlere siz kendinizi kandırıyorsunuz diye içimden geçirirdim. Son sene örtü yasağında erkeklerle sıkı fıkı olduk. Evlenenler oldu. Sivil toplum kuruluşlarıyla görüşen 5 kız 5 erkek birlikte yemek yer birlikte gider-gelirdik. Vicdanen rahatsızlık yaşadım. Kafede beraber yedik içtik. Yakınlaşma, itekleme, grup halindeyken temas vs oluyor. Hediyeleşmeye başladılar.

Nilay, fakülte ortamında daha fazla özgürlük ve rahatlık beklerken, karşılaştığı durumu yadırgamıştı ve bunu şu sözlerle ifade etmişti: “İlahiyattaki ilk günkü intibam devam etse bırakırdım. Sonradan alıştım. Daha kaliteli eğitim aradım.”

Nilay aslında ataerkillik bağlamında çok baskıcı bir aileden gelmiş ve kendisine dinî eğitimden başka olanak tanınmamıştı. Ancak ilahiyatta daha fazla özgürlük aramış ve bulamamıştı. Ancak devam etmiş ve mesleğe yönelmişti. İlahiyat alanında doktorasını tamamlamış olan bir diğer öğretici olan Cansu, kendi anlatımına göre kadın konusunda farkındalığı olan bir

annenin kızıydı. Nilay kadar da baskıcı bir aileden gelmiyordu ama onun da ilahiyatta yaşanan ayrımcılığa ilişkin değerlendirme ve gözlemleri ve yaşanmışlıkları vardı. Cansu ilahiyat fakültesindeki ilk deneyimini şu sözlerle aktarmıştı:

İlahiyata gidince hocaların tavrını çok yadırgadım. Sorulara açık değildiler. Aslında kızlardan çok erkekleri aşağılayanlar vardı. Biz de zamanla daha çok sessiz kalmaya, bırak hocalarla tartışmayı soru bile sormamaya başladık.

Cansu'nun anlatısında, sadece kızların değil erkeklerin de baskılandığı özgür bir ortamda fikirlerini dile getirip tartışmadıkları görülmüştü. Bu her fakülte ve her hoca için geçerli midir? Bilinemez ancak ilahiyatta okuyan bu genç kızların cinsiyete dayalı ayrımcılık onuşunda birtakım olumsuzluklar yaşadığı gerçeğini değiştiremeyecektir. İlgin'in da ilahiyat deneyimi cinsiyet ayrımcılığı açısından olumsuzluklar içeriyordu. Üstelik bu olumsuz örnekler ülkenin en büyük kentlerindeki fakültelerde yaşanmaktaydı. İlgin eğitim sürecinin hem orta hem yüksek kademesinde deneyimlediği ayrımcılığı ise şöyle aktarmıştı.

Kız imam hatip lisesinde okudum. Orta okul bittikten sonra kendim başımı örttüm. Kat sayı engeli vardı üniversite sınavında. Orta okulda başımı örtmedim. Dışarıda açıyordum. Lisede kendim örttüm. Beni ailem evlat edindiği için emanet çocuk olduğum için...İyi yetişeyim diye ailevî problemlerimi kolay atlatayım diye imam-hatibe yolladı. İmam-hatibin bana faydası oldu kötü alışkanlığı olan arkadaşım olmadı. ilahiyat fakültesine gittiğimde 2003 yılında, kat sayı engeli olmasa ilahiyat okumak istemiyordum. İlahiyat okurken imam-hatip lisesi mezunu olan tamamı erkek arkadaşlardan ayrımcılık gördük. Kızların ne işi var diye düşünüyorlardı. Hocalar motive edici idi. Kızlar da benim gibiydi. Boyun eğmedim. Kalorifer tarafını kaparlar, araya kızlar oturmasın diye bir sıra aralıklı otururlardı. Ben inatla o araya otururdum. Onlar kalkmak zorunda kalırlardı.

Görüşme grubumuzdaki öğreticiler, din eğitiminin farklı basamaklarında cinsiyete dayalı bir ayrımcılık deneyimine sahiptirler. Ancak bu ayrımcılığa

hangi koşullarda tahammül etmişlerdi. Diğer taraftan din eğitime yönelmeyen diğer akranlarıyla kendi durumlarına ilişkin ne tür farklar veya benzerlikler görüyorlardı? Açıkçası bu sorular görüşme grubumuzdaki öğretmenlerin diğer tür okullara devam eden öğrencilerle karşılaştırmalı bir analizine gidilmediği için cevapsız kalmıştır. Ancak görüşme grubumuzdaki öğretmenlerin kendi aile yapıları ve ailelerinin şehirleşme süreci ile uyumlu olarak, tercih ettikleri eğitim türünde karşı karşıya kaldıkları muameleyi katlanılabilir kılan bir yapısının olduğunu söylemek mümkün görülmektedir. Yaşanan ayrımcılığı katlanabilir kılan duruma ilişkin bir anlatı yukarıda Munise'nin Kur'an kursu deneyiminde bahsedilmişti. Munise Kur'an kursunun zorlu şartlarına dönemin ideolojik karışıklığının etkilerini ve 1980'lerde İstanbul'un farklı iki semti arasındaki farklılaşan kadın yaşamını şu ifadelerle ortaya koymuştu:

Kur'ân kursunun ortamında çok sıkıntı vardı. Camdan bakmak sıkıntılıydı. Disiplin vardı. Allah rızası için katlanıyordum, askerî disiplin gibiydi. Şimdi diyorum ki iyi ki de katlanmışım. Şimdi de o zaman ki kadar şuurlu bilinçli olsam. Kursa gidince eniştemin elini öpmemeye başladım, bana küstüler. Bana İranlılar gibi Humeynici oldu diyorlardı. 12 Eylül' de babam taşınma kararı aldı. Kadıköy'deki komşular acırdı bana bu zamanda çocukları İranlılar etkiliyor diye... Fikirtepe-Kadıköy karışıktı. Bağdat Caddesi'ne kiraya taşındık. Olaylar durulduktan sonra, 4-5 yıl sonra geri döndük eski semtimize...Kadınlar gezmeye dışarı çıkmazdı.

Munise, ataerkil ve geleneksel aile yapısını defalarca aktarmıştı. O, bir taraftan bu yapı ile mücadele ederken, yaşadığı iki farklı dünya (Fikirtepe ve Bağdat Caddesi) arasındaki farklılaşan kadın yaşamını da gözden kaçırmamıştı. Munise, iki dünyaya da ait hissedememişti kendisini... Kendini dindar görüyor, ancak ailesinin temsil ettiği din anlayışını, dinle hiçbir şekilde bağdaştıramıyordu. Bu onun evlendirilmesi, kayınpederinin tutumlarına ilişkin anlatılarına yansımıştı. Diğer taraftan kendisine meslek sağlayan Kur'an

hafızlığı unvanını almak için yaşadığı sıkıntıları da elde ettiği sonuç açısından çekilmeye değer görmekteydi.

Bu durumu örnekleyen bir diğer anlatı ise okul hiç gitmemiş annesinin kendisini din eğitime yönlendirdiğini söyleyen Zöhre'nin sözleriyle ortaya konulmuştur: "Ailemin bütün isteği hoca olmamdı, ilmine hürmet ediyorum derdi annem en azından bir çocuğum arkamdan Fatiha okur..."

Zöhre, ailenin iki kızından dinî eğitime yönelerek ailesinin güvenini kazanmış ve böylece üzerinde oluşması muhtemel sokağa çıkma yasağı, evde sürekli kontrol altında tutulma gibi ablasının gördüğü muamelelerden kısmen kaçabilmiştir. Zöhre hem kendi kariyer planlamasını gerçekleştirmek hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı resmî kurslarda maaşlı öğretici olarak görev alabilmek için hafızlığa devam ederken açık öğretim sistemiyle dışarıdan imam-hatip lisesini tamamlamıştır. Zöhre gibi birçok öğretici, dinî grupların hafızlık kursuna devam ederken, resmî öğretici kadrosu alabilmek için açık öğretim sistemiyle İmam-Hatip Liselerinden mezun olma yolunu seçmişlerdir.

Öğreticiler, eğitim yaşamının her evresinde birtakım ayrımcılıklar yaşamışlardır. Bu ayrımcılıklar bir defa modernite açısından toplumda, örtülü öğrenciler olarak yaşadıkları ayrımcılıkla başlamıştı. Diğer bir tür ayrımcılık, devam ettikleri okullarda örtülerinden dolayı problemin ve gerilimin kaynağı olarak görülmeleri idi. Bu durum sadece örtülü kızlar üzerinde engellenme oluşturmuştu. Bu duruma ilişkin anlatılar din ve devlet gerilimi başlığı altında tartışılacaktır. Diğer taraftan ataerkil yapı, zaman zaman dinî anlam dünyasını da meşruluğu için kullanmış ve kızlar için ilerde işgal edebilecekleri

meslekler önceden yapısal olarak tayin edildiği için eğitim yaşantıları da önceden belirlenmişti. Laik veya dindar kesim için ortak bir belirlenim söz konusuydu, kızlar dinî eğitimi belli bir noktaya kadar alabilir, ileri düzeyde alması gerekmez. Bu ataerki ve din bağlamında, kadınların kadın oldukları için birtakım görevleri almayacağı ile ilgiliyken, eş ve anne görevlerini aksatmayacak ve çocuklarına gündelik dinî bilgi aktaracak düzeyde bir din eğitimi almaları anlamını taşımaktaydı.

4.2.4. Evlilik Sonrası Aile Yaşantıları

Öğreticiler, geldikleri ailenin çocukları olarak aile ortamında cinsiyetçi ayrımlara büyük ölçüde tepkisiz kalmışlardır. Ancak görüşme grubumuzdaki öğretmenlerin kurdukları ailelerde, teslimiyet ve direnç noktasındaki anlatılar belirginlik kazanmaktadır. Evlenme sürecinde son derece sessiz kalan ve kendisi için ailesinin ön gördüğü eşle hayatını birleştiren Munise'nin anlatıları bu bağlamda önemlidir.

Munise, eşinin ailesinin din anlayışında geleneksel öğelerin dinî bir görünüm kazanarak, baskıcı ve tutarsız uygulamalara dönüştüğü kanaatindedir. Munise burada ailesiyle kendi din görüşünü ayırt etmekte, onlarınkini doğru bulmamaktadır. Onun din anlayışı, bireyi baskılamaya izin vermezken, ailesinin ve eşinin ailesinin din anlayışı, tam tersine bireyi baskılamak için kurgulanmıştır. Munise katı bir şekilde Kadiri tarikatına mensup olan kayınpederinin din anlayışını, kendi sahip olduğu adil din anlayışıyla kıyaslamakta onun din anlayışının aslında gelenekle karışmış bir yapıyı temsil ettiğini ifade etmektedir:

Kayın validemle beraber yaşadım. Ben beraber yaşamak istemiyordum. Babam da arkamda durmadı. Hâlâ anne babamızı kırmaktan korkar susarız. Şimdi olsa direnirdim. Beraber yaşamamanın psikolojik etkilerini yaşıyorum. Düşünümüz, kadın-erkek ayrı yapıldı. Hocalarımız geldi. Kayınpederim Kadiri tarikatına mensup. Geleneksel anlayışlarını din gibi gösteriyor. Nikahımın kıyıldığında şeyhin elini öp dediler, asıl bu caiz değil.

Kayınpederim, evde çocuklara torunlara evde başörtüsü açtırmıyor. Sert tepki veriyor, ağlatıyor. Şimdi tepki gösterebiliyorum. Ne olacak baba diyorum.

Munise eşiyle olan ilişkisini de din anlayışına göre değil belki ama ideal olana yakın bulmamaktadır. Tek taraflı bir sabır ve tahammül ilişkisi olarak değerlendirmektedir:

Eşim de baskı yapmadı Allah'tan... Eşim çok da bir şey atlatmadığımı düşünüyor ama eşimin ailesiyle yaşamak beni çok yıprattı. Eşim evde üçüncü çocuk gibiydi. Yurt dışına dil eğitimine gitti, lisans üstü çalışma yaptı. Ben okuttum onu da evin bir çocuğu gibi 21 yıllık evliğimizde...

Munise, çalışan bir kadın olarak, geleneksel kalıplarda yetişmiş eşinin kendisinin çalışmasıyla ilgili durumunu ve kendisinin benimsediği taktiği şu ifadelerle ortaya koymuştu:

Para kazanıyorum havası versem evde, eşim çalıştırmaz. O esintiyi yollamıyorum. Ayrıca ben çalışmadığım zamanlar evde kimsenin işi aksamadığı ve kimseye iş düşmediği için ben çalışmaya başlayınca evde eşim ve çocukların rahatı kaçtı.

Munise'den yapılan bu alıntı göstermektedir ki evin geçimini erkeğin sağlaması gerektiği, kadının çalışmasının erkeğin otoritesini sarsacağına ilişkin bir endişe taşıdığı için kolaylıkla kabul edilebilir olmadığını göstermektedir. Munise, çalışmaya çocukları büyüdükten sonra başlamıştı. Çalışması için eşinin ailesinin yanından ayrılıp başka şehre taşınmaları gerekmiş, ayrıca çocuklarının büyümesinden sonra ve erkeklerle bir arada çalışmama şartı yerine geldikten sonra çalışma yaşamına başlamasına izin verilmiştir. Munise'nin durumunda kadının çalışması, çocuklar için de bir

problem oluşturmaktadır. Evde her şeyi hazır bulmak isteyen çocuklar için çalışan anne rolü çoğu zaman sevimli gelmemektedir.

Kendisi gibi eşi de din eğitimi almış, ancak eşi yüksek din eğitimi almış kendisi imam-hatip lisesi mezunu olan Betül, eşinin dinî anlayışı ve bu anlayışın kendisine sağladığı olanakları ve sınırları anlatısıyla ortaya koymaktadır:

Eşim Kur'an temelli arı, duru bir din anlayışına sahiptir. Gençlik yıllarında, öğrenciyken cemaatte kalmış sonra çıkmış. Yeni yorumlara açıktır, sıcak bakar kendisi de yüksek din eğitimi aldığı için... Ben de ondan çok etkilendim. Çocuklarımin Kur'an temelli din bir anlayışına sahip olmasını isterim. Taassupkar değil ancak sınırları bilen... Kadın-erkek konusunda eşitlik istenen düzeyde değil, yalama olmuş laçkaca kadın her yere girer her işi yapar da kabul etmeyiz... Bu eşitlik adına değil böyle olmamalı. Kur'an da kadın-erkek eşittir. Kur'an "İnanan erkekler ve inanan kadınlar birbirinin dostlarıdır" der. Kadını eğitmek toplumu eğitmek demektir. Kadınları çektik camilerden, camiler yaşlandı. Çocuğu eğiten anne...

Betül burada, geleneksel kadın rolleri bağlamında bir kadınlık anlayışı geliştirmiş ve toplumda kadının yerini çocuğun eğitim görevini üstlenen kadın rolü üzerinden tanımlamıştır. Betül'e sınır çizen bir anlamda kendi geleneksel anlayışdır aynı zamanda. Betül bu anlatı da bir taraftan da eşitlik söyleminin de kadınlara bir yük getirdiği eleştirisini de aktarmıştır. Betül kendi anlayışını aracısız dine dayandırmış ve dinî alanda kadınların da söz sahibi olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Betül kadının insan hakları adı altında kurumun sivil bir toplum kuruluşuyla yürüttüğü bir eğitim sürecine dahil olmuş, aşağıdaki anlatıda ifade ettiği üzere, aldığı eğitim sonrası edindiği farkındalıkla kendi İslamî referanslarını sentezlemiştir.

Kadınlar kendi varlıklarının, öneminin farkında değil. Hz Aişe erkeklere ders vermiş, bizim camia da bu konuşulur ama yapan olsa yadırganır bu çağda bile... Yönetmel pozisyonlar hala kadınlara kapalı, yetersiz. Pozitif ayrımcılık uygulanmalı. Feminizm İslam dışı bizi bunla

isimlendirmesinler. Eşim bazı şeyleri “kadınsın yapamazsın” diye karşı çıkabiliyor. Böyle yaklaşımlar kurumda da var, yukarıdan aşağı. Eşim kadın hakları konusunda, eşitlikte de hayli ileri biri olmasına karşın...Biz kadınlar birçok konuda dezavantajlıyız. İstedığımız ortama rahatlıkla girip görüşme yapma her alanı kullanma açısından... Kadının İnsan Hakları projesine katılıp bir eğitim aldım ve bunu Kur’ani temellerle destekleyerek eğitimler düzenliyorum ancak eşim dahil erkeklerin bulunduğu ortamlarda seminer vermeme sıcak bakılmıyor. Ben sınırlarımı kendim biliyorum ve bu sınırları bana öğretilmeye kalkılmasını istemiyorum. Dinî, Kur’ani eğitim alanlar hakların ihlal edilmemesi noktasında daha duyarlı. Ancak hep bir yere kadar deniyor sınırlar çiziliyor, çalış ancak sadece kadınlara irşat yap, sınırı geçme deniyor. Toplumsal değişim uzun süreli onun için çalışıyorum. Kadınlar içselleştirmiş geleneksel rol ve kalıpları...

Betül’ün anlatısında dikkat çeken önemli bir nokta, aldığı kadına yönelik eğitiminin, ona kadın hakları konusunda bir farkındalık ve öz güven sağlamasına karşın, eşinden ve çevreden gördüğü engellemeye yönelik ifadedir. Betül, kendisine çizilen sınırların, dinin sınırları olmadığı aslında erkeklerin yorumlarından kaynaklı sınırlar olduğunu vurgularken, diğer taraftan da bu sınırları yadsıyarak, kadınların dinî sınırlarını kendilerinin belirlemesi gerektiğini vurgulamaktaydı. Betül, mücadelenin önemli bir kısmını kızının çalışma hayatına girmesi hususunda göstermişti. Bu ayrıntıyı bize şu ifadelerle aktarmıştı:

Benim kızım yurt dışında okudu. Orada bir oğlanla tanıştı ve ben bununla evleneceğim diye getirdi. Biz de baktık çocuk dindar ve kızımız da istekli, izin verdik. Ancak çocuk belli bir dinî gruba bağlı olduğu için kızımı çalıştırmak istemedi. Epey mücadele ettik.

Kendi ve çocukları adına eşi ve eşinin ailesiyle önemli bir mücadele yürüten öğretmenlerden bir diğeri de Gül’dü. Öğretmenlik yaparken başörtü sebebiyle mesleğinden ihraç edildiğini ve Kur’an kursunda örtülü çalışabildiği için bu mesleğe yöneldiğini söyleyen 48 yaşındaki Gül, lise mezunu olan eşiyle dinî yaşantısı uyumlu olduğu için evlendiğini anlatmış. Sonrasında eşi

ve eşinin ailesiyle üniversite mezunu, meslek sahibi genç bir kadın olarak yürüttüğü mücadeleyi aktarmıştı:

Evlendiğimde çalışmak istemedim. Çocuklarımı kendi elimle yetiştirmek istedim. Dinî anlayışını eşimin iyi bulurum, ayrıldığımız noktalar da vardır. Çalışmayı bir yerden sonra zorunlu olarak ihtiyaç hissettim.. Maddi değil, eşimin ve onun ailesinin sınırlayıcı yaklaşımını aşmak için, sosyal statüm ailemde de toplumda da arttı. Okumuş gelin çok itibar da görmüyor. Ben eşimin ailesinin kültürel farklılıklarını problem etmezken eşimin ailesi eğitilmiş olduğum ve dinî anlayışından dolayı beni dışladı, küçük gördü. Büyükşehirde üniversite okumuş bir kadın olarak görüncem ve kayınımınla telefon etmeye, çarşıya pazara çıkmaya mecbur bırakıldım. İzin mercileri çoğaldı. Eşim ailesinden biri varken yardım edemez. Eşimin memleketinde erkekler çalışmazken tarlada benden çay toplamaya gitmemi beklediler... Benim memleketimde kadın-erkek beraber çalışır tarlada... Çayı kadın kendi satıyor erkek satmaya dahi götürmüyor. Başka alanlarda kadınla erkeği muhatap etmezlerken... Oğlunuz çalışırsa çayda ben de çalışırım dedim. Şimdi Doğu Karadeniz de değişiyor.

Gül'ün anlatısında, eğitilmiş ve meslek sahibi bir kadın olarak daha çok toplumun kendisini ezmeye yönelik tutum takındığı anlatısı ön plana çıkmaktaydı. Evlenmeden önce büyük bir kentte yükseköğrenime devam eden Gül, evlendikten sonra eşi ve eşinin ailesiyle yaşadığı çatışmayı anlamlandıramadığını ifade etmişti. Bu tür bir yaklaşım Cansu tarafından, annesine ilişkin olarak da aktarılmıştı. Gül ve Cansu'nun annesinin, kadınların geleneksel rollere direnmeleri durumunda, dinî argümanları devreye sokmalarına karşın, bu argümanların ataerkil kalıplar karşısında etkin olamadıkları görülmektedir. Gül'le benzer şekilde, Kardelen de dinî eğitim almış eşi ve eşinin geleneksel ailesi arasında problemler yaşamıştı. Ancak Kardelen boşanma kararı almış, Gül ise boşanmayı çok düşündüğünü ancak boşananların toplumda durumunun daha iyi olmadığını düşünerek bu tür bir girişimde bulunmadığını ifade etmişti. Ayrıca Gül, yaşadığı problemler

karşısında eşiyle arasında geliştirdiği stratejiyi, dinî argümanlar üzerinden belirlemişti:

Eşimle anlaştım. Bir bayram senin bir bayram benim ailemi ziyaret edelim. Madem beraber gidemiyoruz sensiz de olsa benim gitmem lazım ailemi görmeye. Bu hem dinî hem vicdani bir sorumluluk. Eşim dinî bilgisi olmasına rağmen problem çıkardı. Ayetlerle cevap verince susuyordu. İslam hukukundaki kadının 90 km'yi aşan mesafeyi yalnız gidemeyeceği kuralını kabul etmedim. Eşimin ailesiyle İslam'ın harem selam emrini uygulamaya kalkınca problem yaşadım. Hizmet etmeyen gelin oldum. Erkekler İslami kuralları hiçe sayıyor. Kültürü din yerine koymuşlar, bu benim yaşadığım tarz sorunlardan boşananlar da oldu. Bense sabrettim. dirayetli iseniz mücadele. Etmek zorundasın. Hem aile hayatımı sürdürdüm, hem de imtihan bu deyip haklarımı dinî açıdan öğrenip mücadelemi sürdürdüm. Boşananların hayatı bir öncekinden iyi olmuyor. Şartlarını değiştirmek isteyenlere Allah yardım ediyor.

Gül'ün dinî referansları ile ifade ettiği, şartlarını değiştirmek isteyenlere Allah yardım ediyor ifadesi, onun din anlayışını da ortaya koymaktaydı. Her şeye teslim olup boyun bükme yerine, haklı olduğu yerlerde gücün yettiği kadar mücadele etmek. Ancak öğreticilerin mücadeleleri, kendileri ile sınırlı değildi. Gül ve Betül, kızları için de mücadeleyi göze almışlardı. Betül, kızının eşin ve ailesi ile mücadele ettiklerini aktarmıştı. Gül ise eşiyle kızlarının eğitimi konusunda mücadele ettiğini aktarmıştı. Munise de dinî otoritesine ve bilgisine dayanarak, geleneksel bulduğu kayınpederine, kızlarının giyim tarzına müdahale etmesini engellediğini aktarmıştı. Gül'ün kızları konusunda eşiyle verdiği mücadeleyi örnekleyecek olursak, Gül bu durumu şu anlatıyla ortaya koymuştu:

Eşim kızlarımı okutmak istemiyor.... Evde daha iyi bir ortam sunabilirsen evden çıkarma ama sunamazsın yollamak zorundasın diyorum. Kızlarımın dışarıda gerekli gereksiz dolaşmalarına ben de karşıyım. Ama haklarını kullanabilen çocuklar olsunlar isterim. İslam'ın verdiği özgürlüğü kısıtlayamayız. Eşimin bulunduğu çevre ile ders yapamıyorum, çok tutucu onun cemaati. Kız okusun istemiyorsan tamam, o zaman senin cemaatten okumuş eğitilmiş biri alsın kızımı diyorum sesini çıkaramıyor. Kızım benim babaya karşı verdiğim mücadelelerle okuyor

çalışmayı pek düşünmüyor ama annem öğretmen demekten de gurur duyuyor. Zaman ne getirir...Annem koca eline bakmasın diye bizi okuttu.

Gül, eşiyle sırf geleneksel ataerkil yapıya karşı değil, İslam'ın başka bir yorumunu benimsemiş dinî bir gruba karşı da mücadele ettiğini göstermişti. Görüşme grubumuzdaki kadınlar, din eğitimi almış ve bu eğitimle toplumun dinî simgelerle ataerkiyi meşrulaştırması önünde, önemli itirazlar getirmiş kadınlardı. Gül, eşi ve çocukları arasındaki pozisyonunu bize şu ifadelerle aktarmıştı:

Eşim kızımı üniversite için dinî hassasiyetleri olan bir yurtta kalmak koşuluyla yolladı. Abisiyle aynı şehirde olduğu için... Abi kardeş aynı ilde olunca baba razı oldu. Şehir dışına yollamadı. Oğlumun da flört etmesini istemem. Dalga geçmesin başkasının kız kardeşi ile... Elinin kırı değildir Allah katında kadın-erkek eşit mesuliyet sahibidir. Erkek çocuk diye her şeyi önüne hazır koymam. Oğlumu da takip ettim kızlarla gezip ders mi çalışmıyor diye... Ben okurken farklı gruplarda kaldım. Çocuklarım at gözlüğü ile bakmamaları için ben inisiyatif alıyorum. Kaldıkları yerden etkilenmesin dinin tek yorumuna saplanmasın diye sorgulayarak inanın diyorum. Uzlaştırıcı bazen inatlaşıcı oldum eşim ve çocuklar arasında...

Gül, bu ifadeleriyle, çocuklarının eğitim hayatlarına devam etmesine yönelik, eşinin onayını almak için kızını ve oğlunu dinî bir grubun yurduna yollamıştı ancak, orada teslimiyetçi ve sorgulamaya kapalı bir din anlayışına kapılacakları konusunda da endişeli olduğunu göstermişti. Ayrıca Gül, geleneksel yapıda sadece kadın için geçerli olan "iffet" söylemini, kendi oluşturduğu din anlayışı çerçevesinde erkekler içinde geçerli kılınmasının gerektiğini ifade etmişti.

Gül, kendisi üniversite mezunu olmasına karşın dinî görüşleri uyuştugu için evlendiği lise mezunu olan eşi ve eşinin ailesiyle, kadının toplumsal yaşama katılımıyla ilgili yaşadığı çatışmayı anlattı. Gül için bu çatışmada dinî konuları iyi biliyor olması, ona geleneklerle mücadele etmek için birtakım olanaklar sunmuştur. Gül aynı zamanda dinî alanda erkeklerin otoritesini de

eleştirmektedir. Gül başörtülü çalışmayı tercih ettiği için okul ve iş yaşamından uzun süre geri kalmış, ancak Kur'an kursu öğreticisi olduktan sonra eşi ve eşinin ailesi karşısında itibar kazanabildiğine inandığını ifade etmişti. Bu durumdan Kur'an kursu öğreticiliği kimliğinin geleneksel ve muhafazakâr toplumla uyuşan bir yanı olduğu anlamı çıkarılabileceği gibi, bu kimliğin gerektirdiği rolleri benimsemekle, kişinin kendi kişiliğinde de birtakım değişikliklere gittiği sonucu da çıkarılabilir. Diğer taraftan Gül, sosyal güvencesi, düzenli bir geliri ve yarım günlük çalışma şartları ile eş ve anne olarak görevlerini de aksatmadığı için evdeki çatışmaları en az düzeye indirebilmektedir.

Öğreticilerin ev işleri, çocukların ve ailenin diğer sorumlulukları karşısında aktardıkları anlatılarda önemli bir farklılık yoktu. Tüm yükü kendi omuzlarında hissettiklerini aktarmışlardı. Aşağıda örneklenecek olan Dilek ve diğer öğretmenlerin eşleri ile en büyük problem çocuk eğitimi ve sorumlulukları alanında yaşanmaktadır. Görüşme yapılan öğretmenlere göre, eşlerinin çocuklara karşı, yasaklayıcı tutumlar sergilemelerine karşın, çocukların eğitimini tamamen kadınlara bırakması ve sorumluluğu paylaşmamaları bu gerginliğin temel kaynağıdır. Dilek kendisinin ise çocuklarını bu denli sıkmadığını, ancak çocuklardan bir talep gelirse cevaplamaya çalıştığını belirtmişti. Dilek, okul tatillerinde çocuklarına kitap okutturarak onların ahlaki ve dinî gelişimlerini desteklemeye gayret ettiğini belirtmişti. Ancak Dilek, çocuklarının şehir dışında üniversite okumak durumunda kaldıklarında onlar üzerinde kontrol sağlamak ve dış çevrenin etkisinden korumak için, bir dinî grubun disipline edici etkisine ihtiyaç duymuş, eşi ve kendisi, çocuklarını dinî

grupların kontrol ettiği yurtlara göndermek şartıyla şehir dışında okutabilmeyi göze alabilmişlerdi.

Kadınların meslek yaşamı çoğu zaman ev sorumlulukları ve çocuk bakımıyla ilgili olarak kesintiye uğramaktadır. Munise'nin anlatısı bu durumu örneklemektedir:

Hoca olarak görev almak için yatılı kursa gittim. Nişanlanınca bıraktım. Evlendikten sonra fahri görev yaptım. Çocuklar üst üste olunca ara verdim.

Eşlerin (erkekler) evde sorumluluk almaktan kaçındıkları kadın öğretmenler tarafından sıklıkla dile getirilmişti. Eşler, çocukların dinî ve ahlaki eğitiminde baskıcı ve ısrarlı olmalarına karşın, görüşme yaptığımız din görevlisi anneler, dinî ve ahlaki bilgileri öğretirken sevdirmeye ve duyumsamacı bir yaklaşım benimsemeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Görüşme grubumuzdaki kadınlar, çocukların kötü arkadaş ve alışkanlık edinmemelerinden tutun da kızların ergenlik yaşına gelince başlarını örtmeleri, erkek arkadaşları ile mesafeli olmaları ve hem kız hem erkek çocukların namaz ve oruç gibi ibadetleri düzenli olarak yapmalarının sağlanmasında tüm sorumluluğun kendilerinde olduğunu belirtmişlerdir. Eşinin ailesini dinî kurallara karşı aldırma olmadıkları anlamında “ehli dünya” olarak tanımlayan Nisa, eşinin daha duyarlı dinî tavırlarından memnundu. Bu durum onun için çocuğunu dindar yetiştirmenin bir teminatıdır. Ayrıca, eşinin dindar olduğunu belirten Saliha, eşinin kızını büyüncü başını örtecek şekilde alışmasını istemektedir. Ancak Saliha bu konuda kendi görüşünü belirtmemişti.

Görüşme grubumuzdaki öğretmenler, seçtikleri yaşam tarzı dolayısıyla da ciddi gerilimler yaşadıklarını ifade etmişlerdi bu gerilimler aslında bir bakıma

Çevrelerinde bir bakıma da kendilerinde değişime neden oluyordu. Gülçehre bu bağlamda eşinin ailesiyle yaşadığı gerilimi örnekleyen bir anlatı paylaşmıştı:

Kapalı gelin istemedi kayınpederim. Kendisi asker ve lkcyd. Düğünde görünüp çıktılar o kadar...Kayıinvalidem başımı amamı isterdi çok da dikkate almadım...Eteklerin yeri süpürüyor derdi. Diğer eltimleri daha üstün tuttu ama yine de ben baktım onlar bakmadı. Diğer gelinlerim nerede ne kadar modern, sen nerede derdi...Ksp ilişkimi sonlandırmadım, dinî inancım gereği, sıla-i rahim. “Melek misin sen?” demeye başladı. Eşimin babası asker, din birinci sırada değildi ama Allah inancı vardı. Kayıinvalidem başını yarı rterdi. Kayınpederimin ikinci eşi ehli tarikti. O yaşlanınca kendisine bakar inançlı diye aldı ama boşandılar...Kadınlarla ilişkileri olurdu. Ehli tarik eşi de ordu evlerine gitmek için açıldı saçıldı. nc defa evlendi. O da bazen dört dörtlük başını örter bazen de ordu evine gitmek için açardı. Kayınpederim iki içer vs. ama arkadaşları için Allah’a dahi inanmıyor diye kızardı. Ailede bir dayı kızı vardı bu el kutsal İsmet İnönü ile tokalaştım derdi. Köy enstitüsü mezunuydu. Eşim niversitede arkadaşlarından etkilenip dinle tanışmış, tıp okurken...Aileyle zıtlaşmış. rtl gelin almak istediği için.

Gülçehre, başörtü nedeniyle eğitim ve iş yaşamının gerisinde kalmış, ilahiyat alanında doktorasını gecikmeli de olsa tamamlamış bir öğreticiydi. Kendisi akademik kariyer yapmak istediği halde başörtüsü nedeniyle bunu sağlayamamıştı. Eşi ise iyi bir akademik kariyere sahipti ve kendisinin çalışmasına sıcak bakmamıştı. Gülçehre, başörtüsü problemi nedeniyle, uzun süre evde kalmıştı. Bu süre içinde evin tüm sorumlulukları Gülçehre’nin üzerine kalmıştı ve bu durumdan oldukça şikayetçiydi.

Görüşmeler sırasında, bekar öğreticilerden Efsun, evlenmek üzere görüştüğü insanlardan kendisine “maaş kartının bende bulunmasına izin verir misin?” diyenlerin çıktığını aktarmıştı. Diğer bir öğretici ile yapılan görüşmede eşinden ayrı yaşayan ve boşanma konusunda kararsız olan Elçin şunları aktarmıştı:

Eşim zaman zaman da fiziksel şiddet uyguluyordu. Tüm sorumlulukları karısına yüklüyor. Kendisi bir din görevlisinin eşinin olması gerektiği gibi değil. Kadının tüm görevleri yerine getirmesi şartmış gibi erkek yerine getirmese de...

