



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**SOSYAL TABAKALAŞMA, TOPLUMSAL CİNSİYET VE
DİN İLİŞKİSİ:
ÜST SOSYO EKONOMİK TABAKAYA MENSUP DİNDAR
KADINLARIN GÜNDELİK HAYATI ÜZERİNE BİR
ARAŞTIRMA**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatma GÜLER

BURSA - 2020



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**SOSYAL TABAKALAŞMA, TOPLUMSAL CİNSİYET VE
DİN İLİŞKİSİ:
ÜST SOSYO EKONOMİK TABAKAYA MENSUP DİNDAR
KADINLARIN GÜNDELİK HAYATI ÜZERİNE BİR
ARAŞTIRMA**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatma GÜLER

Danışman:

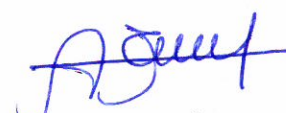
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

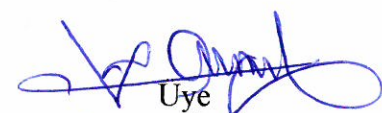
BURSA – 2020

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 700721003 numaralı Fatma Güler'in sunduğu "Sosyal Tabakalaşma Toplumsal Cinsiyet ve Din İlişkisi Üst Sosyo Ekonomik Tabakaya Mensup Dindar Kadınların Gündelik Hayatı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 14 / 02 / 2020 günü 11⁰⁰ - 12³⁰ saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **başarılı** (başarılı / başarısız) olduğuna **oy birliği** (oy birliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.


Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Vejdi Bilgin
Bursa Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt
Bursa Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. İzzet Er
İ. Sabahattin Zaim Üniversitesi

.... / / 2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/01/2020

Tez Başlığı / Konusu: **Sosyal Tabakalaşma, Toplumsal Cinsiyet ve Din İlişkisi: Üst Sosyo Ekonomik Tabakaya Mensup Dindar Kadınların Gündelik Hayatı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 201 sayfalık kısmına ilişkin, 14/01/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Fatma Güler

Öğrenci No: 700721003

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: ☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
14.01.2020
Prof. Dr. Vejdi Bilgin

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Sosyal Tabakalaşma Toplumsal Cinsiyet ve Din İlişkisi Üst Sosyo Ekonomik Tabakaya Mensup Dindar Kadınların Gündelik Hayatı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza .

Adı Soyadı	: Fatma Güler
Öğrenci No	: 700721003
Ana Bilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: Din Sosyolojisi
Statüsü	: Yüksek Lisans



ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Fatma Güler
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 231
Mezuniyet Tarihi : / / 2020
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Vejdi Bilgin

SOSYAL TABAKALAŞMA TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN İLİŞKİSİ ÜST SOSYO EKONOMİK TABAKAYA MENSUP DİNDAR KADINLARIN GÜNDELİK HAYATI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Bu çalışmanın amacı, üst sosyo ekonomik tabakaya mensup dindar kadınların zihniyet dünyalarının ve günlük hayatının, tabakalaşma, toplumsal cinsiyet ve din ekseninde analizini yapmaktır.

Birinci bölümde sosyal tabakalaşma teorileri, sınıf ve statü temelli genel sosyolojik eğilim ve barındırdığı yöntem sorunları dahil edilerek ele alınmıştır. Coğrafyacılık görüşler; burjuvaziye dair tarihsel veriler ışığında zenginliğin bir kopuş olarak evlerde görünür olmasını, yerleşim temelli değerlendirmeler ise tabakalaşmanın bir başka boyutunu “kentsel ayrışma”yı örneklem evreninin oluşmasında açıklayıcı yapmaktadır. Toplumsal cinsiyet ve din; mekân ile bedeni, aile içi rolleri dönüştüren yönüyle gündelik hayata ve dindar kadına dair kamusal-özel alan ayrımına kaynaklık eden “mekânsal ayrışma”ya ilişkin açıklamalarda önemli iki referanstır. Yaşam biçimi analizleri, örneklem grubunun zihniyet çözümlemesi bağlamında ele alınmıştır. Gruba ait vasıfların tasvir ve tahlil edilmesinde kültür ve tüketim odaklı açıklamalar ve muhafazakarlaşma dünyevileşme ekseninde değerlendirmeler söz konusudur.

İkinci bölümde örneklem evreni Bademli Mahallesi’nin fiziki özellikleri, örneklem grubu tercihleri ve Bursa’nın sosyo ekonomik yapısı içindeki konumunu borçlu olduğu “zenginlerin yaşadığı bir yerleşim yeri” olma vasıflarını kazanma süreci ele alınmıştır. Katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat yöntemiyle katılımcılardan elde edilen bulgularla; üst sosyo ekonomik tabaka içinde dindar kadınların aile, boş zaman, tüketim gibi sosyal kurumların alternatif görünümleri içindeki yeri ve zihniyet dünyalarının gelenek ve güncel referanslarla bağı ortaya koyularak yorumlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sosyal Tabakalaşma, Mekânsal Ayrışma, Din, Kadın, Zihniyet, Gündelik Hayat

ABSTRACT

Name and Surname : Fatma Güler
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Studies
Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : Master
Page Number : ix + 231
Degree Date : / / 2020
Supervisor : Prof. Dr. Vejdi Bilgin

THE RELATIONSHIP BETWEEN SOCIAL STRATIFICATION, GENDER AND RELIGION:

A STUDY ON THE DAILY LIFE OF RELIGIOUS WOMEN FROM THE UPPER SOCIO-ECONOMIC CLASS

The case study aims to analyze the worldview and daily life of women from the upper socio-economic class, in the context of stratification, gender and religion.

The first chapter deals with the theories of stratification by addressing the general sociological tendency based on class and status, as well as some related methodological problems. In the formation of the sample universe, geographical views suggest that in the context of historical data on bourgeoisie the visibility of wealth inside homes as a rapture becomes explanatory, whereas settlement-based theories suggest that another dimension of stratification, namely “urban segregation” becomes explanatory. Gender and religion which transforms space and body as well as family roles are two key concepts that explains “spatial separation”. And, “spatial separation” clarifies the public-private dichotomy in daily life and in particular for religious women. Lifestyle analyses are handled within the context of the worldview analysis of the sample group. The qualifications of the study group are analyzed based on culture and consumption-oriented explanations as well in the context of secularization and conservatization.

In the second part, the physical characteristics of the sample universe namely Bademli Neighborhood and its process of gaining the qualities of being a "settlement of rich people" as well as the preferences of the sample group are explained. In this case study, in-dept and participant observation interview methods are used. The findings of this study are then used to interpret the status of religious women in the upper socio-economic class in alternative appearances of social institutions such as family, leisure time consumption and their worldview in connection with the traditional and modern references.

Keywords: Social Stratification, Spatial Separation, Religion, Women, Worldview, Daily Life

ÖNSÖZ

Türkiye'nin gündemine yön vermeye başlayan muhafazakâr siyasi eğilimi ve sosyo-ekonomik koşulları dikkate alarak bu koşullar içinde dindarlık vasfıyla bütünleşen üst gelir grubunun evleri, arabaları, giyim kuşamları, düğünleri, tatilleriyle lüks tüketim çerçevesinde tartışılmaya başlanması; 'İslâmi', 'muhafazakâr', 'dindar' gibi ifadelerle 'burjuvazi' yan yana getirilerek Türkiye'de yeni bir burjuvazi sınıfının doğduğunun ileri sürülmesi ve özellikle başörtüleriyle dini kimlikleri ayırt edilen kadınların geleneksel konumlanışına aykırı düştüğü kabul edilen kamusal görünürlükleriyle tartışmanın merkezine taşınması çalışma konusunun "Sosyal Tabakalaşma, Toplumsal Cinsiyet ve Din İlişkisi: Üst Sosyo Ekonomik Tabakaya Mensup Dindar Kadınların Gündelik Hayatı Üzerine Bir Araştırma" olarak belirlenmesinin temel motivasyonunu oluşturdu.

İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde tabakalaşmanın tarihten günümüze kazandığı boyutların değerlendirilmesi ve "burjuvazi" terminolojisinin sınıfsal bir nitelime olarak Türkiye Toplumunu ne kadar açıklayıcı olacağı eşitlik/ eşitsizlik kaynaklı düşünsel arka plan; sınıf/ statü temelli sosyolojik yaklaşımlar ve kapitalizm/ kentleşme odaklı ayrışma dinamikleri ekseninde ele alındı.

"Tabakalaşma, toplumsal cinsiyet ve din ilişkisi" bağlamında "din" üst bir nüfuz gücünü temsil ederken dindarlık ve zihniyeti belirleyici etkisiyle yaşam biçimi, kültür, kimlik, gelenek ve muhafazakârlaşma, dünyevileşme gibi çok yönlü değerlendirmeleri içinde barındıran yönüyle 'kendisiyle kurulan ilişkiye göre' yorumları şekillendirdi. "Toplumsal cinsiyet" ise cinsiyet rolleri, aile ve beden/mekân pratikleri bağlamında mahremiyet ve Müslüman kimlik temalarıyla ilişkili olarak alt konu başlıklarıyla açılım sağladı. Modern zamanlarda altı çizilen kamusal-özel ayrımının değerlendirmelerde ontolojik referansları da dışarda bırakmayan bir arka planda ele alınması biçiminde yorumlandı.

İkinci bölümde ise alan araştırmasından edinilen bulgularla üst sosyo ekonomik tabakaya mensup dindar kadınların yerleşim alanı içindeki toplumsal konumu; aile ve sosyal ilişkileri, cinsiyet rolleri, boş zaman etkinlikleri, gündelik hayatları gelenek, modernlik ve dini referanslarla olan bağı gözetilerek çıkarımlara ulaşıldı.

Bu çalışmada büyük katkısı olan, akademik yazının hem mental hem de teknik yönden taşınması elzem özelliklerini öğrencilerine aktarırken gösterdiği özverinin yanı sıra şahsında da örnek alıp takip etmeyi umut ettiğim pek çok özelliği toplayan değerli Hocam Prof. Dr. Vejdi BİLGİN'in rehberliğinden dolayı kendimi ayrıcalıklı addediyorum. Bu hislerle her türlü teşekkürün kuru ve yavan kalacağı muhakkaktır.

Alanla ilgili zenginleştirici rehberliğinin yanı sıra destek ve anlayışını da zikrederek temelden inşa sürecine kadar bütün katkılarından ötürü teşekkürlerimi sunarım.

Din Sosyolojisi alanında okumalarımın başlangıcından itibaren işaret ettiği kitaplarla, çalışmalarla alanın yapıtaşı konularını çerçeveleyen Hocamız Prof. Dr. Abdurrahman KURT'a müteşekkirim. İşaret ettiği çalışmalar arasında müellif Dr. Neşe ÖZTİMUR'un çalışmasına ulaşmak bir yana kendisiyle tanışmak imkânı da doğmuştur. Bu vesileyle misafirperverliğinde alan çalışmasıyla ve tez konumla ilgili değerli fikirlerini paylaşma nezaketinden dolayı teşekkür eder, kendisini sevgiyle yad etmek isterim.

Fasılalı öğrencilik sürecimin ders döneminde, kendine has ufuk açıcı sorularıyla kadim olandan güncel olana beyin fırtınasına sevk eden mesaisini unutamayacağım Prof. Dr. Kemal ATAMAN'a ve doğrudan ya da dolaylı katkılarından ötürü üzerimde emeği olan bütün hocalarıma müteşekkirim.

Minyatür Sanatı ve Hüsn-i Hat Sanatına gönül vermiş değerli Hocalarım İpek ÖZSOY ve Özay ALTIN'ı, tez yazım aşamasında inkıtaa uğrayan talebeliğime gösterdikleri anlayıştan ötürü şükranla anmak isterim. Gelenekli sanatlarla tanışmama, yüksek lisansa başlamama ve bitirmeme vesile olan Hocam merhum İbrahim BENLİOĞLU'nun talebesi olabilmek bütün kazanımlarım üstünde bir yerdedir. Kendisine Cenâb-ı Haktan rahmet niyaz ederim.

Doğrudan ya da dolaylı bu çalışmaya dokunan, emeği geçen katkı sağlayanlar arasında, aslında çalışmanın bel kemiğini oluşturan, isimleri zikredilmeyen; evlerini açan çok değerli katılımcılardı ve onlara ulaşmamı sağlayan çok değerli aracılardı. Bilimsel bir çalışmaya verdikleri katkı bir tarafa her bir hayat hikâyesinin şahsıma kattığı hayat dersi için de kendilerini saygıyla anıyorum.

Çalışmanın uzun aradan sonra nihayete ermesi için destek ve anlayışını yineleyerek gösteren sevgili eşim Serkan GÜLER'e ve kızlarım Serra, Zehra Nur ve Azra'ya ve cesaretlendiren yorumlarıyla aile büyüğüm Prof. Dr. Metin ERDEM nezdinde bütün aile fertlerime ve dostlarıma da çok teşekkür ederim.

Hususan bütün öğrencilik hayatımda her türlü konforumu borçlu olduğum her daim desteğini üzerimde hissettiğim, farklı alanlara yöneldiğimde sık sık öğrenciliğimi hatırlatan kıymetli annem Emine Hanım BAHTİYAR ve babam Fazlı BAHTİYAR, varlığınız en kıymetli hazinedir.

Fatma GÜLER

Bursa-2020

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
A. PROBLEM DURUMU	1
B. METODOLOJİ.....	3
C. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR	7

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYAL TABAKALAŞMA VE KENTSEL, MEKÂNSAL, ZİHİNSEL AYRIŞMA

A- TOPLUMSAL EŞİTSİZLİK: TABAKALAŞMA.....	10
1-Eşitlik ve Eşitsizlik	12
2-Tabakalaşmada Geleneksel Modeller.....	14
3-Yöntem Sorunu ve Feminist Görüşler	18
4-Bir Paradigma Olarak Tabakalaşma	22
B- TABAKALAŞMADA SINIF VE STATÜ.....	25
1-Bir Sınıfsal Dinamik: Burjuvazi.....	34
2-Batılı Terminoloji ve Türkiye Toplumunu	36
3-Yaşam Biçimi Analizleri: Kültür ve Tüketim	39
a-Alt Kültür, Yüksek Kültür, Karşı Kültür	42
b-Popüler Kültür, Kitle Kültürü, Beğeni ve Tüketim Kültürü.....	43
C- AYRIŞMA DİNAMİKLERİ: KENTSEL, MEKÂNSAL, ZİHİNSEL	46
1-Kentsel Ayrışma: Yerleşim Temelli Tabakalaşma.....	47
a-Coğrafyacı Görüşler.....	47
b-Mekânsal İzlem	49

2-Toplumsal Cinsiyet ve Mekânsal Ayrışma: Kamusal /Özel Alan.....	54
a-Cinsiyet, Beden ve Mekân.....	57
b-Rol Teorisi ve Kimlik.....	60
3-Din ve Zihinsel Ayrışma: Zihniyet ve Ahlâk	64
a-Zihniyet-Ahlak İkili ve İdeoloji	67
b-Muhafazakârlaşma ve Sekülerleşme	70
c-Gösterişçi Dindarlık ve Değişen Tüketim Zihniyeti.....	73

İKİNCİ BÖLÜM

BULGULAR VE YORUMLAR

A. ARAŞTIRMA ÖRNEKLEMİ: BURSA BADEMLİ EVLERİ	76
1-Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı	76
2-Bursa Bademli Örneğinde Kentsel ve Sosyo- Kültürel Ayrışma	78
3. Bademli Mahallesi: Fiziki Yapı.....	85
4-Bademli Örnekleminin Belirlenmesinde Etkin Olan Faktörler	87
5-Örneklemin Özellikleri.....	89
B. TOPLUMSAL CİNSİYET; ZİHNİYET VE BEDENİN İŞLEVİ.....	92
1-Bedenin İşlevi: “Emanet -Mülk” İkilemi	94
2-Giyim Kuşamda Ontolojik Duruş.....	96
3-Doğurganlık: Fıtrat Mı Beden Mi?.....	102
4-Bekâret, İffet, Sadakat, Çok Eşlilik	107
5-Evlilik ve Denklik.....	112
6. Cinsiyete Göre Farklılaşan Haklar: Mehir, Nikah, Boşa(n)ma, Miras	118
C. KURUM OLARAK AİLE: ROL ÇÖZÜMLEMESİ	123
1-Aile Reisliğinden Ebeveynliğe Geçiş.....	126
2-Çocuklarının Büyüme ve Eğitim Sürecinde Rol Alan Ebeveyn Modeli	130
3-Anne-Kız Dayanışması: Rol Model/ Redd-i Miras	133
4-Kayınvalide, Gelin ve Güvey	135
5-Beklentilerle Rol Çözümlemesi/ Esnekliği	139
6-Evde Kadın Emeği: Evin Hanımı ve Hizmetli	141
D. GÜNDELİK HAYAT: KAMUSAL/ÖZEL	145
1-Zamanın Örgütlenişi: Ev ve Aile Merkezli Sosyal Hayat.....	148
2-Burjuva Evi: Evin Rolü	151

3-Sosyal Hayatta Beden-Mekân Denetimi	155
4-Törenler: Dini /Popüler.....	160
a-Düğün Öncesi ve Sonrası.....	161
b-Bebek Öncesi ve Sonrası	167
c-Özel Günler: Doğum Günü/ Anneler Günü/ Sevgililer Günü/ Evlilik Yılı Dönümü	170
d-Cenaze Öncesi Ve Sonrası.....	171
5-Alternatif Kamu/Özel Alan: Kutsal-Profan.....	174
a-Kutsal Referanslar: Mübarek Gün ve Geceler	176
b-Alternatif Referanslar: Dil, Eğlence, Sağlık.....	181
c-Yarı Kamusal Alan Etkinlikleri (Sosyal Faaliyetler).....	188
6-Hazcı Yaşamın Gündelik Hayata Yansıyan Yaşam Pratikleri	191
a-Boş Zaman ve Birincil İlişkiler.....	192
b-Gezme, Yeme- İçme, Kitle İletişim Araçları.....	196
7-Tüketim Parametreleri: Yeni Kentsel İktidarın Araçları	200
a-Moda ve Ev Dekorasyonu	202
b-Marka ve Taklit Ürünler	208
SONUÇ	213
BİBLİYOGRAFYA	216
EK.....	231

GİRİŞ

A. PROBLEM DURUMU

Sosyoloji bilimi, insan toplum ilişkisini yönlendiren temel saikler arasında “din” mefhumuna ayrı bir yer vermiştir ve dinin bireylerin hayatında toplumsal kuşatıcılığının pre-modern ve modern zamanlara özgü grafiğini çözmeye çalışmaktadır. Çağımızda pek çok sosyolojik araştırmanın arka planında sekülerleşme tezi ve dinin dindar birey üzerindeki etkileri “sosyal çözülme”¹ kapsamında ele alınmaktadır. Bu çerçevede dinin etkisini kaybederek bireysel alanla mı sınırlanacağı yoksa daha da güç kazanarak toplumları harekete geçiren motivasyon kaynağına mı dönüşeceği soruları sosyolojik tartışmalarda güncelliğini korumaktadır.

Şüphesiz günümüzdeki sosyolojik tartışmalar makro düzeyde değil de mikro düzeydeki araştırmalar üzerinden yapılmaktadır. Mikro düzeydeki tartışmalar içerisinde toplumsal tabakalaşma hala önemini korurken, toplumsal cinsiyet de gittikçe yükselen bir eğilim göstermektedir.

Toplumsal hiyerarşinin yani tabakalaşmanın çözümlenmesinde bireyin toplumsal konumu ve davranış örüntülerini etkileyen önemli değişkenlerden biri “toplumsal cinsiyet”dir² ve bireyin dini tutumlarının da bu etkilerden bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. “Üst sosyo-ekonomik tabaka” ve “dindar kadın” başlıkları, sekülerleşme tezleri ışığında üst gelir grubu dünyevileşme eksenli tartışmaların merkezine yerleştirilirken, kadınların geleneksel rolleri ve erkeklere nazaran ikincil konumları ve dini aidiyetlerinin rolü hakkında olası dönüşümleri çözümlemeye yönelik bir açıklama getirmekte yetersiz kalınmaktadır. Üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup dindar kadınların yeni bir toplumsal statü grubu oluşturup oluşturmadığı, kendi içinde homojen bir yönelişe sahip olup olmadıkları, kimliklerini nasıl tanımladıkları, günlük yaşamlarını nasıl tanzim ettikleri, üst gelir grubu içinde dini yaşantı biçimlerinin nasıl şekillendiği araştırmanın cevap aradığı sorulardır. Türkiye’nin mevcut siyasi ve ekonomik koşullarında dindar camianın yeni zengin sınıfın içinde artan görünürlüğüne dair eleştirilerin erkeklerden çok -başörtüleriyle dini kimlikleri ayırt edilen- kadınların üzerinde toplanması, üst gelir grubu dindar kadınların gerçekte nasıl bir zihniyete ve

¹ Bkz. Vejdî Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yay., 1997.

² Kavram analizi için bkz. Zehra Yaşın Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: Sistem Yay., 2004.

hayat tarzına sahip olduğunun bilimsel verilerle ele alınmasını daha da önemli hale getirmiştir.

Üst orta sınıf kadınların “eğitimleri, işten beklentileri, evlilik kalıpları ve boş zaman uğraşlarının “Batı’lı” kültürel kalıplara uygun olup olmadığı ya da hayat içindeki çoğu karar ve davranışın -politik anlama başvurmada yaşanmakta olsa da- her türlü söz ve edimin politik sahaya taşınarak “İslamcılık” olarak tartışılması araştırmalarda sıkça rastlanan temayüllerdir. Diğer taraftan İslâmi, Müslüman, dindar, muhafazakâr gibi ifadelerle “burjuvazi” yan yana getirilmekte ve dindarlık ile modernlik arasında gelgitler yaşadığı varsayılan üst gelir grubu dindarlara evleri, arabaları, giyim kuşamları, tatilleri ile kamusal alandaki kadın görünürlüğü üzerinden dikkat çekilmektedir.³ Türkiye’de yeni bir burjuvazi sınıfı mı doğuyor? İslâmi burjuvazi olur mu? Zenginleşen muhafazakârlardan burjuva olur mu? gibi sorular gündeme taşınmakta⁴ ve bu konu akademik yazında daha çok zenginleşen dindar sanayiciler üzerinden ön plana çıkarılmaktadır. Nitekim *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*⁵ kitabıyla Kurt, Bursa’daki örgütlü iş adamlarına yönelik alan araştırmasına yer vermiştir. Örgütlü iş adamları üzerine yapılan Yankaya’ya ait MÜSİAD’ı örnek alan çalışmada “ahlaki statü grubu” ve “etkin azınlık”⁶ olarak nitelenen iş adamları, “İslâmi Burjuvazinin Türk Modeli” olarak kitaba konu olmaktadır. Söz konusu kitlenin içinde anne, eş, kız evlat ya da kız kardeş olarak ailenin bir parçası olan kadınlara dair benzer çıkarımları yapmanın anlamlı ve mümkün olup olmadığını çözümlemeye ancak kadınların -ailesiyle, arkadaşlarıyla, evinde, serbest zaman etkinliklerinde- sosyal hayatına yansıyan düşünce dünyası ve davranış örüntüleri arasındaki bağlar yardımcı olacaktır.

Tabakalaşma eksenli bir ayrışmayla kent çeperinden uzaklaşan ve kendileri gibi üst gelir grubu ailelerle ortak yerleşim özellikleri içinde müstakil evlerde yaşayan kadınlar için sosyal statü ve dindarlık vasıflarının, sahip olunan maddi öğeler içinde belirleyici etkisi ve dindar kadın olmalarının lüks tüketim ve hedonist yaşam biçimi değerlendirmelerine konu olan hemcinsleri ile aralarında bir fark yaratıp yaratmadığı sorgulamanın zeminini oluşturmaktadır.

³ Bkz. Dilek Yankaya, *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli*, İstanbul: İletişim Yay., 2014, s.16.

⁴ Bkz. *Türkiye Newsweek*, Sayı:21, 22 Mart 2009.

⁵ Abdurrahman Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa: Emin Yay., 2009.

⁶ Yankaya, *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli*, s.23.

Üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup dindar kadının zihniyet dünyasında, kız çocuğu olmak, kız kardeş olmak, eş olmak, gelin olmak, anne olmak, kayınvalide olmak anlamları, aile içi roller eşliğinde araştırmaya dahil edilmiştir. Kendisi için en yakın rol model olarak ebeveynlerini görmüş olan yeni kuşağın ve dini/dünyevi çelişkilerin kıskacında olan ebeveynlerin değerler skalasını nelerin doldurduğu da araştırmanın problem alanındadır.

Araştırmanın hipotezleri sırasıyla kapitalist ekonomi koşullarının ve modernitenin toplumun bütün kesimlerinde ayrışma tabanlı sosyal ilişki ağına zemin hazırladığı; tüketim ve hazcı yaşam motivasyonunu tetikleyen maddi refah koşullarının “kentsel ayrışma”, cinsiyet kalıp yargılarının “mekânsal ayrışma” ve dini referansların da “zihinsel ayrışma”ya yol açtığı; dünya ve ahireti bütün gören din algısının kırılmaya uğradığı; üst gelir grubu mütedeyyin camiaya ilişkin dindarlık ve dünyevileşme grafiğinde dünyevileşmenin daha yüksek olduğu; toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının gelenekçi rol kalıplarının sürdürülmesini kolaylaştırdığı ve üst gelir grubu dindar kadınların eşleriyle anılan kadınlar olması dolayısıyla edilgen vasıflarla statü grubu oluşturduğu şeklindedir.

B. METODOLOJİ

Sosyoloji ve antropoloji ortak alanlarda dolanmakta ve bireylerin sosyal dünyasını anlamaya yönelik çaba her iki bilim dalını ortak yöntemlere yöneltmektedir. Gündelik hayatı konu alan sosyolojik bir araştırmada “uzun süreli alan çalışması, katılımcı gözlem, dünyayı kendi açılarından yorumlayan sosyal öznelere doğrudan iletişim” gibi özel bir yöntem kullanılması gerekmektedir. Bu sebeple etnografi⁷ metodu, çalışma prensibimizin ana hatlarını oluşturmuştur ancak eleştirel bir dikkat ile gündelik hayatın işaretlerini çözümlemek araştırmaya nakil ve tasviri aşan bir boyut kazandırmaktadır. Diğer taraftan katılımcıların gözünden dünyayı görmek gibi mikro sosyal psikolojik bir çalışma olma iddiası da güdülmemiştir. Çünkü böyle bir yaklaşım daha geniş manada çözümlemeye girişilen sınıf ilişkileri ve bütüne dair toplumsal gerçeklik çıkarımları için elverişli değildir.

Araştırma evreni, “üst gelir grubu yerleşim yeri olan Bursa Bademli Mahallesi” ve örneklem grubu da “Bademli Mahallesi’nde ikamet eden üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup dindar kadınlar” olarak belirlenmiştir. 29 kişiden oluşan örneklem grubu eğitim

⁷ Bkz. M. Auge; J. P. Colley *Antropoloji*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2005, s. 7-9.

durumu ve aile kökeni bakımından heterojendir. Çoğunluğu orta yaş ve üstü, başörtülü, ev hanımı ve çocuk sahibi olmakla birlikte içlerinde 5 üniversite mezunu çalışan (biri emekli), 3 boşanmış, 3 eşi vefat etmiş ve 8 başı açık görüşmeci vardır. Nitel araştırma kapsamında katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat araştırmamızın temel veri toplama tekniklerini oluşturmaktadır.

Araştırmamızın verileri 2009-2011 yılları arasında yapılan mülakatlar ve 2009-2019 yılları arasında devam edegelen katılımcı gözleme dayanmaktadır. Öncelikle Bademli bölgesinde herhangi bir ayırım gözetmeksizin her türlü kadın toplantısına gidilmiştir. Ramazan ayında mukabele, haftalık sohbet toplantıları, Kur'an dersi, "gün" tabir edilen kadınlar arası buluşma zamanları, taziye, bebek mevlidi, kına gecesi, düğün, hayır faaliyetleri, kahvaltı organizasyonları, kermesler vb. farklı vesilelerle bölgede bulunulmuştur. Haftalık bir dini sohbeta giderken o grup içinde tanışılmış bir kişinin olması yeterli olmuştur. Çünkü grup içindeki bir kişinin yanında bir arkadaşını getirmesi dikkat çekmekle birlikte yadırganmamaktadır. Diğer taraftan görüşülen katılımcılardan birkaçına ulaşmada aracı kişi, bu evlere düzenli olarak giden kuafördür. Bazen de görüşülen kişiler aracılığıyla onların arkadaşlarıyla tanışma, gözlem ve mülakat yapma fırsatı doğmuştur. Katılımcıların kolay ulaşılabilir olduğunu söylemek güçtür. Gözlem yapma aşamasında kimliğin belirtilme zorunluluğu yokken, mülakat aşamasında görüşmecinin güvenini kazanmış bir aracı tarafından tanıştırılma, mülakat için onay ve kabul edilme tarihi için randevu alma gerekli olmuştur.

Araştırmamızda tek tek mülakatlar yapıldığı gibi grup mülakatları da yapılmıştır. Alan araştırmasına geçmeden önce hazırladığımız sorular çerçevesinde görüşmeler hayat hikayesi gibi başlayıp, söyleşinin gittiği yer ve katılımcının verdiği örnekler üzerinden serbest devam etmiş ve özellikle konunun teorik zeminini de aydınlatacak olan temel dinamiklerin sorgulanmasını dışarıda bırakmamaya özen gösterilmiştir. Soruları yöneltirken herhangi bir değer yargısı ifade edecek mimik veya imadan kaçınılmış, katılımcının fikrini ifade ederken öznel bir serbestlik hissetmesi önemli görülmüştür. Sessiz kaldıkları durumlarda başka soru yöneltilerek görüşmenin katılımcının kontrolünde gerçekleştiği kanısı beslenmiştir. Ancak bazı görüşmecilerin kendilerinden bahsetmek yerine dini grup aidiyetleri ve hayır faaliyetlerinden bahsetmeyi tercih etmesi nedeniyle mülakat verilerinin teolojik bir zemine kaymaması gözetilerek seçili ifadelerle yer verilmiştir.

Görüşmelerin ses kaydı alınmıştır ve ilgili alıntılarda kullanılan ifadelerde şahıs isimleri gizlenmiş, atıf yapılan ifadeler olduğu gibi deşifre edilerek aktarılmıştır. Katılımcılar harflerle tanımlanmıştır: “harf.H.” biçiminde görüşmeciler, “harf.K.” biçiminde kızları ve “harf. G.” biçiminde gelinleri kastedilmektedir. Ekte her bir katılımcının doğum yılı ve yeri, medeni hâli, eğitim durumu, çalışan/ ev hanımı oluşu, çocuk sayısı ve başörtü takma durumu belirtilmiştir.

Katılımcı gözlem yoluyla edinilen bilgiler yer, mekân ve tarih bilgisi dahilinde kayda geçmekle birlikte söz konusu alıntılarda katılımcıların kimliğini ortaya çıkarma ihtimaline karşı yer adları ve tarihler belirtilmemiştir. Hatta katılımcıların Bursa’nın tanınmış ailelerinin fertleri olması, kendileriyle ilgili dile getirdikleri pek çok çarpıcı örneği, kimliklerin açığa çıkması ihtimalini değerlendirerek dışarıda bırakmayı gerekli kılmıştır.

Rastgele gözlem yapıldığı gibi mülakat yapıldığı aşamada katılımcıların çeşitliliğine önem verilmiştir. Dindar kadın tipolojisi sorgulaması ve mukayese seçeneği önemli bir unsur olarak mülakatları anlamlandırmıştır. İlgili alıntılarda bu çeşitliliği barındıran ve aynı zamanda toplumun nabzına, dindar kadının ortak reaksiyonunu yansıtabilecek beyanlara yer vermeye özen gösterilmiştir.

Katılımcıların aile büyükleri ve çocukları hakkındaki verilerin de mümkün olduğunca çalışmayı anlamlandıracak kıyaslamalara kaynak olmasına çaba gösterilmiştir. Yer yer birinci kuşak, ikinci kuşak, üçüncü/ genç kuşak biçiminde çıkarımlara konu olan gözlem, mülakat ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Grup mülakatları, ilgili başlıklar altında diyalog olarak verilmek yerine çoğunlukla aktarım biçiminde ele alınmıştır. Örneklem grubunda hâkim olan genel kanaatleri yansıtabilmek için ilgili arka plan ve tamamlayıcı unsurlar tasvir edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde “güncel olanı” çerçevesine alan popüler söylemler takip edildiği gibi, biçim ve muhteva yönüyle nasıl ve nereye doğru gidiliyor sorunsalıyla, insan ve toplum merkezli sosyal pencere açan pek çok süreli yayın,* örneklem grubu tüketim parametrelerine yönelik yerel ve genel medya haber kaynakları, çeşitli yönlerden Türkiye’nin sosyo-ekonomik yapısını niteleyen istatistik verileri ve anket

* Bkz. *Nihayet: Eğlenmek Değil Evlenmek*, Sayı:8, Ağustos 2015; *Sanal Mahrem*, Sayı:14, Şubat 2016; *Türkiye Newsweek*, Sayı:22, 29 Mart 2009; *Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi*, Sayı 27, Kış 2010.

değerlendirmeleri incelenmiştir.** Böylelikle mülakatların zeminini şekillendirmesi yönüyle örneklem grubuna yöneltilecek sorularda güncel olanı dışarda bırakmayacak bir hareket alanı doğmuştur.

Araştırmada teorik olarak tabakalaşma, toplumsal cinsiyet ve dindar zihniyet etrafında örülü kavramları din sosyolojisi merkezinde yer yer tarihsel bakış açısını da dahil ederek anlama, yorumlama ve açıklamaya yönelik tasnif, vasıflandırma ve karşılaştırmaya⁸ başvurulmuştur. Akademik okurun aşına olduğu terimlere yönelik Türkiye toplumu eksenli yorumlar özellikle dikkate alınarak farklı bakış açılarının dahil edilmesine özen gösterilmiştir. Özellikle sınıf yapısı ile ilgili değerlendirmelerde Marx'ın* sınıf sınırlarının belirlenmesinde başvurduğu “gerçek sınıflar” yerine nominalist yaklaşım⁹ ve Weber'in yorumlayıcı-açıklayıcı yaklaşımı yani yorumlayıcı anlama(verstehen) sosyoloji metodu¹⁰ açıklayıcı bulunmuştur. Amacımız “dindarlık”

** Bursa'da muhafazakâr kesimi konu alan ve “Türkiye'nin tek muhafazakâr cemiyet dergisi” olma iddiasını da kapağında taşıyan *Nun* dergisi bir süre sonra adını alışveriş festivaline dönüşmüş olarak devam ettirmiştir. Senenin belli günlerinde tüm Bursa'da duyurusu yapılarak çeşitli firmaları bir araya getirerek kadınlara ve özellikle muhafazakâr kadınlara hitap eden bir alışveriş platformu olarak popülerlik kazanmıştır.

Dergi kapağı için Bkz. Evlilik Yolunda İlk Adım, *Nun*, Yıl 1, S.9, 2015.

<https://www.google.com.tr/search?q=nun+dergisi+instagram&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=tr-tr&client=safari> (26.008.2019)

Diğer taraftan popüler bir söylemle “muhafazakâr burjuvazi” gibi yakıştırmalara yönelik merakı giderecek nitelikte mesleki şahitliklerini demeçlerine taşıyan mimar Şafak Çak, muhafazakâr müşterilerine tasarladığı mimari yapıları ve böylelikle hitap ettiği kitleye yönelik özellikleri paylaşmaktadır. İlgili tasvirler ve demeçler için Bkz.

<https://www.google.com.tr/search?q=şafak+çak+muhafazakâr+burjuvazi&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=tr-tr&client=safari> (26.008.2019)

<http://www.gazetevatan.com/islami-burjuvanin-ev-hali-207493-gundem/> (26.08.2019)

<https://t24.com.tr/haber/islami-burjuvanin-satafatli-ev-hayati,40025> (26.08.2019)

<http://www.gazeteturka.com/islami-burjuva-marka-duskunu-35613h.htm> (26.08.2019)

<http://www.nufusune.com/20007-bursa-mudanya-bademli-mahallesi-nufusu> (04.02.2020)

Ipsos_KMG_Turkiyeyi_Anlama_Kilavuzu_Ozet_Bulgular_vff.pdf (05.02.2010)

Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması 2014, İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2015.

Vejdi Bilgin, “Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri”, *Bursa, U.Ü.İ.F.D.*, C.9, S.9, (2000), ss.565-587.

⁸ Aşamalarıyla sosyolojik yöntem için Bkz. T. B. Bottomore, *Toplum Bilim.*, İstanbul: Der Yay. 1998, s.19-57.

* Marx'ın temel yapıtlarının anlaşılmasında referans olan Marksist teoriyi açıklayıcı yan kaynaklara ihtiyaç duyulmuştur. Marx'ın fikirlerinin İngilizce, Almanca, Fransızca vb. baskılarından yararlanılarak Türkçeye çevrilmesinin çevirmen ve yayınevi için de belli kavramları ele almada zorlukları olduğu görülmüştür. “Emek”, “iş” ve “çalışma” kavramlarının seçimi buna örnektir. Yayıncı notu için Bkz. Karl Marx, *Kapital Birinci Cilt*, çev. Alaattin Bilgi, 3.b., İstanbul: Sol Yay., 1986.

⁹ Bkz. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, 3.b., Ankara: Bilgi Yay., 1994, s. 381; Pierre Bourdieu, “Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar”, çev. Işık Ergüden, *Cogito: Bir Anatomi Dersi: Ev*, S. 18, 1999, s.21; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 15.b., İstanbul: İletişim Yay., 2007, s. 58,59.

¹⁰ Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, İstanbul: Hil Yayınları, 1985; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yay., 2005; Fritz Ringer,

vasfını detaylandıran ideal bir şablona ya da dindarlık ölçeğine dayanarak örneklem grubunun dindarlık derecelerinin ölçülmesi değil benzer biçimde adçı yaklaşımla sosyolojik evrenin anlaşılması ve yorumlanmasıdır.

C. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Çalışmamızın temel başvuru kaynakları arasında kapitalizmi ortaya çıkaran şartları açıklayıcı olarak temel referanslar; Marx¹¹, Weber¹², Veblen¹³, Sombart¹⁴,’ın yanı sıra Doğu toplumlarına yönelik Ülgener’in zihniyet çözümlemesi¹⁵ Avrupa burjuvazi sınıfı özelliklerinin kıyaslanmasında önemli yere sahiptir. Aynı zamanda Habermas’ın burjuvazi sınıfının uzantısı olarak ele aldığı “kamusal alan”¹⁶, kapitalizm odaklı tabakalaşma açıklamalarına “toplumsal cinsiyet” ve “mekânsal ayrışma” eksenli açıklamaların eşlik etmesine dayanak teşkil etmiştir. Bourdieu’nun “habitus” kavramlaştırması ve yaşam biçimi analizlerinde “sermaye” yaklaşımına¹⁷, örneklem grubuna yönelik tüketim odaklı vasıflandırmalarda ve hayat tarzı tartışmalarında başvurulmuştur. Kültür tanımlarını önemli ölçüde etkileyen tüketim parametreleri, yaşam biçimlerini belirleyen üst iradenin varlığını yani “piyasa koşulları”nın eşya ve kültür

Weber’in Metodolojisi, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Doğu Batı Yay., 2003, s. 1,16; Emel Karagöz Öztürk, *Max Weber’de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, İstanbul: Derin Yayınları, 2003; Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s.381.

¹¹ Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, 2.b., İstanbul: Payel Yay., 1975; Karl Marx, *İktisat Üzerine*, çev. Ali Çakıroğlu, yay.haz. Robert Freedman, İstanbul: Belge Yay. 2010; Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. C. Üster, N. Deriş, 34.b., İstanbul: Can Yay., 2019; Karl Marx, *Politika ve Felsefe*, çev. Tektaş Ağaoğlu, İstanbul: Belge Yay., 2011.

¹² Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*; Weber, *Sosyoloji Yazıları*.

¹³ Torstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Z. Gültekin-C. Atay, İstanbul: Babil Yay., 2005.

¹⁴ Werner Sombart, *Burjuva*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2008.

¹⁵ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, Ankara: Mayaş Yay., 1983; Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006; Sabri F. Ülgener, *Makaleler*, yay. haz. Ahmed Güner Sayar, İstanbul: Derin Yay. 2006.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 4.b., İstanbul: İletişim Yay. 2002.

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, 3.b., İstanbul: Bağlam Yay., 2016; Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. H. Uğur Tanrıöver, 2.b., İstanbul: Hil Yay. 2006.

kodları üzerindeki belirleyiciliğini tartışmaya açan Baudrillard¹⁸, Foucault¹⁹, Harvey²⁰ ve Ritzer'in yorumları²¹ modernist projenin insan hayatına, beden/mekân pratiklerine yansıyan özelliklerini ortaya koymaktadır.

Modernizmin kentleşme bağlamında sosyal ilişkileri ayrıştırıcı etkilerinin yerleşime dayalı ayrışma biçimi olarak da izlenmesi örneklem evreninin belirlenmesinde açıklayıcı olan “kentsel ayrışma”yı Bursa bağlamında değerlendiren ve üst sosyo-ekonomik tabaka eğilimi olarak Bademli’ye de yer veren mimarlık alanındaki tezler²² incelenmiştir. Şehirlerin kuruluşu, yerleşim yeri ve evlerin özellikleri tarih boyunca toplumları açıklayıcı olarak coğrafyacı görüşler içinde yer almaktadır. İbn Haldun’un²³ kadim referansları ve Braudel’in görüşleri²⁴ çalışmamız için yol gösterici olmuştur.

Yerleşim, evlerin konumu ve özellikleri kadar evlerin içini, aileyi ve sosyal ilişkileri konu alan tarihsel veriler örneklem grubunun geleneksel aile özelliklerini ne denli taşıdığının ortaya konmasında belirleyicidir. Bu meyanda Kurt’un 19. yüzyılda

¹⁸ Jean Baudrillard, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, 2.b., İstanbul: Y.K.Y., 2002; Jean Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay.2003; Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2010; Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, çev. 3. bs., Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2015; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/ Yapıları*, çev. Nilgün Tural, Ferda Keskin, 10. b., İstanbul: Ayrıntı Yay.,2017.

¹⁹ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yay.,2003; Michel Foucault, *Özne Ve İktidar Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yay.2005; Michel Foucault, *Büyük Kapatılma Seçme Yazılar 3*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yay.,2005; Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY Yay. 2002.

²⁰ David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yay., 2003; David Harvey, *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yay., 2008; David Harvey, “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”, *20.Yüzyıl Kenti*, Der. ve çev. B. Duru, A. Alkan, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2002.

²¹ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000; George Ritzer, *Toplunun Mcdonaldlaştırılması*, çev. Akın Emre pilgir,5.bs, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.

²² Özge Tümer, *Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa'daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2006; Elif Karakurt Tosun, *Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

²³ İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1968; Sâtî el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay. 2001.

²⁴ Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yay. 1992; Fernand Braudel, “Akdeniz” *Fernand Braudel ve Diğerleri, Akdeniz, Mekân ve Tarih* (iç.), çev. Necati Erkurt, İstanbul: Metis Yay.,1995; Fernand Braudel, *Uygurlukların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2001; Fernand Braudel, *Maddi Uygurluk Ekonomi ve Kapitalizm XV. Ve XVIII. Yüzyıllar Dünyanın Zamanı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2004; Fernand Braudel, *Maddi Uygurluk Ekonomi ve Kapitalizm XV. Ve XVIII. Yüzyıllar Mübadele Oyunları*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2004; Fernand Braudel, *Maddi Uygurluk Ekonomi ve Kapitalizm XV. ve XVIII. Yüzyıllar Gündelik Hayatın Yapıları*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2004

Bursa’da Osmanlı ailesini konu alan eseri²⁵ temel başvuru kaynaklarımızdan biridir. Toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının, aile kurumu ve dinî haklar ekseninde kadının aile içindeki konumunun anlaşılmasında, geleneksel aile özelliklerinin aile içi rolleri açıklayıcı yönleri ele alınmıştır. Maydaer’in çalışması²⁶ da 16. yy. da Bursa’da yaşayan kadını konu alan tarihsel çerçeve sunması dolayısıyla incelenmiştir.

Çalışmanın başında yaptığımız kaynak taramasında Öztimur’a ait Bursa’da 1990’larda başörtülü çalışan evli kadınların günlük yaşamını konu alan çalışma²⁷ dışında bir araştırmaya rastlanmamıştır. Çalışmamızın alt konu başlıklarıyla ilişkili tezler²⁸ ve makaleler, özgünlüğünü koruyan araştırma konumuzu aydınlatacak zenginleştirici katkı sağlamıştır.

²⁵ Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998.

²⁶ Saadet, Maydaer, *XVI. Yüzyılda Bursa Kadınları*, Bursa: Emin Yay., 2010.

²⁷ Neşe Öztimur, “Muslim Women’s Everyday Life Experiences ‘Veiled’, Married and Professional Women in Turkey at the 1990s,” <https://www.cesnur.org/2001/london2001/oztimur.htm> (07.08.2008)

²⁸ Zeynep Dörtok Abacı, *Modernleşme Sürecinde Bursa Kentinin Mekânsal ve Sosyal Değişimi (1860-1910)*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005; Behiye Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye’deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006; Ebru Firidin, Özgür, *Sosyal ve Mekânsal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler İstanbul Çekmeköy Örneği*, (Doktora Tezi), İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2006; Kadriye Durmuşoğlu, *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007; Fatma Esra Gemici, *Gündelik Hayatın Mekân Pratikleri ile İlişkisinde Yeni Kamusal Alanların Yorumlanması*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, 2007; Tuğçe Şanlı, *Üst Gelir Grubunun Sosyo-Mekânsal Ayrışımı Ankara Bilkent Angora Evleri Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2008; Ceylan Nur Akgün, *Beyaz Türkler Kimdir? Kavramın Oluşum Sürecinin ve İçeriğinin Tarihsel Olarak İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYAL TABAKALAŞMA VE KENTSEL, MEKÂNSAL, ZİHİNSEL AYRIŞMA

A- TOPLUMSAL EŞİTSİZLİK: TABAKALAŞMA

İnsanlık tarihinde en ilkel topluluklardan günümüze kadar insanın üniform bir yapıya sahip olmadığı yaş, cinsiyet, zekâ düzeyi vb. “tabii” özelliklerin yanı sıra servet, eğitim, itibar, nesep vb. “sosyal” nitelikli* farklılıklardan anlaşılmaktadır. Tüm tabii farklılıklar da nihai aşamada sosyal bir mahiyete bürünüp toplumdaki hiyerarşilerin söz konusu edildiği toplumsal tabakalaşma olgusu içinde yer edinir. Bu sebeple “tabakalaşma” olgusu, tabii ve sosyal farklılaşmaların yol açtığı eşitsizlikler bağlamında şekillenmektedir.

Sosyal nitelikli farklılıklar tartışma konusu iken insanların tabii diyebileceğimiz biyo-fizyolojik farklılıkları kanıksama eğiliminde olduğu yaygın bir kabuldür. Ancak günümüzde bütün bu kabullerin tersyüz olduğuna ve binlerce yıllık uzun bir zaman diliminde tabii karşılanan hiyerarşilerin “kader” olmaktan çıktığına şahit olunmaktadır. Her yönüyle tartışmalar yaratan bu dönüşümü anlamamanın bir yolu da 16. ve 17. yy.’ dan itibaren insanı merkez alan bilim dünyasının elde ettiği sonuçların yan yana getirilmesi olacaktır.¹

Eşitsizlik kavramı, toplumbilimde ve gündelik hayattaki görünürlüğü, dayandığı ortak bir dile borçludur. Siyasi ve sosyal alanda Fransız İhtilâli², ekonomi alanında ise Sanayi Devrimi ile gelişen ve yeni dünya düzenini kurmaya çalışan bu dil, modern toplum öncesinde de var olan bu realiteyi bir kavram olarak tartışmaya açmıştır. “Kilisenin ve dinin otoritesinin değil, insanlığın kendi aklını kullanarak kendi kaderi üzerinde söz sahibi olması gerektiği” fikri egemen bir görüş olarak eşitsizliğe sebep olan unsurların ve bunları meşrulaştırma biçimi olarak görülen her şeyin hedef tahtasına

* Biyolojik vasıfların cinsiyet, yaş, kandaşlık, ırk ve sosyal vasıfların meslek görevleri, siyasi ve dini bağlanış olarak ele alınışı için Bkz. Hilmi Ziya, Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969, s.167.

¹ Zeki Aslantürk, M. Tayfun Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, İstanbul: İFAV Yay., 1999, s.328,329,334.

² Bryan Turner, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 1997, s.20,21; Sibel Kalaycıoğlu, “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, Ed. Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Yay., 2006, s.9.

konulduğu bir anlama, sorgulama ve anlamlandırma sürecini insanlığın gündemine taşımıştır.³ Bu aşamada insan için aklı tek otoritedir ve bu otorite kendisi dahil her şeyi sorgulamaya hazırdır.

Artık sürekli etrafıyla kendini kıyaslayan ve bu kıyaslar neticesinde varlığını yeniden üretmeye çabalayan bir insan söz konusudur. Bu insanın, aklî melekelerine yönelen soru veya sorunlar arasında, “bulunduğu konumun verdiği rahatsızlıklar” ve “maddi kaynaklara erişim” “üstün” olanlarla kendisini kıyaslamada yönlendirici birer köşe taşıdır. İşçi sınıfından gelen bir çocuğun orta sınıfa yükselme olanağı, siyahların ya da kadınların beyazlardan ya da erkeklerden daha dezavantajlı konumda olup olmadıkları, yoksulluğun nedenleri gibi konular toplumsal tabakalaşma ile ilintilidir.⁴

Beden üzerinde istenilen her türlü değişikliğin yapılabildiği 21. yüzyılda insan, sosyal farklılıklar kadar biyo-fizyolojik farklılıkların da doğal olmaktan çıktığı bir havayı teneffüs ederek “Tabii olan, kabul edilir olan nedir? Sosyal nitelikli tartışmaların konusuna dahil edilmeli midir?” gibi üzerinde anlaşılmadığı yeni konularla yüzleşmektedir. Meselâ cinsiyet, biyo-fizyolojik bir farklılık mıdır yoksa sosyal nitelikli bir farklılık mı? Feminist söylemde yer bulan “kadın doğulmaz kadın olunur”⁵ ifadesi bunun tartışılır hale geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan cinsler arası eşitsizliğin tabakalaşma kuramlarına dâhil edilmesini geç kalınmış bir kabul olarak gören diğer bir bakış açısında, toplumun iki farklı biyolojik sınıfa bölünmüş olması ve bu sınıflar arasındaki mücadelenin temel sorunsal olduğu da ortadadır.⁶ Bu bakış açısında dışlanan eşcinseller ve transseksüellerin durumu ise cinsiyetin doğal bir özellik olduğu kanısının yeni baştan masaya yatırılmasını gerektirir. Böylelikle biyolojik, psikolojik, sosyal, ahlâki boyutlarıyla daha da karmaşılaşan insan için ayrıcalıklar dünyasının öznesi olmak ya da eşitlik taleplerini seslendirenlerin içinde olmak eşitliğin tanımına yansıyan farklılıklara da yol açmaktadır.

³ Bkz. Kalaycıoğlu, “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, s.9,10.

⁴ Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim Sanat Yay. 1999, s.710.

⁵ Bkz. Monique Wittig, “Kadın Doğulmaz”, çev., Çiğdem Akanyıldız, Şeyda Öztürk, *Cogito: Feminizm*, S.58, 2009, ss. 193-201, s.193.

⁶ Bkz. Frank Parkin, “Toplumsal Tabakalaşma” çev. Fatmagül Berktaş, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed., T. Bottomore, R. Nisbet, Türkçe çev. ed. M. Tunçay, A. Uğur, Ankara: Ayraç Yay., 1997, ss. 595-625, s.622,624.

1-Eşitlik ve Eşitsizlik

Eşitsizliğin bir kavram olarak çözümlenmesinde öncelikle tanımın gereği üzerinde duran Turner, dört ayrı eşitlik tanımlaması öngörmüştür. Varlıksal eşitlik, fırsat eşitliği, şartlarda eşitlik ve sonuçlarda eşitlik şeklindeki dört tip eşitlik tanımı arasında varlıksal eşitlik dini yargıları içerirken, fırsat eşitliği ve şartlarda eşitlik birbiriyle yakın ilişkili olup* bireyin içine doğduğu toplumsal şartların, ailesinden devraldığı olanak ya da olanaksızlıkların döngüsel olarak devam etmesinin önüne geçecek olan toplumsal hareketliliği gündeme getirmektedir. Sonuçlarda eşitlik ise eşitsizliğin başlama noktasına ya da doğal yeteneğe bakılmaksızın yaşamayı veya diğer siyasal araçları kullanarak pozitif ayrımcılık güden programların hayata geçirilmesini ifade etmektedir. Kadınlar, çocuklar ya da etnik azınlıklar gibi ayrıcalıksız grupların özne olduğu bu programlarla şartlardaki eşitsizlikler giderilerek fırsat eşitliği yaratmaya çalışılmaktadır.⁷

Eşitsizliğin konusu toplumlar arasında eşit ağırlıkta seyretmez. Siyah insan beyaz insan ayrımı bir toplum için çok anlamlı olmazken servet dağılımı anlamlı olabilir ya da servet çok önemli olmazken kimi zaman etnik köken ya da cinsiyet önemli olabilir. Her toplumun kendine özgü kutuplaşma dinamiklerinin olması bir tarafa, kimi zaman birçok dinamiğin aynı zamanda etkili olması da mümkündür. Nitekim Türkiye toplumu örneğinde olduğu gibi servet dağılımı kadar etnik aidiyet (Türk- Kürt), dini yöneliş (Alevi-Sünni) ve hatta halk ve elitler kutuplaşmasının da toplumsal ayrışmalara zemin hazırlayan konu başlıkları olması söz konusudur. Eğitimin yaygınlaşması, siyasi partilerin artan önemi ve eski zanaatkârların üretimin denetleyicisi konumuna kayması gibi etkenlerle örülü sosyal hareketlilik kanallarının⁸ da bu dinamikler içindeki payı unutulmamalıdır.

Eşitsizliğin nasıl değerlendirildiği üzerinde odaklanmak esasında tabakalaşma teorilerine de bir çeşitlilik olarak yansıyan bu dinamikler üzerinde durmayı gerektirir. Nitekim Parkin'in mülkiyet, devlet, etniklik ve toplumsal cinsiyet ekseninde analiz ettiği

* Eşitsizliğin konu olduğu hararetli tartışmalardan biri de kadın erkek eşitliğidir. Eşitlikten ne anlaşıldığı burada daha da önem kazanır. Daha çok hakların eşitliği, fırsat eşitliği başlığı altında değerlendirilen kadın-erkek kutuplaşması ve ataerkil toplum düzenine dair diğer bir önemli başlık ise varlıksal eşitliktir. Kadın ve erkeğin varlık olarak birbirine üstün kılınıp kılınmadığı tartışmasının dini yorumdaki akislerini değerlendiren bir çalışma için Bkz. Durmuşoğlu, *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*.

⁷ Turner, *Eşitlik*, s.31,37; Şanlı, *Üst Gelir Grubunun Sosyo-Mekânsal Ayrışımı Ankara Bilkent Angora Evleri Örneği*, s.12.

⁸ Mübaccel B. Kıray, *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, İstanbul: Bağlam Yay., 1999, s.338-340.

toplumsal bölünmeler, konunun ne denli girift bir hal aldığını yansıtmaktadır.⁹ Toplum ve zamanla mukayyet olarak önem derecesi farklılaşan açıklamalar, gerek tarihi tecrübelerin ışığında gerekse tartışmaya eklemlenen güncel konular etrafında eşitsizliğin dolayısıyla tabakalaşmanın muhtevasının oldukça geniş bir alana yayıldığını doğrulamaktadır.

Eşitsizliği kişilerin bir özelliği olmaktan çok toplum yapısının temel bir özelliği olarak çözümlemek, toplumbilimi, eşitsizliğe ilişkin felsefi tartışmaların kıyısında dolanmaya zorlamaktadır. Toplum felsefesinin eşitlik ya da eşitsizliği ele alış biçimiyle toplumbilim arasındaki fark, eşitsizliğin doğasına yönelik ilgiden çok toplumsal sonuçlarının açıklanmasına yönelmekten kaynaklanmaktadır. Bireylerin eşitsizliğini toplumsal yapı içindeki konumlarına bağlı olarak çözümleyen toplum bilimci için eşitsizlik, toplumsal grupları, toplumsal tabakaları ve toplumsal sınıfları niteleyen bir ilişkiler dizisinin betimleyici unsurlarına karşılık gelmektedir. Buyurucu değil betimleyici bir tavırla topluma yönelen bu bakış açısı,¹⁰ eşitsizliğin tartışılması esnasında dinin vaz ettiği “yaratılış” esasını dikkate alan açıklamalardan uzaktır. Diğer taraftan dinin kaynağının ne olduğu istifhamından hareket eden iradenin, benzeri indirgemeci yaklaşımlarla¹¹ eşitsizliğin kaynağını da yaratılışı esas alan yaklaşımların uzağında aramasına şaşırılmamak gereklidir. İnsanın yaratılışı ve varlık hikmeti üzerinde düşünmeyi dışlayan bu yol ayrımında “neden” ve “nasıl”lar üzerinde düşünmenin gereği “Neden eşit değiliz?”, “Eşitsizlik nerede ve nasıl başladı?” gibi soruların yanıtları da aynı “bilimsellik” kaygısını gütmek zorundadır. Bu aşamada din ancak kitleleri harekete geçiren bir motivasyon aracı ya da eşitsizliğin toplumsal sonuçlarının açıklanmasında meşrulaştırıcı bir öge olarak kendinden söz ettirmektedir.

Sözü edilen perspektiften hareketle eşitsizliğin tanımlanmasında toplumdaki tarihsel işgücü bölünmesi temel oluşturmaktadır. Biyo-fizyolojik farklılıklardan kaynaklanan tabii eşitsizliklerin sosyal nitelikli farklılıklara bürüneceği göz ardı edildiğinde hiyerarşiler, zirai üretimle dolayısıyla yerleşik hayata geçişle ve “üretici toplum”larda ortaya çıkan “artı ürün”ün paylaşılması problemiyle başlatılmakta ve sosyo-ekonomik bir faktöre bağlanarak çatışma teorileri muhtevasına dahil olmaktadır. Oysa tabii bir özellik olan kas gücünün “toplayıcı toplum”larda vahşi tabiatla mücadeledeki

⁹ Bkz., Parkin, “Toplumsal Tabakalaşma” *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s.595-625. **a.g.m**

¹⁰ Turner, *Eşitlik*, s. 58.

¹¹ Zeki Özcan, *Bilimsel İndirgemecilik ve Din*, Bursa: Ak Ajans, 2001, s.36-41.

önemi kabul edildiğinde hiyerarşilerin¹² farklılıkların uzlaşmacı zemininde doğduğu da savunulmaktadır. Durkheim’da olduğu gibi farklılıklar insanların eksikliklerinin tamamlayıcı unsuru olarak düşünüldüğünde, iş birliği ve dayanışmayı devam ettiren fonksiyonel birer ögeye dönüşmektedir.¹³ Nitekim toplumsal eşitsizliği, toplumların önemli pozisyonları en iyi nitelikli kişilerin doldurması gerektiği konusundaki endişelerin sonucu olarak doğmuş ve bilinçsiz olarak gelişmiş bir düzen olarak tanımlayan Davis ve Moore’a göre toplumsal katmanlaşmanın dolayısıyla eşitsizliğin olmadığı bir toplum yoktur yani tabakalaşma evrensel ve aynı zamanda gereklidir.¹⁴ Toplumda işlevsel olarak kaçınılmaz bir eşitsizliği varsayan bu yaklaşım bireylerden değil de toplumsal yapı ve oradaki pozisyonlardan hareket etmektedir. Yapısal eşitsizliğin insanlar arasındaki eşitsizliğin bir nedeni olduğunu kabul ederek toplumdaki bazı pozisyonların kıtlığı ve özel yetenek gerektirmesinin yanı sıra bol olan bazı pozisyonların kolay dolmasıyla insanlar arasında bir eşitsizlik olduğu savunulmaktadır. Yetenekli, nitelikli, iyi eğitim görmüş kişilerin kıtlığı da, pozisyonların öneminin toplumdan topluma farklılaşması dolayısıyla değişkendir. Bu durumda toplumdan topluma değişen farklı katmanlaşma sistemleri olsa da genel olarak biçimi ne olursa olsun bütün toplumların katmanlara ayrıldığı kabul edilmektedir.¹⁵ Toplumların doğasına yönelik bu ayrım, hem tabakalaşma teorilerini birbirinden ayıran hem de eşitsizliğin meşruiyetine zemin hazırlayan öğelerin ortaya konması yönüyle bir başlangıç noktasıdır.

2-Tabakalaşmada Geleneksel Modeller

Farklılık, tabii ve sosyal eşitsizlik, hiyerarşiler ve bu hiyerarşileri meşru kılan otoriteleri tümünden içine alan “tabakalaşma” kavramını etraflıca ele alacak çeşitli tanımlamalar sıralanmaktadır. “*Toplumda yaşayan birey ya da gruplar arasındaki farklılıkların hiyerarşik olarak sıralanması*”¹⁶ ya da “*farklı insan gruplaşmaları arasındaki yapılaşmış eşitsizlikler*”¹⁷ şeklinde tanımlanan “tabakalaşma” kavramı, tüm toplumları içerecek bir çerçevede hem (hür-köle, brahman-kşatriya-vaşya-sudra-parya, senyör-serf, burjuva-proleter gibi) geleneksel tabakalaşma sistemlerini oluşturan öğelere

¹² Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.334.

¹³ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yay., 2006, s.83.

¹⁴ Sezgin Kızılcı, *Sosyoloji Teorileri 2*, Konya: Yunus Emre Yay., 1994, s.177,178.

¹⁵ Anton C. Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, çev. Kadir Canatan, İstanbul: Pınar Yay., 2007, s.99,100.

¹⁶ Ömer Acar; Mustafa Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yay., 1994, s. 213.

¹⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Yay. haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000, s.256.

kapı aralamakta hem de toplum bilimciye yapacağı araştırmada tasnifler yapma imkânını sağlayan kategorileri içine almaktadır.

Bu konudaki çalışmalarda karşılaşılan sorunlardan biri, birbirine karışmış durumda olan “tabaka” ve “sınıf” kavramlarının kullanımını¹⁸ içine alan terminolojiyle ilgilidir. Bu problemin sebebi kimi zaman eş anlamlı terimler gibi birbirinin yerine kullanılması, kimi zaman farklı anlamlar yüklenmesi, kimi zamansa birinin diğerine göre bir alt unsur olarak değerlendirilmesidir. Sözgelimi sınıfa dayalı ayrıma önem atfeden Marksist sosyologlarca tabaka, aynı sınıf içindeki farklılaşmalar olarak değerlendirilip sınıfın bir alt unsuru gibi kullanılmaktadır. Buna karşılık büyük çoğunlukta sosyolog da tabakaları evrensel kabul edip sınıfları tarihin belli dönemlerinde bazı toplumlarda ortaya çıkan sosyal yapılaşmalar olarak görme eğilimindedir. Nitekim sınıf sistemi de her toplumun değil Batı Avrupa toplumlarının 18.yy. sonlarında içine girdikleri sanayileşme süreciyle bir tabakalaşma modeli olarak ortaya çıkmıştır. “Kölelik sistemi” ve “kast sistemi” de tarihin belli dönemlerinde bazı toplumlarda görülen tabakalaşma modelleridir.¹⁹

Hindu inancı tabakalaşmada dinin rolünü ortaya koyacak en çarpıcı örneklerden biridir. Yeniden doğuşa yönelik Hindu inancıyla sıkı bir bağı olan kast sisteminin sürekliliğini de bu inanç sağlamaktadır. Çünkü kendi kastlarının gereklerini yerine getirmeyen bir kişinin yeniden doğduğunda şimdikinden daha düşük bir konumda olacağına inanılmaktadır. Kimi zaman farklı bir kullanımıyla da karşılaşılan kavram, ırk saflığı anlayışını vurgulamak maksadıyla iki ya da daha çok etnik grubun birbirinden ayrıldığı durumlara denk düşen bir anlayışı da ihtiva etmektedir. Güçlü tabularla çevrili olup söz konusu gruplar arasında evliliği engelleyici düzenlemelerin varlığıyla kast toplumu bireyleri, yaşamları boyunca doğdukları toplumsal düzene bağımlı olarak yaşamakta ve farklı toplumsal seviyelerin birbirine kapalı olduğu bu düzende sonradan değişmeyeceğine inanılan kişisel öznitelikler, atalardan gelen din ve kastın (soy, etnik bağ ve kimi zaman fiziksel bir özellik olan ten rengi) belirlediği toplumsal konuma bağımlı kalmaktadır.²⁰

¹⁸ Marx’ın terminolojisinde “sınıf” ve “katman” ve “zümre” terimlerinin kullanılması bu terimlerin birbirlerinin yerine kullanılabileceğini düşündürür. Bkz. Giddens, *Sosyoloji*, s.260.

¹⁹ Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.329,335.

²⁰ Giddens, *Sosyoloji*, s. 257,258.

Weber'in müminlerinin çokluğunu baz alarak "dünya dinleri" başlığı altında ele aldığı Hinduizm'le ilgili vurguladığı gibi; "*İlk Hinduizm resmi görevi olmayan kişiler ve topluluklar için bir nevi manevi ve törensel danışman işlevi gören kültürlü aydınlar kastı tarafından babadan oğula taşınmıştı.*"²¹ Weber'in Konfüçyanizm, Budizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'le ilgili görüşlerinde de dinlerin taşıyıcısı, yayıcısı olan sosyal tabakaların özellikleri üzerinde durduğu görülmektedir.²² Bu söyleme dayanarak Weber için, dinin özünün, taşıyıcı sosyal tabakanın ideolojisiyle ne denli ilişkili olduğunun sorgulanması gereklidir. Nitekim ekonomik, politik nedenli toplumsal baskının dini ahlâk üzerindeki etkisini yadsımamakla birlikte başat etkinin dinin açıklanan amaç ve vaatleri tarafından geleceğini ifade eden Weber²³, dinin teorik yanı ve buna bağlı olarak insan davranışlarına yansıyan pratik yanına dair ayrımda dinin öğreti yanından çok dinin pratikteki etkisine önem vermektedir.²⁴ Dinin yeniden yorumlanma sürecinde doktrin yanının da etkiye açık olduğunu dile getiren bu söylem,²⁵ dinin teorik tartışmalarının yapıldığı virtuose(seçkin) din ve basit halkın yaşadığı halk dini ayrımıyla, halkın yaşamını doğrudan ilgilendirmeyen elit çevrede yapılan içtihat tartışmalarının ölçü alınamayacağını ortaya koymaktadır.²⁶

²¹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.341.

²² "Konfüçyanizm, maaşlı memurların yazın eğitimi görmüş, dünyevi akılcılıkla hareket eden adamların statü ahlaki idi. Bu kültürlü tabakadan olmayanlar adamdan sayılmıyordu. Bu tabakanın dinsel (yada isterseniz dinsel olmayan) statü ahlaki Çin yaşam biçimini yalnızca bu tabakadan olanlar için değil, onların çok ötesinde de belirlemişti [...] Budizm'i ise dünyayı reddeden ve evleri olmadığı için devamlı göç eden ve sadakayla geçinip düşünceye dalan keşişler yaydılar. Yalnız bunlar dini topluluğun tam üyesiydiler geri kalan herkes daha az değerli, dindarlığın öznelere değil nesnelere olan müritleriydi [...] İlk dönem İslamiyet dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüyü. Tek eksiği Haçlı seferleri devrindeki Hristiyan benzerlerinde görülen cinsel yasaklamalardı. Fakat İslâmî Ortaçağ'da tasavvufi ve mistik sufilik de halktan gelen ifrat ustaları sayesinde en az bu mertebeye yükseldi. Hristiyan Tertiaryenler'inkine benzeyen ama çok daha yaygın küçük burjuva tekkeleri doğdu tasavvufi [...] Büyük sürgünden beri Musevilik bir parya halklar diniydi. [...] Ortaçağ'da Musevilik Musa dininin bir özelliği olarak edebiyat ve ibadetle eğitilmiş bir aydınlar tabakasının öncülüğüne geçti[...]Hristiyanlık ise yolculuğuna bir gezginci zanaatkâr doktrini olarak başladı. Güçlü dış ve iç gelişmesinin bütün dönemlerinde, belirgin bir biçimde kentli ve medeni bir din oldu." Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.339-343

²³ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.343.

²⁴ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, s.10.

²⁵ "[...] asıl baskı yine dinsel kaynaklardan, en başta da o dinin açıklanan amaçlarından ve vaat ettiklerinden gelir. Çoğu kez bir sonraki kuşak bu amaç ve vaatleri her şeyin temeli olarak yeniden yorumlar. Yeni yorumlar başlangıçta söylenmiş olanları, o dinsel topluluğun gereksinimlerine uydurur. Bu böyleyse, dini doktrinlerin dini gereksinimlere uydurulduğu yolunda bir genelleme yapılabilecektir." Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.343.

²⁶ Bkz. İshak Torun, *Max Weber'de İktisadî Gelişme Düşüncesi*, İstanbul: Okumuş Adam Yay., 2003, s.109.

Dinin sosyal tabakalaşmayla ilişkisine dair yapılacak çıkarımlarda göz önünde bulundurulması gereken bu görüşte, dine atıfla sosyal hayatını şekillendiren dindar katılımcıların dinin yeniden yorumlanması sürecindeki aktif katılımcılığı ve devralınan yorumların ait olunan dinsel topluluğun yeni gereksinimlerine göre devşirildiği saklı tutulmalıdır. Diğer taraftan Weber'in dinler tasnifinde, tanrı algısı ve buna dayalı dünya algısı temelli farklılıklar vurgulanmaktadır. Dünyaya tavır alışıdaki farklılıkların ekonomik siyasi alandaki yankılarını mistik ve asketik dindar tipolojisine başvurarak çözümleyen Weber,²⁷ ekonomik toplumsal dönüşümlerin açıklanmasında dinin merkezi rolünü dile getiren açıklamalarıyla din sosyologlarının bugün halen üzerinde durdukları dini inanç, düşünce ve pratiklerle, ekonomik hayat ve faaliyetler arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından değerini korumaktadır.²⁸ Bu ve benzeri yorumların, Türkiye toplumunda ekonomik gücünü ve dolaylı olarak da siyasi etkinliğini arttıran muhafazakâr kesime hasredilmesi sıkça rastlanılan bir durumdur.²⁹ Meselenin farklı minvallerden ele alınış biçimi tabakalaşma, din, etnik aidiyet ilişkisinin çok boyutlu neticelerini ortaya koymaktadır.

Modern endüstri çağının özelliklerinden biri de türdeşleştirici etkisiyle farklılıkların yok olması beklentisini uyandırmasıdır. Din, ırk, dil ve kültür gibi devralınan kimliklerin giderek önemini kaybedeceği ve yok olacağı beklentisini taşıyan sosyal kuramcılar, Batı kapitalizminin hüküm sürdüğü yerlerin etnik kimliğe dayalı çatışmalara sahne olması karşısında hazırlıksız yakalanmışlardır. Tabakalaşma kuramları açısından bu durum açıklanması gereken iki konuyu öne çıkarmaktadır. Bunlar etnik aidiyetin çatışma sebebi olarak yaygınlaşmasına neden olan süreci açıklamak ve sınıfsal eşitsizliklerle etnik ya da topluluk ilişkileri arasında olası bağlantıları ortaya koymaktır.

Weber, sınıf ve statü grubu etkinliğini farklılaştıran toplumsal şartlara dikkat çekmektedir. Teknolojik gelişme ve ekonomik dönüşümlerin yaşandığı ve görece istikrarlı dönemlerin sınıf tabakalaşmasını ön plana çıkardığını, statü gruplarının ise bunun tersine istikrarlı dönemlerde geliştiğini ileri sürmektedir.³⁰

²⁷ Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 412-434.

²⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2006, s. 429; Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B.Z. Çoban, İstanbul: Birey Yay., 2004, s. 58.

²⁹ Weberyen görüşlere dayalı "Anadolu Kaplanları ve İslam Protestanlığı" yorumlarının değerlendirmesi için Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Toplumun Mantığı*, Bursa: Alfa Aktüel Yay., 2006, s.49-62.

³⁰ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 286; Parkin, "Toplumsal Tabakalaşma", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s.618. **a.g.m**

Topluluk ilişkilerinin statü grubu oluşturmaya yönelik motivasyonunu aidiyetlere bağlamak mümkündür. Nitekim Weber “statü tabakalaşması” olarak ele aldığı toplumsal tabakalara göre farklı dindarlık tiplerinin de geliştiğini öne sürmüştür.³¹ Etnik, dini, milli, cinsel kimliğe dayalı aidiyetler ekonomik istikrar dönemlerinde statü grubu oluşturmaya yönelik zemini bulabilmektedir. Sınıf pozisyonu ve aidiyetlere dayalı ilişkiler arasında bir hiyerarşiden söz etmek için ekonomik, siyasal bağlamın dikkate alınması gereklidir.

3-Yöntem Sorunu ve Feminist Görüşler

Günümüze kadar uzanan genel eğilim Giddens’in da öngördüğü gibi tabakalaşmanın kölelik, kast, mülk sistemi ve sınıf olmak üzere tarihsel bir tasnife tabi tutulmasıdır.³² “Kast”ta olduğu gibi “kölelik” denilince de zihinlerde belli tarihi dönemlere özgü tabakalaşma modellerini örneklediren bir harita canlanmaktadır. Ancak günümüzde bu kavramlar, bu haritanın dışında modern zamanlara özgü yeni anlamlar vurgulamaktadır. Farklı toplumsal seviyelerin içe kapalı ilişkilerini vurgulamak maksadıyla kullanılan kastın* yanı sıra kölelik de bir sistem olarak taşıdığı özgün anlamından öte, bir metafor olarak yaşamaya devam etmektedir. Nitekim günümüzde “Kadın köle midir?” sorusu, bir metafor olarak kullanılan “köle” vurgusuyla geçerli olan bir kölelik hukukuna göre değil kadın hakları vurgusuyla ele alınmayı bekleyen konulara girizgâh olmaktadır.**

Mülk ise Avrupa feodalizmini niteleyen bir anlama karşılık gelmektedir. En yüksek mülkü aristokrasi ve soylu toprak beyliğinin oluşturduğu bu düzende ikinci sırada daha düşük bir statüyle yer alan din adamları belirli ayrıcalıklara sahiptir. Birbirine karşı farklı hak ve yükümlülükleri kısmen yasalarla belirlenen tabakalardan oluşan bu sistemde “üçüncü mülk” ortakçılar yani serfler, özgür köylüler, tüccarlar ve zanaatkârlardır. Kast sisteminde olduğu oranda kapalı toplumsal ilişkilerden söz edilemez. Kimi zaman ortakçılara şövalyelik verilmesi, tüccarların unvanlar alması ya da farklı mülk sahipleri

³¹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.277-286.

³² Giddens, *Sosyoloji*, s.256.

* Üst sosyo ekonomik tabakaya mensup dindar insanlar için içe kapalı toplumsal ilişkilerin varlığı sorgulaması, özellikle evlilikler söz konusu olunca açığa çıkan “aranan kriterler” sorgulamasına eşlik etmektedir. Bu konu II. Bölümde “Evlilik ve Denklik” başlığı altında ele alınmıştır.

** Diğer taraftan Baudrillard, Romain Gary’nin “İnsanlara özgü bütün metaforlar sonunda gerçeğe dönüşüyorlar sonuç olarak kendi kendime bilimin gerçek amacının metaforları gerçekleştirmek olup olmadığını soruyorum.” aktarımına işaret eder. Bkz. Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, s.66.

arasında evlilikler olması söz konusudur. İngiltere’de kamu görevlilerinin, iş adamlarının yaptıkları görevler karşılığında lord ya da şövalyeliğe ödüllendirilmeleri ya da doğuştan gelen unvanların hala tanınıyor olması bu sistemin kalıntıları olarak varlık göstermektedir.³³ Tarihin sürekliliği prensibine dayanarak modern zamanlarda, sosyal tarih anlayışıyla Osmanlı’da bürokrasi ve irsiyet prensibi arasındaki çelişkilerin üst sınıfa dair değerlendirmelere kaynak gösterilmesi³⁴ benzer bir tutumun tezahürüdür. Osmanlı Devleti’ni feodal bir devlet olarak tanımlayan tarihçilerin, Osmanlı devletine has mülkleri ve Türkiye toplumunun devraldığı kurumları ortaya koyma zorunluluğu ayrı bir inceleme konusudur. Ancak Cumhuriyetin kurulma aşamasında Osmanlı ailesinin tasfiye edilmesiyle, günümüz Türkiye toplumunda bir aristokrat sınıfın mevcudiyeti de bertaraf edilmiş ve yerini “seçkinler”, “elitler”, “beyaz Türkler”^{*} olarak tanımlanan ve üstünlüğün konusunu değiştiren yeni bölünmelere bırakmıştır. Bu yeni bölünmeleri ortaya koyacak çok faktörlü analizlere duyulan ihtiyaç, aynı zamanda bir yöntem sorunu olarak ele alınmalıdır.

Tabakalaşmada belirleyici sayılan kriterlerin tespitinde inceleme alanının hane ya da birey olması bu minvalde bir değerlendirmedir. Geleneksel çözümlemede, hanenin statü temsilcisi olarak erkeğin sayılması, hane içinde kadının konumu ve hatta kadının tercih özgürlüğüne kadar uzanan bu tartışma, hanenin sınıfsal konumunun belirlenmesinde cinsiyet faktörünün nasıl işlediğini göstermektedir. Goldthorpe, ailenin sosyal statüsünün hane reisinin çalışma statüsüyle belirlendiği ve aile reisinin erkek olduğu varsayımını sürdürerek, artan evli kadın istihdamına rağmen kocanın işinin hâkim rolünü savunmaktadır.³⁵ İstihdam türünde kadının kocasından daha üstün olma durumunu “çapraz sınıflı aileler”i ise nadir görülen bir istisna olarak değerlendirmektedir. Çiftlerin benzer maddi şartlarla bezeli benzer sınıfsal “kader” i paylaştıklarını varsayan hane merkezli çalışmalar,³⁶ bir anlamda tabakalanmış toplumun bir başka yüzüne; insanların kendilerini “daha yüksek” ve “daha aşağı” değerlendirdikleri ve çoğunlukla kadınların erkeklerin aşağısında yer aldığı anlayışa ışık tutmaktadır.

³³ Giddens, *Sosyoloji*, s.258.

³⁴ Bkz. Kıray, *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, s. 144.

^{*} Bkz. Akgün, *Beyaz Türkler Kimdir? Kavramın Oluşum Sürecinin ve İçeriğinin Tarihsel Olarak İncelenmesi*.

³⁵ Kalaycıoğlu, “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, s.13.

³⁶ Bkz. Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye’deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, s.216.

Kadınların toplumsal konumlarına yönelik açıklamasıyla Aktaş, kadının ev-çocuk- eş üçgenindeki gerekliliğine dair konumu; cinsel kimliğiyle ön plana çıkan (annelik vasfı göz ardı edilen) konumu ve cinselliği istismar edilemeyen ve toplumsallaşmayı talep eden kadın konumuyla üçe ayırmaktadır.³⁷

İnceleme birimi olarak hane ve hane reisi yaklaşımının alternatifi, bireyi kendi tavır ve tecrübeleriyle “dolaysız” olarak ele almaktır. Ancak kadınların birbirlerini kocaların konumuyla, mesleğiyle, tanınan ismiyle tanıttığı bir toplumda “birey” olma başlı başına bir tartışma konusudur. Türkiye toplumu ölçeğinde “kadının dolaylı statüsü”, daha da daralan ölçekte üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup dindar kadının statüsü de aynı zemin üzerine oturmaktadır. Kadının tercih özgürlüğünden yoksunluğu fakirlikten değil de toplumda atfedilmiş statülerin dayanağı olan güç dengesizliğinden doğmaktadır. Fakirlik zenginlik boyutunun, güçlü güçsüz sürekliliği ile yer değiştirdiği bu düzlemde³⁸ hane reisi erkeğin yoğun iş temposu, artan nüfuz alanı ve maddi gücü gölgesinde kadının izdüşümü kaybolmaktadır. Patrimonyal devlet geleneğinin³⁹ kültürel kodları içine doğan kadının da adeta bir “tebaa” olarak aileden devlete uzanan bu zincirin izlerini, “tâbi olan” rollerle taşımaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan günümüzde kadını müstakil bir inceleme birimi olarak ele alan çalışmaların sayısının artmasını bu zincire eklenen ulus devlet ideolojisi ve yurttaşlık kimliğiyle paralel değerlendirmek de mümkündür. Yurttaşlık bilinci, karar öneri ve şikayetlerini karar mercilerine iletebilen bireyleri öngördüğü gibi tebaadan yurttaş dönüştüren kadınların -devlet büyüklerinin elini öpen “devlet baba” geleneğini sürdüren tebaadan biri olmak yerine- birey olarak istek ve beklentilerini gerektiğinde siyasi mekanizmaların işleyişinde rol alarak kamusal alanda duyurma gayretine sahip olması, kadınları farklı başlıklarla yan yana getiren müstakil çalışma konularının aktörü yapmaktadır.

Fikri bir dayanak görevi üstlenen Feminizm, kimlik inşasında kadınlar ve erkekler arasındaki ve hatta kadınların kendi arasındaki yorum farklılıklarını içinde toplayan bir set oluşturmaktadır. Müslüman kadınlar kendilerine pay biçilen geleneksel rollere uyum

³⁷ Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul: Beyan Yay., 1992, s. 22.

³⁸ Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye’deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, s.41

³⁹ Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.133; Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.104.

sağlama ya da içeriden eleştiriye tabi tutarak kimliklerini yeniden inşa etmeyle karşı karşıyadır.⁴⁰

Feminist düşüncenin bir toplumsal hareket olarak dünya kamuoyunda sesini duyurması ve global bir nitelik kazanması beraberinde taşıdığı sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel faktörlerle⁴¹ tabakalaşma kuramlarına eklemlenen yeni bir konu başlığının; “toplumsal cinsiyet”in⁴² tartışmaya açılmasına sebep olmuştur. Kadınların sınıf yapısı içindeki yerinin babalarının ya da kocalarının statüsünün bir uzantısı olarak değerlendirilmesi sonucu “ücretle çalışan kadınlar”ın sınıfsal konumları dahi hesaba katılmazken “ev kadını/hanımı” olmanın ne denli sınıfsızlık ifade ettiği⁴³ ortadadır. Diğer taraftan aile ve akrabalık ilişkilerinin ayrıcalıkların kuşaktan kuşağa taşınmasını izleme şansı vermesinin inceleme biriminin aileden bireye kaymasını zorlaştırması bir tarafa, meselenin erkek egemenliğinin evrenselliği unutulurken salt kapitalist sistemin pratik sonuçlarından biri gibi değerlendirilmesi karşısında kadın edilgenliği sürdürülmüş olmaktadır.⁴⁴ Toplumsal cinsiyet vurgusunun tabakalaşma ekseninde ele alınması Türkiye toplumu ölçeğinde kadınlara dair eğitim ve meslek kriterlerinin gündeme taşınması bir yana dindar kadın için farklı anlamlar taşımaktadır. Modernleşme sürecinde kadını bir araç haline getiren yani rejimin Batılı değerler etrafında dönüştürülmesini kadının “çağdaş” görünümüne bağlayan ve böylece laik rejimle kadının statüsü arasında paralellik kuran devlet ideolojisi, kadının kamusal alandaki görünürlüğünü dindar kadın için sorunlu kılmaktadır.⁴⁵

Geniş ölçekte teknolojik gelişme ve hızlı coğrafi ve toplumsal hareketlilik 20. yy. da dinsel inançların etkisinin azalması ve cinsel benlik bilincinin yükselmesi biçiminde bir beklentiyi tartışılır kılar. Bu beklenti uzantısında kadınların erkeklerden farklı olarak bir statü grubu oluşturmasının imkanlarını değerlendirmek yani toplumun yaratıcı ve karizmatik merkezlerine olan yakınlığına göre kadınların iktidar, bilgi ve maddi

⁴⁰ Nilüfer Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay.,2000, s.35.

⁴¹ Bkz. Nazife Şişman, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İstanbul: İz Yay., 1996, s.51.

⁴² Bkz. Helena Znaniecka Lopata, “Gender And Social Roles”, *HandBook Of The Sociology Of Gender*, Ed. J.S. Chafetz, New York: KluWer Academic/Plenum Publishers, 1999, s.229-246; Joan Huber, “Comparative Gender Stratification”, *HandBook Of The Sociology Of Gender*, Ed. J.S. Chafetz, New York: KluWer Academic/Plenum Publishers, 1999, s.65-80.

⁴³ Bkz. T. H. Marshall, Tom Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Ayhan Kaya, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s. 72.

⁴⁴ Parkin, “Toplumsal Tabakalaşma”, s.623-625.

⁴⁵ Bkz. Şişman, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, s.56-59.

kaynaklara erişimleri bağlamında çıkarlarını konuşturabilme kabiliyetini yorumlamak önemli hale gelmiştir. Kadınların erkeklere göre periferide oldukları savı statü grubu oluşmasını zorlaştırmaktadır. Üst gelir grubu kadınların ise yarı kamusal sosyal dünyada aile işlerinin bir uzantısı gibi görülen yerel sorunlar ve yardım faaliyetleriyle uğraşarak kamu alanında kadınlara özgü konuların konuşulmasını sağladığı kabul edilmektedir.⁴⁶ Üst gelir grubu dindar kadınların ise dinî hüviyet kazanarak statü grubu oluşturacak birliğe varıp varmayacağı belirsizdir.

Yöntem sorunu olarak ele alınan aile ya da birey merkezli toplumsal hiyerarşi yaklaşımı tarihsel bir çerçeve de çizmektedir. Feodal toplum yapısının aile ve aile reisi merkezli görünümü yerini, modern zamanların bireyi öne çıkaran ulus devlet ideolojisi ve çoğu kez parçalanmış aile içinde yalnızlaşan insan faktörüne bırakmış görünmektedir. Ölçütün hane ya da birey olması kadar amaçlanan kollektif ya da birey öncüllü çıkarımlar da çeşitli teorileri bir araya getirmektedir ve bu yönüyle tabakalaşma tasnifleri kuramsal değerlendirmelere konu olmaktadır.

4-Bir Paradigma Olarak Tabakalaşma

Modern tabakalaşma ve sınıf teorilerine çeşitlilik olarak yansıyan değerlendirmeler, görüşlerin temelden birbirinden ayrıldığı ya da birleştiği yönlerden disiplinin üyelerini bir araya getirmektedir.* Bu açıdan Durkheim, Marx ya da Weber'den mülhem fikirlerin “fonksiyonalist teori”, “çatışma teorileri” ya da “uzlaşma teorileri” tasnifine tâbi olması aynı zamanda bir paradigmayı paylaşan bilimsel topluluk üyelerinin de tasnifi demektir.

Yükseliş ve çöküş, evrimci, modernleşmeci ve diyalektik vasıflarla büyük çaplı kuramlar; yapısal- işlevselci ve çatışmacı vasıflarla orta çaplı kuramlar ve grupsal ve bireyci vasıflarla küçük çaplı kuramlar, insanlık tarihinin değişim kanunlarından, birikimlerine, gelişimine, kimi zaman ideolojik yönelişine, içinde barındırdığı zıtlıklara ya da denge ve uyumuna ve yer yer çatışmalarına ve hatta toplumsal gruplar ve bağ kurulan sosyo-psikolojik unsurlardan bireyi temel alan açıklamalara kadar çeşitli

⁴⁶ Leonore Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, çev. Z. Ateşer, S. Somuncuoğlu, yay. haz. Ayşe Durakbaşı, İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.244,248,249.

* Disiplinin üyelerinin isimlerinin gruplandırılmasını Kuhn'un, “bilimsel topluluk” ve “paradigma” döngüsüyle değerlendirebilir. Ona göre “bir paradigmayı paylaşan kişilerin oluşturduğu camia” olarak tanımlanan bilimsel topluluk, aynı zamanda bilimsel topluluk üyelerinin paylaştıklarına göre “paradigma” olarak tanımlanır. Bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yay., 2006, s.283.

yaklaşımları oluşturmuş ve pek çok düşünürü söz konusu yaklaşımlarla birlikte anmayı mümkün kılmıştır.⁴⁷

Çatışma teorilerinin öncülüğünü yapan Marksist sınıf teorisini takip eden çalışmalarıyla R. Dahrendorf, L.A. Coser, C.W. Mills, D. Riesman gibi sosyologlar tabakalaşma konusunda kısmen farklı açıklamalar getirseler de üzerinde anlaştıkları ortak nokta toplumsal değişim için toplumda var olan sürekli bir çatışmayı öngörmeleridir. Weber'den mülhem fikirlerle anılan uzlaşma teorileri ise (toplumsal değişme süreciyle sınıf ve statü kavramlarını ilişkilendiren Weber'de olduğu gibi) analiz edici birer araç olarak görülen “gerçek olmayan sınıf” anlayışıyla Marx'ın iki kutuplu çatışan sınıf yaklaşımından⁴⁸ uzaklaşmaktadır. “Realist görüş” ve “nominalist görüş” olarak ayrılan iki temel yaklaşımı gruplandıran bu bakış açılarının da öncüsü Marx ve Weber' dir.* Realist görüşte sosyal sınıflar bir “sosyal grup” olarak kabul edilirken nominalistlerce sosyal sınıf entelektüel bir yapıym yani toplumsal gerçekliği anlamak için geliştirilen bir “kategori” olarak görülmektedir.⁴⁹

Kökleri E. Durkheim'dan da öteye A. Comte ve H. Spencer'a kadar giden fonksiyonalist düşünce ekolü içinde, geliştirdikleri tabakalaşma teorisiyle öne çıkan iki isim K. Davis ve W. Moore için “fonksiyonel önem” ve “görelî kıtlık” açıklayıcı iki önemli faktördür ve ampirik çalışmaların, tabakalaşma ölçeklerinin uygulandığı araştırmaların teorik zeminini oluşturmada katkı sağlamaktadır.⁵⁰

Sanayi toplumlarının sosyal yapı bakımından karmaşık bir hal alması, tabakalarda sayıca artış ve sınırların belirsizliği sosyologlarca çeşitli modellerin geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Sosyo-kültürel ve ekonomik kriterler “nesnel”; farklılıkların algılanış biçimlerine dayalı olarak geliştirilen modeller ise “öznel” olarak adlandırılmaktadır. Gösterge özellikler olarak sıralanabilecek olan servet, gelirin kaynağı, meslek, eğitim düzeyi, aile yapısı, konut tipi, oturulan semt, tüketim alışkanlıkları ve serbest zamanların değerlendirilmesi gibi kriterler “nesnel” modeller için birer ölçüttürler. “Öznel”

⁴⁷ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s.35-51.

⁴⁸ Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s.65,66,91; *Komünist Manifesto*, s. 50.

* Bourdieu, toplumsal sınıflara dair iki alternatif gibi görünen adcılık (nominalist görüş) ve gerçekçilikten (realist görüş) uzaklaşarak “toplumsal uzam” kavramını kullanmayı tercih eder. Toplumsal uzamdaki konum özdeşliğinin dayandığı nesnel homojenlikten kaynaklanan birleşik grupların sınıf varlığı sonucuna ulaşmasını Marx'ın kağıt üzerinde kurguladığı sınıfları gerçek sınıflar gibi ele alan kuramsal bir hatası olarak değerlendirir. Bkz. Bourdieu, “Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar”, s.21; *Pratik nedenler*, s. 24.

⁴⁹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.58,59.

⁵⁰ Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.342-349

modellerde ise zihni özellikler olarak sıralanabilecek olan mensubiyet duygusu, sınıf bilinci ve diğer sınıflara bakış gibi kriterler önem arz etmektedir.

