

KADEM

Kadın
Araştırmaları
Dergisi

KADEM
KADIN VE DEMOKRASI DERNEĞİ

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

KADEM Journal of Women's Studies Cilt 9 • Sayı 2 • Aralık 2023

ISSN: 2149-4878 / e-ISSN: 2149-6374

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi uluslararası hakemli bir dergidir.
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına / yazarlarına aittir.

Yayıncı / Publisher

Kadın ve Demokrasi Derneği / Women and Justice Association

Kadın ve Demokrasi Derneği Adına İmtiyaz Sahibi / Owner

Doç. Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu
(Yalova Üniversitesi, Yalova, Türkiye)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editorial Manager

Dr. Betül Özel Çiçek

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Zeynep Kevser Şerefoğlu Daniş
(Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Sekreteryası / Secretary

Dilara Gören

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Dr. Şeyma Koç

Kitap Değerlendirme Editörü / Book Review Editor

Büşra Bilgin

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Seda Yeşildal Samsakçı

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Halenur Çalışan

Mizanpaj / Layout

Mustafa Altıntepe

Sertifika No / Certificate Number

30716

Yayın Türü / Type of Publication

Akademik Dergi / Academic Journal

Yayın Dili / Languages of Publication

Türkçe ve İngilizce / Turkish and English

Yayın Periyodu / Publishing Period

Altı ayda bir yayımlanır / Biannual

Baskı ve Cilt / Press

Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş.

Adres: 5. Levent Mah. Mareşal Fevzi Çakmak Cad. B Blok Apt. No 29/1/1 Eyüpsultan/İstanbul

Telefon: 0 (216) 585 90 00 **Web:** turkuvazmatbaacilik.com.tr

Elektronik posta: info@turkuvazmatbaacilik.com.tr

Basım Tarihi: Aralık 2023

İletişim / Correspondence

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

Adres: Karagümrük Mah. Muhtar Muhittin Sok. TOKİ Sulukule Evleri No: 8 / 1 Fatih, Edirnekapı / İstanbul

Telefon: +90 (212) 631 46 49 **Web:** kadinrastirmalari.com

Elektronik posta: info@kadinrastirmalari.com

Yer Alınan İndeksler / Indexed and Abstracted by

TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı, ASOS Index, Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)

Alan Editörleri / Section Editors

Felsefe

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş (Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Kamu Yönetimi

Doç. Dr. Hicran Hamza Çelikyay (Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye)

İktisat

Prof. Dr. Elif Hobikoğlu (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Sosyoloji

Prof. Dr. Fatih Aysan (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Nursem Keskin Aksay (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Tıp Etiği

Dr. Öğr. Üyesi Maide Barış (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Lale Uçan (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

İletişim Bilimleri

Prof. Dr. Sema Becerikli (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Yayın Kurulu / International Editorial Board

Doç. Dr. H. Şule Albayrak (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Esra Albayrak (Nun Eğitim ve Kültür Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Ravza Altuntaş Çakır (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Betül Avcı Sepetçi (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. E. Sare Aydın (İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Aysun Bay Karabulut (Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Malatya, Türkiye)

Dr. Sevim Zehra Can Kaya (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Nigar Demircan Çakar (Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye)

Prof. Dr. Alev Erkilet (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Manal Abul Hassan (October 6 University, Kahire, Mısır)

Prof. Dr. Betül İpşirli Argıt (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Kılıç Buğra Kanat (Penn State University, Pensilvanya, ABD)

Prof. Dr. Mustafa Koç (Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye)

Prof. Dr. Orhan Küçük (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, Türkiye)

Prof. Dr. Marcia K. Hermansen (Loyola University, Chicago, ABD)

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Sadıkoğlu (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Rahmet Savaş (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Farid Sufia Shuaib (International Malaysia İslâm University, Kuala Lumpur, Malezya)

Dr. Öğr. Ü. Azize Şahin (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Nihal Şahin Utku (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Doç. Dr. Birsan Banu Okutan (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Fırat Özdemir (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Nuri Tınaz (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Burcu Uysal (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dato'sri Dr. Zaleha Kamaruddin (International Malaysia İslâm University, Kuala Lumpur, Malezya)

İçindekiler / *Table of Contents*

vii Editör'den / *Editorial*

ZEYNEP KEVSER ŞEREFÖĞLU DANIŞ

Araştırma Makalesi / *Research Article*

169 İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar

Representing Islamic Women: Muslim Women Theologians Questioning Hierarchy

RAVZA ALTUNTAŞ ÇAKIR

203 Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nde Toplumsal Cinsiyet

Gender in the Great Islamic Catechism by Ömer Nasuhi Bilmen

ESRA ASLAN TURAN

235 Sonia Cihangir'in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi

An Analysis of Sonia Cihangir's Translation in Context of Modern (Gender-Based) Interpretations

FİLİZ ORHAN ÇAĞLAYAN

269 Vasıf Öngören'in "Asiye Nasıl Kurtulur?" Oyunu İzdüşümünde "Kadın" Ticaretinden "Kadının" Ticaretine Giden Sürecin Hukuk, Ticaret ve Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde İncelenmesi

Analysing the Process from "Woman" Trade to "Woman's" Trade in terms of Law, Trade and Gender with reference to the Play Asiye Nasıl Kurtulur? (How can Asiye be saved?) by Vasıf Öngören

SEVDA BORA ÇINAR

321 Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele: Bergen Filmİ Söylem Çalışması

Elimination of Violence Against Women: A Discourse Analysis of the Movie Bergen

AYŞE KAYA GÖKTEPE

367 The Representation of Objecting to Violence Against Women: A Semiotic Analysis

Kadına Yönelik Şiddete İtiraz'ın Temsili: Göstergibilimsel Çözümleme

MUSTAFA AYDIN, AŞİNA GÜLERARSLAN ÖZDENGÜL

395 Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programının Kadınların Psikolojik Sağlamlık, Mutluluk ve Öz-Şefkat Düzeylerine Etkisi

The Impact of Compassionate Mind Psycho-Education Program upon Women's Psychological Resilience, Happiness and Self-Compassion Levels

VOLKAN DEMİR, KIVILCIM KIRAN GEN

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

427 Der: Pınar İlkcaracan, Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of Woman and Sexuality in Muslim Societies Ed. By Pınar İlkcaracan

AYKUT GÜNAYDIN

437 Gilbert Badia'nın Sınırsız Feminist Clara Zetkin Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Review of Sınırsız Feminist Clara Zetkin by Gilbert Badia

ELANUR KÖSE KIZIR

453 Ömer Çaha'nın Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of Civil Woman: Women and Civil Society in Türkiye by Ömer Çaha

PINAR POLAT

KADEM

Kadın Araştırmaları Dergisi

<https://kadinrastirmalari.com>

Editör'den / Editorial

Doç. Dr. Zeynep Kevser ŞEREFÖĞLU DANİŞ

Kadın Araştırmaları Dergisi olarak her sayıda hem teknik, hem içerik olarak bulunduğumuz yerden birkaç adım ötesini hedefleyerek ve planlayarak yol almaya devam ediyoruz. Aralık sayısında yenilikler var. Çok kıymetli hocalarımız dergi editör kuruluna katıldılar. Felsefe alanında, Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş, kamu yönetimi alanında Doç. Dr. Hicran Hamza Çelikyay, iktisat alanında Prof. Dr. Elif Hobikoğlu, sosyoloji alanında Prof. Dr. Fatih Aysan ve Dr. Öğretim Üyesi Nursem Keskin Aksay, tıp etiği alanında Dr. Öğretim Üyesi Maide Barış, tarih alanında Dr. Öğr. Üyesi Lale Uçan ve iletişim bilimleri alanında Prof. Dr. Sema Becerikli hocalarımızın Kadın Araştırmaları Dergisi'ne editör olarak destek vereceklerini söylemekten memnuniyet duyuyoruz.

Ayrıca, Doç. Dr. Birsen Banu Okutan, Dr. Sevim Zehra Can Kaya, Doç. Dr. Betül Avcı Sepetçi, Doç. Dr. Nihal Şahin Utku, Prof. Dr. Rahmet Savaş, Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Sadıkoğlu, Dr. Öğr. Üyesi Nihal Fırat Özdemir, Dr. Öğr. Üyesi Ravza Altuntaş Çakır, Prof. Dr. Alev Erkilet ve Prof. Dr. Burhanettin Tatar hocalarımız da bu sayıdan itibaren yayın kurulumuzda olacaklar.

Aralık sayısı yayım süreci bizim için oldukça heyecan vericiydi. Editör ve yayım kurulu olarak makaleleri ilgiyle takip ettik, hakem dönüşlerini yazarlarla beraber bekledik. Ve ince eleyip sık dokuyarak bu sayımızda 7 makale ve 3 kitap değerlendirmesini siz araştırmacılarla buluşturduk.