Eşinden boşanmış bir öğretici olan Kardelen, ailesi, eşinin ailesi, çocuklarının bu konuya son derece eleştirel bakmasına ve karşın boşanma cesareti gösterebilmiş bir öğreticiydi:

Bizi meslek hayatı da baskılıyor. Kursiyerlerime eşleriyle yaşadıkları küçük problemlerde dahi sabret diyemiyorum, “o kadar kolaydı da sen neden çekmedin” derler diye... Boşanmaya karar verdiğimde eşime: annem öldü çok şükür, o üzülür diye korkuyordum, çocuklar da anlıyor artık beraber yürütemeyeceğimizi, boşanabilirsin diyorlar. Başkasını da dikkate alacak takatim kalmadı artık dedim. Ayrılacağımızı söylediğimizde herkes çok şaşırdı, çünkü problemleri hiç dışarı yansıtmadık. Unutamayacağımız söy söylemedik. Sabrı ümidi bitiyor insanın... Hiç dul kadın psikolojisine girmedim. Çok hesap yaptım, boşanmak istediğimi bizim tarafa anlatamam, mücadele etmek zor, ya bu yük ya gönül yükü, ancak sonunda boşandım.

Kardelen, yaşadığı çelişkiyi açıkça ortaya koymuştu, “Boşanmış bir kadın olarak kursiyerlerine sabret diyememek” bu ifade evlilikte yaşanan problemlerin özel alana ilişkin olduğu için hiçbir şekilde dışarı yansıtılmaması şeklindeki ataerkil kuralın bir ifadesidir. Ancak bu kuralın zamanla sadece kadın aleyhine işlediğini söylemek zor değildir. Kadının problemleri dile getirmesi ile erkeğin problemleri dile getirmesi toplumda oldukça farklı anlaşılmaktadır. Bu durum muhafazakâr bir çevrede kadın aleyhine durumu daha da ağırlaştırmaktadır.

Görüşme grubundaki öğretmenlerden Figen fedakarlık yapma konusunda kadının ilk sırada geldiğine ilişkin bir örnek vermişti. Bu durum mevcut sosyo-ekonomik yapı ile yakından ilgilidir. Kadının ekonomik getirisinin az olduğu ve çalışması durumunda çocuk bakımı ve ev işleri gibi kalemlerde giderinin artması kadınların eğitim ve istihdam olanaklarını önemli ölçüde

daraltmaktadır. Figen, eşi ile eğitim yaşamına devam etmek konusunda destek almış ancak eşinin eğitimine devam etmesi doğrultusunda karar almışlar ve kendisi fedakarlık yaparak eşinin eğitimini ve kariyerini öncelemişlerdi:

Eşim ön lisans mezunu. Ben de evlendikten sonra üniversite okumaya karar verdim. Eşim de destek oldu. O yıl eşim de ben de istediğimiz bölümleri kazandık. Eşim şuan kamu görevlisi olduğu için onun önü açılsın diye ben okula gitmedim, eşim eğitime devam etti. Ben fedakârlık yaptım. Eğitim camiası hiç iç açıcı değil. Erkekler kadar fırsat verilmiyor.

Figen, kadınlar üzerinde medyanın da desteği ile modern dönemde yaratılan baskının boyutlarını dış dünyanın eve olan yansımaları anlatısında ortaya koymuştu. Medyanın cinsiyetçi tutumu ona gör kadını hem özel yaşamda hem de kamu yaşamında güçsüzleştirmekteydi.

Kadınlar toplumda daha aktif olmalı. Çalışma koşulları düzeltilmeli, pozitif ayrımcılık olmalı. Eğitim seviyesi yükseltilmeli. Evde çocuk yetiştirme hep kadının üzerinde. Eşim sen güçlüsün diye bana yıkıyor. Kadın eşini elde tutmak için her zaman bakımlı olmalı deniyor. Erkeklerde hiç bu tasa yok. Medyada kadın, genç, güzel ve bakımlı olmalı şeklinde dayatma var. Çocuktaki kötü özellikleri benden aldığını düşünmeye başladım eşimin eleştirileri nedeniyle... Eşim daha zeki, kurnaz.

Medya ve kadına ilişkin olumsuz vurgu öğreticilerden Zöhre tarafından da dile getirilmişti: “Medya kadını kullanıyor. Ne kadar açtın o kadar güzel... Kadın daha mütevazı ve sabırlı olmalı.”

Betül de medya ve kadın eleştirisini yapan öğreticilerdendi ve görüşünü dinî değerlerine dayandırmıştı: “Medya kadını reklam aracı olarak görüp değersizleştiriyor. Müslüman kadın Kur’ani çizgide olmalı.”

Gül ise şiddet ve kadın ilişkisi bağlamında medya eleştirisi yapmıştı. Gerçi onun yaklaşımı daha çok mahrem olanın kamuoyuna yansımaması

adınaydı. Evde yaşanan engellemelerin sınırları sağlık konularına kadar kolaylıkla varabilmekteydi. Asiye, eşi ile yaşadıkları önemli bir problemde ona destek olma adına yaşadığı gerilimi aktarırken kadınların yapmaları gereken ve yapmak istedikleri arasında önemli gelgitleri açıkça aktarmaktaydı:

Eşim siyasetle ilgilendi ve iftiraya uğradı. Eşimin arkasında durdum. Kur'an kursu hocası olmasam, erkeklerle aynı kurumlarda çalışmama müsaade etmezdi. Akupunkturda dizimi açmama rızası yokX şehrinde öğretmenken çarşıya çıkarmazdı.

Asiye'nin anlatısında eşinin sınırlamalarının boyutları da ilk elden görülmektedir. Bu denli bir sınırlama karşısında kendisinin nasıl bir tutum sergilediğine ilişkin herhangi bir anlatı da aktarmamıştı. Eşi ile önemli problemler yaşayan bir diğer öğretici ise Elçin'di. Elçin yaşadığı problemler ve yaşadığı kararsızlıkları açıkça ifade etmişti:

Eşimle aramda kültür farkı çok fazla. Kadına, çocuğa değer vermeyen aşağılayan bir aile yapısı var. Çalışmamı istemiyorlar, gurur duymaları gerekirken. Eşimin ailesi asosyaller. Boşanırsam sonra pişman mı olurum bilemiyorum. Eşim lise mezunu, ama başka şehirde kendi ailesiyle yaşıyor. Ara sıra geliyor. Boşanma girişiminde bulundum ancak çocuk için sürdürüyorum evliliğimi... Çocuğa ve bana davranışları olumsuz. Eve katkısı yok. Ayrı gibiyiz ve aile sorumluluğunu hiç almayan bir eş. Ayrımcılığı eşimden gördüm kadının eline vur ekmeğini al. Çevre erkek eline bakmıyor diye teşvik ediyor, cesaretleniyor beni... Din dolayımı erkeklerin toplumsal cinsiyet eşitliği açısından eğitilmesi gerekli. Erkekler daha zor değişiyor.

Bengisu da eşinin evdeki tutumlarından memnuniyetsizliğini ifade etmişti ve bu tutumları "geleneksel dindarlık" olarak nitelemişti:

Eşimin babası geleneksel dindar. "Benim dediğim olacak" der. İşim şehir dışında olduğu için 1,5 yıl ayrı kaldık. Eşime hiç geliyor, sıkıntıyı ben yaşadım, karnım burnumda. "Çocuğu kreşe tatildesin sen götür" diyor. Ona sorsan da her şeyi o yapıyor. Okumuş açık görüşlü ama bazen gerilere gidiyor soya çekim... Aileden gördüğünü uyguluyor. Ben senin annen sen de baban değilsin diyorum. Höd höd değil. Kendi beni gerici görüyor. Tam tersi... Kocaya hürmet, evin babasına şunu yapın diyor. Saygısızlık ne yaptım, kendi anne- babana bakıp kıyaslıyor, eleştiriyorsun.

Öğreticilerin eşlerine yönelik eleştirileri, geleneksel yapılara odaklanmaktadır. Öğreticilerin ortak vurgusu, dinin aslının kadınların ikincilleştirilmesine olanak vermemesine karşın, ataerki yapıların dinî yorumları zaman içinde kadınlar aleyhine dönüştürdüğüne ilişkin inançtı.

Öğreticilerin ev yaşantılarının buraya kadarki bölümü, kurdukları aileleri ile ilintili yaşamlarından aktardıklarından alıntılarla örüntülenmiştir. Diğer taraftan çalışan birer kadın olarak, aynı zamanda din eğitimi almış ve bu bağlamda kadının dindeki yeri konusunda kendi fikirleri oluşmuş kadınlar olarak teslimiyet ve dirençlerine yer verilmiştir. Ayıca din ve devlet görevlisi olmanın toplumda yüklediği birtakım yükümlülüklerin kendilerine çizdiği sınırların ayırdında olarak, kendilerine bireysel stratejiler belirledikleri görülmüştür. Öğreticiler, geldikleri ailelerde öğrenci ve evin çocuğu olarak yer alırken, kendi kurdukları ailelerde kamu çalışanı ve din görevlisi statüsüne ve bunların toplumsal ağırlıklarının farkında olarak yer almaktadırlar.

Dindar olan eşler (erkekler) aile ilişkileri söz konusu olduğunda dinî görüşlerinden taviz vererek, eşlerinin (kadınların) akrabalara hizmet etmeleri, akraba erkeklerle bir arada bulunmalarına olumlu yaklaşırken, kadınların kendi aileleri ile görüşmeleri veya çalışmaları konusunda kendi izinleri veya rızalarının alınması konusunda baskıyla karşılaştıklarında, dinî referanslara başvurdıkları görülmüştür.

Din, toplum ve gündelik hayat arasındaki ilişkinin sorulara, kursiyerlerin, aileleri, eşleri, eşlerinin ailesi, kurum çalışanları ve kursiyerleri ile olan etkileşimlerinde, eğitim, çalışma ve evlilik yaşamlarında verdikleri mücadelelerde dirençlerinin zayıfladığı, bu nedenle gelenekle dinin ataerki

lehine işbirliği yaptığı durumlarda, kayda değer bir değişiklik yaratamadıkları için, teslimiyetçi bir tavır benimsedikleri görülmüştür. Diğer taraftan evlilik ve çocuk sahibi olmayla kadınların kendileri için verdikleri mücadelenin eksenini, kendilerinden, çocuklarına kaymaktadır. Öğreticilerin çocuklarına yönelişleri ile birlikte ilgileri “dışarının kötülüklerinden” ve ataerkinin baskıcı mekanizmalarından onları korumaya odaklanmaktadır. Zaman zaman yer verilen anlatılar, kadınların kendi din anlayışlarını dayanak yaparak, geleneklerle yaptıkları mücadeleyi örneklemektedir.

Gelenekler ataerkil yapılarla işbirliği yaparken çoğu zaman kendilerine meşruiyet kazandırmak için dinî söylemleri de kullanmaktadırlar. Öğreticiler ev içi rolleri aksatmadan bir taraftan eğitim ve iş hayatlarına devam etmekte harcadıkları çabayı, diğer taraftan da yakın çevrelerine karşı yürüttükleri mücadeleyi anlatmışlardır. Kadınların din ve gelenekle iç içe geçen ataerkil zihniyetle mücadele etmek için kendi dinî argümanlarını ortaya koymaları onlar için kısmen bir olanak doğurmuştur. Ancak bu her zaman çözüme ulaşmayı sağlamadığı gibi uzun ve yıpratıcı bir süreçte gerçekleşmiştir. Diğer taraftan eşitlik ve özgürlük talepleri ve dinî inançları arasında da çoğu zaman gerilim yaşadıklarını ve inançları lehine sabretmeyi seçtiklerini ifade etmişlerdir.

4.2.5. Meslek Yaşantılarında Toplumsal Cinsiyete İlişkin Anlatılar

Öğreticilerin meslek yaşamları aslında bir anlamda eğitim süreçlerinin devamı niteliğindedir. Yapılan eğitim tercihi Kur'an kursu öğreticileri için meslek seçimi alanlarını daraltan önemli bir nokta iken bir diğer konu, eğitim sürecinde benimsenen tesettür anlayışı öğreticileri meslek seçimi konusunda

oldukça sınırlandırmıştır. Bu sınırlar, din eğitimi almış ve dinî alanda istihdam edilmiş kadınlar için diğer eğitim ve istihdam alanlarından, dolayısıyla toplumdan tecrid edilmek anlamı da taşımaktadır. Nilay'ın ifadesiyle okulla ilgili anlatı bu durumu açıklamak için önemli bir örnek oluşturmaktadır: “İlahiyattaki ilk günkü intibaim devam etse bırakırdım. Sonradan alıştım. Daha kaliteli eğitim aradım.”

Bu bağlamda Nilay'ın ilahiyat fakültesinde karşılaştığı ayrımcılığı ilk başta yadırgaması ve sonra gelişen alışmışlık hali anlatısı, aslında toplumsal cinsiyet rollerinin benimsenmesinin bir diğer ifadesidir. Okulda kazanılan cinsiyet rolleri, hayatın içinde karşılaşılan ayrımcılığa karşı takınılacak tavrın yönünü ve şeklini büyük ölçüde belirlemektedir. Nilay alışmak terimini kullanırken, bir anlamda seçtiği yaşamı da ortaya koymuştu. Aslında Kur'an kursu öğreticiliği bir anlamda daha fazla toplumsal sınırlamalar getiren bir kadın mesleği idi, diğer kadın mesleklerine kıyasla. Nilay ayrıca, çok katı bir ataerkilliği temsil eden bir aileden gelmişti, evliliğe karşı mesafeliydi ancak başörtüsü için kendileri ile birlikte mücadele eden erkek arkadaşlarının doğrudan veya direkt bir zarar görmemelerine karşın onların sonraki dönemde ödüllendirildiklerini kendilerinin ise hem yasakçı dönemde hem de muhafazakâr dönemde gereğince veya erkeklerle eş değer statüler alamadıkları, resmi dinî otoriteyi temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı'nda erkekler kadar önemli statülere gelemediklerini vurgulamıştı. Belki de mücadeleyi bırakmıştı.

İlgün da ilahiyatta ayrımcılık yaşadığını iddia eden öğrencilerdendir. İlgün, nasıl gülmesi, nasıl konuşması gerektiğini okulda öğrendiğini aktarmıştı. İlgün

daha mücadeleci bir kişilik çizmiştir anlatıları çerçevesinde. Ancak bir meslektaşının kendisine göre uygun olmayan dolaylı bir evlilik yapmasına ilişkin kendi ahlak anlayışını ortaya koyuyor ve kurumun tepkisini yeterli görmeyerek eleştiriyordu. Bu bağlam ahlaki baskıların ne denli göreceleştirildiğini göstermişti. Nitekim kurum kendi özel kanunu içinde ortak nitelik vasfını ihlal eden bir tutumu, kendi iç disiplini ile cezalandırma konusunda titizken bu kapsama dahi girmemiş bir konuda Ilgın'ın mücadeleci kadın kimliğinden, kadını iffetsizlik söylemi ile ezmek isteyen bir kadın kimliğine geçtiğini anlamlandırmak güçtü. Ancak bu tür bir meselede tavır almanın bir zorunluluk gibi algılandığı anlaşılmaktaydı.

Öğreticiler ailede ve okulda edindikleri toplumsal cinsiyet algılarını meslek yaşamına aktarırken, meslek yaşamlarında toplumsal cinsiyet yeniden dinî simgelerle kendisini ifade etmekteydi. Kadının ev içi rollerine vurgu ve tesettür konusu ve erkeklerle bir arada çalışmanın sakıncalarına ilişkin anlatılar ön plana çıkmaktaydı. Betül'ün ifadesiyle:

Kadın ancak eş ve anne olduğunu unutmadan çalışabilir. Erkeklerle beraber çalışılacaksa seviyeli bir ortam olmalı. Tesettür delinmeden şık olunmalı iş ortamında...

Betül, şık olmak ve tesettür kelimelerini bir arada kullanarak, İslamcılığın yenilerde ortaya çıkan feminen bir bakışını ortaya koymaktaydı. Ayrıca erkeklerle bir arada çalışılırken, şık ve aynı zamanda tesettürlü oluş hali Türk modernleşmesinde ortaya çıkan kadın imgesinin İslamcı bir yorumunu yansıtmaktaydı adeta... Gülçehre de, iş yaşamında yaşadığı kesintiler ve ev yaşamındaki sorumlulukları aktarırken, birçok yönden meslek yaşamını ele almıştı:

Öğretmenlik çok yorucu bir meslek Kur'ân kursu öğreticiliğine kıyasla... Kur'ân kursunda da asgari bir din bilgisi vermek durumundayız bu da yorucu. Kızım ben doktora yaparken evlendi. Evin her işine koşturdum. Eşim ben de şunu yapayım demedi. Doktora yaparken ev işlerini aksatmamaya çalıştım. Eşimin birinci hedefi akademisyenlik olmamasına rağmen o idareci konumunda bir akademisyen oldu. Benimse birincil hedefim akademisyenlikken ben olmadım. Hem aileden, hem örtü yasaklarından dolayı engellerle karşılaştım. Dışardan yapmak zorunda kaldım. İyi anne ev hanımı olup onların işlerini aksatmadan yaparsan ancak o zaman övgü görüyor. Mücadele etme motivasyonumu üniversiteden aldım. Bebekle okudum. Eve yardımcı dahi almadım. Aile geleneği eşim eve yardımcı alınmasından hazzetmez yardım da etmez. Artık alıyorum. Ortam müsait artık. 28 şubatta başörtü nedeniyle öğretmenlikten atıldım. Af geldi ama örtülü çalışma imkanı yoktu. Kur'ân kursuna geçtim. Eşim çalışmamı hiç istemedi. Ben ısrarlı olunca sesini çıkarmadı.

Gülçehre, meslek yaşamına başörtüsü nedeniyle birkaç defa ara vermek durumunda kalmıştı. Gülçehre, eşi eğitilmiş bir eş olmasına rağmen eşinin çalışmasına sıcak bakmadığı öğreticilerdendi. Ayrıca, Gülçehre'nin anlatısında ön plana çıkan bir ayrıntı, ev işlerinde yardım almanın ayıp karşılanmasına karşın artık makul karşılanıyor olması idi. Ev işlerine yardımcı alma olgusu ve İslamcılık ilişkisini gündeme getirmektedir. Bu ve bunun gibi birçok tüketim kalıplarına ilişkin konu, İslamcı kitlelerin ekonomik ilişkilerinin artan yoğunluğu ile yakından ilgilidir.

Fidan ise kadınların çalışmasına karşı geleneksel kabullerle oluşan ön yargıların zamanla kırılmasını ve yaşanan değişimin toplumsal sonuçlarını kendi bakış açısı ile aktarmıştı:

Dindar ailelerin gelinlerini çalıştırmaları ayıptı benim eşimin ailesinde. Kur'ân kursu öğreticisi olmama rağmen kayınpederim çalıştığımı söylemezdi. Eşim de çalışmamı istemezdi. Kur'ân kursu öğreticisi olan birçok arkadaşım boşandı. Erkekler, Kur'ân kursu hocalarını hem dindar, hem maaşı var diye seçiyor, itaat eder, sözünden çıkmaz diye... Sonra haklarını öğrenip itiraz edince katlanamıyorlar.

Fidan'ın anlatısında iki konu ön plana çıkmaktadır. İlki kadınların çalışmasının ayıp karşılanması, ikincisi ise Kur'ân kursu öğreticilerinin

boşanma durumlarına ilişkin açıklama getirme ihtiyacı. Bu iki husus da birbirinden bağımsız görülemez. İkinci durum Öğreticilerin otomatik olarak itaatkarlık söylemi ile ilişkilendirilmeleri, ancak zamanla değişmelerinin yarattığı gerilim ile ilgilidir. İlkinde gerilim gelenek ve kadının çalışma durumu arasında yaşanmıştır. Burada da değişim yaşanmış. Kadının çalışması makul karşılanmaya başlanmışken, çalışma ortamına ilişkin sınırlamalar devam ettirilmiş ayrıca çalışan kadın imajından sıyrılmış yeni bir tarz idealize edilmiştir.

Öğreticiler yakın çevrelerinde olduğu gibi iş yaşamlarında da sürekli ataerkil kalıplarla ve engellenmelerle ve en önemlisi genel toplumsal yapıdan tecrit edilip sadece kadınlara din eğitimi verdikleri mesleklerinde itibarsızlaştırmayla karşı karşıya kalmaktadırlar. Nisa, kadınlara kurum çalışanlarının bakışını ve bazı alanların neden kadınlara kapatıldığını şu sözlerle ortaya koymuştu:

Hemcinslerle çalışmanın ciddi zorlukları var. Birbirini yanlış anlamaya dayalı anlaşmazlıklardan kaynaklanıyor. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki kadın idarecileri çok kaprisli buluyorum ve hiyerarşik farklılıkları onlarla daha fazla hissettim. Kurumun kadınlara ne önce ne şimdi pozitif ayrımcılık yapmadığını ama yapması gerektiğini düşünüyorum. Dindar camianın İslami bilinç altının kadın ve erkeğin bir arada bulunmaması, özellikle müftü ve idarecilerin kendi kızlarını okutmama tavırları nedeniyle okuyan ve çalışan kadınları algılama tarzlarını rahatsız edici... Diyanette kadın konusunda, en alt seviyede eşitlik... Müfettiş yok. Kadın müfettiş olmamasında kadının yalnız yolculuk yapmaması fikri var.

Nisa, kurum çalışanlarının kadın çalışanlara bakışını birçok yönden eleştirel bir bakışla değerlendirmişti. Bunlardan ilki zaman zaman dile gelse de kurumda kadınlara karşı pozitif bir ayrımcılığın hiçbir zaman hayata geçirilmediği eleştirisidir. Ayrıca müfettişlik gibi bazı kariyer basamaklarının kadınlara açık olmaması ve bazı erkek idarecilerin kızlarını okula

göndermemesi de Nisa'ya göre ayrımcılığın önemli bir göstergesidir. Nisa'nın bir diğer eleştirisi de hemcinslerinin kadın sorununun çözümüne değil, adeta çözümsüzlüğüne yaptıkları etkidir.

Saliha da pozitif ayrımcılık iddialarının sözde kaldığı eleştirisini yaparak, Nisa ile benzer eleştirileri dile getirmişti. Ayrıca Saliha kültürel boyuttaki ataerkil kalıpların kolay kolay değişmediğine ilişkin bir vurguda bulunmuş ve dinî mekânların cinsiyetlendirilişine ilişkin gözlemini ortaya koymuştu.

Müftülük personeli kaba davranıyor kadın öğretmenlere...Resmi işlemlerle ilgili konularda dahi istediğimizi soramıyoruz. Diyanet kadınlara yeni yeni söz hakkı tanıyor. Kadın müftü yardımcısı bayan öğretmenleri rahatlatıyor. Pozitif ayrımcılığın adı duyuldu ama devamı bekleniyor. Camide yaptığımız bir programda cami derneği camide ne işiniz var tarzında itirazlarla bizi dışladı. Cami herkesin ama kadınların değil. Eğitim alanlar kültürel baskı altındaysa kadın-erkek eşitliğine ilişkin bir şey değişmiyor.

Mevlûde “Kurumumun çoğunlukla kadın haklarına riayet etmediğini düşünüyorum” diyerek, ayrımcılığı vurgularken, Nagehan ise tersine bir görüş ortaya koymuştu:

Kurum her yerde öğreticilik açarak kadın istihdamına yer açmaya çalışıyor. Kadın-erkek eşitliği yavaş yavaş, eğitim seviyesinin yükselmesi sonucunda bakış açısı değişiyor. Anneler önce evde yetiştiriyordu çocuklarını. İlim kadın-erkek herkese farz. Bunun ne işi var diye baksalardı bu istihdam sahaları açılmazdı...

Figen ise, “Müftüler ihtişamlı odalarda, okul müdürleri öyle değil... Soru sormam...Başka kurum olsa daha rahat sorardım” sözleri ile kurum idarecilerinin personelle aralarına mesafe koyduğu, başka kurumların idarecilerine nazaran, tamamı erkek olan taşra teşkilatı idarecileriyle, iletişim kurmakta zorlandığını ifade etmişti. Zöhre ise kadın sayısının artması ile değişimin yavaş da olsa başladığını ifade etmişti:

Diyanette kadının yeri çok ertelendi, Geri plandaydı. Nefret vardı yeni alışıyorlar. Aynı ortamda iş yapmayı hazmedemiyorlardı. Uzman öğreticilik için aşere şartı var. Ama kadınlara hiç aşere kurusu açılmamış. Hafız olsun, din eğitimi alsın ama çalışma ortamına girmesin evde çürüyüp kalsın diye bakıyorlar. Kadınları ayak bağı görüyor, denetimlerde aşağılayıp her şeyi söyleyebileceklerini düşünüyorlar. Bizi ezmek için sosyal-demokrata gerek yok. Pasifleştirmek istiyorlar. Hükümet İslami planda kadını ön plana çıkartmalı ancak bir tarafı yaparken bir tarafı batırıyor. (X) iline ilk 4/B'li tayinim çıktığında Ankara'dan kadın başına kalkıp neden geldin dedi oradaki idareci. Doğum izninde sözleşmemi iptal etmiş müftü...Sıkı çıktın dedi bana...

Zöhre'nin anlatısında laikliğin vurgulandığı yönetimlerde başörtüsü gibi konularda engellenme yaşanırken, muhafazakâr süreçlerde de kadın haklarına ilişkin önemli engellemeler yaşanmaktadır. Zöhre'ye göre ataerkil kalıplar muhafazakâr yapıda kendilerine kolaylıkla yer bulabilmektedir. Zöhre erkek yöneticisi tarafından eşi ile yaşadığı şehirden ayrılarak başka şehre çalışmaya gittiği için aşağılandığını ifade etmişti. Zöhre gibi bu tür aşağılanma ve engellemeleri yaşamamış Elçin'in tavrı farklıydı. Elçin, ağabeyinin idari bir amir olarak görev yaptığı ilçede fahri olarak görev almış ve idareyle ağabeyinin iyi olan ilişkileri nedeniyle Zöhre'nin yaşadığı tarzda sorunlar yaşamamıştı. Bu nedenle de elindeki olanakları iyi değerlendiriyordu. Ayrıca eşi ile ayrı yaşayan Elçin kamu görevlisi olarak sahip olduğu imkanlarla ayakta durduğu için Zöhre kadar kurumsal ilişkilere eleştirel bakmıyordu.

Kendini aşmış, kendine güvenen bir kadın topluluğu var artık... Herkes erkekler de farkında. Müftüler, Başkanlık ilerlememiz için teşvik ediyor. Müteşekkirimiz.

Kurumun 2011'de ilk defa pozitif ayrımcılık adına kadın daire başkanları atamasına ilişkin durum da görüşme grubundaki öğreticiler tarafından değerlendirilmişti. Buket, kadın idareci atanmasının kendi durumlarına bir iyileştirme getirmediği kanaatindeydi:

Kadın idareci oldu kurumda ilk defa diye sevindik ama bize direkt yansıyan hiçbir değişiklik olmadı. Müfettiş öğrencilerin yanında azarlamıştı beni bir defasında. Beraber görev yaptığım arkadaşım benim projemi kendi projesi gibi lanse etti. İş yapılsın da ben-başkası kim olursa olsun bakmam ben. Doğruyu söyleyip, itiraz eden biri olmakla bile bile mesleğimi riske ettim.

Buket kadın idarecilerle ilgili eleştirel bir tavır ortaya koymuş, bunun yanı sıra hemcinsleri ile çalışmanın da zorluklarına atıfta bulunmuştu. Buket, mesleğimi riske ettim derken toplumsal cinsiyet hiyerarşisinden farklı olarak, kamusal alandaki hiyerarşinin işleyişine ilişkin de bir eleştiri getirmekteydi.

Gül, kadınların bir şekilde sayısal artışı dolayısıyla tutumlarda da değişiklik yaşanacağına inandığını ve başörtüsü yasağı nedeniyle yaşadığı problemlerin, İslam'ı iyi temsil etmeyen erkeklerin tutum ve davranışlarından kaynaklandığını ifade etmişti. Gül ayrıca, farklı dünya görüşlerinden kaynaklı kutuplaşmaların çok olduğunu aktarmaktaydı. Bu durum dinî değerler açısından en hassas konulardan biri olan kadının görünürlüğü üzerinde önemli olumsuz etkiler yapmaya uygun bir ortam hazırlamaktaydı.

Kadınların artması ile erkeklerin tutumları az da olsa değişecektir. Kendi açımdan iyi bir çevrede yaşadığımı düşünüyorum, diğer kurumlarda çalışan kadınlara göre... Müftülüğe erkeklerle muhatap olmamak için eşini yollayan meslektaşlarım var. Onların insanî ilişkileri de problemli. Diyanette ayrımcılık, gruplaşma fazla... Diyanet'i erkek çalışanlar iyi temsil etmiyor. Paçalar sıvalı, nalinli. Duvar örüyorlar başkanın önüne haberdar değil. Pek dikkate almıyor, haberdar değil kadınların durumundan.

Gül'ün yukarıdaki anlatısı, yönetim mekanizmasının ataerkil kalıplar ve gündelik kurumsal ilişkilerden fazlaca haberdar olmadıkları eleştirisini de içermekteydi. Betül, dinî değerler açısından erkeklerin kadınlara karşı dikkatli davranmaya çalışmak kaygısıyla durumu, toplumdan tecride dönüştürebildiklerini açıkça ortaya koymaktaydı:

Kurum çalışanları kadınlarla ilişkilerde laubali olmamak adına dikkatli...Ancak bu ayrımcılığa varmadan olmalı. Bahsedilen sınırlar sadece kadınlar için değil o sınırlar erkekler için de olmalı. Bulunduğu yerde tek kadın öğretici oldum. İki kişi olsak muhakkak sorun yaşanacağını düşünüyorum. Meslektaş ve idarecilerle kadın-erkek ilişkisi açısından çalıştığım yerde ayrım yok, ciddi boyutta... Ancak hep bir yere kadar deniyor, sınırlar çiziliyor, Çalış kadınlar irşat yap, sınırı geçme deniyor. Örtü benimle bütünleşti. Kendimi başka bir görüntüyle düşünemiyorum. Diyanette kadın artışı oldu. Uzun süredir kapalı kapılar açıldı. Sorunlar olacak. Kadın idarecilerin önlerinde modelleri yok, şaşkınlık yaşanıyor. Kurumda kadın olmanın problemi her ortama rahat giremiyor olmam. Her yerde erkekler var çekiniyor gibi yapmasam daha farklı algılanabilir diye çekincelerim oluyor.

Betül'ün anlatısında dikkat çeken önemli bir anlatı “çekiniyor gibi yapmasam yanlış anlaşılacağımdan kokuyorum” ifadesinde ortaya çıkan durumdu. Bu durum Betül'ün ifade ettiği, görünmez ama çizili sınırlarla ilgiliydi. Sınırlar ataerkil kalıplarla çizildiği için kadın ve erkek için yaratılan farklı kompartımanlar arasında geçiş olanaksızlaşmaktaydı.

Öğreticilerin, kurumun kendilerini nasıl gördüğüne ilişkin algı son derece olumsuz bir tablo içermektedir. Efsun'un anlatısı bu olumsuzlukları birçok açıdan ele alan bir analiz barındırmaktaydı:

Kurum kadınları bir şey anlamaz cahil görüyor. İstisna çıkar gözetmeksizin öyle davranan centilmenler var. Toplumsal cinsiyet rolleri baskın bir kurum. Kadınların müftü olamamasında olduğu gibi... Erkek egemenliği başkanlığın her katında vardı. Bunun değiştiğine inanmak istiyorum. Görüntü de kadınlar var ama son söz erkeklerin. Yavaş yavaş düzelecek. Pozitif ayrımcılığı olumlu bulmuyorum. Erkeklerde her yerde, akademide de ayrımcılık var. Üniversitedeki danışmanım da ayrımcı kadınlara karşı... Kadınların kendi arasında da var ayrımcılık ama aşılabilecek şeyler. Son söz erkeklerin, yavaş yavaş düzelecek. Arkadaşlardan sıkça bahsettikleri bir ayrımcılık duydum ama ben yaşamadım büyük bir problem... İslam için kadın-erkek beraber çalışması daha faydalı olur... Değişiklik önce dengesizlik yaşatır sonra güzellikler olumsuzluklara baskın çıkacaktır. Tek dikkat etmesi gereken kadınmış gibi genelleme var. Sayısal artış var, çığır açacak ikna kabiliyeti olan, kültürlü ve ahlaki bilgisi olan o kadar kadın yok. Kurum her zaman değil ama söylediklerimizi yeri gelince önemsiyorlar. Bu cinsiyet ayrımcılığı ve kadın çekememeziği, çalışanları görünmez kılıyor. Çalışmalarımızı kendine mal eden, emeğimizi çalan kadınlar kul hakkını öbür tarafta ödeyecek. Uhrevi bakmasam mahkemeye dahi verirdim.

Efsun, kendi kursunda sırf kadınlarla çalışmasına karşın, kurumun merkezinde çok sık çalıştaylara katılmıştı. Çalıştaylarda kadın erkek beraber çalışma ortamı oluşmasından rahatsızlık duymadığını ifade etmiş ve bu durumun gerekliliğine vurgu yapmıştı. Ancak Efsun için bu gereklilik, İslam için kadın erkek beraber çalışmakla ilişkili olarak makul görülebilirdi. Efsun da kadınların birbirini çekememezliğinden şikayet etmekteydi. Diğer taraftan, kurumun niteliklerine uygun yetişmiş kadın eleman bulunmadığını iddia etmekteydi. Ancak bunun nedenlerine ilişkin bir sorgulama yapmıyor, kurumda çalışan kadınları yetersiz bulduğunu ifade etmekteydi. Efsun, kadınların kendilerine mahsus gördüğü “çekememezlik” durumundan kaynaklı bir genelleme yapıldığı, bu durumdan tüm kadınların olumsuz etkilendiği kanaatini taşıdığını ifade etmişti.