Nesnel tabakalaşma modellerinde kullanılan ölçekler daha çok rakamlarla ifade edilebilen objektif kriterler üzerine odaklanır ve daha çok fonksiyonalistlerin kullanım alanındadır. Amerikan toplum yapısını çözümlemek amacıyla 1930 yılında başlayan Warner ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmanın sonuçları ilk örneklerini oluşturmuştur.⁵¹ Bu araştırma, insanların ait oldukları tabakayı bildikleri ön kabulünden hareket ederek Amerikan toplumu için başlangıçta “Toplumsal Sınıf Ölçeği” adı verilen altı tabakayı öngörmüştür. Daha sonra getirilen eleştirilerin de dikkate alınmasıyla dört kriterin esas alındığı ve her birine önem sırasına göre katsayı uygulanan bir çözümleme modeli olarak “Statü Karakteristikleri Ölçeği” geliştirilmiştir. Her bir kriteri de kendi içinde derecelendiren (en alt düzey nitelik 7, en üst düzey 1) bu çözümleme katsayıları (meslek x 4), (gelirin kaynağı x 3), (konut tipi x 3), (oturulan semt x 2) şeklinde formüle edilerek kişinin mensubu olduğu tabakayı hesap etmeyi amaçlamaktadır. 7’li ölçekle puanlanan her bir unsurun ağırlıklı puanlar toplamına göre ailenin, prestij sınıfları içindeki yeri yaklaşık olarak belirlenmektedir. Sınıf ile yüksek derecede ilişkili olan bu karakteristiklerle Warner, en yüksek 12, en düşük 84 puan arasında öngördüğü ISC (Index of Status Characteristics) skoru ile sosyo-ekonomik statü kategorilerini kavramlaştırmıştır.⁵² “Diğer sınıflara bakış” gibi öznel nitelikleri dışarıda bırakan ve aynı zamanda kriterlerin kendi içinde değerlendirilme ölçütü de itibari olan bu model, “olgu”ya yani “grup”lara dayalı bir tasnifin aksine nominalistlerce savunulduğu gibi “kurgu” mahiyetindeki kategorilere dayanmaktadır.⁵³

Sonuç olarak toplumun üretim araçlarıyla olan ilişkilerine göre “toplumsal sınıf”lara bölünmüş olduğu savının yanı sıra çağdaş toplumun siyasal, biyolojik, psikolojik, dinsel, ırksal, ekonomik vb. çeşitli etmenlerin çeşitli oranlarda belirleyiciliğiyle katmanlaştığını ileri süren tabakalaşma kuramlarına göre meslek,

⁵¹ Bkz. Jan Patrick Camera, "Study of W. Lloyd Warner's Social Classes- An Application To Department Store Purchasing In Great Falls And Havre", (Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers), University of Montana, 1971, s.8-16. <https://scholarworks.umt.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=9091&context=etd> (14.01.2020)

⁵² Bkz. Camera, "Study of W. Lloyd Warner's Social Classes- An Application To Department Store Purchasing In Great Falls And Havre", s.14,15; Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.351-353; Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye'deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, s.175-182.

⁵³ Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.352.

mesken, gelir durumu gibi etmenler temel belirleyicidir. Tabakalaşma kuramlarının, toplumsal eşitsizlikler ve bunlara dayalı oluşan hiyerarşiyi konu aldığı açıklık arz etmekle birlikte bu hiyerarşiyi oluşturan başat ögenin ne olduğu konusunda bir fikir birliğinden söz edilemez.⁵⁴ Bununla beraber iki farklı çıkış noktasından hareket ederek tabakalaşmayı açıklamaya yönelik eğilim sosyolojik araştırmalarda hüküm süren etkisini devam ettirmektedir. Sınıf ve statü temelli ayrımın, Türkiye toplumu için uygun ve anlamlı bir karşılığının olup olmadığı ise kavramsal köklerinin ortaya konmasını zorunlu kılmaktadır.

B- TABAKALAŞMADA SINIF VE STATÜ

Sosyoloji literatüründe toplumsal tabakalaşmayı açıklayıcı olarak dikkat çeken iki temel eğilim vardır. Sınıf oluşumu ile statü oluşumunun temsil ettiği bu iki eğilim toplumsal ilişkiler bütününe anlamaya matuf bir çerçeve sunmaktadır.⁵⁵ Nitekim sosyologların sınıfların tayini konusunda genel olarak iki asli kriter üzerinde farklılaşan fikirleriyle bölünmüş olması da buna bağlıdır. Bunlar “iktisadi kriter” ve “statü kriteri”dir.⁵⁶

Latince “classis”den gelen bir kelime olan “sınıf” (classe), Fransızca’ya 15. yy.da, İngilizce’ye 16. yy.da girmiştir. Sahip olunan servete göre yurttaşların kategorilere ayrıldığı bir konuma karşılık gelen “classis” 17. ve 18. yy. Fransızcası için “kategori” kelimesine yakın anlamda kullanılmış olup, sıra ve meslek gibi hiyerarşi ifade eden kavramların yanında anılan ve bunların haricinde özel bir anlamı olmayan bir kelime olarak karşılanmaktadır.⁵⁷ Nitekim Bilgiseven tarafından da sosyal sınıf “fertlerin (belirli kriterlere göre) dahil oldukları sosyal kategoriler” olarak tanımlanmıştır. Ancak dindarlar, sosyalistler ya da milliyetçilerin de belirli fikirleri benimsemiş kategoriler olmakla birlikte birer sınıf olarak telakki edilmemesinde örtülü bir ayrıntı vardır. Çünkü bu bölünme sosyolojik açıdan bir sınıfın ihtiva ettiği manada dikey bir bölünme değildir, yatay bir bölünmedir. Bu açıdan ancak nüfusun yatay tabakalaşmasına dair fikir veren bu kategoriler birer sınıf olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü sosyal tabakalaşma, “*belirli bir nüfusun sosyal manada üst üste gelen sınıflar halinde hiyerarşik olarak*

⁵⁴ Orhan, Hançerlioğlu, *Toplum Bilim Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986, s. 232.

⁵⁵ Bkz. Marshall; Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, s. 710.

⁵⁶ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, İstanbul: Divan Yay., 1982, s.160.

⁵⁷ Philippe, Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Yay., 1991, s.11; Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.331.

farklılaşması”⁵⁸na işaret etmekte ve böylelikle sosyal sınıflar halinde tabakalaşma yani dikey istikamette tabakalaşma kriterleri kastedilmektedir.

“*Gelir düzeyi, coğrafi köken, meslek, sosyal ilişki ve üye olunan örgütler ile aile durumu ve oturulan semt gibi kriterlerle belirlenen statülerine göre, benzer özellikler taşıyan insanların oluşturdukları toplumsal gruplardan her biri*” şeklinde tanımlanan “sosyal sınıf”⁵⁹, statü tanımlamasını da gerektirmektedir.

“Statü”, kişinin kendi elinde olmaksızın kendisine isnat edilen bir hürmet, itibar ve tesirliliğe karşılık gelen sosyal durumu nitelemekte ve tarihin çeşitli dönemlerinde statü kriterlerinin de değişime uğradığı görülmektedir. Paralı ekonominin fazla inkişaf etmediği feodal toplumsal düzende asil bir soya mensup olmaya ve gelirden ziyade gayrimenkul servete dayalı sosyal itibar, burjuva sınıfının teşekkülü ile ticari ve sınai gelir ve onun kaynaklık ettiği menkul servete dayalı sosyal itibar geçerlilik kazanmıştır.⁶⁰

Sınıflar ve sınıflar arası mücadele konusunda ilk akla gelen, 19. yüzyılın önemli ve tartışmalı iki sosyal kuramcısı Marx ve Engels, emek sömürüsüne dayanan sınıf eşitsizliğinin altında yatan nedenleri anlamayı amaçlayan analizleriyle⁶¹ geniş yankı uyandırdıkları gibi kendilerinden sonraki birçok sosyal kuramcıyı da etkilemişlerdir.⁶² Görüşleri üzerine bina edilen sosyolojik literatür sözünü ettiğimiz sosyolojik eğilime kaynaklık eden geniş bir muhtevaya sahiptir.

Bu muhtevaya işaret eden açıklamalarda temel olarak sınıfların oluşumu bir toplumsal artı değer oluşumuna yani artı ürün formunda bir birikime bağlanmakta ve bunun öncesinde insanlık tarihinin binlerce yıllık uzun bir bölümünde sınıfsız, ilkel-komünal toplumlarda yaşanmış olduğu ileri sürülmektedir. Artı değeri üretenlerle artı değer üzerinde sahiplik ve kontrol gücünü taşıyanlar arasındaki eşitsizliğin tarihsel olarak özgül toplumsal üretim ilişkilerini ve köleler ve efendiler, serfler ve lordlar, ücretli emekçiler ve kapitalistler gibi sınıf ilişkilerini doğurduğu kabul edilmektedir. Bu tarihsel sınıf ilişkileri üzerinden oluşan toplumsal ve ekonomik sistemin yani kölelik, feodalizm

⁵⁸ Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s.156-159.

⁵⁹ Acar; Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, s.207.

⁶⁰ Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s.161.

⁶¹ Bkz. Marx; Engels, *Politika ve Felsefe; Komünist Manifesto*.

⁶² Karl Marx, Frederick Engels, *The German Ideology*, New York: International Publishers, 1947, s.7’den akt. Berch Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş Eleştirel Bir Perspektif*, Çev. Can Cemgil, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2009, s.11,24.

ve kapitalizmin bir toplumun zenginliğinin nasıl üretilip dağıtıldığı üzerinden tanımlanan sosyo ekonomik temellere bağlandığı görülmektedir.⁶³

Kapitalizme bir tek olumlu yan biçen Marx, kapitalist burjuva ile endüstriyel proleterya arasındaki sömürü ilişkisinin Orta Çağ Avrupası'ndaki tabakalarda ya da Hindistan'daki kastlarda olduğu gibi kültürel nedenlerle gizlenemediğini, bilakis sistemin bu sömürüyü aşkar kıldığını ifade etmektedir. Kapitalizmin doğuşuna kadar kültürel olarak örtülmüş kabul edilen çelişen çıkarlar ya da uzlaşmaz çatışma, Orta Çağ'da "efendi" ve "serf" in kişisel sözleşmeli bir ilişki içinde oluşuyla gizlenen feodal sömürü artık açığa çıkmıştır. İki sınıflı bir yapıdan oluşan bu sistemi ortadan kaldıracak olan devrim de böylece mümkün olacaktır.⁶⁴

"Sınıf"ın belirlenmesinde Marx, temel ölçütü mülkiyet olarak kabul etmekte ve sınıfın, mülkiyet ile ilişkileri birbirine benzeyen insanlardan oluştuğunu ileri sürmektedir.⁶⁵ Kendinde sınıf (klasse-an-sich) ve kendi için sınıf (klasse-für-sich) ayrımıyla Marx⁶⁶, aslında kendi sosyo ekonomik konumları ve politik sonuçlarına dair bilinç sahibi olan, dayanışma içine giren ve kapitalist endüstriyel sistemde sömürü ve "yabancılaşma"ya* mahkûm olduklarını idrak eden zihinsel bir sınıfa doğru evrimleşmeyi vurgulamaktadır.⁶⁷

Sınıf, birbirinden farklı ama ilişkili olan ekonomik, toplumsal, siyasal olmak üzere üç düzeyde kavramlaştırılmakta ve bunların ilki olan ekonomik etken, sınıf analizinin temelini oluşturmaktadır. Buna dair "kendinde sınıf" kavramlaştırmasıyla kastedilen, üretimle aynı ilişki içinde olan insanlar, üretim sürecinde aynı mülkiyet ilişkilerine sahip olan insanlar yani işçiler, köylüler, lordlar, kapitalistlerdir. İkinci kavramlaştırma düzeyi toplumsal olup bir kendinde sınıfın üyeleri arasındaki yakın ilişkinin sonucunda oluşan sosyolojik manada bir "toplumsal sınıf"a işaret etmektedir. Bu, bir sınıfın üyelerinin sadece üretim sürecindeki etkileşimini değil farklı bir kültür, yaşam tarzı, alışkanlıkları hatta aynı sınıfın içindeki evlilikleri de içine alarak sınıf içi bir

⁶³ Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş Eleştirel Bir Perspektif*, s.14.

⁶⁴ Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s. 95,96.

⁶⁵ Bkz. Marx; Engels, *Politika ve Felsefe*, s. 21-26; Ruth A. Wallace, Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, İzmir: Punto Yay., 2004, s.98.

⁶⁶ Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s.83,84.

* "Yabancılaşma" kavramının ele alınışında "yabancılaşmış emek" açıklamaları için Bkz. Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s.65-82.

⁶⁷ Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s.101; Turner, *Eşitlik*, s.59.

birliğı ima etmektedir.⁶⁸ Marx tarafından “kendi için sınıf” olarak adlandırılan kavramlaştırma ise siyasal düzeyde bir etkinliğe yani sınıf bilincine karşılık gelmektedir ve toplumsal sınıfa dönüşmüş bir kendinde sınıfın (meselâ sadece fabrikalardaki üretim sürecinde değil bunun dışında da yakın ilişkisinden bahsedebilecek olan sanayi işçilerinin) tam bir bilinçle kendi çıkar ve hedeflerinin peşinden koşarak ortak siyasal etkinliğe girmesi ifade edilmektedir.⁶⁹

İşçileri bir sınıf olarak bir arada tutan ortak özellikleri bir başka toplumsal sınıf olan burjuvazi tarafından sömürülmeleridir. Bu iki sınıfı “sınıf” yapan özellik üretim sürecindeki mevkieleleridir. İşçi sınıfı emeğin kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki fark olarak tanımlanabilecek artı değeri üretmekte, burjuvazi sınıfı ise üretim araçlarının mülkiyetine sahip olduğu için bu artı değeri de sahiplenerek işçi sınıfını sömürmektedir. Satabilecekleri tek şey emek güçleri olan mülksüzlerle mülkiyeti elinde bulundurup artı değeri kendine mal edenler arasındaki karşıtlığa dayanan bu ikili sınıfsal yapının toplumsal tabakalaşma açısından günümüz toplumlarını ne denli açıklayıcı olacağı ise tartışmalıdır. Öyle ki Marksist anlamda bir sınıf oluşturamayan ancak, toplumsal tabakalar içinde en geniş yer kaplayan bir kategori olarak varlık bulan orta sınıf, günümüz toplumlarının bir gerçeğidir.⁷⁰ Marx’a göre zamanla ya ortadan kalkacak ya da kapitalist sınıfa dahil olacak olan orta sınıflar, (büyük ve küçük esnaf, serbest meslekler, bürokratlar vs.) “sermaye”yle “emek” arasındaki çatışmada aşağı ya da yukarı itilmemiş geniş bir nüfus olarak Marksist sınıf teorisinin gerçeklikle olan sorunlu ilişkisinin devam ettiğini göstermektedir.* Diğer taraftan üretim araçlarının mülkiyeti konusu da günümüz itibariyle oldukça soyutlanmış bir konudur. Çok uluslu şirketlerdeki üretim araçlarının mülkiyeti ve özellikle kamu hizmeti alanında çeşitli şirketlerde devlet hisselerinin mülkiyeti kime aittir ya da büyük işletmelerdeki yüksek yöneticiler katmanı nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorular da mevcut soyutlanmayı ifade eder mahiyettedir.⁷¹

Marksist çözümlemede mühendislerin, devlet ve büro memurlarının, sanayi kesimine nazaran çok daha fazla işgücü kullanan hizmet sektörü çalışanlarının üretim

⁶⁸ Ralph Dahrendorf, *Class And Class Conflict In Industrial Society*, ed. Palo Alto, California: Stanford University, 1959, s. 18’den akt. Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş Eleştirel Bir Perspektif*, s.18,19.

⁶⁹ Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş Eleştirel Bir Perspektif*, s. 18-19.

⁷⁰ Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ankara: Murat Adım Yay., 1996, s.262-263.

* Marksist çözümlemede günümüz toplumlarının ilkel toplumlardan daha fazla açıklanamadığı ileri sürülmektedir. Bkz. Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, s.140

⁷¹ Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s.96,97.

sürecindeki konumlarının nasıl değerlendirileceği belirsizdir. Eski orta sınıf olarak değerlendirilebilecek esnaf ve küçük ticaret kategorileri, küçük ve orta büyüklükte toprak sahipleri; teknolojinin ve hizmetler sektörünün hızla gelişmesiyle buna eklenen yeni orta sınıf, ne işçi sınıfı ne de burjuvazi sınıfı kriterlerine uymakta ve Marx' ın ikili sınıfsal yapıya dayalı çatışma şemasına şüphe düşürmektedir.⁷² Diğer taraftan bu belirsizlikler, Marx'ın orta sınıf gerçeğini dile getirmiş olmasının* sınıf teorisinin dikotomik olduğu konusundaki yorumları bertaraf etmediğini göstermektedir.⁷³

Kol emeği yerine zihin emeği üreten, beyaz yakalı denilen ve ne işçi ne de patron denilen hizmet sektöründeki insanlar, özellikle Amerika gibi bilgi toplumuna geçmiş ülkelerde en geniş kategoriye oluşturmaktadır. Ülke ekonomisinin üretim gelirlerinin yarısından fazlasının bilgi yani hizmet sektöründen sağlandığı, (tarım ve sanayi üretimi gelirlerinin yüzde ellinin altında kaldığı) Amerika Birleşik Devletleri aktif nüfusunun 1950 verilerine göre %52'sinin hizmet sektörüne dayandığı görülür. Beyaz yakalıların ayrı bir sınıf olarak kabul edilip edilmeyeceği ya da burjuvaya dahil edilip edilmeyeceği tartışılacaktır** Marksist sosyologların ikili sınıf fikri üzerinde ısrar ettiği, Amerikalı sosyologların ise sınıf fikrini reddetmeyi tercih ettikleri bir eğilim olarak ayırt edilmektedir. Buna göre sosyal sınıflar sahip olunan mülkiyet derecesi baz alınarak toplumbilimcinin itibari yani hayali, keyfi bir ayırımına tabi tutulmakta ve burada dayanak noktası bir aile kurumu ya da dini kurumda olduğu gibi somut olgular olmamaktadır. Diğer taraftan alt ve üst sınıf şeklindeki ikili ayrımı, sosyolojik çözümlemelerdeki yararını gözeterek reddetmeyen Avrupalı sosyologlarda da sınıfları belirleyen kriterler konusunda fikir birliği yoktur.⁷⁴ Sınıfsal ayrımlar her ne kadar işi kolaylaştıran birer araç olsa da tamamen homojen yapıya denk düşmezler.⁷⁵

⁷² Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s.264.

* Swingewood, Marx'ın sınıf teorisinin dikotomik olduğu yorumlarının Marx'ın orta sınıf gerçeğini dile getirmiş olmasıyla çeliştiğini öne sürer. Bkz. Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998, s.111.

⁷³ Giddens, *Sosyoloji*, s.261,262.

** Marksistlerin “yeni küçük burjuvazi” olarak adlandırdıkları beyaz yakalı çalışanların sınıfsal ayırımında konumlandırılma problemine Poulantzas “sınır sorunu” adını verir. Bkz. Parkin, “Toplumsal Tabakalaşma”, s.609.

⁷⁴ Bkz. Vejdî Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*, İstanbul: Düşünce Kitapevi Yay., 2009, s.92-93; Parkin, “Toplumsal Tabakalaşma”, s.595-625.

⁷⁵ Bkz. Bourdieu, “Toplumsal Uzun ve Sembolik İktidar”, s.51.

Bu kavramlaştırmada dikkat çekici taraf Marx'ın ideal sınıfı ile sosyolojik araştırmalarda sıkça kullanılan sınıf kavramı arasındaki fark olmalıdır. Çoğu kez “üst tabaka” ya da “üst sınıf” birbirinin yerine kullanılsa da sosyal tabakalaşma piramidinin en üstünde yer alan bu katmanın Marks'ın kullandığı manada işçi sınıfında olduğu gibi “kendi için sınıf” özelliğine dayalı bir sınıf bilinciyle bir arada durduğu söylenemez. Marx'ın üzerinde durduğu ekonomik kriterin yanı sıra statü kriterini de içine alacak biçimde “sosyo-ekonomik tabaka” tanımlamasının tercih edilmesi de bundandır. Türkiye ölçeğinde, bir sınıf bilincine işaret edecek derecede birlikte hareket etme güdüsüne sahip olmayan bilakis birbirini iten kutupları barındıran bir üst sosyo-ekonomik tabaka söz konusudur. Muhafazakârlaşma ve dünyevileşme ekseninde gerçekleşen bu kutuplaşmayla beraber kendi içinde birebir benzerlik taşımasa da nesnel özellikler (servet, gelirin kaynağı, meslek, eğitim düzeyi, aile yapısı, konut tipi, oturulan semt, tüketim alışkanlıkları ve serbest zamanların değerlendirilmesi) bakımından kimi zaman homojen bir görünüme sahip olan bir kategoriden söz edilmesi mümkündür. Söz konusu tabaka içindeki yarılımların dünya tasavvuru üzerinden gerçekleşmesi beklenen bir sonuçtur ancak bu sonucun etkileri maddi unsurlarda göze çarpan derin bir ayrıma yol açmamaktadır.*

Duben, üzerinde çalışılan toplumun kültürel ve tarihsel kurumlarının çerçevesini dikkate almadan “sınıf bilinci” hakkında değerlendirme yapmanın ya da araştırma bölgesi dışındaki toplumsal güçleri de hesaba katmadan inceleme yapmanın faydasını şüpheli bulmaktadır. Sınıfların varlığını kabul ettirecek kültürler arası ölçütler olmadığından söz konusu terimleri mevcut sosyal yapı için anlamlı kılacak her bir durum ampirik incelemelere dayanmalıdır. Duben'in “İstanbul'da sınıf ve cemaat” konulu alan

* Zihniyet dünyası ve yaşam pratikleri arasında denklik koşulu ve bir “ideal Müslümanlık” şablonuyla bu konuda menfi değerlendirmeler ileri sürülmektedir. Bkz. <http://www.habername.com/yazi/mehmet-sevket-eygi-musulman-zenginler,-yesil-sermaye-2188.htm> (27.08.2010); <http://www.habername.com/yazi/mehmet-sevket-eygi-tukenmez-kalemi-super-zengin-5154.htm> (27.08.2010)

Söz konusu değerlendirmelerde zihniyet dünyasında derinleşen bir bozulmaya özellikle üst ekonomik seviyedeki Müslümanlara dair münferit olumsuzluklarla dikkat çekilmiştir. Ancak Müslümanın çok lüks bir arabaya binmesini eleştirmek bir tarafa, bu arabaya sahip olan aktörün zihninde referans olan dini kaideler (Örneğin, “Allah verdiği nimetleri kulunun üzerinde görmek ister.”, “Müslüman devrinin silahıyla silahlıdır.” gibi), ışığında söz konusu eleştirilerin haklılığı tartışılmalıdır. Lüks evler, lüks giysiler, lüks otellerde yapılan düğünler, verilen iftarlar, lüks otel imkanlarıyla yapılan hac ve umreler, tatiller vb. sosyal görünümünde içkin dini referans ve dünyevi referans dini bir terazi gibi elinde tutmayı kimsenin tekeline bırakmayan sentezlere dönüşmektedir.

alışmasında statü, mezhep ve bölge gruplarını dahil ettiği çatışma gruplarının bir türü olarak dar bir sınıf tanımı tercih etmesi bundandır.⁷⁶

Aynı zamanda metodolojik olarak da bir araya gelmeyi ifade eden kavramlaştırmalarla “statü farkındalığı” şahısların kendilerini ve diğerlerini ayırt ederek konumlandırma becerisi ve bunların algılanmasındaki kesintisiz sürekliliği ifade ederken, “tabaka farkındalığı” ise bunların kesintili ve hiyerarşik biçimde algılanmasına karşılık gelmektedir.⁷⁷

Diğer taraftan sosyal sınıfların bir sosyal grup olup olmadıkları konusunda sadece benzer sosyal ve ekonomik özelliklere sahip insanlar kategorisi ya da aralarında sosyal ilişki dayanışma ve grup bilincinin olduğu hakiki gruplar ayrımı yapılmaktadır. Tabakalaşmanın bu boyutuna yönelik Max Weber, sınıf pozisyonu kavramından hareket etmektedir. Bir kişinin mallar ve iş pazarındaki yeri tarafından belirlenen sınıf pozisyonu, bütünleşmiş bir sosyal grup olmaksızın büyük sayıda bireyin benzer sosyo-ekonomik, politik konumda olabileceğini ifade etmektedir. Böyle bir pozisyonda ekonomik çıkarlar ve Weber’in işaret ettiği “yaşam olanakları”⁷⁸ söz konusudur. Bununla kastedilenin ne olduğunu gösterecek belki de en çarpıcı örnek, İngiliz hükümetince 10 Nisan 1912 gecesinde Titanic gemisi battığında yolcuların yaşam şansı hakkında yapılan duyurudur. Öyle ki birinci sınıfın %63’ü, ikinci sınıfın %42’si ve üçüncü sınıfın %25’inin faciadan kurtulduğu kaydedilmiştir.⁷⁹ Bu örnek, Weber’in sınıfın yaşam olanaklarının nesnel özelliklerine karşılık geldiği ve Marx’ın çözümlemesine dayalı bir tabakalaşma yaklaşımı geliştirdiğini öne sürmek mümkündür. Ancak iki kuram arasındaki önemli farklılıklar Weber’in getirdiği değişik açıklamalara dikkatleri çekmektedir. Öncelikle bu farklardan biri sınıf oluşumuna dair açıklamalarıdır. Sınıfın nesnel olarak belirli ekonomik koşullara dayandığını savunan Marx’ın görüşünü kabul etmekle birlikte Weber, Marx’ın öngördüğünden daha fazla çeşitlikte ekonomik faktörün varlığına işaret etmektedir. Mülkiyet biçimlerinin çeşitliliği ve buna bağlı oluşan sınıfsal farklılıkların yanı sıra üretim araçlarının denetimine dayalı sınıf ayrılıklarını ve mülkiyetle doğrudan ilişkili

⁷⁶ Alan Duben, *Kent, Aile, Tarih*, çev. Leyla Şimşek, İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.28,30.

⁷⁷ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, der. M. Türköne, T. Önder, 11.b., İstanbul: İletişim Yay.,2002.

⁷⁸ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.269- 273.

⁷⁹ Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s. 101,102.

olmayan etkenleri de içeren bir dizi faktör vardır. İnsanların elde edebildikleri işlerin belirleyicisi olan belli becerileri, referansları ve nitelikleri bunlardan sayılmaktadır.⁸⁰

Tabakalaşmanın sınıfın yanı sıra bir diğer önemli yönünü de “statü” olarak ayırt eden Weber’in, bu anlayışını orta çağ mülkleri örneğindeki statü gruplarından alması kuvvetle muhtemeldir.* Çoğu kez sınıf ayrımlarından bağımsız olarak değişen statü ayrımları, toplumsal gruplara başkaları tarafından yüklenen toplumsal onur ve saygınlığın ifadesi olan statüyle ilintili olarak şekillenmektedir. Toplumsal onurun olumlu ya da olumsuz yanlarını yüklenen gruplar toplumsal düzende buna göre bir yer edinir. Yüksek saygınlık sahibi insan gruplaşmaları olumlu ayrıcalıkları yüklenenlerdir.⁸¹

Yüksek statünün olağan bir belirleyeni olan servet sahipliği de tek başına yeterli değildir. İngiliz aristokrasisinin içinde servetleri yok olup gitse de toplumda gördükleri yüksek saygınlığın yerini koruduğu ailelerin varlığı bir istisna olarak devam etmektedir. “Kibar yoksulluk” terimiyle göndermede bulunulan bu istisnai durumun tersi bir örneği de “yeni zenginler” için geçerlidir. Köklü servetlerine rağmen kimilerince küçümsemeyle karşılanmaları da bunu göstermektedir.⁸² Kısacası nesnel olarak verili olan bir statüden bahsedilemez. İnsanların toplumsal farklılıklar hakkındaki değerlendirmelerine bağlı olan statü, sınıflar gibi mülkiyet ve kazançla eşleşen ekonomik etkenlerden kaynaklanmaz. Grupların izlediği değişen yaşam biçimleri statünün belirleyenisidir.⁸³

Sınıf yapısı ve statü yapısı arasında bir ayrım yaparak Weber’i takip eden F. Van Heek, bir adım ileri giderek eşitsizliğin her iki yapıda da hiyerarşik bir biçiminin yani bir sıra düzeninin olduğunu ileri sürmektedir. Statü yapısı tarihsel açıdan sınıf yapısından çok eskidir. Statü yapısı Avrupa ile alakalı olarak özellikle Orta Çağ’a has iken, sınıf yapısı özellikle 19. ve 20. yy. kapitalizminin bir özelliğidir. Ayrıca etnografi göstermiştir

⁸⁰ Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.270,271; Giddens, *Sosyoloji*, s. 262,263.

* İki tür sınıf anlayışına işaret etmekle birlikte, sıklıkla kullanılan “sosyal statü” kavramının bir tür sınıf anlayışı olarak kullanımını hatalı bulan Marshall ve Bottomore, Orta çağ feodalitesinde olduğunun aksine yasalar ve gelenekler tarafından belirlenmeyen sınıfsal farklılıklar olduğunu ve farklılıkları belirleyen unsurların eğitim, yoksulluk ve ulusal ekonominin yapısı olduğunu öne sürerler. Sınıf kültürleri arasındaki farkın ortadan kalktığını ve ortalama bir yaşam standardından söz edilmesinin dolayısıyla da refah düzeyleri arasındaki farklı ölçmenin mümkün olduğunu dile getirirler. Bununla birlikte işçi sınıfının sıradan bir kültüre sahip olmaktansa egemen kültürü taklit etmeyi tercih etmesini bu sistemin bir ürünü olarak örneklendirirler. Diğer sınıf anlayışında ise hiyerarşik toplumsal yapıya dayalı doğal ve değişmeyen kurumlar ve birbirinden kalın çizgilerle bölünmüş katmanlı bir toplum anlayışı söz konusudur. Bkz. Marshall, Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, s. 20, 21.

⁸¹ Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 277-279; Giddens, *Sosyoloji*, s.262,263.

⁸² Giddens, *Sosyoloji*, s.263.

⁸³ Giddens, *Sosyoloji*, s.262,263.

ki örgütlenmemiş, görece küçük, primitif toplumlarda toplumsal eşitsizlik küçük olup hiyerarşik düzen ilk olarak ilişkilerin ve toplumun örgütlenme biçiminin karmaşıklaşmasıyla ortaya çıkmıştır.⁸⁴

Bunzel, ilkel kavimlerin iktisadi teşkilatı üzerine yaptığı incelemede zenginlik ve prestij arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken üç mülkiyet tipine işaret etmektedir. İlk ikisi tabii eşyalar (toprak, hayvanlar) ve mamül eşyalar olup üçüncüsü dokunulmaz şeyleri ihtiva eden “cisimsiz mülkiyet”tir.⁸⁵ Zenginliğin menkul ve gayri menkul mal varlığı üzerinden hesaplanması aynı zamanda prestijin de hesaplanması anlamına gelmez. Prestijin bunların dışında cisimsiz mülkiyet olarak adlandırılacak parasal güçten bağımsız bir toplumsal statü pozisyonu olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda işaret edilen istisnalar göstermiştir ki zenginlik önemli olmakla birlikte tek başına yeterli bir statü göstergesi değildir. Zaman ve mekânla mukayyet biçimde değişkenlik gösterebilmektedir.

Sınıf yapısının bir kavram olarak doğru anlaşılması için farklı, eşitsiz yaşam şanslarının mallar ve iş pazarındaki pozisyonlar tarafından belirlendiğinin göz ardı edilmemesinde fayda vardır. Weber ve Dahrendorf’un Marx’ın ikili sınıf yapısı fikrinin karşına koydukları sınıf pozisyonu ve ast üst ilişkilerinin çoğulluğuna dayalı toplumsal eşitsizlik fikri her ne kadar Marx’ın karşısında yer alsa da gerek Weber gerek Dahrendorf toplumda olası sınıf karakterini tümüyle dışlamazlar. Nitekim bir ülkenin egemen çevrelerinde çoğunlukla aynı simalarla karşılaşılmasını, Weber’in yaşam şanslarının belirli sosyolojik cemaatler oluşturabileceğini ileri sürmesi bu meyandadır. Farklı sınıf pozisyonlarının sosyolojik olarak algılanabilir farklı sınıf ve cemaatleri doğurması mümkündür.⁸⁶

Modern zamanların ekonomik çarkını döndüren tüketim, statünün alım gücüyle ilişkisinin görmezden gelinemeyeceğini, kapitalist ekonomik düzeni işler kılan mekanizmanın bir uzantısı olarak ortaya koymaktadır. Gelecekte sosyal itibarın ağırlıklı belirleyicisinin ne olacağı tartışmalıdır ancak içinde bulunulan toplumsal bağlam, sözü edilen her bir kriterin bir artı değerler bileşkesi olarak etkisini sürdürdüğünü göstermektedir.

⁸⁴ Zijderfeld, *Sahnelik Toplum*, s. 103; Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, s.22.

⁸⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: İFAV Yay., 1995, s.264.

⁸⁶ Zijderfeld, *Sahnelik Toplum*, s.102,105.

Farklılıkları uzlaşmacı ya da çatışmacı bir perspektifle ele almak, tarihi bir miras olarak Avrupa ve Amerika sosyoloji literatürüne yansımıştır. Daha çok sınıf kavramını kullanmayı tercih eden Avrupa sosyolojisinin yanı sıra Amerikan sosyolojisinde tabaka kavramının tercih edilmesi yukarıda değinilen ikili tutumun bir göstergesidir. Marx' a dayanan çatışmacı görüşler Avrupa' da yer edinirken, Amerika'da Durkheim'den mülhem yaklaşımların geliştirilip yaygınlaştığı bir vakıadır. İfade edildiği gibi kökleri tarihte bulunabilecek bu ayırmda Avrupa Kıtasının sosyal tarihi, Marx'ın tezlerini haklı çıkarmaya elverişli sınıf mücadelelerine sahne olurken, Fransız İhtilâlini doğuran feodal dönemin senyör-serf ikilemi ile sanayileşmeyle ortaya çıkan burjuva-proleter ikilemi günümüz Avrupa' sına damgasını vuran iki önemli olgu⁸⁷ olarak kendinden söz ettirmekle kalmamakta aynı zamanda bir ihraç politikası gibi (Batılılaşmanın ihracı) diğer toplumların da aynı seyrinde Batılılaşması öngörülmektedir.

1-Bir Sınıfsal Dinamik: Burjuvazi

Türkiye toplumu için tabakalaşma konusunun iki bakımdan önemli olduğunu ileri süren Bilgiseven, bunları Türkiye' de burjuva sınıfının teşekkül edemeyişi ve orta sınıfların gerektiği kadar gelişmemiş olması olarak değerlendirmektedir.⁸⁸

Benzer görüşlere cevap mahiyetinde, orta sınıfın eksikliği üzerinden Osmanlı toplumunu okuma klişesine dikkat çeken Mardin, Osmanlı'nın ticaret ve sanayinin gelişmesi için savaşçılık ve devlet idaresine gösterilen ehemmiyeti göstermediği yönündeki yorumlara katılmamaktadır. Batılı müelliflerle benzer biçimde, Batılı orta sınıfların oluşmasında tüccar sınıfın oynadığı rolün Osmanlı'da karşılıksız kaldığı inancının pekiştirildiğini tespit etmektedir. Ticari faaliyetlerin gayrimüslim tebaanın tekelinde olduğu görüşü ve modern Türkiye'nin oluşumunda da ticari ya da sanayi kuruluşların söz konusu grupların kontrolünde olması da bu pekiştirmeyi anlaşılır kılmaktadır. Türklerde orta tabaka olmadığı teorisini kendimize ve başkalarına inandıran atmosferin hakimiyetine karşılık Mardin, konunun karmaşıklığını ve tarihçinin ve sosyoloğun neşter atması beklentisini ifade etmektedir. Osmanlı'nın iç ve dış etkilere rağmen tarihçileri şaşkınlığa sürükleyen dayanma gücünün orta tabakaya borçlu olunabileceğini belirtmektedir. Hatta Osmanlı'nın çöküşünün orta tabakanın etkisini

⁸⁷ Aslantürk; Amman, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, s.330,350.

⁸⁸ Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s.157,158.

kaybetmesine yol açan 19. yy.'ın ilk yarısından itibaren çeşitli Avrupa devletlerinden ithal edilen malların Türkiye'ye girişiyle ilgili yapılan ticari anlaşmalar neticesinde Türk mallarının korunamaması ve dolayısıyla Avrupalılar lehine geçen ticaret karşısında bu sınıfın ayakta kalamadığı ortaya konulmuştur.⁸⁹

Diğer taraftan babadan oğula geçen aristokrasinin Osmanlı toplum düzeninde karşılığı olmadığına dair yorumlara da, son yıllarda Türkiye'yi konu alan çalışmalar irdelendiğinde Cumhuriyet Türkiye'sinde de babadan oğula geçen bir üst sınıfın olduğu yönündeki bulgular⁹⁰ neticesinde koşullu yaklaşmak gerekliliği ortaya atılmıştır. Kurumsal olarak yeniden yapılanma biçiminde Cumhuriyet'e devreden kurumların bugünün tabakalaşma düzenine ışık tutacak özellikleri yansıtacağı beklenmektedir.⁹¹

Bu özellikler her halükârda Batı ve Doğu arasında bir takım araçsal farklardan söz etmeyi gerekli kılmaktadır. Batı burjuvasının karşısında Doğu eşraf ve âyanı da yaşadıkları şehri yüceltmekten şeref ve haz duyan kimselerdir fakat iyileştirme biçimleri düzenin farklılığı dolayısıyla sureta farklıdır. Örneğin gelir kaynağı bakımından zengin burjuvaların şehir halkına koyduğu vergiler karşısında Doğu'da hayırseverlerin yaptığı işler ve vakıflar gelir kaynağı olarak belirlemektedir. Haklar bakımından burjuvaların senyörlere karşı yaptıkları mücadeleyle, ordularına karşı savaşla elde edilmiş, alınmış haklardır, verilmiş değildir. Buna karşın Doğu şehirlerinde haklar, devletin otoritesini Allah'ın otoritesinin bir gölgesi olarak bölüştürüldüğü eşrafa düşen paydır. Meşruluğu verilmesindedir, alınmasında değildir.⁹²

Tarihsel yorumlar arasında öne çıkanlar, Pareto'nun "seçkinlerin dolaşımı"⁹³ve Weber' in "egemenliğin dalgalanmaları"na yönelik açıklamalarını akla getirmekte ve seçkin azınlıkların veya aristokrasilerin birbirini izlemesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Bugün burjuvazinin bu denli merkezi bir kırılma noktası* olmasında da bu etki açığa

⁸⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, 11.b., İstanbul: İletişim Yay.,2002, s.337,338.

⁹⁰ Bkz. Yankaya, *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli*, s.59,60.

⁹¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, s.79

⁹² Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.73

⁹³ Bkz. Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s.325-336.

Pareto, aristokrasilerin ölümsüz olmadığına dair üç ikilem çerçevesinde üç faktör sıralamaktadır. Ekonomik sahada stokçular ve spekülâtörler; politik sahada aslanlar ve tilkiler; mesleki sahada inisiyatif sahipleri ve bürokratların kendi içinde dönüşümü dikey hareketlilik kanallarını düşündürmektedir. Bkz. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s.320,321, 323; Alev Erkilet, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, Ankara: Hece Yay.,2007, s. 62.

* Ritzer, Weber'in "formel rasyonellik" sınırlarını ortaya koyarken dünya tarihini yönlendiren esaslı bir değişim olarak tanımlamasına, insanların belli bir amaç için araç arayışını şekillendiren kuralları,

çıkarmaktadır. Weber'in kavramlaştırmasıyla yasal-akılcı, geleneksel ve karizmatik⁹⁴ olmak üzere üç tip egemenlik birbiriyle dalgalanmış vaziyet alış sergiler. Otoriteyi kullananlar meşruiyetini gelenekten alırsa ya da bir kişinin karizmasından, kahramanlığından, kutsallığından alırsa ve dolayısıyla kurduğu düzene olan bağlılığa yol açıtıysa oluşturduğu düzenin yansımaları da bu minvalde ortaya çıkacaktır.⁹⁵

Burjuvaziye yönelik açıklamalarda da Veblen'in aylak sınıf özelliklerini⁹⁶ ya da Sombart'ın senyörlerin lüks yaşamını⁹⁷ ya da Weber'in "Protestan ahlâk" özelliklerini⁹⁸ ileri sürmesi diğer taraftan kendi toplumsal bağlamı dışında paralel zamanların sorunsallaşmasını,⁹⁹ yer yer çözülme yer yer noksanlık öngören açıklamalarla Türkiye toplumunu açıklamaya yönelik girişimleri de ortaya çıkarmaktadır.¹⁰⁰

2-Batılı Terminoloji ve Türkiye Toplumu

Türkiye'de Batılılaşmanın kapitalizmin tanımlandığı mekanizma ve işleyişlerin hız kazandırdığı bir sürece denk düşmesi, Batılılaşmanın bir ülkede kapitalizmi kurmak olduğu hatta Türkiye'de Batılılaşmaya dair yapılan her şeyin tek neticesinin kapitalistleşmek olduğu şeklinde vurgulanmıştır.¹⁰¹ Bu açıdan kapitalizmin işleyiş mekanizmaları ve bunun insan yönü Türkiye'deki Batılılaşma ekseniiyle çakışmaktadır.¹⁰²

Tabaka/sınıf çalışmalarının Türkiye'de nasıl bir yol izlediğine gelince, yapılan ilk çalışmaların ağırlıklı olarak Türkiye'nin kendine özgü tarihsel* ve politik yanlarını ve 1960-70 döneminin 'işçi sınıfı tarihi' yazmaya yönelten özelliklerini yansıttığı¹⁰³

düzenlemeleri ve büyük toplumsal yapıları topyekûn olarak hesaba katması anlamındaki rasyonelleşme sürecine dikkat çeker. Ritzer, *Toplunun Mcdonaldlaştırılması*, s.5.

⁹⁴ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 319-330.

⁹⁵ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 39,40.

⁹⁶ Bkz. Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*.

⁹⁷ Bkz. Sombart, *Burjuva*.

⁹⁸ Bkz. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*.

⁹⁹ Ritzer, Weber'in rasyonellik teorisiyle Batı dünyasının rasyonelleşmesine dair bulguları ortaya koyarken dünyanın geri kalanının neden rasyonelleşmede başarısız olduğunu da incelediğine dikkat çeker. Bkz. Ritzer, *Toplunun Mcdonaldlaştırılması*, s.70.

¹⁰⁰ Bkz. Sabri F., Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası; Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*.

¹⁰¹ Bkz. Fuat Ercan, "Sınıftan Kaçış: Türkiye'de Kapitalizmin Analizinde Sınıf Gerçekliğinden Kaçış", *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*, der. A.H. Köse vd., İstanbul: İletişim Yay., 2003, s.614.

¹⁰² Ali Gevgilili, *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişmesi ve Sosyal Sınıflar*, İstanbul: Bağlam Yay., 1989, s.30.

* Tabakalaşmayı açıklamada Osmanlı Devleti'ne özgü tarihi özelliklere başvuran Kıray'ın konuyu ele alış biçimi, tarıma dayalı bir toplumun sanayi toplumuna dönüşümünü esas almaktadır ve tabakalaşmayı artı ürünün kontrolü ile ilişkili değerlendirmeyi statü temelli değerlendirmelere yeğlemektedir. Bkz. Kıray, *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, s.136-138.

¹⁰³ Kalaycıoğlu, "Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme", s.13.

söylenebilir. Kıray'ın çalışması (1970) ve sonrasında Türkiye'nin (1991-1992 arası) ekonomik koşullarındaki değişime paralel olarak kırdı ve kentteki sınıfları tanımlayan ve yeni ekonomik koşullara nasıl tepki verdiklerini irdeleyen Boratav'ın çalışması ¹⁰⁴, kentsel ve kırsal sınıfların tanımlanmasındaki başlıca kriterleri ortaya koymaktadır. Meslek ve mesleki pozisyona dayalı kentsel sınıflar ve toprak mülkiyetinin şekli ve büyüklüğüne dayalı kırsal sınıflar tanımlamasının geçerliliği günümüz sosyal hareketlilik kanallarına kıyaslanarak sorgulanması gerekli bir tanımlamadır. Nitekim Kalaycıoğlu, Türkiye'de sosyal hareketlilik kanallarını zorlayan fırsatların, bu çalışmalarda ele alındığı gibi ekonomik değişme temelli yapısal değişiklikleri doğurduğu ya da belirli yerleşmiş, kurumlaşmış dinamiklerin etkisine dayandığına dair açıklamalardan uzaklaşarak “cesaret” ve “doğru toplumsal ilişkiler”in önemli olduğu “konjonktürel olarak yakalanan” toplumsal ve bireysel kazanımların geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra bireysel kazanımlar denilince iş bölümündeki konumu belirleyen Batı benzeri sanayileşmeye dayalı sınıf modeli anlaşılmamalıdır. Aksine aile ve akrabalık ilişkilerinin ve aile kökeninin toplumsal sınıf yapılanmasında bireysel kazanımların önüne geçtiği vurgulanmaktadır.¹⁰⁵ Söz konusu tespitler tabakalaşmada Batı benzeri feodal toplumsal düzen dönüşümünü esas alan açıklamalarla, aile ve akrabalık ilişkilerinin de etkili olduğu statü esaslı açıklamalar arasındaki bölünmelere işaret etmektedir.

Büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Türkiye toplumunun gerçekte sınıflı bir toplum yapısına sahip olmasını beklemek bir tarafa, Türkiye için Batılı sınıf terminolojisini kullanmanın ne kadar uygun düştüğü tartışmalı bir konudur.* Nitekim Türkiye'de burjuva sınıfının teşekkül edemeyişinin bir problem konu olarak ele alınması da Batılı lineer bakışın bir tezahürüdür. Diğer taraftan bu terminolojiyi kullanarak yapılacak çözümleme girişimleri Türkiye toplumuna özgü özelliklerle örtüşmeyen yönlerde tıkanmaktadır. Sözgelimi Türkiye toplumuna özgü din ve iktisadi ahlak ilişkisine dayalı tarihi çözümlemelerde Weberci tahlillere başvururken¹⁰⁶ diğer taraftan

¹⁰⁴ Bkz. Korkut Boratav, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Ankara: İmge Kitabevi Yay.,2004.

¹⁰⁵ Kalaycıoğlu, “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, s.13,14.

* İslâmi esaslara göre orta tabakalaşma değerlendirmeleri için Bkz. İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve Din*, 2.b., Bursa: Furkan Kitabevi, 1994, s. 116-140.

¹⁰⁶ Bkz. Sabri F., Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası; Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*.

Weber'in İslam dini hakkındaki görüşlerini¹⁰⁷ kabul etmeme durumu¹⁰⁸, Weber'i Müslümanlıkla açıklamak noktasında bir paradoksa dönüşmektedir.¹⁰⁹

Türkiye toplumuna yönelik sınıfsal çözümlemeler Batılı sınıf terminolojisinin getirdiği birtakım sorunlar barındırmaktadır. Sosyal bilimlerde yorumlama ve yöntem sorunu olarak karşılaşılan bu durum, Batılı sahiplerince inşa edilen bir terminolojiyle kendi toplumsal gerçekliğini örtüştürme çabasına girişen bir araştırmacının sıkışmışlığını da açığa çıkarmaktadır. Mesele kendinden sonraki tarih yazımını da belirlemiş olan “yokluklar bulma yönelimi”yle ele alınacak olursa J. S. Mill’ in işaret ettiği nedensellik mantığında “yokluk yöntemi”yle¹¹⁰ ne tarafta yokluklar arandığı ortadadır. Diğer taraftan “İslam ve Protestanlık” ve “İslam ve Kapitalizm” gibi yan yana getirmeler başka bir eğilimin habercisidir. Batı dışı toplumların tarih yazımında “var” olan öğelerin arandığı bu söylem, beraberinde eleştirileri getirse de Sarıbay’ın işaret ettiği gibi “bilinçli bir seçici yakınlık tesis etme” şeklinde cereyan etmektedir.¹¹¹ “Seçilme ve belirtilme yoluyla var olmaya başlama”yı çağrıştıran “İslami burjuvazi”¹¹², “Müslüman burjuva”* gibi tanımlamalar da bir nevi böyle bir seçme ve altını çizme yoludur. Nelson Goodman bunu “bir takım yıldızının ancak seçilmesi ve belirtilmesi yoluyla var olmaya başlaması”na benzetmektedir. Bu bir grup, sınıf, cinsiyet(gender), bölge vb. bölünmelerin dahil olanlar için diğerlerinden ayırt edilen yönleriyle tanınma ve kabul edilmesi ve böylece var

¹⁰⁷ "İlk dönem İslamiyet dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüyüdü. Tek eksiği Haçlı seferleri devrindeki Hristiyan benzerlerinde görülen cinsel yasaklamalardı. Fakat İslâmî Orta Çağ'da tasavvufi ve mistik sufilik de halktan gelen ifrat ustaları sayesinde en az bu mertebeye yükseldi. Hristiyan Tertiaryenler'inkine benzeyen ama çok daha yaygın küçük burjuva tekkeleri doğdu tasavvuftan." Bkz. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.342. Weber'in "Asyatik dinler" içinde İslam'a fazladan "savaşçıları dini" ve hazcılık yakıştırmasında bulunması ve puritanizmin karşıt kutbu olarak yaklaşması İslam dinine dair tipleştirilmesini sorunlu kılmaktadır. Bkz. Sarıbay, *Toplumun Mantığı*, s.49,50.

¹⁰⁸ Ülgener, çözülme devri tasavvuf ahlakına eleştirel yaklaşır ancak Weber'in gösterişçi ve savruk tüketime izin vermeyen pürten ahlakın karşısına koyduğu rasyonel iş ve üretimden uzak ve feodal bir savaşçı aristokrat topluluğun başını çektiği, tüketim ekonomisini temsil eden bir İslam dini portresine karşı çıkar. Weber'in İslam dini konusundaki tek yanlı tutumuyla kendi metoduna ters düştüğünü öne sürer. Bkz., Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.56, 61; Weber'in İslam tarihinin her türlü psikolojik yorumunu reddedip İslam'ı bireylerin dini olarak değil fıkıha dayalı bir devlet dini olarak ele alıp "verstehende" sosyolojik yaklaşımına ters düştüğü İslam'a tek yanlı tutum sergilediğine dair benzer eleştiriler için Bkz. Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1991. s. 33; Öztürk, *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, s.50,246,247.

¹⁰⁹ Sarıbay, *Toplumun Mantığı*, s.58.

¹¹⁰ Aron Raymond, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, çev. Fevzi Yalım, Ankara: y.y. 1973, s. 49.

¹¹¹ Sarıbay, *Toplumun Mantığı*, s.60,61.

¹¹² Bkz. Yankaya, *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli*, s. 34.

* Bkz. Murat Yalnız, Onur B. Belli, "Zenginleşen Muhafazakârlardan Burjuva Olur Mu?", *Türkiye Newsweek: Zenginleştikçe Laikleşiyorlar*, S. 21, 22 Mart,2009, ss.35-43.

olmaya başlaması demektir.¹¹³ Ayrışmaların altını çizme çekincesine yol açmakla birlikte sosyal gerçekliği anlama, yorumlama ve tasvir etme girişiminin, ayrışmaları doğuran süreçlerin diğer tarafında oluşan benzerliklerin keşfedilmesini de doğurduğu unutulmamalıdır.

Gelir düzeyi, oturulan semt, sosyal ilişki ağı yönünden benzerlik gösteren insanların bununla paralel homojen bir yaşam biçimi sergilemesi beklenmektedir. Yanı sıra dünyayı algılama ve yorumlamaya dair önemli bir etki yaratan dini yöneliş ve dini grup aidiyetleri, toplumsal cinsiyet faktörüyle birlikte ele alındığında bu benzerliklerin gündelik hayata yansımaları kategorilere dönüşerek algılanmaktadır. Hemcinsleriyle benzer statü kriterlerine sahip dindar kadınları (kutuplaştıran sınıf değil de bir araya getiren cemaat bağlamında bir toplumsal grup olduğu varsayılarak) bir statü grubu olarak değerlendirmek, bir nevi vitrin görevindeki üst sosyo ekonomik tabakaya dair veriler ışığında “dindar burjuvazi” tanımlamasına başvurmak yukarıdaki tartışmalar çerçevesinde nominalist bir yaklaşımın uzantısı içinde değerlendirilmelidir. İçinde barındırdığı Türkiye toplumuna özgü çelişkileri bertaraf etmemek kaydıyla, kavramlaştırmaların mevcut bilimsel paradigmanın bir uzantısı olarak ele alınma zorunluluğu dikkate alınmalıdır.

3-Yaşam Biçimi Analizleri: Kültür ve Tüketim

Toplumun sembolleşmiş, manevi ve onları çevreleyen maddi her türlü imkân ve ürününü kültür olarak tanımlamak, aynı zamanda kültürün başat unsuru olan “şey”ler ve devamında da şeylerin birbiriyle ilişkisinden oluşan soyut sisteme dikkat çekmektir. Sembollerin anlaşılması davranış örüntülerini, sembollerin kendi aralarındaki ilişkinin kazandığı şekil ise kültürü oluşturur.¹¹⁴

Toplumun bütününe ait olma eğiliminde olsa da homojen olmayan taraflara da sahip olabilen eleyici, seçici¹¹⁵ bir mekanizmayla yeniden üretilmesi; şartlar, ihtiyaçlar değişse de kendini devam ettirmeye meyilli olması yönüyle yani özerkliği bir yana kültür, kişilerin eylemlerinin yol göstericisi olan anlamlar bütünü ve yaşamlarını ortaya koyma biçimidir.¹¹⁶ Kültür temelde kalıcı insan etkinliklerinin, rutin iletişim ve sosyal etkileşim

¹¹³ Bkz. Bourdieu, “Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar”, s.31.

¹¹⁴ Bkz. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.51,52.

¹¹⁵ Bkz. Vejdî, Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, İstanbul: Düşünce Yay., 2009, s.116,117.

¹¹⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 53,54,56.

içinde değişebilir özelliklerini, dünya görüşlerini, inançları, şeyleri içeren dinamik ve karmaşık çevresini yani ortamı ifade eder. Konuşma, giyinme, beslenme, yemek yapma ve yemeye ilişkin öne çıkan kalıplar, zaman ve mekânı nasıl biçimlendirdiğimiz, çocuklarımızı hangi değerler etrafında toplumsallaştırdığımız ve hatta tapınma biçimlerimiz gündelik hayata dahil olan birçok ayrıntıyla birlikte “kültür” tanımını bir yaşam biçimi olarak anlamamıza yardım etmektedir. Gündelik yaşam içinde biçimlenişi, zengin ve yoksul gündelik yaşamının farklı oluşu gibi kültürün de tabakalaşma bağlamında farklılaşmasını doğrulamaktadır. Kişilerin içinde olduğu sosyo-ekonomik hiyerarşideki konum değişikliği aynı zamanda kültürel bir konum değişikliği de getirmektedir.¹¹⁷

Sosyal tabakalaşma yaşam biçimi analizlerinde ve tüketim kalıpları üzerine yürütülen çalışmalarda referans değere sahip Veblen de, Bourdieu da ortak inceleme alanında, tabakalaşmanın farklı yönlerine dikkat çekmektedirler. Bourdieu’da eğitim, gelir, meslek yönleriyle benzer konumları paylaşan sınıf bölünmeleri esas alınırken¹¹⁸ Veblen’de parasal üstünlüğü ve dikkat çekici tüketimleriyle boş zaman etkinliklerine odaklanan, kültürel ideallerindeki benzerlikleriyle prestij hiyerarşisindeki yeri puanlanan ve derecelendirilen (leisure) sınıf yani “aylak sınıf” özellikleri tasvir edilmiştir.¹¹⁹

Bourdieu’nun sınıf analizlerinde vurgu, yaygın olarak kullanılan meslek, gelir ve eğitim değişkeninin yerine kişinin elindeki maddi olanakları niteleyen “ekonomik sermaye”, kişinin sosyal ilişki ağlarını niteleyen “sosyal sermaye”, kişinin erişebildiği eğitim ve bilgi olanaklarını niteleyen “kültürel sermaye” ve yine kültürel sermaye altında incelenen ve kişiyi etkileyen değerler ve normları niteleyen “sembolik sermaye” değişkenlerine kaymıştır. Yaşam tarzı, tüketim biçimi, ilgi alanları, boş zaman etkinlikleri gibi farklı zevklerin belirleyici olduğu bu ayrım da farklı sınıf konumlarındaki insanların nasıl farklı tat ve yaşam biçimine, tercih ettikleri değerlere sahip olabildiklerinin araştırılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Sosyal yaşamın çok boyutlu bir statü oyunu gibi düşünüldüğü bu anlayışta insanların statü yarışını yönlendiren üç tip sermaye

¹¹⁷ Bkz. James Lull, *Medya İletişim Kültürü*, çev. Nazife Güngör, Ankara: Vadi Yay., 2001, s.95,97.

¹¹⁸ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 50-53.

¹¹⁹ Bkz. Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*; Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye’deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, s.88.

kaynağı tartışılmaktadır.¹²⁰ Bourdieu'nun ekonomik sermayeyi belirlemek için nüfus kayıtlarından elde ettiği gelir kaynakları ve bununla birlikte üç ana sınıf üzerinden (çalışan sınıf, orta sınıf, baskın sınıf) ele aldığı sermaye göstergeleri arasında baskın sınıfa ait ev sahipliği, lüks araba sahipliği, tekne sahipliği, otel tatilleri, yıllık gelir, açıklanmayan gelir gibi başlıklar ekonomik sermaye göstergeleri olup iş dışında okunan kitaplar, tiyatroya gitme, galeri, müze ziyaretleri, dinlenen müzik, radyo kanalı vd. kültürel sermaye göstergeleridir.¹²¹

Özellikle bireylerin içinde yaşadığı dünyayı nasıl anlamlandırdıklarına odaklanan Bourdieu'nun sermaye yaklaşımını Türkiye toplumu ölçeğinde uyumlu kılan ekonomik sermaye göstergeleriyle kültürel sermaye göstergeleri kıyaslandığında aynı oranda uyum söz konusu değildir. Toplumsal etkileşim içinde olan yapılar olmakla birlikte miras alınan değer ve normlarla örülü kültür sarmalında yaşayan insan için kültür öğelerinin farklılık göstermesi ve daha yavaş bir seyrinde değişime tabi olması olağandır.

Sermayenin ekonomik sermayeyle tahdit edilmeyip ayırım yaparak vasıflandırılması tüketim analizleri için elverişli olduğu kadar işleyiş bakımından birbirlerini dönüştürüp yer yer birbirlerine karşı da kullanılabildiklerini göstermiştir.¹²² Bourdieu'nun deyişiyle "habitus"un Batılı uzamlarının iktidardan bağımsız olmayan siyaset alanına sokulması sorunsalı aynı zamanda Batılı yaşamı, yeme içme ve vücut diliyle Müslümanların sorunsalı yapmaktadır.¹²³ Müslümanların Batı kültürüne yönelmesi, 'beğenin toplumsal farklılık göstergesi olarak ayırımına'* ve Weberci toplumsal statü grupları yaratmasına ve tabakalaşma koşullarının değişmesine yol açmıştır. Batı dışı modernleşme ya da gönüllü modernleşme olarak tabir edilen bu süreç, irade ve dili aşarak yeme alışkanlıklarından vücut dili ve beğenilere uzanan pek çok şeyin mücadele alanına ilişkindir.¹²⁴ Bu arenada kültür taşıyıcısı olarak dilin (sembolik anlamlarıyla birlikte), ne denli korunup ne denli değişeceği ve katılımcıların etken ya da edilgen yönelişleri merak konusudur.

¹²⁰ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 17-27; Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye'deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, s.85,99, 254.

¹²¹ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 16-27; Karakaya, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye'deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, 105,107.

¹²² Mücahit Bilici, *İslamın Bronzlaşan Yüzü* Caprice Otel Örnek Olayı, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay., 2000, s.227,228.

¹²³ Göle, "Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak", s.29.

* Ayırım onu kavrayabilecek birinin varlığıyla anlamlı bir farklılığa dönüşür. Bkz. Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s.22,23.

¹²⁴ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul: Metis Yay., 2000, s.115,116,120.

Toplumsal gerçeklik ve kurumları açıklayıcı olarak Foucault da iktidar, cinsellik, düzen ve benzeri söylemsel araçları “teknoloji” terimine başvurarak ele almıştır. Benzer biçimde üretim, işaret dizgeleri, iktidar ve benlik olmak üzere dörde ayırdığı teknolojiler, birbirinden bağımsız olmayan işleyiş içindedirler.¹²⁵ Terminolojik olarak sıkça karşılaşılan teknoloji terimi üretim, tüketim, mekân, beden gibi vasıflandırmaları da barındırır.

Toplumun statü grupları ve çeşitli nesne kümeleriyle özdeşleştirilerek kategorilere bölünmesi aynı zamanda nesnelerin de ait olunan grubun ahlaki değerlerine de gönderme yaparak hiyerarşik bir sıralamaya uydurulması demektir. Ortak gereksinmelere başvurarak değişik kategorilere bölünmüş tüketiciler, ayrıştırıcı tüketim eksenli açıklamaların genişlemesini doğurmuştur.¹²⁶

Tüm bu tanımlar göstermektedir ki bahsi geçen kriterleri topyekûn değerlendirme çabası birçok toplumbilimciyi ortak noktalara götürmüştür. Bu aşamada ayırt edici olan, öne çıkan baskın kriteri ortaya koyma ve ele alma biçimi olmaktadır ve kültürel referansların önemli etkisi çeşitli kültür tanımları eşliğinde açıklamaları gerekli kılmaktadır.

a-Alt Kültür, Yüksek Kültür, Karşı Kültür

Kültür tanımında maddi ve manevi sembollere yapılan gönderme esasında milli vasıfları da taşıyan kültür unsurlarının bir değerlendirme ölçütü olması anlamına gelmektedir. Bu anlamda coğrafi, etnik, dini vb. topluluklardan müteşekkil toplumun milli kültürüne has ortak öğelerinin yanı sıra kendine has bazı özelliklerle öne çıkan öğeleri “alt kültür” olarak vasıflandırılmaktadır.

“Yüksek kültür”* ise bir toplumun tarihsel birikimlerinde içkin edebiyat, bilim, sanat vb. alanlara vakıf olmayı ifade etmekte ve gelecek nesillere tevarüs eden haliyle “halk kültürü”nün karşısına koyulmaktadır. Köklerini tarihten veya ortak yaşıttan alsa

¹²⁵ Michel Foucault, “Technologies Of The Self.”, *Tecnologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault* içinde haz. Luther H. Martin, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, ss. 16-49, s.18’ den akt. İrvin Cemil Schick, *Bati’nın Cinsel Kıyısı*, çev. Savaş Kılıç, Gamze Sarı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,2001, s.8

¹²⁶ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.232.

* Swingwood, yüksek kültürü ayırıcı sınır çizmenin zorluğunu ve tüketim düzeylerinin bu konuda aldatıcı olabileceğini ifade eder. Spor müsabakalarının izlenmesinin hangi konuma hangi eyleme dahil edileceği konusundaki muğlaklık gibi yüksek kültürün popüler kültürün tamamen dışında bir konumlanışı temsil etmesi mümkün görünmemektedir. Bkz. Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1996, s.168,169.

da düşünce ve sanatsal aktarımın formel halini içermeyen şifahi yollarla tevarüs eden büyük bir birikim olarak halk kültürü de genişçe bir insan topluluğunun ürünü olmakla birlikte bu seçkinci yaklaşımın karşısında yer almaktadır.¹²⁷

“Karşı kültür” ise anlaşılacağı üzere protest bir tavrın birikimi olarak genel kültür unsurlarından ayrılarak çatışan örüntülere yaklaşmaktadır. Halk kültürünün de içinde var olan bu dinamiğin¹²⁸ kendisini farklılaştıran yönleriyle toplumsal hareketler, gruplar, yeni dini akımlar ya da elitist yönelişlerle de bir karşı kültür oluşturması muhtemeldir. Bir yönüyle alt kültür gibi milli kültürden ayrışma olarak görünse de kurulan ilişki biçimi “ben ve öteki” biçiminde olduğu için kavramlaştırmanın ayrılmasını gerektirmiştir.¹²⁹

Tabakalaşmaya yönelik çıkarımlarda maddi öğelerin ve sembolik öğelerin eş güdümüne yer verilmektedir. Kültür tanımları bütün bu öğelerin birlikte çerçevelenişi olduğu için katılımcıların bir kültür taşıyıcısı olarak bir dini grubun içinde, radikal kimlikleriyle bir karşı kültür ya da tarihten tevarüs eden sanatsal edebi bilimsel birikimlere vakıf olarak yüksek kültür ya da bütün bunların dışında gelenekten tevarüs eden birikimlerin devam ettiricisi olarak alt kültür unsurlarıyla beraber anılması muhtemeldir. Katılımcıların içine doğduğu kültürel ortamda bireysel eylemci bir yönelişe sahip olması bile yaşadığı çerçevenin şartların imkân dahilinde değerlendirilmekte ve katılımcıların kendisi dışında fakat kendisini etkileyen ilişkiler, değerler bütününe referans gösterilmeyi zorunlu kılmaktadır.

b-Popüler Kültür, Kitle Kültürü, Beğeni ve Tüketim Kültürü

“Popüler”, halka dair ve çoğunluğun benimsediği olmak üzere iki anlamından günümüzde daha çok ikinci anlamına kaymış olarak anlaşılmaktadır. “Popüler kültür” de buradan hareketle halk tarafından üretilen ve halkın gündelik sosyal durumunu içeren çelişik yanları da içine almaktadır. Bu çelişiklerde iktidar, sınıf, cinsiyet, ırk ve sosyal farkların derecelendirildiği kategorilerin eşitsiz dağılımı da öne çıkmaktadır. Anlaşılan o ki popüler kültür, duygulara ve zihinlere yönelik sembolik yeniden üretimin, sosyal farklılıkları hem aşan hem de netleştiren bir formda, gündelik gerçek ile güdümlenen hayat tarzı arasındaki uyumla iktidar ilişkilerinden ayrı değerlendirilemeyen bir alana

¹²⁷ Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, s. 118,121,123.

¹²⁸ Habermas, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, s.20,21.

¹²⁹ Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, s. 118.

tekabül etmektedir.¹³⁰ Swingwood’ a göre popüler kültürü halk kültüründen ayıran da ‘kitle’ kavramı ve kültürel nesnelerin üretimine dayanmasıdır ve tüketimden ziyade üretimle ilişkili görülüp burjuva kültürünün bir parçası olarak, birey ile toplumsal bütün ilişkisinde aracı fonksiyonu yerine getiren bir meta türü sayılmaktadır.¹³¹

Popüler olanın işaret ettiği gerçekliği belirlemenin zorluğunun, biçimlendiren yönüyle kapitalist meta üretimi dikkate alındığında, çelişen ihtiyaçlardan ve bunların karşılanmasındaki çok seslilikten kaynaklandığı da görülecektir. Birbiriyle çelişse de farklılıkların düzleştiği bir yaygınlık nitelemesi, tâbi olanları tarif etmeye yarar. Gerek kapitalist mekanizma tarafından gerekse toplumun içinden üretilen popüler hakimiyet, hâkim olanların kontrolü karşısında tâbi olanların sadakatının yanı sıra direnmeyi de kendi sadakatlerini geliştirmeyi de içine alır. Anlaşılabacağı üzere popüler olanın çelişik, uyumsuz olma hali saklı kalmaktadır.¹³²

Kitlenin ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik şekillenen popüler kültür, Marksist kavramlaştırmayla kitle kültüründen ayrı değerlendirilmektedir.¹³³ “Kitle kültürü” kapitalist düzenin sürekliliğini sağlayacak uyumlu bilinç durumlarını üretmeye yönelik işlevi ile; toplumdaki yabancılaşmanın asıl kaynağına ilişkin soruların üzerine gitmek yerine depolitize olmuş bir görünüm ihtiva eden olumlayıcı tavrıyla, Marx’ın belirttiği gibi toplumdaki egemen fikirlerin genellikle egemen sınıfların fikirleri olduğu görüşüyle uyumludur.¹³⁴ Ancak kitleleri kontrol altına alan egemen sınıf açıklaması* insanların yönelişini açıklamada yetersiz kalmakta ve insanların estetik kaygılarla, arzu ve endişeleriyle duyarlılık göstererek “beğeni kamusu” olarak nitelendirilen, benzer nedenlerle benzer tercihlere yöneldiğine işaret eden Gans’ın, “beğeni kültürü” tanımı açıklayıcı olmaktadır.¹³⁵

¹³⁰ Ali Yaşar Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa Yay., 2000, s.81.

¹³¹ Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*, s.165.

¹³² Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, s. 80.

¹³³ Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, s. 123.

¹³⁴ Bkz. Marx, *Politika ve Felsefe*, s. 50-54; Harvey, “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”, s.157.

* 19.yy.da kitle kültürü ile kadın arasında kurulan özdeşlik ve gerçek ve otantik kültürün erkeklerin ayrıcalığı olduğunun kabul edilmesi, pek çok modernistin de kitle kültürünü dişil ve bayağı olarak sınıflandırması, postmodernizme konu olduğunda ise kitle kültürünün belli sanat biçimleri ve günlük yaşam kültürünü bağdaştırması yönüyle değerlendirilir. Bkz. Andreas Huyssen, *Kadın Olarak Kitle Kültürü* Modernizmin “Öteki”si, *Studies in Intertainment*, der. Tania Modleski, Bloomington: Indiana University Press, 1977, s. 77-94.

¹³⁵ Bkz. Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, çev. Emine Onaran İncirlioğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005., s.104-109.

Amerikan toplumuna yönelik beş ideal tip beğeni kültürü tanımı içinde Gans, üst ya da üst-orta sınıfa mensup yüksek kültürde, elit konumda ve eleştirel kültürel yaratıcı olarak kitle medyasından uzak bir yönelişi tespit etmektedir. Diğer taraftan alt orta kültür ideal tipi ise orta ve alt orta sınıfa mensup üniversite mezuniyeti de olsa başkalarına göre daha az eğitilmiş ve daha basit meslekleri icra edenleri kapsamaktadır. Ahlaki değerleri önceleyen ve kitle medyasının esas aldığı beğeni kamusunu oluşturan popüler kültür ürünleri diziler, romanlarla ilgilenen niteliktedir. Aşağı kültür ideal tipi ise eğitim durumu düşük ve kitle medyasının sanallığını ayırt edemeyen ve magazinci bir beğeni kamusuna işaret eder. Gans’a göre yukarı yönelişte statü arayışı, aşağı yönelişte ise psikolojik rahatlama, gevşeme gibi roller üstlenen bu kültürlerin tepeden, izleyiciye empoze edildiğini ileri sürmek anlamlı değildir.¹³⁶

Ekonominin kurallarının geçerliliği dolaylı ya da kısmi olarak katılımcıların iradelerini tartışılır kılmakta ve kitle kültürünün, empoze gücünü elinde tutan kâr amacıyla her türlü eğlence ve bilgi birikimini elinde toplayan girişimcilerce yaratılmış olup olmadığı muğlak kalmaktadır.¹³⁷ Diğer taraftan tüketim, popüler kültür veya kitle kültürünün merkezinde yer almaktadır. Ritzer, “toplumun mcdonaldlaştırılması” ifadesiyle dikkat çektiği fordist ve post-fordist mekanizmalar aracılığıyla bir hiçlik olarak gördüğü “mcdonaldlaşma”nın küreselleşmiş boyutunu hiçliğin küreselleşmesi olarak nitелеmektedir.¹³⁸ Boudrillard ise tüketimin her şeyin önüne geçtiği, reklamların başvurduğu çeşitli taktiklerle satın almaya zorlanma ve hatta kredilerle borçlanarak henüz üretilmemiş nesneleri tüketmeye itilme gerçeğini ortaya koyarak insanların sahip olduğu nesnelerle tanımlanmasının, her şeyi ayrıştıran tüketim sisteminin, toplumun kategorilere ayrılmasında nesnelerin hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmasında nasıl da etkin olduğuna dikkat çekmektedir.¹³⁹ İster arz yanıyla ister talep yanıyla üretilenlerin tüketilmesini gerektiren piyasa mekanizması, “tüketim kültürü” ve etkilerini toplumsal yaşamın en küçük birimi ferde ve en küçük yapısı aileye dönük nüfuzunu göstermektedir.

Tüketimle kastedilenin tüketilen nesneden çok tüketme edimi olduğu, ihtiyaçların ve metaların değil konfor ve prestijın öne çıktığı semboller dünyasının egemenliğinde, bireyle nesne arasında değil daha kuşatıcı bir sistemin içinde yaratıldığı düşünüldüğünde

¹³⁶ Bkz. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, s.109-165.

¹³⁷ Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, 126,127.

¹³⁸ Ritzer, *Toplumun Mcdonaldlaştırılması*, s.102, 103, 329.

¹³⁹ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 195,196,232,233.

ihtiyaçların sadece yaşam için değil başkalarıyla olan ilişkilerin devamı için de ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁰ İnsanların sahip olduklarıyla tanımlandığı ve sahip olunan nesnelerin ayrıştırıcı ölçütlere konu olarak bir dil yetisi geliştirdiği ve hatta sahiplerine tek tipleştirilmiş kişilikler tablosu sağladığı değerlendirildiğinde¹⁴¹ kitle değerleriyle bir endüstri haline gelen tüketim kültürünün çapının genişliğini nasıl arttırdığı anlaşılmaktadır.

C- AYRIŞMA DİNAMİKLERİ: KENTSEL, MEKÂNSAL, ZİHİNSEL

Kentin içinde ikamet yeri, yaşanılan muhitin; mekân, tanımlanmış roller ve kimliklerin; zihin ise tüm bu tahditlerin referansı olan semboller dünyasının anlaşılması için başvuru kaynağıdır. Esasen toplumsal görünümde birbiriyle kesişen iç içe geçmiş boyutları netleştirme ve dikkat çekme işlevini yerine getirmek maksadıyla ayrışmaya konu olan dinamikleri; kentsel, mekânsal ve zihinsel olmak üzere üç başlıkta toplamak mümkündür.

Birbirinin yerine kullanılan kentsel ayrışma ve mekânsal ayrışma kavramlarını daha net bir çerçeveye oturtarak yeniden tanımlamak gerekmektedir. Çevre mekân etkisini yansıtan farklılaşma eğiliminin ikamet yeri bağlamında “kentsel ayrışma” olarak tanımlanması, diğer taraftan aynı ikamet yeri içinde mekânda izlenen farklılaşma ya da benzerliklerin gruplanmasının da “mekânsal ayrışma” olarak tanımlanması kavramsal çözümlemeyi kolaylaştıracaktır.

Yaşamın bir parçası olan yerleşim yeri zaruretinden doğan çevre-mekân etkisi ve yaşanılan yere verilen anlam dolayısıyla zuhur eden neden-sonuç ilişkisi, sosyal olay ve olguların belirlenmesinde mekânın rolüne işaret eder. Nitekim ikamet yeri, arazi veya mekânın toplumsal değişimdeki etkisi kabul edilmektedir.¹⁴²

Anlam dünyasının, dünya tasavvuru üzerinden açılımını sağlayan başat dayanaklarından birinin dinî inanç ve yönelişler olduğunun genel kabulü, bu yönüyle dini, bir zihniyet dünyası olarak formüle etmeyi ve dinî yöneliş biçimlerinin çeşitliliğini “zihinsel ayrışma” kavramlaştırmasıyla ele almayı elverişli yapmaktadır.

¹⁴⁰ Bilici, İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örnek Olayı, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 227. **a.g.m.**

¹⁴¹ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 232.

¹⁴² Bkz. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.27; Aslantürk, *Sosyolojik Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, s.36,38

Din-toplum ilişkisi statik olmadığı gibi din ve toplumsal değişim arasındaki bağların da statik olmadığı bilinmektedir. Tarihi tecrübeler, din ve toplumun, özündeki aksiyonla biçimlenmiş birer güç olarak varlık bulduğunu göstermektedir.¹⁴³ Bu aksiyonun motivasyon kaynağı “insan” olmaktan doğan hayata dair temellerdir. En yalın haliyle muhakeme ve iradeyi içine alan zihinsel referansları, yaratılıştan gelen cinsiyet faktörünü ve hayatın idamesi için gerekli geçim ve barınma koşullarını içeren bu temeller, kentli insanın içinde bulunduğu toplumsal çerçeveyi (koşulları) netleştirmektedir. İhtiyaçlar piramidinin en alt basamağı hayatta kalma mücadelesi ve “yerleşim ve barınma” zarureti, insanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde çeşitli biçimlerde, tabakalaşma ekseninde değişikliğe uğramıştır.

1-Kentsel Ayrışma: Yerleşim Temelli Tabakalaşma

Toplumsal değişimin kaynağı ile insan topluluklarının değişen çevre koşullarına uyum süreci arasında bağlantı kuran kentsel ekolojistler, sanayi toplumlarında ortaya çıkan kentsel alanlara özgü ayrışma biçimlerini ve kentsel alanlarda ortaya çıkan eşitsizlik görüntülerinin kaynağı ve kentsel ayrışma sürecinin açıklanmasına ilişkin bağlantıları ele almaktadır. Ayrışmayı tetikleyen faktörlerin zaman ve bölgeye göre gösterdiği değişimler, ayrışmanın doğal ve kendiliğinden oluşan bir hareketliliğe bağlanması ile sosyal gerçeklik alanının farklı bağlamlarda açıklanmaya çalışılması arasında çeşitli görüşlere ivme kazandırmıştır. Bu görüşlerden bir kısmı da “coğrafyacı görüşler” olarak sosyoloji-coğrafya bağlantısını ortaya koymaktadır.

a-Coğrafyacı Görüşler

Coğrafyayı “toplumların kaderini çizen amillerden biri” olarak niteleyen Meriç,¹⁴⁴ coğrafyanın sosyolojideki önemli pozisyonunu vurgulamıştır. Bu yönüyle toplumlar kökleri, toprağı, dokusu, evi, yurdu, kimliği, iklimi, varlığı, özüyle çeşitlilik gösteren bir membada (coğrafyada) bütünleşmektedir.¹⁴⁵ Özellikle ekonomi, kültür, politika, din ve insan fizyonomisine dair açıklamaların coğrafi bağlam eşgüdümünde dile getirilmesi, “*hemen hemen bütün sosyal olaylar, coğrafi etkilere bağlanmışlardır*” diyen

¹⁴³ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.14

¹⁴⁴ Cemil Meriç, *Ümrandan Uygarlığa*, Yay. haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.155.

¹⁴⁵ Sezgin Kızılçelik, “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Sosyoloji ve Coğrafya Türk Sosyolojisi Araştırmaları Sosyoloji Yıllığı Kitap 15*, İ.Ü. Sosyoloji Araştırma Merkezi Çalışması, Yay. haz. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yay., 2006, s. 139.

Sorokin'ı¹⁴⁶ haklı çıkarmaktadır. Sözelimi medeniyetlerin kurulduğu yerler aynı zamanda insanların yaşamaya meyyal olduğu yerler için yapılan savaşları da tarih sahnesine taşımıştır.

Coğrafyanın sosyal hayata etkileri meselesinin kadim referansı İbn Haldun, coğrafyacı görüşler içindeki önemli yerini, toplum konu ve sorunlarına tek faktörlü açıklamalar getirmekle yetinmeyip ekonomik, politik, sosyal öğelerin yanı sıra, coğrafya ve iklim üzerinde yoğunlaşan tahlillerine borçludur. Mukaddime adlı ana eserinin önemli bir bölümünde çözümlemelerini coğrafi etmenlere dayandırmıştır. Fiziksel çevre ve uygarlıklar arasında kurduğu ilişki ve iklim koşullarıyla birlikte insan karakteri üzerindeki tesirleri hakkındaki görüşleri¹⁴⁷ kendisinden sonra Batı'da yaygınlık kazanacak olan çevreci determinist ekol üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Montesquieu, coğrafyacı anlayışların ön plana çıkmasını sağlayacak çalışmalarıyla İbn Haldun'a paralel fikirlerin Batı'da yaygın hale gelmesini sağlamıştır. Sosyal bilimlerde coğrafyaya büyük önem veren ve 19. yüzyılda sosyal bilimlerin kurumsallaşmasını belirleyen başat faktörlere bir tepki olarak ortaya çıkan Annales Okulu da Marc Bloch, Lucien Febvre ve Fernand Braudel'in görüşleriyle coğrafyacı ekole dahildir.¹⁴⁸

Bu çizgide Braudel, coğrafyayı “*toplumun mekân aracılığıyla incelenmesi*” olarak görmektedir.¹⁴⁹ Braudel dağ ve ova arasında yaptığı ayrımla toplumların düzeninin coğrafi durum ve mekâna göre nasıl şekillendiğini izah etmektedir. Ona göre dağ yoksulluk ve sorunlarla sıkıntılarla içli dışlı bir toplumsal düzene, ova ise dağa nazaran daha az problemlili, daha uyumlu ve zenginliklere medar bir toplumsal düzene kaynaklık etmektedir. Ovaya dair tahlilleri daha geniş manada ovanın servet ve zenginliklerin oluşma zemini olmasına ilişkindir. Ona göre kalabalık ve disiplinli toplumların uyum ve birikim arayışlarına cevap veren ova, mülk sahipleri soylular ve burjuvaların tarih sahnesindeki serüvenlerine ve köklü kentlere beşiklik etmiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ P.A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları I*, çev. M. Raşit Öymen, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yay., 1994, s.103.

¹⁴⁷ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s.107-215

¹⁴⁸ Kızılçelik, “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, s. 139-148.

¹⁴⁹ Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, s.177.

¹⁵⁰ Braudel, “Akdeniz” *Fernand Braudel ve Diğerleri, Akdeniz, Mekân ve Tarih* s.7; Kızılçelik, “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, s.151.

İbn Haldun'un bedevî (göçebe)-hadarî (şehirli) tipolojisine¹⁵¹ benzer bir ayrımı Braudel, mülkün, soyluluğun, burjuvazinin mekânı olan kentlerin kuruluşuna uygulamaktadır. Günümüzde toplumsal hayatı açıklayıcı olarak sıklıkla başvurulanan kır-kent dikotomisi ve Tönnies'e atıfla "cemaat- cemiyet"¹⁵² kavramlaştırmaları bu tarihsel uzantılarla daha iyi anlaşılmaktadır.

Toplumsal yaşamın önemli belirleyicisi olarak yer ve içinde yaşanan yapı yani yerleşim ve konut, verili şartların özellikle coğrafi şartların yan anlamlar ürettiği bir değerlendirme sunmaktadır. Sosyolojik ve coğrafi muhayyilenin bütünleştirilmesi gerektiğini öne süren Harvey, her toplumsal faaliyet biçiminin kendi mekânını tanımladığını ve kültürün mevcut toplumsal düzenin, amaçların, korkuların, ihtiyaçların simgelandığı bir görsel izlenime dönüştüğünü dile getirmektedir.¹⁵³

Gerçek mekânların cisimleşmiş biçimi "hayali mekânların" simgeselliğinden doğarken, fiziksel coğrafya bilgisi ve dünyanın bölgeleştirilmesi sonsuz yan anlamları ihtiva etmektedir. Bilişsel-duygusal çağrışımlarla çeşitlenmiş mekânlar ve yerler grubu olarak yeniden kodlanarak topoloji-mecaz karışımı bu oluşum, duygusal tertip ya da kodlanmış coğrafya olarak belirlemektedir.¹⁵⁴ Mekânın insana bakan yönü ve anlamla kuşatılması çeşitli saha veya grupların simgesel anlamlar yüklenmesiyle ve verili zihinsel vaziyetlerin ya da değer sistemlerinin mecazları olarak kanıksanmasıyla¹⁵⁵ ilişkilidir.

b-Mekânsal İzlem

Gündelik hayatta öne çıkan mekânsal örüntüler bir anlam dünyasının göstergeleridir ve kapitalist süreçte bir tüketim nesnesi, bir statü sembolü haline gelen mekânların özellikleri daha da çok önem kazanmıştır.

Weber'in statü grubu tabakalaşmasının belirleyicisi olarak verdiği örnekler manidardır: "*Örneğin, ancak belli bir sokakta ("o sokak") oturanlar "sosyete"den kabul edilir, sosyal ilişkiye hak kazanır, ziyaretlerine gidilir ve davetlere çağrılırlar. En önemlisi, bu farklılık öyle gelişir ki, belli bir zamanda toplumda egemen olan modaya*

¹⁵¹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s.301-315, 433-441; Sâtî el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay. 2001, s.221,222.

¹⁵² Bkz. Ferdinand Tönnies, "Gemeinschaft ve Gesellschaft", çev. Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, yay. haz. Ahmet Aydoğan, 2.b., İstanbul: İz Yay., 2005, s. 202-216.

¹⁵³ Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, s.34, 35.

¹⁵⁴ Rob Shields, *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. Londra ve New York: Routledge,1991, s. 29, 264-265'den akt. Shick, *Batı'nın Cinsel Kıyısı*, s.7.

¹⁵⁵ Shick, *Batı'nın Cinsel Kıyısı*, s.7.

kesinlikle uymayı da gerektirir (...)Bir sürü başka grup da çeşitli özelliklerini ve işaretlerini öne sürerek kendilerini ayrı ve farklı göstermeye çalışmaktadır. Bir yerde uzun süre oturmuş, dolayısıyla o oranda zengin aileler, örneğin V.İ.A., yani Virginia'nın İlk Aileleri (First Families of Virginia-F.F.V.);(...)bütün bunlar statü onurunu gasp ederler. Statü kazanmak esas olarak gaspa dayanan bir tabakalaşmanın sonucudur.”¹⁵⁶

13. yüzyılın Endülüslü coğrafyacısı İbn Said, Selçuklu dönemine tanıklığını dile getiren betimlemelerinde Konya’da yaşayan insanların konumlarına göre nasıl evlerde oturduklarını anlatmıştır. Konya’nın sıradan insanların kerpiç evlerde, tacir ve zanaatkarlarının kirece (beyaz) boyalı evlerde, ümera ve eşrafın ise beyaz ve renkli mermer kaplamaların kullanıldığı evlerde oturduğunu ve tarihi Türk evlerinin özellikleriyle toplumsal konum arasındaki hiyerarşik denkleğin, konutlar arasındaki farklılığın etnik değil tabakalaşma eksenli olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁷ Asırlar sonra Konya’nın Türkiye’nin bir şehri olarak benzer betimlemelere konu olması, zenginleşme, seçkinleşme ve sınıfsal ayrışma paralelinde ortaya çıkan mekânsal farklılıkların devam ettiğinin delilidir. Alver, 2006 yılında Konya’daki mekânsal ayrışmayı ele alan çalışmasında “güvenlikli siteler”de yaşayan insanların kendilerini hangi özellikleriyle “diğerleri”nden ayırdıklarını kente dair bir mekânsal örüntü eşliğinde çözümlemektedir.¹⁵⁸

Bu konuda öne çıkan çalışmalardan biri İngiltere’de Birmingham kent merkezi üzerinde yapılmış olan ve “konut sınıfları” (housing classes) kavramıyla ekolojistlerin çözümlemelerini de tartışmaya açan Rex ve Moore’a aittir.¹⁵⁹ Rex ve Moore’un “yerleşim temelli sınıflar” çözümlemesine göre bir sınıfa üyelik, klasik Marksist sosyologların ele aldığı şekilde meslek ve üretim araçlarına sahip olma kriterleri yerine Weber’in sosyal sınıf yaklaşımına paralel bir şekilde ele alınır. Bu yaklaşıma göre sosyal sınıfın dayanağı temel kriterler farklı piyasa konumları, hayat tarzı ve statü, iş ve gelir, yerleşim gibi temel güç ve zenginlik kaynaklarıdır. Kişilerin ilişkileri ve ilgilerinin, hayat tarzı ve kentsel, toplumsal yapı içindeki konumlarının belirlenmesinde yerleşim temelli bir sınıfa aidiyetlerine birincil önem veren Rex ve Moore, gelişmiş sanayi toplumları kentlerindeki konut dağılımını hiyerarşik bir biçimde tasnif etmektedir. Buna göre evsizlerden

¹⁵⁶ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.279.

¹⁵⁷ Ayda Arel, “Türk Evi Dedikleri”, *Cogito: Bir Anatomi Dersi: Ev*, S.18, 1999, ss. 188-212, s.190,192.

¹⁵⁸ Köksal Alver, *Steril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*, Ankara: Hece Yay., 2007.

¹⁵⁹ Sema Erder, *Refah Toplumunda Getto*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.,2006, s.40.

kiracılara ve malikâne sahiplerine kadar herkes konutlaşma hiyerarşisindeki yerine göre bir sınıfın üyesidir. Öyle ki çok zenginlerin oturduğu müstakil villalar konut hiyerarşisinin tepesinde yer almaktadır.¹⁶⁰

Konut hiyerarşisi yalnızca mekânsal farklılaşmalara dayalı konut sınıflarının değil farklı alt kültürlerin oluşumunun da habercisidir. Kentin içinde hem farklı konut tiplerinde, hem farklı mekânlarda yer almanın yanı sıra farklı alt kültürler oluşturmak konutlarla olan mülkiyet ilişkisinin bir uzantısıdır. Öyle ki bu mülkiyet ilişkisinde bir işçinin orta sınıfların yerleşkesinde bir konuta sahip olması durumunda, sahiplik durumu onu, yaşam biçimi ve statüsü itibarıyla orta sınıf mensubu gibi yaşamaya itmektedir. Konut alanlarında varsayılan bu eşitsizliğin çeşitli sonuçları arasında kıt olan konut kaynaklarına ulaşma konusundaki rekabet de söz konusudur. Konut dağıtım kanallarının (bürokrasinin) etkinliğini arttıran bu mücadele, yalnızca çeşitli grup ve kesimlerin kendi aralarındaki rekabet üzerine değil, aynı zamanda kent içindeki yaşam şansının yeniden dağıtımı üzerine kuruludur.¹⁶¹ Bunu bir kentsel rant sorunu olarak değişik bir açıyla ele alan Harvey, kapitalist büyüme sürecinde kentsel mekânın artan işlevine dikkatleri çekmektedir. Kentsel eşitsizlik, kentin sunduğu değişik kaynakların kullanılmasında bir “kıdem sırası” gibi görülmekte ve bu sıranın en altında “slum” bölgelerinde yaşayanlar yani “kaybedenler” yer almaktadır.¹⁶² Bu anlamda ayrışma, temel olarak benzer insanların benzer ortamları paylaşacakları ön kabulünden hareket etmektedir. Harvey’in “sınıfsal yapı ve mekânsal farklılaşma kuramı” kapitalist toplum yapısı ve mekânsal ayrışma arasındaki bağı ele almakta ve kapitalist toplumun ayrıştırıcı, yabancılaştırıcı toplumsal ilişkilerin sürdürüldüğü ve yeniden üretildiği bir arena olduğunun izahında mekânsal farklılaşmayı büyük bir gösterge olarak kabul etmektedir.¹⁶³

Küreselleşmenin etkisiyle eşitsizliklerin keskinleştiğini ve küresel sermayenin kente çekilmesi için özel sektör öncülüğünde verilen mücadeleyi, kentsel dönüşümleri, imaj değişikliklerini ve küresel ekonomik payı büyütme yarışını açıklayıcı olarak “girişimci kent modeli” kullanılmakta ve mekânsal-sınıfsal kutuplaşmaların doğurduğu kentteki yarılımlar negatif bir anlam yüklenerek “mekânsal yarılma” ile ifade

¹⁶⁰ Martin Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, haz. Ü. Tatlıcan- G. Demiriz, İstanbul: Sentez Yayınları, 2007, s.385-386.

¹⁶¹ Erder, *Refah Toplumunda Getto*, s.41.

¹⁶² Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, s.77.