Bu sayıdaki ilk makalemiz, “İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar” ismini taşıyor. Ravza Altuntaş Çakır, bu makalede İslamcı ideoloji olarak isimlendirdiği düşünce hareketinin “ideal kadınlık” kavramıyla oluşturduğu literatüre dikkat çekiyor. Çalışma, bu “ideal kadınlık”la kulluk arasındaki farkları fark ederek literatüre yeniden bakan Müslüman kadın ilahiyatçıların, sözkonusu literatüre yaklaşımlarına ve kadın olarak kendilerini ifade etme süreçlerine odaklanıyor. Müslüman kadın ilahiyatçıların kendi seslerini bulmaları ve kendi öznel haklarını savunmalarını, Hidayet Şefkatli Tuksal örneği üzerinden okuyan Çakır, Tuksal’ın toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan ve İslami ilkelerin kadın haklarıyla uyumluluğunu araştıran çalışmalarını bu sorgulama çerçevesinde değerlendiriyor.

Esra Arslan Turan ise, “Ömer Nasuhi Bilmen’in Büyük İslam İlmihali’nde Toplumsal Cinsiyet” adlı makalesinde, Çakır’ın makalesinin girişinde dikkat çektiği literatürün içinde yer alan bir metni, Ömer Nasuhi Bilmen’in ilmihalini, toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından yeniden okuyor. Dinî literatürün önemli bir parçası şeklindeki ilmihal kitaplarından biri olan *Büyük İslam İlmihali*’nin yaklaşım ve yorum biçimlerini, toplumsal kadınlık anlayışı, toplumun kadına ve erkeğe biçtiği farklı statüler, ataerkil gelenek, aile içi iş bölümü tanımlamaları, kadınların yaşadıkları hak ihlalleri, kadına yönelik şiddet, yaygın toplumsal inançlar ve değer yargıları açısından değerlendiriyor.

Filiz Orhan da bu kez bir kadın müfessirin mealine benzer veriler açısından bakıyor. “Sonia Cihangir’in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi” isimli makalede, Kur’ân-ı Kerim’in genellikle erkek âlimler nezdinde yorumlanmasının, yorumlarda erkek egemen bir söylemi doğurma potansiyeli, ilmi süreçlerden büyük ölçüde uzak bırakılmış olan kadınların Kur’an’la ilişkisinin sınırlılıklarını da tartışılarak Sonia Cihangir’in mealinin diğer meallerden farkına odaklanılıyor.

Derginin bundan sonraki üç makalesi de kadına yönelik şiddetin farklı boyutlarını konu ediyor. Kadına karşı şiddeti, "Vasıf Öngören'in "Asiye Nasıl Kurtulur?" Oyunu İzdüşümünde "Kadın" Ticaretinden "Kadının" Ticaretine Giden Sürecin Hukuk, Ticaret ve Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde İncelenmesi" başlıklı makalesinde çok sık karşılaşmadığımız şekilde, edebi bir metin bağlamında kadın karşı şiddetin hukuki alt yapısını eşleştiriyor ve Türk hukuk sisteminde kadına yönelik şiddet açısından hukuki iyileştirmelere açık noktaların altını çiziyor.

"Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele: Bergen Filmİ Söylem Çalışması" adlı makalede ise Ayşe Kaya Göktepe, arabesk ses sanatçısı olan ve "acıların kadını" yakıştırmaları ile tanınan sanatçı Bergen hakkındaki film bağlamında bir söylem çalışması yapıyor. Bergen'in şiddetle ilişkilendirilmesinin yahut ilişkilendirilmesinin etkisini odağa alarak filmdeki Bergen'in yeniden inşasına, acılarla ve zorluklarla başa çıkan, başarılı bir kadın olarak kadına şiddetle mücadelenin sesine dönüştürülme sürecine yakından bakıyor.

Mustafa Aydın ve Aşina Gülerarslan Özdengül'in çalışması, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı tarafından kadına karşı şiddetle mücadele kapsamında yayınlanan kamu spotları üzerinden bir çözümleme yaparak spotları reklam endüstrisinin imkanları ve şiddetle mücadelede etkinlik bağlamında yorumluyor. "The Representation of Objecting to Violence Against Women: A Semiotic Analysis" adlı makale, pek çok kamu spotunun etki analizinin de yapılmasının önemli olduğunu düşündürüyor.

Dergide yer alan son makale ise, bir saha çalışması ihtiva ediyor. "Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programının Kadınların Psikolojik Sağlık, Mutluluk ve Öz-Şefkat Düzeylerine Etkisi" başlıklı makalede, Volkan Demir ve Kıvılcım Kıran Gen Şefkatli zihin psiko-eğitim programının kadınların psikolojik sağlık, mutluluk ve öz-

şefkat düzeyleri üzerinde etkili olup olmadığını sınamak amacıyla, yaşları 25-58 arasında değişen 106 kadın katılımcı ile çalışıyor ve analizlerini paylaşıyorlar. Makalenin çıktıları, profesyoneller için önemli veriler içeriyor.

Bu sayımızın kitap değerlendirmelerinde, Aykut Günaydın, Pınar İlkkaracan'ın derlediği *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* adlı eseri yakın okumaya tabi tutuyor. Elanur Köse Kızır, Gilbert Badia'nın, *Sınırsız Feminist Clara Zetkin* adlı eserini, Pınar Polat ise, Ömer Çaha'nın *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum* adlı eserini değerlendiriyor.

Bu sayıdaki ilk üç makalenin birbirinden habersiz olarak benzer zaman diliminde Kadın Araştırmaları Dergisine gelmiş olması, İslam Dini'nin ikincil kaynaklarının oluşturulması esnasındaki toplumsal cinsiyet kodlarına dikkat kesilen çalışmaların sayısının arttığını gösteriyor. Dört, beş ve altıncı makalelerin de konusunun kadına karşı şiddetle ilgili olması ve iki makalenin, kadına karşı şiddeti sanat eserleri üzerinden değerlendirmesi, şiddetin yeniden üretildiği yahut şiddete karşı farkındalığın mayalanabildiği yer olarak sözlü kültür varlıklarını işaret ediyor. Makalelerin yoğunlaştığı konular, Kadın Araştırmaları Dergisi etrafında gelişen akademik etkileşimin gündemini de doğal olarak önümüze sermiş oluyor. Bir sonraki sayımızda yine kadın araştırmalarının gündemini tam yerinden kavrayan ve çözüm önerileri de işaret eden çalışmalarla karşınızda olmayı diliyoruz.

İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar

Representing Islamic Women: Muslim Women Theologians Questioning Hierarchy

Ravza Altuntaş Çakır¹

Öz

Kemalist ve İslamcı ideolojiler, “hayali” Türk ulusal kimliğinin bir bileşeni olarak “ideal kadınlık” kavramını kullanıp İslami kadın kimliklerini yeniden tanımlamaya ve şekillendirmeye odaklanmıştır. Bu makale öncelikle Kemalist ve İslamcı çerçeveler içinde İslami kadınların temsillerini ele almaktadır. Daha sonra, Müslüman kadın ilahiyatçıların kadın olarak kendilerini ifade etme ve öznellik haklarını nasıl savunduklarını incelemektedir. Bu ilahiyatçılar, İslami kaynaklar ve hermenötik metodolojiler aracılığıyla çağdaş toplumsal cinsiyet meselelerine yanıt veren bir teoloji geliştirmeye çalışmaktadır. Özellikle Hidayet Şefkatli Tuksal’ın Türkiye’nin seküler ve İslamcı bağlamlarında toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan ve İslami ilkelerin kadın haklarıyla uyumluluğunu araştıran öncü çalışmaları bu bağlamda değerlendirilmektedir. Şefkatli Tuksal, Türkiye’de Kemalizm ve İslamcılığa karşı eşitlikçi bir okuma ile modernite ve gelenek, özel ve kamusal, teslimiyet ve rasyonellik ikiliklerini bulanıklaştırmakta ve cinsiyet hiyerarşisi sorununa alternatif bir yorum getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslami feminizm, Kadın çalışmaları, Kadın ilahiyatçılar, Hidayet Şefkatli Tuksal

Abstract

Kemalist and Islamist ideologies have been actively involved in redefining and shaping the identities of women of Islam, utilizing the concept of “ideal womanhood” as a component of the “imaginary” Turkish national identity. This article primarily addresses the representations of women of Islam within Kemalist and Islamist frameworks. Subsequently, it examines how Muslim female theologians assert their rights to self-expression and subjectivity as women. These theologians endeavor to develop a theology that responds to contemporary gender issues by the means of Islamic sources and hermeneutical methodologies. Notably, the pioneering works of Hidayet Şefkatli Tuksal is discussed in this regard, which challenges gender hierarchies within Türkiye’s secular and Islamist contexts and explores the compatibility of Islamic principles with women’s rights. Şefkatli Tuksal’s work blurs the boundaries between modernity and tradition; private and public spheres; submission and rationality; providing an alternative interpretation of the gender hierarchy issue and presenting an egalitarian perspective in contrast to Kemalism and Islamism in Türkiye.