Kardelen’in durumu ise kurumdaki ataerkil yapıya ilişkin algıyı doğrudan ortaya koymaktaydı. Kardelen eşinden boşandığı için hem bağlı olduğu birimde, hem meslektaşları içinde hem de tamamı kadın olan kursiyerleri açısından boşanmış olmasının problem oluşturduğunu ifade etmişti. Diğer taraftan Kardelen açısından idarecilerin eşlerinin de kurum çalışanı olması durumunda kişiler arası ilişkiler daha karmaşıklaşmakta ve dengeler değişmekteydi:

Ben eşimden boşandım. Boşananlara Diyanet camiası bile iyi bakmıyor. İyi olsa eşinden ayrılmazdı diyor, işle ilgili veya bir haksızlıkla ilgili çıkış yapsan zor kadın zaten diye bakılıyor. Kursta imam hanımı yer sofrasını kursa bir yere koymuş. Müfettiş: “bu ne ne işi var, kursta yemek mi yiyorsunuz” demişti. Şimdi sıcak ortam olsun deniyor. Diyanet’in algısı farklıydı. Var mıyız yok muyuz farkında değildi. Bize sahip çıkmazdı kurum...Karakoldan, millî eğitimden yerli yersiz denetime gelirlerdi. Her gelen kınar kızar, dik durmayı bilmeyişimizden...27 yıllık hocayım hala teftişlerden rahatsızım. Merkezî bir kurstan alınıp kenarda bir kursa

verildim. Sürgünüm diyorum. Onlar yeni açılan bir kurs, tecrübenden yararlanmak için diyorlar ama... Mahkeme kararı ile eski yerime döndüğüm gün yine yerimi değiştirdiler. Görevlendirme yapıldı. Nedeni de müftünün görevli olan eşi bizi kabullenmedi. Diğer arkadaş onunla iyi ilişkiler kurdu, gezdirdi. Çocuğuna baktı. Ben bizim kursa geldiğinde hoş geldin dedim dersime çıktım. Kendi de görevli olan müftü eşi özel ilgi muamele bekliyor. Ben gerekeni yaptım yanımdaki aşırı gidince ben eksik kaldım. Müftü eşi her şeye karışır. Ben ve arkadaşım ağır taşlardık, müftü gözdağı veriyor iki ağır taşı yerinden oynattım, siz de ayağınızı denk alın diye... Önceki müftü benim çalışkanlığımı biliyordu, yurtdışından aradı, dön burayı toparla diye...7 yıl yöneticilik yaptım eski kursumda...

Büyük ölçüde çalışmamızın çıkış noktasını oluşturan, kadınların Kur'an kursu öğreticiliği alanında istihdam olanaklarının artmasına karşın, mesleki statülerinin aynı oranda artmadığına ilişkin anlatıyı Gülçehre ifade etmişti:

Kur'an kursu öğreticiliği bizim kurumda kadınlar yoğun olduğu için meslek olarak görülüyor. Hafıfseniyor... Öğretmene kendi kurumunun baktığı gibi bizim kurum bize bakmıyor...Değer vermiyor. Daha nasıl yük yüklerim diye bakıyor. Yarım gün çalışmayı beleş çalışma gibi görüyor. Memurlar tam gün çalıştığı için. Milli eğitimde çalıştığımda saygın ve güzeldi. Diyanette ek faaliyet yapan hanım gibi görülüyor kadın çalışanlar... Ablam da Kur'an kursu hocası olduğu için değer vermemeyi oradan görmüştüm. Şaşırdığım bir şey olmadı. Müftü ile çok muhatap oluyorsun sürekli toplantı. Müftü değişik faaliyetler olsun, belirli günlerde özel programlar yapılsın istiyor. Öyle olunca da dernek çalışmalarım aksıyor. Salon dolsun diye etkinliklere katılmamız isteniyor.

Gülçehre, aslında aktif dinî etkinliklerini Kur'an kursunda gerçekleştiremediğine ilişkin bir değerlendirme yapmıştı. Öğreticiler, kurslarında genel dinî bilgiler almak v sadece Kur'an'ın okunuşunu öğrenmek isteyen kursiyerleriyle tatmin olmadıklarını ifade etmekteydiler. Gülçehre, mesleğinin çalışma saatlerinin kendisine uygun olduğu, bu doğrultuda dinî gruplar bünyesindeki dernek faaliyetlerine etkin katılabildiğini ifade etmişti. Müftülüğün kurs saatleri dışında etkinlik göstermesinden bu anlamda oldukça rahatsız olduğunu ifade etmişti. Cansu da meslek yaşamına ilişkin geniş çaplı bir değerlendirme yapmıştı:

Diyanet çalışanlarının kadına bakışı, “kafası ermez” le özetlenebilir. Lise mezunu, bazısı cahil erkekler, imam hatip lisesi mezunu doldurmasınlar. Aslında biz pek de Başkanlıkla muhatap olmuyoruz. Bu meslekte çalışıyor olmak giyimimi etkiliyor. Ben din kültürü öğretmenliği mezunuyum. Kadın kolları kandırmaca, annem de benim gibi düşünüyor.

Cansu, annesi Kur'an kursu öğreticiliğinden emekli bir öğreticiydi. Cansu'nun annesinin, sosyalist bir yapı içinde yer alırken, dinî yaşamı seçmiş bir kadın olduğunu vurgulamış ve bu bağlamda annesinin kadın kolları çalışmalarına ilişkin eleştirisini vurgulamıştı. Cansu'nun meslek yaşamına ilişkin eleştirisi, eğitim düzeyi ve mesleki başarı veya başarısızlığa bakılmaksızın bütün öğretmenlerin aynı görüldüğüne ilişkin algıya dönüktü. Cansu, giyim tarzı ve mesleği arasında da bir bağ olduğunu ifade etmişti. Cansu kendisi ile yaptığımız üç görüşmeden ikisinde Başkanlıkta bir komisyonda görevliydi ve uzun etekli bir döpiyes giymeyi tercih etmişti. Ancak hafta sonu yapılan görüşmede başörtülü olmakla beraber kot pantolon ve tunikle gelmişti. Bu doğrultuda kendisine giyim tarzını neye göre belirlediğini sorduğumuzda, toplantılarda ve kursta pantolon giymediğini, bunun dinen yanlış olduğunu düşünmemesine karşın, pantolon giydiği takdirde eleştiri alacağını düşündüğü için kursta ve Başkanlıkta giyim tarzına dikkat ettiğini ifade etmişti. Cansu'nun anlatısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği mezunu olduğu ifadesi, ilahiyat fakültesi mezunu olmadığı vurgusunu içermekteydi. Aslında bu ayırım da 28 Şubat kararları bağlamında, daha modern ve seküler öğretmenler yetiştirme projesinin bir uygulamasıydı ve Cansu, bu vurgu ile kendisinin daha modern gruptan olduğunu belirtmiş olmaktaydı. Ayrıca Cansu'nun ilahiyat fakültesi değil din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği mezunu olduğu ifadesi, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği mezunlarının Kur'an kursu öğreticiliğini öncelikli olarak tercih

etmedikleri ve öğretmenlik mesleğine göre Kur'an kursu öğreticiliğinin statüsünün düşük olduğuna ilişkin bir algının mevcut olduğu imasını da içermekteydi.

İlgın, meslek yaşamında kadın çalışanların durumuna ilişkin birtakım değişiklikler yapıldığına yönelik bir algı olduğunu ancak kendilerinin yaşadıkları problemlerin çözümüne yansıyan kayda değer bir değişiklik olmadığını belirtmişti. İlgın'ın bu mesleğin ataerkil düşüncedeki bir kısım erkekler tarafından "kendilerine lütfedilmiş" olarak görüldüğüne ilişkin ifadesi, yasakçı dönemi takip eden muhafazakâr dönemin başörtülü kadınlara bir ara çözümü olarak görüldüğüne ilişkin bir algıyı da yansıtmaktaydı:

Biz örgün okuduk. Şimdi yaygın okuyup kadro alanlar var. Herkes kadroya geçti, geçici öğretmenler dahi... Kadınlara yönelik çok çalışma yapılıyor gibi ama değişen bir şey yok. Erkek egemen bir kurum. Müftülüğe gitmek istemiyorum, oralarda hatun oturmuyor. Kadın kendine özgü meselede kadını daha iyi anlar. Erkekler doğum iznini, mahremimi anlayamaz. Bu iş bize lütfedilmiş, kolay para kazanıyoruz diye düşünüyorlar. Nasıl davranılacağını bilmiyorlar. Paça sıvamış, abdest almaya gidiyor, koridorda yapmasın bari... Kadın idareci olması alana yansımadı. Kadınlara özel düzenlenen programları seviyorum. 8 Mart'da Diyanet'den hoca hanımlar geldi. İçerik bildiğimiz şeylerdi ama kadın erkek beraber dinlemesi hoşuma gitti.

İlgın, kurumun 8 Mart Dünya Kadınlar Günü etkinliğinin kadın-erkek karma olmasını ve bu etkinlikte kadın haklarından bahsedilmiş olmasından yana memnuniyet duyduğunu ifade etmişti. Bu ifade, aslında görüşme grubumuzdaki öğretmenlerin bir kısmının kadın ve erkeklerin toplumsal yaşamda ileri a tamamen ayrıştırılmasına onay vermediklerini de göstermekteydi.

Ancak toplumsal yaşamda kadın ve erkeğin ayrıştırılması gerekliliğini savunan yaklaşım sergileyen öğretmenler de mevcuttu. Bunlardan biri Safiye

iken diğeri Nisa idi. Bunun yanı sıra Safiye yaş olarak hayli ileri bir yaşta olmasına karşın Nisa, genç öğreticilerdendi. Nisa, çalışma ortamında erkeklerle bir arada çalışılması konusuna bakışını şu sözlerle ortaya koymuştu:

Erkeklerle bir arada çalışmanın kadının hayasına zarar verdiğini düşünüyorum. Kendimin de erkeklerle çalışma durumunda olmamamı şans görüyorum. Eğitimde de cinsler ayrımını ideal görüyorum. Misafirlerimi de genelde kadın erkek ayrı ağırlıyorum.

Kadın çalışanların mesleki yaşantılarına ilişkin anlatılar kadınların çalışma ortamında hemcinsleri arasında zaman zaman sorunlar yaşadıklarına ilişkin veriler de içermekteydi. Ancak bu sorunların ötesinde, erkeklerin liyakatlerinden öte sosyal çevreleri ile ilişkilerini kullanarak ilerleme olanaklarını kullandıkları, ancak kadınların söz konusu olanaklardan yoksun olduklarına işaret etmekteydi. Nilay bu durumu şu sözlerle ifade etmişti:

Kadın öğretmenlerin çok değişik yapıları var. İşini doğru yapıp yapmadığını bilen var. İki farklı kişiyi aynı yere koyunca problem çıkmaması olanaksız. Bizim ilçedeki öğretmenlerden birbiri ile konuşmayanlar var. Müftülükte bile bana sinir olan var aktif çalıştığım için, farkındayım. Benim yaş grubum bunu yapan... Sorun yok gibi ama içten içe... Kadınlar kıskanç bence. Ben de benden başarılı birini kıskanırım. Ben de yapardım keşke daha önce başlasaydım. Diyanette uzman olma derdim yok. Mutlu olacağım işi yapmak isterim. Bizim hocaların yanında yer alan erkekler istedikleri görevi aldı o ayrı mesele.

Bengisu ise görev yaptığı iki farklı ilde yaşadığı mesleki deneyimlerini karşılaştırmalı olarak aktarmıştı. Bengisu ilk defa atandığı Kayseri’de şehrin kendi yerlisi kadınlardan beklediği tutum ve davranışlar ile dışardan Kur’an kursu öğreticiliği gibi bir meslek sahibi olarak gelen kadınlara karşı sergilenen tutum arasında ayrışma olduğunu aktarmış ve bu durumu şu sözlerle ortaya koymuştu:

Kayseri de görev yaptığımda oranın yerlisi memurlar “siz dışardan geldiğiniz için özgür takılıyorsunuz. Burada kadınlar bu kadar rahat olmaz” derlerdi. Biz taşınırken yardımcı oldular. Müftülük arabasını verdi. Köye taşınan bir kıza yardım etti müftü ve eşi... Evde ufak tefek tamir işlerimize yardım etti çalışanlar. 180 hoca birden atandık. Müftü eşiyle evleri ziyaret etti.

Bengisu, şimdi Ankara'nın ilçelerinden birinde görev yapmaktaydı ve yöneticinin eşinin çalışmaları organize etmesi gibi uygulamalardan rahatsızlık duyduklarını ifade etmişti:

Buradaki müftünün eşi de müftülüğe bağlı bir görevde olduğu için, müftüden çok eşi diktatör. Önderlik yapıyor tüm hocalara. Kendisi lise mezunu. Önemli görevlere o koşuyor, üst görevleri de üstleniyor. Dilbaz kadınlar seviyor. Programda çiçek takdim işlerini o yapıyor. Gençler verse, sahneye yakışan...

Görüşme grubumuzdaki öğretmenler, kurumda ataerkil bir yapının var olduğu konusunda önemli anlatılar paylaşmışlardı. Ancak ataerkil yapının toplumsal etkinliğine karşın, sosyal güvenceleri ve düzenli maaşları olan kadınlar olarak kendilerini daha donanımlı gördüklerini ifade etmişlerdi. Ayrıca, erkeklerle çalışmaya karşı belli bir dinî mesafeye sahip olduklarını ifade etseler de erkeklerle aynı ortamda çalışmaktan dinî açıdan bir sakınca görmekten çok, ataerkil kalıplarla bu tür ortamlarda daha çok mücadele etmek zorunda kalacakları ve erkeklere göre daha dezavantajlı oldukları için bir kısım öğretmenler sadece kadınlara öğreticilik yaptıkları için kendilerini şanslı gördüklerini ifade etmişlerdi.

Öğreticilerden bir kısmı ise, erkeklere de seminer düzenlemekte bir sakınca görmediklerini hatta bunu yapmak istediklerini ifade etmişler ancak buna sıcak bakılmadığı için yapamadıklarını belirtmişlerdi. Diğer taraftan Ilgın'ın ifadesinde yer alan 8 Mart Dünya Kadınlar Günü etkinliğinde kurumun gönderdiği kadın panelistlerin kadın-erkek karma bir gruba hitap etmelerine

ilişkin anlatı, kurumdaki kadın ve erkeklere ait alanlardaki ayrışma uygulamasının sabit olmadığı duruma ve şartlara göre değişiklik gösterdiğini, zaman zaman esnekliklerin zaman zaman katı uygulamaların olabildiğini göstermişti.

4.2.6. Öğreticilerin Kursiyerleri ile Etkileşimlerine İlişkin Anlatılar

Görüşme grubumuzdaki öğretmenler, kursta müfredat çerçevesinde derslerini işlerken ve karşılaştıkları soru ve sorunlara karşı tutumlarını belirlerken sahip oldukları öğretici yetkesi ile hareket ettikleri varsayılmış ve bu doğrultuda hareket ettikleri görülmüştür. Yetkenin söz konusu öğretmenler için iki kaynağı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kaynaklardan ilki din görevlisi olmak dolayısıyla edinilmiştir. Ancak laik bir ülkede din görevlisi olmanın öğretmenler için tanımladığı yetke, din görevlisi olmanın sağladığı yetkeyi önemli ölçüde şekillendirmektedir. Diğer taraftan yerleşik ataerkil kalıpların ve bu yapılara dayalı ilişkilerin görüşme grubumuzdaki öğretmenler üzerinde önemli sınırlandırmalar getirdiği ve kursiyerleriyle ilişkilerine bu sınırların yansıdığı görülmüştür. Aşağıda kursiyerlerle olan ilişkilerin öğretmenlerin anlatılarına yansıyan boyutları analiz edilecektir.

Kursiyerleriyle ilişkileri, onlardan gelen soru ve sorunlara yaklaşımı bağlamında, Nisa'nın anlatısı ataerkil kalıpların ortaya çıkardığı sınırları ve engellemeleri ortaya koyar niteliktedir:

Kursiyerlerimin bana sordukları soruları cevaplandırmıyorum. Diyanetin Alo Fetvahattı'na yönlendiriyorum onları (...) Kadın hakları konusunda kadının insan hakları eğitimine katıldım. Eğitimde bize şiddet gören kadınların ulaşabileceği yerlerin iletişim bilgileri ve şiddet görenin yapması gerekenler anlatıldı. Ben eğitimde aldığım bilgiyi yani şiddet gören eşin şikayet edilmesi gerekliliği konusunda kursiyere bilgi vermediğim için, kursiyerlerimden bir kadın, eşinin onu dövdüğü son

defasında hasta hanelik olmuş. Bu son vuku bulan şiddet olayı ilk olay olarak kayda geçmiş ve kadın nafaka alamamış. Bu bilgiyi kadınla paylaşmadım. Yuvarın dağılmaması, sabır, aile içi meselelere karışmama gibi gerekçelerle uzak durdum. O kadının kendisini bilgim olduğu halde şikayet etmek için telkinde bulunmadığım için sonradan çok üzuldüm.

Nisa aldığı kadına yönelik farkındalık eğitiminin değil, ataerkil öğretilerle sosyalizasyon sürecinde içselleştirdiği habitusunun gerektirdiği şekilde davrandığını açıkça ifade etmişti. Nagehan ise müdahil oldukları bir aile probleminde uzlaştırmacılık rollerine atıfta bulunmuş ve böylelikle dinî yetkenin kaynaklık değerini örnekleyen bir durumu aktarmıştı:

Her kesimden kursiyer geliyor, güzel görünmeli, aşırı da istemezler, makyajlı vs hoşlarına gitmez... Tesettürün amacı, dikkat çekmeyeceksin. Kursiyerler arasında farklılıklar var bizim görevimiz farklılığı bir arada doğru anlatmak lazım. Hz Peygamber'e de kadınlar gelip en mahrem sorularını sormuşlar. Sıkıntı çekmiş kursiyerler var. Başka bir hoca arkadaşımın eşi gitmiş hakemlik yapmış uzlaştırmıştı ailevi problemleri olan bir çifti. Kızı kaçarak kadının akrabalarından biri ile evlendiği için, kadını suçlamışlardı kaynıgil... O aileyi barıştırmıştık. Yanlış bir evlilik yapmadı. Annesinin uzak akrabası olması anneyi suçlamayı gerektirmez diye aile probleminin çözümüne müdahil olmuştuk.

Nagehan'ın anlatısında din görevlilerinin toplumda sahip oldukları yetkeye ve o yetkenin halen geçerliliğini koruduğuna ilişkin bir yorum çıkarma olnağı bulunmakla birlikte, aynı zamanda kadın görevliler üzerinde toplumun beklentilerine atıfla oluşturulan sınırlamaların da izlerini takip etmek mümkündür. Nagehan, kadın bir din görevlisinin giyim tarzı, tutum ve davranışları üzerinde oluşturulan kısıtlamaları tesettür bağlamında ifade etmişti. Nagehan diğer taraftan kursiyer profillerindeki farklılıktan dolayısıyla, dinî algı ve anlayış bakımından mevcut çeşitlilikten bahsetmişti. O orta yol bulmayı vurgularken, Figen iki farklı profilde kursiyere yönelik Kur'an kursunda çalıştığını ifade etmiş ve bu iki farklı kitleye karşı nasıl farklı bir tutum sergilemeye kendini zorunlu hissettiğini aktarmıştı:

Ben Mamak'ın iki farklı kesiminde kurlarda ders veriyorum. Hafta sonu grubum çalışan kadınlar. Onların bana taşıdığı problemlerle, gecekonduda yaşayan kadınların sorunları bambaşka. Gecekonduda yaşayan bir kursiyerim, kocam içkili geliyor onunla aynı yatakta yatma zorunluluğum var mı diye sormuştu. Ben de dinen eşinden ayrı kalman doğru olmaz demiştim. Aynı cevabı çalışan kadınlara söyleyemem. Bu bölgedekiler söylediklerimi doğru anlıyor. Çalışanlar veya örneğin Çankaya'da çalışıyor olsam oradakilerin anlattıklarını doğru anlayacaklarından şüphem var. Ayrıca çalışan kadınlar beni bu da insan kendi sorunları var gibi görüyor. Çalışanlar kendi sorunlarını kendileri çözebiliyor ama gecekondudakiler çaresiz. Aslında çalışan kadın da eziliyor, çalışmayan kadın da. Çalışmayan kadın ekonomik özgürlüğü yok eziliyor ama çalışan kadın da eşleri yardımcı olmadığı için hem evde hem işte çalışıyorlar.

Kursiyer profilinin öğretici davranışlarını kısmen de olsa şekillendirdiğine yönelik Figen anlatısında, alt-sosyo ekonomik tabakadan kursiyerlerinin fiziksel, cinsel, ekonomik ve duygusal olarak şiddet gördüklerini ve bu doğrultuda kadınlardan gelen soru ve sorunlar karşısında çaresiz kaldıklarını ifade etmişti. Ayrıca, Figen, alt-sosyo ekonomik tabakadan kursiyerlerine sabır tavsiye ettiğini ancak çalışan kadınlara karşı aynı söylemi ortaya koymadığını açıkça ortaya koymuştu. Asiye ise dinî açıdan veya genel anlamda kadın haklarından bahsetse veya yaşanan bir probleme kadın haklarından hareketle çözüm üretmeye kalksa kursunun bulunduğu semtteki yerleşik halkın ataerkil tepkilerine ve hatta hışmına maruz kalacağından endişe edeceğini ifade etmişti:

Sorulara cevap vermem. Diyaneti arar, telefonu açarım. Miras ve para konularını açıklayamam. Diyanet de kadın-erkek eşit miras paylaşımını kabul ediyor. Ben eşinden izinsiz aileni ziyaret edemez kadın gibi bir dinî emri kabul edemem. Yok böyle bir şey. Bir kursiyerim de başını örtmek istiyor. Eşi boşarım diyor. Ben de inatlaşma tatlılıkla ikna et diyorum. Çocuklar ortada kalacak diye hiç dayanmam boşanmalara... Ekonomik özgürlükleri falan da yok. Öyle olsa ne olursa olsun boşan derim de...Sabırlı ol diyorum. Buranın Karadenizli erkekleri sen böyle demişsin der kapıya dikilir. Cahiliye dönemi erkekleri gibidir Karadeniz erkekleri. Cami derneği de bize sürekli müdahale eder. Ben kursa dernekten para almadığım halde temizlikçi tuttuğum için "ne gerek var" dediler.

Asiye kursiyerleri ile kadına ilişkin soru ve sorunlarda benimsediği tutumu, kendi inisiyatif almadan kurumun dinî soruları cevaplamakla yetkili merkezine yönlendirmek olarak nitelemişti. Ancak Asiye, İslam hukuku açısından, kadının aleyhine olan erkekten daha az hissesi olması durumuna ilişkin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da artık kadın – erkek eşit miras paylaşımı yorumunu getirdiğini düşündüğünü iddia etmişti. Miras paylaşımı konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulunun bir değişiklik getirip getirmediği araştırılmamakla birlikte, Asiye'nin kurumun toplumsal değişiklikleri göz önünde bulundurup, dinî bir konuda farklı bir hüküm verildiğini düşünmesi burada bizim için anlamlı bir fark yaratmaktadır. Kendisi artık eşit paylaşılması gerektiğini düşünmekte ancak bunu kendisi ifade etme konusunda önemli bir çekinceye sahip görünmektedir. Bu nedenle de kursiyerlerinden gelen soruları cevaplamadığını ifade etmektedir. Kendi görüşlerini kursiyerleriyle paylaşmadığını ifade eden bir diğer öğretici de İlgin idi. İlgin bunu şu şekilde ifade etmişti: “Ben kendi düşüncelerimi pek söylemem kursiyerlerime. Genel kabulü paylaşırım.”

Ataerkil kalan ev kalıplarının en görünür olarak işlediği alanlardan biri olan şiddet olaylarıyla ilgili sorunlarının kursiyerler kanalıyla kendilerine ulaştığına ilişkin ifadeler de öğretmenler tarafından paylaşılmıştı. Görüşme grubundaki en yaşlı ve en kıdemli öğretici olana Safiye, geleneksel cinsiyet rollerindeki değişimden duyduğu rahatsızlığı ifade etmiş ve aile bütünlüğünün korunması düşüncesinden hareketle şiddet gören bir kadının boşanmamasına olan etkisini şu örnek olayla ortaya koymuştu:

Son dönem hanımları aldım. Bu çağın kızları beni yordu. Daha teslimiyetli hanımlar. Üçte ikisi okur yazar değil. Sivri soruları olmuyor.

Sosyal yönden aşırı problemlerine girmem. Eşinden problemlili bir kadın vardı. Maddi yardım vs yaptık. İşi olmayan, borcu olanlara sabrı tavsiye ediyoruz. Gececek bu günler diyoruz. O kadın ikinci dönem gelemedi. Dolandırılmış eşi... Çalışmak zorundaydım gelemedim diye haber yolladı. Hasta bakıcılık yapıyordu. Oğlu dövmüştü. Doktora götürün dedik. Duanızla doktora götürebildik dediler. Bir de Kazak resim hocası bir kursiyerim vardı. Kız ayrılmak istiyordu eşinden. Bir anda silme, çocukların var dedik. Toplum zarar görecek. 12 yaşındaki çocuğuyla istişare etti. Çocuğu ben de babama dönmeni istemiyorum demiş. Biz de şimdi çocuk böyle diyor ama ileride seni suçlar dedik. Üç talak olmadı ise dönmelisin...

Safiye'nin boşanma konusundaki hakemlik yapmalarına ilişkin anlatısında boşanmış ailelerden dolayı toplumun zarar göreceğine ilişkin öge dikkat çekmekteydi. Mevlüde'nin kursiyerleriyle etkileşimiyle ilgili anlatısı da resmi kursların işlevselliğine vurgu içermekteydi. Bu tür dinî ve geleneksel bilgi aktarımının informal öğrenme süreçlerinde süreklilik gösterdiğini aktaran Mevlüde, resmi kursların daha az sorun barındırdıklarına işaret etmişti. Mevlüde bu durumu şu anlatısı ile ortaya koymuştu:

Resmi kursların her mahallede olmasını güzel oldu. Eskiden apartmanlarda bilen biri kadınları toplar öğretirdi. Kursiyerlerim ibadet konusunda detay soruyor veya dertleşme maksatlı.

Mevlüde gibi Jale de resmi bir unvan taşımak ve din görevliliğini bu unvan eşliğinde yürütmekten dolayı sahip olduğu ayrıcalığı ve memnuniyeti şu sözleri ile ifade etmişti:

Resmi unvan olmazsa dinî, manevi bir irşat görevi yapılamaz. Resmi vasıf kapıları açıyor. Diploma, vasıf, resmi görev... Kendi görevin. Yoksa lojmanda, mahallede vs görev yapmak illegal. Cemaat tarikat vs den insanlar ürküyor. Devletin resmi görevlisi olmak onlara da bize de güven sağlıyor.

Görüşme grubumuzdaki öğreticilerin anlatıları, kendileri ve kursiyerleriyle din ve kadın bağlamındaki etkileşimlerinin boyutlarını ortaya koymaktaydı. Ayrıca bu anlatılar öğreticilerin din ve devlet görevlisi olmaları dolayısıyla sahip oldukları yetke doğrultusunda tutum ve davranış sergilediklerini

göstermekteydi. Diğer taraftan Fidan uzun bir anlatı ile kursiyer profiline ilişkin önemli detayları ve etkileşim sürecini paylaşmıştı. Fidan kendisine gelen soruları görev yaptığı iki kurs açısından değerlendirmesini yapmış ve durumu şu sözlerle ifade etmişti:

Etlikte pantolonla namaz kılınır mı? Pazar oruç tutulur mu? Diye sorarlardı. Burada (Çiğdem) sorgulayıcı... Neden İslam'da miras ½ ? Kadın eşit değil İslam'da...Erkek neden gayri müslimle evlenir, kadın evlenemez. Neden dört eşe müsaade var. Bir çoğu Yaşar Nuri ile İslam'la barışmışlar. Aslında başörtüsü yokmuş diye söze başlarlar...Tanışma çayı yaptım Çiğdem' de komşularınızı arkadaşınızı da getirin. Yapmak istediklerim hakkında konuşacağım diye...Bir bayan "hoş geldin mahallemize demeye geldim" ama sakın bana Allah'ından bahsetme dedi..."En çok evimin camiye ve okula yakın olmasını istemezdim dedi. Altı yaşında tek evladım kanser oldu. Madem ölecekti neden o kadar acı çekti dedi Allah "dedi. Sen Allah'ı bırakmışsın ama Allah seni bırakmamış dedim. Kendini inanmamaya zorladığını hissettim. Kursuma ilahiyattan bir hoca ziyarete geldi. "Bu kadar farklı insanı bir arda tutmak zor" dedi.

Fidan Çiğdem semtinde bir kursta göreve başladığında Kur'an kursuna öğrenci bulmakta çok zorlandıklarını, ancak kendisinin klasik Kur'an kursu hocası profilinde olmadığı için artık semtteki eğitimli ve meslek sahibi kadınların dahi kursuna ısrarla devam ettiklerini aktarmıştı. Fidan devamla Çiğdem'deki kursiyer profilini şu sözlerle aktarmıştı:

Önceleri buradakiler Kur'an Arapça, anlamadığım bir şeyi neden okuyacağım diyordu kadınlar... Bir çok Kur'an kursu hocasından daha iyi meal bilirler... Sorular genelde teodise konusunda... Namaz konusunda hassas hale geldiler. Ojeyle namaz kılanlar var. Baş açık namaz kılıyor bir kursiyerim. Ahlaken çok hoşlar. Kur'an'ı Arapça okumam diyen umreye gitti. Döndükten sonra bana "Umredeyken ne demek istediğini anladım" dedi. Ablasının yeni evinde kuran okutmak istedi kıramadım. Namaza durdum o da yanıma başı açık durdu namaza... Beni kızdırmak için diyor zannedyordum. Gerçekten baş açık namaza durdu. Kendini inandırmış. Kursiyerlerimden başını örten oldu. Başını örten hanımla ailesi konuşmadı. Sonra araları düzeldi... Eski hocalar yetersiz kalıyor. Bir kursiyer sadece bir yıl gelebilir şartı kalktı... Rehabilitasyon merkezi gibi de görüyorlar. İç huzur manevi hava buluyoruz diyorlar... İki yıl üst üste gelenleri bu yıl almadım. Onlar kütüphanede bir gün geliyor meal okuyup soru soruyorlar.

Görüşme grubundaki öğreticilerin kursiyerleri ile ilgili anlatıları, önemli ölçüde ataerkil kalıplar ve kadınların bu kalıplarla ilgili sorunları bağlamında gelişmekte iken diğer bir boyutta da farklı dinî algı ve anlayışlara sahip kursiyerlerin, din ve kadın ilişkisine yönelik eleştirileri bağlamında geliştiği görülmüştür. Öğreticiler ise bu soru ve sorunlara yönelik önemli çelişkiler yaşamaktadırlar. Mesleki formasyonları ve yetkileri de karşı karşıya kaldıkları sorunlara cevap üretmede yetersizdir. Ancak Kur'an kurslarına toplumun hangi kesimlerinin devam ettiği ve soru ve sorunlarını başka hangi alanlarda ifade edebildikleri veya ifade edemedikleri ile alakalıdır.

4.2.7. *Din ve Kadın İlişkisi (Teslimiyet, Mücadele ve Sosyal Değişim)*

Sosyal alan içinde alt alanlardan biri olan ve görece özerkliğe sahip dine ait toplumsal kabuller de nesilden nesile aktarılan ve sosyal eyleyene davranışsal bir çerçeve çizen habitus içinde yer almaktadır. Dinî kabuller toplumsal hafıza içine farklı şekillerde yerleşmiş olmakla beraber, dine karşı vaziyet alışlar da kişilere ve toplumlara göre değişiklikler göstermektedir. Diğer taraftan dinî söylemlerle ortaya çıkan ve bu söylemlerden beslenerek toplumsal taban bulan gruplar, toplumsal ilişkilerini sürdürürken devlet, siyaset, ekonomi, eğitim gibi diğer toplumsal yapılarla etkileşime girmektedirler. Türkiye özelinde din ve devlet ilişkilerinin dönem dönem değişen, dönüşen yapısında, hem bireylerin tutum ve davranışlarına yerleşen dinî içerikli algılar, hem de dinî grupların siyasetle ilişkisinde simgesel sermaye içinde geliştirdikleri dinî söylem de ağırlıklı bir yer edinmiştir. Dinî söylemin siyasi alanda edindiği bu yer, laikliğe ilişkin geniş bir yelpazedeki anlayıştan dindarlığın çok farklı yorumlarına kadar zengin bir çeşitliliği de içeren tarafların bulunduğu bir bağlama sahiptir. Dinî anlayışların ve laikliğin

çeşitliliğinin ortaya çıkardığı taraflar zaman zaman çatışmayı zaman zaman da uzlaşmaları içeren bir diyalektik bir süreç geliştirmişlerdir. Bu bağlamda kadın konusunu doğrudan veya dolayimli olarak içeren toplumsal olgu ve olaylar siyasi düzenlemelere konu olmakla beraber, simgesel sermayeye de kaynak oluşturmaktadır.

Kadınların toplumsal yaşamını düzenleyen dinsel içerikli simgeler, kadınların devlet yöneticisi olamayacaklarından, topluca yapılan ibadetlere erkeklerle beraber katılamayacakları, bir erkeğin şahitliğine karşın iki kadının şahitliğinin geçerli olacağından, miras paylaşımında kadının erkeğe oranla daha az pay alacağına ilişkin kural ve uygulamalara kadar geniş çerçeve ve bir içeriğe sahiptir. Diğer taraftan ev içinde erkeğin aile reisliğinden, kadının giyim tarzına, çalışma hayatına ilişkin birçok alan da dinî kuralların düzenlemelerine konu olabilmektedir. Ancak dinî anlayışın benimsediği dünya görüşü de diğer konularda olduğu gibi kadın konusuna bakışa ilişkin birçok farklı yaklaşımı barındırmaktadır. Ataerkinin dinî değerleri bu anlamda kolaylıkla kendi yaptırımları için meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanma olanağı doğabilmektedir. Karşıt olarak dinî değerlerden toplumsal cinsiyet eşitliği için bir olanak doğması olasılığı da teorik olarak bulunmakla birlikte, pratikte Türkiye’de din ve laiklik tartışmalarının kutuplaşmasında ve toplumsal alanda eşitlik ve özgürlüğü şekli eşitliğe endeksleyen yaklaşımlar, yeni hiyerarşiler doğurmakta, bunun sonucu olarak dindar kadınlarının kendi değerleri ve camiaları ile hesaplaşarak dinî alanda da önemli bir kazanım elde etmeleri adeta olanaksızlaşmaktadır.