¹⁶³ Harvey, “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”, s.170.

edilmektedir. “Mekânsal yarıma” negatif anlamda yoksulların dışlanmasını ifade ederken “kentsel ayrışma” ise bir durum tespiti olmaktadır.¹⁶⁴

Banliyöleşme ise özellikle yerleşme alanı içindeki varlıklı ailelere has,¹⁶⁵ kentsel ayrışmanın özel bir görünümüdür. Bir kopuş ve bir araya geliş olarak yinelenen bu durum insanlığın bir eğilimi olarak değerlendirilmektedir: “Nereye gidilirse gidilsin aynı durum söz konusudur (...) fakirler alçak evlerde veya bodrum katlarında barınmaktadırlar. Bu fakir evi XVII. yüzyılın genel refahından önce kuraldır- iki odadır: “öndeki oda, arkadaki oda”. Bunlar genişletildiklerinde, artık “burjuva” evi olan konutların cepheleri dar olmayı sürdürmekte, ama genel olarak tek bir aileyi barındırmaktadır. Bu evler olabildiğince, enine ve boyuna yayılmakta, bodrum ve katlar yönünde, “asma odalar” olarak yayılmaktadır, yani hep eklemeler halinde; odalar birbirine basamaklar ve ip merdivenler gibi dar merdivenlerle bağlanmaktadır (...) gösteriş odası (misafir odası) arkasında, işte yatak odası(...)” XVIII. yüzyıldaki belirleyici lüks, her şeyden önce zenginlerin konutlarındaki bir kopuş olacaktır.”¹⁶⁶ Anlaşıldığı gibi Braudel, “Bütün Dünyanın Evleri” başlığı altında zenginliğin ve lüksün bir kopuş olarak ilkin mekânda görünür olduğunu dile getirmiştir. Diğer taraftan bu görünürlük bir başka yönelimi de içinde barındırmaktadır. “Kırların kentler tarafından kolonizasyonu” şeklinde nitelenen bu yönelim geniş bir coğrafyada hüküm sürmektedir ve Batı’daki aşikâr görünümünü Braudel’e göre Boğaz’ın iki yakasında inşa ettirilen İstanbullu zenginlerin yalılarında da devam ettirmede gecikmemiştir.¹⁶⁷ Görüldüğü gibi burjuva evi yaşam biçimi kentsel ayrışma için önemli bir referans değere sahiptir.

Kentin sınıfsal ayrışması eski mahallelerdeki etnik ve kültürel özelliklerin etkisinin yerini gelir dağılımına bırakmasını ifade etmektedir. Daha önceleri dengeli olan gelir dağılımının hızlı göçle birlikte şehir yerleşmesinde sınıf ve gelire göre bir kutuplaşmayı da beraberinde getirmesi kaçınılmaz olmuştur. Kente göç ettiğinde, elinde çıktığı topraklara dayalı hemşerilik dışında bir sermayesi olmayan kişi elbette ilk olarak bu sermayeyi kullanmıştır. Bu sermayenin getirdiği dayanışma, uzun süre kente tutulu

¹⁶⁴ Bıçkılı, “Kentsel Yeniden Yapılanma Çerçevesinde Mekânsal Yarıma, Kentsel Yoksulluk ve Türkiye”, s. 481,483.

¹⁶⁵ İnan Özer, “Türkiye’de Kent Kentleşme ve Kentsel Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Yay. 2006, s. 462.

¹⁶⁶ Braudel, *Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları*, s. 254.

¹⁶⁷ Fynes Moryson, *An Itinerary*, 1617, I, s.265’den akt. Braudel, *Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları*, s. 256.

kalmanın, kentleşme sürecinin motoru, “tampon mekanizması” olarak zikredilmiştir.* Nasıl ki kente göç edenler öncelikle hemşerilik ilişkilerine başvuruyorsa geliri artan insanlar da bu sermayenin getireceği dayanışmaya kendileri gibi insanlarla iletişim içine sürüklenerek (bir kent içi göçle) ivme kazandırma eğilimindedirler. Artan gelirle birlikte gelirin harcanacağı alanın çeşitliliği ve cazibesi de oluşur ve mevcut ikametgâh ve muhit gelirin tüketime aktarılacak kısmının genişletilmesi için itici bir güç olmaktan öte kısıtlayıcı bir etki yaratır. Başlangıçta lüks hayatın seyircisi olan bireylerin, gelir düzeyindeki hızlı artışla yaşadıkları muhite yabancılaşmaya ve yöneldikleri “beğeni kamusu”na, seyredilenlerin arasına kaymaya başlaması olağan bir dönüşüme işaret eder.

Türkiye sınıfsal geçişliliği en dinamik haliyle serbest piyasa ekonomisine geçişle birlikte yaşamıştır. Özerk belediye bütçeleri de bu değişimin bir ürünüdür. Adem-i merkeziyetçi belediyecilikle belediyeciliğin değişen yüzü bir dönüşüm noktası olarak bir çok alanı etkilerken sınıfsal geçişliliğin dinamizmi burjuva sınıfının teşekkülüne dikkatleri çekmek durumundadır. Çünkü modern devletin taşıyıcı mekanizmalarını yürüten burjuva sınıfı ticari ekonomik sosyal meselelerin üzerinde söz sahibi olma mücadelesini kazanması beklenen sınıf durumundadır. Bu sebeple “Anadolu kaplanları”¹⁶⁸ gibi sosyal kodlarla anlatılmak istenen Türkiye’de üst sınıfın geçirdiği dönüşümdür. Bu dönüşümde Cumhuriyetin kurucularınca yaratılmak istenen burjuva sınıfının dayandığı sermaye birikiminin yanı sıra Anadolu girişimcisinin dayanışma dinamikleri ve sermaye birikimi büyük bir güç olarak alternatif olma yolundadır. Toplum bilimci için çıkar grubu ya da statü grubu merceğinde değerlendirilen sosyal görünümelerde içkin dinamik rekabet unsurları yeniden yorumlamaları gerekli kılmaktadır. Bu minvalde gerek resmi ideoloji gerek yaygın toplumsal kabuller eşliğinde mekâna yönelik bir diğer unsur olan cinsiyet temelli ayırt ediliş biçimleri kendinden söz ettirmektedir. Eril/dişil referanslarla hâkim kamunun belirleyiciliğinin netleştiği

* Kıray, sosyal değişimin yaratacağı çözülme ve bunalımları önleyici araçlar olarak beliren, dengeyi sağlayıcı kimi kurumlar, değerler ve fonksiyonları “tampon mekanizmalar” olarak adlandırmaktadır. Bkz. Mübeccel B. Kıray, *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, İstanbul: Bağlam Yay., 2000, s.19, 20. Ayrıca köyden kente göçle birlikte gecekondulu mahallelerini kalabalıklaştıran köylülerin kente uyum sürecinde akrabalarıyla aralarındaki yardımlaşma ağının yaygınlığına dikkat çekmektedir. Bkz. Mübeccel B. Kıray, *Seçme Yazılar*, İstanbul: Bağlam Yay., 1999, s.125. Bu da akrabalık veya daha geniş manada hemşerilik ilişkilerinin kentleşmede birer tampon mekanizma olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

¹⁶⁸ Bkz. Yankaya, *Yeni İslami Burjuvazi*, s78, 80.

mekânsal örüntüler, toplumsal cinsiyet kavramlaştırmasını inanç sistemleri içinde yeniden okumanın yolunu açmaktadır.

2-Toplumsal Cinsiyet ve Mekânsal Ayırışma: Kamusal /Özel Alan

Kamusal /özel alan dikotomisi toplumsal cinsiyet araştırmalarının çağdaş yorumlarında önemli bir paya sahiptir. Kadına dair tanımlamalarda, varlık, kimlik, konum ve eylemsel olarak yapılan her türlü açıklama ve betimlemede karşılaşılan “kamusal alan” kavramı, ayırışmaya yol açan toplumsal koşullardaki değişmelere rağmen devlet ve toplum karşıtlığı biçiminde ya da çekirdek ailenin içsel alanının dışında kalan eğitsel, ekonomik, kültürel ve siyasal etkinliklerin alanı ayrımıyla anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

Bir yaşam alanı olarak mekân ise, insanın duygu, düşünce ve eylem dünyasının gün yüzüne çıktığı, bu nedenle de kültürel, psikolojik, dinsel ve ekonomik etkilerden bağımsız değerlendirilemeyecek bir yerdir.¹⁷⁰ Mekânın farklı yaşam tarzlarının, buna bağlı olarak da farklı statü gruplarının uzamı haline geldiğinin¹⁷¹ kabulü toplumsal yapı ve değişimlerin mekândaki değişimlerle izlenebilmesi olanağının da kabulü demektir. Mekân sosyolojisi yaklaşımıyla sosyal varlık alanının önemli neden sonuç ilişkilerinden biri olan mekânsal örüntüler, zaman ve mekân arasındaki sıkı bağın toplumsal olay ve olgulardaki tezahürleri olarak da izlenmektedir.¹⁷²

Mekânlar ağının inşasını aynı zamanda kimlik inşası gibi değerlendiren Shick, cinsiyet, ırk, sınıf gibi bölünmelerin etrafında kurulan ve yeniden üretilen mekânların “bura” ve “ora” nitelemesine dikkat çeker. Sınıfsal “bura” ve “ora” “kulüp ve meyhane” örneklemesiyle ifade edilirken, toplumsal cinsiyet için ise “ev içi ve kamusal mekân” ayrımı yapılır.¹⁷³

Kamusal alanın ortaya çıkışını yalnızca burjuva düzeni değil, patriyarkal düzen olarak ele alan feminist eleştiri ise kadınların kamusal alandan dışlanmakla kalmayıp özel alanın tamamının da belirlendiğini iddia etmektedir.¹⁷⁴ Diğer taraftan bağlam, Müslüman toplumla değiştirildiğinde kadın ve erkeğin kamusal alandaki birlikteliği ve kadının görünürlüğü öne çıkarılmakta ve hatta Türkiye modernizmi kadının kamusal alanda

¹⁶⁹ Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, Ankara: Hece Yay., 2004, s.9.

¹⁷⁰ Necmettin Evcı, “Daralan Mekânlar ve Eriyen Bilinç,” *Ay Vakti*, s.65,66 s.9-11

¹⁷¹ Bourdieu, “Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar”, *Cogito: Bir Anatomi Dersi: Ev*, s.26. **a.g.m**

¹⁷² Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.27.

¹⁷³ Schick, *Batı'nın Cinsel Kıyısı*, s.22.

¹⁷⁴ Bkz. Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, s.9.

yurttaş olarak kurgulanmasını diğer pek çok hak tanımının önüne yerleştirmektedir.¹⁷⁵ Öte yandan geleneksellik modernlik arasındaki kadim çatışmanın modernleşme lehine aşılmasına karşı durmak için kadını “mukavemet kalesi” gibi gören ve evsel alana yakıştıran bir tazyikten söz etmek de mümkündür.¹⁷⁶

Soyun devamını sağlayacak biyolojik ve toplumsal yeniden üretim etkinliklerinde “annelik” pay biçilerek kamusal ya da ekonomik faaliyetler gibi “ciddi” addedilen alanların dışında bırakılan, ev içi alana sıkıştırılan kadınların bu durumu, erkeklerin maddi ve sembolik çıkarlarının devamlılığına ket vurmayacak ve toplumsal onay gören ekonomik faaliyetlerin altında bir düzeyde kalacak biçimde sınırlanmaktadır.¹⁷⁷ Habermas’ın tekçi homojen kamusal anlayışı¹⁷⁸ dışında sosyal eşitsizliklerin de temsil edildiği kamusalılıklar yani siyasal otorite karşısında güçlü-zayıf ayrımıyla, sadece tartışma ve kanaat işlevi gören “zayıf kamusalılık”lar da mümkündür.¹⁷⁹ Söz konusu kavramlaştırmada kamusal alanın hem güçlü hem de zayıf tarafının ortasında kalan ve özel alanla kamusal alan arasında dini referanslarla mahremiyet üzerinden bir ilişki geliştiren Müslüman kadınların kimliği ve yaşam biçimi, beden ve cinsiyet siyasetinin böldüğü bir çatışma odağına dönüşen kamusal alanda tartışılmaktadır.¹⁸⁰

Kamusal alanın Müslüman kadınlara yönelik sınırlayıcı yasaklarının kaldırılması yönünde mücadele yürüten aktivist kadınların kadın hakları savunusuna dahil edilip feminist eleştiri gibi değerlendirilmesi farklı tepkileri gündeme getirmiş, kimi karşıt, kimi oportünist yakıştırmalar, kimi küçümseyen tepkiler karşısında her fırsatta bu kadınların bu eleştirel gücü eğitim aldıkları Kemalist kurumlara borçlu olduklarının da altı çizilmiştir.¹⁸¹ Kemalist projede kadın bedeni, toplumsal ve siyasal görünürlüğü üzerinden ideal kadın tasviriyle Batılı görüntü ve roller idealize edilmekte¹⁸² ve bir taraftan bu, diğer taraftan gelenekçi idealizasyon, kadın rolleri arasında kendi yerini tanımlamaya çalışan kadınları zorlayıcı bir inşa sürecine dahil etmektedir.

¹⁷⁵ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.24; Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 13-16.

¹⁷⁶ Bkz. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 16,17.

¹⁷⁷ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.123.

¹⁷⁸ Burjuva kamu modeliyle sınırlandırmıştır. Bkz. Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s.57-74

¹⁷⁹ Bilici, İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örnek Olayı, s.230,231.

¹⁸⁰ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.28.

¹⁸¹ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yay., 2011, s.101

¹⁸² Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.24

Başörtülü kadınların kamuda olma talebini burjuva bir talep olarak niteleyen Erkilet, bu konuda yürütülen tartışmanın esasında modern kazanımları içselleştirmiş olan kentsel burjuva kadının taleplerine ilişkin olduğunu ileri sürmektedir. Diğer taraftan İslami siyaset/hareketin tevhid ilkesine dayanması, geleneksel toplumun her türlü hiyerarşisini tartışılabilir kılmakta ve hareketi erkeklere has olmaktan öteye taşımaktadır. Kadının “dinden özgürleşmesinden ziyade “dinle özgürleşme”si süreci yaşanmaktadır.¹⁸³

Müslüman toplumlarda modern yansımalarla zuhur eden kamusal alana dair kadın hakları ve kadın bedeninin görünürlüğüne yönelik siyasi karşıtlıklar, Türkiye’nin yakın geçmişinden günümüze uzanan iki süreçle 1920’lerdeki modernleşme projesi ve 1980’lerdeki İslamcı hareketle açıklanmaktadır. Buna göre kadın görünürlüğü, hareketliliği ve kadın sesine ilişkin dinî referanslı tutumlar kamusal alanın sınırlarının belirlenmesinde temel oluşturmaktadır. Bu, Müslüman coğrafya içinde kadın sorununun, politik karşıtlıklar, toplumsal dönüşümler ve özel- kamusal alan tanımlarıyla sınıflandırılmasına has tekil bir bağlam olmamakla birlikte kıyaslandığında kadınların “(kamusal) vatandaş” olarak tanınabildiği en kökten örnek olarak değerlendirilmektedir. Ulusçuluk ve ilerlemeci yaklaşım içinde “kadın özgürleşmesi” ideali Kemalist feminizmin temel dayanağı kabul edilmektedir.¹⁸⁴

Kadın konusu, İslamcı ve laik siyasi çatışmaların doğasını kavramak için siyaset ve kültür konuları içinde önemli bir yere sahiptir. Kamusal alanın ahlaki kontrolünü siyasal olarak üstlenme ve demokrasi talepleriyle kamusal alanın görünürlükler ve mekânlar yaratarak genişletilmesi İslami hareketlere hasredilmektedir. Modern kaleler gibi görülen üniversite, medya, siyaset gibi laik seçkinlerle özdeşleşen alanlarda, laik seçkinlerle yarışır benzer eğitim düzeyinde, benzer meslek gruplarında, kadın ve erkeklere rastlanmaktadır. Hoşnutsuzluk, zorlanma veya bölünme gibi değerlendirilmekle birlikte “İslami kamusal yüzler”le paylaşılan mekânların çeşitlendiği görülmektedir. Üniversite sınıfları, konferanslar, güncel tartışmalar, meclis sıraları, belediyeler, konserler ve hatta boğaz tekne gezileri de entelektüel, kültürel siyasi güç ve medya gücüne sahip olma çabasının tezahürleri gibi karşılanmaktadır.¹⁸⁵ Eğitim, iletişim, piyasa ekonomisi, tüketim, sivil toplum gereksinimleri doğrultusunda modern mekânlara

¹⁸³ Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s.36.

¹⁸⁴ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.19.

¹⁸⁵ Bkz., Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s. 33.

yönelik sınırlar yeniden üretilmektedir ve din de aile, vicdan, cemaat bağlarından taşarak mekânı dönüştürmektedir.¹⁸⁶

Müslümanların kamusal alandaki görünürlüğüne kolektif güçlenme ya da farklılıkları pekiştirme olarak formüle edilmesi söz konusudur. Bu durum mahremiyet ve görünürlük arasındaki gel git alanına edebini yerleştirilmesi ve Müslümanların sınırlandırılmış benliğinin gerilimi olarak ele alınmaktadır.¹⁸⁷ Kamusal-özel sürekli değişip birbirine karışan mahiyetiyle siyasal dönüşümlerin ve mahrem alanlardaki izdüşümlerinin incelenmesini zorlaştırır¹⁸⁸ ve bu dönüşümün çözümlenebilmesinde cinsiyet, beden ve mekân sacayağı hüviyetindedir.

a-Cinsiyet, Beden ve Mekân

Cinsiyetin “cinsleştirilmiş habitus” olarak anlaşılmasına yardım eden Bourdieu’dan mülhem, cinsler arasındaki bölünme hem nesneleştirilmiş olarak şeylerde hem de bedene nakşedilmiş olarak eyleyicilerin habitusunda yerleşmiştir. Düzenli olarak işleyiş gösteren algılama, düşünme ve davranış kalıplarında cinsiyetler arasındaki bölünmenin toplumsal kabulü çok belli ve doğal karşılanmakta ve hem toplumsal birimi hem de bilişsel dayanağı ifade etmesi bakımından kategoriler olağan görülmektedir. Karşıtlıklarla sürdürülen kategoriler; kamusal(dışarıda) / özel(içeride), yüksek/ alçak, altta/ üstte gibi ihtiyari görülmektedir fakat eşyaların ve eylemlerin ayrıştırılmasına yönelik nesnel ve öznel dayanaklarını sözü edilen türdeş karşıtlıkların içine yerleşmesinde bulmakta ve beden dilinin buna uyum gösterdiği savunulmaktadır.¹⁸⁹

Kadın ile erkeğin mekânsal ayrışmasında din ve kültür bağlamında ‘tesettür’ merkezi bir konumdadır ve evde ve kamusal alanda erkek ve kadına has hareket alanlarını; uygun ilişki biçimini; babalar ve kocalar olarak erkeklerin eşleri ve kızları üzerindeki otoritesini; akrabalık bağı olmayan kadın erkek arasındaki ilişkiyi belirleyen davranış biçiminin benimsenmesini ifade eden yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçası hükmündedir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s.12.

¹⁸⁷ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.30.

¹⁸⁸ Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2008, s. 40.

¹⁸⁹ Bkz. Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.14,20,21.

¹⁹⁰ Jenny B. White, “İslamcılığın Açmazları”, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, s.216.

Eril/dişil referansla bedenın ve mekânın yüklendiği sembolik anlamlar, cinsiyetin toplumsal, geleneksel, ahlaki değerler yüklenerek konumlandığı maddi fiziki örüntüleri tartışılır kılmaktadır. Eril/ dişil beden gibi eril /dişil mekândan söz etmek mümkündür.¹⁹¹ Kamusal özel ayrımıyla işaret edilen sınırlamalar her ne kadar birbirinden ayrılması güç bir alan tanımını doğursa da gündelik hayatta kadını ve erkekli tasavvurlar istem dışı olağan biçimde yönlendirici olmaktadır. Bedene olan ilginin artarak kuramsal sorgulamaya zemin olmaya başlaması ontolojik ve epistemolojik çağrışımların yeniden değerlendirilmesi için olanak sağlamaktadır.¹⁹² Ancak “mutlak değer olarak kişi”yi tanımlamaya uzanan bu çağrışımlarla cinsiyet, beden ve mekân ilişkisinin çözömlenmesi yer yer ontolojik bağları açıklama gereksinimi doğursa da araştırmanın sınırlarını aşacağından genel olarak kanıksanmış dişil tahditlere işaret ederek güncel tartışmalar üzerinden bu üçlünün içselleşmiş anlamlarının ortaya konulması daha elverişlidir.

Toplumsal konumun toplumsal işaretleri erkeklerde bedenın öne çıkmasını gerektirmezken kadınlarda beden üzerinden öne çıkan dişil görönumün yüceltilmesi hem vakit ve enerji hem de nakit bakımından kozmetik sektörünün kadınlarda çok daha fazla çalışır olduğunu açıklamaktadır.¹⁹³ Kadın bedenının nesneleştirilmesi ve bir meta olarak sunulmasının eleştirisi bedenın silikleşmesini ve kulluğun yüceltilmesini idealize eden dinî referanslarla yapıldığında rövanşist bir tavırla karşılaşmakta ve bedenın eril tahakküm sınırlarında denetim altına alındığı savıyla¹⁹⁴ bu tavır destek bulmaktadır. Mekânın doğası ve anlamı üzerinden hareket edildiğinde ise bunu gösterme çabasının insan davranışlarını anlamayı ve genel bir mekân kavramı içinde kentsel olguların analiz edilmesini sağladığı da “görelı mekân” ve “ilişkisel mekân” gibi kavramlarla ifade edilmektedir.¹⁹⁵

Özel alan- kamusal alan çerçevesini, ev ve dışarışı olarak formöle etmek Müslöman temsilciler için belli eleştirileri gündeme getirmektedir. Bireylerin kamusal alanda kendilerini evinde hissetmelerinin koşulu, “amaçlarının ahlaki dayanağıyla araçlarının meşruluğu”nun gözetilmesinde yatmaktadır. İslami hükümleri ve etik koşulları barındırması öngörölen yapılanmada, sosyo-politik, ekonomik, eve ait

¹⁹¹ Schick, *Batının Cinsel Kıyısı*, s.22,57.

¹⁹² Harvey, *Umut Mekânları*, s.125,126.

¹⁹³ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.125,126.

¹⁹⁴ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.49.

¹⁹⁵ Harvey, *Sosyal Adalet ve şehir*, s.18,19.

organizasyon ve ilintili süregiden ilişkilerin biçimi belirleyici ayraç olarak “kendini evinde hissetme”yi belirlemektedir.¹⁹⁶

Ev sorunsalı üzerinden “evsel” olanın yeniden tanımlanması zarureti; evsel olanın mahremliğine ve kadının mahrem alana aitliğine ilişkin özel-kamusal alan ayrımının burjuva toplumunun ortaya çıkardığı ve yine kendisinin ortadan kaldırdığı bir ayrım olması ve evsel alanın, kadını modern toplumun tehlikelerinden koruyabileceği yönündeki söylemlerin demodeliğine dayandırılmaktadır. Modern toplumda kapitalistleşme süreci, kitle iletişim araçlarıyla özel/evsel olanı yutarak, kendine göre tüketim kodlarıyla evlerinde dikte edilen kişilere dönüştürmektedir. Toplumsal cinsiyet araştırmalarının kavramlaştırdığı biçimde “ev”, erkini özünden alan bir özgürlük alanı olarak kamusal alanın zıddına ya da kadınların sıkıştırıldığı görev ve sorumluluklara ilişkin mekânlar bütününe karşılık gelmemektedir.¹⁹⁷ Bu anlamda evin kamusal alana dönüşmesine ya da kamusal alanın ‘kendini evinde hissettirme’ye yönelik biçimlendirmelere açık olması söz konusudur. Anlaşılacağı üzere mekânları biçimlendiren, katılımcıların davranış örüntüleri, beklentileri ve yönelimleri olmaktadır. Müslüman kadın için özel-kamusal alan ikiliğinde “beden” önemli bir yer teşkil etmektedir. Kadının fikirleriyle, çalışmalarıyla, projeleriyle farkındalık yaratması bedeni ve görünümüyle yarattığı farkındalığın önüne geçmekte zorlanmakta ve dişil bir inanan olarak kendisi, fikir ve davranışlarıyla değil cinsiyetiyle çeşitli tahditlere konu yapılmaktadır. Müslüman kadının yeri ve özellikleri üzerinden kurulan denklemde denklemi kuranların konumu ve cinsiyeti de yine belirleyici bir etmen olmaktadır.

Ahlakın, gücün, arzuların, cesaretin ve baştan çıkmanın evi sayılan bedenin denetiminin, -erkeklerin kadınlar üzerindeki ve yetişkinlerin çocuklar üstündeki hakimiyetinin simgesi sayılan- ataerkil aileden, modern devletlerin erkek merkezli bakış açısının yerleştiği aile hukukuna geçerek devam ettirildiği¹⁹⁸ kabul edilmektedir. Kadınların roller üzerindeki tasarruf ehliyeti cinsiyet tasavvuruna karşılık gelen anlamların gücüyle boy ölçüşemez nitelikte kabul edilse de toplumsal rollerde içkin cinsiyete dayalı ayrımlar yol göstericidir. Cinslerin üzerinde tasarruf edilecek kolay rollerden çok daha derin anlamları yüklenmesi güç devşirme üzerinden dünyaya kazanmış ve bedenlere kök salmış bu ikiliklerin aşılmasına yönelik çabaların işe yaramayacağını

¹⁹⁶ Erkilet, *Eleştirelilikten Uyuma*, s. 43-45

¹⁹⁷ Erkilet, *Eleştirelilikten Uyuma*, s. 48,49.

¹⁹⁸ Bkz. Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s. 111,112.

düşündürse de¹⁹⁹ dindar kadınların hemcinslerine yönelik bir temsil gücünün olup olmadığı sorusu toplumsal roller ekseninde çeşitli anlamları haizdir.

b-Rol Teorisi ve Kimlik

Toplumsal rollerin, varoluşsal yargılarla değil, yetiştirme aşamasında öğrenilen toplumsal beklentiler ve ödevler olarak değerlendirildiği rol teorisine göre insan davranışlarıyla bu rollere uyar ya da sapar. Rollerden saptığında olası yaptırımları hesaba katmak zorundadır. O doğmadan önce de var olan ve o öldükten sonra da insani davranışları yönlendirecek olan roller çoğu zaman oyun rolleri mahiyetinde insan için önceden belirlenmiş kalıpların izinde bir toplumsal davranış çizmekte ve insan ancak o rolün içeriğini kendisi doldurarak role kendi rengini vermektedir. Belirli bir yerde, belirli bir sınıf yapısı içinde, belirli bir aile ve arkadaş çevresi içinde yaşamakta olan insan, belirli alanlarda aktif olarak bunlarla bir toplumsal konuma sahip olmaktadır. Sosyolojik olarak tanımlanabilir olan bu ‘belirli’likler bireyin merkezi oluşturduğu toplumsal ilişkiler ağını yani sosyal konumunu tanımlamaktadır. Tıpkı bir örümcek ağında olduğu gibi sosyolojik olarak tanıdık gelen bir yapıyı oluşturan tellerden -sosyal ilişkilerden- meydana gelen bu ağ içinde insan, eylem yapan bir varlık olsa da tamamen bireycil değildir. Önemli oranda önceden yapılanmış kalıpların üzerinde kurulan bu sosyal ilişkiler de aslında baba-anne, aile içinde oğul veya kız, iş dünyasında işveren-işçi vb. sosyal rollerdir.²⁰⁰

Sosyal rol “kolektif olarak kabul edilmiş bir beklenti kalıbı” olarak tanımlanabilmektedir. Bu tanım üzerinden sosyoloji bilimi toplumsal ve kültürel bir niteliği haiz insani eylemin koşullanmasını araştırma konusu yapmaktadır. Sanayileşmeyle birlikte modern ve karmaşık bir toplumun üyesi olan insan için birbiriyle çelişen roller kaçınılmaz olduğunda bundan doğacak gerilimlerden sosyal kurumların da nasibini alacağı şüphe götürmez.²⁰¹ Örneğin işine aşırı derecede bağlı olan bir kişi aynı zamanda bir eş ve ebeveyn olma rolüyle çatışmaya girmektedir.* Bu çatışmalarla örülü

¹⁹⁹ Bkz. Butler Judith, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, 3.b., İstanbul: Metis Yay., 2012, s.68; Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.132.

²⁰⁰ Bkz. Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s.106-110.

²⁰¹ Bkz. Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s.110,111.

* Endüstriyel kapitalizme özgü “çalışma” tanımı üzerinden dikkat çekici bir değerlendirme ile Gorz, zamanını kendi çocuklarını büyütmeye ayıran bir kadının çalışmıyor kabul edildiğini, diğer taraftan zamanının bir bölümünü kreşte veya anaokulunda başkalarının çocuklarına bakmaya ayırdığında çalışıyor kabul edildiğini ifade etmektedir. Gorz, evde çocuğuna bakan kadının diplomalı, hatta

hayatında kişi, Varoluşçuluğun sıkça başvurduğu seçme özgürlüğünü bir ontolojik özellik olarak değil modern ve sanayileşmiş toplumun karşı karşıya bıraktığı sosyolojik bir durum olarak yaşamaktadır. Üstelik modern kültür bireyin bilinçli seçimler yapmasını sağlayacak değer ve normlar anlamında bir netlik ihtiva etmemektedir.

Kültür aktarımı ve kimlik oluşumunun işleyiş bakımından benzerliğine dikkat çeken Mardin, sosyal yapının tanımlanmış konumlardan ve bu konumlarla uyumlu davranış kalıplarından müteşekkil rollerle belirlendiğini ve Müslüman toplumlarda kişinin kimliğinin oluşma sürecinde dinin etkisinin Batı'ya kıyasla çok daha fazla olduğunu bu konuda yürütülmüş çalışmaları referans göstererek ileri sürmektedir.²⁰² Toplum normlarının algılanmasını sağlayan bir mekanizma olan özdeşleştirme, kimlik imalinde dini davranışların dini hayatla kanıksanmış bir bütün oluşturduğu miktarda kişiyi uyumlu hareket etmeye yönleltecektir. Çocukluktan itibaren kimlik inşası probleminin çözülmesinde “dini hayat tarzı” güçlü bir yardımcıdır.²⁰³

En basit haliyle “Sen nesin?” sorusuna verilen cevaplar bireyin önceliklerini ve dolayısıyla nasıl tanınmak istediğini ortaya koymaktadır.²⁰⁴ Elbette o anda yaşananların, verilen cevaplardaki payı büyük olacaktır. Anneliği yeni tatmış bir kadın için “annelik” ya da üniversite sınavına gün sayan bir genç için “öğrencilik” ilk sırada verilen cevaplardan biri olabilirken kimliğin yani kim olduğunun önem sırasına göre vurgulandığı özellikler içinde inanç ve cinsel kimliğin yeri değişebilmektedir.

Kadınlığın ve erkekliğin sosyal ortamda davranışlar olarak tezahürü ve kadına ve erkeğe uygun görülen kişilik özellikleri “cinsiyet rolü” olarak kalıp yargıları yani kültürel beklentileri ifade eder.²⁰⁵ Toplumsal roller, kültürel bir boyut olarak ele alınan “kimlik” mefhumuyla ilintili değerlerle yüklü ve yükümlülükler içeren beklentiler olarak kabul edilmektedir.²⁰⁶ Henüz sanayileşmemiş ve pre-modern geleneksel toplumlar için bireysel kimlik kolektif kimliğin güdümünde şekillenirken modernleşmiş bir toplumun tam tersi bir seyir izlediği ileri sürülmektedir. Modern bireyin kendine tutamaç bulabileceği

devletten maaşa eş değer düzeyde devlet yardımı almış olsa da çalışıyor kabul edilmemesinin nedenini çalışmanın bir “meslek” olarak “toplumsal olarak tanımlanmış yetkiler ve yetenekler” dahilinde kabul edilmesine bağlamaktadır. Bkz. André Gorz, *Yaşadığımız Sefalet*, çev. Nilgün Tunalı Yay. haz. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001, s.10, 12.

²⁰² Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.62,67,78,79.

²⁰³ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.83,85.

²⁰⁴ Bkz. Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet*, s. 12.

²⁰⁵ Bkz. Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet*, s.18,19.

²⁰⁶ Bkz. Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s.129; Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet*, s.12,13.

kolektif kimlikten bahsetmek ve bilim, teknik ve bürokrasinin hâkim olduğu seküler tezahürleri haiz çoğulcu kimlikler (pluralizm) içinde “ben kimim” sorusuna verilecek bir tek anlamlı cevap bulmak zordur. Çünkü çoğul ve belirsiz olarak tanımlanmış olan modern rol paketi bu sorunun muhatabı olan modern bireyi içsel bir müzakereye zorlamakta ve bu içe dönüşte kimlik öznelleşmektedir.²⁰⁷ Nesnel toplumsal konum ve rollerin değil de daha fazla ruhsal yaşamda aranacak öznel deneyim ve coşkuların yüzeye çıkacağı varoluşsal gerekçelendirmelere kapı aralanması çoğulluk ve belirsizliğin doğurduğu kimlik krizinin bir tezahürüdür. Bu kimlik kriziyle baş başa kalan insanın bir aidiyet duygusuna, kendisine basit de olsa bir kesinlik sunan bir hakikat ve eylem önermesine duyduğu ihtiyaç neticesinde günümüzde, dinî gruplar ve onların üyelerinin çeşitliliği ve kendilerinden söz ettirmedeki görece başarısıyla ya da cinsiyet kimliğinin öne çıkarılmasıyla karşılaşmaktadır.

Bir grubun üyesi olarak bir kolektif kimlik içinde olmak, grup değerlerini ve normlarını, rol beklentilerini ve rol yükümlülüklerini muhafaza etmeye eğilimli olmak durumunda ise “ben kimim?” sorusu yerine sorulacak olan “biz kimiz?” sorusu grubun kendine has diliyle, ahlak ve gelenekleriyle, rol kalıplarıyla, değer ve normlarıyla yani grup kültürüne atıfta bulunularak daha hızlı ve açık bir şekilde cevap bulmaktadır. Ancak kimlik yalnızca bu iki soruya verilecek olası cevaplardan ibaret değildir. Kimliğin yalnızca kişinin kendisine yönelik cevaplarıyla ilintili olmadığı, aynı zamanda “o kimdir?” ya da “onlar kimlerdir?” sorularını da içermek zorunda olduğu bilinmektedir. Çünkü bu sorulara verilen cevaplar da kimliği inşa eder.

“Bireyin sınıf, ırk, cinsiyet, cinsellik, kuşak, bölge, etnisite, din ve ulus gibi topluluklara mensubiyetinden türeyen, toplumsal olarak inşa edilmiş, toplumsal olarak tasvip edilen (veya hiç değilse tanınan) kendine dair anlamlar bütünü”²⁰⁸ olarak tanımlanan “kimlik” için durağanlıktan söz edilemeyecek bir inşa ve yeniden inşa süreci işler. Ancak bu durum onun istikrarlı olmasına engel değildir. Kimlikte günden güne açık olarak gözlenen bir değişim görülmemekle birlikte bireyin kişisel performansını içeren ve sınırlayan ve ağırdan bir değişime imkân veren bir zarfa yani anlatıya dayanması söz konusudur. Dayanıklılığı ve kalıcılığını görece de olsa geçmiş hakkında kendisi ve başkalarına anlatılanlara borçlu olan ve devam edegelen yeniden inşa sürecinde kimliğin

²⁰⁷ Georg Simmel, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, çev. Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, yay. haz. Ahmet Aydoğan, 2.b., İstanbul: İz Yay., 2005, s. 181-183.

²⁰⁸ Bkz. Schick, *Batı'nın Cinsel Kıyısı*, s. 17.

oluşumunda ve korunmasında başat faktör olan anlatı önemlidir.²⁰⁹ Zira anlatıyla adeta “toplumsal bilinç dışı” gibi bireylere gayri resmi bilgiler ağıyla “olabilirlikler” ve toplumsal coğrafyanın yol haritaları sağlanmaktadır. Bireylerin davranışlarını etkilemekle kalmayıp kimliklerini de tanımlayan toplumsal varoluşlarının bir parçası olan anlatı, zarf-mazruf ilişkisinin türevleri biçiminde de düşünülmelidir. Şöyle ki kimliğin inşası kimliğin kendisini başkalıkla karşı karşıya koymasıyla anlam kazanan bir “öteki”yi mümkün kılmaktadır. Bireylerin ait oldukları grupları niteleyen özellikler ancak diğerlerine benzemezliği ölçüsünde toplumsal olarak anlam ve işlev kazanmaktadır.²¹⁰

Sosyal psikolojik mekanizma olarak dile getirilen “ayna kimlik” (looking- glass self) kavramı, başkalarının hakkımızda sahip olduğu düşünce ve imajlar aynasında sürekli olarak kendimizi görmemiz, başkalarının bizi gördüğü gibi kendimizi görmeye eğilimli olduğumuz anlamını taşımaktadır. Yani “ben kimim?” ya da “biz kimiz?” sorularına cevap verirken başkalarının bizimle ilgili kimlik tanımlarını devralıp onların bize baktığı gibi kendimize bakıp, içinde varlık bulduğumuz gruplara da atıfta bulunarak kimliğimizi açığa vurmamız anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Merton, rol dizisi biçiminde statülere karşılık gelen “referans grupları”na (reference groups) dikkat çeker²¹¹ ve başkaları hakkındaki imajların etkili olduğu ayna kimliği çözümlemeye yarayan bir ayrıma işaret eder. Egemen/ pasif ya da çoğunluk/ azınlık ilişkilerinde “referans grubu” davranışları açıklayıcı olmakta ve hâkim kamunun “normali” üzerinden anormal olan tanımlanmaktadır. İnsanlara yakıştırılan etiketlerle şüphe yaratan özelliklere de gönderme yapılabilmekte ve insanların kendilerine yakıştırılan etiketlere inanmaları ve kendi kişisel ve kolektif kimliğinin bir parçası olarak kanıksamaları sağlanmaktadır. Merton’un ifadesiyle “kendini gerçekleştiren öngörünün” (self-fulfilling prophecy)²¹² müdahili olmaktadırlar. Kadınlar üzerinden örneklendirilirse kadın kategorisine yönelik ön yargılar, kadınların davranışları, yetileri ve özsaygıları üzerinde güçlü etkiler içermektedir. Ön yargılar ve etiketlerin bertaraf edilmesi, bireysel ve kolektif kimliklerin

²⁰⁹ David Harvey, “Class Relations, Social Justice and The Politics of Difference”, *Place and The Politics of Identity* içinde. haz. Michael Keith ve Steve Pile. Londra ve New York: Routledge, 1993, s. 41-66, s.59’dan akt. Shick, *Batı’nın Cinsel Kıyısı*, s.18,19.

²¹⁰ Shick, *Batının Cinsel Kıyısı*, s.19; Richard Jenkins, *Sosyal Kimlik*, çev. Gül Bostancı, İstanbul: Everest Yay., 2016, s.19.

²¹¹ Bkz. Erkilet, *Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme Kuramları*, s. 202,209.

²¹² Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*,4.ed., New York: The Tree Press, 1968, s. 475’den akt. Erkilet, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, s.251.

özgün olarak geliştiği özgürleşme için kültürel bir ödevdir²¹³ ve farklılıkları sınırlama, parantez içine koyma yerine²¹⁴ onları aleni bir biçimde ortaya koyma gereği, bastırılmış kimlik ve kamusalılıklardan kurtulmak için kimliklerin yüksünmeden vurgulandığı kamusal alan çoğulculuğuna ihtiyaç duymaktadır.

Güncel konular ne kadar sınırlı bir çerçevede ele alınıyor olursa olsun, kişilerin potansiyel kapsamlı bir kamunun adeta “hayali cemaat”in parçasıymışçasına “mufassal kamu” tabir edilen bir aidiyet kurduğu²¹⁵ ve kamusal alanın nabzının ölçülmesinin kadınların üzerindeki tafsilatlı kontrol üzerinden gerçekleştiği kabul edilmektedir. Kadın rollerinin, dindarlığının, namusunun, iffetinin kamusal alandan bağımsız olmadığı bu temalar, “ümme olma” istencinin temellerinin kadın üzerinden tartışıldığını göstermekte ve cinsellik veya din bağlamında “özel ve mahrem” olan hem feminist hem de dinsel tartışmalarla siyaset alanına sokulmaktadır.²¹⁶ Birbirinden ayrı ama ayrılamayan iki ilişki olarak siyasetin somut dünyası ile insanlara has zihinlerde ve duygularda mevcudiyet bulan bilişsel ve psikolojik süreçler söz konusudur.²¹⁷ Modernizm ve İslam atıflı değerlendirmeler, mahremiyet ve kimlik temalı ilintilerin çatışma zeminine taşındığı, çağdaşlık gerilimi bünyesinde temellenen yargıları mümkün kılarken,²¹⁸ dinî hayatı anlama faaliyetinde zihinsel arka plana ulaşma zorunluluğunu²¹⁹ doğurmaktadır.

3-Din ve Zihinsel Ayrışma: Zihniyet ve Ahlâk

Dinin toplumsal tezahürleri ve inanç pratikleri dahilinde ele alınış biçimi çeşitli tanımlamaları gerekli kılmaktadır. Dinlerin tasnifi kadar dindarlığın da tasnifi çeşitli dindarlık ölçeklerini²²⁰ ve bu ölçeklerde inananların yaşam biçimini dönüştüren saikleri

²¹³ Zijderveld, *Sahnelik Toplum*, s.130-134.

²¹⁴ Bilici, *İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örnek Olayı*, s.231.

²¹⁵ Uğur Kömeçoğlu, “Kutsal İle Kamusal” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay.,2000, s.191.

²¹⁶ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.30,32,33.

²¹⁷ Henri Baudet, *Paradise On Earth: Some Thoughts of European Images of Non-European Man*, çev. Elizabeth Wentholt, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1965, s. 6’dan akt. Shick, *Batı’nın Cinsel Kıyısı*, s.7

²¹⁸ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s.27.

²¹⁹ Ali Akdoğan, *Dinî Hayatı Anlama Ve Yorumlama*, İstanbul: Dem Yay., 2008, s.42.

²²⁰ Dindarlığın hisse ve tecrübeye dayalı kısmının bireysel, tezahürleri açısından toplumsal oluşu dolayısıyla dini tutumların sosyolojik manada ‘ölçülebilir’ oluşu dindarlık ölçeklerinin geliştirilmesini sağlamıştır. Farklı dindarlık tipolojileri için Bkz. Kemaleddin Taş, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ü. Günay, C. Çelik, Adana: Karahan Kitabevi Yay., 2006, s.175-206.

öne çıkarmakta ve inancın davranışlara yansıyan, harekete geçiren motivasyon gücünün genel geçer bir kaynağından söz etmeyi zorlaştırmaktadır.

Batı dillerindeki karşılığıyla “din” kelimesinin bütün toplumlarda benzer anlam dünyasını çağrıştırmadığı kelimelerin etimolojik yol göstericiliğinden anlaşılmaktadır. Din, “borçlu olma; üstün gelme; idare etme; hakimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirme veya buyruk altına alma amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme, inanma adet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, adet, hal, tutulan yol, huy; yargı, sorgu ceza ve mükafat gibi anlamlara gelmektedir.”²²¹

Mardin, Müslüman toplumlarda dinin hem bilgisel fonksiyonu hem de genel toplum kılavuzu olma rolünün Batı’ya göre daha gelişmiş olduğuna işaret etmektedir. Aydınlanma devri özelliklerinin ise Batı’da burjuvaların ideolojileri ve çıkarlarını korumaya yönelik dayanaklarının dinsel fikirlerle çatışmasının kaçınılmaz olduğunu gösterdiğini, buna karşın Müslüman toplumlarda bağımsız bir ideolojik küme olarak çalışan “devletin korunması ideolojisi”nin bir derece yer bulduğunu, bunun dışında rakip ideolojilerin hemen hemen hiç yer edinemediğini ileri sürmektedir.²²² Buradan hareketle Batı’nın dini, siyasi, tarihsel arka planı eşgüdümünde “din”, “sekülerizm” ve “laisizm” kavramlarının algılanışının diğer toplumlarla aynılık göstermeyeceği anlaşılmaktadır.²²³ Batıda modern bireyin ortaya çıkışı, mutlak hakikat probleminin, kolektif vicdan ve bireysel vicdan ayrımında bireysel vicdana yüklenmiş olmasıyla bağlantılıdır. Nitekim Turner, bu meyanda Hristiyan ve İslami farklılıkların yeterince fark edilmediğine işaret etmektedir.²²⁴

Bu farklılıkların anlaşılmasında Weber’in insani eylemlerin “zihin”deki oluşumlarını izah etmeye yönelik amaç rasyonalitesi (zweckrational) ve değer rasyonalitesi (wertrational) ayrımı²²⁵ yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Kişilik ve tutumlar, kişiliğin teşekkülünde bilginin şekillenmesi, bilginin belli semboller aracılığıyla

²²¹ Bkz. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s.54

²²² Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 75

²²³ “Türk laikliği dinin devletten ayrılmasına ve bağımsız olmasına sıcak bakmaz tersine dini söylemi ve eğitimi modernist ve akılcı ideallerle aynı çizgiye çekmek için kurumsal olarak dini devlet kontrolüne alır.” Bkz. Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 22.

²²⁴ Bkz. Bryan S. Turner, *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yay., 1991, s.107-112.

²²⁵ Bkz. Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 347-354.

toplumun hiyerarşik düzeninin korunmasına yönelik işlevi gibi sosyal bilimlerde kaydedilen mesafe, dinin “kişiliği billurlaştırıcı” ve “endişe azaltıcı” sembolik bir süreç olarak kavramlaştırılmasının ve aynı zamanda “yumuşak bir ideoloji” olarak incelenmesinin yolunu açmıştır.²²⁶

Sarıbay’ın politik inanç sistemine dair yaptığı çıkarımları dini inanç sistemine uyarlayarak yorumlamak mümkündür. Nitekim Mardin’in dine yönelik “yumuşak ideoloji” kavramlaştırması da bu uyarlamayı destekleyici bir dayanaktır. Sarıbay’a göre politik inanç sisteminin bilişsel ve duygusal olmak üzere iki boyutu vardır. “Bilişsel boyut”, kendi arasında açık ve kapalı olarak nitelendirilmektedir. “Açık” kanıt ve tartışmalara tâbi oluş, “kapalı” kanıt ve tartışmalara tâbi olmayışı ifade etmekte, “duygusal boyut” ise zayıf-güçlü olmak üzere kendi içinde iki türlü nitelendirilmektedir. Bu dörtlüye göre ideolojik tutum ve pragmatik tutum olmak üzere aktörün inanç sistemine dair bir değerlendirmede bulunulması mümkündür. Bilişsel olarak kapalı fakat duygusal olarak açık olmak aktörün inanç sisteminin ideolojiye dönüştüğünü, bilişsel olarak açık ama duygusal olarak zayıf olmak pragmatik bir sembolik yönelimi ifade etmektedir. Ayrıca bilişsel ve duygusal boyut arasındaki sıkı ilişkinin doğurduğu dörtlü bir tipoloji mümkündür. Bu da “sabit”, “sağlam”, “esnek olmayan”, “değişken” olmak üzere adlandırılmaktadır.²²⁷ Dinin, insanlar üzerinde uzun vadeli, geniş ölçekli, kuvvetli ve güdüleyici etkiye sahip bir semboller sistemi olarak nitelenmesi ve toplum katmanlarının etkisinin de bağdaştırılmasıyla Türk kültürüne yönelik bir “eylem aracı” olarak vasıflandırılması söz konusudur.²²⁸

“Din ve zihinsel ayrışma” dinin seküler dünya görüşleri çizgisinde çizilen rolüne karşın dindar dünyasındaki yeri ayrımına işaret etmektedir. “Zihinsel ayrışma” tanımlaması zihniyet teşekkülünde dinî, ahlâki, ideolojik vasıflandırmaları kapsamaktadır. Buradan hareketle iki yönlü zihniyet farklılığına dikkat çekilmiştir. İlk olarak dindar insanla dindar olmayan insan arasındaki zihniyet farklılığı ikinci olarak ise dindar erkekle dindar kadın arasındaki zihniyet farklılığıdır. İlkinde belirleyici daha çok dini referanslardır. İkincisinde ise aynı dine inanan insanların yaşamında cinsiyet faktörü ve sosyal yönler belirleyicidir. Hem dinin inananların hayatındaki rolü, hem Müslüman

²²⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 37.

²²⁷ Sarıbay, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, s. 71,72.

²²⁸ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 37.

kadının Müslüman erkekten ayrımı hem de dindar kadının dindar olmayandan ayrımını içine alan bu atıf zihniyet çözümlemesi dahilinde anlaşılır olmaktadır.

a-Zihniyet-Ahlak İkili ve İdeoloji

Zihniyet, bir sorunsal karşısında varoluşsal bir tutum, bir yaşam pratiği değerlendirmesi, ahlak ise uyulması istenen normların, davranış kurallarının toplamını ifade eden normatif bir tanımdır. Zihniyet, kişilerin davranışlarında sergilediği değer ve inançların toplamına işaret etmektedir. Kimi zaman birbirini tamamlayan kimi zaman ters düşen yönleriyle zihniyet ve ahlakı ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir.²²⁹

Zihniyetin, davranışı hazırlayıcı düşünsel boyuttan eyleme dönüşme eğilimine, bir davranış biçimi olarak tavır veya tutuma kaynaklığına kadar bireye ait yönünden bahsedilebileceği gibi bir grup bireyin ortak tutumunu, içinde bulunulan grubun ortak hedef ve çıkarlarını tanımlaması da mümkündür. Her tutumun şiddeti ya da gücü nispetinde onu oluşturan unsurların düşünce, duygu ve davranışların toplamını yansıttığı değerlere, felsefelere ve dünya görüşlerine ve hatta din, mezhep ve tarikatlara göre de bir tahditler sistemi gibi yaşamla ilişkilendiği anlaşılmaktadır. Zihniyetin oluşumunda tek bir öğeden söz edilmez. Yaşam tarzlarına din, kültür, sosyo-ekonomik yapı eksenli merceklerle ve birtakım zihniyetlerin sonucu olarak bakılmaktadır. Kırsal yaşam tarzı, Doğu’lu yaşam tarzı, Batı’lı yaşam tarzı, kaderci dünya görüşü veya militarist, çatışmacı eğilimler ya da Marx’çılık gibi dünya üzerine, süje obje arasındaki ilişkiye dayalı tutumlarla ilişkili olarak hangi değer yargıları ve referanslarla kimliğin oluştuğu varsayımları ortaya çıkmaktadır.²³⁰

Kimlik tamamlanma sürecinde, kişiliğin inşası; tutum ve davranışların bütünleşmiş hali, bir nevi vicdani rehber gibi işleyen “iç ideoloji” ortaya çıkmaktadır. Gençlerin son kertede kendi kişiliklerinin oluşumuna yönelik sorularının yanıtlarını dış alemde yani siyasal ve sosyal ideolojilerde aradıkları dikkate alındığında ideolojiyi iki işleviyle biri ‘yapı’ diğeri ‘şahsiyet oluşumu’ olmak üzere değerlendirmek mümkündür.

Birbirlerinin yerine kullanılan “tutum” ve “vaziyet alış” kişilerin diğer görüşlerden ayırt ettiği bir dünya görüşü karşısında davranışlarından yola çıkarak belirlenen psikolojik süreç örgütlenmesi olarak nitelenmekte ve vaziyet alışların da

²²⁹ Bkz. İhsan Turgut, *Bir Zihniyetin Çözümlemesi*, İzmir: Anadolu Matbaası, 1994, s.122

²³⁰ Turgut, *Bir Zihniyetin Çözümlemesi*, s.4,5.

ideolojiler gibi kişilerin eylemlerini yönlendiren biçimlendiren içsel yapılar oldukları, toplumsal olaylar karşısında bir anlam eksenini sağladıkları anlaşılmaktadır.²³¹

Diğer taraftan zihinsel faaliyetlerin bir bölümünün bilinçli uyanıklık dışına taşmakta olduğuna yönelik bilimsel bulguların varlığına dikkat çeken Harman, bilinçli olunduğu kadar bilinçsiz de inanıldığını, tercih yapıldığını ve algıların, değerlerin ve tasavvurların kolay erişilebilir bilinçli zihinden ziyade bilinçsiz zihinden etkilendiğini söyler. Gerçeklik algısı büyük oranda bilinçsiz bir biçimde savunulan inançlardan etkilenen psikolojik süreçlere dayanır.²³² İdeoloji aktarımı yoluyla sosyal kurumlar içinde belirleyicilik artar, bilinçler etki altına alınır, düşünceler süzülür ve insan etkinliklerine aracı olunur.²³³ Bir bakıma ideoloji, yönetilenlerin arasındaki yaygın, yönlü fakat belirsiz fikir kümelerinden, kitle toplumunun belirmesiyle birlikte öne çıkan inançlardan oluşur. İdeolojiyle, belirginleşen psikolojik uyum süreçlerinde dinsel fonksiyona büyük önem atfedilir. Bu açıdan din, dünyayı anlama ve kişilerin kendini dünyada bir yere konumlandırma modelidir.²³⁴

Mardin, Müslüman toplumlarda Batı toplumlarına nazaran “norm” ve “değerler” kıyaslamasında normların daha büyük fonksiyonu olduğunun altını çizmektedir. Kişisel tercihlerin zayıf olduğunu ve ‘ne yapılacağı’ değil ‘ne yapılması gerektiği’ne yönelik kendi vicdanlarının muhasebesinden değil de toplum normlarından destek bulma yönelişinin hâkim olduğuna dikkat çekmektedir.²³⁵ Hem normatif ile ampirik arasındaki farklılığın belirginleştirilmesi, hem ahlak kurallarının ve genel olarak değerlerin incelenmesinin bilimin konuları dışında kalmayacağı anlaşılmaktadır.²³⁶ Zihniyet ve ahlak ikiliği ile siyasi arenada boy gösteren tartışmalarda ahlâk mefhumu da netliğe ihtiyaç duymaktadır.

“Ahlâkı olmayanın dini olmaz” yargısı dindar insanın, ilkeleri açıkça belli olan denetlenebilir bir ahlâk anlayışının muhatabı olduğuna karşılık gelmektedir. Diğer taraftan “Dini olmayanın ahlâkı olur.” görüşünün dayanak teşkil ettiği seküler ahlâk anlayışı, muhataplarına bir kesinlik sunmamakta ve ahlaki özelliklerin neler olduğu, neye göre belirlendiği ve denetlenmesinin mümkün olup olmadığı netlik taşımamaktadır.

²³¹ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.14,15.

²³² Willis Harman, *Küresel Zihniyet Değişimi*, çev. Muhammed Şeviker, İstanbul: İz Yay., 2000, s.33.

²³³ Lull, *Medya İletişim Kültürü*, s. 38.

²³⁴ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.16, 29,30.

²³⁵ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.77,78.

²³⁶ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.19.

“Tutarlılık” seküler ahlak anlayışının temel ilkesi kabul edilse bile kendi içinde tutarlı olan her şeyin ahlâki olabilme ihtimali tartışmalıdır.²³⁷

Normların toplumsal belirleyiciliği ve yaptırımı, kişilerin davranışlarında içsel bir muhasebeden çok toplumun beğenmediği bir hareketi yapmış olmaktan duyulan utanç biçiminde tezahür etmesidir. Mardin, toplumun gazabına uğrama korkusuyla İslami görünümde içkin “takiyye” öğretisinin bu yargıyı desteklendiğini savunmaktadır.²³⁸ “Ya olduğun gibi görün ya da görüldüğün gibi ol” temel prensibinin toplumsal hayatta yer ve zamana göre değişiklik gösteren davranışlara engel teşkil edecek bir anlama sahip olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan hızlı ve etkin toplumsal değişimler günümüzde toplumların dinle ilişkisinde sekülerleşme eksenli etkileri belirginleştirmiştir. Geleneksellikten modernliğe, sosyal ilişkilerde cemaat tipi ilişkilerden cemiyet tipi ilişkilere doğru yönelişle Türkiye toplumunun da geçiş toplumlarının içinde bulunduğu ne geleneksel kalabilen ne de modernleşebilen arada kalma durumu yaşadığı ve çelişkiler, çatışmalar ve bunalımlara fırsat doğduğu anlaşılmaktadır.²³⁹

Daha önceleri hakim kamunun değerlerine benzemezliği noktasında kendini savunan Müslümanlar, 1990’ların Türkiye’inde “farkımız yok aslında” söylemiyle bu benzemezliği tersyüz ederken aslında sahip oldukları İslami hayat üslubunu çağın gereklerine ayak uyduramayan bir hayat üslubuna indirgemişlerdir.²⁴⁰ Şatafat ve takva, müsrif ve mümin, modern ve Müslüman gibi ikililer moderniteyle tam olarak ortadan kaldırılamayan farklılıkların melezleşme teorileriyle silikleştirildiğini göstermektedir. “Ve” bağlacıyla yan yana gelen bu ikililerde birinci ikincinin yapısını bozarak melezleşmiş tablolar ortaya çıkarmaktadır.²⁴¹

Melezleşme savına karşın Mardin, Müslümanlara ilişkin araştırmalarda bağlamın çok yönlü değişkenliği ve çelişkilerden bağımsız değerlendirilemeyeceğini vurgulayarak söz konusu kaygan zemin üzerindeki tezahürlerin “kalıcı melez oluşumlar” sınıflamasıyla değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Modernitenin kurumları ve milliyetçilik eksenindeki Müslümanlara dair çıkarımlarda, din adamlarının hareket alanının “görünmez kolejler” (invisible colleges) hükmünde, hissettirmeden nüfuz eden bir

²³⁷ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.201.

²³⁸ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.82.

²³⁹ Okumuş, *Toplumsal Değişme Ve Din*, s.13.

²⁴⁰ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.129.

²⁴¹ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 212.

birikime kaynak olduğu fikrinin İslami melezlikler fikrine nazaran daha açıklayıcı olduğunu kabul etmektedir.²⁴²

Geçmişe dönüş ve gelenekle ya da geçmişle bugün arasındaki bağı kurma biçiminde zuhur eden ve modernitenin kişilere yüklemiş olduğu karmaşık kişilik yapısından kurtulmanın önünü açan yeni dini hareketler ise açıklayıcı bir başka eksenidir. Ahlakın ve insanları daha ahlaklı kılmanın öne çıktığı, profesyonel meslek gruplarından ve entelektüellerden müntesiplerin yer aldığı, daha efsanevi, mistik karakter sergileyen özellikler modernizmin yalnızlaştırdığı insanın, söz konusu olumsuz etkilere karşı yanıtı gibi değerlendirilmektedir.²⁴³ Ancak Türkiye bağlamında bu tepki farklı minvalde, eğitilmiş, kentli, siyasal ve kamusal görünüme sahip olduğu halde laik ve modern değerleri sahiplenemeyen İslamcı katılımcılara referansla açıklanmaktadır. Sınıf, iktidar, dışlanmışlık ve farklılaşma eğilimi Batıcı modernist seçkinlere karşı İslamcı hareketlerin radikalliğini beslemektedir. Hayat tarzı tartışmalarında İslamileşme savunusu, makasın iktidar ilişkileri nazarında daha da açıldığını doğrulamaktadır.²⁴⁴

b-Muhafazakârlaşma ve Sekülerleşme

Muhafazakârlık, geleneksel toplum düzeni ile modern çıkmazlar eklemesindeki kargaşaya ve geleneksel toplumu ortadan kaldıracak olan iki devrime bağlanmaktadır: Bireyci demokratik devrim ve sanayi/teknik devrimi. Batılı toplumsal süreçler 20. yüzyılda bireyciliğin artması, tekniğe bağımlılık ve temel olarak insanlar arasındaki ilişkilerin bozulmasına yönelik muhafazakâr eleştirilerin, geleneksel toplum düzenine sıkı sıkıya bağlı kalmak yönünde bir refleksle tamamlanmasını doğurmuştur. Muhafazakârlar, iki devrimin, ortak olarak duygusal ve ahlâki sorumluluklarla yürüyen yakın ilişkilerin yerini soğuk ve faydacı ilişkilere bırakmasını netice verdiğini, toplumun din tarafından yönlendirilen ve aileler, localarla kurulan yakın bağların geçerli olduğu organik bir bütün olmaktan çıkıp ticaretin, tüccarların, çıkarların yönettiği kişisellikten uzak, mekânikleşmiş bir bütüne dönüştüğünü vurgulamaktadır.²⁴⁵

Kapitalizmi geçmiş ile gelecek arasında zorunlu tarihsel bir süreç olarak kabul eden sosyalistlere karşılık muhafazakârlar 19. yüzyılda daha radikal bir tavırla

²⁴² Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s.103.

²⁴³ Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü” *Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yay. 2006, ss. 57-107, s. 67.

²⁴⁴ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.29.

²⁴⁵ Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim yay, 1991, s.89,90.

kapitalizmin tümüyle reddi biçiminde liberallere ve kapitalistlere karşı çıkmaktadır. Onlara göre sanayileşmeyle birlikte kentin bünyesinde sıkışmış fakat birbirinden soyut insan kalabalığı makinelerin hizmetine sokulmuştur. İnsanları kırlara dağıtan tarım insanları birbirine yaklaştırmadan birleştirirken kentlere yığılmış insanlar ticaretle birbirine yaklaşmakta ama bütünleşememektedir.²⁴⁶

Çıkış noktası itibariyle Aydınlanma ve İnsan Hakları'nı da içine alan modern siyaset projesine muhalif anti-modern bir fikrî siyasal hareket olarak değerlendirildiğinde “gelenekçilik” gibi yorumlansa da modernleşme öncesi gelenekten ve temsil ettiği tarihsel modelden ayrılan yönleriyle “yeni muhafazakârlık”tan söz etmek mümkündür.²⁴⁷ Nitekim muhafazakârlığın gelenekçilik olduğu lakin gelenekçiliğin mutlaka muhafazakârlık oluşturmayacağı kabul edilmektedir.²⁴⁸ Beneton, muhafazakâr düşüncenin tarihsel ve sosyolojik boyuttaki varlığını felsefî ve teolojik boyuta dönüştürerek daha canlı biçimde dini muhafazakârlık olarak devam ettirdiğini öne sürmektedir. Modernizmin zaferi karşısında rasyonalizmin kötüye kullanımı ve sübjektivizmin olumsuz etkilerini bozmaya ve uyarmaya yönelik dinî muhafazakârlık canlı kalabilmiştir. Yeni muhafazakârlığın toplumsal doktrininde din, aile, mülkiyet temaları vardır ve bireylerden değil aileden yola çıkarak sürekliliğini aile mülkiyeti yoluyla sağlayan sağlamlaştırılmış aileye dayanan toplumsal reform öne çıkmaktadır.²⁴⁹

Baudrillard, modernlik ve karşıtlığını iki karşıt devinim olarak “bütünsel gerçeklik” tanımlamasıyla açıklamaktadır. Modernliği geri döndürülmesi mümkün olmayan dünyayı tek bir çatı altına toplama girişimi; karşıtlığını ise “ikili biçim” yani geri döndürülmesi mümkün olmayan gidişata has içsel bir geri döndürülebilirlik çabası biçiminde ele almaktadır. İkili biçim, bütünsel gerçekliğe içten içe karşı durma, meydan okuma biçiminin en saf şekli olarak görülmekte ve uzlaşma imkânı olmayan iki gücün kazanan tarafının ne olacağı müphem kalmaktadır.²⁵⁰ Bu karşıt devinimin taraftarlarının anlaşılmasında sınıfsal çözümleme bakımından sekülerleşme tezi önem kazanmaktadır.

2. Dünya Savaşı sonrası Amerikan toplumundan yola çıkarak toplumsal yapıda orta sınıfın ikiye bölünmesi biçiminde bir tarafta eski burjuvaziden arda kalan iş adamları

²⁴⁶ Beneton, *Muhafazakârlık*, s.91-94

²⁴⁷ Beneton, *Muhafazakârlık*, s. 10,11.

²⁴⁸ Beneton, *Muhafazakârlık*, s.113.

²⁴⁹ Bkz. Beneton, *Muhafazakârlık*, s.100.

²⁵⁰ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh*, s. 18.

diğer tarafta ise aksiyonunu sembolik bilginin üretimi ve dağıtılması ile kuran yalnızca entellektüeller değil eğitim, iletişim, bürokrasi kesiminin çoğunluğunu oluşturduğu “bilgi sınıfı” olarak da tabir edilen yeni bir sınıftan söz edilmektedir. Seküleritenin orta sınıfın üst tabakasından çok bu kesimde varlık gösterdiği ve sosyal, kültürel ve siyasal çatışmalarda güç ve imtiyaz elde etmeye yönelik burjuvazinin varisleri ile söz konusu kesimin mücadelesinin etkili olduğu varsayılmaktadır.²⁵¹ Bu mücadelenin araçsal olarak sekülerite ile yapıldığı anlaşılmaktadır.

“Sekülerleşme” dinseliliğin insan hayatındaki merkezi önemini yitirdiği, yaşam pratikleri ve dünyayı anlamlandırmada din ve aşkınlığın iradesinin dayanak olmaktan çıktığı, en nihayetinde de dinin keskin olmayan bir geçişle ortadan kalkacağı bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Sekülerleşme din karşıtlığı olmamakla beraber dinsel pratiklerin altını çizmekten kaçınma biçimindeki bir süreç sayılmaktadır. Bu minvalde “laiklik” ise dinsel ve siyasal çevrenin ayrılarak sınırlarının belirlendiği, dinseliliğin hukuksal ve otoriter olarak tanımlandığı siyasal bir yönelime işaret etmektedir. Devlet eliyle kamusal alanın düzenlenmesi ve yeri geldiğinde özel alanda da dinseliliğin reddedilmesini karşılamaktadır. İnananlar için ise konulan bu sınırlar kabul edilebilir değildir.²⁵²

Türkiye özelinde tarihsel arka plan değerlendirmeye dahil edildiğinde Batılılaşma yönündeki eksen değişikliği, dinin toplumsal hiyerarşideki belirleyiciliğinin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Tanzimat’tan öncesi ve sonrası biçimindeki tasvirler, gayrimüslimlerin ne kadar zengin olsa da Müslümanlara kıyasla daha aşağı konumda iken bunun zamanla aksi yöne döndüğünü doğrulamaktadır.²⁵³

Kapitalist sistemde ekonomik temele göre belirlenen toplumsal hiyerarşinin dindar bireylerin zihniyet dünyasında ne denli etkileri olduğu önemli bir noktadır. Serbest piyasanın taşıyıcı mekanizmaları rekabet ve tüketim, toplumsal hayatta para kazanma hırsı ve zenginlik yarışı olarak zuhur etmektedir. Bu meyanda körüklenen rekabet ve tüketimden dindar bireyin hissesine düşen pay “kanaat en büyük zenginliktir” düsturunca hareket edip gönül zenginliğine talip olmak ya da Nasrettin Hoca’nın misal verdiği

²⁵¹ Peter Beger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları Yay., 2002, s. 84.

²⁵² Olivier Roy, *İslam’a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel, İstanbul: Agora Kitaplığı Yay., 2010, s.10,11.

²⁵³ Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler Fatma Karabıyık Barbarosoğlu İle Söyleşi*, İstanbul: İz Yay. 2002, s. 23.

kürklerin itibar getirdiği bir dünyada yaşıyor olma realitesiyle yola devam etmektir. Niyetleri okuma gibi bir hareket alanı olmamakla birlikte şu açıktır ki dindar bireyin zihniyet dünyasında referans olan dinî değerler, katılımcıların tutum ve çekincelerini şekillendirmektedir.

Dünyevileşme ile dindar zihniyet dünyası arasında kurulması beklenen zıtlık ilişkisi dünyaya tavır alışta başvurulmuş dinî saikleri öne çıkarmaktadır. Ancak özellikle tüketim odaklı saptamalarda dinî referansların silik kaldığı ön görüşü ağır basmaktadır ve gösterişçi bir yönelişe işaret edilerek dindar zihniyet dünyasındaki dönüşümü açıklayıcı olarak “dünyevileşme” seçeneği öne çıkmaktadır.

c-Gösterişçi Dindarlık ve Değişen Tüketim Zihniyeti

1980 sonrası Türkiye’nin liberal ekonomik politikalarından etkilenen dindarlar için tüketim zihniyetine uygun hayat anlayışının her türlü “İslami versiyon”unun üretilmesi, İslami esaslara göre yeniden düzenlenmiş hayat anlayışı idealiyle yer değiştirmiştir.²⁵⁴ Büyük şehirlere göç “şehrin esas sahipleri ile sonradan şehre eklemlenenler” arasında bir çatışmayı gündeme getirmektedir. Bu çatışmada dindar kimliğiyle görünür olanlar arasında özellikle başörtülüler, eklemlenenlerin üyesi olarak sosyal kimliklerindeki bu vurguyu üzerinde taşıyanlardır. Bu meyanda alt sınıfa mensup olunmadığının göstergesi olarak markalı ürünlerle gösterişçi tüketime yaklaşıldığına, “israfın haram olduğu” ilkesinin Müslümanların zihinlerinden gittikçe uzaklaştığına ve sosyal kimliklerin oluşumunda tüketim biçiminin tepkisel kaynaklığına işaret edilmektedir.²⁵⁵

Dini çevrelerce “Müslümanlar her şeyin en iyisine layıktır.” telakkisinin “Allah verdiği nimetleri kullarının üzerinde görmek ister.” ifadesiyle savunulması toplumsal hayatın maddi kaygılarını anlaşılır kılan bir dinî referans arayışına işaret etmektedir. Diğer taraftan tüketimle ilişkili olarak gösteriş ve dindar kelimelerinin yan yana geliş sürecini okumak için ‘gösteri’nin modern toplumun birleşik ve bölen atıflarla birliğini kopma üzerinden kurduğunu çözümlemeye ihtiyaç vardır. Debord, bu süreçte ortaya çıkması muhtemel çelişkilerin de alt üst olarak tersine döndüğüne işaret etmektedir.²⁵⁶ Benzer biçimde Simmel, bir geçiş süreci içinde olan metropol insanın zihninden geçenleri

²⁵⁴ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.96.

²⁵⁵ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.97.

²⁵⁶ Bkz. Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996.

çözümlerken zihni ve ruhi özelliklerin bireyselleşmesini, abartılı, farklı, çarpıcı davranışlarla dikkatleri üzerinde toplama; ön planda olma; karakteristik görünme hevesi ile en belirleyici tanımla “nesnel tinin öznel tine baskınlığı” biçiminde ele almaktadır.²⁵⁷ Ona göre kişiselliği korumanın yolu kendine özgü olma ve benzersizliğin abartılmasında aranarak kişilerin -bir akıntıya kapılmışçasına sürüklenmesine karşın- tarihsel bağlardan kurtulmayı başarması ve kendilerinin başkalarından ayırt edilmesi arzusuna bağlanmaktadır.²⁵⁸

Bir meyil ve arzu olarak ‘gösteriş’ ve ‘gösterişçi dindarlık’ arasında görmenin zaferinden söz eden Okumuş, görmenin göstermeyi, göstermenin gösteriyi ve gösterinin de gösterişi beslediğini ve gösterişçi dindarlığın modernlikle insanı kuşatan zaman mekân dönüşümünden ayrı değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.²⁵⁹

Weber’in “demir kafes”²⁶⁰ benzetmesi ve dünyayı saran rasyonelleşmeyi yorumlayışıyla ilişkili olarak insani özelliklerin yitirildiği bir hapsolunma durumu ve kurtulamama korkusunu dile getiren Ritzer, rasyonellikten kaçış olarak yorumlanabilecek ‘eğlence’yle bile her şeyi düşünülmüş paket tatil turları, eğlence mekânları, hazır yiyecek restoranları ile kuşatılarak demir kafese daha da yaklaşıldığını ifade etmektedir.²⁶¹

Tüketim odaklı açıklamalarda hem fertlerin zihniyet dünyaları hem de içine doğdukları toplumsal yapının kuşatıcılığı referansı ile tavandaki “lüks ve şatafatlı harcamalar ve köşeyi dönme felsefesi”ne karşın tabandaki “yarına dair planı olmayan, mütevekkil, kaderci tutum” örnek gösterilmektedir.²⁶² Tavanın konumunu kaybetmemeye yönelik hırslarını besleyen parasal ilişkilerden günü geçiştirmeye yönelen hedonist vurdumduymazlıklarına varan açılımda²⁶³ dindar zihniyet dünyasını tabakalaşma eksenli açıklamalarda tüketim yönelimi olarak ele almak mümkündür. Nitekim “tüketim toplumu” tüketimin öğrenilmesi ve tüketime toplumsal olarak alıştırılma biçiminde tanımlanmakta ve tüketim de “zorlama, ahlak ve kurum” olma vasıflarıyla “etkin ve toplumsal bir davranış” olarak zikredilmektedir.²⁶⁴

²⁵⁷ Simmel, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, s.181.

²⁵⁸ Simmel, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, s.183,184.

²⁵⁹ Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Pınar Yay., 2002, s.30,31,46,50-62.

²⁶⁰ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, s.146.

²⁶¹ Ritzer, *Toplum Mcdonaldlaştırılması*, s.73-75.

²⁶² Bkz. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s. 237-251.

²⁶³ Baudrillard, *Şeytana Satıla Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, s. 126,127.

²⁶⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/Yapıları*, s. 95.

Tüketimin statü göstergesi olarak dindar zihniyet dünyasında üst sınıfa aidiyet arayışıyla anılmasının yanı sıra tüketim tercihinde belirleyici olan dinî referansın sembolik değere dönüşmesinin, örneğin belli markaların tüketilmesini boykot etme ve nesnelerin ideolojik sınıflamalara maruz bırakılmasının varlığı da göze çarpmaktadır. Tüketim eksenli benzer birçok ayrışmada dindar zihniyet dünyasının çözümlenmesine eşlik eden dinî referanslara, İslami jargondaki te'vil arayışını dikkate alarak yaklaşma, elde edilen bulguların yorumlanma sürecini önemli oranda etkilemektedir. Sınırları belirlenmiş bir sosyolojik çerçevede gündelik hayata ilişkin bulgular, saha çalışmasının imkân tanıdığı ölçüde gerçeğe yaklaşma çabasına ve yorumlara değer katmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

BULGULAR VE YORUMLAR

A. ARAŞTIRMA ÖRNEKLEMİ: BURSA BADEMLİ EVLERİ

Mekânsallık sorunu, yaşanan bölgenin, görünür toplumsal ilişkilerden tarafsız/eylemsiz bir mahal olmadığını ve hem bu ilişkileri kuran hem de bu ilişkiler tarafından yapılandırılan mahiyette oluşunu ifade etmektedir. Genellikle verili bilgi olarak kabul gören mekânsal özelliklerin, seçiliş ve kuruluşları altında yatan toplumsal, siyasal süreçler ve ilintili güç odakları sorgulama dışında bırakılmaktadır. Oysa bölgeleştirmenin kendisini sorunlaştırma zarureti, altta yatan anlamlara ulaşma gayesinden doğmaktadır.¹

Tabakalaşma ve üst-sosyo ekonomik tabakaya yönelik hipotezlerin oluşumunda örneklem evreninin Bademli Mahallesi yerleşim alanı olarak belirlenmesinin çeşitli nedenleri söz konusudur. Bölgenin, üst gelir grubu ailelerin yerleşim alanı olarak kent özeğinden ayrılan sosyo-ekonomik vasıfları haiz yapısıyla tanınması ilk sırada yer almaktadır. Söz konusu sürecin “kentsel ayrışma” ekseninde anlaşılması Bursa’nın kentleşme serüveni ve kentsel ayrışma sürecinin itici güçlerini dahil eden değerlendirmelere ihtiyaç duymaktadır.

1-Bursa’nın Sosyo-Ekonomik Yapısı

Kentin kimliği, kentlerin kendine özgü hayat tarzı ve kültürel kodlar tarafından belirlenen bir imajı olduğu² kabulünden hareketle Bursa’yı niteleyen özellikler de geçmişten günümüze çeşitlenmektedir. Sokağı toplumsal hayatın röntgeninin çekildiği yer tayin etmek ve sokağın dönüşümüyle insanın değişimi arasındaki ilişkiyi çözmeyi denemek bu çeşitliliği kavramak için yerinde bir hareket noktasıdır. Geleneksel yapı, kentin sınıfsal değil etnik temelde bütünleşmiş yapısından söz ettirmektedir. Osmanlı mahallesinde sınıf ve statü temelli bir yerleşim alanından ziyade mahremiyet doğrultusunda bir kapanma ve ayrışma ya da konumlanmadan söz edilmektedir.³

19. yy.’da Batılı için pazar haline gelen yeryüzü içinde Bursa da nasibini almış ve Bursa’nın tüketim sıfatıyla anılmasının yolunu açacak süreç başlamıştır. Şehirde

¹ Schick, *Batı’nın Cinsel Kıyısı*, s.4,5,6.

² Alver, *Siteril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*, s.50.

³ Alver, *Siteril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*, s.58-63.

geleneksel dükkân ve pazar yerlerinin yanı başında lüks ithal mallar satan dükkanların görülmeye başladığı bu sürecin köklerinden, değişen tüketim zihniyeti neşet etmiştir. Nitekim Batılı gezgin yazını Bursa'nın tüketim ve markaya rağbetinin filizlendiği yıllara tanıklık etmiştir.* Dışarıdan gelen malların nereden geldiği ayırt edilmeksizin “Paris modası-işi” olarak nitelendiği ve daha önce ihtiyaç listesi dahilinde olmayan lüks tüketim mallarına, dayanıklılığına bakılmaksızın rağbet edildiğinin tarihi kayıtları aynı zamanda Bursa'nın değişen tüketim biçimine de ışık tutmuştur. Bu aynı zamanda, temel gereksinmelerini karşılamaya yönelik tüketim anlayışının beslendiği dinsel ve geleneksel yaşantının maddi ve manevi gereklerinin yerini, toplumun üst tabakasından aşağıya doğru yayılmaya başlayan Batı kültürü ve Batılı yaşam tarzına duyulan ilgiye bırakması anlamını taşımaktadır.⁴ Diğer taraftan kentsel planlama açısından düşünüldüğünde konunun diğer bir boyutu Aslanoğlu'nun deyişiyle “19. yy.'da başlayan Türk modernleşmesinin Bursa izdüşümünü yeniden okuma anlamını taşır.”⁵

Kılıçbay, Orta Çağ kentini tasvir ederken kent merkezinin uğradığı değişimin anlamlı bir göstergesini de azizlerin vaaz verdiği antik arenaların, muhafaza edilen antik kalıntılarının bir zamanlar kullanıldıkları merkezi değerini kentin yeni merkezine, “pazar”a bırakmış olduğunun altını çizmektedir. Laik kentsel yönetimin oluşmaya başlamasını kentin “yeni anıtları” ya da “yeni kentsel iktidarın araçları” ele vermektedir. Kentin yeni anıtları hal, belediye sarayı, kent kulesi iken yeni araçlar da teraziler, ölçü ve tartı aletleri, belgeler, siciller, kasalar ve burjuvanın kıymetli zamanının ne kadarının geçtiğini gösteren saat de kentte tüccar ve zanaatkarların etkisini yansıtmaktadır.⁶ 1860-1910 yılları arasında Bursa'daki mekânsal ve sosyal değişmeyi konu alan çalışmasıyla Abacı, kent mekânına eklenilen benzer yapıları sıralamaktadır.⁷

Tarihi vesikalar (1844 yılına ait) Bursa'nın eski mahalleleri içinde eski zenginleri ilk sırada “memurlar” sonra “tekstilci ve tüccarlar” olarak ayırt ederken⁸ günümüzde

* Gezgin yazınının “şeffaflık yoluyla iktidar” sağlamaya yönelik “epistemolojik başkalkıcı söylem” niteliğiyle değerlendirilişi için Bkz. Schick, *Batı'nın Cinsel Kıyısı*, s.12,13.

⁴ Bkz. Abacı, *Modernleşme Sürecinde Bursa Kentinin Mekânsal ve Sosyal Değişimi (1860-1910)*, s.181,182.

⁵ Rana A. Aslanoğlu, *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Asa Kitabevi Yay., Bursa,1998, s.175.

⁶ Mehmet A. Kılıçbay, *Şehirler ve Kentler*, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000, s.176.

⁷ Abacı, *Modernleşme Sürecinde Bursa Kentinin Mekânsal ve Sosyal Değişimi (1860-1910)*, s.104-113.

⁸ Bkz. Raif Kaplanoğlu, “1844 yılında Bursa'nın Eski Mahalleleri Bursa'nın Eski Zenginleri Memurlardı” *Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültür Dergisi*, Y.7, S.27, Kış, 2010, s.3-13.

“mahalle ve zenginlik” bağı kentsel ayrışma biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Tosun, küreselleşmeyle birlikte sosyal ayrışmanın yerleşim bölgelerine yansıyan mekânsal ayrışma biçimini aynı zamanda tüketim toplumunun bir uzantısı olarak ele almakta ve Bursa’daki tüketim mekânlarındaki değişimi, insanların geleneksel alışveriş merkezleri olan kapalı çarşı ve hanların yerine gittikçe sayısı artan AVM’lere yönelimiyle açıklamaktadır. Bu yönelim kentin sosyo-kültürel değişimini de gözler önüne sermektedir.⁹

Günümüzde “tüketim katedralleri”¹⁰ vurgusu ya da “modern mabetlere”¹¹ benzetilen alışveriş merkezlerini müşterilerin yeni tavaf yeri olarak sembolize etmek, belki de dini değerlerin bağlayıcılığının tüketim çılgınlığına direnemediğine dikkatleri çekmenin bir yoludur. Aynı zamanda kentin tarihsel dönüşümü, merkezin tüketim eksenli genişletildiği gerçeğini, “cami etrafında çarşı”dan “AVM içinde mescid”e geçiş ile özetleyebilecek modern zamanlara özgü yapılarla somutlaştırmaktadır. Üretim ilişkileri evi kentsel mekânlarda ayırdığı gibi mahalle ve evin, ev-cami-çarşı şeklindeki geleneksel görüntüsünü de değiştirmiştir.¹² Şehirlerin çehresinde derin izler yaratan etnik, kültürel, dinsel öğelerin günümüzde üretim ilişkileri, güç ilişkileri, tüketim gibi sınıfsal dinamikler eşliğinde toplumsal eşitsizliklerin daha da belirginleştiği bir yüze sahip olması, 21. yy. şehirlerinin yeni özelliklerle anılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

2-Bursa Bademli Örneğinde Kentsel ve Sosyo- Kültürel Ayrışma

Turizm şehri, sanayi şehri, ticaret şehri, tarım şehri, kültür ve medeniyet şehri, manevi şehir, tarih başkenti, Avrupa kenti vb. ifadelerle anılan Bursa’nın sakinleri meskenini seçerken belki de farkında olmadan şehrin vücut bulan yeni kimliğine nüfuz etmektedir. “Zenginlerin aç yatan komşularının feryadını duymamak üzere geliştirmiş

⁹ Tosun, *Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği*, s.142-150.

¹⁰ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, s. 227,229.

¹¹ Bekir Koç, “Yabancılaşma Ve Modern Tüketim Mabetleri Üzerine Bir Çözümleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 2013, ss.205-225, s.215.

¹² Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, İstanbul: Kapı Yay., 2007, s.83; Gül Özyeğin, “Kapıcılar Gündelikçiler ve Ev Sahipleri”, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, s.86,87.

oldukları” ileri sürülen “hijyenik kentler”¹³ veya “steril hayatlar”¹⁴, “zengin gettoları”¹⁵, “lüks gettoları”¹⁶, “müstahkem adacıklar”¹⁷ gibi kimi kullanımlar kente dair söz konusu yeni kimliğin sorgulanmasında anahtar kelimeler olarak günümüz kent insanının arınmışlık taleplerini gün yüzüne çıkarmaktadır.

Kentin mimari dokusu hakkında tarihi bilgelere ulaşılan Bursa sicillerinde “tarik-i hâs” diye kaydedilen dar çıkmaz sokakların¹⁸ işlevini¹⁹ kapalı güvenli sitelere dönüşerek günümüze taşıdığını ileri sürmek mümkündür. Ancak günümüzde artan güvenlik taleplerinin getirdiği izole yaşam olanaklarının kapılara takılan kilitleri arttırmanın, her gün karşılaştığı insanlara yabancı gibi yaklaşmanın önüne geçtiğini, aynı oranda komşuluk ilişkilerini de pekiştirdiğini ileri sürmek olanaklı görünmemektedir.²⁰

1980 sonrası ekonomik dönüşümler ve küreselleşmenin, Türkiye’de büyük kentlerdeki etkisinden Bursa da nasibini almış ve toplumsal yapıda belirginleşen sosyal farklılaşma görünür olmuştur. Otomobil sahipliğinin artmasını sağlayan otomotiv sanayisindeki gelişmeler nedeniyle aynı zamanda yoğun trafik ve insan kalabalığı kent merkezinden kaçma isteği uyandırmış ve bu durumdan en çok üst ve üst- orta gelir grubu etkilenmiştir. Üst gelir grubu tarafından boşaltılan konutlara üst-orta gelir grubu yerleşmiştir. Bursa’da bu anlamda oluşan ilk yerleşim bölgesi örneği Bademli’deki bahçeli müstakil konut alanlarıdır.²¹

Bademli Köyü’nün zeytinliklerinin, meyve bahçelerinin imara açılması sürecinin öncesinde Bursa’nın zenginlerinin yerleşim alanı, ortalama beş katlı apartmanlardan

¹³ Bkz. Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, 2.b., Timaş Yay., İstanbul, 2002, s.65.

¹⁴ Bkz. Alver, *Siteril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*.

¹⁵ Bkz. Doğan Bıçkı, “Kentsel Yeniden Yapılanma Çerçevesinde Mekânsal Yarıma, Kentsel Yoksulluk ve Türkiye”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Yay., 2006, s.493.

¹⁶ Bkz. Özgür, *Sosyal ve Mekânsal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler İstanbul Çekmeköy Örneği*, s. 37.

¹⁷ H. Hümeysra Şahin, “Müstahkem Adacıklar”, *Lacivert Dergi*, S.18, Kasım 2015.
<http://www.lacivertdergi.com/dosya/2015/11/03/mustahkem-adaciklar-siteler>

¹⁸ Bkz. Yusuf Oğuzoğlu, “Arşiv Belgelerinin Bursa’nın Kent Dokusuna İlişkin Verdiği Bilgiler”, *Bursa’nın Kentsel Ve Mimari Gelişimi*, ed. Cafer, Çiftçi, Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yay., 2007, s.158.

¹⁹ ‘Yabancılar’ın çıkış yolu bulamayacağı bir korunaklılık ve komşuluk ilişkilerini pekiştirecek bir “özelleştirilmiş sokak” havası yaratan ve kentin tarihi mimari dokusunun ayrılmaz bir parçası olan çıkmaz sokakların çeşitli işlevleriyle ilgili Bkz. Mustafa Armağan, *Şehir Asla Unutmaz*, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 103-113.

²⁰ Bkz. Tosun, *Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği*, s. 173.

²¹ Bkz. Tümer, *Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa’daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi*, s.133.

oluşan Çekirge ve Kükürtlü semtleridir. Bademli'nin içinden geçen, Bursa'yı Mudanya'ya bağlayan eski Mudanya yolunun alternatifi yeni Mudanya yolunun yapılması ile Bademli'nin imara açılma sürecinin uyumlu olduğu görülmektedir.

Girişimci Ali Akman tarafından Bademli Köyü arazi sahipleri ikna edilerek gerekli büyüklüğe ulaşacak şekilde arsalar satın alınmak suretiyle bölgedeki ilk sitenin yapımına başlanmıştır. 1985'te yürürlüğe giren 3194 Sayılı İmar Kanunu'yla daha önce bölgede bu tip konut alanlarının yapılmasına imkân tanımayan sorunlar aşılmış ve geçen süreçte tanıtımı yapılmaya başlanmış olan bölgenin, cazip bir yerleşim alanı olarak görülmesi ve prestij sahibi, itibarlı kişilerin bölgeye çekilmesi hedefine ulaşılmıştır. 1990'lardan 1995 sonrasına kadar artarak devam eden konut yapımına özel girişimcilerin yanı sıra inşaat şirketleri de eklenmiştir.²²

Ayrışmanın bir statü aracı olarak sunulması aynı zamanda izolasyonu ve korunaklılığı sosyal ve kültürel farklılık yaratmanın bir biçimi olarak kullanmak anlamına gelir. Şehirden ve şehirle kontak kurulan kamusal hayattan uzak durma ya da kaçış şeklinde farklılıklar yaratma istemi bir başka deyişle kentsel ayrışma süreci²³, ekonomik ayrışma temelli farklılıkların altını çizmekle birlikte “sosyo-kültürel bir türdeşlik” yaratmış değildir. Bademli örneğinde görüşmecilerin sosyo- kültürel türdeşlik beklentisi içinde olup olmadıkları sorgulandığında ise çeşitli anlamlar ortaya çıkmaktadır. Yanı sıra yukarı sosyal hareketlilik daha önce ikamet edilen yerlerin biçimsel özelliklerindeki sıçrayışa da işaret etmektedir. Katılımcılar Bademli'ye yerleşme sürecini şöyle ifade etmiştir:

“Çelik Palas'ın ordaki ev tabii ki çok daha huzurluydu, güzeldi, merkeziydi, her yere yakındı ama ev çok eskimişti. Eve tamir falan yaptırmadı eşim burası yapıyordu. Zaten taşınmadan on beş sene evvel alındı. Önce bahçe yapıldı sonra ev yavaş yavaş yapıldı. O(eşi) artık kendini hazırladı ya o istediği için geldik. Eşimin tercihi yani benim için hiç farketmez (...) Önceleri çok yadırgadım tabi.” (O.H.)

“Heykel'de kendimize ait bir apartman dairesinde oturuyorduk. Beş sene orada oturduk (...) 1993'te Bademli'ye geldik. Birkaç site dışında pek ev yoktu (...) Evin büyük oluşu çocuklarımın küçük oluşu ve uzak oluşu bana çok zor geldi. 1987'de

²² Bkz. Tümer, *Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa'daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi*, s. 133,134.

²³ Bkz. Ayfer Bartu, “Kentsel Ayrışma: İstanbul'daki Yeni Yerleşimler Ve Kemer Country Örneği”, *21. Yy. Karşısında Kent ve İnsan*, Yay. haz. Firdevs Gümüşoğlu, İstanbul: Bağlam Yay., 2001, ss.145-149, s.149; Didem, Danış, “İstanbul'da Uydu Yerleşmelerin Yaygınlaşması: Bahçeşehir Örneği” *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, haz. Firdevs Gümüşoğlu, İstanbul: Bağlam Yay., 2001, s.153

ehliyet almıştım ama kullanamıyordum. 1996'da eşim bana ait bir araba aldı ve eşimin zoruyla kullanacaksın vesaire böylelikle kullandım (...) Beş komşum Yahudi. Diğer evimde komşuluk varken burda hiç yok (...) Buraya gelmeyi hiç istemedim. Eşimin ortakları buradan ev alınca eşim de aldı. Böylece geldik. Eşimin ortakları hepsi Yahudi ve eşimi çok severler. Ona saygı duyarlar dinî vecibelerini yerine getiriyor diye. Ailece görüşürdük meselâ. Kandillerde bize gelirlerdi. Eşim bütün Yahudi cemaatini tanır. Havraya, özel günlerine gider. Kendi gitse de beni zorlamazdı. Ne olur ben gelmiyim derdim. Meselâ onların 13 yaş günlerinde gitmek istemezdim beni zorlamazdı (...) İlk komşumuz "..., ..." (tıp profesörü çift) eşim hiçbir şeyinden taviz vermemesine rağmen onu yadırgamayıp ben kapalı olduğum için benim onu etkilediğimi ve kapadığımı ima etmişti "... Abla." (K.H)

Mülk sahiplerinin ifadeleri, oturulan semti ve evi tercih etme nedenleri sorgulandığında geçmişe yönelik nerelerde oturdukları, evin anlamı, ayrışmanın itici güçleri ve katılımcıları anlamaya yönelik veri sağlamaktadır.