Keywords: Islamic feminism, Women’s studies, Female theologians, Hidayet Şefkatli Tuksal

Atıf/Citation: Altuntaş Çakır, R. (2023). İslami kadınları temsil meselesi: Hiyerarşiyi sorgulayan kadın ilahiyatçılar, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 169-202.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, [ravza.atuntas.cakir\[at\]gmail.com](mailto:ravza.atuntas.cakir[at]gmail.com), ORCID: 0000-0002-1691-5649

Extended Abstract

Gender has been a contentious issue in the nationalist construction of a political community in modern Türkiye. Gender-related concerns are situated within the realm of representation among competing political actors. Kemalist and Islamist political factions were deeply entangled in a dispute over the gendering of politics, with each crafting gender identities in alignment with their respective modernization and Islamization agendas. Both Kemalist and Islamist overarching narratives relied on a singular vision of women, obscuring the diversity that existed on the ground. In their pursuit of a new national identity, the former constructed a representation of women firmly rooted in secular, pre-Islamic foundations, while the latter drew upon religious concepts and symbolism.

The delineation of an idealized form of womanhood, embodying the conflicting claims of Kemalist secularism and Islamist traditionalism, played a pivotal role in their overarching narratives. These narratives wielded significant influence in establishing a secular modernist or religious orthodoxy while dismissing women's self-representations. Women of Islam found themselves subject to a Janus-faced hierarchy, with Kemalist secularists and conservative Islamists imposing restrictions on their agency, free choice, and autonomous individuality in an attempt to control their roles, identities, and life plans.

As the public sphere opened up as part of the democratization process and the broader Islamic awakening movement, Women of Islam expanded their range of political, economic, and social choices. They embarked on a struggle for empowerment within a cultural, social, and political landscape marked by gender hierarchies. In the public sphere, women of Islam challenged existing hierarchies, reshaping the gender discourse in a way that first denaturalized the Kemalist construction of anti-modern religious imagery and later the Islamist portrayal of women primarily as mothers and wives. Interestingly, the cross-pollination between Kemalism and Islamism inadvertently gave rise to 'Islamic feminism.'

Globally, Muslim female theologians such as Asma Barlas and Amina Wadud have been pioneers in challenging the subordination of women in favor of recognizing their autonomous subjecthood, allowing them to determine their identities and roles. These scholars' agency and self-reflexivity have been instrumental in transmitting and adapting an existing body of knowledge in the context of complex connections between the past and the present. The Islamic tradition has served as a departure point for 'Islamic feminism,' allowing it to return to Islamic texts through a hermeneutical and historicizing method. 'Islamic feminism,' while drawing from the Islamic tradition in response to evolving social realities, demonstrates the flexibility and variations in the interpretation of modernity and tradition, recognizing

their close relationship in the dynamics of change. Muslim female theologians demonstrate the fact that Muslim women are neither submissive to patriarchy nor passive adherents of a doctrinal tradition. Instead, they engage in self-reflexive reinterpretation and renegotiation of both modernity and tradition within specific temporal and spatial contexts, reclaiming the capacity for self-representation while challenging hegemonic ideologies and their hierarchical worldviews.

Within the broader trend of 'Islamic feminism,' this article specifically focuses on Hidayet Şefkatli Tuksal who represents this global movement in Türkiye. She has put forth a project involving the interrogation and questioning of tradition, creating opportunities for change in the process of renewing Islamic tradition. Şefkatli Tuksal has addressed the challenges posed by gender hierarchies, rejecting the monopolies of Kemalist modernists and conservative Islamists in favor of self-authorship in shaping gender roles and identities. Her hermeneutical approach demonstrates that the Islamic tradition neither enforces a predetermined, ahistorical set of gender norms, as conservative Islamists might assume, nor lacks individual reflexivity and rationality, as Kemalist modernists might claim. Şefkatli Tuksal's work contributes to dismantling the binaries of modernity and tradition, private and public, and submission and rationality, offering an unequivocal anti-hierarchical alternative to Kemalism and Islamism in Türkiye.

Keywords: Islamic feminism, women's studies, female theologians, Hidayet Şefkatli Tuksal

Giriş

Toplumsal cinsiyet, modern Türkiye'deki siyasi ve ideolojik gruplar arasında ve özellikle bu grupların millet ve medeniyet tasavvuru açısından tartışmalı bir konu olmuştur. Cinsiyet meseleleri, rakip siyasi aktörler arasında medeniyet odaklı temsil eksenini etrafında dönerken Kemalizm ve İslamcılığın ideolojik rekabetinde en hassas konulardan birini oluşturmuştur (Göle, 1997). Muhafazakâr İslamcılar; cinsiyet rolleri, aile ve toplumsal etik alanlarında İslam kültürünün Batı üzerindeki üstünlüğünü öne çıkarırken İslam ahlakını benimseyen toplumların, Batı milletlerine nazaran aslında "daha medeni" olduğunu iddia ederler (Schröter, 2017). Öte yandan laik kesim, Mustafa Kemal Atatürk'ün çağdaş medeniyetler düzeyine ulaşma hedefi ışığında Batı uygarlığını, ilerlemenin ve aydınlanmanın sembolü addederler (Kocatürk, 2005).

Yirminci yüzyıl Türkiye'sinde İslami¹ kadınlar, laik kesimin "aydınlatmacı" dayatmalarına ve muhafazakâr "kardeşlerinin" "ıslah edici" yol göstermelerine maruz kalarak iki yüzlü bir hiyerarşiyi deneyimlediler (Baykal, 2017; Yılmaz, 2016). Her iki ideolojinin de savunucuları, bu kadınların kendini tanımlama özgürlüğünü ve bağımsız bireysellik statüsünü kısıtlamaya veya reddetmeye çalışarak

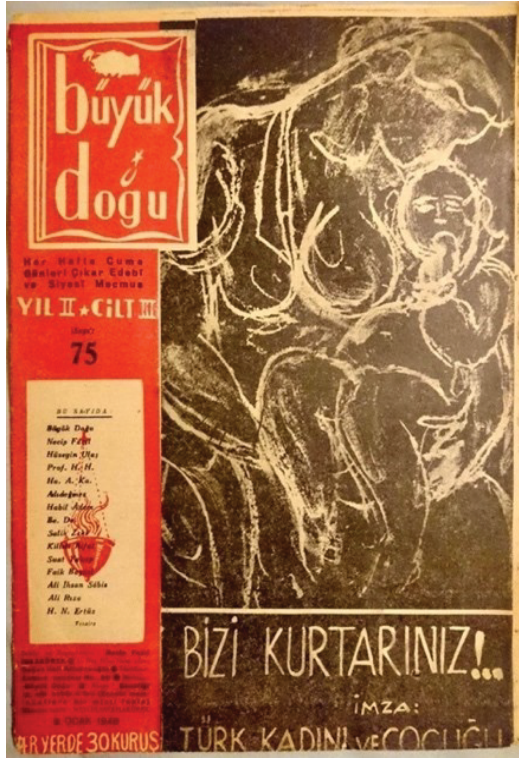
¹ Burada İslami kadınlar derken, terminoloji üzerine kavramsal bir açıklama yapmak istiyorum. "Müslüman", "İslami", "İslamcı" gibi sıfatların kullanımına ilişkin Türkçe söylemlerde, özellikle başörtülü kadınları tanımlama söz konusu olduğunda var olan terminolojik kafa karışıklığı görülmektedir. Müslüman kadın ve başörtülü kadın birçok zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Her Müslüman kadın başörtülü olmadığı gibi her başı örtülü kadın da Müslüman değildir. Başörtülü ve başörtüsüz Müslüman kadınların doğuştan ve aileden genel gelen kimlikleri ya da İslam dinine mensubiyetleri, "Müslümanlık" açısından tanımlanır. Ancak, başörtüsü takmayı seçen Müslüman kadınların İslami geleneği ya da kültürü takip etmeyi ve yaşamayı seçtiklerini varsayarsak bu kadınları "İslami" olarak sıfatlandırabiliriz. Öte yandan "İslamcı" tanımı ise İslam'ı eylemlerinin merkezinde konumlandıran, siyasi kimliğinin ve aktivizminin temeline İslam düşüncesini koyan kadınlar için kullanılabilir. Bu nedenle, başörtülü kadınlardan bahsederken tanımlayıcı olarak bilinçli bir şekilde "İslami" kelimesini kullanmayı tercih ettim (Altuntaş-Çakır, 2023).

onların sosyo-politik rollerini, kimliklerini ve yaşam planlarını kontrol etmeyi amaçlamışlardır. Dayatılan toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan kimi İslami kadınlar, kendilerini bu zorunlu temsil çerçevelerinin dışında konumlandırarak günümüz Türk toplumundaki rollerini tanımlamak ve müzakere etmek için dinî geleneği ve modernliği yeniden yorumlamaktadırlar.