Görüşme grubumuz, dinî bir eğitim almış, görece dindar ailelerden gelmiş ve yaygın öğretim kurumlarında din eğitimi veren kadınlar olmakla birlikte, Türk modernleşmesinin sunduğu olanaklar çerçevesinde kamu görevlisi olduklarından din- devlet ikileminde kadın bağlamında farklı bir etkeni temsil etmektedirler. Kadınlar, hem dinî gruplar içinde hem de laiklik uygulamalarında sürekli kendileri adına karar verilen önemli bir kitleyi oluşturmaktadır. Kadınlar açısından din, ataerki ile bağdaşmazken erkek egemenler kendi çıkarları için hem laikliği hem dinî kadınlar aleyhine uygulamalarına gerekçe gösterebilmektedir. Diğer taraftan ataerki, sırf kadınları ezen bir yapı olarak görülmemeli ürettiği hiyerarşilerle toplumsal eşitsizlikleri yeniden üreten, sosyal aktörlerin rızasını alarak işleyen ve ataerki pazarlıklara dayalı bir mekanizmanın varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırmanın ilk evresinde Kur'an kursu öğreticilerinin aynı formal ve informal eğitim geçmişine sahip olmaları sonucunda homojen bir kitle oldukları bu nedenle toplumsal cinsiyet algılarının da türdeş olacağı düşünülmüş ancak bu bağlamda günlük yaşamdaki cinsiyetçi uygulamalara karşı gösterdikleri tepkiler açısından türdeş olmadıkları, kadın konusuna yaklaşımlarının geniş bir çeşitliliği barındırdığı görülmüştür. Ancak öğreticiler kadına yönelik geleneksel ve dinî kalıplara yönelik eleştirel bakış açılarını kursiyerlerine hiçbir şekilde yansıtmadıkları, bu tavrı, yerleşik uygulamalara aykırı davranmama adına benimsedikleri ve millî bütünlüğü katkı sağlamakla görevli olduklarının bilincinde hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu duruş kursiyerlerin devlet görevlisi olmak bakımından sahip oldukları yetkenin bir

göstergesi olmakla birlikte halkın din görevlisi olan kadınlardan beklentilerine ilişkin birçok yaptırımı da içermektedir.

Zaman ve mekâna göre dinî algı ve anlayışlar farklılaşmakta, değişen şartlara göre kabul gören anlayış çerçevesinde, geçerli, bu anlamda popüler bir söylem oluşmakta ve bu söyleme yakın tutum benimseyen ve tavır alanlar, dinî simgesel sermayeye en elde edebilenler olarak görülmektedir. Sonuçta simgesel sermaye de diğer sermaye türleriyle mübadele ilişkisi içinde kişilerin toplumda en sahih, sağlıklı görülen dinî anlayışı temsil ettiğine inanılan kişilere, toplumsal alanın farklı alanlarında olanaklar sunabilmektedir. Dinî alanda görülen bu paradigma değişikliği bağlamında, öğreticilerin toplumsal cinsiyet algılarını belirleyen dinî referansları ve bunların toplumsal alanda aile ilişkileri ve kursiyerleriyle olan ilişkilerine yansıyan boyutlarına ilişkin anlatılara yer verilecektir. Öğreticiler, kadın ve din konusunda meinlerin sabit olduğunu kabul etmektedirler. Bu kabulleniş, aslında metinlerin yoruma kapalı olması anlamını taşımamaktadır. Çünkü dinî kurallar bu metinlerin yazılı ifadelerinin inkarını dinden çıkmak olarak niteler. Ancak İslam hukukunda Kur'an ve hadis metinleri, bu alanda yeterli dinî bilgiye sahip ve inançlı din bilginlerinin yorumuna her zaman açıktır. Kadınlar çoğu yerde "yazan neyse o" demişler, ancak medeni kanundan bu yana yasaların kadına verdiği hiçbir hakkı da İslam'a aykırı görmemişlerdi.

Kadın ve din konusunda tartışmaya açılması gerekli ilk konu eşitlik ve farklılık konusudur. Eşitlik söylemi İslami gelenek içinde yadsınmaktadır. Diğer taraftan eşitlik söyleminin aslında kadını daha çok ezdiği kabul edilir. Aslında bu farklılık söylemi, üçüncü dalga feminizmin kadın algısı ile

yaklaşmaktadır. Diğer taraftan, kadınlara bazı meslek alanlarında kısıtlama getirilmesi, kadınların erkekler üzerinde idareci olmasının doğru olmayacağı yönünde fikir bildiren, görüşme grubundan sadece Safiye adlı öğretici olmuştur. Safiye kırk yılı aşkın süredir öğreticilik yapmakta olduğu için görüşlerinin, diğer genç öğretmenler tarafından paylaşıldığı söylenemez. Ayrıca, diğer öğretmenler, farklılığı vurgulamış olmakla birlikte, bir il müftüsü olmak şart olmasa da kadınların dinî alanda otorite olabileceğini düşünmektedirler ve bu alanda sadece erkeklerin otorite kurduğunu düşünmekte ve durumu kendi aleyhlerine olumsuz şartlar yaratan bir yapı görerek eleştirmektedirler.

Görüşme grubumuzdaki öğretmenler tarafından, ataerkil yapının tarihsel süreçte dinî metinleri kendine referans alarak beslendiği düşüncesi, dinî metinlerin direkt olarak kadınları hedef aldığı düşüncesinden daha ağırlıklı olarak benimsenmektedir. Öğreticiler de bu konuda sorumluluk alıp yanlış anlaşılacak ve polemik konusu olmak endişesinin yaygın olduğu görülmüştür. Bu çekince bir taraftan devlet görevlisi olmaktan, bir taraftan da din görevlisi olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu ikili durum “yetke” bağlamında tartışılacaktır. Genç kuşaktan Nisa, “Kadının İnsan Hakları Eğitimi” almış bir öğreticidir. Kurum (Diyanet İşleri Başkanlığı) zaman zaman kurumlar arası veya sivil toplum kuruluşları ile iş birliği halinde, birtakım projeler kapsamında bu tür eğitimler düzenlediği anlaşılmaktadır. Bu durum, eğitim alınanlarda önemli bir farkındalık oluşturmakla birlikte, yapısal durumun --toplumun ve kurumun insan kaynağının büyük bir kısmının- ataerkil kalıplara daha yakın olması dolayısıyla, öğretmenler üzerinde çelişki yaratan bir etki yaptığı anlatılara yansımıştır.

Nisa da kadın hakları ve farkındalık konusunda bir eğitim almış olmasına karşın, kendisine kursiyerlerinden gelen soru ve sorunlar karşısında inisiyatif almak istemediğini belirtmişti:

Kadın konusundaki ayetlerle ilgili olarak nassları sabit kabul ediyorum. Öğrencilerden gelen soruları cevaplamıyor “alo fetva”¹⁴ya yönlendiriyorum.

Saliha ise kadın konulu dinî bilgileri ve uygulamaları, kursiyerlerine açıkladığını ve onların itiraz etmediklerini aktarmıştı. Gerçi Saliha, kadın erkek eşit olması gerektiğini söylemiş, bunun yanı sıra, ayetleri olduğu gibi kabul etmek gerektiğini söylemişti. Bu bir çelişki olarak görülebilir. Ancak, Saliha eşitlikten, şekil bazında bir eşitlik algılamadığını, kızı ve oğlu arasında kıyaslama yaparak anlatıyordu. Kızının ve oğlunun tutum ve davranışlarının çok farklı olduğunu düşünen Saliha, bu farklılığın fıtraten yani yaratılıştan bir farklılık dahi olsa, toplumda eşitsizliği bunu temele alarak, meşrulaştırmaması gerektiğini belirtmişti: “Kadın konulu ayet ve hadisleri olduğu gibi almak lazım. Öğrencilere de anlattığımda, açıkladığımda kabul ediyor anlıyor ve doğru buluyorlar.”

Kadın ve erkek arasında yaratılıştan farklılık olduğunu söyleyen ve dinî metinlerin yorumlarının da bu doğrultuda farklılaşmasının, olması gerekeni işaret ettiğini ifade eden ise Serenay olmuştu. Serenay görüşme süresince, kadın ve erkeği birbirine eşitlemeye çalışan yaklaşımların hatalı davrandıklarını ancak, kurumda da toplumda da kadın olarak değer görmek istediklerini ifade etmişti.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın dinî soruları cevaplamaya yönelik kamu hattı.

Kadın: toplumun temel taşı toplumu yetiştiren...Kadın fıtraten erkekelerden farklı olduğu için naslardaki bu farklılık normal. Emredildiği şekilde uyguluyor ve öğrencilerime aktarıyorum.

Öğreticiler fıtraten farklılığın bazı durumlarda eşitlik için engel olmadığını düşünürlerken, bazı durumlarda da eşitliğin kadının duygusal yapısı örneğinde olduğu üzere, yöneticilik ve şahitlik gibi konularda mümkün olamayacağını ifade etmekteydiler. Nilay hem bir Kur'an öğretmeni hem de genç bir akademisyen olarak bu kanaati taşımaktaydı: "Bu hükümler ve kadının idareci olmaması fıtraten daha duygusal olması dolayısıyla..."

Nilay'dan yaşça oldukça büyük olan Safiye (62 yaş), kadınların emrinde bir erkeğin çalışmasının doğru olmayacağını ifade etmişti. Ayrıca metinlerin yoruma açık olmadığını belirtmiş olmaktadır:

Kadına ilişkin ayetlere hürmet gösterir Allah'u alem (en doğrusunu Allah bilir) deriz. Bizim bilemeyeceğimiz birtakım hikmetler var. Talebelere meal de okurum. Kur'an'dakinin aksini düşünmem düşünmek de istemem...

Kadın ve din bağlamında, Kur'an'ın metninin oluştuğu şartları ve günümüz şartlarını ayrı ayrı değerlendirmek gerekliliğini ortaya koyarak, dinî metinlerin evrensellik iddialarını gerçekleştirmek üzere, belli bir tarihî dönemle sınırlı kalamayacakları, anlayışının bir ifadesi olarak, bu metinlere yorumsamacı açıdan bakan anlatılar da mevcuttu. Bu yaklaşımı Mevlüde şöyle ifade etmişti:

Şahitlik konusunda o zamanın toplumunda kızlar diri gömüldüğü için o günün şartlarında kadının şahitliğinin kabul edilmesi de bir hak...Bugün Kur'an gelse böyle demez. Benim oyum da erkeğin oyu da eşit bu daha güzel. Din kadınlara birtakım güzel haklar vermiş ancak toplum gereken önemi vermiyor kadın haklarına. Ben hafızlık yapmış bir kadın olarak hafız olmayanlardan daha üstünüm mesela...

Mevlûde, kendisi de ifade ettiği üzere bugün için dinî metinlerin kadın konusunda ilk aşamayı ifade ettiklerini, ideal olanı belirtmediklerini vurgulamıştı. Mevlûde, cinsiyet ayrımcılığının daha çok olması beklenen yatılı Kur'an kurslarının birinden mezundu ve dinî metinleri yorumlayarak, kadın konusunda ileri adımlar atılabileceğini düşünmekteydi. Mevlûde'nin hafız bir kadın olarak kendini diğer kadınlardan üstün görmesi ise dolaylı bir kazanımdır. Kadının bizzat bir varlık olarak değil de, İlahî emre gereğince uyup, gerekliliklerini yerine getiren kadın ve erkeklerin üstün olup, diğerlerinin aşağı olacağı anlayışı, bir tür, toplumun disipline edilmesi anlayışını ifade etmektedir. Bu yaklaşım her ne kadar teolojik bir vurgu içerse de toplumsal düzen ve bir arada yaşamak için anlamlar da içermektedir. Diğer taraftan bu üstünlüğün, dünyevimi uhrevi mi olacağı ayrı bir meseledir. Ancak bu anlatıda Mevlûde'nin kendini hem dünyevi hem de uhrevi olarak üstün gördüğü anlaşılmaktadır.

Munise, uzun süre eşinin ailesiyle istemediğı halde beraber yaşamış ve bu durumdan psikolojik olarak fazlasıyla etkilendiğini belirtmiş bir öğreticiydi. Onun aslında kendisini biraz feminist görmesi, yaşadığı iç çekişmeleri ve mücadele pratiğini de bir anlamda yansıtmaktadır. Metinlerin ne dediğı kadar metinleri anlayıp uygulayan insan faktörünün ve toplumsal yapının önemli olduğunu vurgulamıştır. Çünkü dindar bir kişinin bir kadına eziyet ve haksızlık yapmaması gerektiğini düşünmektedir. Ancak reel durum bunu doğrulamadığını Munise şöyle ifade etmişti:

Kur'an'da ki neyse o, kafama takılan yok. Bende de biraz feminizm var, kadınlarla ilgili emir ve yasakları anlayamadığım oluyor. Şuna inanıyorum: kadınlar duygusaldır. Rabbim fitratımızı bildiğı için...İslami

evrelerde bile eğitimli aileler de bile kadını ezme, emir altına alma var. Bu da geleneksel, dinden değil.

Dinî metinlerin içerdiği ve metnin aynen uygulanması gerektiğini belirten bir öğretici de Dilek'ti. Dilek, dinî metinlerin miras eşitliğiyle ilgili hükmünün uygulanmasının gerekliliğine inanmaktaydı:

Miras, şahitlik olması gerektiği gibi olur. Eğip bükmenin anlamı yok. Mustafa İslamoğlu'nun "Esma Hanım" kitabını okuyorum. İslam'da kadınla ilgili onun yaklaşımı beni etkiledi.

Dilek'in ifadesinde, eğip-bükme ifadesi, sekülerleşmeyi ifade eder. Diğer taraftan da İslamiyet açısından, daha önceki tek tanrılı dinlerden olan Yahudi din adamlarının, çıkarlar için kendi kutsal kitaplarını tahrif etmiş olduklarına atıflar içerir. Bu doğrultuda Dilek'in din ve kadınlık durumu arasındaki gerilimi daha derin hissettiği düşünülebilir. Kadınların yaratılış itibariyle daha duygusal olduklarını ifade eden ve bu anlamda şahitlik meselesinde dinî metinleri yorumlamadan olduğu gibi kabul etmek gerektiğini vurgulayan, dinî alanda akademik çalışması olan ve bu alanda doktorasını tamamlamış bir öğretici olan Cansu idi:

şahitlik Kur'an'ı Kerim'de yazdığı gibi olmalı. Tokat'ta Kur'an kursu hocasıyken lml bir vakada şahitlik yaptım ve kadının şahitlikte zorlandığını aynel yakın gördüm...Psikolojim bozuldu. Bir kişi daha şahit olsaydı, ya yanıldıysam diye aklımdan geçti. Katil veya ailesi bana zarar verirse diye korktum...Biri daha görse onaylasa. Kadının yanına ikinci şahit gerekli. Erkekler serin kanlı. Köy otobüsüne biniyordum, korkuyordum. Kadın duygusal, hassas. Bedenen zayıf...

Cansu, insani özellikler olan korku, kaygı, endişe ve yanılma olasılığı gibi özelliklerin sadece olmasa bile yoğunlukla kadınlara ait olduğunu düşünmekteydi. Nagehan ise dinî ve dünyevi işleri ayırmış, erkek ve kadının dinî yükümlülük bakımından eşit olduğunu, aynı şekilde hesaba çekileceğini, bu anlamda da eğitimden eşit fırsatlarda yararlanması gerektiğini

vurgulamıştı. Diğer taraftan toplumsal alanı ilgilendiren, miras paylaşımı, şahitlik gibi konularda zayıf yaratılışından ötürü, kendisine ön görülen kısıtlamaların adil olduğunu ifade etmişti. Nagehan'da dikkat çeken en önemli ifade belki de “kadının zorda kalınca yalan söyleyebilecek bir yapıda olması” ifadesiydi ancak Cansu'nun durumundaki gibi yalan söyleme potansiyeli bu durumda kadın için bir genellemeye dönüşmüştü. Cansu'nun sözleriyle:

Kadına en büyük değeri İslam veriyor. Çocuğu yetiştiren kadın olduğu için eğitilmesi lazım. İslam'ın kadına değer verdiğini göstermek lazım çünkü İslam kadına değer vermiyormuş gibi kötü gösteriliyor. Kadının şahitliği konusuna gelince kadın zayıf yaratılışlıdır, Zorda kalınca yalana başvurur. Erkeğin yapısı farklı. Kur'ân'da kadının şahitliği kadın, insan olarak küçük görüldüğü için değildir. Bedenen ve ruhsal olarak zayıf olduğu içindir yoksa mükellifiyet, uhrevî sorgu noktasında eşittir Allah katında kadın ve erkek. Miras konusunda ise, Kur'ân'ın geldiği dönemde kanun yok o zaman... Anne- babaya bakma ve evine bakma zorunluluğu yok aile reisinin... Mehir hakkı verilmiş İslam'da kadına verilen haklara örnek olarak...Kadın-erkek eşitliği yavaş yavaş sağlanıyor, eğitim seviyesinin yükselmesiyle bakış açısı değişiyor. Anneler önce çocuklarını evde yetiştiriyordu, şimdi çalışıyorlar. İlim öğrenmek kadın-erkek herkese farzdır. İslamcılar kadınların toplumda ne işi var diye baksalar bize bu istihdam sahalarını açmazlardı.

Dinî metinlerde, dönemin ve koşulların özelliklerinin etkili olabileceğini kabul edenler, aslında dinî metinlerin yoruma açık olduğunu ve ideal olana doğru evrilebileceğini ya da duruma göre idealin değişebileceğini düşünmekteydiler. İlgin, kursiyerlerinden de edindiği intibalar neticesinde, ataerkil geleneğin dinden bağımsız olarak da varlığını sürdürdüğünü, toplumsal yapı değiştiğinde ancak eşit katılım sağlandığında, eşitlikten bahsedilebileceğini, aksi durumda, İslam'ın ortaya çıktığı toplumda ve günümüz toplumunda aktif katılım olmadığı durumda eşit muamelenin anlamlı olmayabileceğini, sırf şekilsel eşitliğin sağlanmayacağını ifade etmeye çalışmıştı.

Toplumumuzda birçok yörede kadına mirastan hiç pay verilmeyen yerler var. Zulmediliyor. Şahitlik konusunda ise bugünkü hayatta bile kadınlar çok aktif değil, o zaman kadın sosyal yaşamda hiç yokmuş o nedenle şaşırtma ihtimali yüksek olduğu için kadının iki şahit olması şart koşulmuş. Ben bunu eşitsizlik olarak algılamıyorum. Kadının yükünü hafifletme...

Şartların ortaya çıkardığı gereklilikler, en çok erkek ve kadının yükümlülükleri etrafında örülmekteydi. Özellikle miras konusunda, Birinci kuşak İslamcı feminist görüşü yansıtan Gülçehre, ev reisi olan erkek ve onun bakmakla yükümlü olduğu kadın yaklaşımından hareketle bir ideal portre çizmişti:

Miras konusunda erkeğin mali sorumlulukları fazla, o yüzden bu uygulama haksız değil. Anne, baba kız kardeşe bakacak olan erkek olduğu için. Kadın evi geçindirmek ve çalışmak zorunda değil. Ev işleri ile de İslam kadını zorunlu tutmuyor, bu ailevi zorunluluk. İslami renk yorum kazanmak yeterli.

Görüşme grubundaki kadınlar gerek fitrat farklılığını gerekçe gösterecek gerek değişen koşulların metinleri de yoruma açık hale getireceğini düşünseler de tek ittifak ettikleri nokta çok eşliliği kabul etmemeleridir. Elçin çok eşliliğin kabul edilemez olduğunu ifade ederken, şahitlik konusunda metni temele almak gerektiğini ifade etmişti. Aslında bu sadece sosyal yaşamdan çıkarılan bir durumdu ve bu iki metinden birinin kabul edilip diğerinin reddedilebilmesine kapı aralayan herhangi bir yaklaşım bulunmamaktaydı: “Dört eşliliğe hayır. Kadın-erkek dinî yönden eşittir ancak şahitlik konusunda Kur’an’ın dediği olmalı.”

Öğreticiler arasında “tarihsel metin” ifadesini kullanarak eşitliğin her anlamda sağlanması gerektiğini vurgulayan Zöhre olmuştu. Zöhre ayrıca kendi soyadını da taşıdığı için görüşme grubunda yer verdiğimiz öğreticilerdendi. Kızlık soyadının eşin soyadıyla birlikte kullanılması “feminist” olarak nitelenip,

kimi çevrelerce ötekileştirilmek için önemli bir göstergeydi ve onun durumunda –Kur'an öğretmeni olmak ve sosyo-ekonomik seviyesi çok düşük bir bölgede görev yapmak-- cesaret gerektiriyordu:

Miras paylaşımında pozitif hukukun ortaya koyduğu gibi kadın-erkek mirası eşit paylaşmalı. Çünkü İslam'a dayalı paylaşımın incelikleri bilinmiyor ve sadece şekil yönüyle İslami olan alındığında oradaki hikmetler yerine gelmiyor. Bu hükümler tarihseldir ve kültürden kültüre değişir, Hz. Ömer, Hz. peygamber vefat edene kadar hakkımızda ayet gelir de helak oluruz diye sopaları kaldırmıştık diyor.

Kadın ve din konusundaki farklı yaklaşımlara dikkate çeken ancak inisiyatifli bir kadın olarak almanın doğru olmayacağını ima eden Efsun, bu konularda otorite olan İslam hukukçularında birini ölçü aldığını ifade etmiş, diğer taraftan bu konunun son derece yoruma açık olduğunu belirtmişti: "Bu konularda hocalarda ittifak etmemişler. Ben genelde Hayrettin Karaman'ın görüşlerini alırım. Akla ve kalbe uyanı seçerim."

Dinî alanda, diğer alanlarda olduğu kadar belki de daha fazla ataerkil bir yapının varlığına işaret eden anlatılar da bulunmaktaydı. Dinî metinlerin ve özünde İslam'ın ayrılıkçı olmadığını, kadınlar için geçerli durumların erkekler için de geçerli olduğunu ifade eden görüşler de ortaya çıkmıştı. Özellikle, kadın bağlamında çok tartışılan "iffet" söyleminin dinî bir değer olarak, "erkek" içinde geçerli olması gerektiği, ancak, toplumsal realitenin bu söylemi sadece kadın adına türettiğini vurgulamışlardı. Kendisi de kurumun düzenlediği, "Kadının İnsan Hakları Projesi"nde eğitim alan Betül de bu yaklaşımı örnekleyen bir ifade kullanmıştı: "Erkeğin de nüşûzu var ama ondan bahsedilmez. Nüşûz iffetsizlik demektir. Toplumsal şartlar değişirse hükümler de değişir, miras, şahitlik..."

Erkeğin toplumsal olarak ahlakilik açısından farklı konumlandırılışına dikkat çeken, Betül gibi, erkeklerin bu meşruiyet zemini sağlamak ve korumak adına dinî otoriteyi bir şekilde kullanma potansiyellerinin olduğunu Gül ve Serenay'da ifade etmişti:

Dinî metinleri yorumlayanlar erkekler olduğu için...Karadeniz'de kadınlara mirastan hiç pay verilmiyor. Kültürü din yerine koymuşlar bu da yanlış (Gül).

Din kadın konusuna mükemmel yaklaşıyor da, ilmiyal yazarlar erkek oldukları için...(Serenay).

Gül'ün yaklaşımı, miras paylaşımı konusunda hiç miras hakkı tanınmadığı durumlarda, eşit uygulamanın çok da mümkün olmadığını anlamını taşımaktayken, dinî alanda otoritenin kadınlara hiçbir zaman ait olmadığı kanaatini de yansıtmaktadır. Serenay ise dinin kadın konusunda ideali yansıttığını düşünmekte, ancak ilmiyal dediği, gündelik yaşamı düzenleyen hukuk kaynaklarının, erkek otoritesini yansıttığı için, dinin kadına tanıdığı hakların, erkek dindarlarca kısıtlandığını belirtmiş olmaktadır.

Teori ve uygulama açısından da farklar olabileceği, yani metinlerin yansıttığı hükümlerin, bir anlamda tavsiye ve o günkü durumda geçerli hükümler olabileceğini, diğer taraftan kişilerin alt limitlerin üstünde miras paylaşımında serbest olduğunu ortaya koyan bir yaklaşım da Buket tarafından dile getirilmiştir: "Babam Diyanetten (emekli) üst düzey bir görevli olmasına karşın sahip olduğu üç daireden en güzelini erkek kardeşlerime değil bana verdi."

Buket, teorik kuralın uygulamada, farklılık gösterebileceğini ifade etmiş, burada dinin toplumsal yönünü işaret etmişti. Figen ise dinin toplumsal boyutuyla ilgili olarak, çok farklı bir durumdan bahsetmişti. Kendisi Mamak

ilçesinin iki farklı semtinde kurs düzenleyen Figen, hafta içi olan ve kentsel dönüşüm çerçevesinde yıkımı başlanan bir bölgede ev hanımlarına kurs düzenlenmekte, aynı zamanda başka bir bölgede çalışan kadınlara hafta sonu kurs düzenlemektedir. Figen bu iki kurstaki kursiyerlerinin farklı profillerde olduğunu ifade ettikten sonra, kendisi de onlara karşı aynı yaklaşımı göstermesini olanaksız olduğundan bahsetmişti. Çünkü, ona göre, geleneksel halkın onun bahsedeceği dinî kural ve kaideleri doğru anlama açıkçası çarpıtmama olanağı varken, modernist veya laik çevrelerin, bu görüşleri yargılama olanağı da o nispette mevcuttur.

İlk bakışta bu naslar (dinî metinler) fazlasıyla kadınları sınırlayıcı görünüyor. Aslında kadının fitratına ve yaşam koşullarına yönelik kurallar getirilmiş İslam diniyle... Kursiyerlerden sorular geldiğinde bildiğimce açıklıyorum. Anlatılanların da doğru algılandığını düşünüyorum. Bunda belki bölgenin de etkisi var Mamak. daha farklı bölge örneğin Çankaya'da görevli olsam anlattıklarımın doğru anlaşılacağından şüphelenirim. İslam ve kadın konusunda dört eşliliğe ruhsatı hazmedemedim. Bu bir hak gibi görülüyor erkekler tarafından ancak bu bir tür ruhsat Bedir savaşında, savaş koşullarında inmiş bir ruhsat.

Görüşme yaptığımız öğreticiler, kadın ve erkeğin toplumdaki yeri, hak ve sorumluluklarını düzenleyen dinî metinlerle, kendi dünya görüşleri arasında bir gerilim olduğunu ifadelerine yansıtmışlardır. Görüşme yapılan kadın öğreticilerin hiç biri erkeklerin çok eşliliğine, dinî açıdan da olsa, sıcak bakmayacaklarını ifade etmişler, eşitlikçi görüşleri ile dinî metinleri kendi yorumları ile uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Öğreticilerin dinî metinleri yorumlayan din bilginlerinin erkek olduklarına dikkat çekmeleri, dinî anlayış ve uygulamalara kadın bakış açısının yansıtılmadığı eleştirisini içermektedir. İnançla kadınlık arasındaki bu gerilimde tarihselci yaklaşımı benimseyenler, dinî hükümlerin içinde bulunan şartlara göre değişebileceğini kabul etmekte ve bu gerilimi kendi açılardan hafifletmektedirler.

Kadın konusunda daha sabit görüşleri olan, birtakım dinî gruplara mensup ailelerden gelen ve 50'li yaşların üzerindeki ve mesleki kıdemi fazla olan öğretmenler, dinî kalıplara karşı daha teslimiyetçi bir tavır benimsediklerini ifade etmişlerdir. Ancak bu durum öğretmenlerin, Kadın konusunda herhangi bir çalıştay, farkındalık eğitimi almaları veya kadın dernekleri ile bir şekilde irtibata geçmiş olmaları durumunda değişiklik göstermektedir.

Görüşme grubundaki öğretmenlerin anlatılarıyla daha belirgin olarak ortaya çıkan önemli bir nokta, dinî anlayışlarda zamanla ve yaşanan deneyimlerde ortaya çıkan değişimdi. Munise, bugünkü dinî yaşamı ile Kur'an kursunun sıkı disiplini altında benimsediği dinî yaşamını kıyaslamış "keşke o günkü kadar şuurlu olabilsem" demişti. Kendi dinî hayatına ilişkin bu kıyaslama, Munise'nin din anlayışı ve yaşantısının farklılaştığını da kanıtlamaktaydı.

Dinî hayata yaşanan değişime ilişkin anlatılar görüşmelerde dikkat çeken konulardı. Dinle kurulan bağ ve geleneksel toplumun din anlayışının eleştirisinden bahsedilirken gençlik yıllarına atıflar yapılmıştı. Ancak bugün için dinle kendileri arasında kurdukları ilişkiyi eleştirmekteydiler. Bu eleştiri Gülçehre ve Munise'den gelmişti. Yüksek dinî eğitim almış ve alanda doktorasını tamamlamış olan Gülçehre kendisinde gözlemlediği değişimi şu sözlerle aktarmıştı:

Bizim zamanımızda her şey yeniydi İslam'ı yeni fark ediyorduk. Geleneksel aileden görme İslam'dan farklıydı bizim anlayışımız. Duyduklarımızı sorguluyor Allah'ın emrine en uygun olanı bulmaya çalışıyorduk. İlahiyatçılar duyarlı değildi, kuruluşu laik sistemi halka benimsetmek olduğu için... Onlara da güvenmiyorduk.

Gülçehre, bu anlatı da geleneksel toplumun din algısına gençlik çağındaki 'uyanışı' açısından bir eleştiri yaparken takip eden anlatıda

görülebileceği üzere o dönem benimsediği hayat tarzı ile bugün arasında önemli farklar oluşmuştu. Gülçehre, evlilik ve ev kurma sürecinde, seçtiği yaşam tarzını anlatırken ilk evreyi şöyle aktarmıştı: “Dine uygun düğün yapacağız Batı adeti diye gelinlik giymedik...”

Ayrıca Gülçehre, gençlik döneminde yaşadığı deneyimi şu ifadelerle aktarmıştı:

Kayseri’den bir zatın derslerini takip ediyorduk. Ankara’ya ziyarete gelen bir abla abi bizi eşimle tanıştırdı. Onlar Akıncıydı ama eşim değildi. Babam MSP’yi tutardı. Erbakan ı çok sevemedim. Kaypak duruşu, hoş dense alttan alırdı. Ülkücü, akıncı olmadık. Radikal İslamcı gençlik siyasi olarak içlerinde olmamakla beraber...Sünneti diriltmekti amaç...Mevdudi, Seyyit Kutup, Hasan el Benna risaleleri okuduk. Aynı mahallede her grubun toplantısı olurdu. Daha bilinçli kız ve kadınlar yetişti. Hadis ezberliyor, materyali biz tespit ediyorduk. Annem dinî anlayışımızı aşırı buluyordu. Geleneklere aykırı olduğu için. Ne der konu komşu kızlarının hali ne diye söylenir dururdu. Dindar gençtik. Yusuf Kerimoğlu’nun derslerine gittik. Hüsemettin Aktaş takma adıyla müstear yazılar yazardı. Hanımından da ablalarım ve ben Arapça ders alırdık. Eşimle evlenirken dinî görüş sorduk. Aile vs sormadık.

Gülçehre devam eden anlatılarda süreç içinde özellikle eşinin ailesi ve akrabalarla yaşadığı çatışmayı aktarmış, ardından da yaşadığı değişimi ortaya koymuştu:

Şimdi dinimizden taviz vererek yaşadığımızı düşünüyorum. Eve eşya almak absürt karşılanır, dünya malı... Minderli evler...Eşya almadan evlendik kayınvalidem çok üzüldü...Sonradan diyalog kurunca değişti. Misafir alamıyorsun, eve gelmek istemiyor kimse... İlahiyat okuduktan sonra kıyas yaptım. Akrabalarla eşyasız evde görüşülmüyor ben onlarla görüşüp onları da uyarabilmeyi seçtim. Bizim evde de ben daha katıyım çocuklara karşı. Eşim asker çocuğu dinî konularda daha serbest... Erkek ortamına girme konularında eşimle sorun yaşamadım. Ben dikkat ediyorum. Onun memleketine gittiğimizde kaypaklık etmiyor arkamda duruyordu.

Figen, ataerkil yapının aslında formel kalıplardan çok dile getirilmeyen ancak yaşam içinde hissedilen boyutunda işleyen bir mekanizma olduğunu açıkça ifade etmişti:

Normal şartlar altında dinî eğitim alanların daha vicdanlı olup kul hakkına daha çok riayet edecekleri düşünülür ama kadın ve erkek ilişkisinde dinî eğitim alan, dinî konulara vakıf erkeklerin kadınları bastırdıklarını düşünüyorum. Dindar erkekler kadının bireyselleşmesinden rahatsız, erkeği bir adım geriden takip eden, annelik duyguları son derece gelişmiş, hayatlarında çok fedakarlık yapan kadın beklentisindeler. Böyle olmayan kadınların böyle olmadıkları için suçlu hissettirildiklerini düşünüyorum. Bence bireysellik ve fedakarlık dengeli olmalı. Kadının ikincil olduğuna dair belirgin bir şey konuşulmuyor, sadece hissettiriliyor. Erkeklerin gerisinde, sesini yükseltmeden hep sessizce durması, hak arayışında bulunmaması isteniyor. Hissedilen ama net bir şekilde olmayan uygulamalar var. Ama sabrımın ve yaşadıklarımın sonuçlarını ahirette alacağıma inanıyorum.