"Anne baba hükmettiler. İki tarafın da sözü geçiyor. O zaman çağı öyleydi. Kayınvalidem alış eşyalara, benim evimde oturacaksınız dedi. Ben Stadyum'da kaloriferli evden çıktım. Kayınvalidemin sobalı evlerde oturdum. Kayınvalidemin evi diye iki sene soba yaktık. Ayıp hayır kiraya çıkamazsın. Muradiye'deydi o. Ben her Ramazan mukabeleler tespihler ev alayım diye. Sonra işte Çekirge'den ev aldık. Çok şükür orda işte kızım oldu. Sobadan kurtulmak için çünkü eşim asla elini sürmemiştir çok dua ettim. 15 sene filan orda oturdum. 8-9 sene oldu Bademli'ye geldik (...) Şimdi balkonlar açık ben tam tesettüre girmişim umreye gittim geldim. Orada(yazlıkta) balkonda açık herkes kahvaltısını yapıyor. Birbirinin masasını görüyor (...) O şekilde orda 6 sene falan oturdum herhalde. Orda işte tesettüre ilk girmiştim. Çok zorlandım. Ondan sonra dedim ayrı kendime havuzlu evim olsa (...) diye dua ettim. O da oldu." (C.H.)

"Kendim gibi insanların olduğu yerde oturmayı isterim aslında. Ben bu siteye taşındım. Bütün sosyetikler(...)baktım yanımda filancalar(...) Onlar tesettüre uygun. Ay dedim şükürler olsun. Duvarı da yükselttim ya. Çünkü yanımda açık biri olsa duvarı yıktırır, mahkemeye verir. O da ay çok iyi yapmışsın(...)Abla beni de kimse görmez dedi. 3-4 kişi var sitede örtülü herkes öyle baksa çok daha güzel olur." (S.H.)

"Genellikle çok asri insanlar çevremizde alkol alanlar falan. Ben bizim görüşümüzde insanlar olsun çok isterdim, ayrı bir site olsun. Ama böyle bir site yok Bademli'de genellikle hep karışık (...) Bazı insanları anlayamıyorum insan beğenmeme insan ayrımı var. Kıyafet dış görünüş nerde oturduğu falan bana bunlara bakılması çok tuhaf geliyor (...) İlk geldiğimde Bademli'ye çevremdekileri hiç kendime yakın bulmadım. Onlar için dua ediyorum. Ezanlar okunurken görmezler mi duymazlar mı diye hep düşünürüm. İnşallah müspet örnek oluruz." (K.H.)

"Oh ooooooh burda çok az kişiyiz. Ortak yüzme havuzuna gitmem mümkün değil. Nasıl bakarlar bana. Zaten yasak da getiriliyor bazı sitelerde. Biz burayı dört duvar aldık. Çok uğraştı eşim. Elinden geliyor. Beni yan tarafın kedileri dışında rahatsız eden yakınımnda bir şey yok. Önüm açık. Manzara doğa. Araba olunca

uzak da gelmiyor. Seviyorum. Yakınlarda arkadaşlarım da var. İlla ki siteden olması gerekmiyor.” (L.H.)

Bu ifadeler, örneklem grubu içinde farklı görüşten insanlarla bir arada yaşamaktansa kendi görüşünden insanlarla bir arada olmanın vereceği rahatlığın arandığını ve dini yönelişin ‘diğerleri’ne dini değerleri anlatmak için bir fırsat olarak görülmesini motive etmediğini yansıtmaktadır. Kentsel ayrışma sürecinin kendi içinde yeniden bir ayrışmayı doğuracak beklentileri haiz olup olmadığı ve bu süreçte dindar kadının yaşanmışlıklarının payı karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Ancak sosyal kontak kurmanın yaşanmışlıklar üzerinden şekillenen bir tercih olmasının yanı sıra dini grup aidiyetlerinin belirleyiciliği de gözden kaçmamalıdır.

Meslek, eğitim ve dünya görüşü bakımından heterojen, gelir bakımından homojen bir sınıfsal kompozisyon içinde üst sosyo-ekonomik tabakaya dair veriler kentsel ayrışma sürecinde belirleyici olan anlam farklılıklarını da ortaya çıkarmaktadır. Öyle ki kent yaşamının tüm olumsuzluklarından uzaklaşmayı vaat eden ve ‘yeni bir yaşam tarzı’ sözü verilen bu yerleşmelerin²⁴ çeşitliliği oranında güdümleyici anlamları da çeşitlenmektedir. ‘İdeal ev’ söylemiyle karşılanabilecek bu anlamlar evin barınma ihtiyacının da ötesinde bir statü göstergesi haline geldiğini ve bu ölçüt içinde görülmeyenlerin dışlanması gerektiğini içinde taşımaktadır. “Arınmış topluluklar”da “arınmış hayatlar” yaşam arzusu, orta ve üst sınıfların şehrin keşmekeşi ve pisliğinden arınmayı ve ev, aile ve çocukların merkeze konduğu bir yaşam tarzını olanaklı kılmaktadır. Böylelikle yaşam tarzı ve konut alanı tercihi arasında kurulacak bağlantı, ev ve aile merkezli ya da kariyer merkezli, hedonist yaşam tarzı gibi tanımlamaların da önünü açmış olmaktadır. Nitekim çocuk yetiştirmek için ideal bir yer olduğu düşüncesi aynı zamanda ev ve aile merkezli yaşam tarzının yaygınlaşmasının²⁵ ve yerleşim tercihinin “aile odaklı” oluşunun işareti sayılmaktadır.²⁶

Diğer taraftan sosyo-kültürel türdeşlik beklentisinin önemli bir ayağı da etnik aidiyet sayılmalıdır. Etnik kimliklerin “Türk” üst kimliği altında bütünleşmenin önüne geçmediği bir toplumsal düzen beklentisi, Cumhuriyet tarihinin de öncesine uzanmaktadır. Ancak bu beklenti, etnik kimliğin azınlık söylemiyle ve hâkim kamu

²⁴ Bkz. Bartu, “Kentsel Ayrışma: İstanbul’daki Yeni Yerleşimler Ve Kemer Country Örneği”, s. 146.

²⁵ Bkz. Danış, “İstanbul’da Uydu Yerleşmelerin Yaygınlaşması: Bahçeşehir Örneği”, s.155.

²⁶ Bkz. Özgür, *Sosyal ve Mekânsal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler İstanbul Çekmeköy Örneği*, s.44.

tarafından hak ve özgürlüklerin gasp edildiği iddialarıyla birleştğinde karşısında çatışmacı ve sorunlu bir alan bulmaktadır. Türkiye toplumunda sınıf ve etnik aidiyetin eş zamanlı etkisinin ampirik incelemelerle sınanması gerekmektedir. Din, toplumsal cinsiyet ve sosyo-ekonomik tabakanın kesiştiği bir düzlemde araştırma evreni, etnik aidiyetin üst sosyo ekonomik tabaka için çeşitli anlamlarını ortaya koymaktadır. Yaşanılan bölgede Kürt etnik kimliğine sahip ailelerin varlığının artmış olduğunu dile getirenlerin, söz konusu artışın bir rahatsızlık yarattığı ya da kazanılan servete şüpheyile bakıldığı kanısını örtük olarak taşıdıklarını ileri sürmek mümkünse de bu aileler arasında görünürde etnik temele dayalı bir içe kapanma ya da çatışma yoktur. Çünkü etnik kimliklere vurgu artığı zaman ilişkilerin daha ayrımcı ve kopuk, yüzeysel ilerleyeceği kanısı ekonomik veriler dikkate alındığında üst-sosyo ekonomik tabaka için geçerli bir önerme olmaktan uzaklaşmaktadır.

G.H.’nin, oturdukları siteye taşındıklarında evini ilk ziyaret eden kişiyle (N.H.) ilgili söyledikleri anlamlıdır.

“Evime ilk taşındığımda beni ilk ziyaret eden kişi N.H. Abla. Kürtler ve bunu sürekli belli ediyor. İki kızı var. Biri avukat. Bir kutu baklavayla gelip ‘bizde adettir yeni taşınan kişiye yeni gelen komşuya tatlıyla gidilir, evinde tatlı otursun diye’ demişti. Bu kadının Kur’an okumayı öğrendiğine ve ‘altı oruçları’nı bile tuttuğuna inanamadım. Kızları da oruçlarını tutuyorlarmış. İnsanlar bunlara aç.”

Konuyla ilgili olarak N.H.* şöyle demektedir:

“Biz buraya taşındığımızda siteden ‘onlar PKK’lı onlara gitmeyin’ denmiş. Bunlara başlangıçta cevap vermedim. Türk, Kürt hepsi kardeş. Demokrat bir aileden geliyorum. Ailem ezelden beri ağalık falan bunlara karşıydı. Sol görüşlüydüler.”

Benzer ekonomik şartlara sahip olmak diğer taraftan bu şartların yarattığı “güç” etrafında toplanmak anlamına gelir ve böylelikle çatışmaya dayalı ilişkiler çözümlemesi geçerli olmaz.

* Sözü edilen N.H. ile tanışılmıştır. Evde çalıştığı öğrenilen beş hizmetliden ikisi görülmüştür. Hizmetliler tarafından salona alındıktan sonra gelen N.H., Kur’an okumasını ilerletmek için haftada iki-üç gün kendisini dinlemeye gelen bir hanımdan ders almaktadır. Kuran okumaya başlamadan önce kollarının açık olduğunu bir sakıncası olup olmadığını soran ve örtüsünün önünü iyice kapayarak okumaya başlayan katılımcı, aralarda sorular sorarak ve kendisi ve ailesiyle ilgili yorumlar yaparak iki sayfa okumuştur.

Bu görüşleri ileri süren kişi aslında ölen ablasının eşiyle evlenmiş biridir. Kadının yeri bağlamında örfün dinin önüne geçmiş olduğu, aile içinde feodal düzen yansımalarının söz konusu olduğu yorumları muhtemelken katılımcının söylem olarak tersini savunduğu görülmüştür.

İkinci olarak dinin etnik aidiyet karşısında nasıl konumlandırıldığı önem kazanmaktadır. Yaşanılan bölgedeki dini cemaat toplantılarına katılan kadınlar arasında etnik kimlik temelinde bir bölünme yoktur. Benzer ekonomik şartlara sahip kişiler olarak dini inanç ve pratiklerde bütünleşme söz konusudur. Ailece görüşülmesi, birlikte seyahatlere gidilmesi bu bütünleşmenin dini değerler etrafında yoğunlaştığını göstermektedir. Yine de etnik kimliklerin aynı olduğu durumlara oranla farklılaştığı durumlarda katılımcıların gerçek görüşleri konusunda ketum olma halleri muhtemeldir.

Dinin sosyal hayatı denetim işlevini reddetmeyen katılımcıların çatışmacı siyasi söylemden uzaklaşıp uzlaşmacı bir tavır sergilediği ve dînî üst kimlik etrafında bütünleşmeyi bir çözüm olarak gördükleri “hepimiz Müslümanız” ifadesinin sıklıkla kullanılmasından anlaşılmaktadır. Bununla beraber Türkiye’nin Batısında yaşayıp lüks imkanlara sahip olunsa da (Güney)Doğu Anadolu kökenli olmanın gereği bölgenin sorunlarıyla kalkınma problemleriyle ilgili görüşlere sahip olunduğu ve etnik aidiyet göstergelerini taşıma gayreti içinde oldukları görülmüştür. **

Sonuç olarak topluluk oluşturma, sosyal sınıf oluşturma, kişisel ve toplumsal saygınlık oluşturma, mahremiyet ve güvenlik, kentsel ayrışmanın belirleyicisi sosyo-kültürel faktörler olarak ele alınmaktadır. 1980 sonrası politik eğilim ve ekonomik gidişat 1990 sonrası tüketim kültürü ve kazanılan yeni tüketim alışkanlıkları ve yaşam biçimi analizlerine, üst gelir grubu için konut almaktan öte yaşam tarzı satın almaya iten nedenler dahil olmaktadır. Kentten izole bir şekilde, her türlü sosyal donatıyı bünyesinde taşıyan güvenli bir yaşam vaat etmesinin yanında, satın almada ekonomik yeterlilik ilk sırada, sosyo-kültürel ve politik açıdan da aynı standartlara sahip olanlarla bir arada yaşama isteği ise ikinci sırada etkili olmaktadır. Çoğunlukla kent merkezinin uzağında ama ana ulaşım yolları üzerinde olan ve yüksek fiyatlarla satılan evlerin alıcısı olanlar aslında yaşam tarzının da alıcısı olarak kentsel ayrışmaya konu olan fiziksel görünümleri yaratmaktadırlar.²⁷

** Çocuklara konulan isimlerde Kürtçe isimlerin tercih edilmesi ya da nişan düğün gibi toplu davetlerde tercihen etnik kimliğin öne çıkarılması örneğin Kürtçe şarkıda erkeklerin halay çekmesi gibi göstergelere dayanarak ekonomik seviyedeki artışa paralel olarak etnik kimliğin yüksünme değil övünme aracına dönüştüğü savı geçerlik kazanmakta ve dindar kimliğin baskın olduğu durumlarda etnik aidiyet çerçevesi göreceli olarak dinin denetim işleviyle dönüşebilmektedir.

²⁷ Bkz. Tümer, *Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa'daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi*, s.81

3. Bademli Mahallesi: Fiziki Yapı

Bademli, fiziki yapısıyla Braudel'in "kırsal kentler" başlığıyla dikkat çektiği kırsal kente dönüşümü²⁸ sürecine konu olmuştur. Bursa- Mudanya karayolunun 2 km. batısı, Mudanya ilçesinin 12 km güneyinde yer alan ve Mudanya ilçesi merkez bucağına bağlı bir köy olan Bademli'de, 1908 Yıllığı'na göre 39 hane, 1927 yılında 209, 1990 yılında ise 787 kişinin yaşadığı²⁹ bilinmektedir. 2004 yılında 5216 sayılı kanunla Bursa Büyükşehir Belediyesi'ne bağlanan ve 2006 yılı itibarıyla 87 site ve 5000 civarında konutun bulunduğu 3000 nüfusa sahip* bir mahalle olması³⁰, bahçeli müstakil evlerin ya da bu evlerden oluşan kapalı güvenli sitelerin yerleşim alanı haline gelmesi ve üst sosyo- ekonomik tabakayı hedefleyen emlak projeleri için bir cazibe merkezine dönüşmesi aynı zamanda kentsel dönüşümün "soylulaş(tır)ma"yı hedefleyen veçhesine de ışık tutmaktadır.³¹ Bıçkı'nın "zengin gettoları" ifadesiyle değerlendirdiği Bademli bölgesi³², Tümer tarafından yapılan alan araştırmasında "dışa kapalı müstakil konut yerleşimleri"³³ kapsamında değerlendirmeye alınmıştır.

Çoğunlukla bir mimari danışmanlık hizmetine konu olan evlerin dışı, içi, peyzajı önemli hale gelmiştir. Genellikle geniş arazilere kurulan sitelerde tek giriş çıkış yeri varsa ve etrafı çevrili bir yapı ise farklı noktalarda güvenlik kulüpleri ve gezen güvenlik elemanlarına rastlanmaktadır. Ancak geniş arazi üzerine kurulmuş olması ve kimi zaman

²⁸ "(...)XVI. ve XVII. Yüzyıllarda İngiltere köylerini bütünsel ve çarpıcı olarak yenileyen birkaç dönüşüm hariç, kırlardaki değişimler, bizatihi kentlerdeki lüksün yansıması sonucu olmaktadır. Kent birikmiş paradan yana zengin hale gelir gelmez, bunu yakınındaki kırlara yeniden plase etmekte, yatırmaktadır. Zenginler, onları soylulaştıran toprak, avantajlı veya en azından emin gelirler, kırsal hükümler, senyörlük konutlarının rahatlığı tarafından cezbedilmeselerdi bile, bu işi gene de yaparlardı. Tarlalara bu geri dönüş, Batı'nın güçlü çizgilerinden biridir. XVII. yüzyılda konjonktür dümen kırdığından, bu dönüş istila eden bir delilik haline gelmiştir. Soylu ve burjuva mülkiyeti, kentlerin etrafında zeytinyağı lekesi gibi yayılmaktadır. Ancak kenar bucakta olan ve bu yırtıcı istilalardan kurtulabilen bölgeler, köylü ve köhne olarak kalabilmişlerdir." Bkz. Braudel, Maddi Uygurlık Gündelik Hayatın Yapıları, s. 255.

²⁹ Raif Kaplanoğlu, Bursa Yer Adları Ansiklopedisi, İstanbul: Bursa Ticaret Borsası Kültür Yayınları, 1996, s.77.

* İlgili alıntıda referans Bademli Mahallesi muhtarıdır. 2019 verilerine göre Bademli Mahallesi nüfusu 4169 kişidir. Bkz. <http://www.nufusune.com/20007-bursa-mudanya-bademli-mahallesi-nufusu> (04.02.2020)

³⁰ Bkz. Tümer, Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa'daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi, s.134,287.

³¹ Bkz. Tosun, Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği, s.79,80.

³² Bıçkı, "Kentsel Yeniden Yapılanma Çerçevesinde Mekânsal Yarılma, Kentsel Yoksulluk ve Türkiye", s.493,494.

³³ Tümer, Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa'daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi, s.135.

evlerin birbirinden uzak olması dolayısıyla serbest giriş çıkışlı ancak devriye gezen güvenlik elemanları ile yirmi dört saat güvenliğin sağlandığı siteler de mevcuttur.

Planlama olarak en az evlere ayrılan arsa payı kadar yeşil alana, ilave olarak ortak sosyal alanlar için genellikle açık yüzme havuzu, tenis kortu, basketbol sahası, çocuk park alanı vb. alanlara yer ayrılmaktadır. Konutların bahçesinde şahsi otopark olduğu gibi yeterli olmazsa site içi yol üzerine ya da dışarı park edilebilmektedir. Kontrollü girişte genellikle misafir araçlar içeri alınır ve uygun bir park yeri gösterilir.

Siteletin ortak kullanım alanları, sosyal donatıların varlığı bir cazibe gibi görünse de çoğu mülk sahibi, konutuna özel yüzme havuzu, kimi zaman bodrum katları genişleterek aletli spor alanı ya da Türk hamamı dahil ederek hususileştirmekte ve ortak alanlara rağbet etmemektedirler.

Konutlar bodrum katıyla birlikte genellikle üç ya da dört katlıdır. Site içindeki konutlar eşit büyüklükte ve aynı planda olduğu gibi farklı büyüklüklerde ve farklı planlarda olduğu da görülmüştür. Genellikle konut planı birinci katta salon, mutfak, oturma odası banyo-tuvalet; ikinci katta yatak odaları ve banyo- tuvalet şeklindedir. Kimi zaman birinci kat kimi zaman bodrum kat bahçe katıdır. Bahçeye açılan verandaya geniş yer ayrıldığı ve yaz kış kullanım sağlanacak şekilde tasarlandığı görülmüştür. Genellikle çatı katı mevcuttur veya yatak odası olarak ya da terasa açılıyorsa ufak bir mutfakla oturma alanı olarak tanzim edilmektedir.

Konutlar hem sitenin ortak alanlarının yeşillendirilmesi hem de şahsi bahçelere geniş yer verilmesi dolayısıyla yeşilin içinde müstakil bir ev görünümündedir. Ancak bazı sitelerde kot farkından dolayı konutların bahçesi diğer konutun görüş alanına girebilmektedir. Bahçe peyzajı ve bakımı genellikle mülk sahibi tarafından yaptırılmaktadır.

Bademli Mahallesi içinde de konut hiyerarşisinden söz etmek mümkündür. Şöyle ki bazı evlerin çok geniş arazi üzerinde konumlandığı ve bir site içinde mevcut olan pek çok imkânın müstakil konutta toplandığı bilinmektedir. Kendine ait büyük bir bahçesi, kapalı-açık havuzu, kimi zaman spor alanları (tenis kortu, basketbol sahası vb.), ekilebilir alanları, müstemilatı ve özel güvenliğiyle “filancanın evi” olarak bilinen tanınan bu evler diğer evlere göre daha çok konuşulan evlerdir.

Bahçe bakımı, havuz bakımı, ev temizliği gibi konularda hizmet gören kişilerin gerekliliği ulaşımı sorun haline getirmektedir. Toplu taşıma araçlarının eksikliği çalışanların belli servis saatlerine göre evden ayrılmasını zorunlu kılmaktadır. Şehrin dışında kalması ve kolay ulaşılabilir bir yer olmaması, işveren olarak evin hanımlarını zor durumda bırakmakta, çoğu kez evde çalışanların “naz ve kaprislerinden yorulduklarını”, “hizmetlerinden memnun olmadıklarını” ve “onları idare ettiklerini” hayıflanarak anlatmaktadırlar.

Mülk sahiplerinin, oturulan semti ve evi tercih etme nedenleri sorulduğunda alınan cevaplara göre evin anlamı ve ayrışmanın itici güçleri ortaya çıkar. Diğer taraftan Braudel’in deyimiyle evlerin içi ve dışı çift taraflı bir manzara sunmaktadır ve biri diğerinden daha basit değildir. Değişimin kesintisiz devam etmesini yalnızca zengin uygarlıklara mahsus gören Braudel, bunu “efendilerin ayrıcalığı” olarak değerlendirse de ³⁴ günümüzde bu hızlı değişim üst sosyo-ekonomik tabakanın ayrıcalığı olarak devam etmektedir. Konfor ve lüks, evin statü simgesi, servet, mevki göstergesi olarak algılanması işlevi ve ev sahiplerinin evlerine biçim verme sürekliliğini motive eden kıtas olması bakımından ikili rol üstlenmektedir.³⁵

4-Bademli Örnekleminin Belirlenmesinde Etkin Olan Faktörler

Kamuoyunda dindarlık ve dünyevileşme eksenli tartışmalarda özellikle üst sosyo-ekonomik tabakaya dair maddi unsurlar ve dindar kadın görünürlüğüne geniş yer verilmektedir. Lüks arabalar, lüks evler, markalı tüketim, lüks tatillerle anılan dindar burjuvazi yakıştırmalarının sınanması gerekli bir çalışma alanı olması dolayısıyla örneklem grubunun belirlenmesinde, üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup bir yerleşim alanı olarak tanınmış olan Bademli bölgesini çerçevelemek elverişli görülmüştür. Bu bölge elbette homojen sosyal hayat unsurlarına sahip değildir. Ancak bu bölge içinde yerleşmiş olan ailelerin ortak özelliği, birbirine yakın ekonomik olanaklara sahip olmalarıdır.

Örneklemin diğer çerçevesi dindar kadın vasfıdır. Bu çerçevenin de üst sosyo-ekonomik tabaka özelliklerinin mukayese edilmesinde avantajları vardır. Şöyle ki

³⁴ Bkz. Braudel, *Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları*, s.25.

³⁵ Bkz. Uğur Tanyeli, “Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor Ve Lüks Normları (XVI.-XVIII. Yüz yıllar)”, *Soframız Nur Hanemiz Mamur*, ed. Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann, İstanbul: Alfa Yay., 2016, s. 333,334.

örneklemin erkeklerden oluşması, ev ve aile hayatını bu denli yakından görme, evlerin içine girerek sosyal hayatın her bir yönüne nüfuz ederek onlarla vakit geçirme olanağı sağlamayacak, günün büyük bir bölümünü işinde geçiren erkek katılımcılar için ev ve aile hayatı, mahremiyet dairesi içinde yüzeysel birkaç soru cevaptan ibaret kalacaktır. Oysa kadınlar, eşlerine çocuklarına, akrabalarına, arkadaşlarına, komşularına ve daha pek çok yönden yaşanan bölgeye dair algı ve duyguyu paylaşmada daha merkezi konumdadır. Diğer taraftan sözü edilen kadın öznenin belirlenmesinde başlı başına kadının dindarlık vasfı üzerinden hareket edilmiştir. Dindarlıklarıyla anılan bu kadınların kimisi eşleri tarafından kabul görmeme durumundadır. Bu yönüyle araştırma evrenimizin başat aktörünün, genellikle eşleriyle anılıyor olsalar da dindar aile değil dindar kadın olduğunun altı çizilmelidir.

Örneklem grubunun belirlenmesinin ilk aşamasında bölgede yapılan gözlemler, ziyaretler ve yaşayanlardan alınan bilgiler yol gösterici olmuştur. Kabul edilmelidir ki yaşanan coğrafyada insan ilişkileri, belli isimleri ön plana çıkarmaktadır. Bu, kimi zaman ekonomik gücün, kimi zaman dini grupların, kimi zaman siyasi etkin alanında ortaya çıkmaktadır. Bademli bölgesi için, mülakat yapmak istenilen katılımcıların belirlenmesinde sözü edilen etkileri de göz ardı etmeden öne çıkan isimler olmuştur. Mülakatlar kadar öne çıkan bu katılımcıların gıyabında konuşulanlar da dindar kadın öznenin dayanağını ve nüfuz alanını ortaya koymaktadır.

Örneklemin bölgedeki dindar kadın tipolojilerini yansıtan bir çerçeveye oturması için katılımcıların çeşitliliğine önem verilmiştir. Çalışan- çalışmayan, başörtülü- baş örtülü olmayan, kökeni Doğu, Güney Doğu Anadolu, Karadeniz, İç Anadolu olan, tahsilli-tahsilli olmayan, aileden zengin- sonradan zengin, dini grup aidiyetliğinin çeşitliliği vb. pek çok kriterin temsildeki önemi dikkate alınmıştır.

Bununla birlikte görüşmecilerle evlerinde yapılan görüşmeler birçok bilgiyi de beraberinde önümüze sermektedir. Eve girildiğinde göze çarpan her bir detay örneğin evin tanzim edilişi, odalar, halılar, perdeler, süs eşyaları, evdeki hizmetliye gösterilen muamele, yapılan ikramlar vb. birçok unsur bir sembolik dil hükmündedir.

“Dindar burjuvazi” yakıştırmalarının üst gelir grubunun yaşantısını tasvir etmeye yönelik maddi öğelerle (ev, araba, tatiller, giyim- kuşam vb.) yan yana getirilerek tartışılması maddi öğelerdeki olası benzerliklere odaklanmayı gerekli kılarken özellikle

yüksek maliyetlerle dekore edilen evlerden yola çıkarak üst gelir grubunda öne çıkan “Müslüman” kimliklerin ekonomik ve sosyal dönüşüm içinde artan payının, yeni imajlarının tasvir edilmesi söz konusudur. Bu yönüyle ev ve muhitin zihniyet dünyası ile ilişkisi, aile ve sosyal çevre arasındaki bağlar ve kadına dair kamusal alan-özel alan korelasyonu dahil edilerek ele alınmıştır. Örnek bölgeleştirmeden yola çıkarak dindar kadının bu tarz yerleşimler çerçevesinde oluşan yeni kent kimliğine dair çıkarımlara varma hedefi gözetilmiştir. Bu yerleşim içinde yaşayan örneklem grubunun kamusal alanı nasıl dönüştürdüklerine dair ekonomik, dini ve cinsiyet temelli saptamalar da dünyadaki benzerlerinden ayrılan yönleriyle kentsel ayrışım sürecini ve kent kimliğinin yeni yüzünü anlamaya dair Bursa Bademli örneğini özgün kılacaktır.

5-Örneklemin Özellikleri

Örneklem grubunun kendi içinde türdeşlik farklılık kriterleri söz konusudur. Yaş grubu açısından ortalama 35-55 yaş arası orta yaş grubudur.

Medeni halleri açısından çoğunluğu evli, çocuk sahibi olma yönünden çoğunluğu çocuk sahibi olmakla birlikte çocuk sayısı çoğunlukla 2, Doğu, Güney Doğu Anadolu kökenli ailelerde çocuk sayısı genellikle 3 ve üstüdür. Doğum oranının köken farklılıklarına bakışta ayırt edici bir özellik olduğu saptanmıştır.

Evlilik yaşına yönelik sonuç, çalışan katılımcıların evlilik yaşı 22 yaş üstü iken çalışmayanların çoğunluğu 18 yaş ve altıdır.

Eğitim durumları ilkökul terk, ilkökul, lise ve üniversite olmak üzere değişmektedir. Genellikle 50 yaş ve üstü ilkökul mezunu, 30-40 yaş arası lise mezunudur ve üniversite mezunu olanlar da genellikle çalışan kişilerdir. Eşler arası eğitim denkliği yönüyle değerlendirildiğinde üniversite mezunu ve çalışan kadın ve eşi, benzer eğitim düzeyinde iken, tüccar ya da esnaf kategorisinde sayabileceğimiz kocaların eşleriyle eğitim düzeyleri farklılaşabilmektedir. Görüştüğümüz katılımcılardan ilkökul mezunu kadınların kocalarının lise; lise mezunu kadınların kocalarının üniversite mezunu olmasına rastlanmıştır. Diğer taraftan dindar kadın özne oluşları katılımcıların temel referansı olsa da “eşleriyle anılan kadınlar”, “aileleri ile anılan kadınlar” olmaları pek çok konuda bu vasıfları ön plana çıkarmaktadır. Eğitim, mesleki dağılım, gündelik hayat, boş zaman, birincil-ikincil ilişkiler yönüyle bu etki sıklıkla kendinden söz ettirmektedir.

Eğitim düzeyi değerlendirmesinde kadından çok erkeğin başat etkisi gözlenmiştir. Örneğin katılımcılar arasındaki eczacı kadın da ev hanımı olan hemcinsi gibi eşini önceleyen bir tavırla hayatını şekillendirmekte, diğer taraftan kocaların eğitim düzeyi benzer olsa da erkeğin zihniyet dünyası farklılaşabilmektedir.

Örnekleme grubundaki kadınlar genellikle ev hanımı olup büyük bir kısmı hayatlarında hiç çalışmamıştır. Bir kısmı ise daha önceleri çalışmış fakat sonra ara vermiş olan daha genç yaş grubudur. Hala çalışmakta olan bir kısmı ise daha çok kendi işlerinde ya da babasının yanında çalışanlardır. Gelir düzeyinin yüksek olması kadını bir yerde çalışarak bir gelir elde etme arayışından kurtarmaktadır. Eğer koca, eşinin çalışmasına razı değilse kadının çalışmadığı saptanmıştır. Mesleki dağılım açısından değerlendirmede yine kadınlardan çok kocalarını dikkate almak gerektiği anlaşılmaktadır.

Babalarının yanında çalışan kız evlatlar, eşinin çalışmasına olumlu bakmayan babaların kızının çalışmasını isteyip bunun için gerekli eğitimi almasını sağlaması ve gerekli şartları oluşturması açısından bir tezat gibi görünse de aslında bu, kız çocuğa yüklenen geleneksel kodlardaki anlam kaymasını ve hızlı ekonomik, kültürel değişimin bir yansıması olarak daha çok aile işletmesi olan sermayedarların hem kız çocuklarını “güvenli” bir iş çatısı altında tutma çabası hem de güvenilir bir katma değer saymaları dolayısıyladır. Artan eğitim düzeyi anne-kız özelliklerinin de değişimini yönlendirmiş görünmektedir.

Görüşmecilerin ailelerinde geçmişe yönelik tahsil durumu ve genel mesleki eğilim “Esnaf, tüccar, memur mu?” şeklinde sorgulanmıştır. Esnaf olanların anne babalarının ilk okul mezunu olduğu öğrenilmiştir. Ailelerin geçmişe yönelik tahsil durumu ve mesleki özellikler, sonradan gelen nesle de sirayet etmiş görünmektedir.

“Babamın mesleği makine üzerine, aile çevrem de genellikle esnaf. Yüksek öğrenim görmüş kişiler pek yok. Babamın özellikle oğlunun okuması için çok istenci vardı ama abim de okumadı. Baba mesleğini makine imalatını devam ettiriyor.” (K.H.)

Bademli’nin kendi içinde farklılaşmasında eğitim, mezuniyet derecesine bağlı bir ayrıştırıcı unsur olmaktan çok dünya görüşü yönüyle bir farklılık yaratma potansiyelini içinde taşımaktadır. Tahsil durumu, gelenekçilik ve modernlik olgularına tavır alışı, dini değerlerin gündelik hayatta kapladığı yer bakımından elverişli bir şablon olmaktadır. Diğer taraftan tahsil durumuna göre tutuculuk-çağdaşlık grafiği oluşturma eğilimi, sosyal

bilimciyi önceden kestirilmiş bir sonuca varma tuzağına düşürmemelidir. Çünkü din ve vazettiği değerlerle çevrili dindar zihniyet, tahsil sürecinde edinilen bilgileri teknik kazanımlarla sınırlamış ya da zamanın ruhuna ve topluma eleştirel bakış açısı geliştirmeyele donatmış da olabilmektedir. Bu kıstasları dışarıda bırakmamak kaydıyla tahsil durumunu salt eğitim kurumlarına indirgmeden dini ilimleri de çerçevenin içine alma gereği ortaya çıkmaktadır.

Örnekleme grubundan hareketle üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup dindar kadın için bir tipoloji yapmak mümkündür. Katılımcıları “geleneksel dindarlık” ve “grup /camia” dindarlığı olarak iki ana gruba ve kendi içinde “esnek” ve “kuralcı” olmak üzere alt gruba ayırmak uygundur. İlk grup geleneksel dindarlar, çocukluğundan itibaren dindar bir ailenin kızı olarak büyümüş, ikinci grup ise eş, arkadaş, komşu, abla, ağabey vb. biri ya da bir dini grup aracılığıyla sonradan dindarlık hüviyeti kazanmış kişilerdir.

Geleneksel kodlarla dini yaşayış sergileyen ilk grubun alt grubu “esnek” olanlar, dini referans olarak genellikle aile büyüklerinden duyduklarını, gördüklerini aktaran ve çoğu kez toplumsal normların içinde aktarılmış olan dini gerekçeleri, sebepleri ve dini dayanaklarını bilmeden inanan ve geleneksel aile kodlarına göre yaşayan, dini kuşatıcılık yönüyle dinin gündelik hayattaki belirleyici ve yönlendirici etkisinin daha zayıf olduğu kişilerdir. Farz ibadetlerini yerine getirmekle birlikte yakın çevresine dini konularda telkinde bulunmayan, kendisi gibi olmayanlara da uzak durmayan (dışarıya açık) kişilerdir. Dindarlığın sembolik görünürlüğü düşüktür.

İkinci alt gruba aile büyüklerinin dini yaşantısını kendi dini yaşayışına aktaran ve çocukluğundan itibaren çevrelenmiş olduğu dini kuralların arka planına ve fıkhi bilgiye vakıf (şifahen aktarılmış da olsa), dini yükümlülükleri konusunda hassasiyet gösteren, dini kuşatıcılık yönüyle ise gündelik hayatında dini vecibelerin önemli yer tuttuğu, dinin belirleyici ve yönlendirici etkisinin güçlü olduğu “kuralcı” kişiler dahil olmaktadır. Bunlar farz ibadetlerin yanı sıra nafile ibadetler yapan, daha sade ve gösterişten uzak bir yaşantı süren, akrabalarına dini konularda yol gösteren, çevresinde kendisi gibi olmayanlarla yakınlık kurmayan (dışarıya kapalı) ve dini tartışmalarda gelenekçi savunma geliştiren kişilerdir. Dindarlığın sembolik görünürlüğü güçlüdür.

Grup/camia dindarlarının alt grubu “kuralcı” olanlar ise bir dini grup aracılığıyla dini yükümlülükleri hakkında hassasiyet kazanmış ve dini referans olarak aidiyet kurduğu

dini grup çizgisine ya da dini lider söylemlerine başvurarak kendini tanıtmış olmaktan çekinmeyen kişilerdir. Bunların gündelik hayatında din, kuşatıcılık yönüyle güçlü görünmekle birlikte dünyevi yaşantının maddi öğelerinin de güçlü olduğu görülmektedir ve farz ibadetlerin yanında nafil ibadetler yapması, dini konularda yakın çevresini (akrabalarından ziyade arkadaşlarını) bilinçlendirmeyi kendilerine görev edinmiş olmaları camia dindarlığı içindeki “kuralcı” yönelişin ayırt edilmesinde etkilidir. Dindarlığın sembolik görünürlüğü güçlüdür.

Bu grubun içinde başlangıç mahiyetinde birileri aracılığıyla dini yükümlülükleri hakkında bilgi ve hassasiyet kazanmış, dini referans olarak okuyup araştıran ve çoklu dini gerekçeler ileri sürebilen, farz ibadetlerini yerine getirmekle birlikte dini görünürlükten, bir dini grupla anılmaktan kaçınan(bir nevi “hayali cemaat”e bağlanmış), birden fazla dini grupla yakınlık kurabilen, dünyevi yaşantının maddi öğelerinde aşırılığı hoş görmeyen, dinin bireysel kuşatıcılığının güçlü toplumsal kuşatıcılığının zayıf olduğu, dindarlığın sembolik görünürlüğünün zayıf olduğu esnek camia dindarlığından söz etmek mümkündür.

Görüldüğü gibi genel hatlarıyla tarif edilmek istenen ikili tipoloji, motivasyon kaynağı yönüyle benzer ve fakat kendi içinde dünyaya tavır alışı kısmi farklılıkları haiz bir yapı arz etmektedir.

B. TOPLUMSAL CİNSİYET; ZİHNİYET ve BEDENİN İŞLEVİ

Üzerinde durulan, kendinden söz ettiren pek çok eğilimde, dindar kadın dünyasını şekillendiren iki unsur yani toplumsal cinsiyet ve din eksenli açıklamalar öne çıkmaktadır. Dini argümanlar genellikle kadının yaratılışı ve varlık olarak muhatap alınışı sorunsalında ontolojik açıklamaları³⁶, toplumsal cinsiyete dair argümanlar biyolojik farklılıklardan yola çıkan psiko-sosyal açıklamaları ve toplumsal normlar etrafında oluş, etkileniş biçimlerini³⁷, cinsiyet, zihniyet ve beden denkleminde öne çıkarma eğilimindedir.

Çok kadınla evlenme, kadının sosyal hayattan tecrit edilmesi, erkeklerin kolayca kadın boşaması, örtünme gibi konularla Müslüman kadının, sömürgeleştirme ve

³⁶ Bkz. Durmuşoğlu, *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*, s.46-89; Caner Taslaman, Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, 2.b., İstanbul: İstanbul Yay., 2019, s.11-85; Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ö. Enis Akbulut, İstanbul: İz Yay., 2004.

³⁷ Bkz. Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet*, s. 1-29.

modernleştirmeyi haklı göstermeye çalışan oryantalist bakışın malzemesi haline getirilmesi³⁸ ve yine yaygın feminist söylemde yer bulan hâkim erkek özne karşısında kadının nesneleştirildiği ve Müslüman kadın üzerinde ataerkil baskı olarak dillendirildiği tespiti, “oryantalist söylem” nitelemesiyle karşılanmaktadır.³⁹

Dini haklar hususunda genellikle iki uçlu açıklamayı ortaya koyan yaklaşım hâkimdir. Dinde/Kur’an’da ve gelenekte ayrımıyla yaklaşılan dini haklar konusu ve merkezinde kadına dair geleneğe dayandırılan tevatürler, günümüze kadar uzanan kabul ve gerekçelerin de dayanağı olmasından dolayı sıkça kendinden söz ettirmektedir.⁴⁰ Bu minval üzere fıkıhın kurumsallaşması süreci ve tarihi arka plan bazı muhaddisler ve fakihlerden tevarüs eden eserleri başvuru kaynağı olarak muteber kılmıştır. Bununla birlikte yüzyıllardır devam edegelen ortodoks ve heterodoksi ayrımına dahil edilen Müslümanlar da, kimi zaman ana akım dini temayülle kimi zaman karşı duranların içinde tarih sahnesinde yer kaplamıştır. Günümüzde de geleneğe Kur’an filtresiyle yaklaşmayı öngören⁴¹ bir tavrın geliştiği izlenmektedir. Nitekim Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratılması tartışmaları, Kur’an’da Havva isminin zikredilmemesi, Kur’an’da bir nefisten yaratılma ve “zevc” ifadesinin kullanılmasının cinsiyetçi bir vurgu olmadığının delili olduğuna dair⁴² açıklamaları da beraberinde getirmiştir.

Bütün bu yaklaşımlar, yer yer geleneğe yer yer de “oryantalist” tanımlamalara atıfla, objektiflik dürtüsünü kaybetmeden, günümüzde yaygın olan kanaat ve inanışlara, davranış kalıplarına mercek olma vasfını taşımaya yönelik dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte “halihazır” olanın zaman ve mekândan soyutlanmış, asılı bir vaziyette, deneysel bir malzeme değil, zamanın ruhuyla mekânın ruhuyla mündemiç öznel ve ampirik tezahürlere denk geldiği de unutulmamalıdır. Gözlemler ve mülakatlar, zamana ve mekâna yansıyan izleri takip etme tecrübesi göstermiştir ki sosyal tezahürlerde içkin “zıtlıklar üzerinden açıklama getirme” yalnızca sosyolojik araştırmalarda değil pek çok alanda etkili bir başvurudur. Bu minvalde ele alınacak tabakalaşma, toplumsal cinsiyet

³⁸ Katherine Bullock, *Müslüman Kadınları ve Tesettürü Yeniden Düşünmek*, çev. Muhammet Şeviker, İstanbul: Karakalem Yay., 2005, s.64’ten akt. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.261.

³⁹ Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s. 261,262; Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, s.119,120

⁴⁰ Bkz. Durmuşoğlu, *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*.

⁴¹ Bkz. Taslaman, *İslam ve Kadın*, s.51-60.

⁴² Mevlüt Erten, “Kur’an’da Zevc Kelimesi Ve Türkçe’ye Çeviri Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 7, S. 17, Güz, 2003, s.50,51.

ve zihniyet eksenli pek çok başlıkta dikkat çekilen zıtlıklar üzerinden atıflar söz konusudur.

1-Bedenin İşlevi: “Emanet -Mülk” İkilemi

Tabakalaşmada kullanılan ölçek ne olursa olsun “mukayese” ortak anahtar kelimedir. Dindar kadın için de mukayese önemli bir ayraçtır. Çünkü kendini, bedenini mukayese yoluyla konumlandırmaktadır. Toplumun tüketici yönüne odaklanan medya dili, toplumun genelinde merak ve heves uyandıran maddi unsurların hedefine üst tabakayı yerleştirmektedir. Dünya ve ahireti bütün olarak gören ve bütün davranışlarını dini saiklerle temellendirmesi beklenen dindar zihniyet dünyası, yerini, parçalanmış dünya ahiret algısı ve bozulmuş emanet-mülk denklemine bırakmış görünmektedir.

Tarihsel sürecin karşıtlıkları değerli ve hakir görülen olmak üzere hiyerarşi biçiminde konumlandığı kabulü, ruh-beden ikiliğini eril-dişil ikiliğiyle düşündüren, ruhu yücelten bedeni küçümseyen bir tonla “bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla” mottosunu dişil bir sese yüklemiştir. Bu, bedenin değersiz, sahip olunamayan, ruhun ise değerli olması demektir. Değerli olanın erkeğin nesnesi malı-mülkü olmaktan etiğin ve hakikatin alanına sürüklenmesidir.⁴³

Şişman, modernite/post modernite bağlamında bedenın aşkın ve toplumsal yükümlükle kurulu halinin yani emanet olduğu kabulünün değıştiğini; bedenın sanki şahsa ait bir mülkmüş ve her türlü tasarruf şahsiymiş gibi tavır alma yönelişini tespit etmektedir. Beden ve ruh, dindar birey için birbirinden ayrılmaz bir bütün olmaktan çıkmış adeta bedenın istenilen kalıba sokulabileceğini kabul eden bir hal almıştır.⁴⁴ Esasen hem mukayesenin tavanı olmak hem de dindar kadın temayülünü ortaya koymak bakımından katılımcıların kendilerini, bedenlerini nasıl konumlandırdıkları sorgulanmıştır.

Kişisel bakım, kozmetik ürünler, estetik müdahaleler, genç kalma/görünme isteği, fazla kilolardan kurtulma, diyet yapma, doğurganlık ve kadın bedenine etkileri etrafında şekillenen görüşmeler ve gözlemler, katılımcılar için yönlendirici bazı unsurları ortaya çıkarmıştır. Kadınlar arası toplantılarda “fazla kilolar” sıklıkla konuşulmakta ve aralarında çeşitli diyet ve diyetisyen önerileri paylaşılmaktadır. Genellikle sağlıklı yaşam

⁴³ Bkz. Arus Yumul, “Bedenime Sahip Olabilirsin Ruhuma Asla Ya Da Ruhunun Ne Önemi Var Mühim Olan Bedenin” *Toplum ve Bilim*, S. 148, 2019, ss.62-77, s. 64,76.

⁴⁴ Bkz. Nazife Şişman, *Emanetten Mülke*, İstanbul: İz Yay., 2003, s.31-35.

üzerinden kurulan sohbetler, ev sahibinin misafirlerini ağırladığı masa etrafında yapılan sunumlar hakkında yapılan konuşmalara eşlik etmektedir. Yaşlanmaya karşı kozmetik ürünler devreye girmekte; bunlarda da yapay ürünler yerine doğal ürünler tercih edilmesi doğru görülmektedir. Saç boyatmak, kaş aldırarak, manikür, pedikür ve kişisel bakım unsurları için örneklem grubu içinde homojen bir yönelişten bahsetmek güçtür. Çünkü estetik kaygılar bütünü için geçerli değildir. Genç görünmeye yönelik dikkat çekici bir çaba yoktur. Katılımcıların genellikle çok sade, makyajsız oldukları gözlenmekle birlikte dış görünüşleri ile ilgili eşlerinin fikir ve beklentilerinden etkilendikleri saptanmıştır.

“Hamileliğimde 20 kilo aldım. Dikkat ettim vermeye çünkü emzirme döneminde dediler daha çok alınıyor diye. Biraz göbek kaldı. Birazcık kilo alayım sevmiyorum yani hemen böyle dikkat etmem lâzım diye kendimi şartlandırıyorum herhalde direk olarak beyinde. Eşim al diyor alabilirsin diyor ben böyle bazen takıyorum üç dört kilo fazlam var diye. Babam çok baskı yapardı anneme annem kilolu ondan herhalde babam beni çok etkiler(...) Emzirdim 18 ay oğlumu severek emzirdim sağlıklı olsun hastalıklara karşı korusun diye çok istedim. Eşim de zaten öyle şeye bakmaz. Aman emzir dedi sağlıklı olsun çocuk, yok oram bozuldu buram bozuldu öyle şeyimiz yok hani eşim de çok memnundu emzirmemden zaten.” (A.G.)

“Ben şahsen eğer hacı bana deseydi ki emzirme aaa hiç takmazdım. Evladımı katiyen evlat bu sana...” (A.H.)

“Karı koca arasında böyle şeyleri sorun eden neler var(...) Ama anne öyle deme senin zamanın değil bu yaşınla senin dediğin gibi olmuyor.” (A.K.)

Mukayese ve yukarıda bahsi geçen estetik kaygılar daha çok örneklem grubunun çocukları için geçerli bir önerme olmaktadır. Anneler ile kızları veya gelinlerinin emanet mülk denkleminin iki zıt unsuru gibi görüldüğü K.H.nin beyanında da ortaya çıkmaktadır:

“Kaş aldırayım, makyaj yapayım kaygım olmadı hiç. Kızım meselâ meraklı hafif makyaja, parlatıcı, kalem...çok dikkat çekici boyutta olmadığı için kaygılanmıyorum, yadırgamıyorum bunu ama kendimle kıyaslayınca yadırgıyorum. Benim hiç merakım olmadı çünkü. Gençlik yıllarımda eşime daha güzel görüneyim diye düşünürdüm. Tesettürün de güzelliği var. Ben de israfa kaçmadan hem tesettürlü hem güzel görüneyim derim ama dışarı çıkarken daha fazla dikkat edeyim diye düşünmem.”

Görüşmeciler için beden hâlâ “emanet”tir ama çoğunda kocanın görüşleri önemlidir ve özellikle düğün, davet gibi bir cemiyet söz konusu ise sadelikten uzaklaşmadan görseelliğin öne çıktığı saptanmıştır. Bahsi geçen saptamalar başörtülü olmayan görüşmecileri de kapsamaktadır. Görüşmecilerin eşlerinin fikirlerini önceleyen

bir tonda kendilerine yaklaşması kendi büyüklerinden duydukları ve sosyalleşme ortamlarıyla ilintilidir. Nitekim O.H. bunu ifade etmiştir:

“Annem derdi hep meselâ ev işi yaparken elbiseniz ayrı olmalı, eşinizi karşılayacağınız zaman saçınızı tarayın. En güzel üstünüzü giyin, temiz pak giyinin öyle ter kokmayın, işte yani eşinizi güler yüzle karşılayın dedi. Hep bu şekilde alıştım böyle yaptım ben. Hep eşim geleceği zaman güzel bir şeyler giyer hep öyle güler yüzle karşılarım(...) Şimdi ben de aynen annemin dediği gibi kızlarıma söylüyorum. Eşinizi karşılarken sık giyinin, güzel görünün, güler yüzlü olun diye.”

Keza beslenmede de benzer biçimde doğal yiyecekler, katkı maddelerince zengin hazır gıdaya karşı ev yemekleri tercihi özellikle vurgulanmaktadır. Sağlık, önemli bir araç olarak tercihleri belirleyen bir hüviyet kazanmıştır. Sağlığı korumak adına çeşitli yaklaşımların takip edildiği, kimi zaman kitle iletişim araçlarında öne çıkan popüler söylemlerin, ilgili kişilerin tıp uzmanı, kimya uzmanı olmaları dayanağıyla muteber sayılıp yerine getirildiği, kimi zaman dini referanslarla çeşitli alternatif yöntemlere başvurarak şifa arandığı gözlenmiştir. Öte yandan sağlıklı olmanın yanı sıra bakımlı olmak daha çok genç kuşak için olmazsa olmaz hale gelmiştir. Başörtülü görüşmecilerin kızları da genellikle başörtülüdür. Ancak anne kız arasında örtünme stili ve görünüm ve tavırlar açısından her zaman benzerlik olduğunu söylemek güçtür.

2-Giyim Kuşamda Ontolojik Duruş

Baş örtüsünün sosyal statü ayracı olmasından cinselliğe örtü, dini sembol, kadın hakkı, bireysel tercih olmasına kadar pek çok gerekçeyle yan yana geldiği bilinmektedir. Bu gerekçeler çeşitli anlamları doğurmuştur. Başörtüsünün cinselliğe örtü gibi kabullenilmesi ötekilere iffetsizlik, ‘dini sembol’ olarak kabullenilmesi ötekilere ‘din dışılık’ yüklerken kişi hak ve hürriyetleri içine alınması ise bir kimlik sorununa, indirgenmesi demektir. Varlığıyla yokluğuyla baş örtüsü, kutsal-dindışı, iffet-fitne dikotomisi içinde gerilimli bir alanın parçası olagelmıştır.⁴⁵ Başörtüsünün ne anlam ifade ettiğini çözümlemeden başörtülü kadınların muğlak görünümelerini anlamak mümkün değildir. Baş örtüsü, tarafını belli etme gibi simgesel bir nesne olmakla, tamamen bu fonksiyonunu da yitirip bireysel bir tercihin sonucu bir aksesuara dönüşmesi arasında çeşitli yorumlara konu olmaktadır. Karşı cinsin bakışlarından sakınmak maksadıyla başını örterken yer yer dikkat çeken kıyafetler giyilmesi, yerine göre süslenilmesi tez at

⁴⁵ Bkz. Bedriye Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, İstanbul: İz Yay., 2008, s.292,293.

oluşturan yorumları ortaya çıkarmaktadır. Baş örtüsü, tesettür ayrımıyla bu tezatlığın altı çizilerek her baş örtülünün tesettürlü olmadığına dikkat çekilmektedir. Nitekim geleneksel bakışın ahlak fitne karşıtlığında örtünmeye yüklediği namus belirtisi anlamı, baş örtüyü, olmayan bir şeyi (namus) varmış gibi göstermenin bir aracına da dönüştürebilmektedir. Diğer taraftan çalışma evreninin sınırlanmasında tercihen “dindar kadın” ifadesine yer vermek, çeşitli nedenlerle başı açık olan dindar kadınları dışarıda bırakacak bir sapmaya mahal vermemek içindir.

Örtünmenin anlamını sorgulamadan örtünme hakkında değerlendirme yapmanın eksiklik olacağının altını çizen Yılmaz,⁴⁶ Türkiye’de başörtülü üniversite mezunu, çalışan ya da üniversite öğrencilerinin dahil edildiği alan araştırmalarının ortak sonucunu “kendi istekleri ile örtündükleri” yönünde ortaya koymaktadır.⁴⁷ Bununla birlikte baş örtüsüne yüklenen anlamlar içeriden ve dışarıdan farklılaşabilmektedir. Örtünmeye, Doğulu kadının üzerinde kurulan baskının, yozlaştırılmış statüsünün göstergesi ve ‘bütün Doğunun yozlaşmışlığı olgusunun metaforu’ gibi yaklaşan oryantalist tavra,⁴⁸ “negatif klişeleştirme” tavrına,⁴⁹ genellikle gezgin yazınından Lady Montague’nün mektupları karşı tez olarak ileri sürülmektedir.⁵⁰

Türkiye’de ‘kisve’ tabiriyle karşı karşıya kalan baş örtülülerin, düşünce ve inanç özgürlüğü ilkeleriyle laiklik ilkelerini barındıran 1982 Anayasasının çelişmemesi gereken ilkelerinin çeliştiği bir çatışma alanında kalması⁵¹ ise bahsi geçen anlamların bir başka yönüdür. Foucault “anotoma- siyaset/biyo-iktidar” tabiriyle⁵² devletlerin ve farklı siyaset iktidar yapılarının beden üzerindeki tahakkümünü ifade etmiştir. Başörtüsüne karşı devlet

⁴⁶ Bkz. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.278.

⁴⁷ Bkz. Cihan Aktaş, *Tesettür Ve Toplum*, İstanbul: Nehir Yay., 1992, s.97-142; Ayşe Saktanber, “Türkiye’de Müslüman Olarak Öteki’ye Dönüşmek: Türk Kadınları İslamcı Kadınlara Karşı”, *Tezkire Dergisi*: S.19, Ankara:2001, ss. 69-74 Akt. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.277; Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, İstanbul: İletişim Yay., 2006, s. 149-168; Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, 3.bs., İstanbul: Metis Yay., 2000, s.135-140; Gülay Atasoy, *Nasıl Örtündüler*, 20.b., İstanbul: Nesil Yay., 2004, Zekiye Oğuzhan, *Bir Başörtüsü Günlüğü*, İstanbul: İz Yay., 1998; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 3.bs., İstanbul: Metis Yay., 1992, s.111-128;

⁴⁸ Bullock, *Müslüman Kadınları ve Tesettürü Yeniden Düşünmek* s.64, 179 akt. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.261.

⁴⁹ Bullock, *Müslüman Kadınları ve Tesettürü Yeniden Düşünmek*. s.179 akt. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.271.

⁵⁰ Lady Mary Montegu, *Şarktan Mektuplar*, çev. Selçuk Ünlü, Konya: Palet Yay. ,2014; Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.262.

⁵¹ Elisabeth Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik Ve Popüler İslam*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s.60.

⁵² Bkz. Foucault, *Özne Ve İktidar Seçme Yazılar 2*, s.151-153, 158; *Toplumu Savunmak Gerekir*, s.248,249.

tarafından yasaklayıcı ya da zorla şart koşan tavır ilintili değerlendirilebilir. Katılımcılardan A.G. bu konuda bir örnek vermiştir:

“Eşimin işyerine İran’dan müşterisi gelmiş. Bir baktım yanında hanımı ve çocuğunu da getirmiş. Orda kapalılar ya malum. Ama buraya gelmiş açmış. Ama mecburiyet var çünkü orda. Sınır dışına çıkınca hemen açıyorlarmış. Baktım açık. Ama diyorum orda İslâmiyet yok mu Müslümanlık?” (A.G.)

İslami örtünme Müslüman kadınların kendi kimlik tanımlamalarında dini ve ahlaki değerleri laik modernizm karşısında mazur gösterme çabası olmadan öne sürmelerini ifade etmektedir.⁵³ “İtici olmadan örtünme” söylemini İlyasoğlu, modernliğin içeriğini ters yüz etmek olarak değerlendirmiştir. Yer yer örtülü kadın nasıl davranmalı yönlendirmeleri üzerinden örtünmenin bir kimlik oluşu bağdaştırılmakta ve yer yer örtünmenin bir dini gereklilik olarak zikredilmesinin yeterliliğine rağmen örtünmenin yararlarının uzun uzadıya ifade edilmesinin eleştirisine rastlanmaktadır.⁵⁴

Diğer taraftan örtünmenin biçimine göre Fred Davis’in cinsellik ve iffet diyalektiğinde⁵⁵ işaret ettiği gibi bir moda unsuru olması değerlendirmeleri, sınırları “değişmezlik ilkesi”yle korunan tesettürün, Yaratıcının emri olmaktan, kutsallıktan koparılmış anlamlarına eleştirel yaklaşma eğilimini doğurmaktadır. Başörtüsünün basit bir kimlik sembolüne indirgenemeyeceği, “ontolojik duruş olarak başörtüsü” savunusuyla anlam bulmaktadır. Barbarosoğlu’nun “ontolojik duruş” ile kastettiği mümin kadınların kendi bedenleri üzerinden dünya ve ahiret tasavvurunu “içten gelen sebeplerle” başörtüsü tercihiyle anlaşılır kılmasıdır. İslam şiarı olarak başörtüsü, aksesuara dönüşmeyi dışlayan bir tavrı gerektirmekte ve vücut dili ile giyimin dilinin yani davranışlar ve görünümün tezatlığı eksiklik sayılmaktadır.⁵⁶

Baudrillard, nesnenin bir göstergeye dönüşmesi durumunda bir tüketim nesnesi olmasından bahsedilebileceğine dikkat çekmiştir. Bu, varlığına dikkat çekmeye çalışılan ilişki her neyse bu ilişkinin dışında kalınması durumudur.⁵⁷ “Ontolojik duruşu”, ‘varlıksal ilişkiden kopuk bir gösterge biçimi’nin zıttı olarak konumlandırmak yerinde olacaktır. Kurulmasına yol açtığı somut ilişkiyle tutarsızlık içinde olan bu “nedensiz gösterge” aynı

⁵³ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.28.

⁵⁴ Hülya Demir, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, İstanbul: Sel Yay., 1998, s.122.

⁵⁵ Fred Davis, *Moda Kültürü Kimlik*, çev., Özden Arıkan, İstanbul: Yapı Kredi Yay.,1997, s.97-101,109 akt. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s. 250,251.

⁵⁶ Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İstanbul: İz Yay., 2001, s.25,29,32-36,84,87.

⁵⁷ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.241.

zamanda tutarlı bir ilişki ve anlama sahip olan tüm diğer göstergelerle soyut ve sistemli bir ilişki içinde “kişiselleşebilen” bir nesnenin seri üretimi ve tüketimi demektir. Nesnelerle kurulan ilişki, önem verilmeyen bir anlamlılık yani parçası olunan bir dışlamaya, “zihinsel bir ilişki şeklinde” tüketmeye karşılık gelmektedir.⁵⁸ Dine, örfe ya da güncel olana modaya göre örtünmeyle kurulan ilişki düzeyinin zihinsel, içten gelen karşılığı tüketim boyutunu ortaya koyacaktır.

Toplumların çeşitliliği örtünme anlamlarının çeşitliliğine işaret etmektedir. Adet olduğu için örtünme veya devlet kanun koyduğu için örtünme ya da bireysel tercihlerle şekillenen çoklu anlamlar gibi büründüğü zamana ve zemine özgü sosyal anlamlar ihtiva etmektedir.⁵⁹ Görüşmeciler içinde başı açık olanlar da dahil örtünmenin dinen farz olduğu kabul edilmektedir. Evlenmeden önce başörtülü olanlar ve evlendikten sonra başını örtenler mevcuttur. Halen başı açık olanların da çoğunluğu eşleri ve çevrelerinin etkisiyle başını örtmedikleri yönünde beyanda bulunmuştur. Örneğin O.H. eşi dolayısıyla başı açıktır ve başörtüsü hakkındaki görüşleri şöyledir:

“Tesettür benim için çok iyi. Kur'an'da da kaç yerde geçiyor. Nedenini bilemiyorum ama diyorum ki nasıl Kur'an okurken saçımızın telini bile göstermiyoruz. Namaza dururken öyle değil mi? Onun için ben başımı açtığım zaman diyorum ki...tekrar ben abdest alma ihtiyacını duyuyorum. Çünkü örtülüken insan daha abdestinin olduğunun farkında oluyor daha iyi oluyor.”

Kocaların baş örtüsü konusunda engelleyici ya da teşvik edici iki türlü etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Eşinin, baş örtüsü istemediğini dile getiren (üç kişi) görüşmecilerden A.G. kocasının “gerçi senin bu durumundan ben sorumlu olacağım” dediğini ifade etmiştir. C.H ise örtünme sürecinde eşinin ve çevresinin etkisini aşağıdaki ifadelerle belirtmiştir:

“30 yaşına geldiğimde kapanmam gerektiğini düşündüm. Ama eşim içki içtiğinden ve ortamı müsait olmadığından ilk etapta olmadı ve arkadaşlarım bana gündüz kapatmamı akşam açılmamı söylediler. Bu fikir cazip geldi ve böyle başladı... Eşim bana “asla örttürmem” derdi. Bir dönem umre ziyaretimiz oldu ve bir daha açmamaya karar verdim. Ama hala bile çevre baskısı var, eşimden fena, komşularımdan, arkadaşlarımdan. Eşim mesela bazı yerlere sırf kapalıyım diye götürmez.”

⁵⁸ Baudrillard, Nesneler Sistemi, s., 241,242.

⁵⁹ Yılmaz, Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları, s.272.

Baş örtüsünün anlamı üzerinde yoğunlaşan konuşmalarda görüşmecilerin ortak kanaati İslam'ın emri oluşudur. Bununla birlikte dini hassasiyetleri olmayan, geleneksel olarak başını örten bir kitlenin varlığını kabul etmekte ve kendilerini bu kitleden ayırmaktadırlar. Namaz kılmayan başı kapalı bir insanla kıyaslandığında efdal olanın başı açık olsa da namaz kılan kişi olduğu yönünde değerlendirmeler söz konusudur. Çünkü başörtülü olmak bir nevi dindarlık iddiasıdır ve gereği gibi taşımak Müslüman kadının görevidir. Ramazan'ın işaret ettiği “vitrinlik şeriat” uygulamasının⁶⁰ reddedildiği ‘değerler ve davranışlar uyumu’ aranmaktadır. Bu konudaki görüşler aşağıdaki gibidir:

“Herkes yakışanı örtüyor ama sade olmalı. “...”(İstanbul sosyetesıyla ilişkilendirilen biri) tesettürlü biliyorsunuz değil mi? O çok abartıyor sanki rengini şeyini o kadar değil. O zaman da böyle dergilerde falan çok şey oluyor öne çıkıyor. Daha sade olmalı. Çok çok patlatmamalı(...) Önceden makyaj yapardım şimdi yapmıyorum Baş örtülü biri de yani bir kapatıcı bir gözüne sürebilir çok aşırıya kaçmadan genç çünkü ister.” (O.H.)

“Bana da illa kapan diye annemlerden diyen olmadı. Ben kendim düşündüm aslında lise zamanı ama üniversite olunca başörtüsü sorunu vardı mâlum zaten açacaktık. Namazımı kılıyorum uzak değilim kılık kıyafetime dikkat ederim(...) Bana kalırsa tesettür şöyle çok dikkat çekmemek lazım hatlarını bayan olarak yani karşıdaki erkek yani. Biraz da ne bileyim doğallık mı deyim sadelik mi. Dikkat çekiyor bazı bayanları görüyorum kapalı ama gittiği ortamlar, giyim kuşam meselâ başı kapalı oluyor ama dap daracık pantolon göğüsler meydanda dapdaracık tişört var öyle ben de diyorum onlar baskıyla biraz herhalde başını örtenler diyorum. Çünkü içinden gelse biraz daha dikkat eder herhalde. Allah'ın emri. Kur'an'da geçiyor tabi ama bu demek değil ki uyumsuz olsun. Kapalılık varsa biraz uyum da olabilir ama illa dar pantolan değil. Çarşaf giyene de kötü bakılmaz o da onun düşüncesi ama gerek yok diyorum yani daha çok dikkat çekiyor. Ha çok açık ha çok kapalı.”

Katılımcıların zihninde başörtülü kadına dair bir davranış profili olduğu saptanmıştır. Başörtülü kadınların giyimlerinde çok dar, çok renkli kıyafetlerin hoş görülmediği, makyajın kadınlar arasında veya eşine hoş görünmek için yapılabileceği ama günlük hayatta makyajın baş örtüyle bağdaşmadığı, yüksek sesle konuşan, çok gülen, elinde sigarayla dolaşan başörtülü kadınların yadırgandığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan başörtülü olmayan katılımcılar da giyimlerinde belli sınırlara sahip olduklarını ifade etmiştir. Nitekim O.H.:

⁶⁰ Tarık Ramazan, *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yay., 2003, s.88.

“Genellikle tayyör giyerim. Pantolon da giyerim. Baş örtülü değilim ama etek giydiğimde yaz da olsa çorapsız asla dışarı çıkmam. Eteğimin boyu, yırtmacı çok dikkat ederim.”

beyanıyla tesettüre riayet ettiğini belirtmektedir.

Başörtülü olanların da kendi içinde bir hiyerarşisinden bahsetmek mümkündür. Bölgede yaşayan sürekli siyah giyinen, eldiven ve güneş gözlüğü takan bir kadının bu haliyle tanınmasının yanı sıra “takva örtünme biçimi” gibi anıldığı da “aşırı” bulunduğu da yorumlardan anlaşılmaktadır. Bulunduğu çevrede örtünme biçimiyle “farklı” olan kadın, kimi yerde örtünme biçiminden dolayı daha bilgili olduğu varsayılarak ‘hoca’ gibi karşılanmaktadır. Haliyle diğer başörtülülerin kendilerini sorgulamalarına, eksik bulmalarına neden olacak bir mihenk taşına ya da otoriteye dönüşmektedir. Örtünme biçiminin dini hayatın kuşatıcılığını yansıttığı varsayılarak, örtünme ile takva arasında bir bağlantı kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda K.H.nin ifadeleri örnek teşkil etmektedir:

“Kadınlar arasında başörtüsünü çıkarttığım da olur ama makyaj hiç yapmam. Son dönemlerde “...”ya (P.H.) imrendiğimden şimdi çıkarmamaya dikkat ediyorum. Çünkü “...”nın(P.H.) meselâ hiç saçını görmedim. Hem tesettürü hem şıklığı göstermek için maşallah çok güzel gösteriyor. Bazı konuştuğumuz kesim için bunlar çok önemli olduğu için bunlar olmalı.”

Örnekleme grubunda tesettürün şekilsel boyutu başörtüsünde genellikle kare boyundan iğnelenen eşarp şeklindedir. İçine tercihen iç örtüsü(bone) takılarak, kimi zaman arkası serbest kimi zaman arkadan bağlanarak ‘sıkma baş’ tabir edilen tarzda baş örtülü oldukları gözlenmiştir. Çok canlı ve dikkat çekici renkler kullanılmamakta ve genellikle kıyafetlerle uyumlu renkler tercih edilmektedir. Dikdörtgen şal şeklinde yine boyundan iğnelenerek örtünme şeklini daha genç yaştakilerin, ikinci kuşağın tercih ettiği gözlenmiştir. Baş örtülü görüşmecilerin çoğunluğunun kızları da örtülüdür.* Bununla birlikte anneler, kızlarının ya da gelinlerinin başörtüsünün kendileri ile aynı stilde olmadığını farkındadır. Bu farklılık çoğu kez sosyal hayatta yaşlıları gibi olma eğilimi olarak değerlendirilmekte ve müdahale ve denetim gerekli görülmemektedir. Mesela anneler başörtülerini boyundan iğnelerken kız evlatlarının ipek örtülerini zedelediği gerekçesiyle iğneyle tutturmayıp daha gevşek bıraktıkları gözlenmiştir. Bu konuda dikkate alınması gerekli diğer detay ise Müslüman kadını etkileyen moda unsurların yanı sıra üreticileri şekillendiren “Müslümanca” taleplere cevap verme kabiliyetidir. Baş

* Esnek camia dindarlığı tipolojisini temsil eden katılımcıların kızları başörtülü değildir.

örtüsünü bağlamak için iğnenin muadili mıknatıslı aksesuarların piyasaya sürülmesi ve rağbet görmesi buna örnek teşkil eder.

Kıyafetler manto, etek ya da pantolon üzerine dizlere kadar inen bir dış giyim ya da tayyör şeklinde çeşitlenmiştir. Kıyafetlerin renginde pastel tonlar, sadelik ve kesiminin bol olmasının tercih edildiği görülmüştür. Başörtüsü simgesel bir tarafgirlik unsuru olmaktan öte dünya tasavvurunu ifşa etme, hayatını dini kurallara göre yaşama gayretini ve zihniyet dünyasını ortaya koyma aracıdır. Ancak hemcinsleri arasında da başörtüsünü çıkarmama eğiliminde olan annelere nazaran genç katılımcıların kadınlar arasında tesettüre uygun giyinme çabası zayıf kalmaktadır. Tersine yaşlılarıyla buluştuklarında kıyafet, ayakkabı ve takılarına önem verdikleri, birbirlerini bu konuda gözlemledikleri anlaşılmaktadır. Göle, bu durumu “modern tesettür” nitelemesiyle hem ‘gizleyen’ hem ‘gösteren’ yönüyle bakışa ve bedene ilişkin dini buyrukların süslenme ihtiyacı karşısında stile kayışı olarak ifade etmektedir.⁶¹

3-Doğurganlık: Fıtrat Mı Beden Mi?

Kadının ontolojik olarak değerli olması, Kur’an’a göre; “bir nefisten yaratılması”⁶², erkek ve kadın arasında dini yükümlülük ve sorumluluklar açısından bir fark gözetilmemesi, kadın ve erkek ayırmaksızın kullukta aynı mesafede muhatap olma ve “aslî günah” anlayışına dair açıklamalar⁶³ popüler ve akademik literatürde “kadın meselesi” içinde sıklıkla dile getirilmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte ontolojik olarak eşitsizlik olmadığı kabulüyle kadın ve erkeğin biyolojik, psikolojik ve toplumsal eşitliği sonucuna varılamamaktadır. Bu konuda ilk akla gelen “erekte olmayan”, kadının doğurganlığıyla biyolojik olarak erkekten ayrılmış olmasıdır. Katılımcılardan O.H. kadın erkek arasındaki farkı şöyle yorumlamaktadır:

⁶¹ Nilüfer Göle, *İç İç Girişler: İslam ve Avrupa*, çev. Ali Berkay, İstanbul: Metis Yay. 2009, s.164.

⁶² Nazife Vildan Güloğlu, *Tasavvufta Kadın*, İstanbul: Nun Yayıncılık., 2011, s.47.

⁶³ Bkz. Günay, Tümer, “Aslî Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1991, C.3, s. 496,497; Süleyman Hayri, Bolay, “Âdem (Âdem’in Hatası ve Cennetten Çıkarılması)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1988, C.1, s.361,362.

⁶⁴ Bkz. Taslamam, *İslam ve Kadın*; Bekir Topaloğlu, *İslam’da Kadın*, İstanbul: Nesil Yay. 1997. Musa Carullah, *Hatun*, Yay. haz. Mehmet Görmez, 3.b., Ankara: Avrasya Yay., 2002; Ramazan, *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, s.86-96.

“Anne olmak annelik en güzel şey. Kadın erkek aynıdır diyemem. Erkek daha üstündür kadından daha akıllıdır. Ben öyle derim. Kadın bir adım iki adım erkeğinden geri kalmalı.”

Feminist bakış açısının temel hareket noktalarından biri özgürleşmedir ve ‘doğurganlık’, kadını “kendi türlerinin kurbanı yapan”, erkeklerin yaratıcı etkinliklerinin kolaylığı karşısında, kısıtlayıcı bir engel olarak da yorumlanmaktadır. Feministler “Bedenimiz bizimdir.” sloganıyla kadının doğurmama hakkını yani kürtaşı bir seçim hakkı olarak görmektedir.⁶⁵ Giddens’in tabiriyle “plastik cinsellik” yani cinsel pratiklerin yükümlülük bağından kurtarılmaya çalışıldığı, üreme ve neslin devamı ile ilişkisinin ortadan kaldırıldığı bir anlayış üretilir.⁶⁶ Diğer taraftan dini referansla “Cennet annelerin ayağı altındadır.” inancıyla dinen anneliğin yüceltilmesi, kadının annelik vasfıyla ontolojik değil işlevsel olarak değerli olması anlamını düşündürmektedir. Anneliği yaşa(ya)mayan kadınların ise dişilik ve doğurganlık üzerinden kurulan işlevsel değere göre konumlanması problem oluşturmaktadır.

“Kadının erkekten farkı nedir?” sorusuna genellikle katılımcıların ilk verdiği cevap doğurganlık değildir. Bir diğer cevap “annelik” de ilk cevaplardan değildir. Dikkat çeken, kadının narin bir yapısı olması, erkeğin daha dayanıklı olması, ‘evi dışı kuş yapar’ anlayışının yanında doğurganlığın ikincil bir değere sahip olmasıdır.

Katılımcıların çoğu belli sayıda çocuk sahibi olmak ve bunun için doğum kontrol yöntemlerinin gerekliliğini kabul etmektedir. “Fıtrat mı beden mi?” başlığıyla dikkat çekilen aslında katılımcıların varlık olarak kendilerinde içkin yaratılış kodlarını nasıl okuduklarıdır. Doğum süreci, çocuğun dünyaya gelişi ve büyümesinin her bir aşaması pek çok hayat hikayesidir ve katılımcıların yaşanmışlıkları bu konudaki kararlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Görüşmelerde doğum hikayeleri ayrıntılı olarak sorulmuş ve doğum sonrası süreç ruhsal ve fiziksel değişim ve eşler arası ilişkiler konu edilmiştir. Çoğu katılımcıda, kardeş olması gerekliliği kabulüyle en az iki çocuk olmalı düşüncesi hakimdir. Çok kardeşli ailelere mensup özellikle Karadeniz ve (Güney) Doğu Anadolu kökenli ebeveynlerin, çocuk sayısının sınırlanması konusunda asgari bir sayı gözetmedikleri saptanmıştır. Bununla birlikte çocuk sayısı dördü geçmemektedir.

“Ümmetin çokluğu” dini referans olarak, çok çocuk sahibi olmayı özellikle zengin dindar insanlar için bir ideal haline getirmemiştir. Ekonomik gücü yeterli olmayan işçi

⁶⁵ Şişman, *Emanetten Mülke*, s.43,51.

⁶⁶ Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994, s. 136.

sınıfından dindar bir ailenin de çok çocuklu olmasına rastlanırken, örneklem grubu için çok çocuk sahibi olmak, istenen bir durum değildir. Bu konudaki temel kaygının maişet derdi değil, iyi yetiştirme üzerine olduğu, kadının bu sorumluluğu üstlenmiş olmaktan yıpranmış olduğu gerekçesiyle şekillendiği ve doğum sonrası fazla kilolardan kurtulma konusunda genel bir hassasiyet olduğu gözlenmiştir. Görüşmecilerin eşlerinin de bu konuda müdahil olmaları göstermektedir ki çocuk doğurduktan sonra (dış görünüş anlamında) “kadınların kendini salmaması gerektiği” yönündeki temayülde, kadının anneliğini önceleyen tavrın yanı sıra karı-koca ilişkilerinin de etkisi belirleyicidir.

Kadının doğurganlığını etkileyen bir diğer faktör erkek çocuğu sahibi olmaya yönelik istençtir. Bu konuda edinilmiş bulgularda baba için erkek evlat soy ismini devam ettirme, anne için erkek evlat eşini kendine bağlamak ve yaşlılık güvencesi olarak araçsal değere sahip görülmekle birlikte kadın bilincinde erkeklere nazaran çocuk sahibi olmanın mali yük, iş yükü, özgürlüğün kısıtlanması gibi negatif tesirlerinin daha fazla yer bulduğu ve erkeklerden daha az çocuk istedikleri ortaya çıkmıştır.⁶⁷ I.H. bu kanıyı destekleyen beyanda bulunmuştur:

“Ben hiç düşünmedim biz de malum Doğu’luyuz ya çok çocuklu, çok kardeş oluyoruz diye, üriyoruz diye hep söylüyorlar ama oğlum olmadı diye doğurur muydum bilmiyorum. Ama eşim illa oğlan olsun demezdi. O bizim kültürden değil ya(...) Ama kürtaj olan, doğum kontrolü, kordon bağlanması yaygın neden erkek çocuğu olan erkekler çocuk istemiyor.”

Planlanmış ve istenen bir gebelik olmadığı taktirde kadınların doğum ihtimalini kabullenmesi veya sonlandırma isteği sorgulandığında, çoğunun tereddüt yaşadıkları, kocaların katılımcılara göre çocuk sahibi olma konusunda daha hevesli olduğu, kürtajı hoş karşılamadıkları öğrenilmiştir. O.H. bu sürece örnek teşkil etmektedir:

“Dedim ki bir kızım bir oğlum var... üçüncüyü hiç düşünmedim... Doktora gittiğimde de bir test yap...sen hamilesin şaşırdım...düşünür gibi değil. Vacide Hanım (doktor) dedi o zaman düşün düşün çok iyi olur dedi ama on sene sonra benim için çok zor, olmazdı. Eve geldim eşime anlattım. O da dedi ki ben tek çocuktum, kardeş sevgisi hiç tatmadım. Eğer bu olursa çok çok mutlu olurum dedi. Bana o zaman daha önce haftada bir ya da iki yardımcı geliyordu. Bu çocuk olsun eğer her gün yardımcı alıcam dünyada hiçbir sıkıntı çekmeyeceksin yeter ki olsun dedi. Eşim de çok destekledi.”

⁶⁷ Bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, “Türkiye’de Çocuğun Değeri Kadının Rolü ve Doğurganlığı” *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., 1979, s.113,114.

Görüşmeler çocuğun dünyaya gelişiyle ilgili kaderci bir anlayışın hüküm sürdüğünü göstermektedir. Bir çocuğun dünyaya gelişi sebepler planında neden sonuç ilişkisi dışında “ruhu üflendiyse dünyaya gelecektir” inancıyla “aşkın” bir hüviyet kazanıp son kertede Yaratıcının taktirine bağlanmaktadır. Ancak bununla birlikte gebeliğin engellenmesi yönündeki çabalar da inkâr edilemez.

Bilindiği gibi bütün doğum kontrol yöntemlerinde az da olsa gebelik riski söz konusudur. Ancak ameliyat yoluyla tüplerin bağlanması, doğurganlığın sonlandırıldığı bir tıbbi müdahale, bir nevi kısırlaştırma durumudur ve fitrata müdahale söz konusudur. Gelecekte yaşanması olası gebelikte anne ve çocuğun sağlığı ile ilgili bir olumsuzluk öngörülmemişse tüplerin bağlanmasına fetva verilmemiştir.⁶⁸ Görüşmeciler kürtajın günah olduğu inancını ifade etmektedir. Ancak olası doğumların engellenmesine yönelik bu durumu günah kapsamına almamaktadır. Dini saiklerle hareket edeceği varsayılan görüşmeciler için böyle bir fetvaya başvurulmaması önemli bir argümandır.

Bio teknolojiadaki gelişmelerle üremenin kader oluşunun reddi bir tarafa bedenın fiziksel inşası ve cinselliğin tezahür ediş tarzı da etkilenmektedir.⁶⁹ Bu konudaki marazi durumlardan biri gebelik sürecinde yapılan tarama testleriyle dünyaya gelecek çocuğun sağlıklı olmaması ihtimali tespit edildiği taktirde kürtaj seçeneğine başvurma serbestliğidir. Ceninin kişi olup olmadığı felsefi tartışmalar sınırında ele alınıp, kadının bakış açısı mı yoksa her canlının yaşama hakkı olduğu savı mı öne çıkmalıdır sorunsalı⁷⁰, ahlâki temelleriyle irdelenmektedir. İstenmeyen bir gebelik üzerinden kürtajı tartışmak kadar istenen bir gebelikte de ceninin hasta olma ihtimaline binaen kürtajı tartışmak zordur. Ancak bu ihtimalle doğum öncesinde veya doğum sonrasında yüzleşen annelerin zihniyet dünyaları ayırt edici olmaktadır. Örneğin I.H.’nin ikinci gebeliğinde söz konusu tarama testlerini yaptırmış olmasına rağmen herhangi bir risk tespit edilmemiştir. Ancak doğumdan sonra oğluna ‘down sendromlu’ tanısı konulmuştur.

“Sonuçta beklediğim bir şey değildi. Bütün testler yapıldı. Doktor son ana kadar hiçbir şey uyarmadı. Kabullenemedim yani (...) Zaten inançlı biri olmasam kabullenmem de zor olurdu her halde. Oğlumun (8 yaşındaki ilk çocuğu) bile psikolojisi şaşırdı. Hepimiz ailece destek aldık, terapiye gittik.”

⁶⁸ Bkz. <https://fetva.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/998/gebelligi-engellemek-icin-kordon-baglatma-vb--yontemlerin-uygulanmasi-caiz-midir->

⁶⁹ Nazife Şişman, *Küreselleşmenin Pençesi İslam’ın Peçesi*, İstanbul: Küre Yay., 2005, s. 113.

⁷⁰ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu, 35.b., İstanbul: Alfa Yay., 2019, s.328,329.

Cenin zihinsel ya da bedensel engelli olması ihtimaliyle doğum öncesinde karşı karşıya kalan annelerin kürtaj olma seçeneğine başvurması ise merkeze ceninin alınması zaruri olan ontolojik ve ahlâki dayanaklarıyla annenin zihniyet dünyası kadar eşinin, ailesinin, çevresinin hatta bu süreçte kendisine rehberlik edecek olan doktorların zihniyet dünyalarının etkisiyle şekillenmektedir. Bilindiği gibi gebelik sürecinde yapılan tarama testlerinde riskler belirlenmekle birlikte sonuçlar her zaman testleri doğrulamamaktadır. Ailenin her şeye rağmen çocuğu kabullendiği zor sürecin ardından beklenilen aksine çocuğunun sağlıklı olduğunu görenler de mevcuttur. Bu gibi örnekler katılımcıların zihniyet dünyalarının şekillendirdiği kabullenme ve reddetme mekanizmalarını işleten dini dünyevi referansları da öne çıkaracaktır. Gebeliğin suni olarak engellenmesinin, gebeliğin kısıtlanması yeteneğinin artmasının dışında ve daha da önemli bir anlamından bahseden Giddens, kadınlar için ve dolaylı yoldan erkekler için de cinselliğin biçimlendirilebilme potansiyelinin ortaya çıktığına işaret etmektedir. Hatta üreme teknolojilerinin daha da gelişmesi ve gebeliğin suni olarak üretilme potansiyelinin de ortaya çıkmasıyla, neslin devamıyla evlilik bağı arasındaki kadim bağın zayıfladığını ortaya koymaktadır.⁷¹ Evlilik bağının neslin devamlılığının sıhhati ile olan ilişkisi evlilik yaşının giderek artmasından da anlaşılacağı üzere bireylerin kişisel tercihlerinde giderek zayıflayan bir referanstır.

Diğer taraftan “post feminist” veya “stratejik” olarak değerlendirilen kürtaj karşıtı kadın eylemlerinin gerekçeleri ise cinselliğin üreme ve aile hayatıyla bağı kopartıldığında erkeklerin sorumluluk almaları yönündeki baskıdan kurtulacakları ve bu durumun kadınların çıkarlarına aykırı olacağı yönünde ortaya konmaktadır.⁷²

Örnekleme grubu içinde kadının doğurganlığı, çocuk sahibi olma isteği, annelik süreci ve bu süreçte kendi bedeni üzerindeki tasarrufu değerlendirilirken tikel bir yönelişten söz etmek güçtür. Kadınları yönlendiren temel etkinin çocukları yetiştirme sürecinde aile bağları ve -yardım ve dayanışma hususunda özellikle eşlerinin düşüncelerini sıklıkla ileri sürmelerinden dolayı- eşlerine göre şekillendiğini düşündürmektedir. Kadınların, “fitrat –beden” denkleminin “edilgen beden” unsuru

⁷¹ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, s.31.

⁷² F. Ginsburg, “The Body Politic: The Defence of Sexual Restriction by Anti-Abortion Activists”, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, der. C. S. Vance, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1984, ss.173-188’den akt. Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s. 129.

olarak ne fitrattan ne de bedenden yana bir dünya görüşünü temsil ettiği sonucuna gidilebilmektedir.

4-Bekâret, İffet, Sadakat, Çok Eşlilik

Bir ailedeki dini pratiklerin yoğunluğuna bakılarak geleneksel ataerkil özelliklerin daha da artacağı ön kabulü ve kendilerini tanıtırken dini özellikleri daha çok vurgulayan aile üyeleri, dindar aileyi de geleneksel aileyle birlikte anmaya yol açmıştır. Geleneksel ataerkil ailede hüküm süren ahlaki sınırlılıkların dindar ailelerce desteklenmesi, kadınların giyim kuşamı, erkeklere karşı tavırları, ev dışındaki hareketleri ve daha birçok konunun dinin gereği olarak yorumlanması, dinin kadınların hayatında kısıtlayıcı bir öğe olarak yer bulmasını doğurmaktadır. Bununla birlikte bu sınırlılıklara uyup uymamaya göre şekillenen bir başarı grafiği de gündeme gelmektedir.⁷³ İffetli kadın kalıp yargıları giyim kuşamdan davranışlara, zaman ve mekâna çeşitli sınırlandırmaları görmeyi gerektirir.

Kendi kadınlarını “ana”, “eş”, “bakire” imgeleriyle varsayılan cinsel ahlâkıyla donatmasına karşılık ötekinin kadınlarının olası cinsel ahlaksızlığını öne sürerek namusu (kadına dayalı) milletin namusu gibi gören kutuplaşmanın, ataerkil milliyetçi ideolojinin uzantısı olduğu ileri sürülmektedir.⁷⁴ Bekâret fikri etrafında kurulan ataerkil onur kavramının kadının cinsel kimliğine indirgenmiş toplumsal rolüyle bağdaştırılması⁷⁵ aynı zamanda geleneksel, dini dayanaklarını da tartışmaya açmaktadır. Ancak bekâret, toplumumuzda ailenin kurulmasında eşlerin dini, ahlâki beklentilerini temsil eden boyutuyla değerini korumaktadır.

Söz konusu iffetli kadın profilinin oluşmasında -dini referansta- (Kur'an'da) erkeğe ve kadına gözünü haramdan sakınması yönünde ihtarda bulunulduğu ifade edilmekte fakat kadının iffetini korumakla mükellef olduğu sanısına karşın erkeğin ilk bakışı günah olmasa da bakmaya devam etmesi durumunda günaha girdiği ihtarının görmezden gelindiği yönündedir.* Ayet ismi ve numarasını bilmemekle birlikte, kadın ve

⁷³ Bkz. Jenny B. White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emeği*, çev. Aksu Bora, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 64-66.

⁷⁴ Yumul, “Bedenime Sahip Olabilirsin Ruhuma Asla Ya Da Ruhunun Ne Önemi Var Mühim Olan Bedenin”, s.67.

⁷⁵ Bkz. Fatima Mernissi, *Peçenin Ötesi*, çev. Mine Küpçü, İstanbul: Yayınevi Yay. 1995, s.24.

* Ayetlerde (Nur Suresi:30,31) hem erkek hem kadınların gözlerini haramdan sakınmaları yönündeki ihtarda kastedilenin her tür bakış değil şehvet içeren bakış olduğundan söz eden müfessirlere, Lacan’ın bakma edimine dair açıklamaları destek mahiyetindedir. Nitekim Yeğenoğlu, bakışın görülen bir şey değil, ötekinin alanında özne tarafından hayal edilen olduğuna, Lacan’a atıfla dikkat çekmektedir. Bkz.

erkeğin ortak sorumluluğunu dile getiren katılımcılar, diğer taraftan erkek ve kadını fitrat olarak farklı yerlere koydukları için erkeklerin zaaflarına karşın kadının kendini koruması gerektiği görüşündedirler.

Kız çocuklar yetiştirilirken de bu fark öne çıkmaktadır. Örneklem grubunda anneler oğullarının günaha girmesinden endişelenmekle birlikte erkek çocuklarına bu yönde kısıtlayıcı telkinlerde bulunulmasının, onları “kız gibi” yetiştirme endişesine sevk ettiğini ve erkeklerin kendi içinde sosyalleşmesi adına bu kısıtlamalardan bertaraf edilmiş bir alan açma izni verildiği görülmektedir. Kız çocukların erkek arkadaşları olması kabul edilmezken, erkek çocukların kız arkadaşları olmasına benzer şekilde tepki verilmemektedir. Erkek çocuklarına yapılan telkinler genellikle evlenilecek kız profilini açıklamak üzere yoğunlaşmaktadır. Flört edilen kız evlenilecek kız özelliklerini taşımadığı takdirde aile ile karşı karşıya gelme durumu ilan edilmiş olmaktadır. Örneğin L.H. Oğluna yönelik telkinlerinden söz etmiştir:

“Bizim ailede var akrabadan kız alma. Biz üç kız kardeş üç erkek kardeşle evliyiz. Ben de oğlum için göz koydum Ablamın kızının kızına ama oğlum hiç orali değil hiç söyletmiyor bile. Ama şimdi kızlar da ne bileyim... Ben de oğluma hep tembilihliyorum. Şimdi şehir dışında okuyor. Ne idiği belirsiz birini bulup gelirse diye.”

Karı koca ilişkilerini özellikle bağılıktan çok görev ve sorumluluk mecburiyetine dayandıran geleneksel ailede, kadının sadakati kocasına ve çocuklarına (özellikle erkek çocuk) karşı, erkeğin sadakatının ise anne, baba ve çocuklarına karşı olması gerektiği kabul edilir.⁷⁶ Katılımcılar için de bu düşünce varlığını devam ettirmektedir. Toplum, kadının sadakatsizliğini hiçbir surette kabul edilebilir görmezken çocukları olanların, anneliği sorgulanmakta ve hiçbir mazeret kadının eşine sadakatsizliğinin günahını, ayıbını örtmeye dayanak sayılmamaktadır. Öte yandan toplumca, erkeğin sadakatsizliği

Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. Alan Sheridan, New York ve Londra: Norton and Company, 1981, s.84, 105 Akt. Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, 2.b., İstanbul: Metis Yay. 2017, s. 59,62; Mulvey, erkeğin hazzı karşısında kadının pasif nesne oluşundan bahseder. Laura, Mulvey “Visual Pleasure And Narrative Cinema” eds. Leo Braudy and Marshall Cohen, *Film Theory And Criticism: Introductory Readings* içinde, New York: Oxford UP., 1999, ss. 833-844, s.837, http://www.composingdigitalmedia.org/f15_mca/mca_reads/mulvey.pdf (27.07.2019); Bakışın aldatmayla olan ilişkisi için Tarhan, aldatmanın hayalde başladığını ileri sürerek bakma edimine dikkat çekmektedir. Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, s.232.

⁷⁶ White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s.67.

kadından çok aile kurumuna yönelik zararı doğrultusunda hoş görülmemekle birlikte, erkeğin sadakatsizliğine çeşitli mazeretlerle göz yumulabildiği bilinmektedir.

Geleneksel olarak “aklı eksik olan kadın” tanımını “aklı tam olan”ı ayartan kabul edilmekte⁷⁷ ancak erkek ontolojik olarak zaaflarıyla değerlendirilmemektedir. Aksine Sabbah, İslam’da kadının hiçbir zaman erkekten daha geri bir konumda görülmediğini, kadının erkek kadar zeki olmadığı yönünde bir tartışmanın vuku bulmadığını, tartışmanın ahlaksal ve töresel boyutta olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁸ Başka konularda özgürlükçü olup kadının cinsel bir varlık olarak tanımlanması dolayısıyla kadına yönelik cinsiyetçi tavrın gelişmesine yapılan eleştiri, esasen cinsiyete göre farklılaşan “çifte ahlak”ın reddi biçimindedir.⁷⁹ Neticede toplumsal kabul kadını, kimi zaman baştan çıkarıcı kimi zaman “kadınsı” yanlarının eksiklikleriyle erkeğin sadakatsizliğinin mazereti yapmaktadır. Katılımcılar arasında kendi cinsine yönelik benzer değerlendirmelerin dile geldiği ve kadının bir “fitne” olması kabulünün “öteki kadınlar” üzerinden kurulduğu dikkat çekmektedir. Katılımcılar, erkeklerin iffetlerini koruma yönünden “öteki kadınların” “hafif meşrep” tavırları karşısında taktir edilecek derecede mukavemetli durdukları yönünde değerlendirmelerde bulunup, hemcinsleriyle kendileri arasında bu yöndeki ayrımı daha anlamlı kabul etmektedir.