Bu bölümde öncelikle İslami kadınların Kemalist ve İslamcı temsillerine değinilecektir. Kemalist ve İslamcı ideolojilerin, “hayalî” Türk ulusu imajının bir parçası olarak “ideal kadınlık” kavramı üzerinden, İslami kadınları yeniden tanımlama ve şekillendirme çabasına odaklanılacaktır. Son bölüm, Müslüman kadın ilahiyatçıların kadın olarak “öz-anlatım” haklarını ve öznelliklerini nasıl talep ettiklerini incelemektedir. Kadın ilahiyatçılar, İslami kaynaklar ve tefsir metodolojileri üzerinden, zamanımızın cinsiyet konusundaki gelişim ve ihtiyaçlarına cevap veren bir teoloji ortaya koymaktadırlar. Özellikle Hidayet Şefkatli Tuksal’ın Türkiye’deki laik ve İslamcı cinsiyet hiyerarşilerine meydan okuyan ve İslami anlayış ile kadın haklarının uzlaştırılabilirliğine odaklanan çalışmaları bu manada öncü sayılmaktadır.



Görsel 1. “Cumhuriyet kızı”, elinde medeniyeti simgeleyen bir trenle, Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal Atatürk ve Başbakan İsmet İnönü'nün kollarında (Papağan, Ekim 1926).



Görsel 2. “Bizi kurtarınız!.. İmza: Türk kadını ve çocuğu” (Büyük Doğu, Nisan 1948).

Kemalizm’in İslami Kadın Sunumu

Kemalizm’de kadın söylemi, Türkiye’de zorunlu Batılılaşmayı ve modernleşmeyi de içeren ulus inşası projesinin önemli bir unsuru olmuştur. Bu manada ulus inşası, özellikle kadın konusunda “yabancı değerlere zorunlu teslimiyet ve aşırı durumlarda bir tür iç sömürgecilik”e yol açan “medenileştirici” bir misyona sahiptir (Kandiyoti, 1987). Toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında Kemalist “devlet feminizmi”, Batıdaki gibi kitlesel talep ve seferberliğini beklemeksizin kadınları anayasal bağlamda ödüllendirmiştir. Yaprak Zihnioğlu’nun dediği gibi bu “kadınsız kadın hakları inkılabı”,

kadınlara sunulan bir lütuf olarak algılanmıştır (2003). Türkiye, 1930'daki belediye seçimleri için kadınlara oy hakkı tanıyan ilk Müslüman çoğunluklu ülkelerden biri olmuştur. Genel seçimler için oy hakkı ise bundan dört yıl sonra tanınmıştır (Kandiyoti, 1987). Türk modernleşme projesinin bir parçası olarak kadınların siyasi haklarına yönelik destek, genellikle araçsal bir yaklaşımla sunulmuş ve kadın haklarına sembolik bir anlam yüklenmiştir (Tekeli, 1991). Kadınların kendi kimliklerini ve haklarını tanıma hakkını göz ardı eden Türk devlet feminizmi, otoriter siyaset ve sosyal mühendislik aracılığıyla hegemonik ve modernist bir toplumsal cinsiyet düzenini dayatmıştır.

Otokratik rejimler ile kadın hakları reformları arasındaki ilişkiyle alakalı literatür, toplumsal cinsiyet eşitliğinin bu rejimler için yerel ve uluslararası düzeyde meşrulaştırma stratejisi olarak nasıl kullanıldığının altını çizmektedir. Otoriter rejimler için kadın hakları, rejimin bekası için diğer medeni veya siyasi reformlardan daha az maliyetlidir. Çünkü cinsellik ve üreme hakları, eşit ödeme, eğitime erişim ve şiddete maruz kalmama gibi hakların çoğu, otoriter rejimin doğası ile çelişmez (Donno vd., 2021; Zetterberg vd., 2022). Bu rejimlerin genellikle modernleşme sürecinin bir parçası olarak kadın seçmenlerden kitlesel destek almak ve/veya yerel siyasi rakiplere karşı avantaj sağlamak için cinsiyet eşitliği reformlarını kullanması, "otokratik cinsiyet göz boyaması" olarak adlandırılmaktadır (Barnegard & Zetterberg, 2022). Türkiye'de ise "otokratik cinsiyet göz boyaması", cinsiyet ilişkilerinde Kemalist elitlerin iktidar kontrolünü tehlikeye atmadan, tolere edilebilir düzeyde liberalleşmeyi mümkün kılan ucuz bir özgürleşmeye denk gelmektedir. Fakat Kemalist modernleşmeye meydan okuyabilecek sivil ve siyasi liberalleşme talepleri, daha maliyetli ve rejimin bekası için tehlikeli bir özgürleşme siyaseti olarak baskılanmıştır (Zürcher, n.d.).

Türkiye’de toplumsal cinsiyet reformları ve yaratılmaya çalışılan modern Türk kadını kimliği, alternatif bir ulusal vizyonun rakibi olarak İslami geleneğe karşı bilinçli bir şekilde konumlandırılmıştır. İlerleme karşıtlığı ve “irtica” ile ilişkilendirilen İslami gelenek, hem ulusal geri kalmışlığın hem de kadınların ezilmesinin sorumlusu olmakla suçlanmıştır (İbrahimhakkıoğlu, 2016). Kemalist paradigma tarafından erken Cumhuriyet Döneminde siyah çarşaflılar, daha sonralarda ise başörtülü kadınlar “gerici” olarak algılanmıştır. Başörtülü kadınlar “yanlış yönlendirilmiş” ve özgürleşmeye ihtiyacı olan kitle olarak resmedilmiştir (Arat, 2005). Kadınları özgürleştirme misyonu, İslami gelenekten koparak hayali bir ilerici” ulus ütopyasını gerçekleştirmenin siyasi sembolü olarak kullanılmıştır (Heng, 2004).



Görsel 3. Atatürk Etkisinde İlerleme Resmi, Ramiz Gökçe

Feminizm ve milliyetçilik, bu noktada ortak kökenlere ve paralel gelişmelere sahiptir. Milliyetçiliği anlayabilmek, toplumsal cinsiyet ilişkilerini incelemeyi gerektirir. Aynı şekilde kadınlığı anlayabilmek de milliyetçiliği ve onun gelişimini anlamayı şart kılmaktadır (Altınay, 2016). Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde dişil figürler, kadınların özgürleşmesinin güçlü bir siyasi sembolü olarak milliyetçi imgelere dayanmaktadır. Türkiye'de feminizm ve milliyetçilik arasındaki yakın ilişki; "uygar", "başı açık", "aydın" kadın imgelerinin devlet yoluyla yapılan propagandasıyla görünür olmuştur. Atatürk'ün evlatlık kızı ve Türkiye'nin ilk askerî pilotu Sabiha Gökçen ve "kadın eşitliği, laiklik ve milliyetçilik temaları, kadının lider rolleri üstlenmesinden oluşan Gökçen'in meőhur imajı" buna bir örnektir (White, 2003). Modern Türk kadınının yaratılması, cinsiyetin hayati bir rol oynadığı Türk milliyetçiliğinin ideolojik temellerini güvence altına almıştır. "Kadınlık" fikri, kadın bedenleri ve kıyafetleri, kendi seçimlerinden daha geniş bir fenomeni temsil ederken Kemalizm gibi büyük anlatıların merkezinde yer almıştır:

Cinsiyet ilişkilerinin siyasi boyutu yeniden tanımlanmadan ve yapılandırılmadan hiçbir ulus, devlet veya siyasi kurum kurulamaz, inşa edilemez veya tanımlanamaz (Ivekovic, 2004).

Modern Türkiye'nin kurucuları, bilinçli müşfik aydınlanmacılar olarak, Türk kadınının Batılılaşması misyonu için çoğunlukla İsviçre Medeni Kanunu'ndan aktarılan yasal reformlar getirmişlerdir. 1926 ve 1934 Türk Medeni Kanunlarının kararnamelerinde çok eşliliğin iptali, eşit miras ve eşit boşanma hakkı, kadın ve kız çocuklarının eğitimi yer almıştır. Ancak bu yasalar ataerkil aile yapısına büyük ölçüde müdahale etmeyecek şekilde hazırlanmıştır (Cesari & Casanova, 2017). Örneğin, 1934 Medeni Kanun Maddesi, kadınların çalışması için kocasının iznini gerekli kılmıştır. Ayrıca kadına yönelik cinsel şiddet içeren suçlar, "kamu ahlakına ve aile düzenine karşı suçlar"

olarak tanımlanırken, bireylere yönelik diğer saldırı biçimleri, “bireylere karşı suçlar” kapsamına alınmıştır. Yasanın bu “aile odaklı” yaklaşımı, bir tecavüzcünün, kurbanıyla evlenmeyi kabul etmesi halinde affedilmesine de izin vermiştir (Madde 423). Kadınların bekaretleri ve evli kadınların onuru, 1934’te yürürlüğe giren Ceza Kanunu’nda kamusal değerler ve kaygılar olarak yer bulmuştur (White, 2003).