Figen kadını ikincilleştiren yapının bir analizini yaparken aynı zamanda bu mekanizmanın dinî öğreti ile nasıl içselleştirildiğini, hakkını ahirette alacağı söylemi ile ifade etmişti. Figen'in anlatılarında dikkat çeken önemli bir nokta da geleneksel rollerde yaşanan değişim üzerinden, kadınların kategorize edilerek değer ve değersizlik atfı yoluyla sistemin işleyişine ilişkin vurguydu.

Safiye hoca kendisi ve çocuklarına ilişkin anlatılarının ortaya koyduğu üzere cinsiyetçi bir açıdan bakmaktaydı bütün hayata...

Kızlarımızın baş açık okumasını tasvip etmedik. 5 kız 3 oğlan...Kızlar bu kursta hafız oldu. İlk okuldan sonra hafızlık yaptırdık çocuklara...Kızlar liseyi dışarıdan okudu...Evlendi açık öğretim ilahiyat okuyor biri... Kesintisiz eğitim vardı o yüzden açık öğretime yolladık. 19-20 yaşında evlendi. Yüksek öğrenime başlamıştı...Büyük kızım edebiyat okuyacakken evlendi eşinin işi dolayısıyla İngiltere'ye gitti. Okulu bıraktı. 7 çocuğu var kızımın...Eşi çalışmasını uygun görmedi...Görücü usulü ile oldu...2 oğlum da görücü usulü ile evlendi. Damadım oğlumun arkadaşı idi, cemaatten genç idi. Her bir dünürüm bir tarikattan. Kriterler aynı...Dertleşebiliyorsun. Dinî hassasiyetleri olmayanlarda değerlere sevgi saygı az. Ailelerin aynı eğitimden, aynı kültürden gelmesi. lazım. Bunun sağlanamadığı durumlarda sıkıntısını görüyoruz. Aile problemleri teslimiyetsizlikten kaynaklanıyor. Feminist düşünce sirayet etmiş. Bizler bu bencil düşünceleri aştık. Biz bir birimizi idare ediyoruz. Kadınlarda öz güven patlaması oldu. Büyük makamlarda hanımların olmasını tasvip etmiyorum. Erkekler hükmedecek. Her erkek kabullenemez. Peygamber. erkek olduğuna göre kadınlara göre değil liderlik. Peygamberin sünnetine aykırı. Şeriatta hakim dahi oluyorlar. Kadına cihadı farz kılmamış. Kadının cihadı haccıdır. Oraya da mahremi ile

gitmesi lazım. Kadını yorar zor duruma sokar yalnız yola çıkmak...Kadının duygusu ile orda olması uygun değil. Görüşü bozulur hikmetleri vardır.

4.2.8. *Dinî Alanda Feminizme Yönelik Kavramsal ve Durumsal Karşıtlık*

Görüşme grubundaki öğreticiler, ataerkil yapıya karşı kendi algı ve anlam dünyalarında bir tür karşıt duruş benimsemiş olmalarına ve bu doğrultuda zaman zaman mücadele etmelerine rağmen, feminist olarak nitelenmek konusunda ciddi çekinceler ortaya koymuşlardı. Munise “bende biraz feminizm var” sözleriyle önemli bir feminizm eleştirisi getirmemekle beraber bu tür bir yaklaşım benimsemesi durumunda ev yaşamında eşi tarafından daha çok kısıtlanacağına inanmaktaydı:

Bende de biraz feminizm var, kadınlarla ilgili emir ve yasakları anlayamadığım oluyor. Şuna inanıyorum: Kadınlar duygusaldır. Rabbim fıtratımızı bildiği için... İslami çevrelerde bile eğitilmiş aileler de bile kadını ezme, emir altına alma var. Bu da geleneksel dinden değil (...) Para kazanıyorum havası versem evde, eşim çalışmaz. O esintiyi yollamıyorum.

Betül ise kadın hakları söylemini dinî temellerde algılanması gerektiği vurgulamış ancak feminist olarak algılanmanın oluşturduğu baskıdan hareketle bu tanımlamayla algılanmak istemediğini ifade etmişti:

Hız Aişe erkeklere ders vermiş, bizim camia da bu konuşulur ama yapan olsa yadırganır bu çağda bile... Yönetimsel pozisyonlar hala kadınlara kapalı, yetersiz. Pozitif ayrımcılık uygulanmalı. Feminizm İslam dışı bizi bunla isimlendirmesinler.

Dinî söylemde fıtratta yani yaratılıştaki farklılığı vurgulayan kadın öğreticiler, kadın emeğinin metalaştırılması ve emeğine yabancılaşmasına benzer bir yaklaşımla, eşitlikçi feminizm eleştirisi yapmaktaydılar. Bu eleştiriyi Nisa dile getirmişti:

Her alanda da kadın çalışmamalı dinden uzaklaştırıp, ucuz iş gücü olarak istismar ediliyorlar. Çok da feminist değilim. İslam, kadına yapısal özelliklerine göre hak vermiş. Verilmiyorsa alıyor kadın...

Nagehan da Nisa ile benzer ifadelerle, dinî temellere dayanmayan bir kadın hakları söylemini reddetmekteydi. Ancak nagehan, modernist yorumlara açık geleneksellikten uzak bir din ve kadın algısı benimsenmek noktasında eksiklikler olduğundan şikayet etmekteydi:

İlim sahibi Kur'an'ı Kerim'e uygun, örnek olabilseler. Modern, aydın dindar olabilseler. Eğitimle olacak. Feminist değilim, olmama gerek yok. Kur'an kadının haklarını koruyor.

Enise de kadın ve erkeğin yaratılışlarından dolayı toplumsal yaşam alanlarının ayrılması gerektiğine inandığını ifade etmişti. Ancak dinî düzenlemelerin çoğu zaman akraba ilişkilerinde gerilim yarattığına dikkat çekmişti:

Feminizm ters geliyor bana. İnsanlar feminist olabilirler tabi... Kadın erkek misafirlerimi genelde ayrı ağırlarım. Kadın elinden geleni yapmalı, setri avret olduktan sonra... Enişte babamız gibi ama Rabbimiz sınır koymuş. İnaniyor, yapıyorum. Ayrı oturmak isteyince yakın akrabalar üzüyor, yanlış anlaşıyor. Giyimime dikkat etmeye çalışıyorum, ses tonuma, konuşmama dikkat etmeye çalışıyorum. Din dışarı çıktığın zaman erkeklerle nasıl tavır takınacağını belirlemiş, yapabildiğini yapmak lazım... Rabbim o zaman yapamadığını nasip eder...

Enise'nin anlatısında toplumsal yaşamın dinî açıdan cinsiyete göre ayrıştırılmasının ifadesi de yer almaktaydı. Misafir ağırlama şekli ve mahrem olmayan erkek akrabalarla ilişkilerin düzenleniş tarzı bu ayrışmayı örneklemekteydi.

Görüşme grubundaki öğreticilerden Dilek İslamcı feminist gruplarla zaman zaman etkileşime geçtiğini ancak mesafeli durduğunu şu anlatı ile ortaya koymuştu:

Feminist dernek çalışmalarına katıldım. Aşırı feminist buldum. Yapmaya çalıştıkları hoşuma giderdi. Aşırı özgürlükçüler gibi geliyorlar. Kendimi rahatça dahil edemem.

İslamcı feminizmin tanımına uygun bir yaklaşım Cansu tarafından ortaya konulmuştu. Bu feminizm kendini terminolojideki anlamıyla feminizm karşıtlığı, ancak dinî bir renk katılmış kadın hakları söylemini içermekte, etik ilkeleri kadın ve erkek her iki cins için de gereklik olarak ortaya koymaktaydı. Ayrıca Cansu'nun yaklaşımı laik Türkiye'nin kadınlar açısından kazanımlarının içselleştirilmesi yaklaşımını da kısmen içinde barındırmaktaydı:

İran'da zorla tesettür olması yanlış. Bir yerde de tamamen özgürlüğü de savunmuyor. Eşcinselliği desteklemiyorum. (...) Eşitlik değil adaletten yanayım. Feminizmi doğru bulmuyorum. Kadın çocuk doğuruyor olan kadına oluyor. Kadın çocuğu emzirmek durumunda. Süt yemekle olur. Yemeği erkek karşılamalı. Topluma göre kendimi feminist görüyorum. Aşırılara bakınca gelenekçi görüyorum. Kendimi erkeklere ezdirmeyeceğim diye 35 yaşına kadar bekar geziyor. Kadının erkeğe, erkeğin kadına eyvallahı var. Sen de hesap vermelisin diyordum nişanlıyken...

Görüşme grubundaki en yaşlı ve bu grup için en tutucu öğretici olarak niteleyebileceğimiz Safiye, dinî temelli kökten bir feminizm eleştirisi yapmıştı:

Aile problemleri teslimiyetsizlikten kaynaklanıyor. Feminist düşünce sirayet etmiş. Bizler bu bencil düşünceleri aştık. Biz bir birimizi idare ediyoruz. Kadınlarda öz güven patlaması oldu. Büyük makamlarda hanımların olmasını tasvip etmiyorum. Erkeklere hükmedecek. Her erkek kabullenemez. Peygamber. Erkek olduğuna göre kadınlara göre değil liderlik. Peygamberin sünnetine aykırı. Şeriatta hakim dahi oluyorlar. Kadına cihadı farz kılmamış. Kadının cihadı haccıdır. Oraya da mahremi ile gitmesi lazım. Kadını yorar zor duruma sokar yalnız yola çıkmak... Kadının duygusu ile orda olması uygun değil. Görüşü bozulur hikmetleri vardır.

Safiye'nin kadın konusundaki bu yaklaşımı, görüşme grubundaki hiçbir öğretici tarafından ifade edilmemişti. Öğreticiler kadın konusunda ayrımcılığın kalkması konusunda hem fikirken Safiye diğer anlatılarıyla da ortaya koyduğu

şekliyle farklı bir yaşam tarzı benimsemişti. Kızlarının kadınlarla yakın ilişki bulunan eşler tercih etmemeleri, çalışma hayatına mesafeli yaklaşımları ve erkek çocukların da dinî alan dışında herhangi bir eğitime yönlendirilmemeleri bu tutumun birer yansıması olarak sayılabilir.

Öğreticilerden Asiye ve Fidan tarafından son zamanlarda artış gösterdiği düşünülen kadın Kur'an kursu öğreticilerinin boşanma durumundaki artış, Asiye'nin yorumlarında, feminist derneklerle öğreticilerin irtibatları sonrasında yuvalarının yıkılması olarak ifadesini bulmuşken, Fidan aynı boşanma olaylarını farklı bir yaklaşımla ele almıştı:

Dindar ailelerin gelinlerini çalıştırmaları ayıptı benim eşimin ailesinde. Kur'an kursu öğreticisi olmama rağmen kayınpederim çalıştığımı söylemezdi. Eşim de çalışmamı istemezdi. Kur'an kursu öğreticisi olan birçok arkadaşım boşandı. Erkekler, Kur'an kursu hocalarını hem dindar, hem maaşı var diye seçiyor, itaat eder, sözünden çıkmaz diye... Sonra haklarını öğrenip itiraz edince katlanamıyorlar.

Öğreticilerin anlatılarında feminizm kavramının yüklendiği olumsuz çağrışımlar, öncelikli olarak toplumsal planda Türk aile yapısı üzerinde feminizmin yıkıcı etkisine ilişkin söylemden beslenmekte ve bu söylem dinî alanla ilişkilendirilerek mukavemet kazandırılmaktadır. Diğer taraftan feminizmin çeşitliliği ve farklı feminizm türlerinin kadın hakları olgusuna yaklaşımları ve eş cinsellik gibi feminizmin içerimleri din görevlisi olan bu kadınlarla feminizm arasına mesafe açan önemli argümanlardır. Her ne kadar feminizm eleştirisi ve karşıtlığı görüşme grubumuzdaki öğreticiler tarafından da ifade edilmiş olsa da öğreticilerimiz, kendi ürettikleri kadın hakları söylemi çerçevesinde cinsiyet temelli ayrımcılıkları yadsımaktadırlar. Bu ayrımcılığın yadsınmadığı bir tek anlatı Safiye'ye aittir.

4.2.9. Dinî Simgesel Sermayede İffet Söylemi

Görüşme grubundaki öğreticiler mahrem olmayan kadın ve erkeklerin bir arada bulunmalarının dinen doğru karşılanmaması üzerine gelişen dinî tartışmalardan başlayarak, kadın ve erkeğin bir arada eğitsel faaliyetlere katılmanın meşruiyeti ve iffetin sadece kadınla ilişkili bir durum olması yaklaşımı ile kendilerine özgü bir bakış geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Çünkü içinde bulundukları toplum onlara göre, söz konusu konularda, kadını sınırlayarak meseleyi çözme girişiyle, meseleyi daha da içinde çıkılmaz bir hale sokmuştur. Bu söylemin bir uzantısı, kadınlarla erkeklerin bir arada eğitim ve çalışma ortamlarını paylaşmamasında gerekliliğinde ifadesini bulurken, bir diğer uçtaki ifadesi ise, erkekler için geniş bir serbesti, kadınlar içinse alabildiğine sınırlama içeren bir yapıdır.

Cansu, “eşime nişanlıyken sen de dinen hesap vermekle yükümlüsün diyordum” ifadesiyle, görüşme grubumuzdaki kadınların ortaya koydukları iffet anlayışını ve geleneksel iffet algısına karşı tepkilerini açıkça ortaya koymuştur. Gül ise “oğlumun da flört etmesini istemem. Dalga geçmesin birinin kız kardeşi ile... Elinin kırı değildir. Allah katında kadın-erkek eşit mesuliyet sahibidir” ifadesiyle iffet anlamında kadın ve erkek açısından sorumluluk bağlamında fark gözetilmemesi gerektiğini beyan etmiştir.

İffetin sadece kadınlara mahsus olmadığı, erkeklerin kadını metalaştırdığı için kadınları bu yolla değersizleştirerek toplumdan uzaklaştırıldığına ilişkin bir eleştiri, Nagehan'ın kendi yaşamından ortaya koyduğu bir kesitle ifadesini bulmuştur:

Ben bu mesleğe başlamadan önce dış laboratuvarında çalışıyordum. Çok erkek olduğu için rahat çalışmadım. Erkekler daha terbiyeli olsa... Çok çıplak kadın resmi vardı. Kamuda da kadınlar adaplı giyinse mini giymeseler. Bu da belki giyimlere karışmak oluyor ama pantolon daha iyi üzerini örten tarzda giyinseler... Çocuklar kız-erkek ayrı okunduğunda başarının arttığı gösteriyor araştırmalar. Ben de erkek hocadan özel ders okudum. Osmanlı’ da erkek hocadan ders alınırılmış. Ortam müsait olduktan sonra erkeklerle de çalışılır tabi...Kadın-erkek ayrı oturma konusunda, misafirin seçimini dikkate alıyorum. Yakın akraba ile zaten beraber oturuyoruz. Her mesleğe kadın eli değmeli, ahlak ve saygı ortamı olduktan sonra... Kadına İslam en büyük değeri veriyor. Kadın çocuğu yetiştirdiği için eğitilmesi lazım. İslam’ın kadına değer verdiğini göstermek lazım. Bazı çevrelerde kötü gösteriliyor. Yavaş yavaş tv de kapalı güzel giyinmiş, kadın çıkıyor. Önce yoktu, varsa da gerici lanse ediliyordu. Kadın düşkünü gösteriyorlardı din adamları... İlim sahibi Kur’an’ı Kerim’e uygun, örnek olabilseler. Modern, aydın dindar olabilseler. Eğitimle olacak.

Görüşme grubumuzdaki kadınlar “ıffet” söylemiyle ilgili en çok kız çocuklarının eğitime şehir dışında veya yurt dışında devam etmek istemeleri durumunda karşılaştıklarını ifade ederlerken, ikinci olarak da çalışma yaşamında erkeklerle aynı ortamın paylaşılması ve tesettür bağlamında bu söylem dile gelmiştir. İffet söyleminin bir diğer yansıması da kadınların yalnız seyahat etmeleri durumunda ortaya çıkmaktadır. Bütün bu sınırlamalar kadını toplumsal yaşamdan tecride varan sonuçlar doğurduğu da görüşme grubumuzdaki öğreticilerce sıkça ifade edilmiştir.

Feminist gruplarla irtibatı olan ancak kendisini oraya tam da ait hissetmediğini ifade eden Gül, İslam’da kadın ve erkeğin de sorumlulukları olmasına karşın, erkeklerin haklarının korunduğu, kadın haklarının unutulduğu, aynı şekilde, kadına ilişkin sınırlamaların güncellenerek devam etmesine karşın erkeklerin sınırlarının kalktığını şu ifadeleriyle ortaya koymuş ve tarihsel süreçteki değişimi vurgulamıştır:

Her alanda da kadın çalışmamalı dinden uzaklaştırıp, ucuz iş gücü olarak istismar ediliyorlar. Çok da feminist değilim. İslam, kadına yapısal özelliklerine göre hak vermiş. Verilmiyorsa alıyor kadın...Bazı alimler

haklarımızı bilerek gizlemiş, bazı yasaklar bağlayıcı metin gibi tarihî süreçte öne çıkarılmış. Cenaze ve cuma namazına kadınların katılmasına engel olmak gibi Eşin izni olmadan yakınının cenazesine bile gidemez denilmiş. Evlensen de anne-babanın da hakkı devam ediyor. Örtü meselesi cendereye sokulmuş, örtü vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde olmalı. Bu konuda da ayrımcılıklar oluşturuldu. Pantolon giyen giymeyen, pardesülü-pardesesüz gibi... Müslümanlar kadın hakları konusunda ak kaşık değiller, kadın haklarını kısıtlıyorlar. Yarın beni de beğenmeyecek ikinci, üçüncü eş alacak. Kadınlar eşlerine gerektiğinde destek ama... Kadına yönelik şiddet medyaya düşsün istemiyorum. Özel kalmalı. Hak ve sorumluluklar konusunda tek taraflı sadece kadınlara eğitim veriliyor, sorumluluklar unutulmuş ise hatırlatılmalı.

Gül ayrıca İslami kuralların sadece kadınlara uygulandığını “erkeklerin İslami kuralları hiçe sayıyor” ifadesiyle dile getirmektedir. Ayrıca Gül’ün paylaştığı Karadeniz’e ilişkin gözlem, geleneğin daha doğru ifadeyle ataerkinin çelişkisini açıkça ortaya koymaktadır:

Benim memleketimde kadın-erkek beraber çalışır tarlada... Çayı kadın kendi satıyor, erkek satmaya dahi götürmüyor. Başka alanlarda kadınla erkeği muhatap etmezlerken...

Bu anlatının benzeri Kardelen tarafından da dile getirilmişti. Kardelen, eşinin erkek akrabalarına hizmet etmek durumunda dinî kuralların işletilmediği, ancak eşinin erkeklerin bulunduğu ortamlarda kendisinin bulunmasından rahatsızlık duyduğunu ve bu nedenle birçok defa problem yaşadıklarını ifade etmişti. Saliha ise erkeklerle bir arada bulunma veya çalışma konusunda rahatsızlık duymadığını ifade etmişti. Saliha’nın anlatısında parfüm kullanmaya ilişkin detay da anlamlıydı. Parfüm kullanmanın kadına haram kılındığına karşı bir inanç gelişmesine karşın o bu fikre katılmamakta ve rahatlıkla kullanmaktaydı.

Zaman zaman erkeklerle iletişim kurmak durumunda kalıyorum. Her hangi bir rahatsızlık duymuyor, duymak gerektiğini de düşünmüyorum. Oğluma da evde oyuncakları toplatıyorum ki sadece kızlar bu tür işleri yapar diye saçma sapan bir fikre kapılmasın...Ancak hem kızım hem oğlum olduğu için, toplumsal cinsiyetin kültürel boyutu var ancak bana çoğunlukla fitrattan gibi geliyor. Normal yaşamımda pantolon giyiyorken,

hoca olunca bıraktım. Kursiyerlere örnek olmamak adına... Kadının koku sürmesi haram diyenler var ama ben parfüm kullanırım.

Figen, iffet konusunda kadın ve erkek arasında ayırım gözeten bir duruş sergilemişti ve bu ayrımı da kadınların duygusal olmalarına bağlamıştı. Ayrıca, kadınların her bakımdan güçlü olmalarını ve dinî hassasiyetlere sahip olmaları gerekliliğini de iffet konusu ile ilişkilendirmişti.

Annem beni her yere yollardı. Etrafı biliyor, tanıyordu. Oğlum var kızım olsa ben her yere yollamam. Erkeklerle yakınlaşırsa, kız daha duygusal. Kötü insanlarla karşılaşır. Kadının eğitim seviyesi yüksek olmalı, entelektüel, ekonomik gücü olmalı, önceliği dinî hassasiyetleri olmalı. Dinî hassasiyetler diğer ilişkilerini direkt etkiler. Okumamış ama okumuş kadınları cebinden çıkaracak çok kurnaz kadın var.

Kadınların duygusal oldukları ve bu nedenle iffet gibi, şahitlik meselesinde de yanılabilirliklerini Cansu da ifade etmişti. Ayrıca fitratla ilişkilendirilen duygusallık durumu dinî hükümlerin haklılık göstergesi olarak kurgulanması, sıkça ifade edilmiş, kadınların yönetici olamamaları da bu Nilay tarafından, konuya bağlanmıştı. Figen, kadınların boşanmak istemeleri durumunda ise iffet söyleminin devreye girdiğini şu ifadesiyle aktarmıştı:

Kadının hayatındaki seçimlere birçok insanın müdahalesi var. Kadınlara toplumumuzda aile desteği az. Kadın hep tek başına mücadele ediyor. Kadın boşanmak istese “aranıyor musun, bunu bırakıp daha iyisini mi bulacaksın, ne erkekler var” derler. Kadınlar erkeklerle göre daha iyi niyetli ve duygusal. Kadınlar toplumda daha aktif olmalı.

Efsun ise kadın ve iffet ilişkisini tamamen, kadının cilveli olması durumu ile ilişkilendirmişti. Onun yaklaşımı da kadınların duygusallığı üzerine kuruluydu: Kadın cilveli olursa iş değişir. Eşi, babası gibi davranma ihtiyacı hisseder, yakınlaşma olur sonraki adımda...

Betül, Efsun ve Figen'den farklı olarak, iffet ve kadın ilişkisini tek boyutlu bularak eleştirmekte, ancak sınırlamaların olması gerektiğine inandığını ifade

etmekteydi. Ona göre bu sınırlar her iki cins için de aynen geçerli olmak zorundaydı. Nisa da iffet meselesine Efsun ve Figen gibi yaklaşmakta ve “erkeklerle çalışmanın kadınların hayasına zarar verdiğini düşünüyorum” ifadesiyle iffet ve kadın ilişkisini, ataerkil kalıplarla özdeş bir şekilde kurgulamaktaydı.

Bengisu, kadınların yolculuğa yalnız çıkmalarının sakıncalarına ilişkin eşinden aldığı eleştiriyi haklı bulmadığını aktarırken, iffet söyleminin kadınlar için çizdiği sınırların vardığı boyutları ortaya koymaktaydı:

Evlenirken garanticiyim. Her şeyi konuşmuştuk. Şimdi kadın oraya gider mi, buraya gider mi? Şehir dışında tek başıma, hamile başıma sen gelmedin yanıma benim yolculuk yapmama neden oldun. Şimdi keyfi gezilerime karşı...Hizmet dışı gezilerime...başka şehirde yaşayan arkadaşımın eşi öldü. Telefonda konuşurken yanına geleceğim dediğimi duydu. “Ne kadar ayıp, kadın tek başına oralara gider mi?” diyor, körliyerek...

İffet söyleminin kadının giyimi ile olan ilişkisi Safiye ile görüşme yaptığımız esnada, aynı kursta görev yaptıkları bir diğer öğreticinin içeri girmesi ile, Safiye hocanın diğer kadın öğreticiye ilişkin yorumunda kendini dışa vurmuştu. İçeri anlık olarak girip çıkan kadın öğretici, orta yaşlı ancak örtülü olmakla birlikte, son derece şık ve makyajlı bir kadındı. Safiye hoca ise, 62 yaşında ve son derece mütevazı giyimli bir öğreticiydi. Safiye'nin sözleriyle:

Müslüman kadın, bu kadar modern ve şık olmamalı benim kanaatime göre...Evine saklamalı...Benim kafa yapıma, dinime sığmıyor. Koku sürünerek çıkmasını biraz tasavvufi olarak uygun görmüyorum. Kadın, doktor, öğretmen, hemşire mizacına uygun meslek seçmeli. Kızım bir doktorla nişanlandı. Hemşireler var etrafında bayan hastalara bakıyor diye ayrıldı....Kızım nişanlısının kadınlara karşı rahat davranışlarından rahatsız oldu.Biz böyle bir aile çevresinde yetiştirdiğimiz için...Kadınların baş kaldırıyor. İleriye gidiyorlar. Kadının sesi çıkmamalı. Haya daha güzel. Haya damarı yırtıldığı zaman her şeyi bekle...Siyasi liderlerin yerinde kadınlar olsa ne kadar dayanır. Zarif, narin yaradılışıdır kadın...

Safiye hoca, iffet ve kadın bağı çok sıkı kurgulamakla beraber, kızının doktor olan nişanlısıyla ayrılmasını da makul karşılamakla, erkek için de iffet bağı kurmuştu. Ancak onun veya kızından aktardığı kadarıyla kızının görüşüne göre, doktor ve hasta veya doktor ve karşı cinsteki meslektaşları arasındaki gündelik ilişkinin iffet açısından sorgulanması diğer öğretmenler de karşılaşılmamış bir yaklaşımdı. Özellikle bu bağ bu defa erkek ve iffet ilişkisi bağlamında kurulmuş ve Safiye kızının kızlarla aynı çalışma ortamını dinî açıdan doğru görmeyerek, nişanlısından ayrılan kızının tutumunu onaylamaktaydı.

Betül'ün ifadesi ise iffet söylemini her iki cins için de elzem gören görüşle aynılaşmaktaydı. Bu görüş sınırların bulunmasını gerekli görüyor ancak söz konusu sınırların her iki cins için de aynen mevcut olduğunu vurguluyor ve kadınlar kendi sınırlarının gene kadınlar tarafından çizilmesi ve belirlenmesi gerektiğini ifadelendiriyordu:

Kurum çalışanları kadınlarla ilişkilerde laubali olmamak adına dikkatli... Ancak bu ayrımcılığa varmadan olmalı. Bahsedilen sınırlar sadece kadınlar için değil o sınırlar erkekler için de olmalı. Bulunduğu yerde tek kadın öğretici oldum. İki kişi olsak muhakkak sorun yaşanacağını düşünüyorum. Meslektaş ve idarecilerle kadın-erkek ilişkisi açısından çalıştığım yerde ayırım yok, ciddi boyutta... Ancak hep bir yere kadar deniyor, sınırlar çiziliyor, Çalış kadınlarla irşat yap, sınırı geçme deniyor.

Kadın-erkek ilişkilerinin yaşam ortamlarında içselleştirildiği bu doğrultuda davranıldığı sürece problem yaşanmayacağına dair bir anlatı Ilgın'ın ifadelerinde karşımıza çıkmıştı:

Ben eğitim ve çalışma ortamında erkeklerle bir arada olunmasını sakıncalı görmüyorum. Çok ayrıştırıldığı zaman hedef haline getiriyorsun. Üniversitede de bocaladım. Örneğin gülüyorum, daha sakın gülmem gerektiğini okulda öğrendim. Şu hareket şu anlama gelir. Erkekler için farklı anlama gelir. Bunu üniversitede de öğrendim. Kursiyerlerime size iyi davranmıyorlarsa kocalarınızı getirin diyorum.

Amca, abilere ders veririm. Nasıl oturacağımı, ne konuşacağımı biliyorum. Sıkıntı görmüyorum.

İlgın'ın toplumsal cinsiyetin öğrenilmişliğine olan vurgusu, kendisinin toplumsal cinsiyetin ön gördüğü yapının içselleştirme sürecini aktarmakla birlikte, kamu görevlisi ve aynı zamanda din görevlisi bir kadın olarak sahip olduğu statü dolayısıyla ve bu sınırlar içinde hareket etmenin de öğrenilmişliğini açıkça görünür kılmaktaydı. Nilay ise dindarlık ve iffet arasında bir özdeşlik kurmadığını, dindar erkeklere karşı geliştirdiği karşı tepki ile ortaya koymuştu:

Kadınlar fıtraten daha hassas. Ben şahsen bir ilahiyatçı ile evlenmek istemem. Namaz kılar arkasından birine bakar. Bende güvensizlik var ilahiyatçı erkeklere karşı... Evlenmek için görüştüğüm erkeklerin çalışmayacaksın diyenleri ve illaki çalışacaksın diyenleri reddediyorum.

Kadınlara sosyal yaşamda çizilen sınırların ataerkil kalıplarla belirlendiği, bu belirlenimin kalkması gerektiği üzerinde öğreticiler önemle durmaktaydılar. Bu durumu vurgulayan öğreticilerden bir de Gül'dü.

Kadın inancı doğrultusunda bir ortamda çalışabilmeli. Sırf kadın değil erkek de Allah'a karşı sorumluklarını bilmeli. Her gruba katılırım. Başkent kadın platformunu destekliyorum. Ancak kadını aşırı uçlara sürüklemek isteyen modernist ve İslamcı akımlara karşıyım. Kur'an'da kadının yeri eşittir. Ancak din adamlarının hepsi erkek olduğu için kadınlar haklarını bilmiyor ve verilmiyor. Dinî metinleri hazırlayanlar erkekler...İyi gelişmeler var...Eskisi kadar olmasa da erkek egemenliği sürüyor. Din eğitimi sadece kadınlara veriliyor. Erkekler de haklarının nerede başlayıp nerede bittiğine ilişkin eğitim almalılar. Kadın her yerde kendini korumak zorunda, kendi hakkını kendi almak zorunda. Giyim konusunda dayatma ve müdahaleye karşıyım. Yakışanı ve uygun olanı giymek isterim. Müslüman kadın nerede olursa olsun önce Allah'a karşı sorumluluğunu bilir. Bu nedenle dış denetim yersizdir.

Kadınların giyim, tutum, davranış gibi bedenle ilgili konularda dışardan belirlenmesinin karşısında yer alan Gül, dinî sorumluluğu şart koşarak bu

otonomiye dinî otorite ile sınırlamaktadır. Ancak diğerk taraftan bu belirlenim, diğerk feminist gruplarla İslamcı feminist grupların ayrıştıkları noktayı ifade etmektedir. Bu doğrultuda bizim görüşme grubumuzdaki öğreticiler feminist yaklaşımlar kendi aralarına mesafe koymaktadırlar. Ayrıca görüşme grubumuzdaki öğreticiler, her konuda birçok açıdan farklılaşmalarına rağmen neredeyse tek ittifak ettikleri nokta feminist olarak görölmek istememeleridir. Görüşme grubumuzdaki kadınların feminist derneklerle bir şekilde irtibat kuranlar öğreticilerin dahi seküler feminist gruplarla aralarına koydukları mesafe kadar, İslamcı feminist gruplarla kendi aralarında da mesafe inşa etmişler, kendilerini ait hissetmediklerini ifade etmişlerdir.

4.2.10. *Din ve Devlet Arasındaki Gerilimin Sosyo-Politik Yansımaları*

Bu başlık altındaki anlatılar, kadınla ilişkili dinî içerikli söylemin hangi algı şeması üzerine oturduğunu ortaya koymaya yönelik olarak analiz edilmiştir. Devletin zaman zaman sertleşen ve zaman zaman da yumuşayan din politikalarına karşı oluşan algıyı aktarmak amaçlanmıştır. Ailesinin mübadelede Yunanistan'dan İzmir'e göç ettiğini ifade eden, Nagehan, dedesinin medrese eğitimi almış bir din bilgini olmasına karşın, bu statüsünü yeni Cumhuriyetle birlikte kaybetmesine ilişkin aileden aktarılan hikâyesini; Buket, babası tarafındaki akrabalarının medreseli oluşunu ve medrese eğitiminin, Cumhuriyetle birlikte kesintiye uğrayışına ilişkin aile hikâyesini ve ülkücü bir aileden geldiğini anlatan Asiye ise medreseli olan dedesinin kendisine gelene dek aktarılan gelen aile hikâyelerini bize şu sözlerle aktarmışlardır:

Babam kendi kendine dinî bilgiler okudu. Babam başörtü problemi olunca bize örtü Allah'ın emri, okumak ikinci planda diye okulu bıraktırmak

istedi. Annem dindar olmasına karşın babamdan daha ileri görüşlü olduğu için babama karşı okumamız için ısrar etti. Babamın dindar ve aydın olan bir arkadaşı babamın bize karşı baskıcı tavrını rahatlatmada yardımcı oldu. Annemin babası Yunanistan'dan gelme medrese eğitimi almış bir hocaymış. Büyük babam, imamken, Türkçe ezan okuduğunda ağlarmış. Yunanistan'dan geldiğinde İzmir'in [X] köyüne imam verilmiş. Annemin babası secdede vefat etmiş ben de ondan çok etkilendim. Bizim dönemimizde İmam-Hatip yoktu. İmam-Hatip açılınca oraya geçtik ben ve diğer üç kız kardeşim...

Nagehan'ın anlatısı Türk modernleşme sürecine yönelik algının bir kısım dinî çevrelerde algılanış tarzının klasik bir yorumunu içermektedir. Geleneksel yapının ve toplumsal tabakalaşma sisteminin tamamen değiştiği bir ortamda muhalif söylemlerin de etkisiyle bir gerilim başlamış ve halen de söz konusu gerilim sona ermemiştir. Bilakis yeni görünümeler kazanmıştır. Buket de erken cumhuriyet evresine ilişkin muhalif söylemin algısını yansıtan bir anlatı akatarmıştır:

Babam tarafı medreseli, Cumhuriyette kesinti olmuş. Medreseliler yargılanınca dağ köye kaçmış dedem... Babamın çocukluğunda, Kur'ân-ı Kerim, koyun gütmeye gidilir, kırsalda öğretilirmiş.