Öte yandan ontolojik zaafılara dikkat çekerek, erkeğe harama giden yoldan sakınmaya, zaaflarının önüne geçecek perhizler sunmaya yönelik Kur’an ve Sünnet eksenli yazının, gelenekçi dini söylemdeki kadının fitne oluşu üzerine bina edilen kadına dair kısıtlamaları içine alan yazın* karşısında cılız kaldığı anlaşılmaktadır.

Bekâret konusunda da benzer tutum sergilenmektedir. Bekâret katılımcıların kendisini haramdan koruması olarak algılanmakta, evleninceye kadar cinsel münasebet kesinlikle kabul edilmemektedir. Ancak toplumda erkeklerin bekâreti için bu genel kanaatin geçerliliği görecelidir. Evlenecekleri erkeğin bu konuda kadına yönelik tek taraflı bir sorgulama ve beklenti içinde oldukları bilinmekte ve bu beklenti doğrultusunda yetiştikleri ve kız çocuklarını eğittikleri anlaşılmaktadır. Evlenmeden önce erkeklerin

⁷⁷ Schimmel, *Ruhum Kadındır*, s.57,71.

⁷⁸ Fetna Ayt Sabbah, *İslam’ın Bilinç Altında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995, s.26.

⁷⁹ Bkz. Necla Arat, *Feminizmin ABC’si*, İstanbul: Simavi Yay., 1991, s.26,49.

* Durmuşoğlu, gelenekçi dini söylemdeki kadına dair yorumları sıralamaktadır. Kadının fitne oluşuyla ilgili klasik yorumlar ve bu yorumların değerlendirilmesiyle ilgili Bkz. Durmuşoğlu, *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*, s.61-65.

eşleri olacak kadına dair “bakire olduğunun ön kabulü” olmazsa olmaz bir gereklilik ve şart olarak değerlendirilmektedir.*

Örneğin I.H. beş çocuklu bir ailenin üçüncü çocuğudur. Kendisinden birkaç yaş küçük erkek kardeşi dışında diğer kardeşleri evlidir. Erkek kardeşinin evlenmesi için aracı olabilecek kişilere tanıdıkları “iyi aile kızı” olup olmadığını sorduğuna şahit olunmuştur. Konuşmalar sırasında neden kardeşinin tanışıp evlenmediği, görücü usulü evlendirmeye çalışıldığı sorulduğunda, kardeşinin kızlarla görüştüğünde bir iki görüşme sonrasında kızların bekâretin önemli olup olmadığını sorguladığını, bundan dolayı erkek kardeşinin evlenebilecek kız bulamadığını aktarmıştır.

Kocalara yönelik bekâretle ilgili bir sorgulamaya başvurulduğu ya da kız çocuklarına olduğu kadar erkek çocuklarına bekâretle ilgili telkinlerde bulunulduğu doğrulanmamaktadır. Genellikle “erkeklerin doğası” olarak algılanan cinsel temayülün kısıtlanamaz, dizginlenemez olduğu varsayımı üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu katılımcıların kocalarını, oğullarını, erkek kardeşlerini ya da diğer erkekleri değerlendirirken bu algılama sıklıkla açığa çıkmaktadır.

Dindar kadın özne üzerinden hareketle her zaman dindar koca, dindar aile sonucuna varılması mümkün değildir. Karı-koca zihniyet dünyasının ayrı düştüğü katılımcılara rastlanmaktadır. İş gereği sıklıkla uzun süreli yurt içi/yurt dışı seyahatleri olan iş adamlarının eşi olmak, aldatılma olasılığının yüksek olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan eşlerin dindarlık vasfıyla denkliği, bu olasılığın bertaraf edildiği izlenimini vermektedir. Örneklem grubu için kocalarının (dindar/dindar olmayan) kendilerinden başka bir kadınla anılması sadakatsizlik olarak görülmektedir. Neticede olası sadakatsizliğin diğer tarafı hemcinsinin iffetsizliğidir ve “iffetli kadın olma” durumu, yüceliğini de bu karşıtlık üzerinden korumaktadır. “Yuva yıkanın yuvası olmaz” deyiimiyle yuvanın temeline sadakati yerleştirmek ve hemcinsini de en büyük tehdit olarak görmek kadın dünyasının ikiliğine işaret etmektedir.

Katılımcılarca dinin erkeğe dört eşe kadar izin verdiği kabul edilmekte fakat çok eşliliğe sıcak bakılmamaktadır. Dinin tek eşliliği tavsiye ettiği eklenmektedir. Bunun eski dönemlere ait haklı açıklamalarının var olabileceği ama günümüzde bu koşulların var

* Bekâret ve kadınlık onuru ilişkisinin değerini koruduğuna dair Bkz. Kelly James Clark, *İbrahim'in Çocukları*, çev. Bahadır Çeliktumur, İstanbul: Destek Yay., 2017, s.375, 376.

olmadığı savunulmaktadır. Gelin (A.G.) kayınvalide (A.H.) ve kız yani görümce (A.K) mülakatta konuyu şu şekilde değerlendirmiştir:

“Ona ben sıcak bakmıyorum. İzin verilmiş ama neden verilmiş o dönemlerde açıklaması da var aslında tabi. Ama bu dönemde ben kabul etmiyorum. İzin vermem yani. Erkekler öyle iyi niyetle düşünerek değil kendilerini düşündükleri için öyle değil.” (A.G.)

“Zaten erkekler ona güvenerek öyle yapıyorlar.” (A.H.)

“O zamanki savaşlarda Peygamberimiz kadınlar açıkta kalmasın diye. Dememiş ki peygamberimiz dört kadın alın. Himaye amaçlı evlenilmiş. Kaç yaş farkla dulmuş eşi meselâ.” (A.K.)

Gelir durumuna bakılmaksızın böyle bir duruma toplum tarafından kadın cihetiyle ve erkek cihetiyle farklı yaklaşıldığı bilinmektedir. Karısına “kadınlık” yapamadığı için bir başka kadına yönelmiş olan ya da karısı ne kadar iyi olursa olsun ahlaki olmayan, halk ağzıyla “gözü bozuk, sütü bozuk” kocayı tartışmak sonucu değiştirmemekte, kadın, haklı ya da haksız olmaktan öte toplumsal sınırlamalar içinde dayanaksız kalmaktadır. Nitekim C.H. (resmi nikahlı eş) bu konudaki mağduriyetini dile getirmiştir:

“O adam yapıcım diyorsa yapıyor yani örtülü olmam sebep değil. Ki açıkken de yapıyordu zaten. Ben eskiden açıktım. 10 yıl açık gezdim. Yetişemedim yani yetişemedim değil uyamazsın yani bozuk insana onun tabiatı öyleyse o başına buyruk bir yere kadar yani(...) O açık da olsan yapar yani işte bana çok diyen oldu işte açık olsan eşin daha seninle gider yani. Seni götürür. İşte beni götürmüyor çoğu yere. Ben diyorum ki işte başı açık bir sürü arkadaş var onların eşi de yapıyor. Al “...” açık, onun eşi de kapalı diye mi yapıyor (...) Dinin verdiği ruhsatı ben onun çok yanlış kullanıldığını düşünüyorum. O zaman dört eşliliği benim öğrendiğime göre kadınlar boşta kalmasın açıkta kalmasın diye işte savaşta yalnız kalmışlar aç kalmışlar zor durumda kalmışlar erkeklerin himayesi altına alıp sonra diğerlerinin haberi olarak, izni olarak olması gerekiyor değil mi benim bildiğim öyle. Şimdi meselâ benim eşim ikinci eş almış, benim haberim yok, bu yanlış.”

Medeni hukuk çok eşliliği tanımadığı için koca, zina yapmış olmakta ama zina suç olmaktan çıkarıldığı için, erkeğe hukuki olarak bir yaptırım söz konusu olmamaktadır. Bu durumda hukuki anlamda yok sayılan nikahsız (çoğu kez dinî nikahlı) birliktelik yaşayan kadınlar, hem gayri ahlaki hem de hukuki hiçbir dayanağı olmayan kadın olmaktadır. Katılımcılar tarafından dinin erkeğe “adil bir tarafsızlıkla davranma şartıyla” çok eşliliğe izin verdiği bilinmekte fakat çoğu kez dinî nikah altında meşruiyet sağlandığı düşünülen kadınların alet edildiği bu adaletsiz durum göz ardı edilmektedir.

Sonuç olarak görüşmeciler arasında çok eşliliğin günümüz erkekleri için geçerli bir mazereti olmadığı, eski zamanlarda savaş dönemlerinde dul kalan Müslüman kadınları himaye etmek için evlenildiği, evlilik bağının nefsi duygularla kurulmadığı, eşlere eşit muamele yapılmasının mümkün olmadığı, Kur'an' da tek eşliliğin tavsiye edildiği gerekçeleriyle bu konuda ortak bir tavır sergilenmektedir. Günümüz erkeklerinin çok eşliliği dini yükümlülüğünü hesaba katmadan nefsi güdülerle anlamlandırdığına yönelik fikir birliği olduğu anlaşılmaktadır.

5-Evlilik ve Denklik

Evliliğin iyi biçimde sürdürülmesinin yuva, hanenin yönetilmesi, çocukların doğumu ve yetiştirilmesiyle olan bağının yanı sıra giderek eşlerin arasındaki bağ, ilişki ve birbirine karşı davranışlarına doğru tanımlandığı, Antik Yunan metinlerine kadar uzanan 'evlilik yaşamının adeta bir sanat olduğu' değerlendirmelerine rastlanmaktadır.⁸⁰

Evlilik kurumunun kurulması aşamasında kefaet olgusu iki türlü, hem çiftlerin denliğinde hem de tören olarak evlilik merasimine geçinceye kadarki süreçte ailelerin tavır ve davranışlarında içkin önemli bir unsura dönüşmüştür. Evlilik hikayeleri dinlenildiğinde birbirini görerek ve beğenerek evlenen ve 'görücü usulü', aracılar tarafından yakıştırılıp evliliğe varan nişanlılık süreçleri olduğu öğrenilmiştir. Evliliğin ne anlam ifade ettiği sorgulandığında alınan cevaplar; bu konuda hiç düşünülmemiş, evliliğe şartlanarak büyümüş ve neticede evlenilmiş izlenimi yaratmıştır. Evlilik "Allah'ın emri oluşu ve temiz bir neslin devamı ve fuhşun önüne geçme işlevleriyle" beraber anılsa da "vakti-saati, kiminle evlenileceği nasipte yazılı" ifadesiyle kaderci inanış ve tevekkül sergilenmektedir.

Bursa sicillerine göre 1839-1876 yılları arasında Osmanlı Ailesi araştırmasıyla Kurt, nikah kayıtlarında içeriği açıklanmamakla birlikte "küfüv" tabirinin kayda geçmesine işaret etmiştir.⁸¹ Günümüze bakan yönüyle denliğin nikah akdinde kayda geçen bir özellik olması ortadan kalkmış olsa da varlığını sürdürdüğü gözlenmektedir.

Kefaet olgusu ve insanların eşitliği ilkesi arasındaki zıtlığın fıkhi olarak tartışılır olduğunun⁸² ortaya konması, eş seçiminde bağımsızlığın ve çekirdek ailenin modern

⁸⁰ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yay., s. 421.

⁸¹ Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s. 16.

⁸² Sabbah, *İslam'ın Bilinç Altında Kadın*, s.53.

dayatmalar olarak zikredilmesi⁸³ diğer taraftan görücü usulü evliliğin annenin oğlunun yaşamındaki belirleyiciliğine⁸⁴ dikkat çekilmesi yönüyle, günümüzde evlilik kurumuna yüklenen değerlerin kaynağı da önem arz etmektedir.

İslam dininde mezheplerin ortak olarak dindarlık yönünden denklikte birleştikleri, diğer kriterlerde ise önceliğin değiştiği ortaya konmuştur. Din, ahlâk, soy, meslek, mal ve hürriyet bakımından evlenecek çiftler arasında denklik olması uygun görülmüştür.⁸⁵ Geçmişte “hürriyet”, “köle-hür” ayrımı ile ilişkili iken bugün sıkça zikredilen, işitilen “ekonomik özgürlük” hürriyetin yerini almıştır. “Soy”, “etnik köken” ile “mal”, “ailelerin statüleri” ile birlikte anılır olmuştur. “Ahlak” ise aranan temel ortak denklik kriteri olma vasfını yitirmiş görünmektedir. Elbette inançlı olma vasfı önemlidir. Ancak dini vecibelerini yerine getiriyor olma, dindarlık vasıflarıyla öne çıkıyor olma, evlilikte aranan tâli kritere dönüşmüştür. Katılımcılardan O.H.nin annesinin kızına eşiyle ilgili nasihati bu temayülün ilk kuşaktaki tezahürünü ortaya koyması bakımından manidardır:

“Meselâ eşim namaz kılmaz beş vakit ama bana namazıma çok hürmet eder. Eve geldiği zaman ben namazdaysam ben bazen derim ki seni karşılayamadım...’Olsun namazdaydın kıl’ der. ‘Allah kabul etsin’ der. Çok çok saygılı davranır. Ben sabah namazından önce uyanırım. Üçte dörtte falan tesbihimi çekerim. Kur’an’ımı okurum. O (eşi) bazen kalkar su içmeye falan. Ne yapıyorsun... E namazı bekliyorum ezanı bekliyorum derim. Suyunu içer gider yatar. Bi de annem bize şöyle derdi. Eşiniz size karışır ama sen namazını kıl falan diyemezsin kocana sen karışamazsın. Ben birkaç kere söyledim. ‘Sen kendin kıl’ dedi. ‘Kendine bak’ dedi. Ama beş vakit namazımda da ‘Allahım onun içine sındır’ diye hep dua ettim.”

Her ne kadar dindarlık ölçeklerine atıf yapılsa da dindarlığın objektif olarak ölçülebilir, ahlakın topyekûn tanımlanabilir olmaması daha geniş manada dindarlığı ve ahlakı içine alan ve davranışları yönlendirme gücünü haiz “zihniyet” kavramının çerçevesi daha uygun düşmektedir. Hem ortak dünya görüşü hem de duygu, anlayış ve zevk bütünü olarak karşılanan zihniyet, ideal olanla pratiğin geniş yelpazesine de karşılık gelmektedir. Örneğin tarafların evlilik kararında beş vakit namaz kılıyor olmak, ibadetler sorgulanmış görünmezken, “alkol alınmaması” daha belirgin bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Çünkü namaz kılıyor olmak ideal bir durumdur ama ibadetleri (toplumsal

⁸³ Bkz. Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s.127.

⁸⁴ Bkz. Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s.127.

⁸⁵ Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s.15,16.

görünürlüğü dışında manevi derinlik anlamında) denetlemek zordur. Ancak alkol almak olmaması gereken bir durumdur ve varlığı denetlenebilir sayılmaktadır.

Hem toplumsal hem ekonomik hem bireysel ilişki ağlarının evlilik bağının kurulmasına yönelik çeşitli anlamları vardır. Bilgin'in 2000 yılına ait ankete dayalı alan araştırmasından edinilen bilgilere göre evlenilecek kişide kadınların aradığı özellikler sırasıyla "kişilik", "tahsilli olma", "ev idaresinde bilinçli olma", "iyi bir aileden gelme"dir. "Dindarlık" ve "fiziki cazibe" ise alt sıralarda yer almaktadır.⁸⁶

Örnekleme grubuna yönelik değerlendirmeler benzer biçimde "dindarlık" vasfının ilk sırada yer almadığını doğrulamaktadır. Evlilik bağının kurulmasında aileler arasında sosyal statü ve etnik köken iki başat faktör gibi görünmektedir. Karadeniz, Doğu ve Güney Doğu Anadolu kökenli ailelerde akraba evliliği gözlenmiştir. Genel olarak evliliklerde ailelerin dolaylı yollardan da olsa tanışıklığının önemsendiği anlaşılmaktadır. Örneğin C.H.nin evliliği buna örnektir:

"Eşim anne babası gibi değil namaz kılmıyor. Alkol alıyor. Açıkçası ben istememiştim, ailem verdi. (...) Ablam hiç hoşnut değil halinden ama kayınpederi bir cemaatin kurucularından. Ablamın hayatı beni hep cezbederdi. Keşke derdim benim eşim de öyle isteseydi. Yani herkesin bir imtihanı var."

Görüşmeciler arasında 3 kardeş 3 kardeşle evlenme, iş ortaklarının çocuklarının evlenmesi, ablası öldükten sonra yeğenlerine annelik yapmak üzere enişteyle (aynı zamanda akraba) evlenme gibi genel olarak aile büyüklerinin tanışıklığı ve isteği üzerine kurulan işlevsel evlilikler görülmüştür. İş ilişkilerinin aile bağlarıyla kuvvetlendirilmesi, kazancın içeride kalması gibi beklentilerle, ekonomik faktör her zaman ailelerin denkliği olarak değil, iki ailenin güç birleştirmesi işleviyle de etkili olmaktadır. Nitekim 19.yy. başlarında Avrupa'da orta sınıf ailelere dair yapılan bir araştırmada bulgular, ortaklarının kız kardeşleriyle evlenen erkekleri ve dolayısıyla iç içe geçmiş Batı'ya özgü ailelerin varlığını da doğrulamaktadır.⁸⁷

Genç katılımcıların eşleriyle tahsil durumu denktir. Orta yaş üstü görüşmecilerin tahsil durumu çoğunlukla kocalarından düşüktür. Evlilik yaşı ile tahsil durumu arasında doğru orantı vardır. Tahsil durumuna göre evlilik yaşı artmaktadır. İlk okul mezunu görüşmeciler için evlilik yaşı 16'ya kadar inmektedir ve bunlar genellikle ailelerin yönlendirmesiyle, uygun görmesiyle kurulan evliliklerdir. (Güney) Doğu Anadolu

⁸⁶ Bilgin, "Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri", s.570.

⁸⁷ Bkz. Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, s.61; Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.123.

kökenli görüşmeciler U.H., Ü.H. ve İ.H. buna örnek teşkil eder. U.H. ve Ü.H. eşlerini daha önce hiç görmemiş, küçük yaşta aile onayıyla evlendirilmişlerdir. İ.H. ise yine küçük yaşta aile onayıyla evlendirilmiş ancak evlilik öncesi aile ziyaretleri sırasında evleneceği eşiyle görüşebildiğini ifade etmiştir. Katılımcılar arasında B.H. ve Ş.H. ve başını sonradan kapatmış olan E.H., eşleriyle tanışıp evliliğe karar verdikten sonra ailelerinin onayıyla evlenmiştir.

Görüşmecilerin çoğunda üst sosyo-ekonomik tabakaya mensubiyet yeni bir durumdur. Çocukluk ve evliliklerinin ilk yıllarında orta sınıf ailelerden olduklarını belirtmek yerinde olacaktır. Bu durum görüşmecilerle çocukları arasında bir farklılık arz etmektedir. Etnik köken ve geleneksel kalıp yargıların etkisinin hissedildiği bir aile ortamına doğan görüşmeciler bu minval üzere bir aile birliğine dahil olmuştur. Ancak evlenme sürecinde daha edilgen bir role sahip olan ebeveynlere nazaran çocuklar daha etken, tercih eden ve süreci yöneten konumundadır.

Görüşmecilerin erkek çocukları için de kız çocukları için de “evlilikte denklik” algısında ailelerin zihniyet dünyası, ekonomik denklik, eğitim durumu denkliği öne çıkmaktadır. Araştırma sürecinde şahit olunan ikinci kuşak evlenme öykülerinde genellikle ailelerin ya benzer iş kollarından (sanayici, esnaf vs.) ya aynı dini gruptan olduğu görülmüştür. Diğer taraftan üst düzey yöneticilik vasıflarıyla beyaz yakalı sayılabilecek babaların ve benzer biçimde üniversite mezunu annelerin evlilikte denklik konusunda mesleki vasıflara ve eğitim durumuna önem verdikleri anlaşılmaktadır.

İkinci kuşak evlilerden örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

İ.K. Güney Doğu Anadolu kökenli dört çocuklu bir ailenin ikinci çocuğudur. Babası sanayici ve annesi ev hanımıdır. Üniversite okurken nişanlanır ve aileler aynı dini gruba dahildir. Okul bitince evlenmiştir ve başka bir şehre yerleşir.

E.K.’nın babası Müsiad üyesi sanayicidir ve annesi ev hanımıdır. Evlendiği kişinin anne babası doktordur ve başka bir şehirde yaşamaktadır. E.K.’nın düğünü Bursa’da olur ve Bursa’ya yerleşmiştir.

Görüşmecilerden ev hanımı C.H.’nin oğlu, Bursa’da bir AVM’ de alışveriş ettiği mağazada çalışan bir kızla evlenir. Ancak araştırma esnasında bunun hem aile tarafından istenen bir durum olmadığına hem de çevre tarafından denk olmadıklarına dair yorumlara şahit olunmuştur. Öyle ki “kızın büyük bir servete konduğu, başına talih kuşu konduğu, kızın ailesinin fakir olduğu, cemiyetlerde hiç denk olmadıkları” yorumları işitilmiştir.

Başlangıçta hoşnut olmamakla birlikte ailenin engelleyici olmadığı anlaşılmaktadır. Evlenen çiftin çocukları da olur ve Bursa’da ikamet etmektedirler.

S.K.’nin babası sanayicidir ve annesi S.H. ev hanımıdır. S.K., babasının fabrikasında aktif kadın yönetici konumundadır. Bademli bölgesinde ikamet eden müstakbel eşini rüyasında gördüğünü ifade etmiştir. Anlatılana göre aileler bir umre seyahatinde birbirini yakından tanır. S.K. müstakbel eşini orada gördüğünde evleneceklerini hissettiğini ifade etmiştir. Nitekim evlilik olur ancak boşanmayla sonuçlanır.*

Örneklerden anlaşılabacağı üzere ikinci kuşak evliliklerde ailelerin etkisi görülmekle birlikte, evlenecek çiftlerin edilgen olmadıkları saptanmıştır. Nitekim tahsil süreci evlilik yaşının ilerlemesini sağladığı gibi ebeveynlerin gözünde de çocukların geç olgunlaştığı yönünde bir kanıksamanın da varlığı söz konusudur.

Gençlerin her konuda fikri önemsenmekte ve gençlerin onayı genellikle karşı cinse dair bir yakınlık, sıcaklık hissetme temelinde şekillenmektedir. Diğer taraftan karar aşamasına gelene kadarki süreçte kefaet hususunda ilk akla gelen ekonomik denklik olmaktadır. Nitekim bunun önemi doğrulanmıştır. Ekonomik denkliği takip eden temel kriter zihniyet benzerliğidir. Ancak aynı yerleşim bölgesinde yaşayan ve birbirini tanıyan ailelerin çocukları arasında boşanmaya varacak derecede gerilim yaşandığı da görülmüştür. Benzer sınıfsal görünüm içinde olan aileler arasında güç mücadelesi de görünür olmaktadır ve dini temayül ve zihniyet dünyasının bu mücadelenin önüne geçmesi görecelidir. Buradan hareketle yeni neslin aile birliğinin devamlılığında, güç olarak ekonomik dayanağın tehdit oluşturabildiği ve dar bir çevre içinde sürekli ailelerle iç içe yaşamının ve ailelerin iş ilişkilerinin görece olarak negatif etki yaratabileceği anlaşılmaktadır.

Keza benzer yorumlar modern zamanlara özgü saptamalar olarak Avrupa için de ileri sürülmüştür. Modernlik öncesinde Avrupa’da evlilikler çoğunlukla karşılıklı cinsel çekim temelinde değil de ekonomik şartlar temelinde yapılırken⁸⁸, modern zamanlarda evliliğin ebeveynlik, kilise gibi geleneksel kurumların etkisinde değil kişisel duygu ve

* S.K., kendi markalarının yöneticiliğini yapan üniversiteyi de başörtülü okumuş ve evlendiğinde de başörtülü olan bir gençtir. Ancak boşanmadan sonraki süreçte babasının işini tamamen kendisi yönetmek durumunda kalmıştır ve başını açtığı öğrenilmiştir.

⁸⁸ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, s.41.

hislerin etkisinde motivasyon bulan, evlilikten ziyade aşkı öne çıkaran bir hale büründüğü tespit edilmiştir. Yeni toplumda statüye dayalı hakların yerini alan sözleşmeye dayalı hakların, bireyin aileye bağımlılığını görece azalttığı ileri sürülmüştür.⁸⁹

Evlilik anlayışına sirayet eden yeniliklerin izini süren Foucault, davranışların yönetim biçimi olmaktan çıkıp bireysel bağa dönüştüğünü ve erkeklerin evlilikte “ölçülülük ilkesi”yle egemenlik kurma davranışından çok “karşılıklılık” dahilinde başkalarına ve özellikle de eşe karşı görevlerin yerine getirilme biçimine dönüştüğünü ve bunda “ben” kaygısının artışının “öteki”nin değer kazanmasıyla olan bağını ifade etmektedir. Bu bağ üzerinden evlilik sanatının üremeye olan ilişkisinin yerini aşk, sevgi, karşılıklı anlaşma ve empatiye dair değerlere bırakma yönelişini tespit etmektedir.⁹⁰ Modern zamanlara gelindiğinde evlilikte aşkı önceleyen yönelim, gençlerin hayalinde “romantik bir eş” aradıklarını ortaya koymaktadır.

“Çocuklar tanışmışlar sevmişler gelip anlattılar bana hemen söylediler. Çok sevdik dediler hiçbir şey diyemedim. Babası büyük kızında çok itiraz etti vermiycem istemiyorum dedi 3 ay diretti ama o da bir gün dedi ki çok seviyorum anne eğer babam beni vermezse dedi ‘...’ ya ben bir daha hiç evlenmem o zaman dedi. Ben de babasına söyledim. O da tamam o zaman evlensin dedi.” (O.H.)

“Denklik açıklık kapalılık açısından evlilikte oluyor. Muhafazakâr muhafazakârı arıyor. Çok dindar yaşamasalar da bunu arıyorlar. Ama kız aşıkça ya da oğlan aşıkça bunlar arka planda kalabiliyor artık.” (I.H.)

Üniversiteyi bitirmiş olan oğlu için evlendirmek üzere kız arayan J.H., oğlunun çevreden (benzer zihniyette, benzer ekonomik ve tahsil durumunda olan) evlenecek yaşta olduğu işaret edilen kızlarla görüştüğünü dile getirmiştir. Bu görüşmelerde kızların erkeğe “Kayak yapar mısın? Gezmeyi sever misin? Eğlenmeyi sever misin?” gibi sorular yönelttiği, daha ilk görüşmede “evlenince nerede oturmayı düşündüğünü” sorguladıkları, yadırganarak aktarılmıştır. Nitekim söz konusu gencin ailesi, zaten kısıtlı sayılabilecek muhitte istediği olgunlukta bir kızın olmamasından hayıflanmıştır. Ayrıca oğlunun yine görücü usulü bir kızla görüşmesi için aracılık edilirken, kızın annesinin “Oğlunuz görüşmeye gelirken güzel giyinsin.” ihtarını duyduklarını ve bu sözden sonra oğlunun görüşmeye gitmekten vazgeçtiği aktarılmıştır.

⁸⁹ Hans Van Der Loo, Williem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, 3.b., çev. Kadir Canatan, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s.46,58.

⁹⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 421,422.

Evliliğin temelinin atılması aşamasındaki bu değişim, elbette geleneksel reflekslerle hareket eden ailelerin de yer yer müdahil oldukları gerilimli bir tablo çizmektedir. Evliliğin sıhhatini temin edeceği varsayılan kefaet olgusu, modern zamanların “tüketici ahlakı” karşısında sadece mal ve hizmet değil evlilik, arkadaşlık ve fikirlerin de tüketilmesi yönüyle⁹¹ boy ölçüşmemektedir. Evlilikte söze duyulan güvenin sözleşmeye dayalı haklara duyulan güvenle yer değiştirdiği ve müminler için amaç ve araç denkleminin bozulduğu yönündeki bulgular kuvvetlidir.

6. Cinsiyete Göre Farklılaşan Haklar: Mehir, Nikah, Boşa(n)ma, Miras

Toplumsal cinsiyet, cinsiyet rolleri ve aynı zamanda cinsellik siyaseti olarak feminizm hareketi temelde kadın hakları vurgusuyla kamuoyunda öne çıkmaktadır. Dindar kadınlar için hak ve ödevler referansının dinî dayanaklarla ifade ediliş biçiminin medeni hukukun hak tanımları karşısında ne denli motive edici olduğu özellikle evlilik akdi ile ilişkili olarak “mehir, nikâh, boşa(n)ma” ve mülk edinmeyle bağlantılı “miras” başlığıyla ele alınması mümkündür.

Örneklem grubuna yöneltilen ilişkili sorularda görülmüştür ki mehir hakkında dini nikah olana kadar ön bilgiye sahip olan yoktur. Hatta medeni kanundaki haklar hakkında daha fazla bilgi sahibi görünmektedirler.

“Dini nikah resmi nikahımdan iki gün önce oldu. Mehir hakkımı duyuyordum. Anne babadan duyuyordum. Babam da takıldı hatta, bin bir altın vereceksin diye. Bilmiyorum yani nasıl bir şey oluyor ki, bunca sene sonra bu benim hakkımdı olmuyor. Dini nikah da formalite gibi yapıldı yani. O zaman bilinçli değildim ben bilmiyordum.” (C.H.)

“Dini nikâh düğünden bir hafta önce şuan oturduğum evde oldu. Duyuyordum aileden ama mehir hakkında bilgim yoktu. Sordular bir şey istemedim o zaman. O dakikaya kadar hiç haberim yoktu. Sordu hoca ne istersin diye ama bişey istemedim... medeni hukuka göre zaten var.” (A.G.)

Toplum tarafından bir dini vecibe olarak resmi nikaha eşlik etmesine rağmen, yaptırımı ve denetimini sağlayacak herhangi bir mekanizma olmaması, dini nikahın taraflar için bağlayıcılığını da zayıflattığı C.H. nin ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Görüşmecilerin dini nikahları sırasında mehir hakkını öğrendikleri ve eşlerinin bunu yerine getirmezse ahirette sorumlu olacaklarını dile getirdikleri görülmüştür.

⁹¹ Loo; Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, s.153.

Boşanmanın toplum tarafından hoş görülmemesi, Yaratıcının en sevmediği helallerden biri olması inancıyla ve aile kurumunun kutsallığı ile birlikte değerlendirilmektedir. Örneklem grubu içinde, erkeğin üç talâk ile boşama hakkı olduğu kabul edilmekle birlikte kadının boşanma hakkı konusunda bir sorgulama olmadığı görülmüştür.

Türkiye’de erkeğin evin geçim sorumluluğunu üstlenmemesi, alkol, kumar, metres tutma, evi terk etme, kadına yönelik şiddet vb. nedenlerle dahi olsa boşanma, toplumsal açıdan istenilen bir sonuç değildir.⁹² Ancak günümüze bakan yönüyle emsal boşanma nedenleri arasında ilk sırada “yakın çevrenin evliliğe müdahalesi” ve “duygusal ilişki” yer almaktadır. Tarafların rızasıyla evliliklerin anlaşmalı olarak sonlandığı, evlilik süresinin kısaldığı, boşanma oranının arttığı bilinmektedir.⁹³ Örneklem grubu için de zikredilen boşanma nedenleri kısmen geçerlidir. Geçimsizliklerde daha çok dile getirilen sebep erkek tarafının mal varlığı ve yaşam standardı konusundaki tatminsizliktir. Kız tarafı gelir düzeyi bakımından daha üstün bir konumdaysa damadın tâbi olan, basiretli, başarılı, çalışkan bir koca olmasını beklemekte ve beklentiler karşılanmadığı takdirde kızlarının boşanma isteği karşısında olumsuz tavır sergilememektedir.

Katılımcılar, Bademli’de yaşayan insanların yerleşime dayalı statü göstergelerini benzer biçimde taşıdığını varsayarak kurulan evliliklerde de gelir düzeyinin uyumlu devam edeceğini öngörmektedir. Genç nesle yönelik genel kabul özellikle düğün merasimi ve yeni bir ev kurulması gibi durumlarda maddi refahın göstergelerinin muhitin yakaladığı standardın gerisine düşülmemesi yönünde seyretmektedir. Çocukların reşit bireyler olarak düğün ve ev kurma masraflarını üstlenmesine rastlanmamakta ve genellikle bütün harcamalar karşılıklı denklik esası gözetilerek ebeveynlerden beklenmektedir. Evliliklerin kurulmasında çıkar ilişkilerinden söz etmek abartılı bir değerlendirme olacaktır ancak aranan kriterler içinde tarafların mal varlığı da önemli oranda paya sahip görünmektedir. Üstelik kız tarafı için erkek tarafının mal varlığının çokluğunun aranması geçerli bir önerme olarak kabul edilirken gün geçtikçe erkeklerin de zengin bir ailenin kızı ile evlenme isteğinin yaygınlaştığından söz edilebilir. Katılımcılardan I.H. beyanında kız kardeşinin evliliğinde, ailesinin erkek tarafınca yanıldığını ifade etmiştir:

⁹² Bkz. White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s.73

⁹³ *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması 2014*, İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2015, s.197,199.

“Kardeşim evlendi meselâ. E onlarda bize tuhaf geliyor. Baştan varlıklı gibi gösterdiler kendilerini. Meğer damat ailesine duyurmadan kendi halletmeye çalışmış. Düğünden sonra bir sürü borç çıktı. Aslında durumları yok değil. İnşaatları var ama babamın durumu iyi diye bizden beklentiye girmişler (...) Kız kardeşim de kocasıyla sorun yaşadı. Kendini farklı gösterdi çünkü. Şimdi çocuğu var (...) Yoksa babam çeker alırdı. Bunalıma girmiş kimse farkında değil. Psikolojisi iyice gitmiş. Hastaneye yattı.”

Taraflar arasında uyumsuzluklar anlaşmazlıklar örneklenmekle birlikte örneklem grubu içinde gerçekleşmiş üç boşanma vakası vardır. Örneğin geç yaşta evlilik yapmış olan A.K. kısa süre evli kalmış ve ayrılma sürecinde anne babasıyla yaşadığı eve geri dönmüştür.

S.H.’nin iki çocuğundan büyüğü, kızı S.K. yaklaşık iki sene evli kalmıştır ve çocuğu yoktur. Boşanma sürecinin sıkıntılı geçtiği, damadın boşanmayı zorlaştırıp mal ve para istediği, boşanma sebeplerinden çok damada devredilen bazı işlerin beklendiği gibi yapılmaması, damadın kendi bildiği gibi hareket etmesi ve devredilen işleri batırması ifade edilmiştir.

Katılımcılardan P.H.’nin üç çocuğundan en küçüğü olan P.K.’nın bir çocuğu vardır. Boşanma sürecine ilişkin benzer biçimde erkek tarafına yönelik eleştiriler, damadın ilgisizliği ileri sürülmüştür. P.K. boşandıktan sonra eğitim aldığı alanda serbest çalışmaya başlamıştır.

P.H. ev hanımıdır ve oğullarının ve kızının evliliklerinde önemli etkiye sahip görünmektedir. P.H.’nin büyük gelini P.G. üniversite mezunudur ve başı açıktır. İki çocuğu vardır. Uzun süre kayınvalidesiyle aynı evde yaşayan P.G. evliliklerinde kayınvalidesinin etkisini ve evin yönetimini tekeline almasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Kendinden sonra evlenmiş olan kayını Bademli Bölgesi’nde ikamet eden M.H.’nin kızı M.K. ile evlenmiştir. Bu evlilikte de çocuklar olmasına rağmen kısa süreli bir ayrılık olduğu, bu sürede M.K.’nın kendi ailesinin yanına gittiği ancak boşanma sürecine girmeden tarafların anlaşarak tekrar bir araya geldiği ifade edilmiştir.

Gözlemler, boşanma sürecinde ailelerin yapıcı etkiden ziyade gerilim yaratan etkiye sahip olduğu yönündedir. Aileler arası güç mücadelesi kendinden söz ettirmektedir. Çocuk olması geçimsizliğin boşanmayla sonuçlanmasını engellemektedir. P.K. dışında çocuğu olduğu halde boşanmış olan yoktur. Boşanan kız evlatlar ailesinin yanına dönmüştür ancak erkeklerin ayrı evde hayatlarını devam ettirdikleri öğrenilmiştir.

İkinci kuşak katılımcılar için geçerli bir önerme sayılabilecek olan evlilik öncesi sözleşme yapma eğilimi ve kamuoyunda özellikle malvarlığı ile gündemde olanların boşanma aşamasında ortaya çıkan evlilik sözleşmesi tartışmaları ekseninde örneklem grubu için anlamlı bir veriye ulaşılamamıştır. Anlaşmalı boşanma, süreci kolaylaştıran, tarafları razı eden şartları ortaya koymaktadır. Ancak evlilik sözleşmesine dayalı mal paylaşımına rastlanmamaktadır. Mal paylaşımında kadının talepkâr ya da pasif olmasının, ihtiyaçtan çok boşanma isteğine ve evlilik sürecinde yaşadığı gerilimlere bağlı olarak değiştiği takip edilmiştir. Diğer taraftan boşanan kız evlatların üzerinde kendi ebeveynlerinin gücü ve maddi desteği eksik kalmamaktadır.

Miras hususunda ise kız çocukların erkeklere göre mirastan daha az pay alması Kur'an referansıyl⁹⁴ yer bulmakla birlikte tarihi intikal bunun nedenini geleneksel kalıp yargılarda çeşitli hikayelerle, peygamber kıssalarıyla anlam bulan tartışma alanına bağlamaktadır. Bu minval üzere Adem ile Havva'nın bidayetteki düğünleri tasvir edilmekte ve "Havva'nın sefahati" vurgulanmaktadır. Havva suçunun ve cezasının ne olduğunu sorduğunda hikâyeye göre Allah, "*Ben seni tefkir ve din üzre, ve şehadet etme ve varis olma mezuniyetinde noksan kıldım.*" şeklinde cevap vermiştir. Kur'an'da kadının mirastan az pay almasının sebebi belirtilmemekle birlikte gelenek, Havva'yı günah vakasından mesul ve dünyaya günahı taşıyan ve ırsî günah telakkisiyle bütün kadınlara mal eden bir hayal gücünün aktörü yapmaktadır ve noksanlığına bağlamaktadır.⁹⁵ Oysa ki kadın evlenmeden önce var olan ve evlendikten sonra da kazanmış olduğu servetini kendi mülkiyetinde tutma, tasarruf etme ve miras bırakma hakkına sahiptir.⁹⁶ "Eşler arası mal ayrımı ilkesi" olarak zikredilen bu durum, kadınların da kendi malını dilediği gibi alıp satma hakkına sahip olduğuna işaret eden tarihi vesikalardan takip edilmektedir.⁹⁷ Kadının noksanlığı telakkisinin, hakların topyekûn elinden alınmasına varmadığı anlaşılmaktadır.

Günümüze bakan yönüyle dinde miras konusunda kadının durumuna ve nedenlerine dair yöneltilen sorularda, kanıksanmış bir mağduriyet olduğu anlaşılan cevaplara rastlanmıştır. Genellikle erkek kardeşlerin kayırıldığı, kız evlatların gittikleri

⁹⁴ Bkz. Nisa Sûresi (4):11.

⁹⁵ Bkz. Schimmel, *Ruhum Kadındır*, s.25,26,57,58.

⁹⁶ Bkz. Schimmel, *Ruhum Kadındır*, s.55.

⁹⁷ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s.35; Maydaer, XVI. Yüzyılda Bursa Kadınları, s.92-95.

(evlendikleri) hanedeki şartlara razı olarak yaşamasının uygun görüldüğü, ihtiyacı olması durumunda baba ve erkek kardeşlerin görece desteğinin esirgenmeyeceği anlaşılmaktadır.

C.H. babasının, şu anki işyerinin bulunduğu yerin tamamını erkek kardeşine verdiğini, erkek kardeşin de buna razı olduğunu, “*Hepsi senin hakkın mı?*” diye sorduğunda da erkek kardeşinin “*Ne yapabilirim, verdiler.*” demekle yetindiğini aşağıdaki sözleriyle ifade etmiştir:

“İnsan sonuçta sizin de hakkınız ben almayabilirim diye düşünebilir yani. Ben ona söyledim ama işte anneme babama söyleyemedim. Şimdi yaşlılar beddualarını neden alayım diye düşünüyorsun. İhtiyacım da yok (...) Kızıma oğluma eşit davranmaya çalışıyorum, ama benim annem babam o konuda eşit davranmadılar (...) haksızlık yapıldı. Aslında dinimizde öyle değil.” (C.H.)

Erkek evlatlar babasının işini yürüten konumunda olduğu takdirde işin sahibi olma konusunda hak sahibi olma iddiasını gütmektedir, fakat kız evlatlar edinilmiş gayri menkullerde erkek evlat kadar hissedar sayılmalı görüşü de savunulmaktadır. Genellikle görüşmeciler çocukları arasında ayırım yapmayacakları yönünde beyanda bulunmuştur. Bu durumu oğulların “denetimi zor ve stres yaratan” olmasına mukabil kız evlatların munis karakteriyle anne ve özellikle baba ile olan ilişkisinin olumlu yönde artışına bağlamak mümkündür. O.H. ve A.G. bu ilişkiyi şöyle anlatmaktadır:

“O kadar çok babalarını tutuyor ki kız çocuğu yani hayret edilecek bir şey. Telefonla bile aradıklarında benle az babalarıyla daha çok konuşuyorlar. Bütün dertlerini babalarına anlatıyorlar...o da onlara çok iyi. Çok seviyor çok sayıyorlar da bütün sıkıntılarını babalarına anlatıyorlar. O da onlara yol gösteriyor.”

“Bir oğlum var bir kız olsun isterim ikinciye çünkü kız çocuğu anneye daha yakın oluyor.” (A.G.)

Medeni hukukun bağlayıcılığı dini kaidelere göre miras taksimini geri planda bırakmış görünmektedir. Özellikle genç katılımcılara yönelik ebeveynlerinin tutumu bu kanıyı desteklemektedir.

“Kız erkek eşit olmalı miras konusunda, eşim de aynı düşünüyor.” (O.H.)

“Dinimiz ne gerektiriyorsa onu yaparız miras konusunda. (...) Babam meselâ kıza hiç vermedi.” (S.H.)

“Bizde abim tek erkek dört kıza göre...her zaman da o ön plandaydı. Hep onu düşündüler kayırdılar annem babam ama yengem dönüp yüzlerine bakmadı. Hep kızlar ilgilendi sırayla.” (L.H.)

Dinde miras taksiminde kızın daha az pay almasının erkek evlatların haneyi geçindirmekle yükümlü olması, anne-babasının ve varsa ihtiyaç sahibi kız kardeşlerinin bakımından da mesul tutulmasıyla bağdaştırıldığı anlaşılmaktadır. Anne/baba hayatta iken miras taksimine gidebilmekte, ancak kız evlat ve dolayısıyla damat karışmasın diye işi/malı erkek evladın üzerine yapma ya da tersi durumlar kardeşler arasında kırgınlığa hatta küslüğe yol açabilmektedir. Ebeveynlerin ölümünden sonraya kalan miras paylaşımında, kız evlatlara medeni hukuka göre hak arama yolu açılacağı için erkek evlatların avantajlı olmak için ebeveynler hayatta iken mal paylaşımını istedikleri anlaşılmaktadır. Bununla beraber günümüzde hem gelin-kayınvalide geriliminin ortasında kalan hem de iş dolayısıyla babaya bağımlı ve baba otoritesinin tesirinde olan erkek evlatlar, hem de kız evladın baba evine daha yakın ilişki ağı içinde olması söz konusu miras denklemini bozmaktadır.

C. KURUM OLARAK AİLE: ROL ÇÖZÜMLEMESİ

Dini ideallerin gündelik hayattaki karşılığına ilişkin olası benzerlik veya farklılıkları ve dindarlığın cinsiyet faktörüyle kesiştiğinde nasıl bir görünüme kavuşacağını anlamak için birer ideal tip kurguları olarak geleneksel aile ve geleneksel dindar aile içindeki ilişkiler yol göstericidir.

Geleneksel aileye dair verilere başvurmak, günümüz dindar ailesinin geçirdiği dönüşümü çözmeye yönelik bir şablon sunmaktadır. 19. yy. ortalarındaki tarihi vesikalarla Osmanlı ailesini çözümleyen Kurt'un bulguları⁹⁸ ve 20.yy.'da Türk kadınının aile içindeki yerine yönelik çalışmalar⁹⁹, özelde üst sosyo ekonomik tabakaya mensup dindar ailelerin fertlerine dair çıkarımlarla birleştiğinde Pareto'nun "tortu/kalıntı"¹⁰⁰ dediği değişmez eğilimler olup olmadığının da izini sürmeye yardım etmektedir. Nitekim bir kurumun, içinde üretildiği tarihsel süreci anlamaksızın layıkıyla anlaşılması zordur.¹⁰¹

Tarihsel süreçte Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyetin erken dönemine kadar devletin cinsiyete dayalı ideolojisi "ideal vatandaş" kurgusunun meşruiyetini sağlayacak olan kamusal ve özel alan arasındaki "aileye" odaklanarak "ideal aile"

⁹⁸ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*.

⁹⁹ Bkz. White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye'de Kadın Emeli*; Alan Duben; Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim yay. 1998.

¹⁰⁰ Bkz. Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 298-314; Bir kuşaktan diğerine aktarımı "tortulaşma" olarak ele alan Berger ve Luckmann'ın görüşleri için Bkz. Peter L. Berger; Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yay., 2008, s. 100,101.

¹⁰¹ Bkz. Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s.83.

kurgusuyla iktidarını genişlettiğinin izlerini bulmak mümkündür.¹⁰² Toplumsal cinsiyet rolleriyle tanımlanmış aile modeli siyaset, kültür, üretim alanlarını maskülen addetmekte ve kadını bu alanların gerisinde, maddi rahatlığın unsurlarıyla bezenmiş, güvenli evin içinde yani anne ve çocuğun öne çıktığı “yuva ideali”nde konumlandırmaktadır. Bu yuvada çocuk, “teknolojiye hâkim”, erkek “ekonomik güç” ve kadın da “anne” rolüyle - bağımlı tarafında olsa da- konforla donatılmış evde, “dünyadaki cenneti” yansıttıkları varsayılmaktadır.¹⁰³

80’lerden sonra sıkça vurgulanan “ideal aile” hakkındaki görüşlerin vardığı ortak tanım aileyi, “duygusal ve cinsel gereksinimin meşru olarak karşılandığı, ortak amacı, çıkarları, inançları ve kuralları olan, çocukların toplumsal, ahlâki ve milli değerlere uygun olarak bakılıp eğitildiği yer” olarak tasvir etmektedir.¹⁰⁴

Kandiyoti, Türkiye’de tarımda makineleşme ve kırsal dönüşümün, hane biçimi ve işleyişinde “baba otoritesi” rolüne olan tesirine dikkat çekmektedir. Ekonomik kaynağın yani toprağın tek hâkimi rolündeki babanın hâkimiyet alanı daralmıştır. Bu açıdan zaten var olagelen cinsiyetler arası eşitsizlik ancak “erkekler dünyasındaki ilişkilerde meydana gelen değişimlerin sadece tamamlayıcısı” olarak değerlendirilmektedir. Örneğin baba oğul sürüşmeleri, baba evinden ayrılma, ayrı bir çekirdek aile* kurma yönelimi erkekler dünyasında ele alınmaktadır. Değişim sürecinin doğrudan kadınlar üzerindeki etkisine yönelik az sayıda araştırma, daha çok cinsler arası üretkenliğe, kadınların basit el işlerine kaydırılmasına yönelik etkiye temas etmektedir.¹⁰⁵ Sakarya’ya ilişkin bir araştırmada makineleşmiş bir köy olması yönüyle, bekâr erkeklerin eş seçiminde baba denetiminden kurtulduğu ve bunun da genç kızların tercihlerinin sorulmasını doğurduğu tespit edilmiştir. Genç nesil çiftlere eskiye göre daha bağımsız olma yolunu açmasına karşılık kadınlara dair anlamlı oranda bir değişimden söz edilememektedir. Gelin olunan evin tüm

¹⁰² Elif Çağlı Kaynak, “12 Eylül Sonrası İdeal Aile Kurgusu,” *Toplum ve Bilim*, S. 148, 2019, s.41,42.

¹⁰³ Kaynak, “12 Eylül Sonrası İdeal Aile Kurgusu,” s. 43.

¹⁰⁴ Kaynak, “12 Eylül Sonrası İdeal Aile Kurgusu,” s. 46.

* Behar ve Duben 1880-1940 yılları arasında İstanbul hane halkları üzerine yaptıkları incelemede Avrupa burjuva ailesinin ideallerinin karı koca evliliği, çekirdek aile ve çocuk yetiştirmenin önemi gibi üst sınıflar arasında daha Cumhuriyet’in kuruluşundan bile önce yaygın bir eğilim olduğunu göstermektedir. Behar; Duben, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, s.105; Kurt, Osmanlı’da ailenin kadın erkek rızasına dayanarak kurulması yönüyle çekirdek aile, akrabalık bağlarının dikkate alınmasıyla ise geniş aile özelliklerini yansıttığını, geniş ailenin az sayıda ve üst sınıfa özgü olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s.94,95.

¹⁰⁵ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd., İstanbul: Metis Yay., 1997, s.27,28.

erkeklerinden ya da yaşça kendinden büyük olan tüm kadınlarından daha alt konumda olma ve yaş ve çocuk doğurma gibi geleneksel ölçütlerle konumun belirlenmesi devam etmekte; yalnızca baba evinden daha erken kopan çiftlerden olmak, kadınlara evin idaresini ele almak açısından bir öncelik tanımaktadır.¹⁰⁶

Benzer biçimde Avrupa’da da ev, üretim sisteminin temelindeyken erkeğin ev halkı üzerindeki doğrudan ve kapsamlı yönetiminin, ev ve işyerinin ayrılması sürecinde ve 18. yy. sonlarından itibaren ilintili pek çok konuda değişime uğradığına dikkat çekilmiştir. Ebeveyn çocuk ilişkilerindeki değişim, “anneliğin icadı” diye tarif edilen kadınların çocuk yetiştirme üzerindeki artan kontrolü ve ekonomik şartlar temelinde yapılan evliliklerin yerine geçen karşılıklı cinsel çekim temelinde romantik aşkın doğuşu ve ailelerin küçülmesi gibi etkenler bu minvalde değerlendirilmektedir.¹⁰⁷ Elbette bu saptamalar ayırt edici sınıfsal özelliklerin kaynağını çözümlemek bakımından anlamlı veriler olarak kabul edilmeli ve Türk aile yapısının genel özelliklerini ve özelde de üst sosyo-ekonomik tabakaya dair verilerle mukayeseli değerleriyle ele alınmalıdır. Nitekim sınıfın ataerkillik üzerindeki etkisine değinen Kandiyoti, ev dışındaki işlerden çekilme sürecinde varlıklı bir tabakada kadınların genellikle örtünme ve tecrit yoluyla kurumlaşan statü işaretlerini öne çıkardığını ileri sürmektedir. Diğer taraftan bu kısıtlamaların kadınların mülk sahibi olmasına, mülkün denetimine dahil olmasına ve kendi sınıf imtiyazlarından yararlanmasına engel olmadığı hatta daha fazla boş zamana ve dolayısıyla eğitimden daha fazla yararlanma imtiyazına da sahip olduklarına işaret edilmiştir.¹⁰⁸

Türk ailesi çekirdek aile formunda görünse de oldukça girift bir ilişki sarmalında konumlanmış durumdadır. Evlilik bağıyla kurulan akrabalık bağları neticesinde karı koca için zorunluluk arz eden bir ilişki ağı da doğmuş olmaktadır. Arkadaş seçimlerinde gösterilen serbestlik kayıncıvalide, kayıncıpeder, görümce, elti, kayın ve halka halka büyüyen akrabalar için söz konusu değildir. Evlilikle birlikte dahil olunan bu ilişki ağı sosyal, kültürel, ekonomik pek çok faktörün etkisiyle her bir aile için çok yönlü etki ağı oluşturmaktadır. ‘İşlevsel geniş aile’ ya da ‘bitişik aile’ olarak ifade edilen aile yapısı ayrı evlerde de oturulsa maddi imkanları paylaşan hanelerin varlığına işaret eder ve ayrı

¹⁰⁶ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.28,29.

¹⁰⁷ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, s. 41,44.

¹⁰⁸ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.122.

hanelerin aileyi baba, anne ve çocuklardan oluşan çekirdek aile yapmak için yeterli olmadığını gösterir.¹⁰⁹

Diğer taraftan baba, anne ve çocuk olmakla ilgili aile içinde ve ailenin dışına taşan anlamlardan söz etmek mümkündür. Aile içi rollerle, kanıksanmış davranış kalıpları olarak bütünlük arz eden sosyal görünümle kimi zaman ontolojik, biyolojik, psikolojik kimi zaman statüye dayalı açıklamaları gerekli kılmaktadır. Bu minvalde araştırma evreninde katılımcıların ebeveynleri ve çocuklarını da hesaba katarak aileleri ilk kuşak, ikinci kuşak ve üçüncü kuşak olmak üzere olası farklar ve benzerlikler eşliğinde aile içi rollerin mahiyetini kavramaya çalıştık.

1-Aile Reisliğinden Ebeveynliğe Geçiş

Geleneksel aile yapısının ataerkil aile yapısının bir uzantısı olarak ele alınması geniş aile çekirdek aile ayırt etmeksizin tüm aile fertlerinin üzerinde otorite sahibi olarak en yaşlı erkeği yerleştirme demektir. Buna göre kadın için aile reisi ve itaat edilen kişi kocasının da önünde kayınpederi, kayınvalidesi ve kocasının akrabaları kabul edilmektedir. Diğer taraftan günümüz itibarıyla aile düzenine dair yapılan yorumlardan biri de ailedeki en yaşlı erkek ya da baba merkezli (pederşahi) aile düzeninin yerini çocuk merkezli aile düzenine bıraktığı¹¹⁰ yönündedir. Bu süreci okurken dikkat edilmesi gereken, otorite sahipliğinde erkeğin yanı sıra kadın lehine genişlemenin önünü açan aracının evlatlar olmasıdır.

Annelerin yaratılış kodlarında bebeğin ihtiyaçlarına göre dengesini bulan duygusal alışveriş, babalar için yer yer duygusal noksanlık tesirli psikolojik çıkmazlara kaynak gösterilmektedir. Bu durumda ailede babanın merkezi konumuna halel gelmediğini hissettirecek psikolojik sürecin ailenin diğer fertlerine düşen görevler olduğunun kabulüyle aşılabileceği anlaşılmaktadır. *

Ev üretim sisteminin temelinde iken erkeğin, ev halkı üzerindeki geniş kapsamlı doğrudan etkisinin evin ve işyerinin ayrılmasıyla giderek zayıflaması ve ailelerin giderek

¹⁰⁹ Nermin Abadan Unat, *Bitmeyen Göç*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2002, s. 152,156,198.

¹¹⁰ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.189.

* Çocuk merkezli ailenin izlerini Tarhan'ın, kadının annelik psikolojisine eşlik eden baba psikolojisine dair çıkarımlarında bulmak mümkündür. Annelerin lohusalık dönemlerinde hormonal ve dolayısıyla psikolojik değişimlerinin yanı sıra babaları ve karı koca ilişkilerini etkileyen önemli bir etken olarak erkeklerin ailenin merkezinde olan konumunda gerilim yaratan, bebeğin aileye katılımıyla aile fertlerinin ilgi yoğunluğunun bebeğe kaymasına bağlamaktadır. Bkz. Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 67.b., İstanbul: Nesil Yay. 2012, s. 302,303.

küçülmesi süreci hem bu açıdan hem de çocukların incinebilir varlıklar olarak görülmeye başlaması ve duygusal eğitimin uzun vadeli bir ihtiyaç olarak görülmesiyle değerlendirilmektedir. Bu süreçte erkek dışarıda merkezi olarak işi ile anılmakta ve kadın da evde merkezi olarak çocuk yetiştirme üzerindeki kontrolünü arttırmış olmaktadır.¹¹¹ İş yönetimi ve ev yönetimi parasal olarak da ayrılmış sayılmaktadır ve evle ilgili harcama yapmaya yönelik alım gücünün kadına devredilmesi durumunda parayı yönetenin evi yönetmesi ve aile reisi yaklaşımının anne lehine genişletilmesi olarak anlaşılması da mümkündür. Bu etkinlik düzeyinde kadının elindeki parasal güç oranında erkekle boy ölçüşme ihtimali ve çocuklarının üzerindeki yönlendirme kabiliyeti söz konusudur. Ancak örneklem grubu için kadının dolaylı statüsü ve aile içindeki karar alma yetkinliğini eşinden alma durumu geçerli görünmektedir. Nitekim O.H. bunu ifade etmiştir:

“Ben babalarına her şeyi söylerim bilirler yani hiçbir şey saklamam. Başkalarından duyacağına benden duysun ve bilirler korkarlar ve derler ki ‘anne sen casus gibisin her şeyi babama söylüyorsun’ Ben de ‘tek benim çocuğum değilsiniz onun da bilmesi lazım başkalarından duyacağına benden duysun’ derim. Oğlum da bilir, hepsi bilir. Bi suç mu bişey mi var hepsini söylerim(...) tabi zıt düştüğümüz oldu eşimle, onun dediği oldu ama sonradan hep beni haklı buldu.”

Araştırmada katılımcıların aileleri daha çok aile işletmelerinin bir parçası olduklarından, iş konusundaki bağlılıklarının aile bağlarını da etkilediği saptanmıştır. Parasal gücü elinde tutan kişi otoriteyi de elinde tutmaktadır ve kimi zaman ilişkilerde parasal gücün bağları koparma(ma)ya yönelik bir tehdit unsuru olduğu görülmektedir.

“Erkek kardeşim içki içiyor, babam buna karşıydı. Babamın etkisiyle Kur’an öğrenmeye başlamıştı(...) Bir lokanta(meşhur bir restoran) açtılar babamın yerine ve kardeşim içki kullanmak istedi ama babam izin vermedi. İçki satılmaması şartıyla izin verdi. Kardeşim de mecbur dinledi.”

C.H.nin erkek kardeşiyle ilgili yukarıdaki beyanından aile reisi baba ve erkek çocuğun da olduğu bir ailede, iş, yetki ve sorumluluklarının dağıtılması aşamasında baba otoritesinin etkisi ortaya çıkmaktadır. Parasal gücü kaybetme pahasına problemlili olma ihtimaline karşın baba otoritesine boyun eğme davranışı sergilenmesi söz konusudur. Katılımcıların hayatta olan ya da olmayan ebeveynleri ilk kuşaktan sayılırsa onların çocukları olan ikinci kuşak katılımcıların evliliklerinde geleneksel beklentilere cevap veren bir yönelişle aile reisinin baba rolüyle bir adım önde olan erkeğe karşılık geldiği,

¹¹¹ Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, s.44.

bununla birlikte kadının tamamen pasif ve edilgen olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. İş bölümü gereği ev idaresini üstlenen kadın rolü erkeğin tamamlayıcısı ve yardımcısı hükmünü devam ettirmektedir. Söz konusu katılımcılar içinde çalışan ya da daha önce çalışma hayatı olan kadınların iş işleyiş prensiplerine dair ön bilgisi onları kocalarının işleri konusunda da müdahil yapmaktadır. Ancak diğerleri için erkeğin iş hayatı, totalde geçimin sağlandığı ekonomik veri tabanlı bir çalışma alanından ibarettir. Kocaların aktarımı kadarıyla bilgi sahibi olmaları dolayısıyla rasyonelliğin azalması anlamında bir edilgenliğe yol açmaktadır. Üçüncü kuşak için annelere nazaran kızlar daha donanımlı oldukları için kocaların aile reisi görüntüsü daha esnek seyretmekte, evliliğin başlangıcından itibaren karşılıklı anlaşma dahilinde adeta bir işletme gibi görev tanımları yapılmaktadır.

Kocalar ikinci kuşak için daha geç yaşlara doğru, yani yaşlılık zamanlarında hanımının istek ve beklentilerine göre davranma eğilimine yönelirken üçüncü kuşak için evliliğin başından itibaren hanımların istek ve beklentilerine cevap verme eğilimi bir zorunluluk olarak kendini hissettirmektedir. Bu konuda bir iktidar mücadelesinden söz etmek abartılı bir tespit olmakla beraber her birey için ailesinden tevarüs eden bir davranış dili olduğu da gözden kaçmamaktadır. Karı koca ilişkisi ve ailenin büyüklerinin müdahil olduğu daha geniş aile ilişkileri gerilimli bir düzlemde yaşanmışlıklar arz etmişse, gençlerin ileriye dönük ilişkilerinde bu arka plan etkisi hissedilecektir. Nitekim genellikle katılımcılar yaşanmışlıklarından örnek verirken kayınpederlerinin yanında konuşmaya çekindiklerini, kocalarıyla yan yana oturup sohbet etmelerinin, çocuklarını sevmelerinin ayıp karşılandığını dile getirmiştir. Aile büyüklerinin bu otoriter görüntüsünün özellikle erkek otoritesi üzerinden dolaylı olarak kadınlara sirayet ettiği anlaşılmaktadır. Bu demektir ki ailenin en büyük erkeği olan baba, otoritesini ikinci planda temsil eden anne ile birlikte erkek evlatlarla olan bağlılık derecesinde erkek, yeni kuracağı yuvada otoriter görüntüsünü devam ettirmektedir. Söz konusu katılımcıların evliliklerinin başlangıcında kocalarının otoriter yönü babalarına nazaran yer yer daha yumuşak sayılmakta ve erkeğin bu tavrının gerekliliği kadınlarca savunulmaktadır. Hatta kendi erkek çocuklarının otorite boşluğu veya eksikliği hanımlarının sözüne göre hareket etmeleri eleştiri konusu olmaktadır. “Kayınvalide olunacak zamanda gelin, gelin olunacak zamanda kayınvalide olmuşuz.” kabilinden bir anlayışla bu değişim dile gelmektedir.

Erkek evlatların baba otoritesinin gölgesindeki anneleri ile olan bağı, annelere eş ile oğul arasında aracı olmak bakımından nüfuz gücü sağlamaktadır. Ancak bu durum gerilime de neden olabilmektedir. Hem anne/baba arasındaki çocuk üzerinden oluşan gerilim hem de oğul için evlenmeden önce ve sonra iki nüfuz alanında anne/baba ve eşi/ailesi arasında ayrıca kendi nüfuz alanını korumaya yönelik süregiden bir gerilim söz konusudur. Güç dengesi formülasyonu aratan tüm bu ilişkilerin yanı sıra kız evlatların da etki alanını genişlettiği varsayılarak baba otoritesi merkezli aile ortamından çocukların da söz sahibi olduğu, kız/erkek evlat fark etmeksizin beklentilerin hesaba katıldığı bir aile ortamına doğru değişme izlenmektedir.

“Eşim iş adamı ve ‘...’(mevki) olunca ben çok sorumluluk yüklendim. Oğlum buluş çağındaydı sonra işte 18-20 yaşına girdi derken onunla uğraşmak çok zor oldu. Meselâ geç geldiği oldu oğlumun, telefon açıyordum eşime bu gece çok geç geldi diye o da aslında hiç düşünmedi diyebilirdi ki ben birinden duydum akşam eve geç gelmişsin. O direkt aradı dedi ki akşam eve geç gelmişsin. Bu sefer oğlum benimle kavga etti küstü. Sen beni her dakika babama şikayet ediyorsun babamla kötü yapıyorsun diye. Anne oğul çok iyiken aramız o kadar güzel günlerimiz oğlumla hep küs geçti. Biraz onun da çevresi çok kötü etkiledi. Aldı götürdüler. Babasının işte gücünden faydalandılar çocuk gitmese bile çağırdılar götürdüler(...) kızı takip etmek çok kolay erkeği çok zor çok zor o kadar zor günler geçirdim ki hep dualar ettim. Oğlum çok geç evlendi yani 38 yaşını dolduruyordu bu sene 40 olacak. O evlenene kadar da dediler ki 3 gün oruç tut 3 gün oruç tuttum yani ne derlerse onu yaptım.”

Genellikle ilk kuşak babaların çocuklarına yönelik görünen otoriter yönünün torunlarına gelinceye kadar yumuşadığı ve ikinci kuşak babaların baba şefkatinden muzdarip oldukları hesaba katıldığında iki seçenekle karşı karşıya kaldıkları görülecektir. İlki kendi babası gibi davranmaya devam ederek, otoriter yönünü göstererek kontrol sağlama; ikincisi ise kendisinin şikayetçi olduğu konularda ebeveyninden farklı davranarak ailesine sevgi, şefkat ve adaletli davranmaya yönelik bir ebeveyn rolü sergilemesi seçeneğidir. İş adamı babaların ev dışındaki sorumlulukları yüklenmesi annelerin aileyle ilgili sorumluluklarını genişlettiği için örneklem grubunda yukarıda zikredilen biçimde otoritenin aile fertlerine dağılması yönünde bir genişlemenin izlerini görmek mümkündür. İşlevsel bir yetki devrine dayanan bu genişlemede son kerte babanın parasal kaynakları ve nüfuz gücü babanın otoriteyi elinde tutmaya yönelik reflekslerini üst gelir grubu için çalışır yapmaktadır.

2-Çocuklarının Büyüme ve Eğitim Sürecinde Rol Alan Ebeveyn Modeli

Prestijli eğitim kurumlarından mezun olma, Bourdieu'nun işaret ettiği “kültürel sermaye”¹¹² içinde ayrıcalıklı olma vurgusu taşımaya yönelik önemli bir paya sahiptir. Örneklem için bu durumun genç kuşak için ayrıcalık doğuracak bir konu olması muhtemeldir. Örneklem grubundaki aileleri mesleki açıdan değerlendirdiğimizde kendi işinin sahibi olan, ticaret erbabı ile üst düzey yönetici beyaz yakalı arasında çocuklarının eğitimine yaklaşımları farklılaşmaktadır. Kendisi zor koşullarda okumuş olsa da çocuklarını en iyi okullarda okutmak konusunda hassasiyet ortak bir özelliktir. Ancak “patron” ve “üst düzey yönetici” olarak ayırt edildiğinde ilki daha çok “Okursa okur okumazsa işin başına geçer.” görüşünde iken ikincisi daha ilgili ve yönlendirici bir ebeveyn olma profili çizmektedir. İlki daha çok “Benim işime yarayacak bir bölüm okusun.” görüşünde iken ikincisi kendinden bağımsız, üstün ve geçerli kriterleri haiz mesleki kollara yönlendirme görüşündedir. Çocuklarının tahsilini bir statü aracı olarak görme açısından tahsilli ebeveynler daha etkili ve etken görünmektedir. Bu katılımcıların çocuklarının hangi okulda, hangi bölümde okumaları gerektiği konusunda aktif rol oynadıkları görülmüştür.

Ebeveyn modelinde önceki kuşaklarda kız çocuğu için öngörülen pek çok tehlike günümüzde katlanarak varlığından söz ettirmektedir. Kamuoyunda tedirginlik yaratan, küçük yaşlarda ya da lise üniversite çağında istismara uğrama, suça karışma, öldürülme haberleri karşısında daha korumacı tavır alınması olağan karşılanmaktadır. Ailelerin bu konuda ikiye ayrıldığı görülmüştür. Kız çocukları ve erkek çocuklarına karşı tavır alışta farklılaşma söz konusudur. Erkek çocuklarının üniversite okumak için şehir dışı veya yurt dışı tercihleri desteklenirken, kız çocuklarında destekleyen ve desteklemeyen aileler mevcuttur. Görüşmeciler arasında kız çocuklarının üniversitede okumasını engelleyen kişilere rastlanmamıştır. Ancak yukarıda zikredilen endişelerle ebeveynlerin bazısının, kız çocukları için aynı şehirde olmak kaydıyla üniversite eğitimi onayladıkları saptanmıştır. Diğer taraftan kız-erkek ayrımı gütmekten kız çocuklarının da üniversite eğitimi için pek çok imkanla donatılarak şehir dışına ve yurt dışına gönderildiği de görülmüştür. Burada dikkat çeken başat etki, ebeveynlerin maddi gücü doğrultusunda kontrol alanlarının genişlemesi ve endişe oluşturacak konulara dair

¹¹² Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s. 134, 153.

çözüm geliştirme konusunda yardımcı hizmetlerin kolay ulaşılabilir olmasıdır. Aidiyetleri, katılımcıları çocukları konusunda yönlendirse de çocukların her zaman aileleri ile uyumlu bir yol çizdiğinden bahsedilemez. Ebeveynler için intisap edilen bir dini grubun himayesinde bir eğitim süreci uygun ve elverişli görüldüğü gibi aidiyet olmadan yalnızca dini ahlaki koruyuculuğun çocuk üzerindeki olumlu etkilerine talip olan bir yöneliş de söz konusudur. İlkokul, ortaokul ve lise çağına kadar ailesinin telkinleriyle yönlendirilen, özel okullara giden çocukların üzerinde iki türlü tasarruf söz konusudur. Birincisi maddi imkanlarla donatılmış olmanın yanında ahlâki eşgüdümün sağlanma çabası, diğeri çocukların çevresini gideceği yolu kontrol edebilme getirisiidir.

Dini eğitim ise katılımcıların ortak kaygısıdır. Nitekim Ş.H.nin ifadesinden annesi, kendisi ve kızı arasındaki dinî eğitim biçiminin farklılığı da anlaşılmaktadır:

“Kuran okuma da yok o dönemde nasıl diyeyim dini yönden insanlar o dönemi bilirsiniz siz. Cumhuriyetçiliğin çok şey olduğu bir dönem. Dini eğitimlerin olmadığı yıllar. Ben o dönemleri düşünüyorum da namaz hep kılıyorlardı babam da namaz kılıyordu ama öyle Kur'an okumak sohbetler hiç görmedim ama annemle babamı hep namaz kılarken görüyordum. O dönemlerde saf bir inanç vardı işte Allah birdir, işte onun emirlerini yerine getireceksin ve hiç sorgu sual yok onlar da onu yerine getirirdi işte Ramazan orucu ibadetler falan ama bunlar başka yönlelere hiç kaymadan işte tasavvufmuş ya da zikirmiş ya da işte ne bileyim sohbetlermiş böyle hiç yok kendi evinin içinde namazını orucunu falan bu gibi ibadetleriyle. İnanın bize hiç telkinleri hiç olmadı(...)Camide namaz dualarını o camide öğrenmiştik(...)Aklım erip kendi şeyimle namaza başladıktan sonra o şekilde okuduk ama dualarımı çok hatalı okuduğumu sonradan fark ettim(...) Sonra düzeltmeye kalktım, çok zorluklar çektim. Çünkü bir şeyler oturduktan sonra düzeltmek çok zor. Ama onlara da bu konuda bir şey diyemiyorum çünkü onların da eğitim düzeyi o kadardı. Bizim okumamız için çok uğraştılar ama dini eğitim konusunda bize çok fazla bir gerek duymadılar. Çünkü kendilerinin de önlerinde yoktu. Çevrelerine bakıyorum annemin babamın akrabaları onlarda da yani böyle şey insanlar yoktu ailemizde ne derler maneviyatı çok güçlü. Ha belki de onu bilemeyiz inançları çok güçlüydü. Şimdi ben bazen kızıma söylüyorum ah diyorum ben şimdi, ben ona namaz kılması için ona, daha ergenliğe girmedi ama şimdiden hazırlamaya çalışıyorum işte dualarla Kur'an okumayla falan. 'Annecim diyorum bak keşke benim annem de beni zorlasaydı. Kızım namazını kıl diye bana baskı yapsaydı ya da işte bana hocalar bulup bana bir şeyler öğretseydi. Ben de bu kadar geç kalmazdım yavrum.' diyorum.”

Katılımcıların kendisi ibadetlere teşvik edilmek bakımından farklılaşmaktadır.

O.H. annesinin ve kendisinin ibadetler konusundaki telkinlerini şöyle ifade etmiştir:

“Annem hep diyordu bana işte eğer kılmazsan diğer tarafta kızgın saç üstünde kılacaksın diye hep uyarıyordu. İşte Ramazan'da kılınıyor ya. Nasıl olur Ramazan geldi bayramı götürdü mü? Bayram gelince bırakılıyor diye o zaman çok kızırıyordu(...)Hep derim kılın diye... ortanca kızım Kur'an okumayı öğrendi.

Liseye giderken bir hoca teyze vardı o öğretti biraz ama yarım kaldı sonra söz verdi evlendikten sonra anne muhakkak öğrenicem dedi. Sonra Ankara’da Gülşen Hafız vardı o geldi öğretti kızıma ama küçük kızıma öğretemedim maalesef oğlum da bilmiyor.”

Günümüzde ise çocukların dini eğitimi okullara devredilmiş görünmektedir ve üniversiteye kadar olan eğitim sürecinde okulla ilişkiler anlamında da anneler aktiftir.* Ancak nihai aşamada çoğunlukla özel okullara giden çocukların, okula kaydolma ve okul değiştirme gibi durumlarda babaların karar verici olduğu öğrenilmiştir.

“Ben yakınımızda ‘... Koleji’ varken uzağa ‘...’a gitmesine karşı çıkmıştım. Ama eşim kızımızın sonra ojeli, mini etekli olmasını ister misin? diye sorunca eşime hak verdim.” (K.H.)

“Benim oğlum İstanbul’da okuyor, “...” (özel) Üniversitesi’nde. Hiç güzel değil çok pişmanım. Daha doğrusu babamız etkisi oldu oraya gitmesinde ben önce istememiştim. Ama gerçekten çok zor. Çocuğa ne kadar burada bir şeyler vermek istiyoruz ama gerçekten ortam o kadar farklı ki çocuğum yok... onlar için hayat demek eğlence, gezmek, para harcamak yani onlar için hayatın sanki bir tek anlamı bu yani ne kadar söylersen söyle...onların hiçbiri bizim değil ki. Rabbim bize emanet olarak vermiş bunları ve bir anda hepsini alabilir. Hazırlıklı olmak çok önemli. Kızım için çok çaba sarf ediyorum. Kız çocukları biraz daha şey daha farklı daha aile içinde tutabiliyorum daha elimde tutabiliyorum. Oğlumda yaptığım hatalar, oğlumda daha cahildim. Onda yaptığım hataları onda yapmamak için işte ona vesileler buluyorum. Dini sevdirmek için. Onun için çok uğraşıyorum. Allah herkesi muvaffak eylesin. Çocuklarımız için ya Rabbim.” (Ş.H.)

Görüşmeciler arasında genellikle yüksek öğrenim görmüş katılımcıların çocuklarını gönderdikleri okullar için isim yapmış ve akademik başarısı yüksek özel okul olma vasfı ön plandadır. Diğer katılımcılarda ise dini aidiyet önemli etkindir. Belli dini gruplarca sahiplenilen okul olma vasfı tercih için olumlu/olumsuz tavır almaya yönelik etkilidir. Daha çok çocukların dini bir altyapıyla donatılmış okula gitmesi yönünde bir eğilim vardır. Ancak bunun için her zaman dini gruba aidiyet söz konusu değildir. Bu tip okulların genel manada çocuklarının üzerinde olumlu tesirlerini gözetmekle birlikte özellikle kız çocukları üzerinde kendi denetimlerini sürdüren ebeveynler vardır.

* Özyeğin, eğitimin özelleştirilmesinin artışıyla eğitim ve tabakalaşma arasındaki ilişkinin, sosyal hareketlilik üzerinde kalıcı etkiler yarattığını fark eden ebeveynlerin bir rekabetin içine girdiklerini ve hem çalışan hem çalışmayan annelerin eğitim planlamasıyla çocuklarının peşinde koşmasının öncelikli bir görev haline aldığını belirtiyor. Bu durum kadınları evin dışına çıkaran ve akranları ile yeni bir sosyalleşme ve rekabet ilişkisine sokan kısacası kamusal alanı genişleten bir rol üstleniyor. Bkz. Özyeğin, “Kapıcılar Gündelikçiler ve Ev Sahipleri”, s. 70.

“Kızım babayı çok sever ama çekindiği konular da olur, beni araya koyarak söylediği durumlar da olur. Geziye gidilecekse babaya sormaz çünkü izin verilmeyeceğini bilir. Günübirlik geziler hariç izin vermez. Okul şehir dışı kazanırsa biz de gideriz diyor eşim. Anne kız aramızda çok ufak sırlar olur, bunun dışında hiçbir şey gizlemeyiz babadan. Kızım: ‘Baba oğlum olursa sana vericem simit mi sattırcan eşek üstünde fasulye mi sattırcan hayatı öğretirsin, kızım olursa sana teslim etcem anne tesettür mü öğreticen Kur’an mı öğreticen’ diyor.”

Görüşmelerde annelerin kız çocuklarının sosyal ahlaki gelişiminde, babaların ise erkek çocukların sosyal ahlaki gelişiminde daha etkin sorumlu olduğu yönünde bir görev üstlenme gözlenmiştir. Yukarıdaki alıntıda K.H., kızıyla ilişkilerini tasvir ederken kızı tarafından da bu görev dağılımının kanıksandığını ifade etmiştir.

3-Anne-Kız Dayanışması: Rol Model/ Redd-i Miras

“Değerler Psikolojisi” konulu tezinde yaptığı alan araştırmasıyla Güngör, nesil farklılığı ve değerler konusunda genç erkekler ve orta yaşlı erkekler arasında anlamlıya doğru giden pozitif bir korelasyon olduğu sonucunu elde etmiştir. Bunun yanı sıra genç kızlar ile anneleri arasında ise negatif bir korelasyon söz konusudur.¹¹³ Genç erkekler babaları gibi olma konusunda eğilim gösterirken genç kızların kendi hayatlarını biçimlendirışı ise annesi gibi olmamak üzerinedir.

Anneler ile kızları ve babalar ile oğulları arasındaki ilişki, içinde barındırdığı hem psikolojik hem sosyolojik ipuçlarıyla toplumu resmetmektedir. Anne-kız dayanışmasını arttırdığı görülen şehir hayatında torunlarının bakıcılığını üstlenen annelerin kızlarına ekonomik bağımsızlık, kimseye muhtaç olmama gibi telkinlerde bulunması ya da eğitim hayatlarında kızlarına kendisi gibi olmamasını telkin etmesi kendi hayallerinin kızlarının geleceği için saklı tutulduğunun delilidir. Bu aynı zamanda anne-kız arasındaki ilişkinin yeni nesil için redd-i miras şeklinde cereyan ettiğinin de bir göstergesidir.¹¹⁴ Genç kızları anneleri gibi olmamaya sevk eden sebeplerin arasında annelerinin olası telkinlerinin yanı sıra kendilerine ait bir dünyası olamayan annelerinin mesuliyetinden uzak durma kaygısı da gelmektedir.¹¹⁵ Katılımcılarla anneleri ve katılımcılarla genç kuşak kız çocukları arasında tutum farkından söz etmek mümkündür.

“Annem bize çok güzel nasihatler verdi. ‘Kızım eşinizi sevin sayın o ne derse ona hürmet edin. Allah tan sonra şey olsa ona secde edilir. Çünkü ekmek parasını kazanan odur. Evine bakan odur. Siz sadece evinizin yemeğini yapacaksınız

¹¹³ Erol, Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 2.b., İstanbul: Ötüken Yay., 1998, s.118.

¹¹⁴ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.121.

¹¹⁵ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.153.

evinizi idare edeceksiniz ama insanın eşi çok önemlidir' diye bize hep saymamızı eşimize karşılık vermememizi bize o kadar güzel öğretti ki. Çocuklarıma da ben aynı şeyi yapıyorum ve çok babalarını çok sayarlar severler.” (O.H.)

“Evlenirken annemin söylediği bir söz vardı hiç unutmam. Her zaman diyordu eşine saygılı olacaksın. Ailesine saygılı olacaksın. Aman sakın kötü söz söylemek ters davranmak yok. Hep öyle derdi. Bundan sonra senin ailen onlar. Ben hiç başka bir şey düşünemedim evlendim gittim. Tamam hadi kötü olsa bile. Şimdi öyle demiyor ki anneler. Çocuklarını aman sen bir tanesin. Aman çocuğum üzülmesin. Üzerlerse bırak gel diye yani bizde öyle bir şey yoktu ki belki onların da etkisiyle biz olumlu düşünüyorduk. Evet olmuştur olmaz mı sorunlar ama hep yapıcı olmaya çalıştık yıkıcı hiçbir zaman olmadık.” (Ş.H.)

Zıt bir örnek teşkil eden S.H.nin ifadesi şöyledir:

“Herkes ailesini bilir ya, benim babam anneme hep çoraplarını giydirtir ben de sinir olurum. Ben eşime dedim ki ben onun da babasına annesi giydiriyor zannediyorum. Ben eşime dedim ki çorap morap giydirmem. Kime giydireceksin çorabı dedi. Sen istersen ben giydirmem dedim. Sonra ben bilmiyorum çorap giydirtmem ben dedi ama şaşırdı afalladı.”

O.H., Ş.H. ve S.H. nin söyledikleri rol model ve redd-i miras denklemiyle kurulan anne-kız ilişkilerini örneklendirmektedir. Ş.H. annesinin tekinleriyle hemcinsi yaşlıtlarının telkinlerini kıyaslamaktadır ve değişimi doğrulamaktadır. Kimi görüşmeci kendi üzerinden örnekler vererek kızı için olmaması gerekenler listesi sunmakta, kimisi annesinden öğrendiklerini haklılığı tartışılmayacak doğrular yerine koymaktadır. Anlaşılacağı üzere anne kız ilişkisinde yönlendirici olan daha çok annelerin yaşam tecrübeleri olmaktadır. Anneler yaşamış oldukları sorunları ya bilinçli olarak çocuklarına yansıtmakta ya da çocuklar maruz kaldıkları kadarıyla tepki geliştirmiş olmaktadır. Nitekim Güngör'ün değer profillerine yönelik bulguları, orta yaş grubu kadınlar ve erkekler arasında (-43), gençler arasındaki negatif korelasyonun (-14) çok daha yüksek oranda olduğunu ortaya koymaktadır. Orta yaşlı kadınlar ve erkeklerin ortak bir kültürü paylaşmak açısından ve değerler bakımından genç nesle kıyasla daha farklı olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Kız evlatlarının eğitim süresinin uzaması ve evlilik yaşının büyümesi, annelerinin yaşadığı “kadınlık” rollerine daha geç adapte olmak durumunda kalmalarını doğurmaktadır. Bu süreçte eşitlikçi eğitim kurumlarında erkek yaşlıtlarıyla benzer sosyal ortamları paylaşan genç kızların annelerine kıyasla erkek ortamlarında yabancılaşma

¹¹⁶ Bkz. Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, s.116,117,118.

çekmemesi, kendini daha rahat ifade etmesi mümkün olmaktadır.¹¹⁷ Diğer taraftan redd-i miras ilişkisinin anne-kız birlikteliğini zedelediği bilakis anne kız arasında ortak paylaşımın ve birlikte vakit geçirme süresinin arttığı gözlenmektedir. Kız çocukları bekâr ya da evli olsa da daha çok annesiyle birlikte alışverişe çıkmakta ve etkinliklere katılmaktadır. Bunu annelerin kızlarına yakınlaşması ve onlara öykünmesi olarak da yorumlamak mümkündür. “Trend” olanı takip etmek gençlerin misyonu gibi algılansa da anneler de kızları aracılığıyla sektör oluşturan söz konusu eğilimlerden haberdar olmaktadır.

Evlilik yaşı açısından anneleri ve kızları arasındaki fark, annelerin ev içi rol beklentilerine daha erken adapte olduğunu doğrulamaktadır. Katılımcıların kızlarının da evlilik sonrası yaşlıları erkeklerle aralarındaki negatif korelasyonun kısmen artması muhtemel görünmektedir.¹¹⁸ Aslında yeni kurulan ailelerde gerilimli alanların köklerini rol beklentilerindeki değişimde aramak ve evlilik öncesi ve evlilik sonrası bireylerin karşı karşıya kaldığı görev ve sorumluluklarda ebeveynlerinin rehberliğinin öne çıkmasını bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür.

4-Kayınvalide, Gelin ve Güvey

Gelin-kayınvalide ilişkisi ataerkil beklentilerin somutlaştığı geniş bir alan açmaktadır. Kadınların bu beklentiler karşısındaki tavrı da pasif direniş olarak adlandırılmaktadır.¹¹⁹ Her kayınvalide geçmişte bir gelin olarak yaşadıklarını hesaba katarak bir otorite kurmakta, iktidara dayalı hayat döngüsüne yaslanarak içselleştirmiş olduğu bir kadın dünyasını sürdürmektedir. Kendi yaşadığı zorluklar ve yoksunlukları kendi gelinleri üzerinde kuracağı denetim ve otoriteye devreden menopoz yaşını geçmiş güçlü bir matriark görünümüyle, ataerkilliğin kadın yüzünün içselleştirilmesi de desteklenmiş olmaktadır.¹²⁰ Evli oğlundan, evli kızından, gelininden ve damadından beklentileri sorulduğunda kayınvalidelerden alınan cevaplar toplumsal cinsiyete dair birçok argüman sunacaktır. Gençler evlendikten sonra iki ailenin arasında bir mücadelenin ortasında kalmaktadır. Burada sosyo-ekonomik konum ilişkilerin seyrinde kimin baskın olacağının az çok göstergesidir. Kızın ekonomik durumu erkeğe göre daha

¹¹⁷ Bkz. Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, s.117.

¹¹⁸ Bkz. Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, s.117.

¹¹⁹ White, *Para ile Akıllı Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s.88.

¹²⁰ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s. 122.

gerideyse erkeğin ailesinin baskı kurması muhtemeldir. Erkeğin ailesi ise, gelinin kocasına ve kocasının ailesine karşı sorumluluklarının belirlendiği, hizmet ve itaatle örülü, saygılı, sessiz, mütevazı davranışlı gelin beklentisi içindedir.¹²¹

Her ne kadar dindar bireyler, geleneksel aile kodlarıyla örtüşen tavırlar profilinde görülse de örneklem grubu için ekonomik unsurların etkisinin büyük olduğu görülmektedir. Şöyle ki evinde zaten bir emekçi bulunan kadınlar için emek, kayınvalide-gelin ilişkilerinde bir gerilim olmaktan çıkmaktadır. Konuk olunan çeşitli evlerde kayınvalide gelin beraberliğine rastlanmıştır. Örneğin İç Anadolu'dan Bursa'ya göçmüş bir ailenin misafiri olan katılımcılar arasında, sofralar kurulup ikramların servis edildiği sırada yemeklerin kayınvalide D.H.'nin elinden çıktığı dile getirilmiştir. Misafirler gelinden ziyade kayınvalideyi yaşıyla başıyla dinç ve ayakta, idareci bir "Osmanlı kadını" olarak taltif eden ifadeler kullanmıştır. Bu durumda gelinin başarısının ikincil planda kaldığı görülmüştür.

Diyarbakır' dan Bursa'ya göçmüş bir aileden İ.H.'nin kayınvalidesi, iki erkek çocuğunda aralıklı olarak kalmaktadır. Hizmeti görülüp saygı gösterilen, evin mutfağında idaresinde bir etkinliği olmayan, gelinin yönlendirmesi doğrultusunda yaşayan kayınvalidenin ikincil planda kaldığı anlaşılmaktadır.

Görüşmecilerden O.H. tek çocuklu bir ailenin gelinidir ve kayınvalidesi yanlarında yaşamaktadır. Kayınvalidenin ileri yaşına ve demans hastalığına rağmen dış görünüşüne çok ihtimam gösterildiği, tırnak ve saç bakımı için belirli aralıklarla evde kuaför hizmeti aldıkları görülmüştür. Kayınvalidesine olan saygı ve sevgisini şöyle ifade etmiştir:

"İlişkımız çok iyidi çok. Ben onun kızıyım. Birlikte oturmadık ama onun evi ayırdı. İstanbul'da oturuyordu. İstanbul'dan sonra Bursa'ya geldi. Ben onu şimdi yani kandırarak buraya getirdim. Yardımcıları nasıl bakıyorlar ne yapıyorlar bilmiyorum. Gözümlle görmek istedim. Çok şükür alışı şimdi (...) Doktorlar da Bademli'de oturuyor buraya geliyorlar. Çok mutlu seksen beş yaşında."

O.H., yeni evli olduğu yıllarda kayınvalidesinin, dini vecibelerle ilgili telkinlerinden, aile temelinin, geçim bolluğunun kadının dini yaşayışındaki hassasiyetinden geçtiğine dair nasihatlerinden sitayişle bahsetmiştir. Kendisi de gelinine benzer biçimde yaklaşmaktadır:

¹²¹ White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye'de Kadın Emegi*, s.86.

“Meselâ gelinime dedim ki Kadir gecesi gel dedim ben sana namaz kıldırıcam beraber namaz kılacağız dedim. Ojelerini de çıkar dedim falan. Çıkardı geldi beraber dön dedim bak oku sen ne biliyorsan... Ben Sübhanerabbîyelazim dediğim zaman böyle sesli söylicem secde de sesli söylicem sen de tekrar et dedim. Çok güzel örtündü. Çok güzel benimle namaz kıldı. Ama teravihi kıldırmadım. Çünkü hiç kılmamış zor gelirdi(...) Sonra annesi bana dedi ki biz dedi işte böyle okurken işte profesörlüğü kazanırken çalışırken çocuklarımıza biz böyle maalesef şey yapamadık dedi. Eksik olmayın dedi siz dedi namaz kıldırmissınız kızıma dedi. Yani mutlu olduğunu söyledi. Ben de çok mutlu oldum.”

O.H. için gelin- kayınvalide ilişkisi; gerilimsiz, beklentilere cevap veren rol çözümlemesine uygun görünmektedir.

Örnekleme grubundan A.H.nin aynı sitede ayrı konutlarda yaşayan evli iki oğlu ve evlenip ayrılmış yanında yaşayan bir kızı vardır. Anne, kızı ve gelinlerden biri ile yapılan görüşmede aile şirketi sahibi olan kayınpederin, yatan hasta olduğu ve işleri iki erkek evladın yürüttüğü öğrenilmiştir. Kayınvalidenin evlilik hikayesi ve kızı ve oğullarının evlilikleri konuşulduğunda ataerkil kodların zaman içinde değişmeye başladığını, evin büyüklerine hesap vermekle yükümlü gelinin yerini yalnız eşine hesap vermekle yükümlü geline bıraktığını düşündürmektedir. A.G., kayınvalidesi ve görümcesi ile birlikte yapılan mülakatta eşinin kendisine rağmen karar almadığını beyan etmiştir:

“Fikirlerimizi söylüyoruz. Ben söylüyorum eşime. Meselâ bazı karşı olduğum fikirler oluyor illa ki oluyor bazen fikir ayrılığı...ama zevklerimiz uyuyor genellikle birlikte karar veririz.”

F.H. benzer biçimde kızı ve oğluyla aynı site içinde oturmaktadır. Gelinine ilişkin şöyle söylemektedir:

“Kızım şimdi gençleri anlamak zor. Bak ben her zaman yemek yapar çağırırım. Torunlara sorarım karnınız aç mı diye doyururum. Ki ben yıllarca çalıştım. Ama evimde hep yemeğim olur. Ben anlamıyorum. Sabahın hayrında yollardalar. Ne yani evinizde mis gibi kahvaltınızı yapmak varken kapalı havasız yerlerde iç içe insanlarla...sonra gece de bizim gelin arkadaşlarının peşinde eşini bırakıp çıkıyor. Olacak iş mi (...)(Gelinin) annesi gelmiş gittim hoşgeldinize. Yemeğe davet edeyim dedim. Hem bahçeye ekilen kasımpatılar oluyor onlardan almıştım ona da götürüyüm eksin bahçesine dedim. Kahvaltı ediyorlarmış. Çok gücüme gitti. Hiç yerinden kalkıp gel otur bile demedi. Kadın gelin buyrun dediyse de hiç orali olmadı. Ama bir kere daha böyle olmuştu. Sonra istemem ama hemen torunla ilgili imtihan oldu. Hastalık atlattı çocuk. Sen de annesin. Annelere öyle davranılır mı? Eve geldim. Ertesi gün oldu. Bir de baktım ki götürdüğüm çiçek çöpün yanına bırakılmış. Ne dersin. Anlamıyorum. Evlendiğinden beri bu böyle kız benimle mücadele halinde. İnan ki oğlum boşansa üzülür müyüm üzülmem.”