Kemalist reformcular, bireyselciliğe ve kadınların aile ve çocuk doğurma/bakma sorumluluklarının azalmasına karşı temkinli davranmış ve bu sorumlulukların kaybını “toplumun ahlaki çöküşü” ile ilişkilendirmişlerdir. Modern Türk kadınlığı bireyselci değil; ailesi, toplumu ve devleti için var olan kolektif bir kimliktir. Devlet eliyle inşa edilen bu yeni toplumun ve onun çekirdeği olan modern ailenin varlığı ve bütünlüğü kadınlara yüklenmiştir. Yeni Cumhuriyetin Türk kadınına modernleştirme ve “özgürleştirme” çabalarına rağmen kadınların, ailelerinin “saygınlığının” korunmasını sağlayacak toplumsal cinsiyet normlarına uyması da beklenmiştir. Rejim, kadın vücudunun ataerkil kontrolünü, namus ve iffetin toplumsal repertuarı olarak meşrulaştırmıştır (Durakbaşı, 1998).

Genel olarak devlet feminizmi, yarı özel alanla (kapalı kapılar ardında kalanla) ilgilenmemiş, ancak kadınların kamusal rollerini genişletmeye odaklanmıştır. Örneğin, Türk modernleşmesi, kadınların “uygun dişil roller” ile “öğretmenlik, hastabakıcılık, ebelik gibi mesleklerde eğitilmelerini bir devlet politikası” olarak desteklemiştir (Sancak, 2012). Aile odaklı modernleşme, “evde şikâyet etmeyen ve sorumluluk sahibi” olan, aynı zamanda “şehirli ve sosyal açıdan ilerici” kadınlar yaratmayı amaçlamıştır (White, 2003). Bu manada Ayşe Durakbaşı, modern Türk kadınına çelişkili kimliklerin sunulduğunu belirtmektedir: İş yerinde eğitilmiş profesyonel bir kadın, kulüplerde ve balolarda sosyal olarak aktif ve şık giyimli, dans ve yeme içme

kültürlerine sahip bir kadın ve aynı zamanda evde ‘düzgün’ bir anne ve eş (1998). Ayşe Parla, Kemalist modernleşme projesinin, kadınlığı “modern ve/ama iffetli” olarak tanımlamasına gönderme yapmaktadır (2001). Deniz Kandiyoti, Kemalizm’in İslami örtünmeyi yasaklarken öbür taraftan yukarıdan inme bu projenin, yeni tasavvur edilen bir toplumda kadının konumunu ideal dışı bakıcılıkla sınırlandırarak “yeni bir cinsiyetçi baskı örtüsü” yarattığını savunmaktadır (1987). Özetle Türk modernleşmesi, eşitlikçi bir söylemden ziyade cinsiyet hiyerarşisi ve paternalist söylemler üzerine kurulmuştur.

Hem ahlaki açıdan erdemli hem de vatansever olan modern Türk kadınlarının yaratılması, ulus inşasında sembolik bir rol oynamıştır. Büyük modernleşme projesinde, kadınların kamusal rolleri ve görünürlüğü, medeniyet projesinin başarısını göstermiş ve kadınları ev içine “hapseden” Osmanlı İslam geleneğinin “gerici mirası”ndan kurtulma olarak değerlendirilmiştir (Arat, 1991). Siyasi ve sosyal haklar kadınları özgürleştirirken aynı zamanda dışarıdan görünen, göze çarpan dindarlık/gericilik emarelerini de kısıtlamıştır. Bu nedenle 1960’larda üniversitede okumak isteyen örtülü kadınlar, Kemalizm’in modern kadın tanımını ve bilişsel şemalarını tedirgin etmiştir. Kamusal alanda başörtülü eğitimli kadınlar, Kemalist söylemin dayandığı geleneksel-modern, eğitimli-cahil ve ilerici-dinci karşıtlıklarını alaşağı ederek kaçınılmaz bir paradoks yaratmıştır (Göle, 2019).

Kemalist modernleşme projesinin ve modernlik anlayışının jakobenlik üzerine temellendirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ömer Baykal’ın da işaret ettiği gibi, 1990 sonrasına kadar resmi tezlerin sorgulanmamış veya sorgulanmamış olması nedeniyle, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet dönemine kadar biriken ve aktarılan kadın deneyimi ihmal edilmiştir (2017). Modernleşme ve sosyo-politik değişim arayışında Osmanlı geleneği içinde var olan

yenilikçi ve reformist mekanizmalar ve entelektüel birikim göz ardı edilmiştir. Bu reddediş, dinî gelenek ve modernite arasında kapanmaz bir dualite fikri yaratmıştır ve hâlâ etkisini korumaktadır (Altuntaş-Çakır, 2023).

Oysa modernitenin ikilikçi handikabına düşmeksizin yaşamın içerisinde gelen bir dinamizmle yola koyulmuş olan çoğulcu Osmanlı kadın hareketinin mirası göz ardı edilmese idi ya da var olan kadın hareketiyle işbirliği yapılabilseydi, Cumhuriyet'in kadın devrimi, kadınlarla beraber kadınlar için bir kadın hakları hareketine dönüşebilirdi (Toprak, 2015). Khaled Abou El Fadl'in ilerlemenin oluşumunda geleneğin önemini vurgulayışı, Hannah Arendt'in geleneğin yok edilmesinin toplumsal ve siyasi radikalleşmeye yol açacağı uyarısını hatırlatmaktadır (Arendt, 1973). Abou El Fadl'a göre geleneksel yapıların zorla yok edilmesi veya kırılması, toplumlarda ve fikirlerde radikalleşmeye, sığlaşmaya ve tekdüzeliğe/yeknesaklığa götürmektedir (2003). Bu minvalde Kemalizm, tektipleştirici bir kadın idealini ulus inşasının nesnesi olarak tanımlamış ve bu tanıma karşı olan kadınları ise ulusun varlığına tehdit olarak görmüştür (Sancar, 2014). Doğru orantılı olarak Kemalist hegemonya, İslamcı hegemonik tezahürleri tetiklemiş ve bu iki modernist ideoloji, kadınlığın temsili üzerinden ulus ve medeniyet inşası söylemlerini sürdürmüşlerdir.

Muhafazakâr İslamcıların Kadın Temsili

Kemalizm'in gelenek ve modernite karşıtlığının eşlik ettiği hegemonik ulusal projesi, İslamcı hareketin muhalefetine uğramıştır. 1940'lardan itibaren Türkiye'de demokratikleşme süreçleriyle kamusal alanın açılması, farklı siyasi ve ideolojik eğilimlerin kamusal temsili için fırsatlar yaratmıştır. Türk modernleşmesi bağlamında toplumsal cinsiyet kimliği, bu kez kadınları, İslamileştirme projesinin taşıyıcıları olarak merkezî bir yere konumlandırırken, Kemalist

kadınlık idealinin hegemonyası, İslamcı kadınlık ideali ile sarsılmıştır (Göle, 1997). Dönemin ana akım Türk İslamcılığına reformist olmaktan ziyade muhafazakâr ve gelenekselci söylemler hâkim olmuş ve kadın hakları Batı medeniyetinin bir uzantısı, dayatması olarak addedilmiştir.

Muhafazakâr İslamcılığın sembol isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek, Cumhuriyet Dönemi'nde kadınlarla ilgili yapılan reformları, "Kaç göçü kaldırdılar ve kadınları açtılar... Kadına bütün ameleliğinden, hâkim kürsüsüne kadar her iş sahasını açık tuttular" diyerek eleştirmiştir (1946, Ağustos). Necip Fazıl'ın söylem ve ideallerinin yansıdığı *Büyük Doğu*'nun kapağında ise "Bizi kurtarınız!.. İmza: Türk kadını ve çocuğu" çağrısı ile Kemalizm karşısında muhafazakâr İslamcıların kadını "kurtarıcı" ve "özgürleştirici" misyonu ortaya konmuştur (1948, Ocak). Kadınların "İslami" giyim ve cinsiyet kodlarına uydukları müddetçe "İslam cemiyeti ve beldesinin en faal ve vazifedar bir unsuru" olabileceklerini vurgulayan Kısakürek, kadınları kamusal alanlardan tamamen dışlamayan ve aslında onların İslamcı siyasi aktivizme katılmalarını bekleyen bir kadınlık kavramı önermiştir (2010).