Asiye'nin anlatısında da medrese kökenli olan dede anlatısı diğer üç öğretici de olduğu gibi aynen aktarılmış ancak oğlan çocuğuna Mustafa Kemal adının verilmesi, laik yapıya karşın muhalif söylemin en azından bazı kesimlerde henüz o dönem yaygınlaşmadığı ve Atatürk'ün dindar çevrelerde de gerçek anlamda benimsendiğini göstermiştir:

Dedemin bütün çocukları Kûdûs'te şehit oluyor, biri hariç... Dedem müderrismiş. Medrese sistemi kalkınca köye imam olmuş dedem... Dedem Türkçe ezan okumuş, İnönü döneminde, kısa süre... Annem derdi. Babam ve annem amca çocukları. Oğlu olmamış uzun süre dedemin... Oğlu olunca adını Mustafa Kemal koyuyor...

Nagehan, Buket ve Asiye'nin anlatıları, ulus-devletin kuruluş aşamasında, sosyal ve kültürel alandaki değişikliklerin nasıl din aleyhtarlığı olarak algılanıp, tepkisel bir bakış açısının doğduğuna ilişkin, ailelerin

nesilden nesle aktardıkları söylemi içermektedir. Ailelerden gelen bu anlatılar devlet memuru olan Kur'an kursu öğreticilerinin, kendi bakış açıları ve yaşam deneyimleri ile nasıl şekillenmiş, ve dindarların modernleşmeyle etkileşiminde nasıl bir hal almıştır? Devamla aşağıda gelen anlatılar, öğreticilerin, laik bir ülkede, devletin memuru olarak, laikliği nasıl algıladıkları ve din görevliliği vasfı taşıyan meslekleri ile nasıl bağdaştırdıklarına ilişkin anlatıları içermektedir. Nisa din ve devlet ilişkisinin kendisi için ideal şeklini ve dinin günümüzdeki işlevini şu sözlerle ortaya koymuştu:

Din devlet ilişkileri... Devlet, dinî kamu hizmeti olarak görüp desteklemeli. Çocuğumun kimliğinde dinin belirleyici bir öge olmasını isterim, iman ve amel içerikli, modern bir din anlayışı olsun. Cemaatlerce verilen taassuba dayalı. Ben okurken işe girerken hep farklı farklı cemaatlerle beraberdim ama...

Nisa, dinî alanın devlet eliyle düzenlenmesi gerektiğini düşündüğünü ifade etmişti. Ona göre toplumsal yapının dinden bağımsızlaşması olanaksızdır, hatta ütopiktir. O halde bu alanı devlet kendi düzenlemeli ve birtakım dinî grupların oluşması ve düzenlemeleri bu grupların yapmasının önüne geçilmelidir. Nisa bu yorumu, eğitim ve çalışma sürecinde bu tür gruplarla irtibata geçmeye mecbur kaldığı için ve bu durumdan zarar gördüğü için ortaya koyduğunu ifade etmişti. Zöhre ise dinin alanını çok geniş bir çerçevede çizmiş ve bunu şöyle ifade etmişti: "Din hayatın her alanını düzenler."

Zöhre din her alanı düzenler ifadesi ile devletin dinî esaslara dayalı olarak yürütülmesini anlamadığını ifade etmişti. Müslüman bir kişinin attığı her adımda hak ve adalet prensibini dikkate almasının gerektiği bunun

sonucu olarak da dinin de her alanı dolaylı olarak düzenlemiş olacağını ifade etmişti. Elçin ise laiklik anlayışını şu sözlerle ortaya koymuştu:

Laikliğe, namaz kılmam Kur'an ve sünnete uymam aykırı değil. Diğer kadınlara göre dindar bir kadın olarak kendi pozisyonumdan memnunum. İnsanlar gıpta ediyorlar benim işime... Saygınlığımız var, hem ibadet ediyor hem görev yapıyoruz. Dinin özü kulluk... Bizim amacımız da insanları yalnızca Allah'ın kulları yapabilmek. İşim bitince kurstan çıkmıyorum. Din görevlisi görüyorum kendimi memur olmaktan çok... Manevi yük var üzerimde...

Elçin, bugün için sahip olduğu mesleğin kendine sağladığı maddi olanakları toplumsal statü ile de ilişkilendirmişti. Bu tür bir ilişki Jale tarafından da dile getirilmişti.

Resmi unvan olmazsa dinî, manevi bir irşat görevi yapılamaz. Resmi vasıf kapıları açıyor. Diploma, vasıf, resmi görev... Kendi görevin. Yoksa lojmanda, mahallede vs görev yapmak illegal. Cemaat tarikat vs den insanlar ürküyor. Devletin resmi görevlisi olmak onlara da bize de güven sağlıyor. Başörtü yasağının kalkmasıyla bir anlamda itibarım iade edildi. Ben ilahiyatı sonradan okudum. Fizik öğretmenliği mezunuyum. Eşim ilahiyatçı olsam muhtemelen benimle evlenmezdi. O üniversitede kalmak akademik çalışmaya devam etmek istiyordu. Biz evlendiğimizde de üniversitede asistandı.

Elçin ve Jale'nin ifadeleri, din hizmetlerinin kuruluştan beri kurgulandığı şekliyle devlet eliyle yürütülmesini idealize eden bir yaklaşımı örneklemekteydi. Gül ise din devlet işlerinin ayrılması ile dinî hayatın tamamen yasaklanması anlamına gelmeyeceğine ilişkin bir vurdu da bulunmuştu:

Laikliğin dinsizlik gibi algılanmasına karşıyım. Müslümanlık bir hayat biçimidir. Kur'an ve hadis doğrultusunda hayatını sürdürmeli Müslüman. Herkes kendi sorumluluğunun bilincinde olmalı. İlle de bir gruba, bir şeyhe dayandırmak zorunda olmamalıyız anlayışımızı... Din görevlisi olmadan da önce bir Müslüman olarak Allah'a karşı toplumda yapmam gerekenler var. Hayatımı inancım doğrultusunda sürdürürüm. Toplumu da bu açıdan bilgilendirmek isterim.

Gül, bireysel bir dindarlığı idealize etmekte, dinî gruplara karşı mesafeli olduğunu ifade etmekteydi. Ancak dinî inancını hayatına yansıtmak istemekle beraber, dinin ilke ve yasaklarını diğer insanlara da aktarmanın din görevlisi olmasa da her Müslümanın görevi olduğunu vurgulamıştı. Bu görevin sınırları nedir, diğer fertlere hangi noktaya kadar yönlendirmede bulunulabilir şeklinde sıralanacak soruları yanıtlamak için, Bourdie'nun öğretmenler için kullandığı "yetke" kavramına başvurmak gereği doğmaktadır. Kur'an kursu öğreticilerinin hem din görevlisi olması hem de devlet memuru olmaları dolayısıyla sahip oldukları yetke, onlara dinî konuları topluma aktarırken belirli bir tarz belirlemekte ve büyük ölçüde yürütülecek kamu hizmetinin çerçevesini çizmektedir. Diğer taraftan ataerkil yapı da, hem devlet görevlisi kadın kimliği üzerinden hem de dinî kalıplar üzerinden kendisine yeniden üretim kanalları açabilmektedir. Nagehan da kadınların kamuda giyim tarzına dikkat etmeleri gerektiğine dair söylemi ile laikliğin sınırlarına riayet etmeye çalıştığını göstermişti:

Kamuda da kadınlar adaplı giyinse mini giymeseler. Bu da belki giyimlere karışmak oluyor ama pantolan daha iyi üzerini örten tarzda giyinseler...

Din ve devlet ilişkisinin tarihî bağlamına vurgu yapan anlatılardan biri Gülçehre tarafından dile getirilmişti. Gülçehre laik Türkiye'nin dinî alanı düzenlemeye dönük uygulamalarını bir taraftan kendi deneyimlerinde hareketle eleştirirken diğer taraftan Müslüman bir ülkede laikliğin kazanımlarına da atıfta bulunmaktaydı:

Dindar olmayan çevrelerde de yük kadında... Babam nadir bilinçli babalardandı... dinî bir gruba üye olmaktan dolayı bir yıl tutuklu yargılandı biz küçükken... Sonra ilişkisi olmadığı anlaşılıp bırakıldı. Çevre bizim tam tersimizdi. Biz tek kapalı gençlerdik civarda... Babam ve arkadaşları beraat ettikten sonra çocuklarımız zarar görmesin diye dağıldılar. 1966-67 yıllarında. Babam serbest meslekti. Ailece bir yıl ciddi

ekonomik problem yaşadık. Dedem bizi geçindirmeye uğraştı. İki erkek dört kız hepimiz okuduk. Mimar kardeşim örtü probleminden dolayı çalışmadı. O da Kur'an kursu öğreticiliğine geçti, dışlardan imam –hatip, ilahiyat okuyarak... ODTÜ pdr' de okuyan kardeşim hafız oldu. Örtüden okuyamadı. Ben 80'de beslenme ve diyetetik okurken örtüden okulu bıraktım... İlahiyata başladım. Orada da yasak olunca orayı da bıraktım. Aftan dönüp ilahiyatı. 10 yılda tamamladım. Ablam okulda açtı başını. Olaylar vardı örtülülere karşı tehdit vardı. Örtülü iş bulması zordu. Örtü sebebiyle iki ablam da mesleklerini yapmadılar. Bütün bu yasaklara rağmen sonrasında hangi hükümet gelirse gelsin, din-devlet ilişkisi çıkar ilişkisine dayanmamalı. Hükümetler dinî kurumları yaptıkları işlerin kılıfına uygun fetvasını alalım tarzında kullanmamalı. Din hayat için önemlidir. Din devlet ilişkisi bağımsız, özgür, genel İslami kurallara aykırı olmadan işlemeli. Siyasete alet olmamalı saygın bir yeri olmalı. Din siyaseti, siyaset de dinî, her ikisi de birbirini alet etme riski vardır. Şuan ki ideal değil ama birçok yönden iyi. Suudî Arabistan gibi de olmamalı.

Dilek ise eşi asker olması dolayısıyla ve dinî yaşam tarzı ve mesleği arasında önemli sorunlar yaşadıklarını ifade etmişti. Bu sorunlar nedeniyle laikliğin Türkiye'de değişen uygulama tarzlarını eleştirmekteydi:

Günümüzdeki laikliğe, özellikle 10 yıl önceki uygulamalara hiç iyi bakmıyorum. Laik-laik olmayan ayırımına karşıyım. Tamamen dinden bağımsız, dinin dışlandığı bir laikliğe de karşıyım. İkisinin barışık olduğu bir birine hoş görülmesi yaklaştığı bir Türkiye istiyorum.

Gene eşi asker olan ve 28 Şubat sürecinde eşinin dinî hayattan taviz vermesi nedeniyle boşandıklarını söyleyen Gülnihal, din ve devlet ilişkisinde yaşanan geriliminin kendi hayatına yansımalarını aktarmıştı: "Eşim askerdı. 28 şubat sürecinde eşimden ayrılmak zorunda kaldım. O karmaşık ortam bizi dağıttı. Kökü çıkıyor zorda kalınca kişinin."

Her ikisinin eşi de asker olan ve eşleri meslekten ihraç edilme durumu yaşamış olan Gülnihal ve Dilek bu süreci farklı deneyimlemişlerdi. Dilek'in eşi meslekten ihraç edilirken, Dilek'in eşi ise yaşam tarzını değiştirmiş ona göre bu nedenle boşanmışlardı. Dilek eşi ile evlilik süreçlerini aktarırken, görücü usulü ile evlenmediklerini aktarmış ve eşinin mesleği ile kendi din görevliliğinin ve dinî hayatının, özellikle başörtüsünün problem olacağını

düşündüklerini ve eşinin kendisine “kabulümsün” dediğini ifade etmişti. Nitekim Dilek’in aktardığına göre eşi kendisinin örtüsü nedeniyle meslekten ihraç edilmişti. Dilek, bu sürecin maddi ve manevi olarak ailesi üzerinde olumsuz etkiler bıraktığını da aktarmıştı.

Din ve kadın konusunda görüşme grubundaki öğretmenler arasında ataerkil kalıplara en çok bağlı olduğunu söyleyebileceğimiz Safiye, devlet ve din görevliliği arasında, din görevliliğinin daha ağır bastığını ve uygulamaların laikliğin aşırı bir yorumu olduğunu şu ifadelerle ortaya koymuştu: “Laiklikten dolayı çıkıyor bütün kavga... Laiklik bu değil. Memur dindar olamaz diye düşünülmesi yanlış. Biz İslam’ı temsil ediyoruz.”

Din ve devlet ilişkisine yönelik olarak Efsun ise “Din anlayışımı laiklikle bağdaştırmaya hiç çalışmadım” sözleriyle ifade ederken Safiye’nin yaklaşımına benzer bir durumu örneklemişti. Saliha ise eğitim konusu başta olmak üzere, dinî alanın devlet eliyle düzenlenmesinin gerekliliğini vurgulamış ve diğer durumda yaşanan sorunları şu ifadesiyle ortaya koymuştu:

Cemaatlere bırakılırsa cemaatler her biri kendi cemaatine uygun bir eğitim vermeye çalışır. Yarışa dönüşür. Hurafeler artar, “gerçek” din anlayışının yerini hurafeler alır.

“Türkiye’de Din ve Devlet Tartışmaları” başlığı altında daha kapsamlı geçtiği üzere, devletin, örgün din eğitimini hemen her dönem Millî Eğitim Bakanlığı ve yaygın din eğitimini de Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı yürütmek istemesinin sonucu olarak, 1960’ların ortasına kadar Süleymancılık olarak bilinen dinî oluşum Kur’ân kursları üzerinde etkin olmuş, 1965’te gelinen süreçte söz konusu Süleymancı grupların Kur’an öğreticisi olarak

Kur'an kurslarına girmesinin önü, İmam-Hatip ve İlahiyat öğrenimi görmek şartının getirilmesiyle kesilmeye çalışılmıştır. Kur'an kurslarında etkili olan bu cemaatin kursları 1971 ve 1980 askerî müdahalesiyle tamamen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kontrolüne verilmiştir (Özdalga, 2007). Kendi eğitim ve çalışma yaşamlarında cemaatlerle sorun yaşadıklarını ifade eden iki öğreticiden biri Dilek bir diğeri ise Zöhre'dir. Dilek, kendisi Kur'an kursunda okurken, cemaatlerin İmam-hatip okullarına olumsuz bir yaklaşım sergilediklerini şu sözlerle ifade etmişti: "Kuran kursu hocam İmam-Hatip Lisesi'ne giden domuz olur dedi ama sonra kendisi imam hatip okudu." Zöhre ise meslek hayatında cemaatlerle yaşadığı sorunlara ilişkin durumu şu anlatı ile ortaya koymuştu: "Mesleki formasyon iyi olmazsa cemaatler eziyor. (Kur'an kurslarında) yönetici onlar olduğu için..."

Din ve devlet ilişkisi bağlamında görüşme grubunda dinî alanın devlet eliyle düzenlenmesinin doğru ve yeterli bulmadığını ifade eden tek öğretici Bengisu idi. Bengisu bu durumu kendisine göre şu ifadelerle ortaya koymuştu:

Ben bir cemaate mensubum ve devlet memuru gibi çalışmıyorum. Sadece belli saatlerde dersimi yapıp, kursiyerlerle ilgilenmez bir tavır içinde değilim. Tarafsız hizmet yapamazsın.

Bengisu, bağlı bulunduğu grubun din ve dünya anlayışını mesleğin ve kamu çalışanı olmanın önüne geçirdiğini açıkça ifade etmekteydi.

Türkiye'de din ve devlet ilişkisinin aslında büyük ölçüde sorun olmaktan çıktığını, toplumun laik düzeni aynı oranda benimsediğini düşündüğünü ifade eden öğreticilerden bir Nagehan idi. Nagehan bu düşüncesini şu sözlerle ifade etmişti:

Din-devlet ilişkisi sadece devletin bazı şeyleri yasaklamamasından ibaret bence. Örtü vs serbest olduktan sonra, din vicdan işi. Vicdan da özgür olmalı. Laiklik şimdiye kadar yanlış uygulandı. Osmanlı kimseye dinsel ayrımcılık yapmadı. Kimse kimseye karışmasın isterim. İş yerinde, kamuda örtülü - açık ayırım yapılmasın isterim.

Laikliğin Protestanlığa yakın bir yorumunu ortaya koyan ise Cansu olmuştu. Cansu herkesin adeta kendi kendisinin rahibi olması gerektiğini savunuyordu. Bu yaklaşım din görevlisi olan bir kişinin, insanlara dinî emirleri telkin etmesinin zeminini de eleştiren bir bakışı simgelemekteydi. Cansu'nun ifadeleri, laik devlette din görevlisi olmanın çelişkisinden öte, sekülerleşmenin ortaya çıkardığı bir tavrın yansımasıydı. Bu durum, dinî alanın kendi alanına çekilmesinin, diğer alanları düzenleme iddiasından vazgeçmesinin eşiğine gelmiş olmasının ifadesiydi. Diğer taraftan bu yaklaşım, din ve diğer toplumsal alanların etkileşimini de yadsımayan bir sosyolojik bakışı ortaya koymaktaydı:

Din devlet ilişkisi konusunda kafam net değil. İnsanlara namaz kılmalsın falan demek bana ters geliyor herkes cennet var cehennem var yapıp yapmayacağına kendi karar vermeli. İran'da zorla tesettür olması çok yanlış. Bir yerde de tamamen özgürlüğü de savunmuyorum. Eş cinsellik mesela... İslam devleti diye bir şey yok, tanımı ortaya konmuş değil. Biz fakiriz ülke olarak, en çok bizim ekonomiden götürüyor bu tartışmalar. Banka düzeni, kapitalist sistem olmadan İslami devlette yaşamak isterdim. Ama bu bir ütopya, bugünkü İran, Suudi Arabistan asla İslamı temsil edemez. Artık kıyamet kopsa! Bunların hepsi kapitalizm Batı oyunları. Onların sözü geçiyor. Biz de etkisindeyiz. Çocukları da böyle yetiştiriyoruz. Evde tv yok ama avm'lere, kapitalizmin mabetlerine gidiyoruz.

Türkiye'de din ve devlet ilişkisi, önemli ölçüde başörtüsü sorunu üzerinden yürüdüğü ve İslam'ın siyasallaşması örneği Türkiye örneğinde başörtüsü ve din eğitimi söylemini siyasi programının ana eksenine oturduğu için, öğretmenler, 80 ihtilali ve YÖK'ün kuruluşu ile yaşana başörtüsü sorunu ile 28 Şubat'ta yaşanan başörtüsü sorunları nedeniyle, eğitim ve iş yaşamlarında önemli problemler yaşadıklarını aktarmışlardı. Bu doğrultuda

kendileri eğitim ve iş yaşantısı kesintiye uğramış bireyler olarak, kendileri üzerinden siyaset üreten yapıya karşı da son derece eleştirel bir tutum takınmışlardı. Eleştirinin bir kısmı yasak üreten siyasetlere iken, diğer bir kısmı da yasakları kaldırma söylemi ile siyasi bir etkinlik kazanan ancak bu aşamadan sonra kadınları ataerkil kalıplara terk eden siyasi erke yönelmişti.



SONUÇ VE ÖNERİLER

SONUÇ

Uluslaşma sürecinde ortaya çıkan modern Türk kadını imgesi, Türk kadınının kimliğinde önemli bir unsur olmuştur. Cumhuriyetin kuruluşunda, devlet eli ile modernleşme, laiklik ve uluslaşmanın eş zamanlı olarak yürürlüğe konulması, milliyetçilik ve laiklik arasında bir yakınlık oluşturmuştur. Bu evrede laiklik uygulamaları, “çevre”den gelen tepki ve ayaklanmalarla karşı karşıya kalmıştır. Dinî ve etnik çeşitliliğe sahip çevre gruplar, laiklik uygulamalarını ana gündemlerine yerleştirerek, tepkisel bir tavrın gelişmesini ve kemikleşmesini sağlamışlardır. Laiklik, aynı zamanda İslamcılığın modernite ile temasına doğrudan etki ederek, bu iki unsurun etkileşime geçmelerinden ortaya çıkan sonucun yönünü ve içeriğini de belirlemiştir. Diğer taraftan din eğitimi alanında Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun yürürlüğe konmasının hemen ardından imam–hatip liselerinin, ilahiyat fakültelerinin ve Kur’an kurslarının açılması ile cumhuriyet döneminde kültürel ve toplumsal alanda yer alan bütün diğer olgular gibi dine de yeni bir çehre kazandırılmak istendiği görülmektedir. Atatürk devrimleri ile beraber kadınların modern görünümle eğitim ve çalışma yaşamına katılmalarının gerekliliğinin bir sonucu olarak, devletin din politikaları, kurucu evrede kadın politikaları ile kesişmiştir. Bu anlamda modernite projesinin temel göstergelerinden biri, kadının giyim tarzının modernize edilmesi ve sosyal yaşama, bir diğer deyişle ulus inşa sürecine “milletin annesi” olarak katılımı olmuştur.

Çok partili sisteme geçişle beraber devletin programladığı kültürel dönüşüm yön değiştirmiş, siyasi erkin hemen hemen bütün kanatlarında yer

alan oluşumlar, bu değişim ivmesinin gösterdiği yönü takip etmiştir. Türk kadının modernitenin imgesi olma durumu çok partili sisteme geçildikten sonraki süreçte de devam etmiştir. Ta ki İslamcı partilerin siyaset sahnesine çıktığı 70'li yıllara dek...70'li yıllarda başlayan siyasal İslam hareketi içinde ise kadınların araçsallaştırıldığı görülmektedir.

Türk siyasi hayatında dinî alanda olduğu gibi eğitim alanında yapılan her türlü müdahale doğrudan kadınların eğitimi ve istihdamı üzerinde belirleyici sonuçlar doğurmuştur. Kurucu evrede açılan imam-hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri ve özellikle de Kur'an kursları üzerindeki tartışmalar ilerleyen aşamalarda da hiç hız kesmeden güncelliğini ve belirleyiciliğini korumuştur. İmam hatip okullarının yaygınlaşması da sayılarının azalması da toplumsal cinsiyet üzerine önemli sonuçlar doğurmuştur. İmam hatip okullarında İslamcılığın görünürlüğü kızların başörtülü olarak üniversitelere gitmeleri ile arttığı kabul edilmiş bu da eğitim alanı başta olmak üzere kamusal alanın tamamına doğrudan müdahaleleri davet etmiştir. Bu anlamda her müdahale sonrasında siyasi İslam'ın kendini revize etmesi sonucunda, ılımlı bir hal kazanması ve böylece daha geniş halk kitlelerine erişebilmesi ile sonuçlanan beklenmedik yükselişi, eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır.

1950'lerde başlayan ve 70'lerde hız kazanan kentleşmeyle beraber muhafazakâr kırsal kesim dinî ve millî değerleri kent ortamında yeniden yordamış ama en önemlisi bu değerlere varoluşsal bir anlam atfetmiştir. Bu süreç imam-hatip okullarının sayısının hızla artması sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte söz konusu okulların ne öğrencilerinin ne de velilerinin bu okullar için ön görülen mesleğe (din görevliliği) yönelik bir eğitime devam etme ve

dinî içerikli meslekler seçme eğilimleri yoktur. Çünkü bu okullar, kırsal kesimden gelen ve çevre değerlerini benimseyen geniş kitleler için şehirde kendi kimliklerini korumanın ama aynı zamanda çocuklarının profesyonel meslekler edinmesi yoluyla geleceklerini kurtarmanın çaresi olarak görülmüşlerdir. Ebeveynler bu okulları kendilerinin ait olduğu çevre değerlerinin adeta garantisi olarak görmüşlerdir.

28 Şubat 1998'e gelindiğinde, 12 Eylül askerî darbesinde olduğu gibi dinî simgelerin kamusal alanda yer alamayacağına ilişkin düzenlemelerin yürürlüğe konulması, imam-hatip okullarından mezun kız öğrencilerin, devam eden eğitim ve istihdam yaşamlarında varoluşsal düzeyde ikilemler yaratmıştır. Eğitim sisteminin bu defa imam-hatip okulları lehine değiştirilerek 4+4+4 eğitim sistemine geçildiği sürece ve kamuda başörtüsünün serbest olduğu döneme kadar, başörtülü kızlara açık öğretim kanalları açılarak buralardan mezun olmaları sağlanmış ve Kur'an kursları gibi örtülü çalışabilecekleri yerlerde istihdam olanakları sunulmuştur. Bu istihdam politikasında Türkiye'ye özgü yeni dinî hareketlerin devlet kontrolünden uzak faaliyetlerinin önüne geçilmesi, böylelikle resmi dinî söylemi Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı öğreticiler eliyle yürütme düşüncesinin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Devletin uluslar ötesi ve ulusal bazda değişen şartlarda ve toplumsal cinsiyet, din ve eğitim gibi farklı alanlarda gözettiği politikalar ayrı bir inceleme konusu olmakla beraber, son on iki yılda özellikle 2007'de sayıları hızlı bir artış ivmesi çizen kadın Kur'an kursu öğreticilerinin, kurumları içinde ve toplumda, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması yönündeki olanakları

yasakçı döneme ilişkin halk algısına dönük toplumsal hafızadan çıkan söylemin önemli bir etkisi olduğu görülmüştür.

Öğreticilerin aileleri şehirleşmeyle beraber kırdan kente göç etmiş ancak şehir ortamında kırsal değerlerini ve geleneklerini korumak isteyen ailelerdir. Göç eden kırsal aileler hemşericilikteki dayanışma örneğinde olduğu gibi yeni dinî gruplara da yakın durmuşlardır. Ancak “çevre” büyük ölçüde devletçi bir gelenekten geldiği için aslında siyasal İslam’a ve İslam’a dayalı teokratik bir devlet düzenine de o denli uzaktır. Kırsal kesimin dindarlığının simgeselleştiği alan kadının ve erkeğin bedeninin denetimidir. Bu sadece cinsel denetim anlamı taşımamaktadır. Giyim tarzı, konuşma ve gülme tarzı da geleneğe sadakat ve gelenekten kopuş arasında ince çizgiyi ortaya koymaktadır. Bu denetim sırf kadın üzerine değildir. Toplumsal cinsiyetin diğer ucundaki erkeklerin küpe takması örneği de gelenekten sapmanın somut bir göstergesi olarak algılanmaktadır. Aynı şekilde büyüklere saygı, Türk toplumunda dinî olmaktan çok kültürel yapıda son derece önem atfedilen ve gelenekle bağın simgesi olarak öne çıkarılan bir unsurdur.

Kırdan kente göç kızların okullaşmasının tehlikeli olduğuna ilişkin bir ön yargıyı da barındırmaktadır. Bu ön yargının nedenleri ve sonuçları bu araştırmanın kapsamı dışındadır ancak imam-hatip okullarının ve Kur’an kurslarının açılmasıyla beraber kızların okula gönderilmesinin önündeki engellerden bir kaçı kalkmış olduğu düşünülebilir. Bu okullar kız çocuklar için bir okula gitme olanağı yaratmıştır. Ancak bu olanağın sonuçları, toplumsal cinsiyet eşitsizliği açısından çok yönlü analiz edilmelidir.

Türk eğitim sisteminde toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına yönelik bir farkındalık olmadığı gibi imam-hatip okullarında da bu eşitliğin sağlanmasına yönelik bir farkındalık olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Kırsal kesimden göç eden ailelerin kızları bu okullarda da cinsiyetçi uygulamalarla yüz yüze kalmışlardır. Seküler okullarda ve bu okullara öğretmen yetiştiren yüksek öğretim kurumlarında toplumsal cinsiyet eğitimi verilmediği, imam-hatip okulları/liseleri öğretmenlerinin de aynı eğitim sisteminin içinden geldikleri göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik bir farkındalığa sahip olmaları beklenemez. Dahası bu farkındalığa sahip olmayan genel anlamda öğretmenin özel anlamında ise bir imam-hatip öğretmenin dinî değerleri yeniden yordayarak toplumsal cinsiyet eşitliği lehine sonuçlar çıkaracak metodolojileri öğrencilerine aktarmasını beklemek olanaksızdır.

Diğer taraftan ideolojik bir boyuta dönüşen laiklik ve dindarlık kutuplaşması, sürekli dindar kadınların kamusal alanda görünürlüğünün artması ve bunun engellenmesi üzerinden yürüdüğü için kırsal değerleri benimsemiş kız öğrenciler ve kadın çalışanlar daima iki ateş arasında kalmışlardır. Dindar camia dinî özgürlüklerin kazanımı adına toplumsal cinsiyet eşitliğinden ödün vermeyi kadından beklerken, siyasal İslam'la mücadele sadece kadınların haklarının kısıtlanması üzerinden yürümüştür. Bu mücadele ortamının çıkardığı gerilim kızların eğitim ortamlarına katılımını doğrudan etkilediği gibi, akademik başarılarını olumsuz etkileyen ve yaşamlarında radikal kararlar almalarına yol açan süreçleri tetiklemiştir.

Görüşme grubumuzdaki öğretmenler, ailelerinin göç ettikleri kentin periferinde yer alan semtlerde, farklı dinî gruplarla temasa geçmiş veya okulda aldıkları bilgilerle ve kendi okumaları ile dindarlıklarını inşa etmişlerdir. Eğitim ve istihdam açısından dinî alanı seçen veya seçmeye mecbur bırakılan kadınlar, dinî gruplar, okul ve ailelerinin kültürel sermayeleri ile etkileşim halinde inşa ettikleri bu dindarlık algısının içeriğine kimliğin bir unsuru olarak başörtüsünü de içselleştirmişlerdir. Başörtüsünün yasak olması veya yasaklanma potansiyeli taşıması sonucunda eğitim ve çalışma yaşamlarına yeniden yön verilmek istenmişlerdir. Bunun sonucu olarak Kur'an kursu öğreticiliği mesleği 2007'den itibaren kadınlar için ideal mesleklerden biri olarak yaygınlaşmıştır.

Araştırma grubumuzdaki öğretmenler inşa ettikleri dindarlıklarını ve bu doğrultuda tercih ettikleri yaşam tarzlarını eş seçimlerine, çocuk yetiştirme tarzlarına ve iş yaşamlarına da yansıtmışlardır. Bu dindarlık algısının kadınlar için idealize ettiği modelin tam karşılığı Kur'an kursu öğreticiliğinin çalışma koşullarına denk düşmektedir. Ancak araştırma grubumuzdaki öğretmenler geç kalmış olsa da şimdi kayıplarını telafi etmek istemekte, yeni statüler kazanmak, toplumsal yaşama yeniden katılmak istemekte ve bu isteklerinin arayışlarını dile getirmektedirler. Bu arayışların karşılığını Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kur'an kursu öğreticiliğinde büyük ölçüde bulamamaktadırlar. Ancak inşa ettikleri kimliğin içinden de başörtüsü unsurunu kolayca çekip çıkaramayacaklarını vurgulamaktadırlar. Öğretmenlerin vurguladığı önemli bir konu da başörtüsü soruna dönüşmesi sürecinin kendi yaşamlarına kısıtlama ve ayrımcılık getirmiş olmasına ve bunun mücadelesini kendilerinin vermesine, erkeklerin bu mücadelenin kıyısında kenarında yer almalarına

karşın yeni süreçte kendilerinden daha üst statülerle ödüllendirilenlerin yine erkekler olmasına yönelik eleştiridir. Bütün bu eleştirilerine rağmen araştırma grubumuzdaki öğretmenler toplumsal cinsiyet eşitliği için mücadele etmeyi göze alamamaktadırlar. Onlar için mücadele sonucu elde edilecek kazanımlar bu süreçte yıpranmanın vereceği zararlardan hayli az olacaktır. Ancak öğretmenler gündelik yaşamda eşleri, eşlerinin aileleri, kendi çocukları ve evli ise kendi çocuklarının cinsiyetçi yaklaşımı olan aileleri ile mücadeleyi sürdürmekte ve bu mücadelede din dilinin olanaklarına başvurumaktadırlar.

Din dilinin olanakları simgesel sermaye ve bu sermaye üzerinden yürütülen mücadelenin kesişim noktasında yer almaktadır. Öğreticilerin itiraz ve eleştirileri dinî metinleri yorumlayanların erkekler olmasına odaklanmaktadır. Öğreticiler, gündelik yaşamlarında birçok durumda, toplumsal cinsiyet eşitliği ve dinî metinler arasında gerilim yaşamaktadırlar. Öğreticiler “dinî metinlerde nasıl bir hüküm varsa bizim için de o geçerli” demelerine karşın, hiç biri dört eşliliğe izin veren dinî uygulamayı kabul etmemektedirler. Ancak hem dinî otoriteyi erkeklerin temsil etmesi, hem de ataerkil pazarlıklarla etkileşim halindeki kadınların karşılanacağını varsaydıkları kazanımlar adına verdikleri tavizler sonucu din ve geleneğin ataerki çizgisinde kolaylıkla buluşabildiği görülmektedir. Öğreticiler, kurumsal aidiyeti kazandıklarının ve koruduklarının bir nişanesi olarak, ayrıca erkek egemenlerin gözünde düşük bir statüde görülmemek adına mahremiyetçi bir tutum sergilediklerini söylemektedirler.

Dinî anlayışlarda zamanla yaşanan değişimi kendi yaşamlarından örneklerle aktaran öğretmenler, Müslüman toplumun modernleşme deneyiminin

canlı tanıklığını yapmaktadırlar. Ancak bu noktada öğretmenler, feminizm ile yaftalanmaktan endişe duyduklarını ifade etmekte; ailede, okulda gördükleri cinsiyetçiliği kurumlarında da gördüklerini açık bir dille ortaya koymaktadırlar. Çalışmanın genel sonuçlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, kültürel sermaye ve habitus, simgesel sermaye ve din, öğretici yetkesi bağlamında verilerin analiz edildiği sonuçlara yer verilecektir.