Gelin kayınvalide ilişkileri sorgulandığında, yaş geçtikçe kayınvalidenin iktidarının da devredilmesi ya da gelinin bayrağı ele alması gibi bir durum söz konusudur.

“Nöbetleşe yoksulluk”¹²² kavramlaştırmasına benzer, arkadan gelenin kendine alan açma çabasının ataerkil pazarlık içindeki payını “nöbetleşe kadın iktidarı” olarak yorumlamak mümkündür. Görüşmeciler için geleneksel beklentileri devam ettiren bir kayınvalide/gelin portresi çizmek, gerilimleri arttıran bir aile düzeni demektir. Kayınvalide-gelin ilişkisi aynı zamanda karı-koca ilişkisi, varsa kayınpeder, görümce, elti ilişkisi de demektir. Kayınvalidesi ile birlikte yaşayan bir gelin için hareket alanını oldukça sınırlayan çok faktörlü ilişkiler ağı örülmektedir. Sürekli dışarıdan müdahaleyle kurulan bu ilişki ağları kendi evini kurmak isteyen “dişi kuş” özerkliğine fırsat tanımamaktadır.

Örneklem grubunda kayınvalidelerin evin büyüğü sayılarak saygı gösterildiği, gelir kaygısı olmadığından ya da ev işlerinin evdeki hizmetliye devredilmesinden dolayı gelinden emek beklentisinin krize dönüşmediği görülmektedir. Çok katlı, çok odalı çok çalışanlı evlerde, aile fertlerinin sürekli bir arada olmakla kısıtlanmamış olması problem olabilecek konuları da görünmez yapabilmektedir. Bununla birlikte görüşmecilerin gelin oldukları süreçte kendi evlerinde tek otorite olmak istedikleri, çekirdek aile özlemi içinde oldukları anlaşılmaktadır. Aslında çoğunlukla aile şirketi olduklarından başta baba varsa bütün çocuklar ona tâbidir. Başta baba yoksa, çoğu kez büyük kardeş ya da işi kuran veya devam ettiren erkeğe tâbi olunmaktadır. Bu durum belli bir zamandan sonra kardeşlerin sorunları değil kardeş ailelerinin sorununa dönüşmektedir. Bu durumda gelinlerin genellikle bağımsız kendi idaresinde bir aile özlemi içinde oldukları anlaşılmaktadır.

Ailenin ekonomik dayanağının aile işletmesi olması, artan sermayeyi genişleyen aile üyeleri arasında paylaşmaya yönelik sorunları ortaya çıkarmaktadır. İki-üç erkek kardeş iken çocukların dahil olması sorun teşkil etmekte, çoğu işletmenin torunlar dahil olmadan ayrılma noktasına geldiği görülmektedir.

Oğulların babalarına bakma geleneğinin değişmesine ve oğulların ayrı ev tutmaları ve ana babaların kızları ve damatlarıyla oturma eğiliminin varlığına yönelik bulgular, pratikte bazı kadınların annelerini erkek kardeşlerine kıyasla daha fazla desteklediklerini de doğrulamaktadır.¹²³ Bu bulgular boşanma nedenlerinde kadınların kocaları tarafından ailelerine yakın olmaları konusunda kısıtlanmalarının gerekçe gösterilmesiyle örtüşmektedir. Şöyle ki kız evlatların aileleri ile yakın ilişki içinde

¹²² Bkz. Oğuz Işık; M. Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İstanbul: İletişim Yay., 2001.

¹²³ Bkz. White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s.103,104.

olmaları, dolayısıyla kocaların da kayınvalideleriyle daha çok ilgilenen damat profili çizimleri söz konusudur. Burada beklentinin karşılanmaması gerilim doğuracaktır ve esneklik sağlanana kadar çatışmanın devam etmesi kaçınılmaz olacaktır. Aslında Kıray, örneğin tarımsal ekonomideki değişimlerden kaynaklanan ağır ekonomik baskılar altında, hanenin ana soylu akrabaları barındırması ve alışlagelmiş kültürel kalıplardan önemli bir sapma anlamına gelen içgüvey alma olaylarına bakarak aileyi çok esnek bir kurum olarak değerlendirmiştir.¹²⁴

Örnekleme için gelin-kayınvalide ve güvey- kayınvalide ilişkisi değerlendirildiğinde ikincinin, kız çocuklarının kendi aileleri ile olan bağının gücü oranında daha yakın boyutta olduğu sonucuna varmak mümkündür. Damat ve gelin olarak kurulan aile bağları, yeni kurulan aile ve aileye katılacak çocukların da aile büyüklerine yönelik sosyal- duygusal ilişkilerini etkilemektedir. Bu esnekliğin aile içi rollerdeki esnekliği doğurduğu ve rol beklentilerinin bu ilişkiler ekseninde şekillendiğini düşündürmektedir.

5-Beklentilerle Rol Çözümlemesi/ Esnekliği

Çocukluktan itibaren aşıl原因an erkeklerin evin ve ailenin maişetini karşılamaya yönelik yükümlülüğü ve bir kadına ihtiyacı olduğu kanısı, erkek çocuklara annesi ve kız kardeşleri tarafından hizmet edilmesi ve erkek çocukların ev işlerini öğrenmesine yönelik teşvik edilmemesi ve hatta alaya alınması gibi davranış örüntüleriyle uyumluluk göstermektedir. Cinsiyet kimliklerinin kadın ve erkek için tamamlanmış biçimde yapılandırıldığı erkeklerin ev işlerini yapmaktan aciz oluşu ve kadınların bu işlerin yapılmasındaki sorumluluğu üstlenmelerinden de anlaşılmaktadır.¹²⁵

Nitekim işinden evine dönen erkeğin tarihi iz düşümünü yansıtan hem “hükmeden” hem “misafir” nitelemesinin¹²⁶ günümüzde de anlamlı karşılığı vardır. Ancak bu niteleme anlaşılacağı üzere misafir olanın hükmetmesini olağan karşılamayan bir zıtlık içermektedir. Görüşmecilerin çoğunda erkeklerin misafir gibi eve geldikleri fakat etkinin güç ve tesir bakımından kadını hükmü altına aldığı anlaşılmaktadır. Bu etkiyi hissedilir düzeye çıkaran, paranın kazanılması ve denetiminin erkeğin tekelinde

¹²⁴ Mübaccel Kıray, Jan Hinderink, “*Social Stratification As An Obstacle To Development*”, New York: Preager Publishers, 1970 akt. Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.28.

¹²⁵ White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s. 67,68.

¹²⁶ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s.128.

olmasının devam etmesiyle olan bağıdır. Katılımcılar için bunun gerilime dönüşmeyen bir kabullenmeyle karşılandığı görülmektedir.

“Kahvaltı ve akşam yemeklerinde birlikteyiz. Yemek konusunda çok rahatım. Allah razı olsun eşimden. Bir çorba da olsa başka bir şey aramaz eşim. Yapamamışsam sorumsuzluktan olmadığını bilir. Çok çeşit aramaz (...) eşim ev işlerinden temizlikle ilgili bir şey yapmayı sevmez ama yemekle uğraşmayı sever (...) Kızım ev işlerinde yardım eder. Ütüyü meselâ genellikle kızım yapar. Dolaplarına kesinlikle ben karışmam” (K.H.)

“Erkek çocuğuna bizde temizliktir vs. her şeyi öğretmeye çalışıyorum ama erkek çocuğunda genetik oluyor yani. İşte babasında olmayan şeyi öğretemedim bir terlik giymesini öğretemedim genetik onu taşıyor yani. O öyle yapıyor çünkü(...) Benden beklerler. Çok üstüme yıkılır ikisi de. Yemeği çocuklara göre hareket ederim.” (C.H.)

Rol çözümlemesinde “beklentiler” önemli bir hareket noktasıdır. Şöyle ki eşten beklentiler, kız çocuklarından, erkek çocuklarından beklentiler, kadının konumlandığı yerden hoşnut olup olmadığına, “olması gereken”e yönelik fikirlerini açığa çıkarmaktadır. Rollerin keskin sınırlarla ayrılmasının açıklaması bu rollere göre yetiştiriliyor olma ve erkeğin evin bulaşıklarını yıkaması, kadının evdeki tamir işlerini yapması gibi rol değiş tokuşuna kötümser yaklaşılmasının nedeni de cinsiyet rollerinin kaybolmasının cinsel ilginin azalmasına yol açacağı varsayımdır. “Rol esnekliği”¹²⁷ ise sadece katılımcılar ve kocaları arasında değil diğer aile fertlerine de işlevsel bir misyon yükleyebilmektedir.

“24-25 yaşında oğlum. Onu eşim daha dışa yönelik olsun diye onu daha farklı yetiştirmeye çalıştı (...) O da öyle değil yani (...) Giderken umreye götürdüm (...) Kız çocuğunun anne olması gerekiyor yanında, erkek çocuğunun da baba. İşte abdest alalım, girelim, çikalım, kılalım şunu yapalım diye. Onlara yanında göstermesi gerekiyor. Eşim gelmemişi çocuklarla gittiğimde tabi ondan yalnız kaldı sıkıldı yani. Yanında ya erkek arkadaş olacak anne bir yere kadar model olabiliyor.” (C.H.)

Örneklem grubu için çalışan ve ev hanımı katılımcılar arasında rollerin farklılaştığı, evlerin büyüklüğünün ve her bir odanın özerk donanıma sahip olmasının çekirdek aile içinde bile bireyciliğin artmasına neden olduğu, evdeki çalışanların “yapay annelik” kurumunun yani bakıcılar”dan ¹²⁸ söz edilmesinin yolunu açtığı ve çocukların bakımını yabancı birine devretmeme endişesinden doğan anneanne babaanne

¹²⁷ Bkz. Nena O’neill, George O’neill, *Açık Evlilik*, çev. Günseli Arran, İstanbul: Hürriyet Yay., 1974, s.143,157.

¹²⁸ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, s.317.

gözetiminde dönüşümlü “süreksiz annelik”¹²⁹ örüntüleri gözlenmiştir. M.H. annecanne olarak torununun bakımını desteklediğini ifade etmiştir:

“Kızım büyük kızım evli. Okudu üniversiteyi İstanbul’da “...”da (özel üniversite adı) okudu ama çalışmıyor. Yeni bebeği oldu kızımız oldu. Ben destek oluyorum. Çünkü bana soruyor. Yardımcısı var ama o ne dersek onu yapacak. Çocuk da haliyle her şeyde beni arıyor. Ama bakıyorum da etrafa herkes öyle. Şurada “...”lar (aile ismi) var. Onun da torunu oldu. O da hep kızında. İsterse on tane yardımcısı olsun annenin yerini tutmaz.”

Kadının konumunu belirleyen etkenlerin çok boyutlu değerlendirilmesi, tarihsel bakış ve ekonomist bakışın yanı sıra modernite karşıtı görüşleri ve mekânsal ayrışma bağlamındaki saptamaları da gerektirmektedir.¹³⁰

6-Evde Kadın Emeği: Evin Hanımı ve Hizmetli

Kadın emeğinin evdeki yerinin altını çizmek için fazlaca bir çabaya gerek yoktur. Çünkü ister karı koca olsun isterse evin hanımı ve hizmetlisi olsun ev içindeki işleri sahiplenmesi beklenen cinsiyet “kadın” olmaktadır.

Evlilikte kadın ve erkek evliliği olmak üzere iki evlilik olduğunu, evliliğin kazançlı tarafının erkek olduğunu ve evliliğin erkeği akıl sağlığıyla, mesleki başarısıyla olumlayan, ömrünü uzatan işlevine karşın kadının akıl ve beden sağlığını, bunalımlarını yetersizlik duygularını arttıran bir işleve büründüğü ileri sürülmektedir. Kadınları bu hale getireni, erkeklere değil evliliğin anakronist yapılandırılmasına bağlayan Bernard, bütün evliliklerde kadınların ev kadını olmalarını bekleyen yaşam biçimine işaret eder.¹³¹ Böylelikle zaman ve şartların değişmesine rağmen kadın ve erkek rollerinin değişmemesi gerektiği şeklindeki anakronist düşünce ile kadının ev dışı üretim faaliyetlerine katılmasıyla birlikte sorumluluk çerçevesinin daralması yerine genişlemiş olmasının evliliğin kadın üzerindeki olumlu işlevlerini azalttığı görüşü kısmen doğrulanmaktadır.

Yapıcı, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini inceleyen alan araştırmalarını değerlendirerek evin içindeki üretim faaliyetlerinin özel alan adlandırmasıyla kadına, evin dışındaki üretim faaliyetlerinin erkeğe ait görüldüğü sonucunun tüm toplumlara özgü nitelik taşıdığını ileri sürmektedir.¹³² Kadınların ev hanımı olmalarını ve anneliğini

¹²⁹ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, s.312.

¹³⁰ Bkz. Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s. 7,8.

¹³¹ Jessie Bernard, *The Future of Marriage*, Cleveland: Wold Publishers, 1972, s.3,72 akt. Robert Seidenberg, Caren Decrow, çev. Nur Nirven, *Agorofobi Eviyle Evli Kadınlar*, İstanbul: Afa Yay., 1988, s.17.

¹³² Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, İstanbul: Çamlıca Yay., 2016, s.93-101.

yücelten bu yönelim, diğer taraftan çalışan kadınların ev içi sorumluluklarının katlanarak artmasını da yansıtmaktadır.

Emeğin evde ya da ücretli bir işteki değeri, kadının toplumsal hiyerarşideki yerini belirlemeye yönelik net bir tablo çizmemektedir. Genellikle çalışan kadının kendi ayakları üzerinde duran, ekonomik bağımlılığı olmadığı için de kendi haklarını daha rahat savunabilen bir pozisyonda olduğu varsayımı gelir kaynağının toplumsal hiyerarşideki yeriyle ilintili olarak anlam kazanmaktadır. Türkiye toplumu bireyselliğin, özellikle aile içi bireyselliğin yaşandığı bir toplum değildir. Bir kadın çalışsa da evinde de kadınsı işleri yapma yükümlülüğü devam etmektedir. Bu çalışan kadının çifte sorumluluğu demektir. Hem iş sorumluluğu ve stresi hem de ev içindeki sorumluluklar birlikte yürütülmelidir. Diğer taraftan “çalışan kadın” imajını yücelten söylemlerin genelinde (hele ki bunu dile getiren kadınlar ise) sanki tüm kadınlar çok üstün pozisyonlarda çalışacakmış gibi bir ön kabul vardır. Oysa çalışan kadınların çocuklarının bakımını ya da evlerinin temizliğini yapan da maaşla tuttıkları, çoğu kez de sosyal güvencesi olmadan çalışan kadınlardır ve çalışan her kadının da sloganlarla yüceltilen mevkilerde olmadığı bilinmektedir. Nitekim kadın emeğinin başka kadınlarca satın alınması, toplumsal cinsiyete dayalı geleneksel iş dağılımının sürdürülmesi desteklediği için eleştirilmiştir.¹³³ Diğer taraftan kadınların ücretli emekleri ve ev içindeki emekleri arasındaki farka hem erkek hem kadın cihetiyle dikkat edilmemesi de kadınların gelir getirici faaliyetlerinin, karar alma ve kaynakların kontrolüne ve yaşamlarında bireysel denetimlerine olan katkısının ayırt edilmesini zorlaştırmaktadır.¹³⁴

Çalışan kadınlarda ev ve iş sorumluluğunun bir araya gelmesinin kadın üzerinde yaratacağı gerilimin giderilmesi için erkeklerin yeni roller yüklenmesi sıklıkla karşılaşılan bir durum değildir. Değişen şartların çiftler üzerindeki etkisini bertaraf etmeye yönelik “tampon” görevindeki başka kadınların yardımına dayanılarak erkek, yeni rol taleplerinden korunmuş olmaktadır. Anlaşılan o ki, erkek rolü değişimin etkilerinden en az etkilenen olma vasfını devam ettirmektedir.¹³⁵ Ancak kadın maddi bir kazanç elde ettiği ve kendini “bağımsız” kılacak işi için ailesiyle kendinden beklenenlere karşı savaşıyor, bu sorumluluklarından kurtulma seçeneği ile mi çalışmalıdır, yoksa bu

¹³³ Bkz. Özyeğin, “Kapıcılar Gündelikçiler ve Ev Sahipleri”, s.69.

¹³⁴ White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emeği*, s.41

¹³⁵ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.,47.

çifte sorumluluğu yüklenerek tüm beklentilere cevap vermek üzere bu çarkın dönüşüne ayak mı uydurmalıdır? soruları üst sosyo- ekonomik tabaka için silik kalmaktadır.

Davidoff, 19. yy. İngiltere’inde üst sınıfa ait malikâneleri tasvir etmektedir. Evin hanımının evin sıcak ortamını sağlama görevinin, hizmetçilerin ya da yoksul akrabaların ev işlerini, çocuklara analık etme rollerini üstlenmesiyle evin yöneticiliğine dönüştüğünü ortaya koyar.¹³⁶ Bu aynı zamanda farklı sınıf mensuplarının etkileşimine, yalnızca işveren işçi arasında değil ailenin yaşam tarzını üreten ve yansıtan konumundaki evin hanımı ve hizmetçi arasındaki ilişkilerle şahit olunabileceğini ifade etmektedir.¹³⁷ Alt sosyo-ekonomik tabaka kadın emeği ile üst sosyo-ekonomik tabaka kadın emeğinin aile içindeki rollerden kişisel etkilene düzeyinin farklılaşacağı aşikardır. Diğer taraftan her iki kadın emeğinin birbiriyle olan etkileşimi bir “zorunlu ilişki biçimi” olarak ifade edilebilir.

Örneklem grubu içindeki çalışan ve hatta ev hanımı olan katılımcıların çoğunun ya her gün ya da düzenli aralıklarla evdeki işleri devrettiği yardımcısı ya da yardımcıları olduğu görülmüştür. Görüşmecilerin çoğunda ev işlerini devretmenin rahatlığı gözlenmekle birlikte, çalışan katılımcılar da dahil olmak üzere ev işlerinin yönetilmesi ve denetimi evin hanımının sorumluluğundadır. Bunu, çiftlerin çalışması durumunda kadınların kocalarını öncelediği bir eğilime bağlamak mümkündür fakat örnek olarak eczacı Ş.H. nin evdeki bir tadilat sırasında evde bulunmasını, evdeki iktidarının bir uzantısı mı yoksa kocasının işlerini önceleyen bir tavrın uzantısı mı olduğu muğlak kalmaktadır. Örneklem grubu için şehrin dışında bir yerleşim alanında ikamet ediyor olmak evle ilgili bakım onarım tadilat konularında günlerce eve bağlı kalmak anlamını taşımaktadır. Müstakil evlerde bu tip işler çok zaman almakta ve kocaların yoğun iş temposu bu konuda sorumluluk almasını güçleştirmektedir. Mahremiyet algısıyla da evde kadının hizmet alınan erkeklerle yalnız kalmaması ve kadının gün içinde daha serbest hareket edebilmesi için evde bir “yardımcı kadın” zarureti doğmaktadır. Çalışan katılımcılardan Ş.H.ye evde yardımcısı olup olmadığı, diyaloglarının nasıl olduğu sorulduğunda:

“Evet var, haftada üç gün geliyor. Onlara muhtaç oldum iyi ki var öyle insanlar (...) Hanım olarak hitap ederim. Arada resmiyet var ama kırmadan incitmeden, bunu yapalım, şuna yapalım diyorum.”

¹³⁶ Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, s. 106; Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.,47.

¹³⁷ Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, s.242.

cevabı alınmıştır. Aşağıdaki alıntı emekli olan F.H.'ye aittir:

“Ben çalışıyorum. Çekirge’de otururken daha çocuğa kim bakacak, ne yapalım dedik. Dağ köyünden bir kız gece de bizimle kalsın dedik. Neyse geldi yerleşti. Hep bizimle köye hiç gitmiyor. Senelerce bizimle. Artık ihtiyaç olmasa da git demedik. İyi hoş ama bişey söylenmiyor. Bu niye böyle desen seni azarlar. Bizim oğlanı iyice sahiplendi. Bir iki böyle gelen misafirleri terslediğini gördük. Uyardık. Bi sefer eşimin yeğeni geldi. Biz de evde yoktuk. Bu kızı çok üzümü. Kiskandı herhalde. O son oldu. Karşımıza aldık konuştuk. Gönderdik. Etrafında var öyle ihtiyacı olan arada yardıma geliyorlar. Şimdi evdeyim nasılsa iki kişiyiz zaten.”

Örneklem grubu içindeki çalışan çalışmayan katılımcılar kıyaslandığında söz konusu zorunluluklardan doğan işveren işçi ilişkisinde ev hanımı olanların işverenlik yönünü daha çok hissettirdiği görülmektedir. İşveren olarak evin hanımının hizmetliye dönük iki farklı tutumundan söz etmek mümkündür. Katılımcıların bazıları çalışanlarından çekinirken bazısında çalışanlarını memnun etmeye yönelik bir çaba olduğu hatta bazı evlerde çalışanların evin yöneticisi gibi olduğu gözlenmiştir. Aileden biri gibi görülüp davranıldığı, evde ne pişiyorsa çalışanlara da göz hakkı olduğu için ayrıldığı, hakka girmemek için mesai saatlerinin aşılmaması yönünde dikkatli olunduğu, buyurgan olmayan bir dille “(...) Abla” ya da yaşça küçükse “(...) Hanım” diye hitap edildiği görülmüştür. Diğer taraftan bazı görüşmecilerin çalışanlarıyla daha mesafeli oldukları gözlenmiştir. İyi niyetin suiistimal edildiği yönündeki tecrübelerine dayanarak katılımcıların bazıları, işveren işçi sözleşmesine dayalı ilişkinin dışına çıkmamaya dikkat ettiklerini ifade etmektedir. Çalışanların gıyabında “kadın” ifadesini kullanmaktan çekinmeyen ve ilişkinin emek-para üzerinden kurulduğu örneklerde, çalışanların “nankörlüğü”, işlerini düzgün yapmadan saatlerini doldurdukları, zorunluluk olduğu için istemeseler de katlandıkları durumlar olduğu yönünde beyanlara rastlanmıştır. Bu konudaki beyanlar aşağıdaki gibidir:

“Evde meselâ çalışanlar için bile...bir mangal yakılır eşim de meselâ önce kendi yemez koktu diye önce herkese yedittirir sonra oturur kendi yer(...) İlişkimiz çok iyi çalışanlarla. Önce oturur sabah kahve içeriz beraber toplarım onları. İsimleriyle seslenirim(...) tabi ki yoruluyorlar yoruldukları zaman da dinlenmek en büyük hakları.” (O.H.)

“Teyze diyorum. Her gün geliyor (...) yataklarımızı yaptırmıyorum, çamaşırları da kendim yıkıyorum, boşaltıyorum. Bazen oluyor, iyi yapmıyor, üzüyor ama namazını kılar maşallah. İdare ediyoruz eksiklerini.” (S.H.)

“Yemeğimi ben yaparım onun dışındaki şeyleri yardımcı yapıyor. Ben çok değiştiririm. Ne o değişir ne ben değişirim. Herkesin yapısı temiz olan temiz. Değiştiremiyorsun insanı. Yapmayana zorla neyi yaptıracaksın.” (C.H.)

Kadınların kişilik yapılarıyla bağlantılı olarak evlerinde çalışanlarla ilişkilerinde farklılıklar olabileceği anlaşılmaktadır. Fakat genel olarak çalışanların, evin hanımının dini yaşantısının yumuşak ikliminden kaynaklanan bir rahatlık içinde oldukları gözlenmiştir.

Hizmet edilmenin bir statü belirtisi sayıldığı, kadınların kocalarına hizmet etmesinin yanı sıra evde çalışanlara ayrılan bütçenin dayanağı olan servete yaptığı çağrışımından da anlaşılmaktadır. Çoğu zaman evlerde misafirlerin karşılanması ve ikramda bulunulması sırasında evin hanımının yönlendirmeleri doğrultusunda söz konusu kadın çalışanlar görünür olmaktadır. Görüşülen katılımcıların çoğunluğunda evin temizliği konusunda aralıklı olarak yardımcı aransa da düzenli bir yardımcıdan kaçınanlar da vardır. Genellikle katılımcılar yemeklerin yapımını kendileri üstlenmiştir. Çalışan katılımcılar bu konuda daha esnektir. Örneğin B.H. nin yardımcısı yemekleri de yapmaktadır. Diğer katılımcıların evlerinde de yardımcı kadınların yaptığı özellikle yöresel lezzetlerin misafirlere ikramı sırasında belirtildiği duyulmuştur.

Toplumsal cinsiyet kalıp yargıları; eş olmak, kız kardeş olmak, kız evlat olmak vb. açılardan kadın emeğinin aileye katma değeri üzerinden değerlendirildiğinde üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup kadınlarla, onların çalışanı konumundaki yardımcıları arasındaki farkın ne denli büyük olacağı ortadadır. Ancak kadınların sömürüldüğü ve çalışan kadınların ev işlerini de üstlenerek daha fazla sömürüldüğü iddiasını taşıyan feminist bakış açısının, ev işlerinin devredildiği kadınların emeğini tanımlamada aynı iştiağı gösterip göstermedikleri ise bu farkın gölgesinde kalan bir konudur.

D. GÜNDELİK HAYAT: KAMUSAL/ÖZEL

Gündelik hayat kişiliğin, kimliğin varlık bulduğu atmosferi, hayattaki öncelikler sıralamasının belirlendiği bir anlam dünyasını çağrıştırmaktadır ve gündelik yaşam pratiklerinin kadın hakimiyet alanıyla ilintili olduğu kabul edilmektedir.¹³⁸

Kadınların estetik nesnelermiş gibi görülmesine zemin hazırlayanın da yine kendileri olduğu yönündeki kanaati besleyen, kadınların güzellik, beden, giyim, zarafet ve duruşla ilintili her şeye yoğun dikkat göstermeye toplumsal olarak meyilli oluşu ve ev

¹³⁸ Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, s.53,54.

içi iş bölümünde de estetikle ilgili her şeyin ve hatta evsel olanın kamusal görüntü ve toplumsal görünürlüğünün yönetiminin de kadınların yetkeleri dahilinde oluşudur. Bu duruma çocukların giysilerini annelerin seçmesi gibi giysi seçimini eşlerine devreden erkeklerin mevcudiyeti örnek gösterilmektedir.¹³⁹

Gündelik yaşam pratikleri, toplumsal mekânların laikleştirilmesi bağlamında modernist projede merkezi bir yere sahiptir. Batı sekülerizminin zamansal düzenlemeler ve toplumsal pratikler olarak hayatın olağanlar sıralamasına dahil olduğu süreci pazar günlerinin tatil olmasından, takvimin değişmesine, yılbaşı kutlamalarından resmi evlilik törenlerine kadar pek çok konuda görünür olan değişimde takip etmek mümkündür.¹⁴⁰

Kadını merkeze alan iki akımdan söz eden Göle, kadınların geleneksel ve dinsel rol bağlarından kurtularak kamusal rol ve görünürlükleriyle, kolektif bilincin bir parçası olarak modern milletin inşasında misyon üstleneceği beklentisini taşıyan Cumhuriyet'in kurucu erkeklerinin görüşünü bir akım olarak nitelemektedir.¹⁴¹ Kadınların kamusal alandaki varlığının modernleştirme girişimi olarak algılanması, kamusal-özel dikotomisinin ve kamusal alanda toplumsal cinsiyet örüntülerinin toplumsal çalışmalarda Batı modernlik sürecinden farklı değerlendirildiğini göstermektedir.¹⁴² Buna karşın 1980'lerde Şirin Tekeli öncülüğünde¹⁴³ neşet eden değerlendirmeler, ulusal düzlemde kurulu kadın kimliği eleştirisinde Kemalist reformların da tenkit edildiği yeni bir feminist bilince işaret eden feminist düşünür ve yazarlardan müteşekkil bir akımdan söz etmemize neden olmaktadır.¹⁴⁴

Türk modernleşme projesinde kadınların kamusal alanda cinsiyetsiz kimlikle var olması sorunsalı¹⁴⁵ ve devletin sıkı gözetimi altındaki kamusal alana dair Müslüman kız öğrencilerin engellenen eğitim hakkı taleplerinin görsel bir meydan okuma olarak yorumlanması¹⁴⁶ arasında "cinsiyetsiz kimlikle var olma" dindar kadın bilincinde kamusal alana dair ikincil önemdedir.

¹³⁹ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.126.

¹⁴⁰ Bkz. Göle, "Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak", s. 23.

¹⁴¹ Göle, "Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak", s.26.

¹⁴² Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, Ankara: Hece Yay., 2004, s. 9,13.

¹⁴³ Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim yay.,1982; "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", *Türkiye Toplumunda Kadın*, der. Nermin Abadan Unat, İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin yay., 1982, ss. 375-396.; Ömer Çaha, *Sivil Kadın (Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın)*, çev. Ertan Özensel, Ankara: Vadi yay., 1996, s.10,11.; Cihan Aktaş, *Kılık Kıyafet ve İktidar I (Tanzimattan Günümüze)* İstanbul: Nehir yay., 1989, s.66.'dan akt. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s.20.

¹⁴⁴ Bkz. Göle, "Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak", s. 26.

¹⁴⁵ Bkz. Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.147.

¹⁴⁶ Bkz., Göle, "Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s.27.

Erkilet Müslüman kadına has özelliklerin toplumsal süreçlerde iki türlü aşındırmaya maruz kaldığını öne sürer. Birincisi evsel alanla özdeşleştirilen ve örtünme emri, eş ve annelik vasıflarına yapılan vurguyla olağan dışı dönemlerde geleneksel Müslüman kadın tipinin sömürgeci yöntemlere karşı mücadelede simgesel (araçsal) anlam taşıdığını öne sürmektedir. İkinci olarak ise olağan dönemde burjuva kadın ve aile modellerinin benimsenmesi ve yeniden üretimini mümkün kılan kamusal etkinlik alanlarının ard alanında oluşan aşındırmadır.¹⁴⁷ Nitekim kamusal alana çıkmak Baudrillard’a göre tüketim alanına çıkmaya işaret eder¹⁴⁸ ve kültürel ve ekonomik mal ve hizmetlerin üretimi üzerine kurulu olan kamusal alan söyleminin tüketim üzerine kurulu olan kamusal alan söylemine dönüşmesi Batı’yı zamansal aralıklarla izleme eğiliminde olan diğer toplumlara da sirayet etmektedir.¹⁴⁹

Feminizm de kamusal hayatta “şeffaflık ve açığa çıkarma politikası”nı dayanak kabul ederek özel iktidar ilişkilerini siyasi iktidar ilişkilerine çevirme ve demokratik taleplerin genişlemesi yönünde işlev göstermiştir. Erkekçi, tekçi insan kategorisinin sömüren stratejilerinin reddedilmesi ve kadın kimliğinin farklılığının öne çıkarılması gibi radikal feminist eğilimle İslamcılık arasında bir benzerlik kuran Göle, Batıcı, tekçi medeniyet projesinin dışlayıcı eğiliminin reddedilerek kendi farklılıkları üzerinden bir söylem geliştirildiğini öne sürmektedir. Bu iki akım modernliğin eşitlikçi ve tekçi küresel güçlere bürünüp kimlikleri ve farklılığı ezen politikalarına karşı benzer biçimde geri adım atmayan bir yönelişi temsil etmektedirler.

Modern toplumların ortak dürtüsünün feminist harekette de temsil bulduğu ve hatta bu dürtünün Foucault tarafından Hristiyan pratiklerinden yola çıkarak “hakikat arayışı” ve en mahrem olanı kamuda “itiraf etme” isteğine bağlanarak açıklandığı* düşünüldüğünde, kamusal alanının nasıl genişlediği de anlaşılmaktadır. Şahsi ve mahrem sayılan hadiselerin, paylaşılması zor ve yasak olanlar dahil itiraf edildikten sonra bilinebilir, siyasal ve kamusal olduğuna işaret edilmektedir.¹⁵⁰ Arendt, mahremiyete dair konulardan söz edilmesinin daha önce sahip olmadıkları gerçeklik alanına sokularak özel

¹⁴⁷ Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s.17.

¹⁴⁸ Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/Yapıları*, s.96,97.

¹⁴⁹ Bkz. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 21.

* Foucault, cinselliğin itirafının onu aşan bir hakikat söylemi oluşturma gücüne ve 19.yy.da bir kanıt değil gösterge olarak cinselliğin yorumlanabilecek bir şey haline sokulduğuna işaret etmektedir. Bkz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.56.

¹⁵⁰ Bkz., Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.30,31.

hisler ve öznel duygular alanının yani özel yaşamın mahremiyetinin çözülüşünün insanların dünya ve gerçekliğe duyulan güven duygusunun yitirilmesi pahasına oluştuğunu ileri sürer.¹⁵¹

1-Zamanın Örgütlenişi: Ev ve Aile Merkezli Sosyal Hayat

Bir kategori olarak zaman, olayların yaşandığı, yaşam pratiklerinin gerçekleştirdiği değişimin içkin olduğu geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki boyutlarıyla tarihsel ve sosyal varlık alanının sebep sonuç ilişkilerinin üretildiği başlıca unsurlardan biridir.¹⁵² Modern toplumun, bireylerin kendisine sunacağı zamanla ilgilendiğini öne süren Foucault, sanayi toplumunun oluşmasında gerekli olan iki unsuru, insanların zamanının pazara sunulmasıyla bir ücret mukabilinde satın alınması ve emekçilerin zamanının çalışma zamanına ayrılması, sabahtan akşama kesintisiz olarak bir kerede satın alınması olarak açıklamaktadır.¹⁵³

Zamanın örgütlenişini kimlikle, zihniyetle ilişkilendirmek zamanın tasarrufunu değerler hiyerarşisi ve dolayısıyla dini inançla bağı üzerinden yorumlamak anlamını taşımaktadır. İnsanları dini pratiklerden uzaklaştıran, zamanı olmaması mıdır yoksa zamanın örgütlenişinin dini değerleri dikkate almıyor oluşu mudur? soruları zamanın kullanımının kimliği billurlaştırıcı bir argüman olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁴

Örneklem grubunun zamanını daha çok kiminle, ne ile geçirdiği sıralandığında çalışanlar ve ev hanımları için farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Zamanın dikey ve yatay denetimi dikkate alındığında çalışanların gün içi saatleri işte geçirmeleri, günün geri kalanını ev ve aileye, hafta sonunu da yine yakın sosyal çevre akraba ve aileye ayırmasına sebep olmakta, zamanın yatay denetimini bu kaidelerle sınırlandırmaktadır. Çalışmayanlar için serbest zaman planlaması öngörüsü daha rahat, esnek, öznel bir serbestlik içinde olduklarını doğrulamamaktadır. Çünkü söz konusu katılımcıların zamanı planlarken kendilerini merkeze alarak bir hareket alanı oluşturduğu söylenemez. Ev, eş ve çocukların önceliğinde şekillenen gün içi dikey zaman denetimi, katılımcıları

¹⁵¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şener, 2.b., İstanbul: İletişim Yay., 2000, s. 93.

¹⁵² Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, s.28.

¹⁵³ “İnsanların zamanının üretim aygıtına sunulması; üretim aygıtının yaşam zamanını insanların varoluş zamanını kullanabilir olması gerekir. Denetim, bu nedenle ve bu biçim altında uygulanır.” Bkz. Foucault, *Büyük Kapatılma Seçme Yazılar 3*, s.247.

¹⁵⁴ Bkz. Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, 50,51.

diğer faaliyet alanları dini grup aidiyetleriyle şekillenen belirli toplanma günleri ve hayır faaliyetleri yönüyle eşlerinin onayını gerektiren bir mecraya sokmaktadır.

Faaliyet konusu ne kadar önemli olursa olsun katılımcıların evden ve eşten gelen bir talep doğrultusunda gündelik programını değiştirdiği gözlenmiştir. Önceden planlanmış ve katılım sözü verilmiş aktiviteler dahi olsa bunların kadın öznelere için bağlayıcılığı görecelidir.

Örnekleme grubundaki kadınlar genellikle ev hanımı olup büyük bir kısmı hayatlarında hiç çalışmamış, daha çok gençlerden oluşan bir kısmı ise daha önceleri çalışmakla birlikte şu anda çalışmayan kişilerdir. Hala çalışmakta olan bir kısmı ise daha çok kendi işlerinde çalışanlar veya babasının işinde çalışanlardır. Gelir düzeyinin yüksek olması kadını bir yerde çalışarak bir gelir elde etme arayışından kurtarmaktadır. Çalışmayan katılımcılara çalışmayı isterler miydi diye sorduğumuzda tahsilli olunması halinde çalışmanın istenmeyecek bir şey olmadığı genel kabuldür. “Ev hanımlığı” ise aile ve çocuklar ve sosyal çevreye yönelik müspet yönleriyle değerlendirilmektedir. Katılımcılardan O.H.nin ve C.H.nin ifadeleri buna örnektir:

“Çalışmayı düşünürdüm. Okusaydım çalışırdım diyorum ama ev hanımı olmak da çok güzel çünkü insanın çocuklarını güzel yetiştirmesi, evinin işini yapması, her şeyle ilgilenmesi ne bileyim dostunu çevresini yani ben çalışan hanım gibi hissediyorum kendimi. Çünkü o kadar çok gidecek kimse var ki ihtiyacı olan kimseler...sorumluluk düşüyor. Boş da hiç kalmıyorum. Bazen günlük bazen de bir haftalık program yapıyorum kendime. Bazen de hiç yapmadan...rutin yaptığım bir şey yok ama.” (O.H.)

“Memnun değilim ev hanımlığından çalışmak isterdim. Para kazanma duygusu. Bağımlı oluyorsun. Gerçi çalışan bayanların da değişmediği oluyor. O kişilik meselesi.” (C.H.)

Burada genellikle eşin fikirlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eğer koca hanımının çalışmasına razı değilse kadın çalışmazken, babaların yanında çalışan kız evlatlar (hanımının çalışmasına olumlu bakmayan bir kişinin kızının çalışmasını isteyip bunun için gerekli eğitimi almasını sağlaması ve gerekli şartları oluşturması) bir tezat gibi görünse de ekonomik ve kültürel değişimin bir yansıması olarak olağan kabul edilmektedir. Artan eğitim düzeyi anne-kız arasında farklılık oluşturmaktadır.

Cinsler arası ayrımında kadınlara kıyasla erkeklerin serbest zaman algısını yöneten konumunda olduğu doğrulanmaktadır. Diğer taraftan karı koca paylaşılan etkinlikler ele alındığında akşamları ve hafta sonları genellikle ailece vakit geçirilen zaman dilimleridir.

Birbirinden bağımsız sosyal çevrelere aidiyet konu edildiğinde karı-koca denkliğinden bahsetmek güçtür. Erkekler arkadaşları ile zaman ve yer denetimine tabi olmadan bir etkinlik içinde olurken kadın katılımcıların kendilerini bu konuda sınırladıkları görülmüştür. Ev ve aile merkezli sosyal hayat katılımcıların zaman konusundaki hassasiyetinden de anlaşılmaktadır:

“Önceleri çok yadırgadım tabi (Bademli’ye taşındıklarında) Meselâ benim ezana göre ezana bakıp, ezandan önce evde olucam yani. Bir sürü akrabalarımız var ahabplarımız var. Onlara gidiyorum ay böyle darallar basıyor. Ay hava kararacak ay ben aileme, eve yetişemicem diye o kadar tedirgin oldum ki. Yine öyleyim gittiğim yere erken giderim erken kalkarım(...) Annemden öyle gördüm, kayinvalidemden öyle gördüğüm için” (O.H)

“Akşam saatleri dışarda olmayız. Eşim alışveriş merkezlerini hiç sevmez. Biz de gündüz tercih ederiz. Akşam saati evde olalım diye düşünürüz. Kızım özellikle geceye kalmasın diye bayram alışverişlerinde bile gündüz halletmemizi ister. Cumartesi günleri eşimin avı olduğu için daha rahat hareket ederiz.” (K.H.)

“Kadın kadına da çıkarız ama çocuk olunca kısıtlandı tabi. Arkadaşlara gidiyoruz geliyoruz. Eşlerle birlikte de yemeğe falan gidiyoruz.” (A.G.)

Katılımcıların zamanını daha çok kiminle geçirdiği sorgulandığında cevaplar elbette eşinin sosyal çevresiyle geçirdiği yönünde gelmemektedir. Ancak görüşülen kişilerin çoğunlukla eşlerin de tanışık olduğu kişilerden oluştuğu saptanmıştır. Eğitim düzeyi ve mesleki kriterlerden ziyade dini grup aidiyetleri ve eşlerin sosyal çevresi katılımcıların sosyal ilişki kaynağını yönlendirmektedir.

Görüşmecilere daha önce ikamet ettikleri yerlerdeki eş dostla görüşmeye devam edip etmediklerini sordüğümüzda çoğunluğunun yerleşime dayalı sıçramalı yükselişin ancak bir önceki basamağıyla kısmen görüşebildikleri öğrenilmiştir. Yani villadan önce oturdukları apartman komşularıyla kısmen görüşülmektedir. Burada uzak mesafelerde ikamet ediyor olmalarının bir sonucu olarak kadının mekânsal denetime tabi olabilme durumu saklıdır ancak görüşmecilerin hepsi şahsi arabaları olan kişiler* olduklarından ve mekânlar arası mesafenin engelleyici yönü mevcut yerleşkedeki diğer hanımlarla birlikte uzak mesafelere hareket alanının genişliği göz önünde bulundurulduğunda geçerli bir önerme değildir. Diğer taraftan bu durum ev merkezli yaşam anlayışından kaynaklanmış olabilir. Çünkü hanımlar arasındaki görüşmeler mekânsal denetimin sebebi değil

* “Gündelik ev yaşantısının sunduğu yataylığa karşılık araba ve hız bir tür dikey şemayı üçüncü bir boyutu temsil etmektedirler. Bkz. Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.86.

neticesidir ve zaman tanziminde ev merkez ise aynı merkezden hareket eden tüm görüşmeciler için birlikte olmak daha büyük kolaylıktır.

Zaman ve mekân denetimini kocaların sınırlamaları yanında cinsiyet kalıp yargıları üzerinden değerlendirmek de mümkündür. Çünkü görüşmeciler kocalarının gün içi etkinliklerine karıştıklarına dair bir ifade paylaşmamıştır. Ancak bütün görüşmecilerin, çocukların, eşin geliş saatine göre akşam evde bulunmaya dikkat ettiği, zamanın bu minval üzere şekillendiği ve gidecekleri yerlerin mesafesinin ev ve aile merkezli beklentilerden arta kalan zamanda evden uzaklaşmayı zorlaştırmayacak şartlar ekseninde şekillendiği fark edilmiştir.

2-Burjuva Evi: Evin Rolü

Evi, toplumsal cinsiyet araştırmalarında ele alındığı gibi özel ve evsel olan; kadınların içine sıkıştırıldığı görevler, sorumluluklar, mekânlar bütünü; kamusal alanın zıddı; modern dünyada sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğunun yarattığı sorunlara bir çözüm olarak inşa edilen bir sığınak biçiminde niteleyen pek çok tanım vardır. Burjuva toplum yapısı açısından özel- kamusal ayrımının bir ucunda devlet saray diğer ucunda da mal ve emeğin alanı ile çekirdek ailenin içsel alanı yer almaktadır.¹⁵⁵ Mal ve emeğin alanının dışarıya dönük kısmı erkek, çekirdek ailenin içsel alanı olan ev ise kadınla özdeşleştirilmiş ve Habermas'a göre ataerkil karakterde karı koca ilişkisi 18.yy. Avrupası'nda hüküm sürerken burjuva erkeğin kendini kamusal alana dahil olabilen, bağımsız ve eşit bir fert olarak hissetmesinde ev içi mülk sahipliği ve ailevi mahremiyet iddiası yani "özel hayat alanında özerk olmak" etkili olmuştur.¹⁵⁶ Nitekim "kamusal alan burjuva sınıfının geniş katmanları arasında ailenin genişlemesi ve aynı zamanda tamamlanması olarak ortaya çıkmıştır."¹⁵⁷

Burjuva mahremiyetin açılımı kamusalın dışında ama -ev içini kişisel olarak deneyimlerinden hayal edebilen tüzel olmayan bireylerden oluşmuş- kamusal tarafından tanımlanan farklılaşmamış bir kitleye işaret eder. Kitle mahremiyetinin oluşturduğu bağın, dışarıdakilerce izleniyor olunabileceği bilgisi ve yabancının seyrini ayırma, farklılaştırma yönelişinden beslendiği anlaşılmaktadır. Bu sebepten mahrem olanın kamusallaşması mahcubiyet riskinin seyredilen ve seyredenlere de yüklenmesi anlamını

¹⁵⁵ Erkilet, *Eleştirelilikten Uyuma*, s. 8, 48.

¹⁵⁶ Habermas, *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, s.60.

¹⁵⁷ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s.105.

taşımaktadır.¹⁵⁸ Diğer bir deyişle kamusal alanda “kendini evinde hissetme” sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Evin özel alan-kamusal alan dikotomisini aşan bir üst terminolojiyle ele alınmasını gerektiren bu durum, evin toplumsal cinsiyet araştırmalarında karşılık bulduğu biçimde ‘evsel olan’a, ‘özel alan’a karşılık gelmediği “tüm alanları kapsayan bütünsel varoluşsal bir algılama biçimine işaret eder.”¹⁵⁹

Mahremiyetin dini referansı dışında burjuva kitlesinin diğerlerinden kendisini ayırmak anlamındaki yönü de dikkate alınmalıdır. Mahremiyet Sennett’e göre toplumun mahremleşmesinin mekânsal içerimleri kentin özümleyici potası yerine ayrıştırıcı yönünden beslenmektedir.¹⁶⁰

Osmanlı ailesinin, aile yaşantısını dışarıdan soyutlayan, koruyan, mahremiyet kazandıran dini anlamdaki karakterinin “haremlik selamlık” olarak ifade edilmesi¹⁶¹ günümüzde de bir referans değere sahiptir. Katılımcıların Müslüman kimlikleri kılık kıyafet, tavırlar açısından kendilerini evde hissetme serbestliğine dair dini sınırlarla tanımlanmış bir hareket alanı ile ilişkilidir. Dini sınırların yanı sıra toplumsal cinsiyet kalıp yargıları ile desteklenen mahiyeti, söz konusu hareket alanının -asgari bir düzeyde de olsa- toplumun genelinde temsil bulunduğunu doğrulamaktadır.

Sitelere ve evlere girişte aranan güvenlik tedbirleri, katılımcıları evlerinin her türlü tasarrufunda yetkili tek merci yapmaktadır. Ancak evlerinde ağırladıkları misafirler söz konusu olduğunda kadının sosyal çevresi kadar kocaların da sosyal çevresi dahil olduğundan, evin kamusal alana dönüşmesi dolayısıyla erkek misafirlerin de ağırlandığı zamanların, katılımcılar nezdinde farklılaşan anlamlar doğurduğu anlaşılmaktadır. *

Kadın erkek ayrı oturma ve erkeklerle konuşma örneklemin çoğunluğunda kaçınılan bir durum değildir fakat tercih edilen bir durum da değildir. Kocanın erkek misafirlerinin (sohbet grubu) ağırlandığı durumlarda kadın görünür olmaktan kaçınmaktadır. Ancak diğer türlü özellikle ailece görüşüldüğü durumlarda gelen misafirleri karşılama ve hâl-hatır sorma adaptan kabul edilmektedir. Katılımcılar arasında homojen bir yönelişten bahsetmek güçtür. Ancak dini grup aidiyetlerinin sosyo-ekonomik statü bakımından

¹⁵⁸ Bkz. Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s.109.

¹⁵⁹ Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 48,49.

¹⁶⁰ Bkz. Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı yay., 1996, s.331,332.

¹⁶¹ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s. 127,128.

* Burjuvanın gözünde aile ve mahremiyetinin çekirdek aile mahremiyeti biçiminde tezahür ettiğine dair bkz. Süleyman Seyfi Ögün, *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*, Bursa: Alfa Aktüel Yay., 2006, s. 20.

benzer fertleri bir araya getiren biçimde rol üstlendiği ve söz konusu birlikteliklerin evlerde hem katılımcılar hem de kocaları cihetiyle dini sohbet merasimleri, aileler arası görüşmeler biçiminde yaşandığı gözlenmiştir. Dini grup aidiyeti olmayan katılımcılar için de benzer sosyo-ekonomik kriterlere sahip sosyal çevre ve bu çerçevede şekillenen zıtlıklardan uzak daha yumuşak bir ilişki ağından söz etmek mümkündür.

Örneğin kocasıyla aynı fikirde olmayan C.H. haremlik selamlık oturma düzenini savunmaktadır ve eşi ve sosyal çevresi kendisi gibi düşünmediği için rahatsızlığını dile getirmiştir:

“Mimar yaptı evin içini söyledim. Salona kapı istedim özellikle (...) Kadın erkek ayrı oturmayı tercih ederdim. Aslında hiç gerek yok yani bana kalsa daha rahat sohbet ediyorsun. Konuşurken bir kelime kullanırsın erkek gelir o veya kocası rahatsız olabilirsin yani. Erkeğin karşısına oturuyorsun mesela, oturuşunla kalkışınla seni inceleyebilir. Ne kadar kıyafetime dikkat etsem de”

Evlerin bahçelerinin de katılımcılar için evin içi gibi olması arzulanmakta ve ev tercihlerinde de evin donanımındaki kişisel isteklere cevap vermesi etkili olmaktadır.

“Burayı ben istedim. Buranın avantajları duvarımızı ördük. Benim rahat dolaşabiliyorum maneviyat açısından. Balkonda yemeğini yiyebiliyorsun. Öbür türlü balkonda yemeğini bile görüyor komşun yemek kokunu dahi alıyor. Yan yana evler olunca.” (E.H.)

“Buraya gelmeyi istedim. Orda da komşularım vardı (...) Apartman da güzeldi. Ama yazlıktan kurtulmak için burayı istedim ben, yazın “...” (site ismi) da havuzlu sitedeydik. Bütün hanımlar bikinilerle giriyor. Orada da çok rahatsız oldum.” (C.H.)

“Biz hacca gittik, tebriğe geldiler, hediye verdik onlara. Hacdan sonra bir toplantıya çağırdılar aileler kaynaşsın diye. Yemekler hazırladılar, bahçeye kurmuşlar. Alkollü çeşitlerini hazırlamışlar, bizi yemeğe çağırdılar. Hacca gittiğimiz halde, etrafımda herkes alkol içti ben orda kaldım, bunalımdım.” (S.H.)

Bademli yerleşim alanı olarak yüksek gelir grubu, seçkin zümreye hitap etmekle birlikte modern yaşam tarzı ve dindar yaşam tarzı ayrımını mümkün kılmayan heterojen bir kitlenin mevcudiyeti söz konusudur. Yerleşik bir düzene sonradan dahil olanların yerleşik özellikler uymuyorsa daha tedirgin ve ihtiyatlı davranmak durumunda kalması söz konusudur. Katılımcılar söz konusu yerleşkeyi rahat etmek için tercih etseler de rahat olamadıkları anlaşılmaktadır. Zaman geçtikçe kendi ihtiyaçları doğrultusunda mekân tasarımını yönlendiren katılımcılar, bahçelerinde rahat dolaşabilmek için gerekli koruyucu tedbirleri aldıklarında yer yer tepkilerle karşılaştıklarını dile getirmiştir:

“Komşulardan ne diyorlar biliyor musun, benim havuzun kenarına duvar yaptım etraftan görülmesin diye. Madem örtecektin git dağ başında otur diyorlar mesela. Benim yanımdakinde “...”(aile ismi) oturuyor onlar da çok tesettürlü. Ağaç ekmiş görünmesin diye onun yanındaki de mesela mahkemeye vereceğim diyor. Git dağ başına git defol buradan diyor. Düşün tepkiye bak madem tesettürlüsün oturma böyle insanın içinde diyor. Sen bunu ekmişsin onun camından seyretmesin diye bundan doğal hakkın yok ki, bunu kapalı olmayan insan da yapabilir kıskanabilir. Yani kocası kıskanabilir.” (C.H.)

“Asıl mahalle baskısı denilenin tam tersi. Örtülü bir çevrede bunları yaşamazdım.” (S.H.)

Bir nevi statü ayrıcalığı olan evin, yatırım bedelinin yanı sıra mülk sahiplerinin kamusal alanda kapladıkları yerin uzantısı olduğu anlaşılmaktadır. Modernist kabullerle birlikte evin anlamındaki kayma, sıcak bir yuvadan salt mülke dönüşme biçiminde ortaya çıkmaktadır.¹⁶² Mahremiyetten ziyade görünür olmak, kendinden söz ettirmek, beğeni ve takirlere açık olmak adeta kamusal bir kişilik hüviyetine bürünmüş bir ev anlamına gelmektedir. Bu evin içi kadar dışını da tasarlamayı gerektirmiştir. Evin dıştan görüntüsü, peyzajı daha geniş bir kitleye mesaj verirken, evin içi daha küçük seçilmiş bir kitleye hitap etmektedir. Kişilerin özeline, evlerine herkesi kabul etmemesi mahremiyetin iktidar ve güç ilişkilerinin uzantısı bir başka tarafını da ortaya çıkarmaktadır.

Katılımcılar, kendi aidiyetleri doğrultusunda hemcinslerinden oluşan sosyal çevreyle gün boyu hareket planına sahip olabilmektedir. Diğer taraftan kocalarının aidiyetleri (dini, siyasi) kimi zaman katılımcıları eşlerinin yönlendirmelerine açık bırakmaktadır. Ev merkezinde ele alınacak olursa kocanın misafirleri geldiğinde kadının performansı daha da önemli hale gelmekte, kadın kocasının statüsünün destekleyicisi sayılmaktadır. Çocukların yetiştirilmesi kadar misafirlerin karşılanması da evin yönetiminde kadınsı yetkeleri ailenin temsil edilmesi bakımından görücüye çıkarmaktadır. “Ortam yaratma”¹⁶³ biçiminde günlük hayata hızlıca nüfuz eden tüketici eğilimleri, üst gelir grubu için “sunum” adı altında pek çok tüketim kalemine merak uyandırmaktadır. Özellikle genç kuşak ev hanımlarının bu merakın izinde “trend” olanı takip etmeye yönelik alışveriş zincirine dahil olduğu gözlenmiştir.

Örneğin katılımcılardan L.H.’nin kahve sunumlarını evinin çeşitli alanlarında fotoğraflaması ve sosyal medya hesabından paylaşması evin mahremiyet alanı olmaktan çıktığını kamusal alana dönüştüğünü göstermektedir. L.H. aynı zamanda konuk olduğu

¹⁶² Aktaş, *Modernizmin Evisizliği ve Ailenin Gerekliği*, s. 11.

¹⁶³ Bkz. Baudrillard, *Tüketim Toplumu, Söylenceleri/Yapıları*, s.49.

arkadaşlarının evinden de ikramlarla donatılmış masa veya kahve sunumlarını fotoğraflayarak paylaşmaktadır. Sunumun bu denli öne geçmesi hemcinsler arasındaki kıyas mekanizmasının ve rekabetin tüketim odaklı genişlemesini ve ev hanımının yetkinliğinin içerikten görüntüye kaydığını göstermektedir.

Ortam yaratma eğiliminin evde ya da dışarıda mekânı dönüştüren, insan mekân ilişkisini başka bir boyuta taşıyan etkileri gözlenmektedir. Burjuva toplumunun kendi yarattığı ve yine kendisinin yok ettiği bir ayırım olarak “evsel olanın mahremliği ve kadının mahrem alana aitliğine ilişkin” kamusal-özel alan ayrımı demode kalmıştır. Çünkü kapitalistleşme süreciyle modern toplumda ‘evsel’, ‘özel’ diye bir şey kalmamıştır.¹⁶⁴

Müslüman kadın için mekânın tesettür bağlamında ayrışması kendi evinde de olsa mahrem bir kişinin varlığının orayı kamusal alan yapması diğer taraftan kadının kendini göstermediği ya da tesettürlü olduğu taktirde “evinde hissetme” ölçütlerinin kamusal alana taşınması arasında beden ve mekâna ilişkin çeşitli çıkarımlar söz konusudur. Dini ve örfi kısıtlamalarla mündemiç “beden –mekân denetimi”nin sosyal hayatta ne denli yer kapladığı katılımcıların gelenek ve moderniteye göre konumlanışını da ifade etmektedir.

3-Sosyal Hayatta Beden-Mekân Denetimi

Kadınların sosyal hayata katılım açısından modernist ve dindar vasıflarla karşı karşıya konumlandırılması, kadın kimliğinin ya birbirinin karşıtı ya da devamı gibi algılandığı, toplumsal ya da cemaate özgü ahlak değerleri içinde yorumlandığı bir muhtevayla ilintilidir. Göle’ye göre inşasına çabalanan “modern ama edepli” ideal kadın kimliği vurgusu “İslami ama edepli” vurgusuna kaymıştır. Eğitimde, siyasi yaşamda ve kentsel mekânlarda yerini genişleten Müslüman kadın görünürlüğü kent mekânlarının heterososyal görünümünün içinde yer bulmaktadır.¹⁶⁵

“Cinsiyete dayalı özel iç mekân” referansı dini kimliğin laiklik ve modernliğin ezici kültürel yayılma becerisine direnme biçiminde ele alınmakta ve kadın erkek ilişkilerinin dine uygunluğu, kadınların edebi gibi konular üzerinden siyasi temasları da kapsayan bir model oluşturulduğu varsayılmaktadır. Kamusal düzenin cemaat ahlakını

¹⁶⁴ Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 48.

¹⁶⁵ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.28.

güçlendirici biçimde dini gerekçelerle yeniden tanımlanma çabasına maruz kaldığı ifade edilmektedir.¹⁶⁶

Sabbah, kadını denetleme çabasının onun denetlenmesi olanaksız bir canlı gibi gösterilmesiyle başladığını ileri sürmektedir. Kadınların salıverilmesiyle ahlaksızlıkların baş göstereceği ve önüne geçilemeyeceği varsayımını her şeyden önce bir mekân sorunu olarak kabul etmektedir.¹⁶⁷

Ataerkil pazarlık perspektifinden ise mekânsal sınırlamalar ve namus anlayışı gibi normatif kıstaslarla kadınların direniş araçlarının engellendiği ve boyun eğme ve normlara aykırı davranmama karşılığında manipülasyonlara ve stratejilere dayanarak eş ve erkek evlatlar tarafından korunma dayanağı yaratıldığı ve bu biçiminde ezilmenin yeniden üretildiği konu edilmektedir.¹⁶⁸

White, alan araştırmasına ait bulgulara geleneksel aile ve geleneksel dindar aileyi ayırarak erkeklerin ev dışında vakit geçirmesini dindar ailenin hoş görmediğini ve kocanın ailesiyle akşam yemeği yemesi ve geceyi ailesiyle geçirmesi beklentisinin kadınların ev dışı özgürlüklerinin ve karar alma rollerinin sınırlandırılmasına refakat ettiğini ifade etmektedir. Geleneksel ailede ise gelin kayıncı arasında gerilim annenin hayat boyu kendini adamışlığının diyeti olarak mekân ve zamanın denetimini elinden bırakmak istemeyen kadın iktidarı olarak yorumlanmaktadır.¹⁶⁹

Katılımcıların gideceği yerler hususunda kocasını haberdar edip etmediği, iznine başvurup ona göre hareket edip etmediği, dışarı çıktıklarında gittikleri mekânlara dair kısıtlamalar, kılık kıyafet ve dış görünüşleriyle ilgili yönlendirmelere maruz kalma gibi konular mekân ve beden denetimine dair Bademli örnekleminin geleneksel dindar aile özelliklerini üst gelir grubunda ne denli yansıttığını tartışmaya açmaktadır.

“Eşim benim çok girişken görünür olmamı istemezdi herhalde. Onun yorumlarından anladığım böyle. Gerçi benim yapım çekingen ama bence benim böyle olmam eşim için daha iyi. Çok konuşan hanımları falan çok tasvip etmez.”
(K.H.)

“Annem de babam da “...” Köyünden. Babam çok küçük yaşta Bursa’ya gelmiş ama biraz ataerkillik var benim babamın tarafında. Dedem meselâ karıştırdı. Annemler makyaj yapıp dedemin yanına gidemezdi. Ben de yapmadan giderim.

¹⁶⁶ Göle, “Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak”, s.31.

¹⁶⁷ Sabbah, *İslam’ın Bilinç Altında Kadın*, s. 26,165.

¹⁶⁸ Bkz. White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s.87,88.

¹⁶⁹ White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s. 89,90.

Bir kalem çekmiş meselâ siyah hemen böyle bak hiç yakışmıyor demiş. Yani kocası var başında di mi karışmasa karışmaz.” (A.G.)

“Benim yan komşum mesela kocası istiyor üç defa umreye götürdü. Ailece mesela. Kocası bak işte C.H. başını örtebiliyor ne güzel diyor ört bence diyor ama o Kuranda örtünme yokmuş diyor. Sürekli öyle şey yapıyor yani. Herkesin içinden gelen bir şey.” (C.H.)

C.H. ye ait alıntı erkek denetiminin kadın dindarlığına dair çift taraflı etkiyi vurgulaması bakımından manidardır. Tesettüründen dolayı kocası tarafından kabul görmeyen katılımcı, kocası tarafından tesettür konusunda ikna edilmeye çalışılan bir komşusunu örnek göstermektedir. Öyle ki görüşmeciler arasında örtünme kararı karşısında çok ciddi olumsuz bir tepkiyle karşılaşan C.H., eşinin kötü laf ve tavırlarına maruz kaldığını ifade etmiştir.

“Hala örtüyle ilgili mücadele veriyorum baskı(...)Diyor ki eşim senden başka var mı başı örtülü diye hala söylüyor. 6 kere umreye gittik. Hacıya gittik(...)içimde baskısını hala yaşıyorum. Eleştiriyorlar işte örtmesen. Mesela şöyle söylüyor, eşim yurtdışına gidiyor işte örtmesen götürürüm seni, bu şekilde götürürüm diyor mesela. Tesettürü Allah emretmiş yani. Allah çalma şunu yapma demiş, bütün haramlarda olduğu gibi. Tesettürü emretmiş. Ben zaten çok aşırı tesettür de yapmıyorum yani. Ben pantolonu giyiyorum(...)Ben mesela Amerika'ya gittim birkaç defa orada peruklu kepli Yahudileri görüyorsunuz. Ailecek bütün çocuklar takkelerle gezdiriyorlar sokaklarda. O kadar çok Yahudi var ki orada hep uzun etekli, peruklu falan onları görünce dedim ki herkes de var bu örtünme demek ki yani (...) Eşim açmamı istediği için onlarla birleşiyor işte. İşte çağırıyorlar işte ne güzel gideriz de gidemiyoruz da. İşte Antalya'ya gidilecek yok bilmem nereye gidilecek örtmese giderdik biz de katılırdık katılamıyoruz. C.H. yüzünden zevk alamıyoruz diyor yani.”

Kadınlara makyaj ve giyim kuşamda sınırlama olup olmadığı sorgulaması ve yanı sıra kadının örtünme kararına karşı gösterilen tavır, beden-mekân denetiminin iki farklı yönünü ifade etmektedir. Katılımcılardan bir kısmı “dindarlığın belirgin olmaması” yönünde “tersine denetim”e tâbi olurken bir kısmının dindarlığı geleneksel kalıp yargılar üzerinden denetlenmektedir. Örneğin katılımcılardan O.H. örtünmeyi çok istediğini ve hatta Ramazan ayında başını örttüğünü ancak kocası istemediği için başını örtemediğini ve hac farızasını yerine getiremediklerini ifade etmiştir:

“Umreye gittim, hacca gitmeyi çok istiyorum ama eşimle gitmek istiyorum. Beni diyorum hacca götür artık diyorum bak çok istiyorum diyorum. İnşallah diyor ama öyle kalıyor. Hacca gidince zaten başımı örter açmam bir daha. Çok örtülerim var çeşit çeşit. Hep örtüyorum onları çok severim(...) Bir yere giderken iftara giderken de örterim hiç açmam bir şey demez. Artık ona o kadar alıştırdım ki. Ama bayram gelince çok suç işlemiş gibi oluyorum. İçimde çok çok çok şey

oluyor. O kadar üzüliyorum o kadar üzüliyorum. Ama inşallah Allah nasip etsin. Örtüyü çok seviyorum örtüyle bütünleşiyorum.”

Yine görüşmecilerden A.G. başını örtmediği için eşinin sorumluluğu olduğunu, bundan dolayı onun yanacağını bunu onun da kabul ettiğini dile getirmiştir.

Evde ve dışarıda dış görünüşe özen konusunda bir fark gözetilmektedir. Ev özel alan/mahrem alan serbestliği, dışarıya ise namahrem sınırlılıkları gerektirmektedir. Kadınların özel alanda daha bakımlı olması beklentisi vardır. Eşlerine güzel görünmek üzerine kurulu bu beklenti biçim değiştirmiş olarak Müslüman kadını dışarıda güzelliğiyle görünür olan “süslüman” yorumlarıyla yan yana getirmektedir.

Mernissi, kadınların denetim altına alınışını kadın cinselliğini erkek düzenini yıkabilecek güç ve etkinliğe sahip bir tehdit olarak gören İslami görüşe bağlamaktadır.¹⁷⁰ Diğer taraftan kadınlarda sosyal konumun işaretleri erkeklere kıyasla bedeni daha çok öne çıkarmakta ve Bourdieu tarafından, giyim-kuşam ve kozmetikle kadına “baştan çıkarma” vasfını yüklemeye yönelik eğilim dile getirilmektedir.¹⁷¹

Tüm bu tartışmalar dahilinde örneklem grubunda beden ve mekânın eril cinsiyete denetlenebilir bir alan açıp açmadığını anlamak için katılımcıların davranış örüntülerinde kendi bedenleriyle ilgili tasarruflarının ne kadarında eril cinsiyetin tasarrufunun öne çıktığı ve kadın mekân ilişkisinde eril kısıtlamaların ne boyutta yer aldığı önem kazanmaktadır.

Örneklemin genelinde katılımcıların kendi bedenleri ile ilgili tasarrufta kocaların örtünmeye olan tavrı dışında bir tesire rastlanmamıştır. Kadının örtüsü eril cinsiyet için genellikle evlilik öncesi aranan bir kriter olduğu için sonradan başını örtme kararı alan katılımcılarda bu durum maraz doğurmaktadır. Bu duruma maruz kalan C.H. örnek teşkil edecek beyanıyla aslında çevresinde referans olan dindar camia söylemlerine de karşı çıkmaktadır.

“Tabi kimi hocalar da öyle diyor ya kocan ne diyorsa onu yapacaksın iyi kocan çal dedi çal o zaman, insanın akli var şeyi var yani. İşte diyorlar ya Allah’tan sonra kocana bakacaksın yani bunu diyorlar. Ne derse kocanı dinleyeceksin diye. Allah akıl vermiş farklı dinden oluyor annesi babası ama çocuk Müslümanlığı seçiyor kendi kararını kendin vereceksin yani.”

¹⁷⁰ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, s.12.

¹⁷¹ Bkz., Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s.125.

Katılımcıların bedenlerinin kadın cinselliği gerekçeleriyle kısıtlamaya maruz kaldığı bir örnek yoktur. Örneklemin genelinde sosyal kontrol biçiminde tevarüs eden dindar kadın beklenti kalıbına uygun davranış profili savunulmaktadır. Tüketim kültürünün içine doğan, görselliğin ön plana çıktığı ikinci kuşak genç katılımcılarda tesettür ve süslenmenin tezat kabul edilmediği örnekler mevcuttur. Benzer biçimde “bakımlı olma” hali eril cinsiyet için de kadında aranan kriterler listesinde yerini almış görünmektedir.

Örneklemin bir kısmı için kişisel bakım amacıyla ev mekânına kuaför gelmesi mahremiyet algısının beden ve mekâna dair iki yönüne işaret etmektedir. Kişisel bakımın bir profesyonele devredilmesi ve en mahrem sayılabilecek bedensel temizlik ve bakımın hemcinsi olan bir yabancından hizmet olarak alınması, diğer taraftan evin mahremiyet alanı olarak görülüp katılımcının bu hizmeti dışarıda bir mekâna giderek almasının mahremiyete aykırı algılanıp bir yabancının ev mekânında bu hizmeti vermesiyle mahremiyetin sağlanması işlevi yerine gelmektedir.

“Bakımlı” sıfatının çağrışım yaptığı özellikler de anneler ve kızları için farklıdır. Beden temizliği ve kılık kıyafet temizliği, seçkin giyim tercihleri anneler ve babalar için yeterli görülürken, ikinci kuşak için “trend bakımlı” tabiri uygun düşmektedir.

Mekâna yönelik anlamlar dindar kadın zihniyetinde “evde hissetme” yani mahremlik algısıyla şekillenmektedir. Gözlemler katılımcıların ev dışında serbest hareket ettikleri, araçları olanların akşam saatlerinde çeşitli vesilelerle dışarıda bulunabildikleri, herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmadıkları yönündedir. Katılımcıların birkaçı dışında “akşam saati evde olmalıyım” gibi bir teyakkuz söz konusu değildir.

Kocaların gidilecek yerlerle ilgili bilgilendirildiği, özellikle yarı kamusal alan etkinlikleri kapsamındaki sosyal faaliyetlerde tüzel kişilik vasıflarıyla temas söz konusu ise kocaların onayına başvurulduğu öğrenilmiştir. Katılımcıların genel olarak karar verici pozisyonunda iken “kocam ne der?” gibi bir endişesinin olduğu, eşlerine danışmadan hareket etmeye çekindikleri gözlenmiştir.

Zaman kavramının insan bedenine yönelik fiziksel bir disiplin aracı ve ticaret sahasında da ekonomik, sosyal ve siyasi tahakkümün aracı haline gelmesinin diğer nedeni emeğe saate göre para verilmesi ve kentsel yaşamda zamanın ekonomik eksenli

bölünüşüdür.¹⁷² Katılımcıların, ekonomik eksenli bu bölünüşün üst seviyede alışveriş kapasitesine sahip olan tarafın içinde oluşu dinî ritüelleri de içine alan pek çok durumda tüketimin popüler kanallardan hayatlarına nüfuz etmesini kolaylaştırmaktadır.

4-Törenler: Dini /Popüler

Törenleri değerlendirirken gelenek görenek ve adet olarak nitelenen davranış kalıplarının devam edegelen yönleri olduğu gibi yanı sıra eklemelenen bir nevi “gelene ek” olarak varlığından söz ettiren uygulamalar da söz konusudur. Diğer taraftan bu davranış kalıplarında referansın dini, iktisadi, cinsiyete dayalı ya da popüler kültür argümanlarına başvuran niteliklerinden söz etmek mümkündür.

Düğün, cenaze merasimleri, doğum ve ölüm olaylarını müteakip mevlit okutulması geleneği ve eklemelenen “baby shower” (doğuma yakın annenin yakınları ve arkadaşlarının katılımıyla yapılan kutlama), bekârlığa veda, doğum günü kutlamaları gibi merasimlerle insanların çevresi, yaşam tarzı, tercihleri ve aidiyetlerinin ilişkilendirilmesi söz konusudur. Törenlerin zihniyet dünyasını ele veren yönlerinin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte ekonomi ve nüfuz gücünün ister dini ister seküler tabanlı olsun yaşanan muhitte bir karşılığı vardır. Nitekim katılımcılardan O.H. dindar kimliğine rağmen eşi dolayısıyla başkalıkçı ortamlarda bulunduğunu ve bundan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir:

“Çok rahatsızlık duyuyorum. Düğünden geliyorum. Çok diyorum günaha girdim. Geliyorum tövbe ediyorum. Abdest alıyorum. Namaz kılıyorum. Benim yanımda herkes içiyor. Kadınlar da içiyor ne yaparsın e onların yanında oturuyorsun. Hiçbir şey de yapamıyorum. Dünürlerim işte bakıyorum şarap içiyorlar “...”nın annesi babası yanımda. Görüyorlar meselâ ben soda içiyorum su içiyorum. Hiçbir zaman dedi benim amcam öyle dedi böyle kadeh kaldırdıkları zaman dedi sakın kızım dedi kaldırma. O ağza aldı mı o dedi şeye döner dedi. Kaldırsalar bile böyle koyma dedi.”

Törenlerin toplumdaki zıt kutupları birleştirmeye yönelik işlevi olduğu da bilinmektedir. Bu yönüyle düğün veya cenazeler, kutlama ya da acıyı paylaşmaya yönelik toplumun hem sınıfsal hem de zihniyet dünyası farklılıklarının ötelendiği bir manzara da sunabilmektedir. Bu sebepten törenleri hem biçimi hem de anlamı üzerinden, yer yer

¹⁷² Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, çev. Arthur Goldhammer, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, s. 35’den akt. Richard Sennett, *Gözün Vicdanı*, çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, İstanbul: Ayrıntı yay., 1999, s.203.

muhitin seküler anlayışıyla da mukayese yoluyla benzerlik ya da farklılıklarına dikkat çekilerek yorumlanabilir.

Düğün kız isteme, nişan, kına, bekârlığa veda; bebek ise baby shower, doğum, bebek mevlidi, yaş günü, diş buğdayı gibi kutlamaları öne çıkarmaktadır. Dini günlerde Muharrem ayında “aşure”, Ramazan ayında kandil geceleri, mukabele, cami, türbe ziyaretleri, iftarlar, Ramazan ve Kurban bayramları; cenazede taziye yedis- kırk-elli ikisi-senesine varıncaya kadar ki süreç gerek dini gerek örfi, kimi yerde “hak-bidat” tartışmalarıyla kendinden söz ettirmektedir. Resmi bayramlar da genellikle tatil günleri olarak değerlendirilen “alternatif kamu” ya da “gösterişçi dindarlık” kavramlarına kapı aralayan manzaraları tartışmaya açmaktadır.

a-Düğün Öncesi ve Sonrası

Düğün; evlilik teklifinden davetiye, nikah şekeri, nikah fotoğrafı, düğün pastası, gelinlik ve duvak, damatlık, evlilik yüzüğü, bekârlığa veda, kına gecesi, gelin alma ve balayına kadar uzanan pek çok simgesel değerle örülü bir merasim olduğu gibi ciddi bir toplumsal izlem sunmaktadır.

“Düğün töreni” nitelemesi töreyi, geleneği çağrıştıırken “düğün merasimi” nitelemesi resmi işlemleri ve aynı zamanda resim, simgeler, işaretlerle bezeli gösteriyi çağrıştırmaktadır ve toplumdan topluma değişebilen bu işaretler, simgeler zamana göre de yeni görünüm kazanmaktadır. 20. yy. ortalarında Bursa düğünü ile 21. yy. Bursa düğünü arasında bile çok büyük farklar vardır. Nitekim bir asır evvele varmadan Bursa’nın bir köyünde gelin alayında “Ey gaziler yol göründü” türküsü söylendiğini biliyoruz. Ancak adı mahalleye dönüşen yerleşimlerin yeni nesil fertleri bu mirasa yabancıdır.** Bununla beraber evlenme sürecinde gelin ve damat kadar ailelerin de taraf olduğu ve varlığını devam ettiren, gelenek, görenek, adetlerin yer yer etkisinin güçlü olduğu bilinmektedir. Örneğin “İffetli ve namuslu bir şekilde hayatını idame ettirme dileğinin bir sembolü olarak gelinin beline, babası veya başka bir yakını tarafından kuşak denilen kırmızı bir kurdele bağlanırdı”¹⁷³, ifadesinden Osmanlı geleneğine rücu eden

* Bkz. Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.203.

** Söz konusu tespit Bursa Hasanağa Mahallesi sakinlerinden ortalama 60-70 yaşlarında kadınların aktarımına dayanmaktadır. Çocukluk yıllarında Hasanağa Köyü’ndeki gelin alayları tarif edilirken ortalama 30-40 yaş civarındaki kızlarının ve gelinlerinin bu anlatılanları ilk defa duydukları, yabancı kaldıkları anlaşılmıştır.

¹⁷³ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s.28.

adetin halen modern yaşam tarzına sahip ailelerce de devam ettirilerek varlığını koruduğu bilinmektedir.

Örnekleme grubuna dair çıkarımlarda katılımcılar ve çocukları arasında evlilik sürecinde hem katılımcıların etkisi hem de popüler olanın dahil olduğu alan bakımından genişleme olduğu görülmüştür.

Gelenek, kız evleninceye kadar kızın ailesinin dediği olur cinsinden bir tavrı onaylamakta ve kız tarafında, beklentilerin karşılanmaması durumu bir gerilim noktası olabilmektedir. İster görücü usulü olsun ister anlaşarak olsun evlilikte ailelerin onayına başvurma'nın ilk adımı kız isteme törenidir. Ailelerin birbirini tanınması ve kızın oğlana verildiğine dair kızın aile büyüklerinden alınan olumlu cevabın arkasından kızın ailesinin bir isteği olup olmadığı sorulmaktadır. Burada kastedilen bir adet, gelenek olup olmadığı ve takı, ziynet olarak kız tarafının bir şartı olup olmadığıdır.

Kentler farklı bölgelerden insanların bir arada yaşadığı, farklı adet ve geleneklerin de ailelerce devam ettirildiği karmaşık yönüyle tarafları kendilerince bir beklentiye sürüklemektedir. Mesela bazı ailelerde nişanı kız tarafı yaparken, belli eşyaların alınması kız tarafı erkek tarafı olarak ayrılırken, bazılarında nişanı, kınayı, düğünü erkek tarafı yapmakta; bazı ailelerde tüm bu aşamalar birer merasim olarak katı bir beklenti içinde seyrederken bazı aileler karşılıklı orta yolu bulmaya, gençlerin isteklerini ön plana çıkarmaya yönelik daha esnek davranabilmektedir.

Genel olarak bu süreçte ailelerinin uyumundan söz etmek mümkündür. Kız isteme, nişan, kına ve düğün olarak sıralanan merasimlerde geleneksel ve grup camia dindarlığı olarak yaklaşıldığında kendi ailelerinden tevarüs eden değerlerin öne geçtiği, katılımcıların kimisi için zihniyet dünyasının sonradan şekillenmesinin de etkisiyle daha pasif bir etkiye sahip oldukları anlaşılmıştır.

Genellikle ailelerin şekillendirdiği merasimlerde erkek evlat ailesiyle farklı çizgide yaşıyorsa kendi etkisini ortaya koyabilmektedir. Örneğin katılımcılardan S.H. ve eşi evlenmeden önce Bursa'nın "... Köyü'nde ikamet etmektedir ve S.H. nin aktarımına göre kocası, düğününde kesinlikle alkol alınmasını istemediğini, mevlitli düğün yapacağını ailesine şart koşmuş fakat buna rağmen kayınpeder kendisi de alkol aldığından ya da adet olduğundan evladının sözünü dinlememiştir. Babalarının köyde gençlere alkol ve eğlence için fırsat sağladığı düğünden sonra öğrenilmiştir.

“Haram olduğunu biliyordu, babasına da şey demiş: Eğer o günde birine içki verirsen ben o eve girmeyeceğim. Onun hırslı olduğunu ve dediğini yapacağını bildikleri için kimseye vermediler. Kayınpederim pazartesi vermiş yine isteyenlere ama.”

Katılımcıların etkilerinin zayıf olduğunu gösteren bir diğer örnek genellikle görücü usulü evliliklerde (Güney)Doğu Anadolu kökenli ailelere mahsustur. Taraflar birbirini görmeden katılımcıya isteyip istemediği sorulmakta ve genellikle akraba ya da ailelerce tanış olan kişiyle evlenmeye onay vermesi adet olarak etkisini göstermektedir. Bu tip evliliklerde merasimlerin genellikle haremlik selamlık şeklinde olduğu, geleneklerin öngördüğü biçimin korunduğu anlaşılmaktadır.

Haremlik-selamlık düğün töreniyle ilgili katılımcı O.H. şu açıklamayı yapmıştır:

“Düğün salonu tutuldu düğünümde. Evimizin ışıklarını açmışlar hatta. Evimizin tam karşısındaydı salon. Arabayla şöyle bir tur atıldı Saat'in(Tophane) ordan. Ama düğünler öyleydi. Danslı pastalı. Ben evlendikten sonra Cemile Hafız'da gördüm ilk mevlitli düğün. 10 senelik evliydim ama. Olmuyordu öyle düğünler. Hep danslı düğün olurdu.”

Diğer bir örnek ise ailelerin dini ve örfe referanslarla birlikte o günün güncel olan görünümüne de açık olan taraflarından söz ettirmektedir. Katılımcıların bazıları başı örtülü olduğu halde düğün günü gelinlik giyeceği için başını açmıştır. Kuaföre gidildiği, ilk defa kaş aldırılıp, makyaj yapıldığı ve danslı pastalı limonatalı düğün yapıldığı aktarılmıştır. Öte yandan kendisi başı açık olup dini hassasiyetleri henüz olgunlaşmamış katılımcıların de ailelerinin yönlendirmesiyle düğünlerinde dua edildiği, alkol alınmadığı ifade edilmiştir.

Yeni nesil düğünlerin ise çok daha detaylı ve planlanmış ve genç kızların istek ve beklentilerinin hat safhaya ulaştığı merasimler olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle çoğu genç kız kendi ailelerinin maddi olanaklarından aldığı güçle hayalindeki düğünü öncesiyle sonrasıyla planlamakta ve her bir detayın kayda alındığı görsel bir şölene dönüşmesi için gereken çabayı bir başarı öyküsüne dönüştürmek için sarf etmektedir.

Bu anlamda bir sektörün doğduğu, evlenecek çiftlere kız isteme töreninden düğün sonrası fotoğraf çekimlerine kadar danışmanlık yapan organizasyon firmalarının artan

sayısından anlaşılmaktadır.* Öne çıkan tarafla gençlerin ya da arkadaşlarının sosyal medya aracılığıyla söz konusu aşamaları paylaşma eğiliminde olduğu görölmektedir.

Burada paylaşmaya açık olmak ve kapalı olmak şeklinde iki yönelim söz konusudur. Bazı katılımcılar çocuklarının merasimlerini paylaşmamayı tercih ederken başkalarının paylaşımlarını takip etmeyen yok gibidir. Çoğunlukla merasimlerin seyrinin güncel olan aşamalarıyla takip edildiğı görölmüştür. Türban yapan kuaförler, tesettürlü gelinlik veya abiye modelleri için modacılar (muhafazakârlara ve seçkin heterojen kitleye hitap eden) gelin çiçeğı, gümüş söz/nişan tepsileri, kahve sunumları gibi süsleme ve dekorasyon ürünleri, çikolata, pasta vs. hepsi belli markalarla öne çıkmakta, davetiyeden söz, nişan, kına, gelin alma, düğün seremonilerini tümüyle içine alan organizasyon firmalarıyla gelin ve damat için yapılan alışverişlerin tümünde bu yöneliş kendini hissettirmektedir.**

Annelerinden ayrılan yönleriyle kızlar, kendi düğünlerine kendi damgalarını vurmakta, kayıinvalideler de genellikle bütün bu aşamaları “olması gerekli” addedip yerine getirilmesine yönelik sessiz kalmaktadır. Görsel ve teknik planlama bir organizasyon şirketine devredilse de davetli listeleri, iletişim bilgileri, oturma düzenleri dünürler tarafından belirlenmekte, düğün çıkış şarkısı, şarkı repertuarı, görsel seçeneklerin belirlenmesi gelin ve damat tarafından onaylanmaktadır. Yemek menüsünden, masa aksesuarları, canlı çiçek /yapay çiçek ve çatal kaşık servis takımlarına kadar her bir detay farklı fiyatlarla müşterilere sunulmaktadır.

Yeni nesil düğünlerde tüm bu popüler görsel malzemelerin yanı sıra takip edilen bir sıra düzeninden bahsetmek mümkündür. Müstakbel gelin ve damat tanışıp ailelerin onayı olduktan sonra (şimdilerde kız isteme töreninden önce aileler bir restoranda yemek organize edip tanışmakta) erkek bir tektaş pırlanta yüzükle evlenme teklifi yapmak

* Bursa Muhtelif Esnaf Ve Sanatkârlar Odası’ndan alınan bilgiye göre Oda’ya kayıtlı küçük esnaflardan organizasyon firmalarının 2008-2009 yıllarında sayısı 2 iken 2018-2019 yıllarında bu sayı 28 olmuştur. (07.08.2019)

Organizasyon firmalarının türü Anonim/Limited Şirket olanlarına Ticaret ve Sanayi Odası kayıtlarından da ulaşılabilir. (07.08.2019)

<http://www.btso.org.tr/?page=members/members.asp&qcommittee=58.%20GRUP&qorder=statedesc>

** İşaret edilen sektörün firmalarının var olan sosyal medya profilleri, açılış tarihleri ve 07.08.2019 tarihli takipçi sayıları, nüfuz kabiliyetinin anlaşılması bakımından incelenmiştir.

zorundadır. Karar verilmiş de olsa romantik bir evlenme teklifi olmazsa olmaz kabilinden beklenti listesine eklenmiş durumdadır.

Kız isteme töreninde çikolatası, pastası, çiçeği ile erkek tarafı tanınan adreslerden temin edilen süslenmiş gümüş eşyalar içinde ziyareti gerçekleştirmekte, söz yüzüğü takılmadan önce gelin ve damat için yapılan alışverişlerin taraflarca süsletilip sunuma hazır hale getirildiği, tercihen tarafların aile fertlerine de süslü bohçalar hazırlandığı görülmektedir. Bu aşamalardan sonra iki tarafın yakınlarıyla hem tebrik için hem de sergilenen eşyaları görmek için kız ve erkek tarafına ziyarete gidilmektedir.

Nişan törenini genellikle kız tarafı üstlenmekte ve düğün sürecine benzer hazırlıklar yapılmaktadır. Kız tarafının belirleyiciliği ön planda olmakta ve düğünün en az nişan kadar güzel olması erkek tarafından beklenmiş olmaktadır.

Düğüne kadarki süreçte müstakbel gelin ve damat görüşmekte, keza aileler de çeşitli vesilelerle bir araya gelmektedir. Yeni kurulacak ev için mobilyalar, halılar, perdeler, elektronik eşyaların seçiminde gelin kendisinin alacağı eşyaları seçmekte, damat tarafının alacağı eşyalarda ya gençler kendi başlarına ya da aile büyüklerinin işaret ettiği mağazalardan seçim yapmaktadır. Masrafları karşılayan büyükler seçim konusunda karışma yetkisini de kendilerinde bulmaktadır. Bu süreci genellikle hem nişanlısı ve ailesini hem de kendi ailesinin şartlarını ortak paydada buluşturmak durumunda kalan müstakbel damat yürütmektedir.

Gençlerin oturacağı ev de benzer toplumsal uzam görüntüsünde ve alışılan muhit özelliğine sahip olmalıdır. Düğün öncesinde kız evinden çeyiz(sandığı) alma ve çeyiz sermeye gitme gibi adetler, eşyaların oturulacak eve yönlendirilmesiyle kalkmıştır. Bütün eşyalar yerleştikten sonra gelin tercih ederse düğün öncesinde yakınlar eve davet edilmektedir. Bu süreçte gelinin evin hakimiyetini kendi inisiyatifinde topladığı ya da gelin annesinin süreci yönetmeye başladığı görülmektedir.

Kına gecesi organizasyonu başörtülü gelin adayları için özellikle önem arz etmektedir. Çünkü kadınlar arasında mahremiyet açısından daha rahat hissedilmekte ve eğlence ve kıyafetler konusunda özel alan hükmünde hareket edilmektedir. Gelinin kıyafetinin tesettür sınırlarında olmaması ya da yakınlarının sebebiyle misafirlere telefonla çekim yapılmaması için sık sık uyarıda bulunulmakta hatta telefonların salona girilmeden önce görevli hanıma teslim edildiği kına gecelerine rastlanmaktadır.

Örneğin “...” Otel’de olan kına gecesinde tıp fakültesi öğrencisi gelinin başını açmasını müstakbel eşi istememiştir. Gelin başını açmadığı halde eğlencenin kaydedilmesine izin verilmemiştir. Misafirlerin telefonları toplanmıştır. Yine “...” Otel’de yapılan düğün, yemekli haremlik selamlık olmayan, hafif müzik eşliğinde nikah töreni biçiminde gerçekleşmiştir.

Okay, bir kültür unsurunu beğenme ile gelenekten vazgeçmemek arasında “yeni”yi benimseme boyutuna geçilmese de bir terkibe ulaşamama durumunun yaşandığı Tanzimat Dönemi’ni “mülemma” olarak ifade etmektedir. Muhafazakâr kına gecelerinin de eğlence biçimi olarak sunulan konsepte dönüşen kültür unsurlarının refakatinde alacalı bir hal aldığı görülmektedir.¹⁷⁴

Anneleriyle süreci yönetme bakımından farklılaşan gelin adayları için varlığını devam ettirmeyen adetler olduğu gibi yeni eklenenen eğlence biçimleri de söz konusudur. Bekârlığa veda olarak adlandırılan eğlencede gelinin kız arkadaşlarıyla eğlence tertip edilmekte ve müzikli, ikramlı eğlencede gelin kendi belirlediği arkadaşları ve yakınlarıyla genellikle baba evinde, bahçesinde kına gecesini öncesi hoşça vakit geçirmiş olmaktadır. Örneğin M.K. kuzeninin bekârlığa veda eğlencesini sosyal medya hesabında paylaşmıştır.

Farklılık olarak işaret edilecek bir diğer konu gelin alma töreninde baba evinden çıkarken gelinlikle değil başka beyaz kıyafet giyilerek çıkılmasıdır. Bu durum seküler çevreden gençlerde görülmeye başlamış ve sonrasında yaygınlık kazanmıştır.

Dini grup aidiyetlerine göre farklı düğünlere şahit olunmakla birlikte araştırmamız boyunca haremlik selamlık bir düğüne rastlanmamıştır. Düğünlerde göze çarpan unsur kılık kıyafette tesettürlü gençlerin tesettüre riayet etmedeki görece hassasiyeti kadar kadın misafirlerin arasında dekolte giyinmiş kişilerin olmasıdır. Davetli kitlesi her zaman müteedeyyin profile uygun homojen bir görünümde değildir.

Gelin almadan sonra kuaför, fotoğraf çekimleri ve düğüne kadar ki süreçte fotoğraf çekimlerine büyük önem verildiği, fotoğrafçının “bir evlilik hikayesi”nin film

¹⁷⁴ Rümeyza Şişman, “Muhafazakâr Kına Geceleri: Defçi Saliha/Başörtülü DJ”, *Nihayet* (Eğlenmek Değil Evlenmek) S.8, 2015, ss.60-61, s.61.

yapımcısı misyonunu üstlendiği anlaşılmaktadır. Evliliğin başarı hikayesine dönüşmesi, “evliliğin başlı başına bir kadının başarısı olması”¹⁷⁵ vurgusunu doğrulamaktadır.

Gelenekte, artan düğün masraflarının evlilikleri zorlaştırmasından dolayı düğün harcamalarının bir fermanla sınırlandırılabilirdiği bilgisi¹⁷⁶ yanı sıra Bursa’ da kız tarafının düğünde daha fazla harcama yaptığı da Tanzimat Dönemi’nde yürürlükte olan bazı adetleri ve düğün masraflarını gösteren fermanla belgelenmiştir.¹⁷⁷ Günümüzde böylesi sınırlandırma gücünü temsil edecek merci olmadığı gibi iki tarafın da tüm merasimlerde güncel olan her türlü aşamayı takip ederek masraftan kaçınmadıkları gözlenmiştir.

b-Bebek Öncesi ve Sonrası

Çocuk Türk aile yapısının olmazsa olmaz şartı denecek kadar önemli bir yer tutmaktadır. Haliyle çocuğun doğacağı haberi alındığından itibaren doğum süreci ve sonrasında küçük detaylar da dahil her şey farklı anlamlar kazanır olmuştur. Katılımcılarda edinilen bilgiler ışığında geleneksel aile yapısının çocuk üzerinden okunması yoluyla birtakım değişikliklerin olduğu izlenmektedir.