"İslam'da kadın" hakkındaki geniş literatür, Müslüman dünyanın geri kalanına benzer şekilde Türkiye'de de dindar İslami kadınlığın ideal imajının sınırlarını çizmiştir. Bu söylem, "kadınların İslam dininde ebediyen tanımlanmış olduğu ve toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili bugünün sorularına cevap alabilmek için klasik kaynaklara başvurulması gerektiği" üzerine kurulmuştur (Aslan vd., 2014). Kadınlar, ahlakın sembolü olarak kabul edilmektedir. Yeni nesillerin yapıcıları olarak "kadın" değil, "anne"dirler ve bu nedenle "kurtuluşları" tüm toplumun kurtuluşu; ailenin, ulusal ve dinî değerlerin korunması anlamına gelmektedir (İstanbullu, 2014). Necip Fazıl, şeriata göre "kadının kocasına teslim edildiği"ni ve "kadının en

yüksek ve ulvi mevkiinin erkeğinin yuvası” olduğunu savunmuştur (1947, Ekim). Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış’ın da gözlemlediği gibi kadınlar “dışlanan, görülmek istenmeyen, uzakta tutulan, sesi hiç duyulmayan ama nefesi çok az dizede hissedilebilen ve fakat bütünde var olmayan”dır ve Kısakürek’in edebî diline, kadından ziyade anne olan bir kadınlık anlayışı hâkim olmuştur (Şerefoğlu Danış, 2013).

Muhafazakâr İslamcı söylemler, kadının doğuştan geldiği iddia edilen “zayıf yapısı”nı, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkiyi koruma ve yönlendirme aracı olarak benimsemektedir. Modern Türk İslamcılığının kurucularından Necmettin Erbakan, Allah katında erkeğin kadına olan üstünlüğünü reddetmesine rağmen İslam’ın kadına fitratına uygun olan görevler verdiği konusunda ısrarcı olmuştur. “İffet ve edep timsali” olarak kadın, İslam medeniyetinde “toplumun temeli” olmuştur (1967). Fıtratı gereği nahif olan kadın, ahlaki manada erkeğe eşit olsa da toplumsal manada erkeğin koruyuculuğuna ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla kadınlar, İslami tesettür ve toplumsal kodlar sınırlarında kamusal yaşamda var olurken, anneliği ve eş olmayı özel ve kamusal alanda en asli görevi olarak benimsemelidirler.

Erbakan, özellikle ekonomi alanında kadınlara erkekler gibi davranılmasını öneren eşitlik ilkesini eleştirmiş; eşitliğin, kadınların emzirme ve annelik gibi doğal koruyucu görevlerine aykırı olduğunu söylemiştir (1967). Dolayısıyla, kamusal alanda kadınların refahlarını, iffetlerini ve onurlarını korumak için cinsiyete göre ayrılmış eğitim ve iş yerleri oluşturulmalıdır (İstanbullu, 2014). Dış dünyadan sorumlu olan erkekle özel alandan sorumlu olan kadın, bu hâliyle İslami dünya görüşü içinde uyumlu ve tamamlayıcı bir inşa oluşturabilir. Milli Görüş hareketinin Erbakan’ın da gurur duyduğu güçlü bir kadın tabanına sahip olmasına ve başörtüsünün kamusal alanda kabul görmesi taleplerine rağmen Erbakan, kadınların ekonomiye katılımının

haftada iki gün sadece dört saatle sınırlandırılmasını desteklemiştir (Karabasal Arat, 2009). Kadınların kamusal alandaki mesleki faaliyetleri konusunda Necip Fazıl da oldukça sınırlandırıcıdır. Kısakürek, “İslam’da kadına hâkimlik ve imamlık yasaktır” derken bu tür görevlerde ehil sayılmamalarını “ince bir hilkat sırrı” olarak değerlendirmiştir (1947, Ekim). Kadınların fitratları ile daha uyumlu ve toplumsal liderlik rolü olmayan meslekleri icraları konusunda, “kendi cinsi üzerinde yetiŐtiricilik vazifesiyle muallim çıkacak, hasta bakıcı çıkacak, muharrir çıkacak, sanatkâr çıkacak, alim çıkacak...” diyerek açık kapı bırakmıştır (aktaran Salimoğlu, 2022).

Erbakan, Doğu ve Batı’dan gelen ideolojilere karşı bir alternatif olarak İslami bir adil düzen ideolojisini savunmuştur (Baker, 2015). Bu sosyal ve siyasal İslamlaŐma projesinde, İslam karşıtı olarak algıladıkları Batılı haklar kavramından bilinçli olarak farklı bir kadın görüşü önerilmiŐtir. Necip Fazıl için de kadının “kurtarılması” İslamileŐme projesinin en önemli parçalarından birdir. Bu nedenle Necip Fazıl’ın, “İktidara gelirsek ne olur?” sorusuna verdiği cevap, “Kadın evine döner.” Őeklinindedir (1948, Nisan). “Kız ve erkek karıŐık ğretim gibi heyulai [korkunç] abesler İslam İnkılabı’nın maarif siyasetinde bahis mevzuu olamaz” derken de İslami toplum tahayylndeki cinsiyet kodları üzerine net ifadeler kullanmıştır (aktaran Salimoğlu, 2022). Muhafazakâr İslamcı ideolojide, Kemalist devlet feminizmine benzer Şekilde kadının kurtarılması misyonu bu sefer de “BaŐycelik Devleti”nde uygulanacak emir ve yasaklar ile sağlanacak ve devlet denetimi ile teminat altına alınacaktır. Burada ise zgrleŐme, Müslüman kadınları BatılılaŐma, kültürel emperyalizm, ateizm ve “onları çırılçıplak sokağa atan ve toplumdan uzaklaŐtıran” feminizmin tehlikelerinden kurtarmak anlamına gelmektedir (okoğullar & Bozaslan, 2014).

Günümüz muhafazakâr İslamcı söylemlerinde de kadınlar annelik üzerinden tanımlanmaya devam ederken, Müslüman kadının “pantolon giymesi”, “kaşlarını alması” veya “(karma) üniversiteye gitmesi”nin sorunsallaştırdığı ve kadın bedeninin ataerkil kontrolünün gerekliliği vurgulanmaktadır. Muhafazakâr İslamcı söylemler, tektipleştirici bir ideal Müslüman kadın olarak “İslam’ın kızı” kavramını dayatmaktadırlar (CNN Türk, 2017). Bu söylemler Müslüman ailenin ve dolayısıyla medeniyetin bir nesnesi olarak tanımlanmış Müslüman kadınların nasıl giyinmesi, nasıl yaşaması, nasıl görünmesi gerektiğine dair bir belirlenim ve toplumdaki yer ve rollerinin annelik odaklı olmasına dayalı bir tanım empoze etmişlerdir. Bu tanıma karşı çıkan diğer tüm İslami kadınları ise kendi din tahayyülleri ve dünya görüşlerine tehdit olarak görmüşlerdir.



Görsel 4. “İslam’ın Kızı” manşetli dergi kapağı (Hüküm Dergisi, 2015).

Devlet feminizmi, demokratik bir politikanın ürünü olmasa da kadınların sosyal hareketliliği için kurumsal ve yasal alanlar oluşturmuştur. Feminizmin ortaya çıkışını Kemalist modernizmin bir başarısı olarak değerlendiren ve eleştirel düşünceye izin veren çok sayıda görüşü içeren bir modernleşme serüveninin bir eseri olarak kabul eden görüşler bulunmaktadır (Arat, 1991). Ancak, bu çoksesliliğin öngörülen, düşünülerek yaratılmaya niyet edilen, başlangıçtan itibaren istenen veya olumlanan bir sonuç olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Kemalizm, kamusal alanda kadın aktivizminin sınırlarını belirlemeye çalışırken, devlet reformları, tüm sınıflardan kadınlar için fırsatlar yaratmış ve tabandan gelen alternatif feminizmlerin gelişimine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, kadınların temsili açısından bazı istenmeyen sonuçlara yol açtığı söylenebilir. Örneğin, İslami kadınlar da kendi temsil planlarını oluşturma ve kanalize etme fırsatını yakalamak için kamusal alanların özgürleşmesinden yararlanmıştır. Kendilerine yeni özerk eylem alanları açarken kamusal görünürlük talepleri, kadın hakları ve dinî özgürlükler söylemi üzerinden giderek artmıştır (Diner & Toktaş, 2010). Başörtüsü de artık özgürlük alanı içinden bir insan hakları sorunu olarak görülmeye başlanmış ve kadınların kendi hak taleplerini kendilerinin dile getirdiği bir “öz-anlatım” statüsü edinmiştir (İbrahimhakkıoğlu, 2016). Bu süreçte İslami kadının “örgütsel cesareti, kız kardeş ve eş olmaktan vatandaş olmaya uzanan bir yolculuğu ortaya koymuştur” (Eraslan, 2002).