Araştırmanın amaçları doğrultusunda alan verileri, kuramsal çerçeve ve Türk Modernleşmesinin tarihî seyrine kadın araştırmalarının eleştirel bakış açısı ile analiz edildiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Amaçlar doğrultusunda ilk olarak öğretmenlerin habitusları ve kültürel sermayelerinden yansıyan cinsiyetçilik analiz edilmiştir. Söz konusu analiz öğretmenlerin ailelerinden aktarılan kültürel sermayelerinin, tutum, davranış ve algılarının çerçevesini çizen habituslarının, tarihî, sosyal ve kültürel özelliklerini ortaya koymaya yöneliktir. Habitusun oluştuğu en önemli sosyal kurum aile ise en az onun kadar önemli bir diğer kurum okul ortamıdır. Öğretmenlerin ailelerinin tamamının, (kendileri evlilikleri yoluyla toplumsal statü elde etmiş olsalar ve yine kendileri kamu çalışanı kadınlar olarak düzenli bir gelire ve toplumsal statüye sahip olsalar da) alt sosyo-ekonomik ailelerden geldikleri görülmüştür. Görüşme yapılan öğretmenlerin ikisi hariç anne meslekleri ev hanımlığıdır. Annesi ev hanımı olmayan iki öğretmenin de anneleri yine Kur'an kursu öğreticiliğini farklı eğitim formasyonlarına sahip olmalarına karşın sonradan dinî bir yaşam seçip veya dindar eşlerle yaptıkları evlilikler sonrasında Kur'an kursu öğreticiliğine yönelmişlerdir.

Görüşme yapılan öğretmenlerin hiç biri kendi din anlayışlarını aileleri ile özdeş görmediklerini hatta kendi dinî anlayışları ve yaşantıları ile ailelerinin dinî yaşantıları arasında benzer hiçbir yön olmadığını öne sürmüşlerdir. Öğreticiler kendilerinin formal ve araştırmaya dayalı bu anlamda objektif bir din anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Annelerinin, babalarına göre daha dindar ve din eğitime teşvikkar olduğunu söyleyen öğretmenlerin tamamı, babaların görece en azından hayatlarının belli bir aşamasına veya belli bir dönemece kadar dinî tecrübeye mesafeli durduklarını ifade etmişlerdir. Görüşme grubumuzda yer alan öğretmenlerden bir kaçını neden sonra babalarının, dinî açıdan serbest ve kural tanımaz bir yaşamdan sonra dinî bir grupta teması takip eden süreçte dinî tecrübe yaşadıklarını aktarmışlar ve değişimi şu çerçevede özetlemişlerdir: “Babam dine ilgisiz bir tutuma sahipken sonrasında bir gruba katıldı ve sonrasında tersine baskıcı bir din anlayışı benimsedi”.

Görüşmelerde okulda yaşanan ayrımcılığa ilişkin anlatılar örtü yasağını her ne kadar ön plana çıkarmış olsa da gerek orta öğretim gerek yüksek öğretim sürecinde din eğitimi alan kadın öğretmenler kısmen de olsa hem öğretmenleri hem de karşı cinsle çatışma halinde olduklarını aktarmışlardır. Diğer taraftan informal öğrenme sürecinde akran grupları ve barınmada herhangi bir dinî grupta temas gerçekleştiği durumlarda cinsiyet ayrımcılığın daha çok hissedildiği anlatılardan elde edilen bulgular arasında yer almıştır.

Öğreticilerin genelde ailelerinin kültürel sermayelerine özelde de dinî alanda nesilden nesile aktardıkları yapılaşmış unsurlar, kurucu evredeki laiklik uygulamalarına tepkilerin liberalleşmeyle artan muhafazakârlık

ekseninde evrilmesiyle örüntülenmiştir. 1950'lere denk düşen hızlı şehirleşmeyle beraber, şehir hayatında yaşanan anomi ve yabancılaşma, kırdan göçen kitleler için birtakım muhafazakâr mekanizmaları devreye soktuğu görülmektedir. Aileler çocuklarının özellikle de kızlarının kendi değerlerinden kopmaması için dinî çevrelerin içinde olmayı seçmiş görülmektedirler. Diğer taraftan kırdan niteliksiz iş göçü dayanışmacı mekanizmaları kaçınılmaz olarak devreye sokmuştur. Bu doğrultuda büyük şehirlere göçte, hemşericilik de olduğu gibi sosyal ilişkilerde aynı dinî gruba aidiyet de gözetilmiştir. Ancak Türkiye örneğinde kurucu aşamada inşa edilen vatandaş bilinci doğrultusunda, halkın devletle çatışan bir din anlayışını da kitlesel olarak benimsemediği, marjinal gördüğü gruplara uzun vadede itibar etmediği görülmüştür.

Türkiye'de oluşan dini hareketler –cemaatler ve tarikatlar- içinde yer almanın toplumsal bir işleve denk düştüğü de hesaba katılmak durumundadır. Cumhuriyet devrimleri ile tekke ve zaviyeler resmen kapatılmalarına karşın fiilen varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu doğrultuda dini gruplara yönelik kitlesel yönelişin işlevsel amacının, cemaat yapıları içinde yer almak dolayısıyla toplumsal statü, iş olanakları ve kentin sosyo-kültürel kaynaklarına güvenli görülen kanallarla ulaşmak ve din-devlet arasında bir bağ kurmak olduğu düşünülebilir.

Din ve devlet arasında tarikat ve cemaat oluşumları aracılığıyla kurulan bağın toplumsal cinsiyete yansımaları ağırlıklı olarak kadınların denetimi üzerinde olduğu görülmektedir. Devlet ve din bağlamında kadın imgesinin bu denli ön plana çıkması ise Türk kadınının modernitenin ölçütü olarak

görülmesi nedeniyledir. Bu sebeple çevre değerlerinin simgesi kadının örtüsü ve çalışma ortamının geleneklere göre düzenlenmesi olmuşken, modernitenin ölçütünün de kadının örtüden sıyrılması koşuluna bağlanmış olduğu görülmektedir. Bu kutuplaşmada görüşme yapılan öğretmenlerinin tamamı eğitim ve çalışma yaşamlarında en az bir defa başörtü yasağıyla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Baş örtüsüne yönelik yasakların çizdiği çerçevede, Kur'ân kursu öğreticiliği mesleğini seçen kadınlar için bu meslek, gelenek ve modern arasındaki gerilimden sıyrılmanın, geleneği tehdit eden bir duruma düşmeden, sosyal alana katılmanın bir yolu olarak görülmektedir.

Araştırma grubumuzdaki öğretmenler sahip oldukları çevre değerlerini korumak adına imam-hatip liselerine gitmişler, ancak burada çoğu zaman cinsiyetçi yaklaşımlarla karşı karşıya kalmışlardır. Ataerki kalıplarla bütünleşmiş dinî içerikli yapıların, büyük çoğunlukla kadınların dinî değerleri itaatkârlık kapsamında öğrenmesi ve ev içi rolleri aksatmayacak şekilde kadının kendini değil, geleneksel kadınlık ve annelik rollerini önceleyen bir gelecek planlamasını dayattığı görülmektedir. Orta eğitim düzeyinde görülen cinsiyetçi yaklaşımın yüksek öğretimde de aşılamadığı görülmektedir.

Habitusun yaşam içinde edinilen deneyimlerle şekillenmesi göz önünde bulundurulduğunda ilk aşamada ailede edinilen cinsiyetçi kalıplar, arkadaş grupları, dinî çevreler ve dinî eğitim sürecinde pekişmektedir. Ancak kadınlar için ataerki ve dinî simgelerin senteziyle, aile ve eğitim ortamında oluşan bu pekişme süreci zaman zaman pasif ve cılız da olsa direnişi de içinde barındırmaktadır.

Amaçlar doğrultusunda ikinci analiz kategorisini dinî alandaki simgesel sermayenin sosyo-politik görünüşleri ve toplumsal cinsiyete yansımaları oluşturmaktadır. Sosyal alan içinde alt alanlardan biri olan ve görece özerkliğe sahip dine ait toplumsal kabuller de nesilden nesile aktarılan ve eyleyene davranışsal bir çerçeve çizen habitus içinde yer almaktadır. Dinî kabuller toplumsal hafıza içine farklı şekillerde yerleşmiş olmakla beraber, dine karşı vaziyet alışlar da kişilere ve toplumlara göre değişiklikler göstermektedir. Diğer taraftan dinî söylemlerle ortaya çıkan ve bu söylemlerden beslenerek toplumsal taban bulan gruplar, toplumsal ilişkilerini sürdürürken devlet, siyaset, ekonomi, eğitim gibi diğer toplumsal yapılarla etkileşime girmektedirler.

Türkiye özelinde din ve devlet ilişkilerinin dönem dönem değişen, dönüşen yapısında, hem bireylerin tutum ve davranışlarına yerleşen dinî içerikli algılar, hem de dinî grupların siyasetle ilişkisinde simgesel sermaye içinde geliştirdikleri dinî söylem de ağırlıklı bir yer edinmiştir. Dinî söylemin siyasi alanda edindiği bu yer, laikliğe ilişkin geniş bir yelpazedeki anlayıştan dindarlığın çok farklı yorumlarına kadar zengin bir çeşitliliği de içeren tarafların bulunduğu bir bağlama sahiptir. Dinî anlayışların ve laikliğin çeşitliliğinin ortaya çıkardığı taraflar zaman zaman çatışmayı zaman zaman da uzlaşmaları içeren bir diyalektik bir süreç geliştirmişlerdir. Bu bağlamda kadın konusunu doğrudan veya dolayımli olarak içeren toplumsal olgu ve olaylar siyasi düzenlemelere konu olmakla beraber, simgesel sermayeye de kaynak oluşturmaktadır.

Kadınların toplumsal yaşamını düzenleyen dinsel içerikli simgeler, kadınların devlet yöneticisi olamayacaklarından, topluca yapılan ibadetlere erkeklerle beraber katılamayacakları, bir erkeğin şahitliğine karşın iki kadının şahitliğinin geçerli olacağından, miras paylaşımında kadının erkeğe oranla daha az pay alacağına ilişkin kural ve uygulamalara kadar geniş çerçeve ve bir içeriğe sahiptir. Diğer taraftan ev içinde erkeğin aile reisliğinden, kadının giyim tarzına, çalışma hayatına ilişkin birçok alan da dinî kuralların düzenlemelerine konu olabilmektedir. Ancak dinî anlayışın benimsediği dünya görüşü de diğer konularda olduğu gibi kadın konusuna bakışa ilişkin birçok farklı yaklaşımı barındırmaktadır. Ataerkinin dinî değerleri bu anlamda kolaylıkla kendi yaptırımları için meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanma olanağı doğabilmektedir. Karşıt olarak dinî değerlerden toplumsal cinsiyet eşitliği için bir olanak doğması olasılığı da teorik olarak bulunmakla birlikte, pratikte Türkiye’de din ve laiklik tartışmalarının kutuplaşmasında ve toplumsal alanda eşitlik ve özgürlüğü şekli eşitliğe endeksleyen yaklaşımlar, yeni hiyerarşiler doğurmakta, bunun sonucu olarak dindar kadınlarının kendi değerleri ve camiaları ile hesaplaşarak dinî alanda da önemli bir kazanım elde etmeleri adeta olanaksızlaşmaktadır.

Görüşme grubumuz, dinî bir eğitim almış, görece dindar ailelerden gelmiş ve yaygın öğretim kurumlarında din eğitimi veren kadınlar olmakla birlikte, Türk modernleşmesinin sunduğu olanaklar çerçevesinde kamu görevlisi olduklarından din- devlet ikileminde kadın bağlamında farklı bir etkeni temsil etmektedirler. Kadınlar, hem dinî gruplar içinde hem de laiklik uygulamalarında sürekli kendileri adına karar verilen önemli bir kitleyi oluşturmaktadır. Kadınlar açısından din, ataerki ile bağdaşmazken erkek

egemenler kendi çıkarları için hem laikliği hem dinî kadınlar aleyhine uygulamalarına gerekçe gösterebilmektedir. Diğer taraftan ataerki, sırf kadınları ezen bir yapı olarak görülmemeli ürettiği hiyerarşilerle toplumsal eşitsizlikleri yeniden üreten, sosyal aktörlerin rızasını alarak işleyen ve ataerki pazarlıklara dayalı bir mekanizma olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırmanın ilk evresinde Kur'an kursu öğreticilerinin aynı formal ve informal eğitim geçmişine sahip olmaları sonucunda homojen bir kitle oldukları bu nedenle toplumsal cinsiyet algılarının da türdeş olacağı düşünülmüş ancak bu bağlamda günlük yaşamdaki cinsiyetçi uygulamalara karşı gösterdikleri tepkiler açısından türdeş olmadıkları, kadın konusuna yaklaşımlarının geniş bir çeşitliliği barındırdığı görülmüştür. Ancak öğretmenler kadına yönelik geleneksel ve dinî kalıplara yönelik eleştirel bakış açılarını kursiyerlerine hiçbir şekilde yansıtmadıkları, bu tavrı, yerleşik uygulamalara aykırı davranmama adına benimsedikleri ve millî bütünlüğe katkı sağlamakla görevli olduklarının bilincinde hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu duruş kursiyerlerin devlet görevlisi olmak bakımından sahip oldukları yetkenin bir göstergesi olmakla birlikte halkın din görevlisi olan kadınlardan beklentilerine ilişkin birçok yaptırımı da içermektedir.

Zaman ve mekâna göre dinî algı ve anlayışlar farklılaşmakta, değişen şartlara göre kabul gören anlayış çerçevesinde, geçerli, bu anlamda popüler bir söylem oluşmakta ve bu söyleme yakın tutum benimseyen ve tavır alanlar, dinî simgesel sermayeye en elde edebilenler olarak görülmektedir. Sonuçta simgesel sermaye de diğer sermaye türleriyle mübadele ilişkisi

içinde kişilerin toplumda en sağih, sağlıklı görölen dinî anlayışı temsil ettiğine inanılan kişilere, toplumsal alanın farklı alanlarında olanaklar sunabilmektedir.

Görüşme yaptığımız öğreticiler, kadın ve erkeğin toplumdaki yeri, hak ve sorumluluklarını düzenleyen dinî metinlerle, kendi dünya görüşleri arasında bir gerilim olduğunu ifadelerine yansıtmışlardır. Görüşme yapılan kadın öğreticilerin hiç biri erkeklerin çok eşliliğine, dinî açıdan da olsa, sıcak bakmayacaklarını ifade etmişler, eşitlikçi görüşleri ile dinî metinleri kendi yorumları ile uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Öğreticilerin dinî metinleri yorumlayan din bilginlerinin erkek olduklarına dikkat çekmeleri, dinî anlayış ve uygulamalara kadın bakış açısının yansıtılmadığı eleştirisini içermektedir. İnançla kadınlık arasındaki bu gerilimde tarihselci yaklaşımı benimseyenler, dinî hükümlerin içinde bulunulan şartlara göre değişebileceğini kabul etmekte ve bu gerilimi kendi açlarından hafifletmektedirler.

Kadın konusunda daha sabit görüşleri olan, birtakım dinî gruplara mensup ailelerden gelen ve 50'li yaşların üzerindeki ve mesleki kıdemi fazla olan öğreticiler, dinî kalıplara karşı daha teslimiyetçi bir tavır benimsediklerini ifade etmişlerdir. Ancak din, toplum ve gündelik hayat arasındaki ilişkinin sorulduğu bölümlere ilişkin anlatılarda göröleceği üzere, kursiyerlerin, aileleri, eşleri, eşlerinin ailesi, kurum çalışanları ve kursiyerleri ile olan etkileşimlerinde, eğitim, çalışma ve evlilik yaşamlarında verdikleri mücadelelerde dirençlerini kaybettikleri, bu nedenle gelenekle dinin ataerki lehine işbirliği yaptığı durumlarda, kayda değer bir değişiklik yaratamadıkları için, bu teslimiyetçi tarzı sürdürdükleri görölmüşür. Diğer taraftan evlilik ve

çocuk sahibi olmayla kadınların kendileri için verdikleri mücadelenin eksenini, kendi mücadelelerinden, çocuklarına ve onları hem dışarının kötülüklerinden hem de ataerkinin baskıcı mekanizmalarından korumaya doğru kaymaktadır.

Gelenekler ataerkil yapılarla işbirliği yaparken çoğu zaman kendilerine meşruiyet kazandırmak için dinî söylemleri de kullanmaktadırlar. Öğreticiler ev içi rolleri aksatmadan bir taraftan eğitim ve iş hayatlarına devam ederken bir taraftan da yakın çevrelerine karşı yürüttükleri mücadeleyi anlatmışlardır. Kadınların din ve gelenekle iç içe geçen ataerkil zihniyetle mücadele etmek için kendi dinî argümanlarını ortaya koymaları onlar için kısmen bir olanak doğurmuştur. Ancak bu her zaman çözüme ulaşmayı sağlamadığı gibi uzun ve yıpratıcı bir süreçte gerçekleşmiştir. Diğer taraftan eşitlik ve özgürlük talepleri ve dinî inançları arasında da çoğu zaman gerilim yaşadıklarını ve inançları lehine sabretmeyi seçtiklerini ifade etmişlerdir. Öğreticiler kursiyerleriyle dinî bağlamda gerçekleşen soru ve sorunlara yaklaşımlarında da çelişkiler yaşadıklarını sıkça ifade etmişlerdir.

Kadınlar yaşadıkları sorunlara çözüm ararken, tahakküm ilişkisini devam ettirmek adına değil eşitlikçi ilişkileri yeniden kurmak adına hareket etmektedir. Toplumsal roller değişip gelin-kaynana veya idareci- idare eden, sosyo-ekonomik tabakada daha yüksek veya aşağıda olan; makul bir din anlayışına sahip olan (etkin olan grubun makul gördüğü dinî anlayış) ve olmayan ilişkisine dönüştüğünde, kadının da kadını ezdiği durumlar gerçekleşmektedir. Hiyerarşik ilişkiler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle yatay olarak da kesişmektedir. Dinî referanslar kültürel kalıplara göre şekil aldığından, kadınların din ve geleneğin iç içe geçtiği bir toplumsal yapı da her

zaman haklarını korudukları söylenemez. Ancak kadınlar inandıkları adalet duygusu ve kendi iç tutarlılıklarını sağlamak nedeniyle kendileri veya kızları veya gelinleri aleyhine de olsa kendilerine toplum ve dinî egemen erkin dayattığı kuralları sorgulamadan içselleştirebilmektedirler. Bunlardan en önemlisi kocaya koşulsuz itaat, sabır, geçimsizlik yapmama söylemidir. Kadınlar çok eşliliğe karşı olmalarına, kadın her tür işi yapabileceğine ilişkin bir inanca sahip olmalarına rağmen, feminist olarak yaftalanmak istemediklerini ifade etmişlerdir. Feminizmin bir yaftalama olarak algılandığı ve Müslüman Türk kadını için kurucu evrede de aşağılayıcı bir yakıştırmaya denk düştüğü, Çakır'ın, Osmanlı kadın hareketi çalışmasında da gösterilmiştir. Kadınlar dinî algı ve tutumları ile kadın eşitlik ve özgürlüğü arasında da çoğu zaman gerilim yaşamaktadırlar. Herhangi bir dinî gruba girip, grubun çıkarlarını önceleyenlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini daha kolay içselleştirdikleri görülmüştür. Kendi dindarlığını inşa eden ve akademik uğraşları bulunan kadın öğretmenlerin, şekil, giyim tarzı olarak her ne kadar kendilerine dayatılan tavırları sergiledikleri görölse de cinsiyete dayalı ayrımcılık içeren uygulamaları daha fazla sezinledikleri ve din adına kendilerine biçilen rollerle kendi inşa ettikleri dünya görüşü ile daha çok çelişki yaşadıkları görülmüştür.

Öğreticiler yakın çevrelerinde olduğu gibi iş yaşamlarında da sürekli ataerkil kalıplarla ve engellenmelerle ve en önemlisi genel toplumsal yapıdan tecrit edilip sadece kadınlara din eğitimi verdikleri mesleklerinde itibarsızlaştırmayla karşı karşıya kalmaktadırlar. Araştırma grubumuzdaki öğretmenlerinin kurumla ve bağlı oldukları müftülük, idareciler, memurlar, hem cinsleri olan ve olmayan meslektaşları ile toplumsal cinsiyete dayalı

etkileşimlerinin, dinî bağlamı olan, Müslüman toplumlarda kadın ve erkek hak ve sorumluluklarını içeren simgesel sermaye üzerinden sürdürülen bir çatışmayı içerdiği görülmüştür. Dinî söylem de simgesel sermayenin, bir kaynağı olarak sosyal alanda yer almaktadır. Simgesel sermayenin türü ve miktarı erkek ve kadın cinsi için toplumsal uzamda fark yaratmaktadır. Kadınların dinî bilgi düzeyleri ve bu alanda aldıkları eğitim dolayısıyla erkeklerle eşit olduğu durumlarda dahi aynı itibarı görmemektedirler. Bu itibarsızlaştırmanın çalışma grubumuza yansımalarına ilişkin bir örneği, kadın öğretmenler toplumun genelini değil sadece kendileri gibi kadın olan gruplara eğitim verebileceğine dair kabulde somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kurumun üst görevlere hazırlayan ihtisas kursları, aşere takrib tayyibe kursları üst görevler için zorunlu ve kurumda itibar gören bir eğitim olmasına karşın, kadınların hazır bulunuşluk düzeyleri yetersiz olduğu ve aileleri ile başka bir şehirde bu kurslara devam edemeyecekleri gibi gerekçelerle söz konusu eğitimlere katılamamaktadırlar. Kadın öğretmenler söz konusu eğitimlere katılsalar dahi il ve ilçe müftüsü olamayacakları için yönetsel pozisyonlar alamamaktadırlar. Bu anlamda erkeklerin sahip olduğu kültürel sermaye kadınlarınkine göre daha değerli görülmekte, dolayısıyla üst eğitimlere giriş ve görevde yükselme sınavlarında kadın olmak kurum için son derece dezavantajlı bir duruma dönüşmektedir. Bourdieu'nun okulun üst sınıfın kültürel sermayesi ile okula gelmesi nedeniyle bu sermayeye sahip olmayanların birkaç adım geriden başladıkları ve okulda müfredatta verilenin de bu kültürel sermaye farklarını telafi etmeye yönelik olmadığına ilişkin analizi, burada toplumsal cinsiyet bağlamında da işlevsellik kazanmaktadır. Diğer taraftan öğretmenler hem bu kısır döngüye hapsedilmekteyken hem de

“sizler sadece yarım zamanlı çalışanlarsınız” gibi bir algıya da muhatap olduklarını ifade etmişlerdir.

Lise mezunu öğretici ile lisans ve lisansüstü eğitimini tamamlamış öğreticinin kariyer planlaması açısından her hangi bir fark olmadığı bu yapıda öğretmenler; kendilerini, “biz kutsal bir görev yapıyor, eş ve aile olarak sorumluluklarımızı da aksatmıyoruz” diyerek kendilerini motive etmeye çalıştıkları görülmüştür. Kursiyerlerin kendilerini dinî bir söylemle motive etme durumu, ataerkil pazarlıklarla da yakından ilgilidir. Çünkü kurum içi hiyerarşik ilişkilerden kadın öğretmenler her ne kadar memnun olmasalar da evde, ev işlerinden, çocukların eğitime, bakımına ve akraba ilişkilerini düzenlemeye varıncaya kadar bütün yük neredeyse kadınların omuzunda olduğu için, öğretmenler esnek çalışma saatleri dolayısıyla Kur'an kursu öğreticiliğini bir olanak olarak görmektedirler. Diğer taraftan kadın öğretmenler, meslekleri sayesinde toplumun muhafazakâr kesimlerinde belli bir statü kazandıkları için kendilerine gereken değerin verilmemesine karşın, düzenli bir gelirleri ve sosyal güvenlikleri olan Kur'an kursu öğreticiliğini bir kazanım olarak görmektedirler tabi bu anlamda hem toplumsal cinsiyet eşitliği ve dinî inanışları ile çelişki yaşamakta hem de zaman zaman eşitlikten ödün vererek, başka kazanımlar elde etmekte ve aidiyet duygusunun verdiği motivasyon ve toplumsal kabul alabilme adına, toplumsal cinsiyet eşitliği söylem ve taleplerinden tavizler vermektedirler.

Çalışma kapsamında belirlenen amaçlar doğrultusunda, üçüncü analiz kategorisi Kur'an kursu öğretmenlerinin yetke kaynakları ve yetkenin toplumsal cinsiyete yansımalarıdır. Öğreticiler devlet görevlisi olmak dolayısıyla,

kadının toplum içinde sahip olduğu sorumluluklar, hak ve ödevlere ilişkin kalıpları aktarmakla görevlidirler ve bu aktarımı devam ettirdikleri sürece devlet görevlisi olarak yetkeleri devam edecektir. Diğer taraftan kadın öğretmenler, din görevlisi olarak, toplumun kadından, özellikle de dindar ve kadınları dinî konularda aydınlatmakla görevli kişiler olarak toplumun kendilerinden beklediği eş ve anne olmaya ilişkin kadınlık rollerini taşıdıkları ve aktardıkları sürece yetkeleri sürdürülebilir durumda olacaktır.

Kadın Kur'an kursu öğretmenlerinin yetke kaynakları kadın devlet memurluğu (bir nevi öğretmenlerin devlet görevlisi olarak sahip oldukları yetkeyle benzeşen) durumundan bir taraftan da kadınları dinî konularda aydınlatmak ve mahremiyet çizgisini sürdürmekten oluşan din görevlisi olmaktan kaynağını almaktadır. Devlet ve din ilişkilerinin seyri ve Türk modernleşmesinde modern kadın imgesi devletle olan ilişkinin yönünü belirlediği gibi, diğer taraftan da modern kadın imgesiyle örtüşmeyen bu kadın öğretmenler için yeni bir alan açılmış olmaktadır. Ancak bu yeni alan kadın öğretmenler için, toplumun geneliyle değil sadece kadınlara hizmet verilen izole mekânlardır.

Kurucu evrede uygulanan laikliğe tepki olarak doğan ve modernitenin şartlarına göre kendini yeniden yapılandıran Türk dindarlığı veya Türk İslamcılığı'nın ürettiği habitusun bizim çalışma grubumuzun anlatılarına da yansıdığı görülmüştür. Tevhid-i tedrisat kanunun uygulamaya konulması, tekke ve zaviyelerin kapatılarak eğitimin sekülerleştirilmesinin yanı sıra merkez (yönetici elit) tarafından kültürel alanda da hedeflenen sekülerleşme, çevre (yönetilen halk katmanları) ve çevre değerlerini merkeze karşı kullanan

muhalif siyasi kanatlarca karşıt bir söyleme dönüştürölmüştür. Dinî yapıda bir devletten seköler bir devlete geçişe ilişkin öğreticilerimizin költörel sermayelerine yansıyan anlatılar göstermektedir ki toplumsal statüsünü kaybeden medreseliler ve onlardan yetişen kuşaklardan yetişen nesillere, kurucu evredeki laiklik uygulamalarına dair tepkisel bir söylem aktara gelmiştir. Laikliğe tepki olarak doğan söylemin ana argömanı ezanın ve Kur’ân’ın Arapça değil Türkçe okutulması etrafında örüntölenmektedir.

Bu anlatılar, sosyal ve költörel alandaki değişikliklerin nasıl din aleyhtarlığı olarak algılanıp, tepkisel bir bakış açısının doğduğuna ilişkin, ailelerin nesilden nesle aktardıkları söylemi içermektedir. Ailelerden gelen bu anlatılar devlet memuru olan Kur’an kursu öğreticilerinin, kendi bakış açıları ve yaşam deneyimleri ile nasıl şekillenmiş, ve dindarların modernleşmeyle etkileşiminde nasıl bir hal almıştır? Devamla aşağıda gelen anlatılar, öğreticilerin, laik bir ölkede, devletin memuru olarak, laikliği nasıl algıladıkları ve din görevliliği vasfı taşıyan meslekleri ile nasıl bağdaştırdıklarına ilişkin anlatıları içermektedir.

Kadın öğreticiler, dinî uygulamaların erkeklerin elinde baskıcı ve sınırlayıcı anlayışlara dönüşebileceğini deneyimlemişlerdir ve bu konuda tedirgin görünmektedirler. Ancak sürekli kendi giyim tarzlarının laikliğe konu olmasından da rahatsızlıklarını ortaya koymaktadırlar. Diğer taraftan öğreticilerin anlatılarında ortaya koydukları önemli bir nokta, görünörl bir dindarlık anlayışının laikliğin elden girmesi olarak algılanması gerekliliği üzerinde. Ancak çok eşlilik, kadının toplumsal hayata engelsiz katılımı, eğitim

ve çalışma şartlarında fırsat eşitliği gibi haklarının bir anlamda laikliğin güvencesinde olduğuna kanaat getirdikleri anlaşılmaktadır.

Öğreticiler, kuruluştan bu yana din ve devlet ilişkisinin Türkiye'deki seyrinden etkilenecek kamu görevlisi olmak dolayısıyla belli bir duruş kazanmış görünmektedirler. Bu duruş kadın öğretmenlerin hem dine hem devlete ve hem de laikliğe ilişkin mesafelerini ve tutumlarını belirlemiştir. Ancak çoğu konuda dinî kurallar ve toplumsal özgürlükler alanında kadın, eş, anne ve öğretici kimlikleriyle gerilim yaşadıkları görülmektedir. Öğreticiler, sahip oldukları din anlayışı ve temsil ettikleri kurumun tarafı bulunduğu resmî İslam -ki bu anlayışın zaman zaman siyasi gelişmelerle değişimler geçirdiği görülmektedir- ve erkek egemen yapının da etkisiyle daha da ağırlaşan yapı içinde önemli bir gerilim yaşamaktadırlar. Yaşanan bu gerilim, öğretmenlerin kursiyerlerinden gelen soru ve sorunlarla karşılaştıklarında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Devam eden anlatılar, öğretmenlerin, kursiyerlerinin kültürel özellikleri, kendi din anlayışları diğer taraftan da kurumun ve geleneğin toplumsal cinsiyete ilişkin dayatmalarının ortasında kalan öğretmenlerin gerilimler karşısında belirledikleri stratejileri ortaya koymaya yöneliktir.

Kur'an kursu öğretmenleri, geleneklerden süzülerek yerleşen toplumsal cinsiyete ilişkin kabullere yönelik eleştirel bir tavır geliştirmiş olsalar da kursiyerlerinin kendilerini geleneksel anlayıştan sapma gösteren din görevlisi muamelesi görmemek için fikirlerini paylaşmamaktadırlar. Diğer taraftan öğretmenler devletin din işlerini yürütmekle mükellef memuru olarak kendilerine bir rota belirlediklerinden, genel toplumsal kabullerin dışına çıktıklarında, otoritelerini kaybedeceklerini hesaba katmaktadırlar. Öğreticilerin bir

Müslümanın tüm toplumu uyarmakla sorumlu olduğuna yönelik inanışları, dinî bir eğitim almış olmakla bir kat daha sorumlu olacaklarına dair bir anlayışa dönüşmektedir. İşin diğer boyutunda, çalışmayan ev kadınlarının geleneksel olarak Kur'an okumayı bilen birinin bilmeyenlere rehberlik yaptığı, dolayısıyla onlara göre farklı bir statüye sahip olduğu informal yapıdan, son dönemde, Kur'an kursu öğretmenlerinin sayısındaki artışın sonucu olarak, artık devlet görevlisi unvanı kazanmışlardır. Kazanılan bu statünün gerektirdiği rol, geleneklerle ve özellikle de ataerki ile çatışmamayı gerektirmektedir. Öğreticiler her ne kadar rahat hareket alanı bulamasalar da çatışmaya girmeden, "makbul kadın" kalarak eşitlikçi değil ödüllendirici kazanımları tercih etmektedirler. "örnek kadın", "örnek öğretici" payeleri çekingen, talepkar olmayan, utangaç kadın kimliğiyle örtüşmektedir.

Yetke, öğretmenler için hem dinî hem de devleti temsil etmek dolayısıyla verili bir otoriteyi simgelemektedir. Öğreticiler bir yandan devlet memuru kadın olmanın vakarına yakışır davranmak durumundadırlar buna ek olarak dinî ve geleneksel kadın giyimi, tutum ve davranışlarından da kursiyere ve kuruma karşı sorumludurlar. Bu sorumluluk devlet görevlisi olarak aşırıya gitmeyen bir örtünme tarzını da içerir. Çünkü son dönemde kursiyer profili değişmiş, her kesimden insan Kur'an kurslarına gelmeye başlamıştır. Öğreticiler, tesettür şıklığını taşımaları gerektiğine inanmaktadırlar. Ancak bunun derecesi kişinin dinî görüşünün geleneksel veya modern olma derecesine göre değişmektedir. Yetkenin kendini gösterdiği en önemli alan kendileri farklı düşünse de kursiyerlerinin soru ve sorunlarına karşı polemiğe girmekten çekinmelerinde ortaya çıkmaktadır. Alo fetva hattı erkek egemen bir yapıyı sergilemektedir ve bu kadın öğretmenlerin kendilerini bu üst otoriteye

sığınmaya muhtaç gördüklerini ortaya koymaktadır. Kadın öğretmenler kendi aleyhlerine olan dinî yorumları, üzerlerinde hissettikleri baskı nedeniyle- bu baskı kendilerini otoritenin karşısında değil yanında olduklarına ilişkin göstergeleri ortaya koyamamaktan kaynaklanan korkudur çoğu zaman- kendi lehlerine çevirecek olanakları kullanmamaktadırlar. Bu olanaklar dinî yorumları tersine çevirmeyi içermektedir. Bu yetkiyi kendilerinde görmeleri egemen anlayışla çatışmayı ve kazanımlardan bir çırpıda vaz geçmeyi, dışlanmayı ve itibarsızlaşmayı getireceğinden, öğretmenler, kurum, kursiyer ve sosyal değişimin gereklilikleri ve dinî hayat arasında zorlu bir denklem ve uyum sağlama ve bu uyumu sürdürme gayreti içindedirler.