Hamileliğin duyurulmasından çocuğun dünyaya geliş süreci ve sonrasına uzanan zaman diliminde görüşmeciler kendi çocuklarıyla kıyaslandığında mahremiyet algısının değiştiği ortaya çıkmaktadır. Gebelik, düşük yapmak ya da bebeği olsun diye çabalamak 50 yaş üstü katılımcılar için gizli kalması gereken hassasiyetlerdir. Ancak genç kuşak için hamilelik haberi aile fertlerince sevinçle karşılanan ve tebrik edilen bir mecraya kaymıştır. Haberin alındığı andan itibaren karı koca beraberliğinde düzenli doktor kontrollerine gidilmekte ve doğum yapılacak hastane tüm görsel şartlarıyla birlikte paket halinde tercih seçenekleriyle müstakbel ebeveynlerin önüne serilmektedir.

Bebek dünyaya gelmeden odası, eşyaları her türlü donanımıyla düşünülmekte ve anneyi de içine alan yüceltme eğilimi, annelik sürecinde kullanılacak eşyaların özenle seçildiği, süslendiği görsel sunumlara eşlik etmektedir.

Doğum öncesinde annenin arkadaşları ve yakınlarının katılımıyla yapılan “baby shower” kutlamalarının bölgenin seküler muhitince başlatıldığı bilinmektedir.

¹⁷⁵ Sigmund Freud, “*Those Wrecked by Success*”, On The History Of The Psycho-Analytic Movement Standard Edition, C.XIV, Yay. haz., çev. James Strachey, New York: W.W. Norton, 1966, s. 317’ den akt. Seidenberg; Decrow, *Agorofobi Eviyle Evli Kadınlar*, s.26.

¹⁷⁶ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s.13,28,29.

¹⁷⁷ Bkz. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, s13.

Gebeliğinin son zamanlarında özenle giyinmiş müstakbel anneler, özenle hazırlanmış partide bebek için gelen hediyeleri kabul etmekte, hatıra fotoğrafları çekirtmekte ve bebeğin adının yazılı olduğu görsel sunumlarla sosyal paylaşımlarda ilan edilmektedir.

Bursa'nın çeşitli özel hastanelerini ve tanınmış doktorlarını öne çıkaran tercih sürecinde müstakbel anneler her türlü detayı incelemektedir. Önceleri bebek doğduktan sonra eve gelen ziyaretçiler şimdilerde hastane odasında lohusa şerbetiyle, özel çikolatası, kurabiyeleriyle ve hediyelerle karşılanmaktadır. Anne ve bebek hastaneden çıktıktan sonra da eve ziyarete gelen eş, dost, akraba lohusalığa dair her şeyin özenle hazırlanmış olduğuna şahit olmaktadır.

Anneler ve kayınvalidelerin torun sahibi olarak bu süreçte çocuklarına destek oldukları görülmektedir. Ancak daha çok anneannelerin desteği aranmaktadır ve süreci yönetmede babaannelere nazaran daha fazla etkili oldukları izlenmektedir. Bebeğin gün gün, ay ay gelişimi fotoğraflanarak ve çeşitli sosyal paylaşım adresleri takip edilip buradan ilham alarak paylaşımlar yapılmakta ve anneden evlada geçen tecrübi bilgilerin yanına sosyal medya fenomeni annelerin tecrübeleri, önerilerinin eklenmiş olduğu görülmektedir.

Genel olarak annelik süreciyle ilgili araç gereçlerin ve eşyaların etiketlenmesi biçiminde çocuğunu öne çıkaran medya profilleri tanınır olmuştur. Örneklem takip ettikleri içinde ise daha çok anne çocuk psikolojisi ya da değerler eğitimi üzerine profiller yer almaktadır. “Anne” sıfatlarıyla anılan çeşitli sosyal medya profillerinin (okul öncesi fahri değerler öğreticisi-ilahiyatçı- hafız-hikaye anlatıcısı-çocuk ve yetişkin kitapları yazarı, gezen hemşire gibi açıklamalarla kendilerini tanımlayan) takip edilmesi sanal ortamın rol model alma işlevine hizmet ettiğini göstermektedir.

Örneklem grubunun iki kuşağı arasında lohusalık dönemi kıyaslandığında belirgin farklar söz konusudur. Her ne kadar gelir yüksekliği alım gücünün rahatlığıyla örneklem grubu anneleri etrafındakilere kıyasla hep bir adım önde gibi görülse de ikinci kuşağın ayrıcalıklı yerinin, profesyonellere devredilen hizmet ağının birinci kuşakta yaşanmadığını söyleyebiliriz.

Genellikle bebek bir aylık olana kadar bir hoca tutularak mevlit okutulması adettir. Ancak bu konuda iki kuşak arasında farklılıklar vardır. Birinci kuşak, ipek mevlit örtüleri ve beyaz gecelikleriyle çeyizlik yatak örtüsü takımlarıyla süslenmiş yataklarında

uzanarak güzel sesli hafız hanımların sesinden Kur'an tilaveti ve Vesîletü'n-Necât'tan bahirler dinlerken ritüel haline gelmiş detaylara vakıf olarak ne zaman ne yapılacağına, ayağa kalkma, el açıp dua etme, bebeğin büyüklerin kucağına verilmesi, gülsuyu, lokum dağıtımı, yiyecek ikramı ve hediyelik eşya dağıtım zamanlarına yabancı değildir. Ancak ikinci kuşak kız evlatlar ve gelinlerin evleri oldukça geniş ve yüksek sayıda misafir ağırlanabilecek imkana sahip olmasına rağmen, bebek mevlidi için otel salonları kiralanmaktadır. Bu mevlitler lohusa anneler ve bebeklerinin o gün için özel diktirilmiş beyaz/krem kıyafetleri ile misafirleri karşıladığı, kimi zaman hanım kimi zaman erkek mevlithanların bolca ilahiler seslendirdiği ve yemek servis edilmesinden özenle süslenmiş hediyelerin dağıtılmasına kadar benzer sürecin annee ve babaannelerin bilgisi ve yönlendirmesi dahilinde ilerlediği bir törene dönüşmüştür. Bütün detaylar anne ve bebeğini öne çıkaracak şekilde planlanmış ve yeme içme ikramından hediyeliklere kadar gelir düzeyini yansıtacak düzeyde seçicilik ön plana çıkmış olmaktadır.

Lohusalara yönelik şatafatın örnekleme özgü ve benzersiz nitelikte olmadığına Braudel'in Avrupa'da gündelik hayata dair tahlillerinde de karşılaşılmaktadır. İşaret edilen gösterişçi lüks¹⁷⁸ günümüz lohusalarını geleneksel kalıplara eklemlenen yeni görünümünün aktörü yaparken ikinci kuşak için "belirginleştirme sektörü" olarak nitelenebilecek bir belirtme ve altını çizme durumu söz konusudur. Şöyle ki eskilerde de bebeklerin kırk günlük olması ya da ilk dişinin çıkması, ilk adım atması gibi sevindirici anlar neşeyle paylaşılmakta ve adet haline gelmiş bir araya gelme vesileleri olarak sayılmaktadır. Ancak yeni nesil için bu adetlerin altının çizilerek belirginleştirilmesi, adının konması, olmazsa olmaz haline gelmesi, yaratıcı detaylarla süslenmesi adeta bir sektörün parçası olmak gibi hazır ve eksiksiz hizmet seçeneğiyle ulaşılır olma durumunu ortaya çıkarmaktadır.*

Genç anneleri ve çocuklarını yaşlılarından ayıran bir kutlama biçimi de genellikle çocukların gönderildiği okul öncesi eğitim kurumlarında dini eğitim alması ve Kur'an okumayı öğrenmesi sonucunda yapılan "Kur'an'a geçiş" törenidir. Gündelik hayatın sözü edilen renkli anlarına tek başına değil muhit olarak gerekeni yapmaya yönelik hazır olma

¹⁷⁸ Braudel, *Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları*, s.283.

* Sektöre dönüştüğü sonucuna, örnek teşkil eden sosyal medya profilleri incelemesiyle de varılabilmektedir.

durumu hakimdir. Benzer süreci yaşamış ya da yaşayacak olan annelerin hazır olma durumu bir başarıya öyküsü gibi aşama aşama aşılan bir takvim sunmaktadır.

Evin en kıymetlisi olan yavruların ilk yaş günleri, ebeveynlerin aile büyükleri, yakın akrabaları ve arkadaşlarının katılımıyla büyük bir özenle kutlanmakta ve takip eden yaş günlerinde de çocukların arkadaşlarının ve ebeveynlerinin dahil olduğu daha çok çocukların isteklerine yönelik konseptte düzenlenmiş partilere dönüşmüş olarak devam etmektedir.

c-Özel Günler: Doğum Günü/ Anneler Günü/ Sevgililer Günü/ Evlilik Yılı

Dönümü

Doğum günü kutlamalarının gündelik hayattaki görünürlüğü örneklem grubunun yeni kuşağı için belirgin bir biçimde etkisini göstermektedir. Eskilerde dini temayülü besleyen, hayatın geri döndürülemeyecek geçmiş her ânının bir muhasebe edimine tâbi olması gerektiği fikridir. Geçmiş olan yıllara sevinmek yerine kendine çeki düzen vermek için dönüp bakma ve hatta hatalara üzülmüş pişmanlık duymaya yönelik duygular makul görülmekteyken yeni nesil, her ânın bir öncekini aratmayacak nitelikte mutluluk verici, eğlenceli, unutulmaz, eşsiz ve özel olması için çabalarla yüceltilen, “trend olanın elzem olduğu” bir “izini bırakma” biçimine dönüşmüş kutlamaların “doğum günü çocuğu” olarak şımartılmaktadır.

Yaşını almış kişilere yaş sorulduğunda “haddi aştık” cevabıyla karşılaşanlar, 63 yaşını devirmiş olan kişilerin Hz. Peygamber bu yaşta dünya hayatına veda etmişken kendisi hâlâ yaşıyor olmaktan hicap ettikleri için böyle konuştuklarını anlıyorken, 60’lı yaşların genç sayıldığı, uzun yaşamanın çarelerinin arandığı zaman dilimi, söz konusu cevabın anlaşılır olmasını zorlaştırmıştır.

Doğum günü kutlamaları aile arasında bir yaş pastayla kutlama biçiminde devam etmekteyken muhitteki doğum günü partileri müteaddiyin ailelerin yeni kuşağı için de örnek teşkil etmiştir. Genellikle ailelerin çocuklarına özel olduklarını hissettirdikleri zamanlar doğum günleri olunca büyüklerin de kendilerini özel hissedecekleri sayılı günlerde bir beklenti içinde olması anlaşılır olmaktadır.

Örneklem grubundaki annelere kayınvalidelere eşlerinin özel günlerdeki tavrı sorulduğunda daha mahcup cevaplar alınmıştır. Kendilerinin beklentisi olmadığı, eşlerinden gelecek güzel bir söz ve iltifatın hediyelerden daha önemli olduğu ifade

edilmiştir. Özendikleri bir şey olmadığı, eşleri tarafından beğeni ve takdir görmeyen şükür sebebi olduğu dile getirilmiştir. Söz konusu katılımcılar için belki de en büyük beklenti anneler gününde çocukları ve eşi tarafından hatırlanıyor olmak ve aile bütünlüğü içinde bir arada olmaktır.

Örneklemin çocukları için benzer tespitler söz konusu değildir. Annelerindeki munis tavrın yerini keskin çizgilerle istek ve beklentileri şarta dönüştüren kıyas mekanizmasının işlerliği doldurmaktadır. Özellikle yeni evli çiftlerde erkeklerin kadınlarını hediyelerle, sürprizlerle özel günleri atlamadan romantik anlara dönüştürme gayreti içinde olmaları, bu anların paylaşılabılır nitelikte özel ve güzel olması aranır olmuştur. Evlilik yıl dönümleri, yaş günlerine sevgililer günü de eklenmiştir. Çiçeği, hediyesi, özel bir akşam yemeği ile söz konusu kutlamalar kimisi için eşlerin gönlünü almak için birer vesile kimisi için alışveriş tuzağı olarak görülse de uyulan birer adet halini almıştır.

Genel olarak babalar gününün anneler gününe kıyasla daha sönük geçtiği gözlenmektedir. Bu durumun annelerin çocuklarıyla paylaştığı zaman ve emek diliminin payına bağlı olarak şekillenmesi ya da genellikle ev hanımı olan katılımcıların hayatını evi, eşi ve çocukları ekseninde kurmasına karşılık gereken taktir ve sevgi gösterisini alamamış olmasının ya da eksikliğin farkındalığından da kaynaklanması muhtemeldir. Diğer taraftan dünya genelinde yaygınlık kazanmış kutlama günlerinde kapitalist pazarlama stratejilerinin payı da göz ardı edilmemelidir. Örneğin baba-oğul ya da anne-kız bir örnek eşyaların bir konsept olarak pazarlandığı o günler, dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi örnekleme de etkisi içine almaktadır.

Doğumdan ölüme hayat döngüsünü pazarlama stratejilerinin hedefine yerleştiren seri üretim güçleri, tüketimi “popüler” kutlama günleri üzerinden garanti altına aldıkları gibi üzüntü verici ölüm, taziye, cenaze merasimi gibi zamanların da adet halini almış tezahürlerini içinde barındırır.

d-Cenaze Öncesi Ve Sonrası

Zenginlerin içinde bulundukları refah koşullarıyla rahat bir hayat sürdükleri ön kabulü herkesçe özenilen bir hayat tasvirini hayal ettirmektedir fakat maddi olanakların kifayetsiz kaldığı hastalıkların, kazaların, ölümlerin insanlığın ortak acıları olduğu gerçeği değişmemektedir. Katılımcılar içinde bu gerçeklerle yüzleşen; evladını, eşini

anne ve babasını yitirmiş olanlar mevcuttur ve inançları sayesinde sabredip yaşamaya devam ettiklerini ifade etmişlerdir. Yakını vefat eden kişilerde yaşananların izleri daha mütevekkil bir çehreyle kendini belli etmektedir. Örneğin K.H. vefat eden oğluya ilgili hislerini ifade etmiştir:

“İlk çocuğum bir yaşındayken hasta oldu ve hastalığı genetik bulduklarından ikinciye hamile kaldığımda doktorlar almak istedi. Kızımız isteyerek olmadı ama sağlıklı doğdu çok şükür. Oğlumun hastalığı bizi olgunlaştırdı (...)En büyük desteği eşimden gördüm. Yardımcı kadın tuttu (...)O aşamada anneyi suçlayan babalar oluyor. Bu bana çok garip geliyordu. Eşim her zaman Allah’tan geldiğini ve imtihan olduğunu biliyordu (...)Benim en çok yıkıldığım üzüldüğüm anlar oğlumun yaşama belirtilerini yitirdiği anlardı. Yoksa kabullenmişim.”

Dini grup aidiyetleri üzüntülerin paylaşılması ve acılı günlerde birlik kuvvetiyle destek olma bakımından önem arz etmektedir. Söz konusu zor süreçlerde hatimler, sayılı zikirler, toplu dua listeleri grubun içinde paylaşmakta ve gerek hastane gerek evde grubun manevi ve fiziki yakınlığı hissettirilmektedir. Aidiyetlerin görünür olduğu cenaze merasimleri bölgede kentsel ayrışma içinde bir diğer ayrışmaya da işaret etmektedir.

“(Komşular) daha çok hep eşime soru sorarlardı. Yani pek de dine yönelik soruları istek ve öğrenmeye yönelik de değildi. Hiç unutmuyorum “...”(tıp profesörü) karşımızda oturuyor. Kardeşi ölmüştü. Hoca geldi kıyamet kopacak falan dedi. Hocayı eleştirdi. Eşim bir şeyler anlatmaya çalıştı ama ben dona kalmıştım.” (K.H.)

Şahit olunduğu üzere dünya tasavvuru, aynı yerleşke içinde aynı zenginlikte olan muhiti cenaze törenleriyle hem bir araya getirmekte hem de iki ayrı gruba ayırmaktadır. Örneğin bölgeden birinin kocasının vefatı üzerine taziyeye gidilmiştir. Acılı ev halkının adetten olan ikram aşırılıkları, taziye için gelenlerin kılık kıyafetlerindeki şaşaa görüldüğünde hele ki vefat eden kişi aslında birçok mal varlığı haciz edilmiş, müflis ve fabrikasında çalışan birçok işçinin maaşını ödeyememiş bir kişi olduğu bilindiğinde dini atıfların şekli unsurlarıyla muhtevasının ne denli ters düşebileceğini göstermektedir. Braudel’in işaret ettiği “gömülme törenlerinin bahane oluşturduğu sergilemeler”¹⁷⁹ bugünün cenazeleri için de önlenemeyen, gösteriş aracı manzaraları tasvire sebep olmaktadır. Kocasını ölen kadının *“Her şey tam da rahmetli kocamın istediği gibi oldu.”* ifadesi misafirlerce böyle bir durumda bu kadar fazla harcamanın gerekli olup olmadığı

¹⁷⁹ Braudel, *Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları*, s.283.

sorgulamaları içinde farklı bir anlam kazanmaktadır. Bir muhitin içinde yaşamının belli karakteristik özellikleri de taşımayı gerektirdiğini ortaya çıkarmaktadır.

Seküler dünya görüşü için, dini motiflerin en fazla görülebileceği merasimin cenaze merasimi olması muhtemeldir. Yine de dikkat çeken bazı farklar örneğin mevtanın fotoğrafının yakalara takılması, gelen çok sayıda kişi arasında çok azının cenaze namazını kılması ve kadınların başı açık ya da yarım bir biçimde örtülü oluşu, kimi yardım cemiyetleri tarafından gazetelere verilen taziye ilanları ve gönderilen çelenkler, muhitin mütedeyyin tarafının cenaze merasimlerinden ayrılan taraflardır.

Kimi dini pratiklerin kaynağı Kur'an ve Sünnette bulunmamakla birlikte varlığını devam ettiren bir mecrada, toplumda yaygın kabul görmeleri mümkündür. Ölünün arkasından okunan dualar, cenaze gasil ve defin işlemleri, defininden sonra takip eden gün veya gecelerin yedi, kırk, elli ikinci ve senesinin olduğu gün dahil toplanarak dua, mevlit, Kur'an tilavetiyle anma günü veya gecesi olarak tanzim edilmesi cenazenin yakınlarının yerine getirmesi beklenen vazifeler halini almıştır. Bölgenin mütedeyyin ailelerinin çoğu tarafından "bidat" olduğu kabul edilse de söz konusu uygulamalara riayet edildiği görülmektedir.

Örneğin G.H.'nin kocası ani bir biçimde hastalanmış ve hastaneye yatışından kısa bir süre sonra hayatını kaybetmiştir. Cenaze namazı ve taziye için gelen büyük bir katılımı ile defnedilen mevtanın evinde gündüz-gece kadınların, erkeklerin katılımıyla, hatta 7. gece daha geniş katılımlı olmak üzere her gece dualar okunmuştur. Büyük bir arazi üzerine kurulu olan evde genişçe bir mescit bulunmaktadır. Bu mescitte erkek hafızlar Kur'an tilaveti, dualar, ilahilerle erkek misafirler ve ayrı bir yerde oturmuş olan kadın misafirlerin de duyabileceği biçimde vaaz vermiştir. Gündüz taziye için gelenlere, sabır dileyen yakınlarına, mevtanın vefat sürecine ve iyiliklerine dair anlatılanlarla metanet gösteren G.H. vefat eden kocası için son vazifesini yapmış olmaktadır.

Daha çok muhitin seküler kesimini oluşturan "... Sitesi sakinlerinden Ö.H. dört yıl kanserle mücadele ettikten sonra vefat etmiştir. Vefatının 7. gecesinde evin içi ve bahçesini dolduran misafirlerin karışık oturduğu görülmüştür. Erkek hafızlar tarafından Kur'an, mevlit ve ilahiler okunmuştur. Sükûnet içinde dinledikleri için hafızlar tarafından teşekkür edilen kitleye garsonlar tarafından yeme içme servisi yapıp hediyeler (özel kutuda halı seccadeler ve büyük boy mealli Kur'an) dağıtılmıştır. Muhitteki ekonomik standart pek çok konuda olduğu gibi cenaze törenlerinde de kendini hissettirmektedir.

Hem muhitin dışından olan kişiler hem muhitin insanları tarafından beklenti hasıl eden ekonomik güç, mütebedeyyin ailelerce de hediyein hayır hasenat kabul edilip devam ettirilmesinde etkili olmaktadır.

5-Alternatif Kamu/Özel Alan: Kutsal-Profan

Modern toplumlarda, dinin diğer kurumlardan bir kurum haline indirgendiği, dini meşruiyet arama ihtiyacına başvurmayan davranış pratiklerinin yaygınlaştığı bir ortamda seküler normlar kutsal evren anlayışının yerini doldurmaya başlamış ve din “özel alan”a itilmiştir.¹⁸⁰ Karşıt değer atıflarının konusu olan özel ve kamusal alan; öznelliğe mukabil nesnellik, özerkliğe mukabil zorunluluk, hürriyete mukabil otorite çağrışımlarıyla kişilerin yeni bir dindarlık modeli içinde değerlendirilmeleriyle de ilintilidir. Kişisel tercihlerin takip edilmesi imkanını ve şartlarını yaratan tüketim yönelimli özel alan, fertlere kendi sosyal konumlarına göre seçimler yapma serbestliği sağlamaktadır. Bireylerin eş dostunu, komşularını, eşyalarını, tatil yerini, arabasını, hobilerini, bireysel kimliğini inşa eder gibi serbestlik içinde kendisine göre çerçevelediği bir dindarlık oluşturduğu varsayılmaktadır.¹⁸¹

Geleneksel ve resmi din modelinin yerini, çeşitli din ve inanışların tutarsızca bir anlam sistemi oluşturduğu bireysel din modeline terk ettiği ve dinin tüm dünyayı biçimlendirmesinin sağladığı geniş nüfuz alanının dönüşerek bireylerin öznel küçük dünyalarıyla sınırlı kaldığını savunan¹⁸² yazının, din kastıyla kilisenin kurumsallaşma süreci ve kutsal- profan ayrımına yol açan tarihi hesaplama tecrübesi içinde değerlendirilmesi¹⁸³ ise zaruridir.

Luckmann gündelik yaşamın somut ve problematik olmayan “gerçek”liğini “profan” oluşuna bağlamaktadır. “Kutsal olan”la ilişkisi dolaylı olan gündelik hayat rutinlerinden kopan bir tecrübe vardır o da insanların kontrol edemediği çaresiz kaldığı hastalık, ölüm gibi durumlardır ve ancak bu şekilde insanlar “kutsal olanın gerçekliği”nden doğan tezahürlerle karşılaşır.¹⁸⁴ “Alternatif kamu/özel alan” başlığında vurgu hususan tatillerle, düğünlerle, sosyal ilişkilerle, alışveriş kalemleriyle v.b. gündelik

¹⁸⁰ Bkz. Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. A. Coşkun, F. Aydın, İstanbul: Rağbet Yay., 2003, s.95,97.

¹⁸¹ Bkz. Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 101.

¹⁸² Bkz. Peter L., Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, 3.b., İstanbul: Rağbet yay.,2005, s.204,205.

¹⁸³ Bkz. Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.94.

¹⁸⁴ Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.53.

hayatın görünen yüzünde içkin “laik yaşam biçimiyle simgesel rekabet” unsuru olan alanların¹⁸⁵ kutsal- profan denklemine tanımlanma problemine yoğunlaşmakla birlikte kutsal referansların gündelik hayata tezahürü katılımcıların “anlam hiyerarşi olarak işlev gören dünya görüşü”yle¹⁸⁶ ilişkilidir.

Evvelde kamusal alanda yer alma talebinde bulunan başörtülü Müslüman kadın açısından tesettürün “modern olup olmama ile bağlantısı kopmuştur. Geç modern evrede vurgu üretim alanından tüketim alanına kaymıştır. Üretim toplumu yerini tüketim toplumuna bırakırken sınıfsal konumların belirlenmesinde de üretim araçlarına sahip olmanın yerini yapılan tüketimin kalite ve miktarı almaya başlamıştır. Türkiye örneğinde de Müslüman kadın bu evrelerden geçerek modernleşmektedir ve okuma çalışma talepleriyle ilk eşikten atlanırken İslami sermayenin yatırımlarına pazar bulma ihtiyacı ikinci eşikten atlamayı da mümkün göstermektedir.¹⁸⁷

Topluluk bağlarının düzenin ve birliğin bağı olarak ait olunan kümeyi sevmekten geçtiğini ve kamusal bağlılıkların da ilk aşamada toplumsal sınıfa bağlılıkla kurulduğunu ileri süren Beneton, birbirinden ayrılan ve sıralanmış, çeşitlilik ve eşitsizlik içeren bu bağların otoriteyle yüceltildiği ya da fertlerin isteklerine sınırlar getiren karşılıklı görevler ağının yanı sıra topluluğa karşı görevler yükleyen bir mecra açtığını ifade etmektedir. Dini davranış kurallarıyla bağlı topluluk bağları fertlerin güçlü ahlaki yükümlülüklerle dolu toplumsal roller üstlenmesine sebep olmaktadır.¹⁸⁸ Diğer taraftan dinin otorite olmaklığını yitirmesi, kutsal referanslardan çok rasyonel eğilimli kurumsal ideolojilere yer açılması anlamını taşımaktadır. Nitekim Wilson, dinin etkisini yitirmesinin nedenini cemaatten cemiyet tipi ilişkilere dönüşümde, cemaatin etkisini kaybetmesinde aramaktadır.¹⁸⁹

Hayatın kutsal- profan ayrımına tabi olduğu rasyonelleşme süreci ve kapitalist endüstriyel süreçlerle özel alana hapsedilen dinin aslında içerden sekülerleştiği Batılı deneyimlere¹⁹⁰ karşın İslam dininin toplumsal hayatı kuşatıcılığı, “ümme” anlayışı ve

¹⁸⁵ Bkz. Bilici, İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örnek Olayı, s.218.

¹⁸⁶ Bkz. Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.73.

¹⁸⁷ Bkz. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 22.

¹⁸⁸ Bkz. Beneton, *Muhafazakârlık*, s. 108,109.

¹⁸⁹ Bkz. B.R. Wilson, “Aspects of Secularization in the West” *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (3/4) 1976, s. 265-266 akt. Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, *Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yay., 2006, s. 114.

¹⁹⁰ Bkz. Luckmann, *Görünmeyen Din*, s.36; Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, s.122.

Türkiye toplumunda dini grup aidiyetlerini yorumlamak daha da önem kazanmaktadır. Müminlere alternatif bir dini yorum ve yaşam biçimi ortaya koymaya yönelik bireysel bir alan açma ya da “özde dini olan” saiklerle karşı kültür oluştuğu kabulüne başvurma,¹⁹¹ sekülerite karşıtlığı ile “sivil din”* arasında kurulan nedensellik ilişkisi¹⁹² gibi pek çok açıklayıcı başvuru söz konusudur. Tüm bu değerlendirmeler dahilinde örneklem grubu için dini yaşantının ve sosyal ilişkilerin aidiyetler, dini pratikler ekseninde muhtelif alternatif kamusal görünüşleri mümkün kıldığı anlaşılmaktadır.

a-Kutsal Referanslar: Mübarek Gün ve Geceler

Mübarek gün ve geceler, Müslümanlar için perşembe gecesi, cuma günü ve gecesini ya da “üç aylar” ve özellikle de Ramazan günlerini, bayram günlerini ihya etmeye yönelik bir gayrete sürüklediği gibi dinen belli günlerin kutsal addedilip diğer günlerin sıradan kabul edildiği bir ayırt ediş de işaret etmektedir. Zamanın kutsal-profan ayırımına dahil edilebilecek bu yönelişte örneğin alkol alan bazı müminlerin bu mübarek günlerde alkol almadıkları bilinmektedir. Keza birbirine ‘cuma mesajları’ atan müminler de diğer günlerden ayrı olarak cuma gününü dini ihya aracı olarak öne çıkarmaktadır. Kadınlar arasında yapılan “sohbet” tabir edilen toplanma rutinlerinin, duaların geri çevrilmediğine inanılan “cuma saati”ne denk gelmesinin istenmesi yine bu doğrultuda bir yöneliştir.

Örneklemin çoğunluğunda dini toplantılar “sohbet”; “gün” de dini duyguları pekiştirecek bilgi birikimini arttıracak işlev gören toplantılar olarak yaşanmaktadır. Bunların yanı sıra kadınların akraba günleri, arkadaş günleri olmakla birlikte daha çok düzenli olarak hemen hemen her hafta yapılan “sohbet”leri vardır. Bir grup için bu sohbetler, on beş günde bir “... Evi” denilen bunun için tahsis edilmiş bir villada, sayısı yüzü bulan geniş katılımla rutin hale gelmiştir. Diğer taraftan evlerde daha yakın tilmiz halkasının yer aldığı zikir halkalarının da kurulduğu aktarılmıştır. Söz konusu grubun katılımcılarının evleri gezilerek her hafta cuma günleri gerçekleşen bu toplanmalarda da

¹⁹¹ Peter Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları Yay., 2002, s.80-81.

* “Sivil din” kavramına ilişkin çalışmasıyla Ataman, kavramın tarih ve gelenek şuuruna müracaat eden dinî-siyasî-kültürel bir olguya işaret ettiğini ve hem genel manası hem de Amerikan toplumunu açıklayıcı yönüyle toplumun kendi içinde farklılaşan birbirine zıt bakış açısına sahip grup, cemaat, kurumlarının toplumun menfaati için farklılıkları bir kenara bırakıp ortak bir amaç için bütünleşebilmesini barındırdığını ifade eder. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Bursa: Sentez Yay., 2014, s.58,60.

¹⁹² Bkz. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s.82.

bir önceki toplanmadan bu zamana kadar okunan hatimler, çekilen zikirler bağışlanıp, dualar yapılmaktadır. Dini toplanmaların herkese açık olarak yapılan geniş katılım amaçlananları ve yanı sıra daha çok “kendilerinden” gördüklerini davet ettikleri nispeten küçük grupları vardır. Bunlar gelecek günlerde yapılacak faaliyetlerin planlandığı, grubun önem verdiği şahsiyetlerin konferanslarının bildirildiği, kimi sorumlulukların paylaşıldığı kimi zaman da kişisel meselelerin danışıldığı, dua ve kitap okuma planlamasının yapıldığı dini vaazlardan ayrılan yönleriyle bir etkinlik çizelgesi gibi görünmektedir.

Üç aylar olarak tabir edilen müminlerin farz ibadetlerinin yanına nafil ibadetler de ekleme gayretinde olduğu zaman dilimi, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı’na kadar bir tazelenme süreci gibi telakki edilmektedir. Eşlerin dindarlığının denk olmadığı durumlarda katılımcıların dini yaşantısı da sınırlanmaktadır. O.H. bu durumu beyan etmiştir:

“Çevremizde çok kimse hakkaten namazını kılıyor. Dindarlar. Ramazan’da da öyle iftarlar veriyorlar. Çok güzel geçiyor. Hatta ben Ramazan’da yine Bursa’ya gelmek istiyorum. İstanbul’da Ramazan’ı o kadar hissetmiyorum. Ama Bursa’da...İstanbul’da kaç kere gidicem tek başıma kalıcım gündüz falan ama burada bence daha güzel geçiyor. Geçen sene meselâ Kurşunlu’da orucumuzu tuttuk çok güzeldi. Teravihleri hep tek başıma kılarım. Çünkü... çok isterim toplu kılmak ama işte eşim gitmediği için gidemiyorum. O gitse ben de onunla giderim.”

Bu zaman diliminde belli günlerde oruç tutulduğu ve etrafta eşin dostun özellikle bu günlere dikkat çekerek yönlendirildiği görülmektedir. Telefonların mesaj uygulamaları, toplu mesaj listeleri ya da sosyal paylaşım hesapları ile cuma mesajları ya da dini bilgiler içeren mesajlar yayınlama yaygın hale gelmiştir. Mütedeyyin kesimin yanı sıra muhitte yakın görülen kişilere de bilinçlendirme maksadıyla mesaj göndermede sakınca görülmemektedir. Regaib Kandili, Miraç Kandili, Berat Kandili, Kadir Gecesi, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı, Hicri Yılbaşı, Aşure Günü, Mevlit Kandili olmak üzere dini günler takviminde öne çıkan bu günlerden Kutlu Doğum Haftalarıyla hem milâdi, hem hicri olarak Mevlit Kandilinin ve Hicri Yılbaşının da dünyaca kutlanan yılbaşı kutlamalarına karşı Müslümanların yılbaşı kutlaması olarak öne çıkarılma çabası söz konusudur. Özellikle çocukların gittiği kolejlerde dini eğitimin bir parçası olarak bu günlere has kutlamaları ve hediyeleşmeleri evlerine taşımaları ya da velilerin davet edilmesiyle okullarda programlar düzenlenmesi, velilerin çocukları teşvik etmesine

yönelik bilgilendirmeye ve hatta ödevlendirmeye tâbi olması sağlanmaktadır. Keza Aşure günleri toplumun her kesimince sahiplenilen komşuluk ilişkilerinin pekiştirilmesi işleviyle de kendinden söz ettiren ve daha geniş bir mecrada yaygınlaşmış bir hüviyet kazanmıştır. Sadece dini eğitim ayrıcalığıyla tanınan kolejlerde değil diğer kolej ve okullarda da öğrencilere aşure dağıtıldığı görülmüştür.

Kandillerde aile büyüklerine ziyarete gidilmesi ya da telefonla kutlanması, yakınlarına Kandil mesajları atılması, oruçlu geçirilmesi, Kandil günlerini Kâbe’de geçirmeye yönelik turlara dahil olunması gibi temayüllerle bu günlerin katılımcıların hayatındaki yeri belirginleşmektedir.

Mukabele okunması, iftarlar ve özellikle Kadir Gecesi ile Ramazan ayı, dini birlik ve beraberlik, sosyal dayanışma ve yardımlaşma atmosferi oluşturan bir zaman dilimidir. Komşularını iftara davet eden katılımcı K.H.nin ifadesinde bu atmosferin oluşması için gösterilen çaba anlaşılmaktadır:

“Bir defasında komşularımı iftara çağırmıştım. Hiç unutmam bir komşum “...Hanım”(tıp profesörü) ‘bugün senin için oruç tutayım dedim’ dedi. Eşim hatta teravihe gitti gitmemelik etmedi. ‘Ne olur bize de dua et’ dediler “... Bey” (tıp profesörü), TSM korosundan devlet sanatçısı “...” falan.”

İftarlar kendi aile ve muhitine ve yardım cemiyetlerine olmak üzere çift yönlü görünümündedir. Muhitteki iftar davetleri genellikle Bursa’da bilinen restoranlardan rezervasyon yaptırılarak standart bir menü seçilerek yapılmaktadır. Erkekler iş çevresi ya da sivil toplum kuruluşlarına üyelikleri dolayısıyla yalnızca ilgili kitleye yönelik iftarlar da verebilmektedir. Diğer bir seçenek toplumun dezavantajlı kesimlerine yönelik iftar çadırlarına ya da Müslüman ülkelere bağış yapılarak muhittekinde kıyasla daha ucuz iftar menüleriyle daha çok sayıda insana yardım ulaştırma yoludur.

Kadınların kocalarının yanındaki duruşunun yanı sıra kendi gelirleri ya da dini aidiyetleri doğrultusunda kendilerince yürüttükleri hayır-hasenatları mevcuttur. Evlerini dışardan insanlara açan (mesela dul kadınlar) iftara davet edenler olduğu gibi yalnızca kendi muhitinden arkadaşlarını evinde iftara davet edenler de vardır. Hazırlattıkları yardım paketlerini ev ev ihtiyaç sahiplerine dağıtmayı tercih edenler ve bir yardım kuruluşuna bağış yaparak ya da bir dini grup aracılığıyla ulaştıranlar mevcuttur. İlki kendi imkanlarının görünür olmasından veya toplumun farklı katmanlarına dokunmaktan çekinmeyen bir yönelişi, ikincisi ise çeşitli kuruluşların aracılığına başvuran yardımlarını

da belli sınırlar dahilinde belli bir kitleye yönelik ulaştıran bir yönelişi temsil etmektedir. Aşağıdaki alıntı O.H.nin yardım ederken önce akrabaların gözetilmesini doğru bulduğunu ve kendi gelirinden yardımlarda bulunduğunu ifade etmektedir:

“Kendinizden muhtaç birisi varsa ona yardım etmek onu kaldırmak lâzım. Çok ayıp oluyor ama burs falan birkaç tane kendi harçlıklarımdan veriyorum. Benim emekli aylığım var. Eşim zarfta her ay yolluyor bana. O benim harçlığım onun için bana karışmıyor. Muhtaç olan akrabalarımı şeylerime ondan gönderiyorum. Meselâ diyorum ki üstüme alacağıma onların ihtiyacı daha önemli (...) Tabi önce akrabana yakınına ondan sonra biraz uzağa”

Ramazan’da birkaç sitede mukabele okunduğuna şahit olunmuştur. Evini açan kişiler bölgeden gelecek kişileri ayırt etmeksizin kabul etmektedir. Dini grup aidiyetlerinin gelen kitleyi etkilemesi söz konusudur. Ancak daha fazla insana ulaşma, dini değerleri ulaştırma “emr-i bi’l ma’ruf ve nehy-i anil münker vazifesini yerine getirme” için bu zaman dilimi vesile sayıldığından muhitin tamamına Ramazan ikliminin tesirlerinin ulaşması arzu edilmektedir. Ancak kimi zaman bir karşı refleksle karşılaşıldığı da vakidir. Örneğin C.H.nin ifadelerinden savunmacı davranmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır:

“Mukabele okunuyor. Küçümseme oluyor. Türkçesi de okunuyor. Duyanlar, herkes kendi okusun ne gerek var toplanılıyor diyorlar mesela kendi evde sen ibadetini kendin yap diyor. Ben cevap vermede yetersiz kalıyorum. Söylemek istiyorsun ama ben en sonunda diyorum ki(...) ben çok bilgili değilim sonradan öğrenmeye çalışıyorum.”

“Ben her sene mukabele açıyorum(...) 5 kişi falan geliyor. 54 dört hane var. 5 kişinin de bir kişisi alt siteden geliyor “...”(aile ismi) Üç dört kişi (...) geliyor yani. Genellikle evdeler “....” ya (üst düzey dernek ismi) gidiyorlar ama.”
(P.H.)

Mukabelelere mütedeyyin kesimin de katılımının az olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada Kur’an okumak üzere gelen kişinin, evini açan kişinin, dini grup aidiyetinin etkisi olabileceği gibi televizyondan mukabele yayınlarının ya da bilgisayar programlarından takip ediliyor olması da etkili olabilmektedir.

Hitap edilen kitleye göre vaazın da şekillendiğini ortaya çıkaran bazı hususlar olmaktadır. Genellikle bir cüz Kur’an okunduktan sonra kısa bir dua ve hadis ve ayetlerle sahabelerden örneklerle oruç, zekât, infak gibi söz konusu bağlam dahilinde kısa değerlendirmeler yapılmaktadır.

Dini grup aidiyeti güçlü olanlar yalnızca bağlı oldukları grubun işaret ettiği yerlerde bulunurken, bazı katılımcıların farklı grupların arasında da bulunduğu gözlenmiştir.

Hitap edilen kitlenin üst sosyo-ekonomik kitleden tanınmış kişiler olması hitap eden kişilerin de belli özellikleri üzerinde taşıması beklentisini doğurmaktadır. Dini gruplar değerlendirildiğinde daha geniş bir kitleye hitap etmeye yönelik saiklerle vâizelerin güzel sesli, güzel hitâbetli ve güzel görünümlü olmasının tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Muhitte Ramazan ayı içinde Kadir gecesini ayrı bir yeri vardır. “İlişki ağı” çerçevesinde muhitin dindarlık vasıflarıyla tanınan kadınlardan oluşan ve geç saatlere kadar hatta sabah ezanlarına kadar bir arada ibadet ve toplu dua edilen, masalar hazırlanıp birlikte iftar ve sahur yapılan evlerin varlığı ve o geceleri ihya etmeye vesile olan ev sahibelerinin yüce gönüllülüğü örnek gösterilmektedir. Nitekim “...” Sitesi sakinlerinden T.H.’nin evinde, başı açık kapalı pek çoğu Bademli Mahallesi sakinlerinden ya da üst gelir grubundan hanımların misafir olduğu Kadir gecesini programı yapılmıştır. Söz konusu gecede misafirlerin başı açık olanları da son derece şık abayeleri ile başlarını örterek “tespih namazı” kılıp Kur’an okuyup, toplu edilen dualara katılmıştır. Evin hizmetlilerinin de refakat ettiği gecede misafirlere ara ara çay ikramında bulunan hizmetliler iftar ve sahurda masaların hazırlanıp toplanması için de hazır bulunmuştur.

Katılımcı E.H. de kocasının çevresini Kadir Gecesi evinde ağırlamıştır ve böylelikle aynı gece aynı sitede yan yana iki komşu evde Kadir gecesini için toplanılmıştır.

Yan tarafta “...” nın evinde de Kadir gecesini diye eşinin misafirleri vardı. Konuştuk nasıl da denk geldi sen de beyler bende hanımlar, bu gece evlerin üzerine nur yağacak inşallah diye.” (E.H.)

Ramazan ve Kurban Bayramlarına ulaşmadan evvel arife günlerinin kutsallığından söz etmek mümkündür. Katılımcılar arasında arife gününün kadınlar için temizlik ev işleri, misafirlere ikramlık hazırlamakla geçirilmemesine dikkat çekilmektedir. Bu zaman dilimlerinin duayla ibadetle zikirle geçirilmesi ve bayramı hakkedenlerden olabilmek için son fırsatlar olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle Kurban Bayramının arifesinde hacılar Arafat’ta vakfe duasına çıktığı saatlerde katılımcılardan bazısının evinde toplanıldığına, toplu dualarla Arafat’taki dualara iştirak etme gayesinin güdüldüğüne şahit olunmuştur.

Bayramları evlerinde ailesiyle ya da memleketlerinde Bayram ziyaretleriyle geçiren katılımcılar çoğunluktadır. Kurban Bayramlarında kurban kesilmesi hususunda dini yükümlülüğün yerine getirilip çok sayıda nafile kurban kestirilip bağışlandığı öğrenilmiştir. Dini grup aidiyetleri bu süreci yönlendiren etkiye sahiptir. Vakıflar dernekler aracılığıyla Kurban bağışı toplayan kişilerce kurban kesim bedelleri ve nerelere gönderileceğinden haberdar edilen katılımcılar, ilişki ağı içinde bazen aidiyet hissiyle bazen sadece yardım etmek amacıyla kurban bağışı yapmaktadır. Kurban kesimi parçalanması gibi aşamalar ya vekâletle vakıflara yardım kuruluşlarına ya da gözle gördükleri tanıdıkları bildikleri kişilere devredilmektedir. Katılımcıların mezhebe dayalı yükümlülüklerini bildiği ve kocasına bağımlı kalmayıp nafile kurbanlarla hayır yapma gayretinde oldukları gözlenmiştir. Dikkat çeken taraf dini grup aidiyetlerinin yönlendirdiği katılımcılar Kurban bağışı, zekât da dahil olmak üzere genellikle yakın akrabalarından çok tanımadıkları kişilere yardım eli uzatmaya teşvik edilmiş olmaktadır. “Bir elin verdiğini öbür elin görmemesi”, “yardım ederken yardım edenin kendisi değil Allah olduğunun unutulmaması”, ihlâsı korumanın şartı sayılıp bizzat kim olduğunu belli ederek yardım etmek yerine aracılarla yalnızca Allah rızası güdülerek yardım edilmesine yönelik teşvik söz konusudur.

Katılımcıların bu yönlendirmelerle pek çok dini vecibenin yerine getirilme sürecindeki zaman ve emek yükümlülüğünden kurtulduğu sonucuna varılmaktadır. Böylelikle katılımcıların birbirinin yardımına ihtiyaç duyduğu sosyal fiziki temas gerektiren haller ortadan kalkmakta ve dini bayramların tatil beldelerinde geçirilmesinin de önü açılmaktadır. Daha çok gençlerin başı çektiği bayramları tatil beldelerinde geçirme ya da yurt dışı seyahatlere gitme isteğine, çoğu patron olan erkeklerin yoğun iş temposundan biraz olsun uzaklaşma ve dinlenme isteklerinin de eklenmesiyle aile büyüklerinin de alternatif referanslar içinde görünürlüğü artmaktadır.

b-Alternatif Referanslar: Dil, Eğlence, Sağlık

“Gündelik hayatın herkesçe paylaşılan nesneleşmeleri, esasen dilsel göstergeleştirme yoluyla sürdürülür. Gündelik hayat her şeyden önce hemcinslerimle paylaştığım bir dile sahip olan ve bu dil aracılığıyla sürdürülen bir hayattır. Şu halde dille

ilgili bir kavrayış, gündelik hayatın gerçekliğine yönelik herhangi bir kavrayış için temeldir.”¹⁹³ Dilde dünya görüşünün nesneleşmesine tanık olunur.¹⁹⁴

Dinin kamusal alandan çekilişinin iki safhada gerçekleşeceğini belirten John Keane’ ye göre ilk olarak din özel alana hapsedilir ve hayat bir bütün olarak algılanmaktan çıkıp din dışı yani seküler ve özel alanda ifade edilecek dini ritüeller olarak ikiye bölünmüş olarak algılanır. İkinci aşamada ise din önemsizleşir ve dilimizdeki dini terimler dahi kullanılmaz hale gelir.¹⁹⁵ “Allaha ısmarladık” değil de “hoşça kal” ya da “selamünaleyküm” değil de “merhaba” denilmesi dini algı, seküler algı ve dil ilişkisinde dinin kişiler üzerindeki etkisini yansıtabilecek göstergelerdir. Dini terimlerin günlük hayatta kullanılmasından kaçınmamak Müslümanların dünya ve ahireti, bütün gören algısının gereğidir. Din, dindar kişi için bütün eylemlerinde dayanak noktası olmalı iken dini-din dışı ayırımına varacak bir eylem alanına girmek bunun tersi bir tavidir.¹⁹⁶

Katılımcılar arasında dini terimlerin kullanımının yaygın olduğu görülmektedir. “Selâmün aleyküm. Allaha emanet ol. Hayırlı günler. Hayırlı sabahlar. Elhamdülillah. İnşallah. Maaşallah Teberakallah. Sübhanallah” gibi ifadelerin sıklıkla kullanılması her türlü dilek ve duygu paylaşımında “Allah” diyerek söze başlanması ve birbirine dua ederek ayrılma söz konusudur. Çocuklara bu anlamda telkinde bulunduğu ve eve girerken selam vererek girilmesi adabının hatırlatıldığı görülmüştür.

Diğer taraftan eşler ve arkadaşlar arasındaki hitap şeklini statü belirtisi olarak nitелеmek mümkündür. Hitap şeklinin nasıl olduğuna dair gözlemler bağlı olunan dini grup içinde hitap şeklinin isimle ya da “.... Ablâ” şeklinde olduğunu, komşularla, “dışardan” kişilerle daha resmi ilişkiler kurulduğunu göstermektedir. Genellikle uzun yıllar birbirini tanıyan hususi arkadaşlar arasında hitap şeklinin ismen olduğu ve kişiler arasındaki samimiyetin derecesinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bir vesileyle toplanıldığında, komşulara, orada bulunanlara yaşlıları, büyükleri dahi olsa “.... hanım” şeklinde ifade edildiğine şahit olunmuştur. Aile içinde ise katılımcılar kocasından bahsederken daha çok “eşim” ifadesini kullanmaktadır. Ancak yapılan gözlemler ve görüşmelerde kocaların gıyabında sıklıkla “hacı” ifadesinin “.....bey” ifadesinin

¹⁹³ Berger; Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 55.

¹⁹⁴ Bkz. Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 49.

¹⁹⁵ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.118

¹⁹⁶ Bkz. Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.119.

kullanıldığı da görülmüştür. Kocaların nasıl seslendiği sorulduğunda isimle, “hanım” ya da “hacı” diye hitap edildiği öğrenilmiştir. Katılımcıların karakterleri hitap şeklinin birincil ilişkiler de dahi devamlılık göstermesinde etkilidir. O.H.

“Çevremdekilerle ‘hanımlı’ hitap ederim. Öyle çok samimi vıcık vıcık şeyi hiç sevmem. Hep böyle en yakınım ablalarım ile bile yani biz hep çok bir mesafem vardır. O korunmalı. Çocuklarımla bile eşimle bile (...) Dedikodu gıyabında birinden duyduğunu birine söylemek istemem. Asla bunları...birisi bir şey anlatsın ben onları unuturum yutarım.”

Dindar insanlar için dilin taşıdığı anlam dünyasının yakınlığında gündelik hayatta dinin zihinsel bir ayrışma sağladığı anlaşılmaktadır. Katılımcıların “esnek camia dindarlığı” tipolojisi için dini terimlerin kullanımının daha sınırlı olduğu görülmüştür. Ancak bu ayrışma dindar insanların kendisini yalnız hissettiği kendisine yabancı olan ortamlarda ayrı bir dil geliştirme biçimine sirayet etmektedir. Bunu vücut dili olarak anlamak da mümkündür. Aşağıdaki ifadeler buna örnektir:

“Bizim gibi düşünmeyen insanların yanında daha çok ‘dinen doğru değil’ derim ‘günah’ demem (...) El öpme, tokalaşma konusunda eşim herkesle toka yapar. Ben de karşıdaki uzatmazsa elimi vermem. Ama eşim rahat olduğu için ben de çok el vermeme adına rahat olamıyorum (...) Sünnete bile uymak çok sevap her şeye dair günah sevap var. Çalgılı düğünlere gitmek yani bana göre günah ama o ortamlara hep girdik. Aynı masada içki içildi bir kere meselâ. O zaman eşime çok kızdım. Aynı masada alkol alındı. Bir daha böyle bir ortamda bulunmak istemediğimi söyledim. O da ‘doğru haklısın’ dedi.” (K.H.)

“Şimdi aslında deniyor ya aslında önce kadının elini uzatmaması lazımmiş erkek uzatırsa da mecbur kalıyorsunuz o zaman tokalaşmaya tokalaşıyorsunuz. Ona artık bir şey diyemiyorum. Çünkü eşim çok modern düşünceli. Bir yerde inanın surf onun peşinden koşuyorsunuz yani eşinizle hareket ediyorsunuz. Bir de onun bütün çevresi çok çok modern... Kendimi çok saklamam çoğu da bilirler meselâ namazımı falan kıldığımı meselâ oğlumun kayınvalidesi kayınpederi profesör namaz kılmıyorlar ama biliyorlar kıldığımı bilirler(...) Büyük dünürüm meselâ hiç namaz kılmıyor. Ama biliyorlar beni ben gittiğim zaman onların evine seccadeyi hemen yayıyorlar özel olarak(...) Birkaç defa söylemeye kalktım olmadı kızımın kayınvalidesi biraz inançları zayıf yani.” (O.H.)

Dilin yalnızca konuşurken seçilen sözcükler değil aynı zamanda ilişki kurulan bağlamda tercihlerin ifadesini, hareketlerin ifadesini ve dolayısıyla zihniyeti açığa çıkaran bir referans dünyasını işaret ettiği anlaşılmaktadır. Vücut/ beden dili, hâl dili gibi sembolik anlamların çağrışım yaptığı bir gruplanmadan söz etmek ve dindar zihniyet dünyasının yaşam biçiminde, çevrelendiği maddi-maddi olmayan bütün unsurlarda bunların izini sürmek mümkündür.

Eğlence ve doğaya özgü değerleri benimseme ve evlerin doğaya taşınması arasında bir bağ kuran ve tatili gündelik hayatın görüntüsünü değiştiren öteki yüzü olarak niteleyen Baudrillard, nesnelerin tatil ve eğlence ortamlarına meyledişini tespit etmektedir.¹⁹⁷ Esasen katılımcıların evlerinin tatil yerlerini aratmayacak donanımında doğayla iç içe, çoğu kez özel havuzu olan, hizmetlilerin temizlik işlerini kotardığı özelliklere sahip olmasına rağmen tatili farklı yerlerde geçirme isteği bir değişiklik, farklı yerler görme ya da evdeki yönetici sorumluluklardan bir nebze uzaklaşma isteğiyle örtüşmektedir.

Katılımcılardan bazılarının kocalarının tekneleri olduğu öğrenilmiştir. Üst gelir grubunun göstergelerinden biri olan pahalı tekneler, yatlar müteaddiyin kesimin de ilgi alanına girmiştir. Tekneyle denize açılma ailece yapılan bir aktiviteden çok erkeklere has bir hobi olarak varlık bulmaktadır. Daha önce yüzme bilmeyen katılımcıların yüzme öğrenmesi, “*yüzme bilmenin sünnet olduğu*” dile getirilerek aktarılmıştır.

Alternatif tatil adı altında gönderme yapılan tatil biçimi “(mahremiyetle tanımlanan) İslami kimlik ile (yüzmenin bir parçası olduğu) modern hayat tarzlarının esasen birbiriyle bağdaşabilir olduğuna ilişkin çok daha geniş bir anlam kümesine göndermede bulunmaktadır.”¹⁹⁸ Ailece tatile gitmenin, her sene yapılması gereken bir rutine dönüşme süreci kentsel ayrışma süreciyle uyum göstermektedir. Okulların tatil olması, aile büyükleri farklı memleketlerde olanlar için sıla-ı rahim vesilesi sayılıp memlekete gitmek için fırsat kollanırken müminlerin uzun tatil günlerinde bayram da olsa tatil planları yapmayı yeğlemesi bu minvalde dikkat çekicidir.

Görüşmecilere tatil için nereleri tercih ettikleri sorulduğunda mütesettir olanların çoğunluğunun kadın erkek ayrı plaj ve havuz imkanıyla donatılmış “İslami Tatil Konsepti” ile hizmet sunan lüks otellere daha önce gitmiş oldukları öğrenilmiştir. Git gide sayıları artan bu tip otellerin arasında da zamanla imkanların yeterliliği bakımından katmanlaşma olduğu anlaşılmaktadır. Orta sınıfın gittiği ve üst sınıfın gittiği İslami Oteller ayrılmakta, üst sınıf zamanla verilen hizmetin kıyaslanması yoluyla ve kalitesinin tartışılır olduğu gerekçesiyle ‘seçici olarak’ daha lüks daha pahalı otellere kaymaktadır. Aralarındaki fiyat farkı konumundan çok odaların özellikleri, verilen hizmetin kalitesi ve marka değerinden kaynaklanmaktadır. Görüşmeler katılımcıların kıyas mekanizmasını

¹⁹⁷ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.43

¹⁹⁸ Bilici, “İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örnek Olayı”, s. 227.

işletebilecek düzeyde otellerin adlarından, hizmetlerinden haberdar olduğunu doğrulamaktadır.

Dindarlığı ibadetler boyutuyla hassasiyet içinde yaşayan katılımcıların yolculuklarda uçakla seyahatin saatlerine dikkat ettikleri, namazlarının kazaya kalmaması yönünde azami dikkat gösterdikleri öğrenilmiştir. Örneğin Doğu Anadolu kökenli U.H. ve dul olan eltisi Ü.H. yetişkin çocukları olan ev hanımı annelerdir. Daha çok sıla-ı rahime önem verdikleri tatillerde ya evlerinde kaldıkları ya da memleketlerine gittikleri öğrenilmiştir.

Umre seyahatleri de fırsat buldukça gitmek istenilen manevi tazelenme fırsatı sağlayan seyahatler olarak kabul edilmektedir. Söz konusu seyahatlerde erkeklerin ilişkileri ve aidiyetleri aracı turizm firmalarının rehberliğini belirleyici etkiye sahiptir. Gelir grubuna göre çeşitlendirilen seyahat paketleri katılımcıların bu vesileyle edindikleri arkadaş çevresinin de sosyal hayata katılımı demektir. Katılımcıların umre ibadetinde genellikle çocukları ve arkadaşlarıyla bir grup olarak hareket ettikleri ve başı açık aktörlerin kutsal toprakları ziyaret ettikten sonra başını örtmesi gerektiği yönünde bir inanca sahip oldukları anlaşılmıştır. İbadetlerin birbirinden ayrı olduğu, birini yerine getirmemenin diğerini de yerine getirmeye engel olmadığı çoğunluk tarafından kabul görse de halk arasında kutsal toprakları ziyaret eden kişilerin dindarlık şiarı olarak başörtülü olması beklentisinin katılımcıları da etkilediği anlaşılmaktadır.

Katılımcıların özellikle yetişkin çocukları olanların umre seyahatinin yanı sıra yurt dışı turlara da dahil oldukları öğrenilmiştir. Örneğin S. H., eşi ve yetişkin olan kızı oğluyla birlikte gemiyle Avrupa turuna çıktıklarından ve farklı kültürlerden insanlarla bir arada seyahat etmenin kazandırdığı çok şey olduğundan bahsetmiştir. Türkiye’de her şey dahil hizmetiyle bir otele kapalı kalmaktansa farklı yerler görme isteğini dile getirenler mevcuttur. Katılımcılardan F.H. turla Kudüs’e gittiğini, B.H. kızıyla Almanya, İtalya’ya gittiğini aktarmıştır.

Tahsilli katılımcılarda tatillerde yurt dışına çıkma, farklı ülkeler görme eğiliminin daha fazla olduğu ve kocaların refakatinin aranmadığı öğrenilmiştir.

“Tatile gitmeye çalışıyoruz yazın değişiklik olsun diye tatil köylerine falan. Eşim iş hayatında çok gidiyor dışarıya ama öyle keyfi yok beraber gideriz. Ama şimdi meselâ hanımlarla gidiyoruz çarşamba. Üç günlüğüne yokuz. Bir kere de Dubai’e giderken bırakmıştık onun dışında yalnız gitmedim ben. Ama ben beraber gitmeyi tercih ederim yani eşim de gelsin isterim ama onu ayrıca göndermek istemem açıkçası.” (A.G.)

Geleneksel dindarlık içinde değerlendirilebilecek katılımcıların daha çok yurt içi haremlik selamlık hizmetiyle öne çıkan otellere yönlendiği izlenmektedir. Diğer taraftan geleneksel aile yapısının içinde dindarlığı şekillenen ve dindarlık vasıfları daha esnek katılımcılardan A.K. ve annesi A.H.'nin, İslami hassasiyeti olmayan ama kadınlara mahsus oluşturulan turlara dahil olduğu öğrenilmiştir. Gelinleri A.G. ise mayo ile denize havuza girdiğini kocasının karşı çıkmadığını beyan etmiştir. Buna karşın söz konusu oğullarını İmam Hatip Lisesi'nden mezun ettiklerini aktaran A.H., çocuklarının beklenildiği gibi davranmadıklarını hanımlarını başı açık gezdirdiklerini ifade etmiştir. Anlaşılabacağı üzere geleneksel aile yapısı içinde dindarlığın çocuklara sirayet eden biçimi her zaman beklenildiği gibi olmamakta ve katılımcıların yaşantısı şekli boyutuyla çocuklarıyla zıt düşebilmektedir.

Haremlik selamlık otellerin nasıl değerlendirildiği sorgulandığında katılımcıların çoğu alkolsüz, aileyle gidilebilecek oteller olması, kılık kıyafet açısından kadın erkek Müslümanlara uygun olmayan manzaralarla karşılaşmamaya yönelik, kadın/erkek mescitleriyle günlük ibadetlerini yapmalarını kolaylaştıran şekilde düzenlendiği gerekçeleriyle tercih edildiği öğrenilmiştir. Buralarda sunulan kadınlar arası eğlencelerin de daha çok katılımcıların genç yaşta olanları ya da kız çocukları tarafından değerlendirildiği öğrenilmiştir. Görüşmeciler bu tip tatillerin dinlenmeden çok yorgunluk olduğunu dile getirmekte ve daha çok genç yaştakilerin meylettiği anlaşılmaktadır. Müslümanın tatil anlayışında gereğinden fazla yiyecek alınarak tabaklarda bırakılıp çöpe atılmasına sebep olmak yani israf yerilmektedir.

Müslümanların eğlence anlayışının nasıl olması gerektiği düşüncesi dini grupları kadınlar arasında tertip edilen eğlence arayışına da sevk etmiştir. Duyurusu yapılan yöresel temalarla, Karadeniz gecesi, sıra gecesi gibi kadınlara yönelik alternatif eğlencelere şahit olunmuştur. Yöresel yemeklere ve yöreye ait özellikle popüler müziklere yer verilen eğlencelerde, bir mekanla anlaşılıp belli bir ücret karşılığında kadınlara özgü geniş katılımlı organizasyonlar tertip edildiği görülmüştür.

Daha çok ikinci kuşağın istek ve beklentileriyle eğlenceye doğru meylediş zikredilse de tatil anlayışının orta yaş üstü örneklem için başlangıçta sağlık amaçlı kaplıca turizmi ile hayata dahil olduğu anlaşılmaktadır. Sağlık konusunda ise kaplıcaların yanı sıra Müslümanlar için “alternatif tıp” önemli bir yer kaplamaktadır. Modern tıba güvenilirlik problemini yaratan kamuoyunda paylaşılan birbirine zıt uzman yorumları

yiyecek-içecekler ve beslenme, diyet, doğal tedavi yöntemleri ve meditasyon, biyo-enerji gibi pek çok alternatif sıralamayı gündem yapmaktadır.

Modern tıbbın tedavi yöntemlerinin pazar ekonomisinin çarkına dönüştüğü ve katkı içerikli besinlerin ve sentetik yaşam unsurlarının yarattığı hastalıkların geleneksele, doğala dönüşe rağbet yaratan etkileri değerlendirildiğinde Müslüman bireyler için “tıbbi nebevi” olarak tanımlanan alternatif yöntemler ne çıkmaktadır. şıfa arayışı, kutsal olana yöneliş olarak nitelenebilecek “tıbb-ı nebev” olarak tanımlanan alternatif yöntemlere başvurma modern tıbbın yanında destekleyici bir yan alan olarak görülmektedir. Kadınların söz konusu uygulamaları yapan kişiler hakkında malumat sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Görüşmecilerden İ.H., S.H. ve G.H.nin “hacemat” yaptırmak için Emir Sultan semtinde bir kadının evine gittikleri öğrenilmiştir. Hatta içerinden biri uygulama esnasında bayılınca kendisinin cinlerin etkisinde olduğu söylenilmiştir. Oluşabilecek olumsuz sonuçlarla ilgili temkinli olmak gerekliliği vurgulansa da “güvenilir kişi” arayışı dışında söz konusu yöntemlerin güvenilirliği tartışılmamaktadır. İ.H. alternatif sağlık arayışının yaygınlığını ifade etmiştir:

“Ben gitmedim de bizim burda çok giden var. Hacemat için slk için giden çok. “...”(erkek İsmi) Aktara gidiyor arkadaşlar. Bitkisel tedavi için. Tkrkle bakıyormuş galiba(...) Güzellik için “...”ya (kadın isimli bir kozmetik markası) sağlık için de...”

Endüstrileşmiş toplumlarda piyasa ve medya aracılığıyla fertlerin maruz kaldıkları tektipleştirici etkilerin belli başlı tepkileri doğurduğu ve kişisel kimlik arayışı ve psikoterapilere başvurma yaygınlığının daha çok kadınlar ve 3. Dünya lkelerinde karşılık bulduğu yönündeki bulgular¹⁹⁹ modern toplumun bunalımlarına da ışık tutmaktadır. Kişilerin beden sağlığı kadar kaygı, stres vb. ruh sağlığını ilgilendiren konularla ya da hayatında ters giden olaylarla yüz yüze kaldığında kendini koruma ya da kötü etkilerden kurtulmak için alternatif tıp yöntemleri veya dini dayanak arayışı bir seçenek olmaktadır. Psikologlara ya da psikiyatlara alternatif olarak dini saiklerle bir çıkış yolu arandığı ve kendilerince güvenilir buldukları kendi deyimleriyle “ağzı dualı, el almış, nefes almış” kişilere başvurmakta sakınca görülmediği anlaşılmaktadır.

Maslow’a göre ihtiyaçlar pramidinde aşağıdan yukarı “fiziksel ihtiyaçlar, güvenlik, ait olma, sevme sevilme, değer ihtiyacı, prestij, saygı, statü, g ve en üstte

¹⁹⁹ Bkz. Harman, *Küresel Zihniyet Değişimi*, s.138.

benliğin kendini gerçekleştirme ihtiyacı” yer almaktadır.²⁰⁰ Söz konusu ihtiyaçların giderilmesi fertlerin hayatlarında çeşitlilik göstermektedir ve yer yer psikolojik çıkarımlara konu olmaktadır. Bilindiği gibi kadınların alışverişe yönelmesi, dış görüntüsünde, bedeninde, saçında değişiklik araması ya da bir gruba aidiyet ve o grupta öne çıkma çabası gibi pek çok davranış örüntüsü geçmişle ya da yaşam tarzıyla bağlantı kuran psikolojik tahlillere yer açmaktadır. Benlik ve kendini gerçekleştirme”nin bir çeşit güncelleştirme safhası sayılması²⁰¹ piramidin altındaki doyum ve doyumsuzluğun toplumsal sonuçlarının birey bazlı değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır ancak katılımcıların aidiyetleri, birincil ya da ikincil ilişki ağı, hayır faaliyetlerine yönelimi veya tüketim yönelimi ile beşeri ihtiyaçların giderilmesi arasında kurulan bağ toplumsal çıkarımlara zemin hazırlamaktadır.

c-Yarı Kamusal Alan Etkinlikleri (Sosyal Faaliyetler)

İkincil(secondaire) yapı olarak işaret edilen birey devlet arasında kalan kuruluşların gelişmesini Müslüman toplumlar için sorunlu bulan yani Müslüman toplumların sosyal örgüt şeması içinde yarı kamusal alan etkinliklerine fırsat verilmediğine, siyasi iktidarın, bu tip ikincil yapıların güçlü ve özerk meşruiyet alanını kabule yanaşmadığına yönelik değerlendirmeler söz konusudur. Toplumda var olan dinsel örgütlenme yapısı ile tüzel kişiliğin gelişmesinin fırsat bulamaması döngüsel olarak birbirinin hem nedeni hem sonucu gibi yorumlanmaktadır. Tarihsel olarak Müslüman toplumlardaki ikincil yapıların toplumsal işlevlerinin silikliği karşısında devlet ve fertler arasında tampon vazifesi gören cemaat, ümmet hissi veren bir nevi sığınak olan tarikatların kendine yer açtığı kabul edilmektedir.²⁰² Söz konusu değerlendirmelerle örtüşen bir başka yorum ise ikincil yapıların gerçek toplumsal işlevlerinden çok saygınlık sağladığına dair işlevinin öne çıktığı yönündedir.²⁰³

Örnekleme grubu içindeki kadınların dini grup üyeliğine göre bir etkinlik çizelgesine uyum sağladıkları gözlenmiştir. Bu çizelge içinde rutin olarak haftanın belirli günleri ya da ayın belirli günleri “sohbet” ya da “dua” olarak adlandırılan etkinlikler dışında hayır faaliyetleri kapsamında kahvaltılar, iftarlar, çaylar ve kermesler bir sosyal

²⁰⁰ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York: Harper Collins Publishers, 1970, s.17-26.

²⁰¹ Bkz. Loo; Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, s.195,196.

²⁰² Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.72-74

²⁰³ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s.44.

grup oluşturma işlevini yerine getirmektedir. Hayır faaliyetlerinin davete açık oluşu, mekân tercihindeki titizlikle birleştğinde (Bursa’da bilinen işletmelerde yapılan kahvaltılar, iftarlar, kermesler) hayır amacı güdülmekle birlikte sosyal kontak kurmanın sağlandığı yerler olmasının yanı sıra işletme sahipleriyle olan diyalogların da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan lüks mekânlarda yapılan kermesler katılımcı kitlenin sosyal profilinin dikkate alındığını da göstermektedir. Bu faaliyetler tesettürle görünür olan dini yaşam tarzını geleneksel bağlamdan farklı kılma ve irşad vazifesini yerine getirme çabası olarak seçkin dindar kadınlar için kolektif bir eylem alanı yaratmaktadır. Dini grup aidiyeti, yarı kamusal alan etkinlikleri olarak işaret edilen faaliyetlerin yürütülmesi için sivil toplum kuruluşu hüviyetine bürünmüş olmaya dönüşür ve böylece yapılan kermesler, kahvaltılar, iftarlarla davetiye, bilet satışı yapılması, bağış toplanması için legal bir yol açılır.

Cemiyet hayatının tanınan bir ismi olmasının yanı sıra dini profil olarak liderlik vasıflarıyla öne çıkan H.H., aynı zamanda bir sosyal dayanışma ve yardımlaşma derneğinin de başkanı durumundadır. Kendisine ait dini ve milli temalı şiirler ve dini referanslı konulardan oluşan basılmış iki kitabı mevcuttur.* Kendisini tanıtırken;

“Kendimden bahsetmeme gerek yok aslında bütün düşüncelerimi, hissiyatımı zaten kitaplarımda yazdım. Oradan okuyup anlayabilirsiniz. Bütün çabam, yapmaya çalıştıklarımız hepsi oradan kaynaklanıyor (...) Kermesler, yemekler hep daha fazla kişiye yardım etmek amaçlı.”

biçiminde kitaplarını ve hayır faaliyetlerini referans göstermiştir.

Bademli bölgesinde çeşitli tarikat ve dini gruplara aidiyeti olan/olmayan kadınların aynı zamanda H.H.’nin kimi zaman evinde, kimi zaman hayır faaliyetleri için tahsis edilmiş olan müstakil villada yapılan toplantılara, faaliyetlere de katıldığı gözlenmiştir. Katılımcılardan O.H. ve A.G.’nin H.H. ile ilgili aktarımları şöyledir:

“...Hanım(H.H.) var imrenirim. Onun da evine hep gittim. O şeye cuma günleri birkaç cuma hep gittim. Bu ara burda kalamadım hiç hep İstanbul’a gittim orada da evimiz var.”

“Meselâ ben “...”nın(H.H.) evine gittim. Yeni yapılan villasına öyle bir evi var sanki otele giriyor gibi her yer mermer her şey mermer. Yani o kadar dinine düşkün bir insan mütevazilik o kadar israf israf yapılmasın mesela hep öyle açıklamalar yapan bir insan kendisi. Ama öyle bir evi var saray yavrusu mu diyeyim artık malikâne mi diyeyim. Şimdi öyle diyen birisi böyle bir evde oturuyor

* Tanışmanın ardından kitaplarını hediye etmiştir.

ama kocası öyle bir evde oturmak istemiş çok zenginler durumları müsait. Şimdi bu kadın kocasıyla şey mi yapsın ben bu evde oturmuycam gidicem başka bir evde oturcam diye. Ama o kadar da mütevazı hiç makyaj yapmaz. Ama oraya gelenler sanki o evin sahipleri gibi. O kadar ful makyajlar...ben o gün gittiğimde bir pantolon bir gömlek giymiş. Çok sade, temiz, çok şık, hiç makyaj yapmıyor. Konuşması kibar, mütevazı bir insan yani. O evin sahibi demezsin çok mütevazı. Oraya gelenler o evin sahipleri gibi inciler, takılar ful mücevherler...bence (H.H.) hissederek söylüyor yaşıyor yani. Evine baksan kaç tane mimar döşemiş. O avizeler şeyler anlatılacak gibi değil ama kadın sonuçta kendini o şeye adanmış. O ev belki süper ama o ev onun umurunda değil bence öyle. Öyle havalı bir insan değil. Yaşamak zorunda kadın bunu bir yerde. Maddi olarak bağımlı eşine.”

Gücün veya karizmanın etrafında toplanma, insan temayülü olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkez ve çevre olarak adlandırılırsa merkezin etrafında toplanmanın çevreye olanak ve katkıları olduğu kadar çevrenin de merkezi yüceltmesi, hedefine ulaştırması bakımından karşılıklı katkıları olması muhtemeldir. Söz konusu örnekten hareketle önceden planlı, organize bir faaliyet takviminin olduğu anlaşılmaktadır.

Çevrenin profili farklı dini camiadan insanları yansıttığı gibi şuurlu Müslüman hayat biçimi referansıylar “karşı cemaatler”²⁰⁴ biçiminde, İslâmi değerlerin dönüşümüne dikkat çekilerek bireylerin birbirinden ayrıldığı beyanlara da rastlanmıştır. Mülakatlar esnasında katılımcıların Bademli’nin dini grup coğrafyasını takip ettiği de ortaya çıkmaktadır. I.H.’nin H.H. etrafında oluşan gruba yönelik ifadesi şöyledir:

““...” grubu çok bonkör ama namaz kılmaları görünmüyor, Şeker(hastalığı) vs. gerekçelerle oruçlu görünmüyorlar, dini sohbetleri çok seviyorlar sadece, sosyal çevre ve prestij kazandırıyor bence.”

Bu grup etrafında Bademli bölgesinin tanınan “dini olmayan” görsel basına yansıyan cemiyet haberlerinden tanınan simalarını da barındırmaktadır. Özellikle kermeslerde stant açanlar arasında dini bir aidiyet bağı olmamakla birlikte söz konusu kitleyi ranta çevirmek isteyen bir motivasyonun varlığı da gözden kaçmamaktadır. Kermeslerde çeşitli başlıklarda ürün satışı yapılır. Bu ürünlerin satışı için yerel tanınmış firmalar olduğu kadar diğer illerden de katılım olur. Kermes broşüründe bu firmaların reklamı yapılır ve reklamın büyük puntoda olması durumunda reklam ücreti de artmaktadır. Katılımcı firmalar için kazanç öncelikli dahil oluş söz konusudur. Etkinlik çizelgesinden haberdar olma yönüyle dini aidiyetin etkili olması mümkündür ancak bütün katılımcı firmalar için geçerli değildir. Kadınlara yönelik ürün satışları olduğu özellikle

²⁰⁴ White, *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi*, s.216.

giyim, takı stantları, ev ve mutfak eşyaları, ev mefruşatı, dekoratif ürünlere yer verildiği gözlenmiştir. Bir dini grubun faaliyetinin diğer gruplar tarafından da takip edildiği, örnek alma yönüyle gözlemlendiği, değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Dışarıdan kermesleri ziyaret edip alışveriş yapan kişiler genellikle söz konusu dini gruba dahil olan kişilerin arkadaşı, akrabası ya da komşusudur. Dini grubun maddi imkanlarından faydalandığı insan kitlesinin en alt çeperi kermesleri ziyaret edip alışveriş yapan kadınlardır. Dini grupla bir bağ kurma gereksinimi duymadan yalnızca alışveriş gayesiyle gelenler olduğu gibi aidiyet bağıyla hayır yapma niyetiyle alışveriş ettiğini belirtenlere de rastlanmıştır.

Gözlemler, kadınların sosyal çevrelerine uyumlu para harcama serbestliğinin olduğunu doğrulamaktadır. Ev için gerekli araç gereçler için eşin onayı gerekli olmazken yüksek meblağlı alışverişlerde örneğin mücevherat gibi, eşin onayı gerekli görülmektedir. Tâbi konumundaki kadınların, aile işlerinin uzantısı gibi şekillenen hayır faaliyetleriyle sınıfın ilişki ağları içinde bir etkinlik yaratma, sınıf sınırlarının belirlenmesini sağlama görevlerini üstlendiği ve bunu da üretim alanlarında değil tüketim alanındaki etkinliklerle ortaya koydukları yönündeki tespitler anlamlıdır.²⁰⁵ Örneklem grubu için de benzer çıkarımlar olanaklıdır. Sınıf sınırlarının belirlenmesinde tüketim çemberinde rol oynayan katılımcılar eşlerine ve onların sosyal çevresine tâbi olma yönünden benzerdirler. Dini grup aidiyetleri çerçevesinde şekillenen yarı kamusal alan etkinlikleri de genellikle eşlerin onayını gerektirmektedir. Eşlerinin ardında onların maddi desteğinin uzantısında, eğlence, alışveriş temalarından uzak olmayan söz konusu etkinliklerin din ve parayı yan yana getiren sosyal konum imarı işlevleri ön plana çıkmaktadır.

6-Hazcı Yaşamın Gündelik Hayata Yansıyan Yaşam Pratikleri

Modern toplum esasen bireyin kendisine sunacağı zamanla ilgilenmektedir ve pazara ve satın almak isteyenlere sunulmuş zaman, hem emek hem ücret tarafını bir araya getirmektedir.²⁰⁶ Tüketici için geleneksel çalışma ve üretim zorlamasının yerini muadili “mutluluk ve haz zorlaması” almıştır.²⁰⁷ Böylelikle gündelik hayatın öncelikler listesinde emek ve satın alma veya tüketime ayrılan süre toplum katmanları için farklılık göstermektedir. Tüketime tetiklenmesi boş zamana ihtiyaç duyarken, “gündelik hayatın daha çok kadınların hakimiyetinde olduğu” kabulü, boş zamanın kadınlara ne tür yer

²⁰⁵ Bkz. Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, s.240,248,249.

²⁰⁶ Foucault, *Büyük Kapatılma Seçme Yazılar 3*, s.247.

²⁰⁷ Bkz. Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/Yapıları*, s. 94.

açtığı ve dindar kadınlar için dünya- ahiret bilgisine uygun hayat tanzimi imkanlarının gündelik pratiklerde ne denli karşılık bulduğu önemli hale gelmektedir.²⁰⁸

Boş zaman sahibi kadınların toplumun üretken parçası olmak yerine gösterişçi tüketim tarafında yer alarak erkeklerin prestij simgesine dönüştükleri ileri sürülmektedir.²⁰⁹ Mütedeyyin ailelere ilişkin benzer yorumlar ya da dini grup aidiyetleri yoluyla kadınların kendilerine meşru bir serbest hareket alanı açtıkları²¹⁰ yönündeki yorumlar dindar kadınların kamusal alandaki görünürlükleriyle birlikte mümkün olmuştur. Diğer taraftan “hazcı yaşam” ve “maneviyat” denkleminde fertlerin dini yönelişleri, dini grupların öne çıkmasını ve kendinden çokça söz ettirmesini sağlamıştır.

Kültür perspektifinde bir çözümlemeye dayanarak katılımcıların aşağı kültür vasıflarıyla uyumlu oldukları doğrulanmamaktadır. Dini eğitim ve terbiyenin sosyo-kültürel sermaye içindeki payı dikkate alındığında kitle medyasının sanallığının farkında oldukları ve magazinci bir beğeni kamusuna dahil olmadıkları görülmektedir. Diğer taraftan ahlaki değerler çerçevesinde kitle medyasından uzak durma tercihi söz konusu olduğu gibi popüler kültür ürünü dizilerle ilgilenen katılımcıların da varlığı örneklem için topyekûn bir değerlendirme yapmanın zorluğunu doğurmaktadır.

Katılımcılar için zamanın yatay ve dikey olarak planlanmasında iş ve ev merkezli sorumluluklardan arta kalan zaman dilimini arkadaşlarıyla ya da aile fertleriyle nasıl geçirdikleri sorgulanmıştır. Ne çeşit aktiviteler içinde oldukları ve nelerden hoşlandıkları, bu aktivelerde karı-koca ve aile-akrabalık ilişkileriyle arkadaşlar ve dini grup aidiyetlerinin yeri, takip ettikleri yayınlar, programlar, dizi filmler ve gezip gördükleri yerler eğlence anlayışını ve işlevlerini anlamamızı sağlamaktadır. Örneklemde edinilen bilgiler ışığında dindarlık ve hazcılık arasındaki ters orantının katılımcılara ilişkin sonuçları ortaya çıkmaktadır.

a-Boş Zaman ve Birincil İlişkiler

Boş zaman faaliyetlerini “zaman kaybetmenin imkânsızlığı” değerlendirmesiyle bir “dram” olarak niteleyen Baudrillard²¹¹, boş zamanın paraya çevrilebilir bir meta olarak görüldüğü kapitalist ekonomik sürece²¹² de işaret etmiş olur. Evli erkeğin ailenin

²⁰⁸ Bkz. Şişman, *Kamusal Alanda Baş Örtülüler*, s.53.

²⁰⁹ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s. 45

²¹⁰ Raudvere, *Çağdaş İstanbul’da Sufi Kadınlar*, s. 83.

²¹¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/ Yapıları*, s.194.

²¹² Cihan Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, Kapı Yay., İstanbul, 2007, s.5

geçim kaynağını temin etme olarak belirgin bir şekilde tanımlanan sorumluluğu, kendisine para kazanma için harcanan zamanın dışında bir boş zaman da doğururken ev kadınının esas sorumluluğu nedir diye düşünüldüğünde ise sınırlanmış bir alandan bahsetmek güçtür. Bu serbestlik, kadınların bütün gün “boş” olduğu biçiminde kabul edildiğinde ayrıca bir serbest zaman talebinde bulunamamayı da beraberinde getirmektedir.²¹³

Modern değerler ise bireyciliği ve kişisel gelişimi öne çıkarır. İnsanın “kendisi olması”nın yüceltilmesi²¹⁴ esasında kendisini iyi hissettirecek alanlara yönelmesinin teşvik edilmesi demektir. Diğer taraftan dini değerlerin yönlendirdiği misafirperverlik, çevresindekilerle iyi geçinme, sert ilişkiler kurmama, kötülükleri bağışlama gibi ümmet hissini telkin eden tavırlar²¹⁵ diğergâmlık gerektirir. Fertlerin benlik duygusunun ötelendiği ve kendisi için bir şeyler yapmasından ziyade başkaları için bir şeyler yapmasını yücelten dini değerlerin kuşatıcılığına dair katılımcıların gündelik hayattaki yaşam pratikleri fikir vermektedir. Gündelik birincil ilişkiler ağının bilgisini veren katılımcıların evdeki sorumlulukları dışında kalan zaman diliminde kimlerle neler yaptıklarıdır. Dini grup aidiyetlerinin de dışına taşan ve katılımcılara kendilerini iyi hissettirecek uğraşlara sahip olup olmadıkları da sorgulanmıştır. Site içinde konumlanmış evlerde komşularla buluşmayı rutin haline getiren bir ‘gün buluşması’na rastlanmamıştır. Genellikle yaş grubu, dünya görüşü bakımından birbirine yakın kişilerin görüştüğüleri kaydedilmiştir.

“Hiç hani apartman günü olur da site günü yapmadık öyle. Ben katılamam zaten.” (A.H.)

“Şu an katıldığım günüm yok. Oğlum olmadan önce vardı. Şimdi “...”(oğlunun adı) olunca zor oldu. Ara ara gidiyorum ama günde olmasam da...sabah bir kalkıyorum işte şimdi okul olunca okula götürüyorum onu. Öğlende eve geliyor çünkü. Yapılacak işler varsa yemek falan sabahtan onları ayarlıyorum. Sonra “...”yı alıyorum okuldan saat bir gibi. Sonra onunla beraberiz yedir içir uyut akşam oluyor. Öyle doğru düzgün ev işi bile yapamıyorum yani. Mutfaktan zaten pek çıkılmıyor. Temizliğe gelen zaten var aylıkçımız o geliyor beş altı gün. Yemek bile zor yapılıyor. Okula gitmesi çok iyi oldu oyun grubu gibi. O iki üç saat işte yemekleri koyuyorsun yapılacak bir şey varsa onu hallediyorum o yokken. Tam gün başlasa daha rahat edicem.” (A.G.)

²¹³ Bkz. Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s.153.

²¹⁴ Bkz. Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 183.

²¹⁵ Bkz. Mardin, *Din Ve İdeoloji*, s. 86.

Evinde vakit geçirmeyi daha çok seven O.H. boş zamanı ve sosyal ilişkilerini şöyle tasvir etmektedir:

“Boş da hiç kalmıyorum(...) Her gün gece tesbih çekerim kelime-i tevhid. Meselâ bir yere gitmeden evvel vaktim varsa hemen abdest alırım 4,5,6 sayfa Kur'an'ımı okuyup namazımı öyle kılar öyle giderim(...) Evde vakit geçirmeyi çok daha fazla severim. İstanbul'da daha da hiç çıkmıyorum. Çünkü Bursa'da akrabalarım var ahabplarım çok olduğu için onlara gitmek istiyorum ziyarete. Hasta ziyaretine çok giderim. Çok mühim ne bileyim dün de öyle üç yere gittim. Teyzem diyalize giriyor haftada üç gün. Onu görmem lazımdı ona gittim. “...”nın (AVM zinciri sahibi ailenin adı) annesi ameliyat olmuş ona gittim sonra ziyarete. Hasta ziyareti, ev tebriği, düğün tebriği bunlar benim için sebep oluyor(...) Hayatta elime oyun kâğıdı almadım. Hayatta oyun oynamadım. O kadar çok arkadaşlarım Kurşunlu'da geliyorlar. Grup grup ayrıldılar beni ne kadar çok istediler o masada oturtmak. Asla(...) Ben öyle asla vakit öldürmem derim. Meselâ ne bileyim örgü örürüm. Bi ara hep böyle sobalı evde oturan teyzelere yelek ördüm. Onlara hediye ettim. Boş vaktimi değerlendiririm. Televizyon falan çok bakmam. Şimdi de tesbih diziyorum meselâ(...) Kimseye karışamıyorsun ki bir kere ‘...' Hanıma söyledim. Ben dedi burda mutlu oluyorum sen beni dert etme dedi.”

Aidiyetlerin akrabalık ilişkilerinin önüne geçme(me)si özellikle üst gelir grubu dindar kadınların yakın sosyal ilişki ağı içinde kimlerin yer aldığıyla ilişkilidir. Aile ve arkadaşlık ilişkileri yani yatay toplumsal ilişkiler değerlendirmesinde 19.yy.'a kadar arkadaşlık ilişkilerinin aile ilişkilerinin önüne geçmediği toplumsal düzen tasviri söz konusudur.²¹⁶ Ancak modernitenin, toplumsal düzenin aile ilişkileri etrafında örülü sosyal ilişki ağını arkadaş ilişkilerinin genişlemesi yönünde değiştirdiği gözlenir. K.H.nin ifadesi bu durumun dinî aidiyet ilişkileri etrafında şekillendiğini yansıtmaktadır:

“Burda yakınımızda eşimin amca oğlu oturuyor. Ama pek gelip gitme yok. Hiçbir akrabayla görüşmezler. Bayramdan bayrama yalnız iki amcaya giderler (...) Akraba günlerinde bile herkes kendi arasında konuşuyor. Bazen gitmesem mi diye düşünüyorum (...) Arkadaş çevresinin iyi olması, muhakkak dindar bir insanın çok ihtiyacı. Ben cemaate bağlı olmasını gerekli görüyorum. İnsan kayabilir, ortam çok önemli. Benim imrendiğim insan “...” (U.H.) teheccüdünü bırakmaz, Kur'an çok okur, dünyalık çok konuşmaz, bir şey istenince hep ‘olur’ der.”

Diğer taraftan üst gelir grubu dindar kadınlar için “boş zaman”, hem kapitalist çarkın işlerliği hem de devredilmiş sorumlulukların kazandırdığı süre bakımından toplumun diğer katmanlarına göre “avantajlı” sayılan bir alan açmaktadır. Evde ücretli çalışanların varlığı ve harcama gücü, kadınlara serbest zaman açan ve bu zamanı etkileyen iki faktördür ve ev yönetiminde kadının günlük planlamasını mutfak

²¹⁶ Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, s.66.

ihtiyaçlarını takip etme ve varsa yardımcı çalışanın denetlenmesi yani temizlik işlerinin yönetim ve kontrolü dışında bir sorumluluk bırakmıyormuş gibi görünmektedir. Ancak ev merkezli hayat, günlük zaman diliminin şekillenmesinde örneklem grubuna dair genel bir değerlendirme olmakla birlikte örneklem kendi içinde de hiyerarşik anlamları barındırmaktadır. Bazı katılımcılar için mutfak ihtiyaçlarının listesini çıkarmak ve gerekli hazırlıkları yapmak çalışanlara devredilmiş durumdadır hatta şoförü olan katılımcılar ev dışında da ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kolaylık içindedir. Diğer taraftan bazı katılımcıların ev yönetiminin çocuklar, ev, mutfak ve bahçe ihtiyaçlarını kapsayan sorumluluklarını üstlendikleri ve bunların dışında kalan zaman diliminde kendileri için bir şey yapmaya fırsat bulamadıkları görülmektedir.

Boş zaman faaliyetlerinin değerlendirilmesi iki eksen üzerinden yapılmalıdır. Birinci eksen eş ve arkadaşlar ayrımı, ikinci eksen birincil gruplar ve dernekler kulüpler gibi ikincil örgütler ayrımıdır. Bu iki eksen üzerinden kültürel ve sınıfsal farklılıklar okunmaktadır. Nitekim kadınların hayatında birincil grup kadınlar arası toplantılar birliktelikler yoğun olarak görülürken, gönüllü dernek faaliyetleri ve kocalarının iş bağlantılarına yönelik Avrupa orta sınıf kadında karşılığı olan bir çözümlemedir. Diğer taraftan toplumsal ve coğrafi hareketliliğin yüksek olduğu durumlarda kadınların geçmişteki birincil ilişkilerini sürdürmelerinin zor olduğu ve kocanın toplumsal ilişkilerine uyum sağlandığı ve ikincil örgütlere bağlılığın arttığı yönünde değerlendirmelere de rastlanmaktadır.²¹⁷ Bu minvalde örneklemin kendi içindeki hiyerarşisi göstermektedir ki tabandan tavana doğru kocaların toplumsal ilişkilerine yönelik ve ikincil örgütlere bağlılık pozitif eğilimlidir. Örneklem grubu için yerleşim odaklı sıçrayış olarak nitelenebilecek olan Bademli bölgesine yerleşim, geriye dönük toplumsal ilişkilerin sürdürülmesini zorlaştırmaktadır. Bu bölgeye taşınmadan önce çoğunlukla bir apartman dairesinde oturan katılımcılar, buradaki komşuluk ilişkilerini sürdüremediklerini ifade etmektedir. Ancak arkadaşlık ilişkilerinde orta yaş üstü katılımcılardan okul arkadaşlarıyla görüştiklerini öğreniyoruz.

“Arkadaşlarımız vardı bekârken de. Toplanırdık evlerde. Görüşüyoruz yine. Şimdi şöyle...bazılarının durumu şöyle eşi kimisinin memur kimisinin ne bileyim durumları çok çok iyi değil. Ama ben onlara ne kadar yani...ben sanki çocukluğumu yaşar gibi yaşıyorum...Mesela gösteriş yapmak istemem. Yüzük küpe falan öyle şeyler takmam. Hatta şöyle derler ay azcık bir şey tak da bak biz

²¹⁷ Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, s. 43,44.

senden zengin duruyoz azcık bir şey tak da derler. Ama ben çok ayıp diyorum onlara gösteriş yapmak onlara ne bileyim herkes eşit benim için. Eşyayla şöyle olmaz hepsinin zaten kiracısıyız. Dünya malına hiç hiç hiç değer vermiyorum yani.” (O.H.)

Herkes kendi doğasına göre arkadaş seçiyor değil mi? Kendine uygun olanı seçiyorsun. Ben de öyle arkadaşlarımla görüşüyorum.” (C.H.)