Bir anlamda, 1990’larda Müslüman kadınlar, 1970’lerde erkeklige dayalı varsayılan evrensel insanlık kategorisine meydan okuyan Batılı feministlere benzer bir mücadele başlatmışlardır. Ancak bu meydan okuma, Türk kamusal alanındaki evrensel ideal kadınlık kavramına karşı olmuştur (Göle & Billaud, 2011). Örtülü kadınlar, Kemalizm’in seküler aydınlatmacı kadın rejimine asimile olmak yerine, okullardan bürokrasiye kadar devletin farklı mecralarında başörtülü

görünürlüklerinde ısrarcı olmuşlardır (Göle & Billaud, 2011). 2000'lerle birlikte bu öz-anlatım dili ve aktivizm deneyimi yalnızca Kemalist toplumsal cinsiyet hiyerarşisine bir tepki değil, aynı zamanda İslamcı hiyerarşiye de aktif olarak itiraz içermiştir. Yükseköğrenimi kitleler halinde deneyimleyen örgütlenme ve protesto bilinci oluşan bu kadınların egemenliğe itiraz bilinci yön değiştirerek kendi mahallesinin ataerkine de yönelmiştir. Muhafazakâr erkek İslamcılar, kadınları itaatkâr eş ve anne rolleriyle sınırlamak isterken, bu kadınlar, “korunmaya muhtaç dindar Müslüman kadın” kültürünü sorgulamışlardır.

Günümüzde bazı İslami çevrelerde, Türkiye'deki kadınlar üzerindeki muhafazakâr İslamcı söylemlerin hegemonyasına meydan okuyan tutum ve düşünceler daha görünür olmuştur. Bu başkaldırı, bugün “annelikten ibaret” olmadıklarını beyan eden ve hayatın öznesi olarak kadın hakları mücadelesinde aktif rol oynayan kadınların; laik, dinî, geleneksel ya da kültürel dayatmacı cinsiyet kodlarına ve onların kadının nasıl giyinmesi, nasıl yaşaması ve görünmesi gerektiğinden anneliğine, kariyerine kadar geniş bir yelpazede sunduğu baskıya karşı durmaktadır (Soybaşı, 2022). Bu cümleler zaman zaman Kemalist dayatmaya ilk karşı çıkan İslami hareketin yol gösterici tutumuna da itirazlar içermektedir. İslami kadınların Türk toplumundaki konumlarını tanımlayarak ve müzakere ederek toplumsal cinsiyet kodlarına başkaldırma serüveninde, Kemalizm'e karşı olan mücadelelerinden ziyade kendi mahallelerine karşı çıkış daha sancılı olmaktadır.

İslam tarihinde dinî otorite, onun getirdiği İslam'ı yorumlama yetkisi ve İslam'ı temsil hakkı erkeğin egemenliğinde var sayılmıştır. Son dönemde Müslüman kadınların İslam'ı anlama ve yorumlamada dinî otorite talebi, kadınların hak ve eşitlik talepleriyle bağdaşmaktadır. Bu temsil mücadelesinin akademik hayata da ciddi

yansımaları olmaktadır. Global ekseninde İslami ilimler disiplininin gelen kadın entelektüellerin dinî ilimlerdeki eril otorite ve hegemonyaya karşı verdikleri eşitlikçi ve kapsayıcı mücadelenin Türkiye'deki izdüşümü olarak Hidayet Şefkatli Tuksal önemli bir isimdir. Şefkatli Tuksal, Kemalist modernist ve muhafazakâr İslamcı tekelleri ve hiyerarşilerini reddederek toplumsal cinsiyet rollerinin ve toplumsal cinsiyete dayalı kimliklerin inşasında Müslüman kadınları İslami geleneği yeniden okumaya ve yorumlamaya davet etmektedir.

Kadın İlahiyatçıların Hak ve Eşitlik Diskuru: Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Alternatif Yaklaşımı

Yirminci yüzyılın ortalarında İslami uyanış hareketinin ortaya çıkışı, aynı zamanda kadın hakları ve sosyal adalet talebinde bulunan toplumsal ve entelektüel bir akımın gelişmesini de sağlamıştır (El Saadi, 2012). Aile ve toplumdaki tecrit edilmiş konumlarının bilincinde olan Müslüman kadınlar, içtihadı kullanma haklarını ileri sürerek İslami otoritenin yetki alanının genişlemesi ve kamusal alanda İslam'ın yorumlanmasının "demokratikleşmesi"ne katkıda bulunmuştur (Eickelman, 2017). Tarihsel olarak İslam geleneğine egemen olan ataerkil yorumları ve uygulamaları sorgulayan Müslüman kadın ilahiyatçılar da bu alanda öncü varlık göstermişlerdir (Tatari, 2014). Kadın ilahiyatçıların var olması ve sayılarının her geçen gün artması, tek başına dine kadın bakış açısı getirmemektedir (Özsoy, n.d.). Fakat ilahiyat alanındaki bazı kadınların, İslami ilimleri kadın yorumu ile ataerkil ve androsantrik yorumlara karşıt olarak yeniden ele almaları küresel bir eğilim yaratmaktadır. Asma Afsaruddin (2010), bu akımı şöyle tanımlamaktadır:

Önemli sayıda kadının din bilimi alanına girmesi, ana anlatılarda kadınların yokluklarıyla ya da en iyi ihtimalle marjinal varlıklarıyla göze çarptığı bu geleneklerin oluşumunu anlama biçimlerimizi değiştirmeye başlamıştır (s. 110).

Burada, bilimsel uzmanlığa sahip Müslüman kadınlar, kadın haklarını savunmak için doğrudan İslami kutsal metinlerle etkileşime girerek geleneğin arka planına yönelik eleştirel bir yöntem ve özdeşünümsellik geliştirmişlerdir (El Saadi, 2012). Kur'an'ın kadın merkezli yeni yorumları, Müslüman kadınların İslami gelenekteki haklarını keşfetmelerini sağlamış ve İslami çalışmalar literatüründe "İslami feminizm" olarak adlandırılan alternatif bir toplumsal cinsiyet anlatısı yaratmıştır (Schröter, 2017).

"İslami feminizm",² "cinsiyet eşitliğini ve sosyal adaleti (...) Kur'an'da kutsanan sözlerden" alan bir kadın hakları diskurudur (Barlas, 2005). İslami feminizmin savunucuları için İslam inancı, başlangıcından itibaren kadınların güçlendirilmesinden yana olmuştur. Ve Kur'an, vahyin indiği bağlam ve zamanda toplumsal cinsiyet konuları açısından ilerici bir mantık benimsemiştir. Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada erkeklerin üstünlüğünün toplumun kültürel dokusunu tahakkümü altına aldığı ve bu nedenle vahyin belli noktalarda zamanın bilgi durumunu yansıttığını kabul eden İslami feminizm, değişen sosyo-kültürel eksende, fıkhıta yerleşik, genel geçer, erkek merkezli normların meşruiyetini eleştirmektedir (Mir-Hosseini, 2003).

İslami feministler, büyük ölçüde erkek ulema tarafından yapılandırılan eril dinî otoritenin süregelen doğallaştırılmasına ve onun hegemonik yorumlarına eleştiri olarak kadın merkezli bir

² İslami feminizm terimi, çoğunlukla sosyal bilimciler olmak üzere akademisyenler tarafından, İslami terimlerle meşrulaştırılan, ataerkilliğe karşı çıkan ve cinsiyet eşitliğini savunan entelektüel ve aktivist bir hareketi tanımlamak için icat edilmiştir. Ancak, bu adlandırma, Amina Wadud ve Asma Barlas gibi İslami feminizmin öncüsü kabul edilen kişiler tarafından genellikle dirençle karşılanmıştır. Hem Barlas hem de Wadud, eserlerinde feminist metodoloji ve silsileyi kullansalar da, Avrupa modernitesi ile ilişkilendirilen "feminizmin siyasi hegemonyası" nedeniyle, çalışmalarının direk "feminist" olarak etiketlenmesine büyük ölçüde karşı çıkmışlardır (Badran, 2005; Seadat, 2013).

reform talebinde bulunmaktadırlar. “İslami feminizm” dalgasının önde gelen isimlerinden Amina Wadud, Müslüman kadınlardan “kadın deneyimlerini, vizyonlarını ve anlayışlarını” yansıtan “Kur’an’ın kendi içinden Kur’an’ın alternatif bir yorumunu” formüle etmelerini istemektedir (Wadud, 1995). Onun bu yaklaşımı, Müslümanların İslam anlayışını ve toplumsal gerçekliğini tevhid eksenini üzerinden zaman ve bağlam zemininde yeniden dönüştürecek bir okumadır (Wadud, 2006). Bir başka “İslami feminizm” öncüsü Asma Barlas, Kur’an’ın “uzun bir ataerkil gelenek geçmişine” karşı ortaya çıktığını ve “her zaman ataerkillikler içinde yorumlandığını” açıklamaktadır (2019). Kur’an’ın yorumları ve tefsir literatürü, tarihsel olarak kadınların ihtiyaç ve deneyimlerini göz ardı eden erkek egemenliği ile şekillenmiş ve bu yüzden ataerkil kurum, yapı ve normlara dinî kisve giydirilmiştir. Dolayısıyla, kadınların Müslüman toplumlarda maruz kaldığı mevcut ayrımcılık, tecrit, kontrol ve boyun eğdirme uygulamaları, İslam’ın temel mesajından ziyade belirli kültürel gelişmelerin bir ürünü olarak görülmelidir (Barlas, 2001). Kur’an’ın ana akım eril yorumları, “Kur’an’ın eşitlik, adalet ve insanlık onuru” odaklı evrensel ahlak çizgisini ve bu evrensel ahlak anlayışının tarihsel ve sosyo-politik koşullarla gelişen kapsayıcı ilahi nosyonunu yansıtmamaktadır (Wadud, 1999).