ÖNERİLER

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasının bir zihniyet meselesi olduğu ve bu nedenle de bir zihniyet değişimi ve dönüşümü gerektirdiği dikkate alınarak, palyatif iyileştirmeler yerine, ailede ve eğitim sürecinde toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması yönünde politikalar takip edilmesinin gereği ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de kadına ilişkin politikalarda görülen dönemsel değişiklikler, çoğu zaman sorunları müzakere içinde çözmek yerine tarafların uzlaşma zeminini aşındırıcı etkiler bırakmıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin yaklaşımın, okul öncesinden başlanarak, yükseköğretime kadar, özellikle de öğretmen yetiştiren yükseköğrenim bölümleri ve dinî eğitim veren ilahiyat fakültelerinin müfredatına dahil edilmesinin gereği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca eğitim ortamındaki cinsiyetçi ayrımların eşitlikçi uygulamalarla dönüştürülmesinin eşitlikçi yaklaşımın içselleştirilmesine katkı sağlayacağı da ifade edilebilir.

Kadının toplumda güçlendirilmesine yönelik çalışma yürüten feminist sivil toplum kuruluşlarının, düşünsel siyasi haritada ayrıştırıldığı ve bu doğrultuda siyasi görüş farklılıklarının içinde dışlanan ve reddedilen bir yapı olarak algılandığı görülmektedir. Söz konusu sivil toplum kuruluşlarının kendilerini kamuoyuna daha yakından tanıtmalarına olanak sağlanmasının, kadın konusunda ayrışan siyasi yaklaşımları daha fazla müzakereci bir tutuma sevk edeceği düşünülmektedir. Bu doğrultuda, kadın ana temalı sivil toplum kuruluşlarının ilke ve amaçlarının, kadını güçlendirmek olduğu yönünde farkındalık kazandırılmaya dönük eğitsel projelerin hayata geçirilerek,

feminizmin dinî, ailevi ve kültürel değerleri hedef aldığına ilişkin tutumların dönüştürülmesine katkı verilebilir.

Araştırmada, kursiyerlere öğreticilerin aktardığı taleplerin, erkeklerin toplumsal cinsiyet eşitliği eğitimi almasını gerekliliği üzerinde odaklandığı görülmüştür. Toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik eğitim sürecine erkeklerin de dahil edilmesi ile toplumsal uzlaşının önünün açılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Kadınların deneyimleri ve sorun yaşadığı alanlara ilişkin verilere ulaşmak amacıyla, sivil toplum kuruluşlarının deneyim ve birikimlerinden, kadın alanında kamu hizmeti veren kurum ve kuruluşlar ile araştırma merkezlerinin iş birliğinin sağlanması ile kadın sorunları kategorisine bütüncü bir açıdan bakma olanağının doğacağı ortaya çıkmaktadır.

Din, devlet ve kadın sorunsalı etrafında, merkez-çevre diyalektiğinin Türkiye’de laik-dindar kutuplaşmasına dönüştüğü ve en önemli sorun alanının kadınlar üzerinde odaklandığı söylenebilir. Ancak bu gerilimden geri dönülmez bedeller ödeyerek zarar gören kesimin kadınlar olduğu anlaşılmaktadır. Dinî simgelerin siyasi malzemeye dönüşmesi ve türban/başörtüsü yasağı veyahut serbestisi üzerinden siyaset üretilmesinin, kadınları sınırladığı, kadınların haklarını dile getirme önünde ideolojik engeller oluşturduğu düşünülmektedir. Bu nedenle siyasi arenada rekabet malzemesi haline gelen kadının giyimi ve kamusal alana katılımı konularında kamusal bir uzlaşa sağlanmasının sorunların kalıcı bir şekilde çözülmesine katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

Din toplumsal bir gerçeklik olarak modern ve post-modern dönemlerde de varlığını sürdürmektedir. Ancak toplumsal olan her şey gibi dinin de toplumun geleneği, algı ve anlayışlarına bağlı çeşitli yorumları söz konusu olduğu gerçeği göz ardı edilmeden, formal ve informal din eğitimi süreçlerine ve örtük müfredata toplumsal cinsiyet eşitliği eklenmesinin din ve kadın ekseninde yapısallaşan ataerkil kalıpları dönüştüreceği düşünülmektedir.

Ekonomik sermaye kadar sosyal, kültürel ve simgesel sermayenin de toplumsal hiyerarşide oluşturduğu eşitsiz ilişkiler göz önünde bulundurduğunda, dinî değerlerin toplumsal kaynakları dolayısıyla eşitsiz ve eşitlikçi ilişkiler için meşruiyet kazandırma olanağının eşit olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda, toplumsal cinsiyet eşitliğini meşrulaştırması ve yeniden üretmesine yol açan geleneksel ancak dinî ifadelerle kendini dile getiren oluşumlara karşı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, toplumsal cinsiyet eşitliği açısından bilinçlendirme veya bu gruplara katılma eğilimi olan kitlelere farkındalık kazandırma süreçlerinde etkin ve verimli bir şekilde yer almasının kadınlara ilişkin sorunlar konusunda toplumsal dönüşüme katkı sağlayacağı ortaya çıkmaktadır.

Dinî alanda resmi otoriteyi temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, simgesel sermayenin üretim araçlarından biri olarak toplumda değer gören dinî söylemin eşitlikçi tarzda yeniden inşa edilmesine katkı sağlaması dini hareketlerin cinsiyetçi söylemlerinin evrilmesi açısından uzlaşî zemini sağlayacağı görülmektedir.

Araştırmada, simgesel sermayenin güçlü üretim kaynaklarından biri olan dinî söylemin Kur'an kursu öğreticisi olan sınırlı bir kitle üzerindeki etkileri

odaklanılmıştır. Yürütülecek farklı alan araştırmaları ile cinsiyetçi politikaların hangi alanlara ve hangi mekanizmalarla sızdığına yönelik özel ve kamu sektöründe çalışan kadınlara, kayıt dışı ekonomik faaliyetlerde çalışan ve ev emekçisi kadınlara yönelik alan çalışmaları yapılması kadın sorununun bütüncü bir görünümüne olanak sağlayacaktır. Diğer taraftan, sosyal değişime en çok direnç gösteren yapılardan biri olan ataerkil kalıpların, kadınlarının yaşadığı ayrımcılık ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ilişkin algı ve tutumların, gelecek kuşaklara hangi mekanizmalarla aktarıldığına ilişkin alan çalışmalarının yürütülmesi de sorunların tespitine ve çözümüne katkı sağlayacağı söylenebilir.

Araştırma bulgularımızın ortaya koyduğu üzere Kur'an kursu öğreticiliği bir kadın mesleğine dönüşmüş olmakla birlikte kurumun karar alma mekanizmaları, denetim birimleri ve dinî konularda yorum yapma yetkisine sahip birimlerde neden kadın bulunmadığına ilişkin zihniyet çözümlemesini içeren alan çalışmaları yürütülmesi ayrı bir araştırma konusunu ortaya çıkarmaktadır. Ataerkil kalıpların din dilinin olanaklarını sıkça kullandıkları göz önünde bulundurularak din eğitimi veren okul öncesi, örgün eğitim ve yükseköğretim kurumlarında toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin tutum ve algıların ortaya konmasına ilişkin alan çalışmaları yürütülmesi, ataerkil kalıpların zamanla çözülmesine ve eşitlikçi bir anlayışın toplumsal yapıda yer etmesine katkı sağlayacağı ifade edilebilir. Kadın araştırmalarının yürüttüğü çalışmaların çoğu kez akademik camia ile sınırlı kaldığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin alan çalışmalarının, akademi, kamu kuruluşları ve sivil toplum kuruluşları işbirliği ile gerçekleştirilmesi ve sonuçlar

kamuoyu ile paylaşılması sağlanarak söz konusu sınırlılığın aşılması sağlanabilecektir.



KAYNAKÇA

- Ağırman, C. (2001). *Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Ahmad, F. (2010). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, Çev: S. C. Karadeli, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Akşit, B. (1991). Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and İmam-Hatip Scool in the Republic. R. Tapper (Ed.). *İslam and Modern Turkey*. (s. 145-170). London: I. B. Tauris & Co Ltd.
- Akşit, B. ve Coşkun, M.K. (2005). Türkiye'nin Modernleşmesi bağlamında İmam Hatip Okulları. T.Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık* (394-410).
- Akşit, B. Şentürk, R. Küçükkural, Ö. Ve Kurtuluş, C. (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2011). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı İslam Protestanlığı ve Alevilik*. İstanbul: İletişim.
- Akyol, S. (2004). *Din-Kadın İlişkisinin Din Sosyolojisi Açısından Analizi - Kahramanmaraş Örneği-* (Basılmamış yüksek lisans tezi) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.
- Akyüz, Y. (2006). *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Pegema Yayıncılık.
- Alpkaya, F. (2009). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Althusser, L. (2008). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki (1995).
- Arat,Y. (1992). "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi" *Türkiye'de Kadın Olgusu* N. Arat (ed.) İstanbul: Say Yayınları

- Arat, Y. (1999). *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı.
- Barthes, R. (2005) *Göstergebilimsel Serüven* (M. Rifat ve S. Rifat). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (1996).
- Bauman, Z. (2012). *Yasa Koyucular ile Yorumcular* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Metis. (1987).
- Berktaş, F. (2000) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları
- Blackledge, D. and Hunt, B. (1991). *Sociological Interpretations of Education*. England: Routledge.
- Bodur, H. (1986). *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu Gelişmesi, Sosyo-Politik ve ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Bourdieu, P. (1991). Genesis and Structure of the Religious Field, *Comparative Social Research*, 13, 1-44.
- (1997). *Toplum Bilim Sorunları* (I.Ergüden, Çev.). İstanbul: Kesit. (1984).
- (2005). *Pratik Nedenler* (H.U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Hil. (1994).
- (2006). *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı* (N.K.Sevil, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi yayınları. (1998).
- (2013). *Bilimin Toplumsal Kullanımları -Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin-* (L. Ünsaldı Çev.) Ankara: Heretik Yayıncılık.
- (2014). "Kuraldan Stratejilere" *Seçilmiş Metinler*. (L. Ünsaldı Çev.) Ankara: Heretik Yayıncılık.

------(2014). “Sosyal Uzam ve Sembolik İktidar” *Seçilmiş Metinler*. (L. Ünsaldı Çev.) Ankara: Heretik Yayıncılık.

Bourdieu, P. and Wacquant, L. (2007). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (N. Ökten, Çev.). İstanbul: İletişim. (2001).

Bozan, İ. (2007). *Devlet ile Toplum Arasında: Bir Okul İmam Hatip Liseleri; Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı yayınları

Braidotti, R. (2009). Feminist Post Modernizmin Eleştirel Bir Kartografyası. *Cogito*, (Sayı: 58), 227-244.

Cindoğlu, D. (2010). *Başörtü Yasağı ve Ayrımcılık : Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*. İstanbul: TESEV Yayınları.

Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji* (Ü. Tatlıcan, Çev). İstanbul: Küre Yayınları. (1995).

Çakır, S. (2011). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.

Çelebi, N. (2004). *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Craswell, J. W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri* (M. Bütün, S. B. Demir, Çev. Ed.). Ankara: Siyasal Yayınları. (2013).

Dağ, M. (1992). *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Deringil, S. (2013). *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*. İstanbul. İletişim Yayınları

Dikeçligil, B. (2007). Yeni Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp'te Kültür Kavramının Analizi. N.G. Ergan, E. Burcu, B. Şahin ve M. Kamanlıoğlu. (Ed.), *Türk Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken Sempozyum Bildirileri* (s. 31-42). Hacettepe Üniversitesi.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (1997). *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı, Tarihçe- Teşkilat- Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*: Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Doğramacı, E. (1989). “Atatürk ve Kadın Haklarında Çağdaşlaşma” *Atatürk’ün Ölümünün 50. Yılı Sempozyumu 31 Ekim-1 Kasım 1988*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Donovan, J. (2001). *Feminist Teori* (A. Bora, M. Ağduk Gevrek, F. Sayılan, Çev.). İstanbul: İletişim. (1992).

Durakbaşı, A. (2002). *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ediz, Z. (1994). *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kadın Örgütlenmeleri Kadın Hakları Açısından Bir İnceleme (1923-1993)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi: İstanbul

Emerson, R.M, Freetz, R. L. and Shaw, L.L. (2008). *Alan Çalışması, Etnografik Alan Notları Yazımı* (E. Koca, Çev.). Ankara: Birleşik Yayınları. (1995).

Erbaş, H. (1993). *Class and Culture: The Case of Kırıkkale and Ankara* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Middle East Technical University, Ankara

Erdem, Y. T. (2013). *II. Meşrutiyetten Cumhuriyet’e Kadınların Eğitimi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Yayınları.

Ersoy, M. A. (1990). *Safahat*, (Haz: O. Okay - M. İsen) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Etil, H., Demir, M. (2014). Pierre Bourdieu’nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: “Alan Teorisi”, “Habitus” Cini ve “Refleksivite Talebi”. *Cogito*, 76 (Bahar, 2014), 312-349.

Erdoğan, İ, ve Alemdar, K. (2002). *Öteki Kuram. Kitle İletişimi Yaklaşımların Eleştirel ve Tarihsel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Erk.

- Fay, B. (2012). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı. (1996).
- Fortna, B.C. (2005). *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*. Çev: P. Sıral. İstanbul: İletişim (2002).
- Gellner, E. (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul:Hij
- Giddens, A. (2008). *Ulus Devlet ve Şiddet* (Çev: C. Atay) İstanbul: Kalkedon (1985).
- Goloğlu, M. (2011). *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi - I 1924-1930 Devrimler ve Tepkiler*. İstanbul: İş Bankası Yayınları
- Gökalp, Z. (2013a). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Bilge Oğuz Matbbası
- (2013b). *Türkçülüğün Esasları* (Günümüz Türkçesiyle) (Haz: M. Ünlü, Y. Çotuksöken) İstanbul: İnkılap Yayınları
- (2013c). *Hars ve Medeniyet*, M. C. Aydın (Ed.) (Aslından sadeleştirilmiş baskı). İstanbul: Bilge Oğuz
- Gözaydın, İ. (2009). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim.
- (2014). Bourdieu ve Din. *Cogito*, 76 (Bahar, 2014), 389-401.
- Heper, M. (2012). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. (N. Soyarik, Çev.). Ankara: Doğu- Batı Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2010). *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı* (Y. Alogan Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Horkheimer, M. (2012). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (1988).
- İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis

- Jaschke, G. (1972). *Yeni Türkiye’de İslamlık* (H. Örs, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınevi. (1972).
- James, s. (2007). Louis Althusser. (Q. Skinner, Ed.). *Çağdaş Temel Kuramlar* (s. 180-199). (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi. (1985).
- Jenks, C. (1998). *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (İ. Çapcıoğlu, Çev.) Ankara,: Birleşik. (2012).
- Jacoby, T. (2010). *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*. Çev: Devrim Evcı, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1990). *Kadınlarımızın Toplumsal Cinsiyet Rol Tutumları*, Konya: Sebat Ofset
- Kandiyoti, D. (1991). Introduction. D. Kandiyoti (Ed.). *Women, Islam and State*.(s. 1-21). London: Temple University Press.
- (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. (A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç ve F. Özbay, Çev.). İstanbul: Metis yayınları.
- Kara, İ. (2009). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karslı, İ. H. (2003). *Kur’an Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur’an Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kaya, A. (2005). *Din Sosyolojisi Bağlamında Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu Klasik Sosyoloji İlişkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Mimar Sinan üniversitesi, İstanbul.
- Kaya, A. (2007). Pierre Bourdieu’nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (Der.). *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. (s. 397-419). İstanbul: İletişim.

- Keller, E. F. (2010). Bilim İncelemelerinde Feminist Perspektifler B. Balkız ve V. S. Öğütle (Haz.). *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* (548-567). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Keysar, A. *Secularism, Women and State: The Mediterranean World in The 21. Century* (s. 57-66). Hartford: Institute for the Secularism in Society and Culture.
- Kırkpınar, L. (2001). *Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Kadın*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kili, S. (2014). *Türk Devrim Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Kongar, E. (2004). *21. Yüzyılda Türkiye 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı* İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kurnaz, Ş. (1993). *Balkan Harbinde Kadınlarımızın Konuşmaları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- (1996). *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- (1997). *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını: (1839-1923)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kurt, A. (1998). *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)* Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi
- Küçük, H. (2010). Milli Mücadelenin Ardından Yapılan Reformlara Sufilerin Tepkileri: Bir Bülbül Nasıl Kargaya Dönüştü? (153-181). *Devlet ve Maduniyet Türkiye’de ve İran’da Modernleşme, Toplum ve Devlet*. (Der: T. Atabaki) İstanbul. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Lapidus, İ. (1996). *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (S. Üstün, Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Letherby, G. (2003). *Feminist Research In Theory and Practise*. Buckingham-Philadelphia: Open Universty Press

- Lewis, B. (2011). *İslam'ın Siyasal Söylemi*. (Ü. Oskay Çev.).Ankara: Phonix Yayınları. (1988).
- Lindisfarne, N. (2002). *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*. (S. Somuncuoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (2001).
- Mardin, Ş. (1990a). "Atatürk ve Türk Devrimi". M. Türköne ve T Önder (Ed.). *Şerif Mardin Bütün Eserleri 6: Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. (s. 159-248). İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1990b). Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri. M. Türköne ve T Önder (Ed.). *Şerif Mardin Bütün Eserleri 6: Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. (s. 35-77). İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1991a). İslamcılık: Cumhuriyet Dönemi. M. Türköne ve T Önder (Ed.). *Şerif Mardin Bütün Eserleri 8 Türkiye'de Din ve Siyaset*. (s. 23-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1991b). "Ulus Devlet, Din ve Siyaset". M. Türköne ve T Önder (Ed.). *Şerif Mardin Bütün Eserleri 8 Türkiye'de Din ve Siyaset*. (s. 81-248). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neuman, W. L. (2006). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (S. Özge). Ankara: Yayın Odası. (1991).
- Ortaylı, i. (2004). *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Özarpınar, Y. (1999). *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Özlem, D. (1990). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Ara Yayınevi.

- Öztimur, N. (1999) *Tesettürlü Meslek Sahibi Kadınlar: 1990'lar Bursa'sında Tesettürlü Kadınların Gündelik Yaşam Stratejileri*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Bilkent Üniversitesi, Ankara
- Parsons, T. (1968). *The Structure of Social Action*. New York: Macmillan Publising Co.
- Rickman, H.P. (1992). *Anlama ve İnsan Bilimleri* (M. Dağ Çev). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam* (H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (2002).
- Sancar, S. (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kurar Kadınlar Aile*, İstanbul: İletişim.
- Sayar, A. G. (2001). *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, (M. Küçük, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat. (1992).
- Stanley, L. and Wise, S. (1995). Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* (67-98). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Strauss, L. (2011). "Tabii Hak ve Tarih" (269-320) *Devlet Kuramı*, (Ed.): C. B. Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Subaşı, N. (2003). *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi.
- Subaşı, N. (2012). "Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu" *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 17 (32), 39-55.

- Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1994). *Kadınla İlgili Görüşüm ve bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması*. Konya: Esra Yayınları. (1953, Kahire Selefiye Matbaası)
- Tatlıcan, Ü. Çeğin, G. (2007). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (Der.). *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. (s. 303-366). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toprak, B. (2009). The Islamist- Secularist Divide. Barry, A., Kosmin and A. Keys (Ed.). *Secularism Women and State The Mediterranean World in The 21st Century* (57-66). Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Toprak, Z. (1994). "Türkiye'de Siyaset ve Kadın: Kadınlar Halk Fırkası'ndan (Arşivusal Kadınlar Birliği Kongresine 1923-1935)" <http://www.Journals.istanbul.edu.tr/iukad/article/download/> adresinden 01 Aralık 2014 tarihinde alınmıştır.
- Toynbee, A ve Kirkwood, K. P. (2009). *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Tuğal, C. (2011). *Pasif Devrim, İslamî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. (F.B.Aydar, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. (2010).
- Tuksal, H. Ş. (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara:Kitabiyat.
- Turan, İ. (1991) *Religion and Politic Culture in Turkey*. R. Tapper (Ed.). *Islam in Modern Turkey* (s. 31-55).
- Türkdoğan, O. (2004). *Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ülgener, S.F. (1991). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.
- Ülgener, S.F. (2006). *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Derin Yayınları.

- Ülken, H. Z. (2013). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ünal, A. Z. (2004). *Sosyal Tabakalaşma Bağlamında Pierre Bourdieu’nün Kültürel Sermaye Kavramı* (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara
- Yuval-Davis, N. (2010). *Cinsiyet ve Millet*. (A. Bektaş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (1997).
- Yüce, E. (2007). *Simgesel Seçkinler ve Habitus: Hürriyet Gazetesi’nde Köşe Yazarlığı* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji Yazıları*, Der: H.H. Gerth ve C. W. Mills, Çev: T. Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları
- Zilfi, M. (2000). “Geçinemiyoruz”: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul. M. Zilfi (Ed.). *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*. (N. Alpay, Çev.). (s. 261-313). (1997). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Zilfi, M. (2008). *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması, Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*. Çev: M. F. Özçınar, Ankara: Birleşik Yayınları.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadinsız İnkılap, Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası Kadın Birliği*. İstanbul: Metis yayınları.
- Zürcher, E. J. (2010). “Kemalist Cumhuriyette Osmanlı Mirası” (119-137). *Devlet ve Maduniyet Türkiye’de ve İran’da Modernleşme, Toplum ve Devlet*. (Der: T. Atabaki) İstanbul. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- (2014). “Mustafa Kemal Paşa’nın İslam Tarihi Yorumu” (327-340) *Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar*. Haz: Me. Ö. Alkan,
- (2014). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (Çev: Y. Saner), İstanbul: İletişim.

EKLER

EK 1: Problem Tarama Anketi

1. Demografik Veriler

- 1.1. Cinsiyetiniz nedir :
a. Kadın b. Erkek
- 1.2. Yaşınız nedir :
- 1.3. Doğum yeriniz neresidir :
a. Köy b. İlçe c. İl d. Büyük şehir
- 1.4. Doğduğunuz yer hangi ile bağlıdır :
- 1.5. Medeni durumunuz nedir :
a. Evli b. Bekar c. Eşinden ayrı d. Eşi vefat etmiş
- 1.6. Evli ise çocuk sayısı : Kız..... Erkek.....
- 1.7. Çocukların eğitim durumu
- 1.8. Evli, eşinden ayrılmış veya eşi vefat etmiş ise eşin mesleği nedir
- 1.9. Evli, eşinden ayrılmış veya eşi vefat etmiş ise eşin eğitim durumu nedir
- 1.10. Ailenizin sosyo-ekonomik durumunu nasıl tanımlarsınız :
a. Alt b. orta altı c. orta d. Orta üstü e. Üst
- 1.11. Annenizin mesleği nedir
- 1.12. Babanızın mesleği nedir
- 1.13. Mevcut sosyo-ekonomik statünüzü nasıl tanımlarsınız:
a. alt b. orta altı c. orta d. Orta üstü e. Üst
- 1.14. Haneye giren aylık ortalama gelir ne kadardır
- 1.15. Mesleğe başlama tarihiniz nedi
- 1.16. Bu mesleğe başlamadan önce başka bir iş deneyiminiz var mı, varsa nedir
- 1.17. Boş zamanlarınızı nasıl değerlendirirsiniz
- 1.18. En çok etkilendiğiniz ve tavsiye ettiğiniz birkaç kitabın adını yazar mısınız
- 1.19. Tv de ne tür programlar izlersiniz
- 1.20. Takip ettiğiniz dergiler var mı varsa bir kaçının ismini sayar mısınız
- 1.21. Film izler misiniz, izlediğiniz veya çocuklarınızın izleyeceği filmin içeriğini neye göre belirlersini
- 1.22. Eğitim durumunuz nedir? :
(İmam-hatip lisesi, İlahiyat ön lisans, diğer ön lisans, İLİTAM, İlahiyat Fafültesi, Diğer Fakülteler, Diğer.....)
- 1.23. Hafızlık yaptınız mı?

2. Problem Tarama Soruları

- 2.1. Devletin dönemsel din politikaları içinde eğitim, istihdam, kamusal-özel alan ve kadına yansıyan uygulamalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?
- 2.2. Kadın-erkek ilişkilerine, hak ve sorumluluklara göndermede bulunan (kadının şahitliği, miras paylaşımı, erkeğin reisliği, kadına erkeğin veli olması, geçimsizlik durumunda erkeğin kadına yaptırım uygulayabilmesi vd.) dinî metinleri güncel olgu ve olaylar ile gerek kendi yaşamınızda

gerekse kursiyerlerinizin soru ve sorunlarına yaklaşımınızda nasıl algılıyor ve bu soruları çözerken söz konusu metinleri nasıl gündelik yaşama uyguluyorsunuz?

- 2.3. Aile içinde eşlerin hak ve vazifeleri, akrabalarla ilişkiler, ev içi ve ev dışı kararların alınması, iş bölümü, çocuk yetiştirmede benimsenecek ilke ve metodlar, ev bütçesinin oluşturulması, çatışmalarda izlenecek yollar gibi konularda erkek ve kadının görev, yetki, hak ve sorumlulukları sizce nedir, siz kendi durumunuzu nasıl görmektesiniz?
- 2.4. Eşinizin ve kendinizin aile yapısını değerlendirdiğinizde, dinî anlayış farklılıklarını göz önünde bulundurduğunuzda kadın-erkek ilişkilerine, hak ve sorumluluklara ilişkin bakış açıları nedir ve bunun size yansımaları nasıl olmuştur?
- 2.5. Eğitim yaşamınızda, barınma vd. okul dışı yaşam alanlarınızda, kadın olmaktan kaynaklı sorunlar yaşadınız mı? Din eğitimi sürecinde (imam-hatip lisesi, ilahiyat fakültesi, hafızlık eğitimleri), kadın ve erkeğe yüklenen hak ve sorumluluklar ayrıştırılmakta mıydı? Ayrıştırma var idiyse örnek olaylarla aktarır mısınız?
- 2.6. Çalışma hayatınızda kurum, cami dernekleri, diğer din görevlileri ve kursiyerlerinizle ilişkilerinizde kadın olmaktan kaynaklı sorunlar nelerdir, kendinize dair örneklerle aktarır mısınız?

EK 2: Görüşme Kılavuzu

1. Kültürel sermaye ve toplumsal cinsiyet ilişkisi

1.1. Öğreticilerin demografik özellikleri ile öğrencilerin toplumsal cinsiyet algıları arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu amaç sorusu bağlamında; Anne babanızın eğitim durumu ve meslekleri nedir? Evlilikleri nasıl gerçekleşti, Ailelerin sizin evliliğinizde gözettiği kriterler nelerdi? Doğduğunuz yer ve dönemde sizin yetiştiğiniz ortamda genel dinî algı nasıldı, ebeveynlerinizin dinî yaşantısı nasıldı ve sizin ve ailedeki diğer kız ve erkek çocukların dinî öğrenme ve yaşantınızı nasıl yönlendirdiler? Anne babanızın dinî referansları nedir? Herhangi bir dinî gruba yakınlıkları var mıydı? Çocukluk ve gençlik döneminizdeki dine ilişkin tartışma konuları nelerdi? Ailede veya yakın çevrede din eğitimi almış, dinî bilgiye sahip veya bu özelliği ile tanınan yakınlarınız var mıydı? Kendi dinî yaşantınızla ailenizinkini kıyasladığınızda ne tür benzerlikler ve farklılıklar vardır? Eşinizin dinî anlayış ve yaşamını nasıl tanımlarsınız?

1.2. Öğreticilerin toplumsal cinsiyet algılarını oluşturan eğitim öz geçmişleri (okul ve okul dışı) nedir?

Din öğrenimine yönelişiniz nasıl oldu? Aileniz din eğitimi almanızda nasıl bir tutum sergiledi? Din öğrenimine devam ettiğiniz süreçte dinî gruplarla etkileşiminiz oldu mu? Eğitim süreciniz karma mıydı? Din öğreniminde devam ettiğiniz süreçte kızların toplumsal rollerine ilişkin öğretiler nelerdi? Eğitim sürecinde kadın olmaktan kaynaklı probleminiz oldu mu? Din öğretimine başlamanızla sizde, ailenizde ve arkadaş çevrenizde ne tür değişiklikler oldu, bu sürecin eğitim, çalışma ve aile/ evlilik hayatınıza ve dünya görüşünüze bu bağlamda kadının toplumdaki ve dindeki yerine ilişkin yansımaları neler oldu?

Hafızlık yaptınız mı yaptıysanız bu süreçte dinî anlayış ve uygulamalarınızda ne tür değişikliklere yol açtı? Hafızlık eğitiminde, din ve kadın ilişkisine dair ne tür bir öğreti vardı? Yurt dışında din görevlisi olarak bulundunuz mu, bulunduysanız, Türkiye ve bulunduğunuz ülke ve orada görev yaptığınız yurttaşlar ile buradaki kursiyerleriniz arasında (dinî hayat, kadın sorunları vb. konularda) ne tür benzerlik veya farklılıklar gözlemlediniz? Hangi tür kitaplar okuyorsunuz ve takip ettiğiniz dergi ve gazeteler nelerdir, etkilendiğiniz ve tavsiye ettiklerinizden bir kaçını sayar mısınız?

2. Simgesel sermaye ve toplumsal cinsiyet ilişkisi

2.1. Öğreticilerin toplumsal cinsiyet algıları ve dinî referansları arasında ne tür bir ilişki vardır?

2.2. Öğreticiler ile kursiyerler arasında dinî referanslar ve toplumsal cinsiyete ilişkin gündelik yaşamdan kaynaklı gerilimler nelerdir?

Başörtülü eğitime devam etme ve çalışma, erkeklerle bir arada çalışma konusunda görüşleriniz nedir? Karma eğitim konusundaki görüşünüz nedir? Misafirlerinizi kadın-erkek ayrı mı ağırlarsınız? Geleneksel dinî anlayış ile kendi anlayışınız arasında ne tür bir ilişki var dinî bağlamda kendi dünya görüşünüzü nasıl tanımlarsınız? Çocuklarınıza ne tür bir eğitim vermek istersiniz, bu eğitim içinde din eğitiminin yeri nedir, çocuğunuza nasıl bir dinî anlayış kazandırmak istersiniz? Dinî metinlerde yer alan kadının mirastan eşit

pay almaması, iki kadın şahidin gerekliliği, kadının boşanma hakkının olmaması vb. soruları nasıl yorumluyorsunuz ve kendi günlük yaşamınızda nasıl uyguluyorsunuz, size bu konularda gelen soruları nasıl cevaplıyorsunuz? Toplumsal cinsiyet size neyi çağırıştırılmaktadır? Dinî anlayışlarınız açısından kadının toplumdaki yeri ne olmalıdır? Kursiyerlerinizin sosyo-ekonomik seviyesi nedir, size ne tür soru ve sorunlar aktarmaktadırlar?

3. Din, devlet ve toplumsal cinsiyet ilişkisi

3.1. Öğreticiler, devletin toplumsal cinsiyete ilişkin tutum ve uygulamalarını nasıl değerlendirmektedirler?

3.2. Kur'an kursu öğreticilerinin yetkesinin toplumsal cinsiyete ilişkin görünüşleri nelerdir?

3.3. Öğreticilerin bu mesleği seçme amaçları nedir, hem kamusal hem de dinî vasfı bulunan mesleklerine ne tür anlamlar yüklemektedirler?

3.4. Öğreticilerin toplumsal cinsiyete ilişkin kurumsal deneyimleri nedir, öğreticiler ile idareci, denetim elemanları ve diğer din görevlileri arasında toplumsal cinsiyete ilişkin ne tür bir etkileşim gerçekleşmektedir?

Yukarıdaki amaç sorularıyla paralel olarak da aşağıdaki sorular görüşme formuna konulmuştur:

Sizce dinin özü nedir, hangi alanları belirler? Sizce din-devlet ilişkileri nasıl olmalıdır, laiklik Müslüman bir toplumda nasıl uygulanmış ve nasıl uygulanmalıdır? Dinî grupların çoğulluğu, din ve devlet ilişkilerini nasıl değerlendiriyorsunuz ve hangi dinî gruba kendinizi yakın hissediyorsunuz? Kadın-erkek eşitliğini, kadının toplumdaki mevcut durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz, bu bağlamda sorun olarak gördüğünüz konuları, deneyim ve gözlemlerinizi aktarır mısınız? Dindarlar veya din eğitimi alanlar ve almayanlar açısından kadının yeri, değeri ve hakları açısından kıyaslama yaptığınızda değerlendirmeniz nedir? Çalıştığınız kurum ve diğer kurum ve kuruluşları kıyasladığınızda çalışan kadınların durumunu nasıl görüyorsunuz? Sivil toplum kuruluşlarında gönüllü çalışmalarınız var mı? Giyim tarzını belirlerken etkili olan faktörler nelerdir? Kendinizi din görevlisi mi kamu görevlisi mi görüyorsunuz, bu ikisini nasıl bağdaştırıyorsunuz? Dinin farklı yorumları ve farklı Müslümanlık tanımlamaları açısından kendi dinî anlayışınızı nasıl tanımlarsınız? Mevcut kadın hareketleri ve algı ve anlayışları içinde kendinizi nasıl tanımlarsınız? Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kadınların sayısal artışını nasıl değerlendiriyorsunuz, sorunlarınız nelerdir ve bu sorunlarınıza kurumun yaklaşımını nasıl değerlendiriyorsunuz? Kendi din anlayışınızda kadının yeri nedir, bu idealde toplumdaki, ailedeki ve kurumdaki mevcut durumu karşılaştırdığınızda kadınların ve kendinizin durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

ÖZ GEÇMİŞ

Adı ve Soyadı: Sümeyya AKYOL KAHVECİ

Doğum Tarihi: 14.11.1979

İletişim Bilgileri :

E-Posta Adresi: kahvecisumeyyaakyol@hotmail.com

Öğrenim Durumu:

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
74	İlahiyat	KSÜ	2001
100	Felsefe ve Din Bilimleri	KSÜ	2003

İş Deneyimi

Unvan	Görev Yeri	Yıl
Ar. Gör.	KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2003-2005
Uzman	Diyanet İşleri Başkanlığı	2005-