Toplumsal ilişkilerde karşılıklılık esası önemli yer tutarken ve kent özeği dışında yer alan Bademli bölgesi için ulaşım zorluğu ekonomik verileri de hesaba katmayı gerektirmektedir. Katılımcıların çoğu kendilerine ait taşıtları kullanırken bazılarının şoförü olduğu saptanmıştır. Geriye dönük ilişkilerin sürdürülmesinde katılımcıların olanakları doğrultusunda belirleyiciliği daha fazladır. Ancak daha çok gelir grubuna göre ve yerleşim alanı içinde bir gündelik hayat çizelgesi olduğu gözlenmiştir. Bu çizelgede eş ve çocukların katılımcıların günlük hayatını planlamada ilk sırada yer aldığı ve arta kalan zamanda akrabalar ve arkadaşlarla görüşüldüğü; arkadaşların daha çok Bademli Mahallesi’nde ikamet eden kişilerden olduğu ve dini grup aidiyetlerinin, kocanın sosyal çevresi ve iş ilişkilerinin katılımcıların arkadaş çevresinin oluşumunda etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Kadınlar arası birincil ilişkilerde -dini ya da dini olmayan- kabul günlerinin hiyerarşisinden de söz etmek mümkündür. Dini gruplarda hiyerarşi gözetmeden herkesin bir araya toplandığı aktiviteler olduğu gibi, sosyo- ekonomik verilere ve üyelerin kişisel yakınlıklarına göre şekillenen bir grup içi seçme ve bölme süreci de dikkat çekmektedir.

b-Gezme, Yeme- İçme, Kitle İletişim Araçları

Haz arayışı ve gereğinden fazla tüketme eğilimini, doyum eşiğine ulaşmış üst gelir grubuna yakıştırmak mümkün görünse de sağlık ve dış görüntü çerçevesinde ya da dini hassasiyetler eşliğinde katılımcıların seçimleri biçim değiştirmiş olabilir. Gereğinden fazlasına sahip olmak üst gelir grubu özelliği olarak zikredilmekle birlikte “az” ama “nadir ve zor ulaşılan”ı tüketmenin de bir fark yaratma biçimi olarak öne çıktığı görülmektedir. Nitekim meta ve nesnelerin değil “fark”ın altını çizen statü, toplumsal ve ekonomik konum göstergelerine dikkat çeken Baudrillard, incelikli, sade ölçülü bir yaşam belirtisi sayılan “gereğinden az tüketim” veya “gösterişsiz tüketim”in de prestij farklılaşmasını vurgulayabileceğini ifade etmektedir. Farklılaşmanın tüketimin en üstün niteliklisi olarak “tüketimin reddedilişi” biçiminde de tezahür edebileceğini

belirtmektedir.²¹⁸ “Gezme ve yeme-içme” kategorisi bu görüşle uyumlu olarak kimi zaman mekânların kimi zaman sunulan ürünlerin özgün ya da otantik ayırt ediliş hikâyelerinin katılımcıların tercihlerinde yer etmeye başladığını haber vermektedir. Prestijli, seçkin restoranları ayırt eden de, özel servis tabaklarında büyük bölümün boş bırakılmasına mukabil küçük bir kısımda -özel yöntemlerle işlenmiş, yaratıcı bir görsellik eşliğinde- sunulan ve herkesin ulaşamayacağı hissini veren müşterinin seçkin, gelişmiş damak tadına en üst seviyede hitap etmeye yönelik hizmet anlayışıdır. Bu özgün mekânların aksine görsellikten uzaklaşmış lezzetiyle öne çıkan küçük, yerel, otantik fakat tanınmış veya ‘-den beri’ mekânlarının da tercih edilmesi söz konusudur. Her iki durumda da lezzet arayışı ön plana çıkmaktadır ve ‘seçkin pahalı restoranlar ve üstün nitelikli az tüketim’ örneklemin kendi içindeki hiyerarşide tavanda kendine yer bulmaktadır.

Örneklemin içinde dışarda yemek yememe hassasiyeti olanlar mevcuttur. Yenilenlerin “helâl” olma ölçütlerine uyup uymadığı konusunda hassasiyet vardır ve alkollü mekânlarda yemek yememe genel bir yöneliştir. Ancak kadınların eşlerinin zihniyeti ve sosyal çevresi bu konuda etkili olmaktadır. Dindar kadın özne hemcinsleri içinde daha çok eşinin alım gücü ve unvanıyla görünür, tanınır olduğundan kadının koca için değil ‘kocanın kadın için bir prestij simgesine dönüştüğü’ önermesi de geçerlidir. Diğer taraftan katılımcıların eşleriyle anılır olmaktan ziyade ‘eşlere rağmen’ -ait oldukları sosyal çevreye uygun- bir dini yaşantı içinde olma çabası içinde olanlar prestij denkleminin eşleri aşan boyutunu da ortaya koyar. Örneğin O.H. eşi dolayısıyla katıldığı beynelmilel bir protokol buluşmasında sembolik olarak da olsa kadeh kaldırmayı reddettiğini, yapması gerektiği yönündeki baskılara rağmen bunu ne olursa olsun yapmadığını ifade etmiştir. Aynı zamanda yeme-içmeyle ilgili görüşleri şöyledir:

“Yediklerime çok dikkat ederim. Peygamberimizin hadis-i şerifini bilirim. ‘az yemek, az uyku, az konuşmak’ Sofradan çok doymadan kalkarım(...) zaten bir insan yüzüne baktığın zaman anlaşılıyor. Dış görünüş önemli değil.”

Katılımcıların aile ve arkadaşlarla gidilecek yerlere yönelik mekân haritası bilgisine sahip olmaları, eş ve çocuklarıyla yaptıkları ev dışı etkinliklere ya da arkadaş ya da dini grup aidiyetleri ile söz konusu mekânlara daha önce gitmiş olmalarına bağlıdır. “Nerde ne yenir? Nereye gidilir, gidilmez? Hangi mekânlar hangi faaliyetler için tercih edilebilir?” bilgisinin kimi zaman söz konusu işletmelerin sahiplerini de dikkate alan bir

²¹⁸ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/Yapıları*, s.107.

değerlendirmeye konu olduğu gözlenmiştir. Bu değerlendirmelere de katılımcıların eşleri aracılığıyla edindikleri bilgiler kaynaklık etmektedir. Çünkü iş adamı olan kocalar için her türlü yatırım alanı yakın takip altındadır.

Tüketimci potansiyelinin öne çıkmasına çabalanan modern insan, aksi halde bir yönelişle “mutlu olmama hakkı” yokmuş gibi sürekli sergilemek zorunda olduğu bir etkinlik içine yerleştirilir. Sahip oldukları ile yetinme ise toplum dışı kalmak anlamını taşımaktadır. Bu sebepten “evrensel bir merak”ın canlandırıldığı ve “hazzı yakalayamama korkusu”yla -mutfak, kültür, din, cinsellik, bilim vb. sahalarda- merakın izinden giden tüketime yer açılmaktadır.²¹⁹

Katılımcıların hayır faaliyeti olarak düzenlenen müzik, eğlence içeren etkinliklere seçici bir biçimde katıldıkları yukarıda zikredilmiştir. Bunların yanı sıra bireysel bir eğlence arayışı dikkat çekmemektedir. Daha çok arkadaşlarla bir yerlerde kahvaltı etmek, yemek yemek ya da kahve içmek için bir araya geldiği görülmüştür.

Katılımcılar arasında birincil ilişkilerde örneğin sitede oturuluyorsa komşularla olan ilişkilerde önceden haber vermeden ziyarete gidilmediği öğrenilmiştir. Bu durumda eşlerin çalışma saatleri ve evde bulunma saatlerinin esnek oluşunun da payı vardır. Mekânın cinsiyete göre organize olması kadınların bir yerde bulunma zaman ve süresini etkilemektedir. İlişkiler samimiyet içinde de olsa bir mesafe barındırmaktadır. Daha çok dışarıda buluşmayı tercih ettikleri izlenmiştir. Evde misafir ağırlamanın sunum ve çeşitliliğin ön plana geçmesiyle zorlaşması, kadına -yardımcısı olsa da- ek bir yük bindirmektedir ve gelen misafirlerin prestiji de ev sahibini zorlamaktadır. Misafir ağırlamaya yönelik yaratıcı, eksiksiz olma kriterlerini ve trendi belirleyen sosyal medya örnekleri mevcuttur ve bu rol modeller aracılığıyla tüketim seçenekleri de biçimlenmektedir.

Örnekleme içinde sosyal medya hesapları olan katılımcılardan B.H., P.H., T.H., I.H. gittiği yer ve kişilerle ilgili paylaşımlar yapmaktadır. Ancak günlük hayatın dijital kuşatılmışlığını yaygın olarak ikinci kuşak davranış örüntülerinde görmek mümkündür. Genellikle yaşanan mutlu anlarda destek görülen hizmet sektörü elemanlarına teşekkür biçiminde paylaşımlar yapılmakta ve katılımcının kendini özel ve önemli hissetmesinde payı olanlar tek tek etiketlenmektedir. Mahremiyet, katılımcının kendisini paylaşmaması konusunda geçerli olurken, sahip olunan sosyal donatıların paylaşılmasında sakınca

²¹⁹ Bkz. Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/ Yapıları*, s. 94.

görülmemektedir. Örneğin M.K.(P.G.) nın iki kız çocuğundan sonra bir erkek çocuğu olmuştur. Özenle süslenen hastane odasında (organizasyon firması etiketlenmiştir) yeni doğan bebeğin ve kendisinin görüntüsünü paylaşmasa da kızlarının hastane odasında hazırlanan özel köşede, özel kıyafetlerle (tasarımcılar etiketlenmiştir) özel fotoğraf çekimi yapılarak (fotoğrafçı etiketlenmiştir) sosyal medya hesabından paylaşmıştır.

Baudrillard'ın deyimiyle “hayatın ve hayatın suretinin birbiriyle iç içe geçişine tanık oluyoruz.”²²⁰ Gidilen mekânların paylaşılması, yenilen içilenlerin paylaşılması sosyal ilişkilerin sanal odaklanmalarla beslendiğini düşündürmektedir. Bir yakının, arkadaşın açtığı işyerinin ya da satış yapmak istediği bir ürünün popüler takipçiler tarafından paylaşılması, sanal ticaret ağının ya da bir mekânın popülerleşmesini sağlar ve bu anlamda “birbirine destek olma” sanal platforma taşınmış olur. Gidilen, görülen, tadılan, yaşanan her ne varsa kişilere mahremiyetle ters düşen bir popülerlik kazandırmakta ve kitle kültürünün önemli ayağı TV dizilerinden sonra sosyal medya fenomenleri aracılığıyla da popüler kültür çerçevesi genişlemektedir.

Kadınların bir rehberine başvurmadan kendi aralarında bilinç yükseltmeye yönelik kendiliğinden bir araya geliş söz konusu değildir. Neler okudukları, takip ettikleri yayınlar, TV’ de neler izledikleri, dizi filmlere yönelik bilgi ve tercihleri sorgulanmıştır.

TV’de dizi kuşağı yayınları, gündelik hayatın bilgisinin deformasyona uğratıldığı, takipçilerinde iyilik kötülük kavramlarının saf dışı edilmesi ve yerine tüketici hazcı yönelişlerin beslendiği mutluluk ve mutsuzluk kavramlarının yer edinişini desteklemektedir. Baudrillard, yayıncının ve alıcının bu denli birbirine yakınlığının ortaya çıkardığı zararı; mikrofon ve hopörlör arasında sesin aktarılması sırasındaki çınlamaya yani dalgaların birbirine karışmasıyla ortaya çıkan “larsen etkisi”ne benzetmektedir.²²¹ Maruz kalma ve tercih etme arasında bu etkiyi görmek mümkündür. Katılımcılardan C.H. ve O.H.nin ifadeleri şöyledir:

“Dizileri takip ediyorum ne varsa işte...ama şimdi meselâ genelde daha güzel değil mi yani aile yapısını falan düzenleyici güzel oluyor. Daha çok eğlence programlarını işte o Popstar falan onu izlemeyi seviyorum.” (C.H.)

“Dizilerden falan bakıyoruz işte Yaprak Dökümü var ona bakıyoruz birkaç diziye bakıyorum. 7. Kanalı izliyorum arada. İşte sabah namazından sonra yatmazsam ordaki Kur’an’ın açıklamasını dinliyorum takip ediyorum(...) Altınoluk Dergileri var onları okuyorum. Eşim burdayken bütün gazeteleri aldırıyor. Şöyle birkaç

²²⁰ Baudrillard, *Tam Ekran*, s. 129.

²²¹ Boudrillard, *Tam Ekran*, s.129; *Şeytana Satılan Ruh*, s. 71.

tane bakıyorum. Süleyman Ateş'in yazılarını okuyorum. Hürriyet'te Ahmet Hakan'ı okuyorum. Dikkatimi çektiği an bakarım okurum.” (O.H.)

Takip edilen yayınlar katılımcıların düşünce dünyasını ve arka planda beslendikleri fikri muhtevayı çözümlemeye yardımcıdır. Gazete ve dergi aboneliği olan katılımcılar okumaya fırsat bulamadıklarından bahsetmiştir. Evlerin genelinde dini kitapların ağırlıklı olarak yer aldığı görülür. Bilinç düzeyi, evlerde kütüphaneye yer verilmesinde önemli bir ayrıçtır. Ailedeki tahsil durumu ile kitap sayısı ve çeşitliliği arasında pozitif ilişki vardır. TV'nin evinde öne çıkmadığı katılımcılar olduğu gibi evinin her odasında TV olan da vardır.

Evlerinde özel alanlarında kapitalist ekonominin tüketim kodlarının dikte edildiği bir sanal gerçekliğe sürüklenen bireyler özelde Müslümanlar, özel alan-mekân kullanımından evin nasıl döşeneceği, bunların tasarımı, tüketim biçimine kadar medyatik görüntülerin belirlediği formlar biçiminde ve her şeyin belirli ve verili olduğu bir ağıın içinde dahil olmaktadır. Bu sanallık özellikle genç bireylerin öz yaşam öykülerinde gerçekliğe dönüşmektedir.²²²

7-Tüketim Parametreleri: Yeni Kentsel İktidarın Araçları

Toplum katmanlarının ekonomik zorunlulukları çerçevesinde arzularının güdümlenmesi ve sıraya konması değişir. Diğer taraftan nesnelerin “kullanım amacına hizmet etme” özelliği yerini piyasanın temel hakikati olan “nesnelerin satılmak için üretilmesi” özelliğine bırakmıştır. Gerçekleşen istekler, eşyaya yönelik arzular giderildiğinde eşyanın değerini kaybettiğini de göstermektedir.²²³ Tüketimin pompalandığı kapitalist pazarın, bozulmaya karşı mukavemet gösteren hayattan ve dayanıklı eşyadan hoşnut olmadığı buna karşın kalıcı geleneklerin uzun ömürlü eşya ve evler zemininde varlık gösterdiği bilinir.²²⁴ Kalıcı ve sağlam olanın yerini geçici ve tek kullanımlık metanın alması, eşyaya sahip oluncaya kadar kıymet vermeyen bilakis sahip olduktan sonra eşyanın salt ‘şey’ olmaktan öte ruhu olduğunu kabul eden ve muhafaza eden/değişimden hoşnut olmayan anlayışa yabancı kalındığını ortaya koymaktadır.

Tüketim kültürünün yaşam tarzlarına müdahalesi geleneksel yaşam tarzının temelini ve dinsel pratikleri aşındırması yönüyledir. Bu bilinç düzeyinde etkisini gösteren

²²² Bkz. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 49.

²²³ Bkz. Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 200.

²²⁴ Bkz. Ali Ayçil, “Gelinler Üzerine Dört Pasaj”, *Nihayet*, (Eğlenmek Değil Evlenmek), S. 8, 2015, s.81.

bir aşındırma değildir. Din insanların hayatından inanç anlamında ve rasyonel düzlemde dışlanmış değildir. Ancak gündelik hayatta yaşanan dönüşümler, inancı kemiren ve dinsel pratikleri yaşanılmaz kılan habitus düzeyinde bir aşındırmayı kaçınılmaz yapmaktadır.²²⁵

Büyük AVM'lerin keyif, eğlence ve alışverişi birleştirerek küresel pazar ekonomisinin kadınları evden çıkarmasına aracılık etmesi; emek ve zaman kullanımı dönüşen kadınların tüketimlerinin aile ve evle sınırlı kalmayıp kozmetik, güzellik ürünlerini de öne çıkarması yanı sıra beden merkeziliğin artışı gösteren jimnastik salonları, diyetisyen ofislerinin çoğalması ailenin diğer bireylerinden ayrı "bireyselleşmiş" yeni kadın benliğine -tüketim üzerinden- hem nicelik hem nitelik bakımından işaret eder.²²⁶ Böylelikle sınırlandığı ve denetim altında tutulduğu varsayılan kadınların kurtarılması değil denetim ve sınırlamayı fark etmenin zorlaştığı bir alana geçişi söz konusudur.²²⁷

Tüketimin gösterişe dönüşmesinin ve yapay prestijin dinen kabul edilmemesi²²⁸ tüketim yoluyla toplumsal konum imarı²²⁹ sağlayan kapitalist verilerin dindar zihniyet dünyasında bir gerilime dönüşmesine neden olmaktadır. İnananlar arasında üstünlüğün ancak "takva" ile mümkün olacağı zikredilmekle birlikte dinsel pratiklerden özellikle toplumun dezavantajlı kesiminin sorumluluğunu zengine yükleyen "zekât" kurumunun işlerliğine dikkat çekilerek zenginin zengin gibi yaşamasının dine aykırı olmadığı kabul edilmektedir. Ancak kamuoyunda özellikle pahalı arabaları içinde tesettürlü kadınlar yadırganmakta ve pahalı ve markalı eşyalarla dindarlık arasında kadın üzerinden tezatlık kurulmaktadır.

"Örtülü moda"(veiled fashion), hem kamusal alana katılım kanallarının açılmasında dindar kadının araç haline getirildiğini hem de pek çok kurum ve eşyanın İslami versiyonlarının üretilmesi gibi tesettür modelleri üretilerek, tesettürle modayı birleştiren markalar yaratarak baş örtülü kadınların tüketim formatına sokulmasını ve ekonomik büyümeye İslami kesimin dayanak olmasını ifade etmektedir.²³⁰

²²⁵ Bkz. Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, s.53.

²²⁶ Bkz. Özyeğin, "Kapıcılar Gündelikçiler ve Ev Sahipleri", s. 70,71.

²²⁷ Bkz. Martin Stokes, "Gündelik Yaşamı Tanımak", *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, s.328.

²²⁸ Bkz. Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, s.251.

²²⁹ Bkz. Loo; Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, s. 159

²³⁰ Bkz. Bilici, "İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örneği Olayı", s. 217-223.

Moda, anlam olarak “kibar sınıf hayatı” ve “üst tabaka” ifadelerini de karşılamaktadır ve özellikle zihniyetlerin sembolleşmiş biçimi olduğu kabul edilen giyimle eşleştiğinde kişilerin beğenilerinin, gelir durumlarının, ait oldukları ya da olmak istedikleri sınıfın ipuçlarının giyimde izlenmesini de ifade etmektedir. Moda, yapay prestiji elde etmenin bir yolu olarak kişisel prestije sahip olmayanların mücadelesini içermektedir.²³¹ Bu mücadele kitle psikolojisinde “taklit” biçiminde²³² hem üst tabakanın giyim ve davranış şekillerinin referans grubu olarak izlenmesini²³³ hem de sahip olunan nesnelerin marka değerinin kişilere kattığı sembolik değerın imitasyonlar aracılığıyla sahip olunuyor hissi uyandırmasını ve “gerçek” olana sahip kişi ile “benzer ürün”e sahip olanlar arasındaki öykünme ve benzerlik ilişkisini ortaya koymaktadır.

a-Moda ve Ev Dekorasyonu

Modayı, “sembolik bir üste çıkma hareketi” olarak niteleyen Baudrillard, ev çerçevesinde ekonomik sermayenin sembolik sermayeye dönüşümünde kadınların kendini beğenme ve ayırım yapmanın sonsuz sentezlerini yaratmaya meyilli tarafını “kültürel hayatın lokomotif” olarak çözümlemektedir. Moda bu anlamda en elverişli zemin olmaktadır. Özelde beden bakımı ve kozmetiğe gösterilen ilgi daha genel manada “etik ve estetik saygınlık” arayışında küçük burjuva kadınlarının sembolik tahakkümün en büyük kurbanları oldukları, bunun etkilerinin alta doğru yayılmasında rol oynadıkları diğer taraftan egemen sınıfla aynileşme ve onların seçkin, fark yaratan özelliklerini sahiplenme ve onların buyurgan popülerleşme süreçlerine katkıda bulunmaya meyilli oldukları varsayılmaktadır.²³⁴ C.H.nin modayla ilgili görüşleri şöyledir:

“İçerde de dikkat ederim ama dışarıda da seviyorum süslenmeyi yaşlansak da... şıklıkla tesettür bir arada olur. Moda olunca biraz uyuyorsun. Modayı takip ediyorum ama kırmızı fuşya hiç giymem pembe, mor, mavi renkleri daha çok tercih ediyorum. Ama aşırı renkli tesettüre de karşıyım. Marka ve modaya çok ters bakamıyorum. Çevresi, toplum bir yerde bunu gerektiriyor bir yere kadar. Yapmasan da olabilir de yapana da bir şey diyemiyorum yani. Örtsünler de ne örterse örtsün. İster marka ister pembe alsın kafasına koysun da göreyim bakayım.”

²³¹ Bkz. Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, s. 23,27,52.

²³² Bkz. Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, yay. haz. Yunus Ender, İstanbul: Hayat Yay., 1997, s.122.

²³³ Bkz. Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, s.55.

²³⁴ Bkz. Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.127-128.

Modanın gelişmesi ve yaygınlaşması burjuva sınıfının kendini hem halk tabakasından hem de aristokrasiden ayırma çabasına bağlı olarak ele alınmaktadır. Modaya uymanın ölçüsü güzele ve cazibeye meyletmektir ama sonuçlarının güzelleştirici olup olmadığı sorgulanmamaktadır. Bu teslimiyet kitle kültürü ile bağlantılı anlaşılabilirliği gibi toplumsal tercihlerin modayı oluşturanların yönlendirmelerine açık olmasıyla da bağlantılıdır.²³⁵ Örneklem içinde modaya yönelik yönlendirmeleri dikkate alan/almayan katılımcılar da vardır. A.G. Bademli'deki hemcinslerini tarif ederken O.H. kendi tercihini ifade etmiştir:

“Özellikle bu taraftaki sosyetelerde ooo rengârenk çantası ayakkabısı her şeyi tam takım öyle görürsünüz(...) İster istemez modayı takip ediyoruz. Yeni bir şeyler çıkıyor hoşumuza gidiyor alıyoruz. İlla modadan olsun diye bir şeyimiz yok açıkçası indirimleri de takip ediyorum.” (A.G.)

“10 senelik tayyörlerim var. Eşim hep yeni meraklısı yeni al falan der çarşıya çık der. O çünkü çok kendi giyime kuşama çok meraklı. Su akar derim ama burda ihtiyacı olan insanlar varken...” (O.H.)

Günlük yaşamda alışveriş edilen giyim mağazaları arasında tesettür firmalarının yanı sıra başka firmaların da ürünlerini söz konusu kitleyi dikkate alarak güncelleştirmesi dindar kadınların modayı yönetenlerin ilgisini üzerinde topladığını doğrulamaktadır. Böylelikle önceleri hazır giyimde tesettürlü kıyafet, manto, pardösü, gelinlik bulamayan kadınlar için geniş bir seçenek alanı doğmuştur ve terzilik dışında giysi tasarımı meslek halini almıştır. Katılımcılarda anneleri ve kızlarını içine alan moda furçasının büyük ölçüde genç neslin öncülüğünde yürüdüğü anlaşılmaktadır. Bademli bölgesindeki ekonomik hiyerarşi dikkate alındığında anne katılımcılardan dünya markalarını satan mağazalardan ve Türkiye genelinde markalaşmış firmalardan alışveriş yapanlar, tavana yakın grubu oluşturur. Özel gün ve gecelerde, cemiyetlerde tasarım kıyafetleri tercih ettikleri öğrenilen görüşmecilerin kıyafetlerinde tesettüre riayet, modanın cinsi cazibeyi merkeze alan çerçevesinde esneklik göstermektedir. Genellikle böyle özel gün ve gecelerin yaklaştığı zamanlarda katılımcıların diyetle girdikleri görülmüştür. Nitekim vücuduyla barışık olma, güzel kadın olma “seçilmiş” olma işlevleri, “sanayisel estetik işlevselcilik”in hâkim estetik ilkelerinden ayrı değerlendirilemeyecek işlev-biçim birlikteliğini çağrıştırmaktadır. Baudrillard, reklam dilinde kullanılan kelimelerle nesnelerin dışileştirildiğini fakat modanın her şeyi ters yüz etme gücüne karşılık şişman

²³⁵ Bkz. Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, s.13,14,30.

ve ince üzerinde tartışmayarak narinliğin ayırt edici olarak tercih edildiğini ileri sürmektedir.²³⁶

Geleneksel dindar ve camia dindarlığı tipolojisinin kuralcı alt kategorisi modanın tesettürü silikleştiren belirleyiciliğine karşı zıt bir motivasyona sahiptir. Tesettür sınırlarında esnekliği kabul etmeyen bu vaziyet alışışı, kitle kültürüne direnme biçimi gibi algılamak mümkündür. Ancak motivasyonun katılımcının kendisiyle mi, eş ve arkadaşlarının tepkileriyle mi şekillendiğini belirlemek güçtür. Nitekim tüketimde boykot etme davranışının da daha çok başörtüsü üzerinde görünen yabancı markalardan kaçınmak biçiminde oluşu da bununla ilintili olabilir. C.H. buna değinmiştir:

Önceden dikkat etmezdim. Şimdi dikkat ediyorum. Özellikle Filistin olayından sonra birkaç senedir “...”ya (başörtüsü de satan bir yabancı marka) gitmiyorum.”

Beğenin toplumsal hiyerarşide bir kaynak haline gelmesi²³⁷ katılımcıların zihniyet dünyasında beğenilmenin ne tür çağrışımlar barındırdığını anlamak için giyim kadar evlerin, arabaların, zevklerin modalaşma sürecine dikkat kesilmeyi gerektirir. Evlerin içi, eşyalar, evlerin dış görünümü ve peyzaj, evlerin yeri kadar önemlidir ve sürekli değişen moda ayak uydurmanın gereği sıklıkla yenilenmeyi ya da ufak değişiklikleri, mülk sahiplerinin seçkin zevklerini ve alım güçlerini göstermenin aracı yapmaktadır. Bu değişimde kimi zaman mimari danışmanlığa başvurulsa da her bir detayın evlerin hanımları katılımcılar arasında deneyimsel konuşmalara konu olması dikkat çekmektedir. Mobilya, halı, perde, süs eşyaları, mutfak gereçleri, yemek takımları ve daha birçok detay, nereden alındığı, fiyatı, malzemesi, kullanımı, uyumuna yönelik çok yönlü değerlendirmelere ve beğeniye sunulmaktadır. Özellikle ev hanımları için ev tanziminin, özel bir uğraş ve yoğun bir çaba gerektiren bir ‘başarı’ öyküsüne dönüşmesi toplumun genelinde var olan mülkiyete ve eve dair intibaa eşlik etmektedir.

İki yıldır Bademli “...” sitesinde ikamet eden L.H.’nin daha çok yeni değiştirdiği mobilyalar, perdeler ve evin badana-boyası ve bunların maliyeti hakkında konuşması buna örnek teşkil etmektedir:

“Biz çok gezdik Bursa’da fiyatlar çok fark ediyordu. İstanbul’a gittik. Bursa’da bu mobilya için 50 milyarın üstünde fiyat veriyor “...” Mobilya. Perdeler daha

²³⁶ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.88,168,169,180.

²³⁷ Bkz. Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s.22; Davidoff, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, s.240.

gelmedi, yapılıyor. Buraya İtalyan perde istedim. Çünkü yazın açık kışın kapalı kullanılsın istiyorum bir de açıkken stor(güneşlik) görünsün istemiyorum, o da sadece bu perdede oluyormuş. Yatak odası için farklı model istedim(...)tam annemin hastalık haberi hastaneye yatış sürecinde mobilyalar geldi vesaire hiçbir şey anlamadım doğrusu. Sevinemedim. Sonra annem vefat edince, insan düşünüyor ne acı bir tarafta acı, bir tarafta hayat devam ediyor, asıl acı olan bu...”

Mobilyaların kullanımıyla ilgili hassasiyetini ise şöyle dile getirmişti:

“Eşimin sohbet grubu gelecekti. Biz de ablamla her şeyin üstünü örttüük bir şey koyarlar çizilir diye sonra sehpayı kenara çekmeye karar verdik. Eşim de dedi ki: Hatta isterseniz koltukları da kaldırın, eskileri getirin...(kahkaha)”

Eşyalar alınırken, kullanılırken kimin söz sahibi olduğu önemlidir. Parayı kazanan erkeğin evin tanzimi konusunda da kendini hâkim görüp görmediği, ev merkezli kadın dünyasının bu hakimiyeti kısıtlayıcı bir etkiye sahip olup olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim kadının “zevk hiyerarşisi”, erkeğin “servet hiyerarşisi”nin belirleyicisi olduğu savı bu durumla ilişkilidir.²³⁸ Mesela salonda bir şeyler yiyerek televizyon seyretmek isteyen erkek, eşi tarafından engelleniyorsa burada kadının hâkimiyet alanının çizildiği görülmektedir. Kadın evin eşyaları ve bunların kullanımına hâkimdir. Kadın yaşamında ev merkezlilik bu durumu doğal kılmaktadır. Tüketimde mesela perdeler, dekoratif eşyalar, süs eşyaları, mutfak eşyaları vb. küçük parçalarda kadın rol almaktadır fakat büyük eşyalarda daha çok erkek rol oynamaktadır. Katılımcılar kocaları tercih hakkı sunuyorsa bu alternatifler arasında bir tercih yapmaktadır. Her ne kadar ev, kadının mekânı gibi kabul edilse de “insanlar sahip oldukları nesneler aracılığıyla tanımlanmakta”²³⁹ ve sahiplik durumunun erkeğe ait olması erkeğin kadın üzerinde görünmez bir otorite kurmasını da desteklemektedir. Örnekleme içinde bu etkiyi temsil eden görüşmecilerin ifadeleri:

“Evlendiğimizde eşim iplik işiyle uğraşıyordu. Ekonomik olarak çok iyiydi durumumuz. (...) O zaman da eşim evini eşyalarını kendisi almış. (...) Bu evi de dekoratöre yaptırdı eşim. Benim tercihlerimin pek etkisi olmadı. İçimde bir ukdedir eşyaları alındıktan sonra gördüm hep.” (K.H.)

“Her şeye olumlu bakarım ki meselâ bu eve taşındığımızda bile şöyle oldu. Çelik Palas’ın orda oturuyorduk. Orda bazı koltuklarımız vardı yirmi senelik falan.

²³⁸ Bkz. Sencer Ayata, “Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı” *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, s. 47-50; Ayşe Durakbaşı; Dilek Cindoğlu, “Tezgâh Üstü Karşılaşmalar, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, s. 91.

²³⁹ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.232.

Onların bir kısmını yazlıktaki evimize götürdük. Dedi ki eşim İstanbul'a gideriz buraya koltukları bakarız beğenir alırız dedi. Tabi dedim ben işte sonra taşındık daha koltuklar alınmadı. Bi baktım bir gün geldi eşim kızım da evli değildi o zaman daha küçük kızım... Ben dedi 'bütün koltukları masaları sehpaları hepsini aldım' dedi. Kızım da dedi ki baba dedi annemin de görmesi lazım değil miydi? Olur mu böyle birlikte karar vermeniz gerekmez miydi? dedi. Yok yok dedi ben karar verdim annen beğenir dedi. Ben de hiçbir şey demedim. Hiç itiraz etmedim. Zaten hiç etmem(...)Hani yuvayı dışı kuş yapar derler ya yine de tutumlu olmak gerekir. İşte eşinin insanın verdiği parayı böyle har vurup harman savurmamak lâzım. İşte yani onun parası diye de yani şey yapmam hiç ona sormadan bir şey yapmam." (O.H.)

"Tabi eşimle beraber mobilya baktık halı baktık severim ev dekorasyonunu ama 5 sene oldu evleneli çok öyle aman aman bir değişiklik yapmadım. Her şeyim aynı duruyor öyle şuan. Kaliteye baktık. Mimara falan bırakmadık. Zaten çok çabuk evlendik. O dönemde de zaten eşim mimara karşı şeydi gerek yok mimara dedi. O kadar da yani mimarlık... aslında bana kalırsa destek almak çok güzel çünkü çok değişik fikirler veriyorlar yani daha kullanışlı hale gelebiliyor her şey...kendimiz döşedik, baya bir yer gezdik bir türlü içimize yatmadı sonra Adana'ya gittik Adana'dan almaya karar verdik sonunda. Eşim iş yapıyordu oraya kumaş falan veriyorlar. Zaten yemek masası ve konsolu almış o. Aldım ama inşallah beğenirsin dedi. Zevklerimiz uyuyor. Beğendim." (A.G.)

Nesnelerin hiyerarşik sıralanmasının ait olunan grubun ahlaki değerlerinin belirlenmesini sağladığı ve eski değer ölçütlerinin yerine geçtiğini ileri süren Baudrillard, "ayrımcı tüketim sisteminin" tüketicii ve toplumu çeşitli kategorilere bölmeye yardım ettiğini doğrulamaktadır.²⁴⁰ Ev eşyalarının seçimi ve kullanılan malzemeler hem gelir grubunun hem zihniyet dünyasının uzantısı olarak yorumlanabilmektedir. Örneğin gümüş süs eşyaları, el halıları, ithal marka elektronik eşyalar, el yapımı işçilikli ahşap mobilyalar, ithal avizeler vb. ürünler üst gelir grubunun alışveriş kalemidir. Örneklem evlerinin çoğunluğunda söz konusu eşyalar yer almaktadır. Katılımcılar arasında yiyecek içecek konusunda ithal ürünlere gösterilen olumsuz tavrın elektronik eşyalar ve araba konusunda gösterilmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca evlerin duvarlarında gelenekli sanatlardan levhalar olması muhtemelken gümüş işçilikli Lafzatullah, Besmele yazılı süs eşyaları, hediye edilmiş birkaç hat levha dışında bilerek satın alınmış herhangi sanatsal ürüne rastlanmamıştır.

Bourdieu, "karşılıksızlık" ve "amaçsız amaç edinme" ifadesiyle, eve, ev içi süslemelere, gündelik yaşamın dekoratif taraflarına ilgi duyma ve kaygılanma biçiminde kadınların kendilerine yer açma teşebbüsüne işaret eder. İş hayatında da kadınların daha çok sunum, temsil, karşılama ve ağırlama ve bürokratik ritüellerle meşgul olması ve

²⁴⁰ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.232.

ailenin sembolik sermayesini idare etme görevini evsel ritüellerle kadınların üstlenmesini sembolik sermayeyi korumaya ve geliştirmeye hizmet ettiği yönünde değerlendirir.²⁴¹ Bu perspektif aynı zamanda “ev yönetimi” vasfına ket olmayacak serbest çalışma tercihini de çalışan katılımcılar için anlamlı yapmaktadır. Örneğin B.H. ve Ş.H. serbest çalıştıkları için ev merkezinde aynı zamanda kocalarının ilişkilerini de önceleyen bir hareket alanına sahiptirler.

Katılımcıların zihniyet dünyası ve hayat tarzı arasındaki bağı evlerin tanzimi ve dekorundan hareketle çözümlemek mümkündür. Perdelerden yola çıkarak bile mukayese edilecek farklı sonuçlara varmak söz konusudur. Öyle ki evlerdeki bu mukayese kadınların kıyafetlerinde de paralel sonuçlar gösterir. Evinde eski model perdeleri olan kadın, giyim tarzını da değiştirmeyen, her seferinde benzer biçimde manto giyen, başörtüsünü aynı stilde takan ve markalı giyinme kaygısı olmayan bir görünüme sahipken; evinde moda çizgilere yer veren diğerleri için kıyafetlerde de daha değişken estetik ve markalı öğeler hâkim olur. Çalışan katılımcılar eşya seçiminde ve tüketimde daha işlevsel yaklaşırken, ev hanımlarının genelinde işlevsellik daha geri planda, görsellik daha ön planda yer almaktadır. Örneğin R.H. nin evinin, -küçük çocukları olmasına rağmen- varaklı oymalı mobilyalarla döşenmiş olması beğenin kullanımın önüne geçtiğini göstermektedir. Diğer taraftan ev mimarisinde dinî hassasiyetlerle proje değişiklikleri biçiminde yönlendirici tercihler dile getirilmemiştir. R.H.nin evinin kullanışıyla ilgili ifadesi şöyledir:

“Zor oluyor aslında ama alırken öyle düşünmüyor insan. İşte güzel olsun diye bakıyor. Ben aslında bu kadar şaşalı istememiştım ama bütün hepsini bir yerden alınca o ona, o ona uysun derken böyle oldu. (...) Aslında hocaya sordurdum eşime, bizim banyoda tuvalet açık meselâ. Acaba abdest oluyor mu diye. Eskiden tuvaletler ayrı lavabo ayrı olurmuş, klozet yokmuş ki. Şimdi evler ona göre”

Özyürek, 1980 ve 1990’larda hüküm süren hayat tarzının arkasında tüketim kültürü ve metaa dayalı kültür politikalarının etkisini de hesaba katarak sembollerin metalaşması üzerinden kamusal alanda İslami görünürlüğün izini sürmektedir. Haremlik-selamlık havuza girilebilen çok yıldızlı oteller, alkol servis edilmeyen restoranlar, dini radyo kanalları, başörtüsü ve çarşıdaki moda unsurlara yönelik moda defileleri bu görünürlüğe örnek gösterilmekte ve arabalardaki “Bismillahirrahmanirrahim”

²⁴¹ Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, 3.b., İstanbul: Bağlam Yay., 2016, s. 126.

çıkartmalarından misal vererek İslami sembollerin veya eşyaların yaygınlaşmasına, pazardaki payını arttırmasına dikkat çekilmektedir.²⁴²

Bu benzetmeler içinde Barborosoğlu'nun "Cumhuriyetin Dindar Kadınları" kitabında konu olan dindar kadın profilinin evlerin ilim irfan yeri olarak vasıflanmasındaki katkısı ve zor şartlarda evlerin, odaların dini işleve bürünecek biçimde nasıl dönüştüğünü ifade eden müşahhas örnekler²⁴³ temsil bulamamaktadır. Çünkü tüketim kültürünün etkisi zamanla dindar kadın özneyi "değilleme mantığı"nın içine çekmiştir ve benzemek istemediği "öteki"nin kusurlu taraflarından yola çıkarak kendini ortaya koyabilmiş ve sahip olunan değerler tek başına temsil edilmekte güçlük çekildiğinde de "öteki" ile arasına mesafe koyarak mantık referansı ile yola devam edilmiştir.²⁴⁴

b-Marka ve Taklit Ürünler

Evin, arabanın, giyim kuşamın bir yaşam biçimi olarak bütünleştiği, moda ve dolaylı olarak da markaların örtük referansa dönüştüğü düşünüldüğünde AVM'lerin tüketimden beslenen kentsel iktidarın araçları olarak kentin üst gelir grubunu da hedefleyen mağazalar zincirini bir araya getirmesi olağandır. Öyle ki AVM'ler içinde mağazaların da marka hiyerarşisine göre konumlandıkları gözlenmektedir.

Çoklukla başörtülü kadınların seçkin statüsünün göstergesi olarak seçili marka ürünleri üzerinde taşıma eğilimi sınıfsal bir ayırt ediliş motivasyonu ile kendilerini seçkin olmayanlardan ayırt etme amacıyla açıklanmaktadır.²⁴⁵ Nitekim Erkilet, markalı eşarp üzerinden başörtülü kadının yerini tayin etmektedir. X marka başörtüsüyle kadınların ikinci, üçüncü sınıf dünyalardan kendini ayırırken birinci sınıf ama modern ya da İslami olmayan yaşam tarzlarına yaklaştığını ve böylece başörtüsüyle modernizme karşı çıkan Müslüman kadın arasındaki bağın koptuğunu ifade etmektedir.²⁴⁶

Örneklem grubunun genelinde marka düşkünlüğünden söz edilemez. Bursa'da ismi bilinen mağazalardan alışveriş yaptıkları ve üst baş olarak nitelenebilecek ürünlerde yaşa uygun kaliteli malzemeye ve güzel görünüme önem verildiği anlaşılmaktadır. Başörtülü katılımcılarda dünya markalarını tercih edenlerin sayısına nispetle daha çok

²⁴² Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s.132,133.

²⁴³ Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, İstanbul: Profil yay., 2009.

²⁴⁴ Bkz. Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, s.40,

²⁴⁵ White, "İslamcılığın Açmazları", s. 204.

²⁴⁶ Erkilet, *Eleştirelilikten Uyuma*, s.21.

yerli üretim marka eşarplar kullanıldığı gözlenmiştir. Ancak örneklem içindeki hiyerarşi gelir grubuna göre tavandakilerin ve yaş grubuna göre ise genç kuşağın marka ile olan bağını görünür kılmaktadır. Katılımcıların bir kısmının çocukları aracılığıyla markalı eşyalar hakkında bilgi sahibi oldukları ve tüketim konusunda millileşme yanlısı oldukları gözlenmiştir. Yabancılar para ve itibar kazandırmanın yanlışlığını, Batı'nın bizi bu şekilde sömürdüğünü dile getiren katılımcıların çocuklarına bu tavrı aktarma konusundaki başarısı görecelidir. F.H. torunlarının arkadaşlarından etkilendiklerini “*Deri olmadığı halde panzot ayakkabılara dünya para veriyoruz.*” şeklinde dile getirmektedir.

Diğer bir anlayış ise markalı tüketimi olağan görmekte ve “Müslümanlar yapsaydı da onlardan alsaydık” biçiminde yaklaşmakta ve kaliteli olanın kim tarafından üretilirse üretilsin satın alınabileceğini doğrulamaktadır. Bu anlayışta katılımcıların kocaları ve çocuklarının da ev, araba ve üst baş anlamında belirgin markalı öğelere yer verdikleri öğrenilmiştir.

Arabanın da konutu tamamlayan bir nesne olarak evde olduğu gibi üstünlük duygusu yaşatan yüksek sosyeteye ait bir metaya dönüşme(me)si üstünlük üzerinden kurulan başarı(sızlık) değeri yüklendiğini göstermektedir.²⁴⁷ Bir itibar nesnesi olarak araba genellikle erkeğe mal edilirken* başörtülü kadınların da kamusal alanda daha çok arabalarıyla dikkat çekmesi bu konudaki eğilimi sorgulamayı gerektirmiştir. O.H. ve A.G.nin bu konuya ilişkin görüşleri şöyledir:

“Başörtülü kadın jipe biniyor binsin güzel. Parası varsa hakkaten helâl yoldan kazandıysa şeyse helâl olsun ona. Binsin jipe de. Meselâ ‘...’ ‘...’ hanım bayılıyorum ne kadar güzel kocası çok güzel çalışıyor jip de kullanıyor araba da kullanıyor, güzel. Tabii ki artık kadın görünecek görünsün. Artık zaman böyle gösteriyor. O eleştirileri hiç dikkate almıyorum(...) ben şimdi yirmi sene araba kullandım. Meselâ mevlitlere giderken örtümü de örtüyordum. Bir gün böyle karşı karşıya geldik arabayla bende de hata oldu tabi çıkarken. Adam bana böyle yaptı dedi ki örtüyü başına örtmüşsün ama arabayı kullanmayı bilmiyorsun git evinde otur ibadet et dedi bana kızdı bana... hiç umurum bile olmadı. Mevlitlere giderken abdestimi alıp örtümü örterek giderim. Nasib etsin inşallah”

“Kapalılıkla araba lüksü arasında tezatlığı anlayamıyorum(...) Açık olan son derece lüks arabalara binebiliyorsa kapalı olan varsa Allah verdiyse tamam niye

²⁴⁷ Bkz. Boudrillard, *Nesneler Sistemi*, s.86.

* Boudrillard, arabanın “bu dünyaya ait en etkileyici gösterge” olarak dış dünyanın hâkimi sayılan erkeğe mal edilişinin aksine reklam görüntülerinde erkeğe yer verilmemesini hem nesneler hem roller düzeyinde etkili olan karşıtlığa gönderme yapar ancak erkeğin arabanın, kadının da elektrikli çırpıcı, kahve değirmeni, elektrikli mutfak robotu vs.nin sahibi olduğu bu ayrımın eski etkinliğinin olmadığını da belirtir. Bkz. Boudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 87.

kullanmasın. Mütevazı bir insansa jipe biniyor diye illa havalı mı oluyor? Ön yargılı bakmamak lazım aslında çok bakanlar var.”

Sahip olunan arabaların arasında çok pahalı üst model arabalar yer alırken bazı katılımcılarda alım gücü olduğu halde lükse kaçmayan vasat araba modellerinin tercih edildiği gözlenmiştir. Genellikle evin erkeklerinin araba konusundaki ilgi ve merakları ve arabaların şirket üzerine alınması kadınlarda da lüks arabaların görülmesini yaygınlaştırmaktadır. Örneğin katılımcılardan B.H. lüks bir ev alacak değerde bir arabaya sahiptir.

“Arabayı yeni değiştirdik. Önceki araba çok sorun çıkarmaya başladı. Onu eşim düğün hediyesi olarak almıştı ama artık değişme vakti gelmişti. Bunu şirket üzerine aldı kaynım seçti. İki tane aldılar. Genellikle eşim “...yla”(ticari araç markası)işe gidiyor. Zaten benim ofisim de onun yanında olduğu için araba sıkıntı olmuyor. Genellikle ben kullanıyorum.”

Marka eğiliminin bir sınıf atlama ya da seçkinlik yaratma aracı olarak ele alınmasının yanında bulunduğu konumun gereği bir temayül olarak da yorumlanması mümkündür. Çünkü zevklerin, tercihlerin sosyal çevreden bağımsız şekillenen izole bir yapısı yoktur. Bulundukları çevrede seküler dünya görüşündeki ailelerle kendi istekleri doğrultusunda ilişki içinde olan katılımcılarda dünya markalarına karşı eğilim söz konusudur. Sık sık yurt dışı seyahatlere çıkan genç katılımcıların ise gittikleri yerlerden orijinal marka çantalar, ayakkabılar, eşarplar, giyim eşyaları aldıkları öğrenilmiştir. Katılımcılardan C.H. muhitin marka yönelimini kendisi ve çevresiyle örneklendirmektedir:

“Açıkkası biz de alıyoruz öyle söyliyim almıyor değilim markadır şeydir. Benim kızım da alıyor. Şimdi çevrede arkadaşlarından gördüğü için mecbur almak zorunda kalıyorsun. Çünkü onu alırsan öyle çanta taşırsan değer oluyor suratına bakılıyor. Taşımayanlar da var tabi alamıyorsa. Ona göre sınıflara ayrılıyorsunuz. Tabii ki burda 54 hane var 10 kişi birbiriyle görüşüyor. Seçilmişler oluyor. Seçiliyor onlar. Öyle kıyafetleriyle markasıyla, arabasıyla. Ama yine de o şekilde de örnek Müslüman olmayı yani alıyorsun aldığın o marka şeyi yine ona göre isteyen akrabalarım var. Onların eksiklerini değerlendirmeye çalışıyorum. Onlara veriyorum artık Allah affetsin diyoruz ama mecbur kalıyorsun yani çok israf oluyor tabi. İsraf dindar olanların hepsinde sanmıyorum o kadar olmaz yine Allah korkusu oluyor çünkü. Ama diğerleri arasında kabul görmek için görüntü imaj önemli. ‘İmaj maker’ lar var biliyor musunuz...başkasının karısının bile kıyafeti takısı eleştiriliyor.”

Genç kuşağın, özellikle kolejde okuyan çocukların marka konusunda saplantılı olanlarına rastlanmaktadır. İsteddiği marka ayakkabıyı alabilmek için para biriktirip

sadece bu niyetle annesi ile İtalya'ya gittiğini öğrendiğimiz B.H. nin 17 yaşındaki kızı Bademli'deki kolejlerde okumaktadır. Bir başka örnek, F.H.'nin aktarımına göre bu örnekler “dini olmayan” çevreyle iç içe yaşayan ailelerin gençlerinde daha sık görülmektedir.

“Bizim torun “...”, kızımın kızı, bir tane zaten, yurt dışına çıksak liste yapıyor. “...” marka ayakkabı istiyorum diye. Bir ayakkabıya o kadar para verilir mi? Ama çevresi işte... “...” Kolejinde okuyor. Bütün hepsi öyle...Yolumuzun üstünde “...” var “...”(market) var. “Bak anneanne sakın oradan alışveriş etme. Arkadaşlarım falan görür. Arabanı tanırırlar sonra diyor.” Ne dersin işte...”
(F.H.)

Mütedeyyin kesimin de genç kuşağında bir marka furçasından söz etmek mümkündür. Ancak bölgedeki mütedeyyin ailelerin de kendi içinde homojen bir yapı olduğunu ileri sürmek güçtür. Daha mütevazı yaşamayı tercih edenler çocuklarının da genellikle benzer çizgiyi devam ettirmesini telkin eder. K.H.nin kızı hakkında ifade ettikleri buna örnektir:

“Çok önceden “...”(marka adı) örtü alırdım. Şimdi arkadaşlardan duyuyorum 300 TL.lik örtü. Kesinlikle benim eşim de tasvip etmez ben de yani takamam. Maddi durumum müsait ama o parayı bir örtü için ayıramam. Ben anlamıyorum benim kızım da tek çocuk ama eşim yetiştirirken biz onun paranın ne olduğunu bilmesini istedik (...) Kızım Kozahan'da dolaşıyorduk. Örtü beğendik. Baktık 250 TL. Kızım hemen bıraktı (...) Benim çevrem için gerekli değil ama onların çevresi için gerekli olanlar varsa alırlar bilemem ama israfın haram olduğunu herkes biliyor.”

Ailelerin küçüklükten itibaren çocuklarına yönelik tavrı etkili olur. Ebeveynler küçüklüğünden itibaren çocuklarla marka diliyle konuşursa çocukların da aynı yönelişi devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Aslında yeni nesil ebeveynlerde çocukları üzerinden kendilerini statülerini kanıtlama yönelimi söz konusudur. Örneğin doğacak bebeğin kıyafetleri, bebek arabası dünya markalarından seçilmekte ve çocuk daha doğmadan odası, arabası, kıyafetleriyle tanımlı marka çerçeveye konulur. Küçük çocuğu olan katılımcıların hepsinde sürecin böyle işlediği görülmüştür.

Baudrillard, tüketim toplumunda kişiselleşmeye zorlanan bireylerin ‘kişi’ olmalarının ‘kendi’ olmalarının tüketilen nesneler arasındaki çok ufak farklara indirgendiği ve bu toplumda mutlak kişinin “ölü” ya da “kayıp” olduğu üzerinde durmaktadır.²⁴⁸ Mutlak kişi kendini göstergelerle tanımlama ihtiyacı olmayan küçük

²⁴⁸ Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/ Yapıları*, s. 98,99.

nüanslarla bireysellik kurma peşinde koşmayan kişidir. Moda ve onun kalıplarına karşı çıkan tesettürlü kadında bu mutlak varlığın somutlaşmış biçimi yansırken, modern kadın imajına karşı çıkarak evsel alanında Müslüman nesiller yetiştirecek kadın imajının çoğunluğa yenik düştüğü anlaşılmaktadır.²⁴⁹

Bir nevi kendini kabul ettirme aracı olarak görülen etiketlerin takip edilenlerce bilinen bir fiyat dili vardır. Bu dile aşına olanlar söz konusu eşyaların taklit mi orijinal mi olduğunu da ayırt edebilecek yeterliliktedir. Ancak katılımcıların muhitte tanınmış marka olan işletmelerin sahipleri olması durumunda taklit ürünler kullansalar da orijinal olduğunu düşündürmesi muhtemeldir. Bu, taklidin işlevsel yönünü desteklemektedir ve katılımcılar arasında dünya markalarının taklitlerini satın alanlara rastlanmıştır. Genellikle çanta, saat, ayakkabı gibi ürünler kimi zaman yurt içinde (İstanbul, Bursa, Bodrum vb.) kimi zaman yurt dışında (Dubai, Arabistan vb.) etraflarınca işaret edilen satıcılardan temin edildiği öğrenilmiştir.

B.H.

“...” (marka) saatimi İstanbul’dan aldım meselâ. Bizim arkadaş “...” Kapalı Çarşı’dan almış. Beraber gittik pazarlık ettik aldık. Eşim bana yurt dışından getiriyor. Çanta, ayakkabı, saat. Aslında ihtiyaç değil ama aldık işte. ...aslında hep aynı şeyleri takıyorum... Ama onun orijinaline o kadar para verilmezdi. Yani ben vermem. Zaten kimse anlamıyor.

I.H

“Bu çakmacıları da hiç anlamıyorum sanki orijinal ürün satıyormuş gibi işte şunu benden başka yapan yok, bunu bulamazsın gibi laflar. Sanki alanlar orijinal olduğunu sanıyormuş gibi.

Tüketime yönelik göstergeler mütedeyyin kesimde iki türlü anlayışı görünür kılmıştır. Biri kendi doğrularını merkeze koyup sahip olduğu bütün maddi öğelerin simgesel anlamlarının farkında fakat itidalli bir yaşantıdan yana olanları, diğeri ise kendi doğrularını yaşadığı muhitin özellikleri içine yerleştirmeye çalışan, sahip olduğu maddi öğelerin benzerliği üzerinden ortak alan yaratmaya çalışan, lüksün tavanını reddetmeyecek daha esnek bir yaşam sergileyenleri temsil etmektedir.

²⁴⁹ Bkz. Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, s. 22,23.

SONUÇ

Toplumbilim tarifleri arasında “bol yöntemli kıt sonuçlu bilim” tarifine işaret eden Bottomore, aslında araştırmacının elindeki pek çok veriyi genellemelere varabilme sürecinde elemeye tabi tutmasını ve her türlü dikkat çekiciliğine rağmen tikel örneklerin aldaticılığına kapılmadan anlamlandırma yorumlama yapma çabasını da ifade etmiş olmaktadır. Toplumun kuşatıcılığı ise fertlerin biricik olma vasfının yanı sıra çok geniş manada bir tek tipleşme eğilimine sevk edildiğine işaret eder. İçten yönelimli ya da dıştan etkilerle insanların topluluk olarak belirginleşen eğilimlerinin kimi zaman davranışlarıyla kimi zaman açıklamalarıyla bir grup oluşturacak biçimde takip edilebilmesi ve kimi zaman bu takiplerin yerel sınırları aşip pek çok ülke ve pek çok kültürde benzerlerine rastlanması bugün dipnotlarla karşımıza çıkan yoğun bir zihinsel eforla anlaşılabilir. bugün dipnotlarla karşımıza çıkan yoğun bir zihinsel eforla anlaşılabilir.

Çalışmamızın ilk bölümünde bu çabanın etrafında oluşan birikimin takibi ya da yer yer eleştirisi eşliğinde sonuca varmaya yönelik gayretimizin elimizdeki sonuçların fazlalığına değil gerçekliğine odaklanarak bir yol haritası çizilmiştir. Bu yol haritasıyla üst sosyo-ekonomik tabakaya mensup dindar kadınları temsilen katılımcıların zihniyet dünyaları çözümlenmeye çalışılmış ve ekonomik koşulların, kadın olmalarının ve dindar olmalarının birbirinden bağımsız olmayan girift anlamları ele alınmıştır. Kadın araştırmaları ve özellikle gündelik hayatın konu olduğu araştırmaların objektifliğini en üst seviyeye çıkarma gayesi ile araştırmanın metotlarının belirlenmesi (katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakatla verilerin toplanması) ve alana çıkış ve toplanan verilerin yorumlanarak bulgulara dönüşmesi sürecinde araştırmacının politik, popüler söylemlere maruz kalmakla birlikte konumlanışını “toplumsal gerçekliği” yansıtmak üzere kurduğunda gösterilen çabanın, tasvir ve değerlendirmelerin değerini daha da arttıracığı muhakkaktır.

Biçim ve muhteva birbirinden ayrı gibi düşünülen ancak birbiriyle örtüşmesi beklenen bir zihniyet çözümlemesi işaretidir. Katılımcıların yaşadıkları bölge, ekonomik koşullar, cinsiyetleri yönüyle biçimsel benzerlikleri taşımakla birlikte yaşam hikayeleri, psikolojik, duygusal süreçleri kısacası kişisel özellikleri etrafında benzer özellikleri yansıtmadığı da izlenmiştir. Biçim ve içeriğin örtüşen benzerliğinin belirginleştiği katılımcılar ise kendinden öncekiler ve kendinden sonrakiler arasında bir kuşak olarak bir

anlam dünyasında evlat olarak, eş olarak ve anne olarak çeşitli rollerle ideal tip kurguları içinde yorumlanmaya uygundur.

İnancın, kadın kimliğinin varoluşsal dayanakları, kültür, sosyo-ekonomik yapı gibi içinde yaşanılan fizik dünyanın maddi çerçevesiyle kesiştiğinde aktörlerin aklındaki, kalbindeki sına ve filtreleme mekanizmasını zihniyet ve vicdan olarak telaffuz ediyoruz. İzmleri sosyolojik araştırmanın konusu yapmak pek çok örneği ile mevcuttur. Ancak vicdanları tahlil etmenin imkansızlığı sonuca dair yapılacak her çıkarımın içinde saklı “müşahhas olma ihtimalleri”nin varlığı kabul etmeyi gerektirir. Bu kabulden hareketle sonuç olarak sıralanabilecek belki de en önemli çıkarım; dinin, katılımcıların hayatında rehabilite edici yönüyle varlık göstermesidir. Bunun yanı sıra bir kimlik inşa etme ve yaşam biçimi sınırları çizme yönüyle aktörlerin günlük hayatını davranış ve tutumlarını belirleyen etkisini hissettirmektedir. Yaşam biçimi sınırları demek kendisini başkalıkçı bir söylemin içinde konumlandırmak demektir. Bu yönüyle muhit diye tabir ettiğimiz bölgedeki hemcinsleriyle beden-mekân pratikleri bakımından bir ayrışmadan söz etmek mümkündür.

Kendi koşullarının ve etrafının farkında olmak isteyen katılımcılar muhitte bazı yönlerden temas halinde fakat bazı yönlerden itme, uzaklaşma eğilimindedir. Burada dini aidiyet veya tevarüs eden kültürel kodlar katılımcıları yönlendiricidir. Genel olarak aile değerleri ve muhitin dini olmayan görünümüleriyle araya set çekilerek kendini tanımlama ve ayırt etme refleksi korunmaktadır. Temas daha çok kazanılmış maddi gücün, kendine yer açma hakkı doğurduğu hesaba katılarak maddi güç denliğini ortaya koyan birtakım işaretleri taşımak veya taşımaya yönelik merak içinde olmakla açıklanabilecektir. Elbette bu vasıflandırmada kuvvetliden zayıfa doğru bir etkiden söz etmek mümkündür. Bazı katılımcılar daha keskin sınırlarla o muhitin içinde hiç değilmiş gibi kendi halinde ayrı bir dünyada yaşıyormuşçasına kendine dönük ve bazıları ise olabildiğince etrafından haberdar ve dışarı yönelimli profil çizebilmektedir.

Yerleşim yeri olarak değerlendirildiğinde kentsel ayrışmanın itici güçleri olarak tanımlanan unsurlar muhit açısından seçkinlik yaratma yönüyle ortak ancak mahremiyet sağlama yönüyle müteedeyin kesimi ayırt eden bir motivasyon taşımaktadır. Yerleşimin bir önceki basamağı apartmanlarda dairelerin ses geçirilmesi, komşuluk ilişkileri içinde karı koca mahremiyetinin korunmasının güçleşmesi kentin dışında ama müstakil evlerde kimseyi rahatsız etmeyecek ve kimseden rahatsız olmayacak bir yuva istemine sevk

etmiştir. Ancak “rahatsız olmama” durumunu belirleyen sınırlar genellikle katılımcıların temas halinde olduğu, görüş alanı içinde olan komşularının dini hassasiyetlere sahip olup olmaması ile ilgilidir. Diğer taraftan dünya görüşüne göre ayrışan ve bir site bünyesinde homojen bir komşu beraberliğine rastlanmaması yerleşimde zihniyetin değil evlerin yatırım bedelinin ön planda olduğunu doğrulamaktadır.

Özel alan ve kamusal alan ayrımı katılımcıların hayatında beden ve mekân pratiklerinde önemli bir referanstır ve muhitle kıyaslandığında katılımcıların bu referansları “mahremiyet” algısıyla yönetme eğiliminde olduğu görülür. Hemcinsleri tarafından tepkiyle karşılanan mahremiyeti genişletmeye yönelik teşebbüsler, katılımcılar tarafından doğal insani haklar kapsamında değerlendirilmektedir. Evinin bahçesini özel alan olarak vasıflandırmak isteyen katılımcıların mekâna yönelik biçimlendirme arzuları başkalıkçı bir tavırla karşı karşıya kalmakta ve dışlanma sebebi olmaktadır. Bu anlamda “ben ve öteki” ayrımıyla yürüyen ilişkilerin çatışmacı olmasa da yüzeysel ve kopuk olduğundan bahsetmek mümkündür. Katılımcıları kendisi gibi olanlarla bir arada olmaya sevk eden bu ayrışma aynı zamanda muhitte dindarlığın tek tip değil çoklu habitus örneklerini de ortaya çıkarır. Beden ve mekânın dini vasıflarla katılımcıda görünür olmasında kuşak farkı etkili olur ve katılımcılarda dinî yönden içe dönük/dışa dönük olmak ve esneklik ayırt edicidir. Gençlerin esnek dindarlık modeli ile bir yere ait olamama ve özünden uzaklaşma eğilimine yakın görülmesi anneleri de endişeye sevk eden kuşak farkını ortaya koyar.

Katılımcıların aile içi rolleri geleneğin yeniden üretimine dair ipuçları aranması için elverişli bir sahadır. Edinilen bulgular geleneksel aile yapısının cinsiyet rollerini vasıflandıran güçlü etkisinin gün geçtikçe yapıcı onarıcı olmaktan ziyade zıttı gibi algılandığını ve aktörlerin çocuklarıyla arasında algılama yönüyle bir yarılmanın var olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABACI, Zeynep Dörtok, “Bursa’nın Kent Dokusundaki Değişim”, *Bursa’nın Kentsel ve Mimari Gelişimi*, Ed. Cafer Çiftçi, Bursa Osmangazi Belediyesi Yay., Bursa, 2007.
- ABACI, Zeynep Dörtok, *Modernleşme Sürecinde Bursa Kentinin Mekânsal ve Sosyal Değişimi (1860-1910)*, Uludağ Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2005.
- ACAR, Ömer; DEMİR, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yay., 1994.
- AKDOĞAN, Ali, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, İstanbul: Dem Yay., 2008.
- AKGÜN, Ceylan Nur, *Beyaz Türkler Kimdir? Kavramın Oluşum Sürecinin ve İçeriğinin Tarihsel Olarak İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- AKTAŞ, Cihan, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, Kapı Yay., İstanbul, 2007.
- AKTAŞ, Cihan, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul: Beyan Yay., 1992.
- AKTAŞ, Cihan, *Tesettür ve Toplum*, İstanbul: Nehir Yay., 1992.
- ALAN, Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998.
- ALVER, Köksal, *Siteril Hayatlar Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*, Ankara: Hece Yay., 2007.
- ARAT, Necla, *Feminizmin ABC’si*, İstanbul: Simavi Yay., 1991.
- AREL, Ayda, “Türk Evi Dedikleri”, *Cogito: Bir Anotomi Dersi*: Ev, S.18, 1999, ss. 188-212.
- ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şener, 2.b., İstanbul: İletişim Yay., 2000.
- ARMAĞAN, Mustafa, *Şehir Asla Unutmaz*, İstanbul: İz Yay., 1997.
- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, 3.b., Ankara: Bilgi Yay., 1994.
- ARON, Raymond, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, çev. Fevzi Yalım, Ankara: y.y., 1973.
- ASLANOĞLU, Rana A., *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Asa Kitabevi Yay., 1998.

- ASLANTÜRK, Zeki, AMMAN, M. Tayfun, *Sosyoloji Kavramlar Kurumlar Süreçler Teoriler*, İstanbul: İFAV Yay., 1999.
- ATAMAN, Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Bursa: Sentez Yay., 2014.
- ATASOY, Gülay, *Nasıl Örtündüler*, 20.b., İstanbul: Nesil Yay., 2004.
- AUGE M.; COLLEYN J.P., *Antropoloji*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2005.
- AYATA, Sencer, “Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı” *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, ss. 37-56.
- AYÇİL, Ali, “Gelinler Üzerine Dört Pasaj”, *Nihayet, (Eğlenmek Değil Evlenmek)*, S. 8, 2015, ss.80-81.
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık, *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, İstanbul: Profil yay., 2009.
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık, *İmaj ve Takva*, 2.b., Timaş Yay., İstanbul, 2002.
- BARTU, Ayfer, “Kentsel Ayrı(ş)ım: İstanbul’daki Yeni Yerleşimler ve Kemer Country Örneği”, *21.Yy. Karşısında Kent ve İnsan*, Yay. haz. Firdevs Gümüşoğlu, İstanbul: Bağlam Yay., 2001, ss.145-149.
- BAUDRILLARD Jean, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2010.
- BAUDRILLARD Jean, *Şeytana Satılan Ruh Ya Da Kötülüğün Egemenliği*, çev. 3. bs., Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2015.
- BAUDRILLARD, Jean, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2003.
- BAUDRILLARD, Jean, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, 2.b., İstanbul: Y.K.Y., 2002.
- BAUDRILLARD, Jean, *Tüketim Toplumu Söylenceleri/ Yapıları*, çev. Nilgün Tural, Ferda Keskin, 10.b., İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.
- BELL, Daniel, “Kutsalın Dönüşü”, *Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yay. 2006, ss. 57-107.
- BENETON, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim yay, 1991.
- BENETON, Philippe, *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Yay., 1991.
- BERBEROĞLU, Berch, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş Eleştirel Bir Perspektif*, çev. Can Cemgil, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2009.

- BERGER, Peter L., “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. Ali Köse, İstanbul: Ufuk Kitapları Yay., 2002, ss.75-93.
- BERGER, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, 3.b., İstanbul: Rağbet yay.,2005.
- BERGER Peter L.; LUCKMANN Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütler, İstanbul: Paradigma Yay., 2008.
- BIÇKI, Doğan, “Kentsel Yeniden Yapılanma Çerçevesinde Mekânsal Yarıılma, Kentsel Yoksulluk ve Türkiye”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Yay., 2006, ss.479-496.
- BİLGİN, Vejdi, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*, İstanbul: Düşünce Kitapevi Yay., 2009.
- BİLGİN, Vejdi, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüd Yay., 1997.
- BİLGİN, Vejdi, “Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri”, *Bursa, U.Ü.İ.F.D.*, C.9, S.9, (2000), ss.565-587.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul: Divan Yay., 1982.
- BİLİCİ, Mücahit, İslamın Bronzlaşan Yüzü Caprice Otel Örnek Olayı, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay., 2000, ss.216-236.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Âdem (Âdem’in Hatası ve Cennetten Çıkarılması)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1988, C.1, s.361,362.
- BORATAV, Korkut, *İstanbul ve Anadolu’dan Sınıf Profilleri*, Ankara: İmge Kitabevi Yay.,2004.
- BOTTOMORE T.B., *Toplum Bilim*, İstanbul: Der Yay.,1998.
- BOURDIEU, Pierre, “Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar”, çev. Işık Ergüden, *Cogito: Bir Anatomi Dersi: Ev*, S. 18, 1999, ss. 16-32.
- BOURDIEU, Pierre, *Pratik Nedenler*, çev. H. Uğur Tanrıöver, 2.b., İstanbul: Hil Yay. 2006.
- BOURDIEU, Pierre, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, 3.b., İstanbul: Bağlam Yay., 2016.
- BRAUDEL, Fernand, “Akdeniz” *Akdeniz, Mekân ve Tarih*, çev. Necati Erkurt, İstanbul: Metis Yay. 1995.
- BRAUDEL, Fernand, *Dünyanın Zamanı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2004.

- BRAUDEL, Fernand, *Gündelik Hayatın Yapıları*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2004.
- BRAUDEL, Fernand, *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yay. 1992.
- BRAUDEL, Fernand, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2001.
- BRAUDEL, Fernand, *Mübadele Oyunları*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2004.
- Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi*, Sayı: 27, Kış 2010.
- BUTLER, Judith A., *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, 3.b., İstanbul: Metis Yay., 2012.
- CARULLAH, Musa, *Hatun*, Yay. haz. Mehmet Görmez, 3.b., Ankara: Avrasya Yay., 2002.
- CLARK, Kelly James, *İbrahim'in Çocukları*, çev. Bahadır Çeliktemur, İstanbul: Destek Yay., 2017.
- DANIŞ, Didem, "İstanbul'da Uydu Yerleşmelerin Yaygınlaşması: Bahçeşehir Örneği", *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, haz. Firdevs Gümüsoğlu, İstanbul: Bağlam Yay., 2001, ss. 151-160.
- DAVIDOFF, Leonore, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, çev. Z. Ateşer; S. Somuncuoğlu, yay. haz. Ayşe Durakbaşa, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- DEBORD, Guy, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996.
- DEMİR, Hülya, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, İstanbul: Sel Yay., 1998.
- DOBBELAERE, Karel, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", *Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim yay., 2006, ss. 109-128.
- DUBEN Alan, BEHAR, Cem, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim yay., 1998.
- DUBEN, Alan, *Kent, Aile, Tarih*, çev. Leyla Şimşek, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- DURAKBAŞA, Ayşe; CİNDÖĞLU, Dilek "Tezgâh Üstü Karşılaşmalar, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, ss. 84-100.

- DURKHEIM, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yay., 2006.
- DURMUŞOĞLU, Kadriye, *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- ER, İzzet, *Sosyal Gelişme ve Din*, 2.b., Bursa: Furkan Kitabevi, 1994.
- ERCAN, Fuat, “Sınıftan Kaçış: Türkiye’de Kapitalizmin Analizinde Sınıf Gerçekliğinden Kaçış”, *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*, der. A.H. Köse vd., İstanbul: İletişim Yay., 2003, ss. 611-669.
- ERDER, Sema, *Refah Toplumunda Getto*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.
- ERKİLET, Alev, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, Ankara: Hece Yay., 2007.
- ERKİLET, Alev, *Eleştirellikten Uyuma*, Ankara: Hece Yay., 2004.
- ERTEN, Mevlüt, “Kur’an’da Zevc Kelimesi ve Türkçe’ye Çeviri Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 7, S. 17, Güz, 2003, ss. 49-58.
- EVCİ, Necmettin “Daralan Mekânlar ve Eriyen Bilinç” *Ay Vakti*, S.65-66, Şubat-Mart, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Büyük Kapatılma Seçme Yazılar 3*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 2.b., İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY Yay. 2002.
- GANS, Herbert J., *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, çev. Emine Onaran İncirlioğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.
- GEMİCİ, Fatma Esra, *Gündelik Hayatın Mekân Pratikleri ile İlişkisinde Yeni Kamusal Alanların Yorumlanması*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, 2007.
- GEVGİLİLİ, Ali, *Türkiye’de Kapitalizmin Gelişmesi ve Sosyal Sınıflar*, İstanbul: Bağlam Yay., 1989.
- GIDDENS, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994.

- GIDDENS, Anthony, *Sosyoloji*, Yay. haz. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- GORZ, André, *Yaşadığımız Sefalet*, çev. Nilgün Tatal Yay. haz. Işık Ergüden İstanbul: Ayrıntı Yay. 2001.
- GÖLE, Nilüfer, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay., 2000, ss.19-40.
- GÖLE, Nilüfer, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay.,2000.
- GÖLE, Nilüfer, *Melez Desenler*, İstanbul: Metis Yay., 2000.
- GÖLE, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 3.bs., İstanbul: Metis Yay.,1992.
- GÖLE, Nilüfer, *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Metis Yay. 2009.
- GÜLOĞLU, Nazife Vildan, *Tasavvufta Kadın*, İstanbul: Nun Yayıncılık., 2011.
- GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2006.
- GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 2.b., İstanbul: Ötüken Yay., 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 4.b., İstanbul: İletişim Yay. 2002.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Toplum Bilim Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- HARMAN, Willis, *Küresel Zihniyet Değişimi*, çev. Muhammed Şeviker, İstanbul: İz Yay., 2000.
- HARVEY, David, “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”, *20.Yüzyıl Kenti*, Der. ve çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2002.
- HARVEY, David, *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yay., 2008.
- HARVEY, David, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yay., 2003.
- <http://www.lacivertdergi.com/dosya/2015/11/03/müstahkem-adacıklar-siteler> (
- [http://www.btso.org.tr/?page=members/members.asp&qcommittee=58.%20GRUP&qor](http://www.btso.org.tr/?page=members/members.asp&qcommittee=58.%20GRUP&qorder=statedesc)
- http://www.composingdigitalmedia.org/f15_mca/mca_reads/mulvey.pdf
- http://www.composingdigitalmedia.org/f15_mca/mca_reads/mulvey.pdf (27.07.2019)

- <http://www.gazeteturka.com/islami-burjuva-marka-duskunu-35613h.htm>
(26.08.2019)
- <http://www.gazetevatan.com/islami-burjuvanin-ev-hali-207493-gundem/>
(26.08.2019)
- <http://www.habername.com/yazi/mehmet-sevket-eygi-musluman-zenginler,-yesil-sermaye-2188.htm> (27.08.2010)
- <http://www.habername.com/yazi/mehmet-sevket-eygi-tukenmez-kalemi-super-zengin-5154.htm> (27.08.2010)
- <https://fetva.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/998/gebeligi-engellemek-için-kordon-baglatma-vb--yontemlerin-uygulanması-caiz-midir->
- <https://t24.com.tr/haber/islami-burjuvanin-satafatli-ev-hayati,40025> (26.08.2019)
- <https://www.google.com.tr/search?q=nun+dergisi+instagram&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=tr-tr&client=safari> (26.008.2019)
- <https://www.google.com.tr/search?q=şafak+çak+muhafazakâr+burjuvazi&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=tr-tr&client=safari> (26.008.2019)
- HUBER, Joan, “Comparative Gender Stratification”, *HandBook Of The Sociology Of Gender*, Ed. J.S. Chafetz, New York: KluWer Academic/Plenum Publishers, 1999, ss.65-80.
- HUYSEN, Andreas, “Kadın Olarak Kitle Kültürü Modernizmin “Öteki”si”, *Studies in Intertainment*, der. Tania Modleski, Bloomington: Indiana University Press, 1977, ss.73-98.
- IŞIK Oğuz; PINARCIOĞLU, M. Melih, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İstanbul: İletişim Yay., 2001.
- İBN HALDUN, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1968.
- İLYASOĞLU, Aynur, *Örtülü Kimlik*, 3.bs., İstanbul: Metis Yay., 2000.
- İSHAK, Torun, *Max Weber'de İktisadî Gelişme Düşüncesi*, İstanbul: Okumuş Adam Yay., 2003.
- JENKINS, Richard, *Sosyal Kimlik*, çev. Gül Bostancı, İstanbul: Everest Yay., 2016.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem “Türkiye’de çocuğun değeri Kadının Rolü ve Doğurganlığı” *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., 1979, ss.89-115.

- KALAYCIOĞLU, Sibel “Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, Ed. Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Yay., 2006.
- KANDİYOTİ, Deniz, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd., İstanbul: Metis Yay., 1997.
- KAPLANOĞLU, Raif, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*, İstanbul: Bursa Ticaret Borsası Kültür Yayınları, 1996.
- KAPLANOĞLU, Raif, “1844 yılında Bursa’nın Eski Mahalleleri Bursa’nın Eski Zenginleri Memurlardı” *Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültür Dergisi*, Y.7, S.27, Kış, 2010, ss.3-13.
- KARAKAYA, Behiye, *Sosyal Tabakalaşma Kuramlarının Türkiye’deki Sosyo-Ekonomik Statü Bölümlendirme Çalışmalarıyla Etkileşimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), 2006.
- KAYNAK, Elif Çağlı, “12 Eylül Sonrası İdeal Aile Kurgusu,” *Toplum ve Bilim*, S. 148, 2019, ss. 41-61.
- KILIÇBAY, Mehmet A., *Şehirler ve Kentler*, Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2000.
- KIRAY, Mübeccel B., *Seçme Yazılar*, İstanbul: Bağlam Yay., 1999.
- KIRAY, Mübeccel B., *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, 3.b., İstanbul: Bağlam Yay., 2000.
- KIRAY, Mübeccel B., *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, İstanbul: Bağlam Yay., 1999.
- KIZILÇELİK, Sezgin, “Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Sosyoloji ve Coğrafya Türk Sosyolojisi Araştırmaları Sosyoloji Yıllığı Kitap 15*, İ.Ü. Sosyoloji Araştırma Merkezi Çalışması, Yay. haz. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yay., 2006.
- KIZILÇELİK, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 2*, Konya: Yunus Emre Yay., 1994.
- KOÇ, Bekir, “Yabancılaşma ve Modern Tüketim Mabetleri Üzerine Bir Çözümleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 2013, ss.205-225.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur, “Kutsal ile Kamusal”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yay., 2000, ss.

- KUHN, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yay., 2006.
- KURT, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839- 1876)*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998.
- KURT, Abdurrahman, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa: Emin Yay., 2009.
- LAURA, Mulvey, “Visual Pleasure And Narrative Cinema” eds. Leo Braudy and Marshall Cohen, *Film Theory And Criticism: Introductory Readings* içinde, New York: Oxford UP., 1999, ss. 833-844.
- LE BON, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, yay. haz. Yunus Ender, İstanbul: Hayat Yay., 1997.
- LOO, Hans Van Der; REIJEN, Williem Van, *Modernleşmenin Paradoksları*, 3.b., çev. Kadir Canatan, İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- LOPATA, Helena Znaniecka, “Gender And Social Roles”, *HandBook Of The Sociology Of Gender*, Ed. J.S. Chafetz, New York: KluWer Academic/Plenum Publishers, 1999, ss.229-246.
- LUCKMANN, Thomas, *Görünmeyen Din*, çev. A. Coşkun, F. Aydın, İstanbul: Rağbet Yay., 2003.
- LULL, James, *Medya İletişim Kültür*, çev. Nazife Güngör, Ankara: Vadi Yay., 2001.
- MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, 11.b., İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- MARDİN, Şerif, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yay., 2011.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 15.b., İstanbul: İletişim Yay., 2007.
- MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim Sanat Yay. 1999.
- MARSHALL, T. H., BOTTOMORE, Tom, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Ayhan Kaya, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.
- MARX, Karl, *Kapital Birinci Cilt*, çev. Alaattin Bilgi, 3.b., İstanbul: Sol Yay., 1986.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. C. Üster, N. Deriş, 34.b., İstanbul: Can Yay., 2019.

- MARX, Karl; ENGELS, Freidrich, *Politika ve Felsefe*, çev. Tektaş Ağaoğlu, İstanbul: Belge Yay., 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Freidrich, *İktisat Üzerine*, çev. Ali Çakıoğlu, yay.haz. Robert Freedman, İstanbul: Belge Yay. 2010.
- MARX, Karl, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, 2. b., İstanbul: Payel Yay., 1975.
- MASLOW, Abraham H., *Motivation and Personality*, New York: Harper Collins Publishers, 1970.
- MAYDAER, Saadet, *XVI. Yüzyılda Bursa Kadınları*, Bursa: Emin Yay., 2010.
- MERİÇ, Cemil, *Ümrandan Uygarlığa*, Yay. haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim Yay., 1998.
- MERİÇ, Nevin, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*, İstanbul: Kapı Yay., 2007.
- MERNİSSİ, Fatima, *Peçenin Ötesi*, çev. Mine Küpçü, İstanbul: Yayınevi Yay. 1995.
- Nihayet, Eğlenmek Değil Evlenmek*, Sayı:8, Ağustos 2015.
- Nihayet, Sanal Mahrem*, Sayı:14, Şubat 2016.
- RINGER, Fritz, *Weber'in Metodolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Doğu Batı Yay., 2003.
- OĞUZHAN, Zekiye, *Bir Başörtüsü Günlüğü*, İstanbul: İz Yay., 1998.
- OĞUZOĞLU, Yusuf, "Arşiv Belgelerinin Bursa'nın Kent Dokusuna İlişkin Verdiği Bilgiler", *Bursa'nın Kentsel ve Mimari Gelişimi*, ed. Cafer, Çiftçi, Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yay., 2007.
- OKUMUŞ, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- OKUMUŞ, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Pınar Yay., 2002.
- O'NEILL, Nena, O'NEILL, George, *Açık Evlilik*, çev. Günseli Arran, İstanbul: Hürriyet Yay., 1974.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*, Bursa: Alfa Aktüel Yay., 2006.
- ÖZCAN, Zeki, *Bilimsel İndirgemecilik ve Din*, Bursa: Ak Ajans, 2001.
- ÖZDALGA, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, İstanbul: İletişim Yay., 2006.
- ÖZDALGA, Elisabeth, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yay., 1998.

- ÖZER, İnan, “Türkiye’de Kent Kentleşme ve Kentsel Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Ankara: Nova Yay. 2006.
- ÖZGÜR, Ebru Firidin, *Sosyal ve Mekânsal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler İstanbul Çekmeköy Örneği*, (Doktora Tezi) İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2006.
- ÖZTÜRK, Emel Karagöz, *Max Weber’de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- ÖZYEĞİN, Gül, “Kapıcılar Gündelikçiler ve Ev Sahipleri”, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, ss. 57-83.
- ÖZYÜREK, Esra, *Modernlik Nostaljisi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2008.
- PARKIN, Frank, “Toplumsal Tabakalaşma” çev. Fatmagül Berktaş, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ed., T. Bottomore, R. Nisbet, Türkçe çev. ed. M. Tunçay, A. Uğur, Ankara: Ayraç Yay., 1997, ss. 595-625.
- RAMAZAN, Tarık, *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yay., 2003.
- RITZER George, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000.
- RITZER, George, *Toplumun Mcdonaldlaştırılması*, çev. Akın Emre pilgir, 5.bs, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.
- ROY, Olivier, *İslam’a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel, İstanbul: Agora Kitaplığı Yay., 2010.
- SABBAH, Fetna Ayt, *İslam’ın Bilinç Altında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa Yay., 2000.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Toplumun Mantığı*, Bursa: Alfa Aktüel Yay., 2006.
- SÂTÎ EL-HUSRÎ, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay. 2001.
- SCHICK, İrvin Cemil, *Batı’nın Cinsel Kıyısı*, çev. Savaş Kılıç, Gamze Sarı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2001.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ö. Enis Akbulut, İstanbul: İz Yay., 2004.

- SEIDENBERG, Robert, DECROW, Caren çev. Nur Nirven, *Agorofobi Eviyle Evli Kadınlar*, İstanbul: Afa Yay., 1988.
- SENNETT, Richard, *Gözün Vicdanı*, çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, İstanbul: Ayrıntı yay., 1999.
- SENNETT, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı yay., 1996.
- SIMMEL, Georg, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, çev. Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, yay. haz. Ahmet Aydoğan, 2.b., İstanbul: İz Yay., 2005, ss.167-184.
- SLATTERY, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, haz. Ü. Tatlıcan- G. Demiriz, İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- SOMBART, Werner, *Burjuva*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yay., 2008.
- SOROKIN, P.A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları I*, çev. M. Raşit Öymen, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 1994.
- STOKES, Martin, “Gündelik Yaşamı Tanımak”, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, ss.321-336.
- SWINGWOOD, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1996.
- ŞAHİN, H. Hümeysra, “Müstahkem Adacıklar”, *Lacivert Dergi*, S.18, Kasım 2015.
- ŞANLI, Tuğçe, *Üst Gelir Grubunun Sosyo-Mekânsal Ayrışımı Ankara Bilkent Angora Evleri Örneği*, Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2008.
- ŞİŞMAN, Nazife, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İstanbul: İz Yay., 1996.
- ŞİŞMAN, Nazife, *Kamusal Alanda Başörtülüler Fatma Karabıyık Barbarosoğlu İle Söyleşi*, İstanbul: İz Yay. 2002.
- ŞİŞMAN, Nazife, *Küreselleşmenin Pençesi İslam’ın Peçesi*, İstanbul: Küre Yay., 2005.
- ŞİŞMAN, Rümeysa, “Muhafazakâr Kına Geceleri: Defçi Saliha/Başörtülü DJ”, *Nihayet (Eğlenmek Değil Evlenmek)* S.8, 2015, ss.60-61.
- TANYELİ, Uğur, “Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor Ve Lüks Normları (XVI.-XVIII. Yüz yıllar)”, *Soframız Nur Hanemiz Mamur*, ed. Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann, İstanbul: Alfa Yay., 2016, ss.333-349.
- TARHAN, Nevzat, *Kadın Psikolojisi*, 67.b., İstanbul: Nesil Yay. 2012.

- TASLAMAN, Caner, TASLAMAN, Feryal, *İslam ve Kadın*, 2.b., İstanbul: İstanbul Yay., 2019.
- TAŞ, Kemaleddin, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ü. Günay, C. Çelik, Adana: Karahan Kitabevi Yay., 2006, ss.175-206.
- THOMPSON, Ian, *Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B.Z. Çoban, İstanbul: Birey Yay., 2004.
- TOLAN, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Ankara: Murat Adım Yay., 1996.
- TOPALOĞLU, Bekir, *İslam’da Kadın*, İstanbul: Nesil Yay. 1997.
- TOSUN, Elif Karakurt, *Küreselleşme Sürecinde Kentlerde Mekânsal Sosyal ve Kültürel Değişim: Bursa Örneği*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- TÖNNIES, Ferdinand, “Gemeinschaft ve Gesellschaft”, çev. Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, yay. haz. Ahmet Aydoğan, 2.b., İstanbul: İz Yay., 2005, ss.185-217.
- TURGUT, İhsan, *Bir Zihniyetin Çözümlemesi*, İzmir: Anadolu Matbaası, 1994.
- TURNER, Bryan S., *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- TURNER, Bryan S., *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1991.
- TURNER, Bryan S., *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yay. 1991.
- TÜMER, Günay, “Aslı Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi(İSAM) 1991, C.3, s. 496,497.
- TÜMER, Özge, *Dışa Kapalı Konut Yerleşimlerinin Bursa’daki Örnekler Kapsamında Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Bursa: Uludağ Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2006.
- Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması 2014*, İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2015.
- Türkiye Newsweek*, Sayı:21, 22 Mart 2009.
- Türkiye Newsweek*, Sayı:22, 29 Mart 2009.
- UNAT, Nermin Abadan, *Bitmeyen Göç*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2002.
- ÜLGENER, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, Ankara: Mayaş Yay., 1983.

- ÜLGNER, Sabri F., *İktisadi Çözölmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- ÜLGNER, Sabri F., *Zihniyet ve Din-İslam Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- ÜLGNER, Sabri F., *Makaleler*, yay. haz. Ahmed Güner Sayar, İstanbul: Derin Yay., 2006.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- VEBLEN, Torstein, *Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Z. Gültekin-C. Atay, İstanbul: Babil Yay., 2005.
- WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: M.Ü. İFAV Yay., 1995.
- WALLACE, Ruth, ALİSON, A. Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, İzmir: Punto Yay., 2004.
- WARBURTON, Nigel, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu, 35.b., İstanbul: Alfa Yay., 2019.
- WEBER, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yay., 2005.
- WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, İstanbul: Hil Yayınları, 1985.
- WHITE, Jenny B., “İslamcılığın Açmazları”, *Kültür Fragmanları*, yay. haz. D. Kandiyoti, A. Saktanber, İstanbul: Metis Yay., 2003, s.216, ss.201-226.
- WHITE, Jenny B., *Para ile Akraba Kentsel Türkiye’de Kadın Emeği*, çev. Aksu Bora, İletişim Yay., İstanbul, 1999.
- WITTIG, Monique, “Kadın Doğulmaz”, çev., Çiğdem Akanyıldız, Şeyda Öztürk, *Cogito: Feminizm*, S.58, 2009, ss. 193-201, s.193.
- YALNIZ, Murat, BELLİ, Onur B. “Zenginleşen Muhafazakârlardan Burjuva Olur Mu?”, *Türkiye Newsweek: Zenginleştikçe Laikleşiyorlar*, S. 21, 22 Mart,2009, ss.35-43.
- YANKAYA, Dilek, *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli*, İstanbul: İletişim Yay., 2014.
- YAPICI, Asım, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, İstanbul: Çamlıca Yay. 2016.
- YEĞENOĞLU, Meyda, *Sömürgeci Fantaziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, 2.b., İstanbul: Metis Yay. 2017.
- YILMAZ, Bedriye, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*, İstanbul: İz Yay., 2008.
- YUMUL, Arus, “Bedenime Sahip Olabilirsin Ruhuma Asla Ya Da Ruhunun Ne Önemi Var Mühim Olan Bedenin” *Toplum ve Bilim*, S. 148, 2019, ss.62-77.

ZIJDERVELD, Anton C., *Sahnelik Toplum*, çev. Kadir Canatan, İstanbul: Pınar Yay., 2007.



EK

ÖRNEKLEM GRUBU

- A.H. (1950, Bursa) İlkokul, Evli, Ev Hanımı, 3 çocuk, Başörtülü
- B.H. (1976-Bulgaristan) Üniversite, Evli, Çalışan, 1 çocuk.
- C.H. (1963-Bursa) Lise, Evli, Ev Hanımı, 2 çocuk, Başörtülü
- D.H. (1950, Kayseri) İlkokul, Dul, Ev Hanımı, 3 Çocuk, Başörtülü
- E.H. (1974-Bursa) Lise, Ev Hanımı, 3 Çocuk, Başörtülü
- F.H. (1953-Aydın) Üniversite, Emekli, Ev Hanımı, 2 Çocuk.
- G.H. (1975-Trabzon) İlkokul, Ev Hanımı, 4 Çocuk, Başörtülü.
- H.H. () Evli, Ev Hanımı, İlkokul, 2 Çocuk, Başörtülü.
- I. H. (1980-Mardin) Lise, Evli, Ev Hanımı, 2 Çocuk, Başörtülü
- İ.H. (1973-Diyarbakır) İlkokul terk, Evli, Ev Hanımı, 4 Çocuk, Başörtülü.
- J.H. (1968, Ankara) Evli, Ev Hanımı, 3 Çocuk, Başörtülü.
- K.H. (1969- Bursa) Lise, Evli, Ev Hanımı, 1 Çocuk, Başörtülü.
- L.H. (1976- Trabzon) Lise, Evli, Ev Hanımı, 2 Çocuk, Başörtülü.
- M.H. (1960, Üsküp) Evli, Ev Hanımı, 3 Çocuk, Başörtülü.
- N.H. (1962, Diyarbakır) Evli, Ev Hanımı, 4 çocuk.
- O.H. (1949- Bursa) Evli, Ev Hanımı, 3 Çocuk.
- Ö.H. (1958-Bursa) Lise, Evli, Ev Hanımı, 2 Çocuk.
- P.H. (1960-Bursa) Lise, Evli, Ev Hanımı, Başörtülü.
- R.H. (1978- Diyarbakır) Lise, Evli, Ev Hanımı, 3 Çocuk, Başörtülü.
- S.H. (1962- Bursa) Evli, Ev Hanımı, 2 Çocuk, Başörtülü.
- Ş.H. (1965-Trabzon) Üniversite, Evli, Çalışan, 2 Çocuk, Başörtülü.
- T.H. (1955, Bulgaristan) Lise, Evli, Ev Hanımı, 2 Çocuk.
- U.H. (1967-Bitlis) İlkokul, Evli, Ev Hanımı, 3 çocuk, Başörtülü.
- Ü.H. (1971-Van) İlkokul terk, Dul, Ev Hanımı, 3 Çocuk, Başörtülü.
- A.K. (1968, Bursa) Boşanmış, Ev Hanımı, Başörtülü.
- K.K. (1986- Bursa) Üniversite, Boşanmış, Çalışan.
- P.K. (1985, Bursa) Üniversite, Boşanmış, Çalışan, 1 Çocuk, Başörtülü.
- M.K. (P.G) (1985, Bursa) Üniversite, Ev Hanımı, 3 çocuk, Başörtülü.
- A.G. (1980, Bursa) Üniversite, Evli, Ev Hanımı, 1 çocuk.