Geleneği durağan, sabit, değişmez, “müze gibi” gören evrenselci bir modernitenin aksine, kadın ilahiyatçılar İslami geleneğin ne monolitik ne de muhafazakâr olduğunu iddia ederler (Mengüşoğlu, 1988). Onlara göre, anıtsal ve katılaşmış bir gelenek anlayışı bize geçmişle ilişkimizi sanki müzede ziyaretçinin bakışından bağımsız olarak değişmeden kalan arkaik bir nesneyle kuruyormuşuz gibi kurdurur. Bu bağlamda burada egemen olan gelenek, “aktardığı şeyi [ve kökensel kaynaklarını] en yakından ve çoğunlukla öylesine az erişilebilir kılar ki daha çok onu örtmüş olur” (Heidegger, 2008). Öte yandan yapı sökülme ile imkânları ortaya çıkarabilecek bir gelenek

anlayışı daha vardır ki bu anlayışta gelenek farklı değerler, yöntemler ve normlardan oluşan bir repertuar olarak kendi içinde oldukça çeşitlidir. Bu anlayış, soruşturma ve seçmede bireylere özerklik ve öznellik atfederek geçmişle ilişkiyi doğru kurmamızı sağlamaktadır. Bireyler miras aldıkları gelenekleri, seçici ve özdeşünümse tepki ve benimsemeleri yoluyla zamanla reforme edebilmektedirler (Bevir, 2000). Dinî gelenekleri, zamanlarının mesele ve olgularıyla alakalı ve uygulanabilir kılmak için kadın alimler, İslami geleneğin bazı kısımlarını benimser veya reddederken bazı kısımları da eleştirel ve bağlamsal olarak yeniden yorumlar ve genişletir/iblağ ederler. İslami feminizmde “geleneği yeniden düşünmek veya yeniden formüle etmek” onu terk etmekten veya reddetmekten ziyade daha özgün, geçerli ve güçlü kılma niyetinden kaynaklanmaktadır (Waldman, 1986).

Müslüman kadın düşünürler, İslami geleneğin ne değişmez ve “çevresel etkilere karşı duyarsız” ne de gelenekçilerin veya muhafazakârların tekelinde olduğunu kabul ederler (Moosa, 2007). Kendini “İslam’ın tekil ve özgün sesleri” olarak betimleyen “dogmatik gelenekçiliğin” otoriterliğine karşı kadın ilahiyatçılar, Kur’an’ın birden fazla okumaya, yorumlamaya ve deneyime açık olduğu konusunda ısrarcıdırlar. Geleneksel metinleri ve uygulamaları sürekli sorgulayan bir metodolojiye başvurarak ve cinsiyet meseleleriyle ilgili geçmişle bugün arasındaki sorunlu bağlamları belirleyerek İslami geleneğe yenilikçi bir şekilde yaklaşmaktadırlar.

Müslüman kadın entelektüeller arasındaki eşitlikçi küresel eğilim, İslamcı gelenekselcilikle seküler özgürlükçü anlayış arasında alternatif bir yol sunmaktadır. Türkiye’de, dünyanın geri kalanında olduğu gibi, İslam alimleri de kendi söylemlerini dile getirmekte ve siyasi, sosyal ve felsefi tartışmalara katılmaktadırlar. İslami kadınlar, kadınlığın Kemalist ve İslamcı güçler tarafından ataerkil kullanımına tepki olarak eylemlerini ve öz temsillerini öne çıkarmışlardır. Bu

manada Hidayet Şefkatli Tuksal'ın 2001 yılında yayınlanan *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* adlı eseri Türkiye'deki "ilk sistematik feminist teolojik metin"dir (Dorroll, 2021). Şefkatli Tuksal, günümüz Türkiye'sinde toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik bir düşünce perspektifi üretmek adına evrensel İslami etik ilkelerden yararlanma noktasında öncü bir isimdir. İnterpretivist ve tarihselci metot ile İslam'ın ataerkil okumalarına alternatif bir bakış açısı sunmaktadır.

Şefkatli Tuksal, Kur'an'ın son derece ataerkil bir bağlama indirildiğini ve doğrudan çevresinde olagelen meseleleri ele aldığını söylemektedir. Dolayısıyla cinsiyet eşitsizliğinin izleri, yedinci yüzyıl Hicaz Arap dünyasının sosyo-politik bağlamını, kültürel kodlarını ve söylemini yansıtmaktadır. Bu izler dinî dogmalar değil, binlerce yıllık ataerkil yapılanmadan kaynaklanan insani ürünlerdir. Kadın karşıtı imalar içeren Kur'an pasajlarının, o toplumun ataerkil yapısından kaynaklanan gelenek ve göreneklerin baskın karakterini yansıttığını, kadın ve erkekleri birbirleriyle ve toplumla olan ilişkileri bağlamında ele aldığını söylemektedir. Ancak bu ataerkil ve hiyerarşik izdüşümleri, Kur'an teolojisinin özüne ve ruhuna aykırıdır (2014). Adalet, eşitlik ve insanlık onuru gibi Kur'an'dan türetilen ebedi ve evrensel ilkeler, İslam geleneğindeki mizojinist unsurların reddedilmesini meşrulaştırmaktadır.

Şefkatli Tuksal'ın eleştirisi, geleneğin kendisinden ziyade, tarihsel olarak yaygın ve yerleşik ataerkil sosyal sistemlerin ve kültürel zihniyetlerin ürünleri olarak gördüğü İslam geleneğindeki ataerkil unsurları hedef almaktadır. Şefkatli Tuksal, değişen toplumsal gerçeklerin İslami metinlerin yorumlanmasındaki etkisinin farkındadır. Bu yorumlama biçiminde, geleneğin çeşitli unsurları, Kur'an'ın temel hakikatleri üzerinden sorgulanıp test edilmektedir. Şefkatli Tuksal, tarihsel bağlamı İslam'ın normatif temellerinden ayırmanın gerekliliğini ifade etmektedir.

İlahi olanla tarihî olanın, ideal olanla olgusal olanın konumlarının belirlenmesi umulmaktadır. Kur'an ve Sünnet ancak bu çabalar sonucunda, kılavuz ve referans olma konumlarına kavuşmuş olacaklardır (2014).

Bu interpretivist metot, tarihsel ve normatif arasında yaptığı ayrım ile Fazlur Rahman'ın fikrî izlerini taşır. Fazlur Rahman'a göre "normatif İslam", Kur'an'ın ve peygamberlik gerçeğinin değişmeyen ve ebedi mesajını temsil ederken, "tarihsel İslam" zamana bağlı kod ve göreneklerden oluşmaktadır (1982). Geleneğin tarihselleştirilmesi, değişmez olanı değişenden ayırmak için gelenek unsurlarını inceleyen bir yöntemdir.

Şefkatli Tuksal'a göre İslami gelenekteki ataerkillik, kısmen Kur'an tefsirinden ama büyük ölçüde aktarılan hadis literatüründen kaynaklanmaktadır. Hadis literatüründe ataerkillik ve kadın aleyhtarı rivayetler, Kur'an'daki temel ve ebedi mesajla da çelişir (2014). Bu nedenle, hadis geleneğinin eleştirel yöntemlerle yeniden değerlendirilmesi, Şefkatli Tuksal'ın toplumsal cinsiyet adaleti çağrısının temelini oluşturmaktadır. İnsan türünün kadın cinsini – yaratıldığı öz, yaratılış biçimi, fitratı, insani değeri gibi hususlarda – normal ve asıl insan olarak kabul edilen erkek cinsinden "farklı ve aşağı" gören ve bu "ikincil standartla" tanımlayan hadis rivayetleri, Şefkatli Tuksal tarafından Kur'an'daki ataerkillik karşıtı insan eşitliği epistemi temelinde reddedilmektedir (2014).

Şefkatli Tuksal, kadın olanın zayıflık, bağımlılık ve itaatkârlıkla tanımlanmasına, erkeklerin ise rehberliğe ve yol göstericiliğe ihtiyacı olan kadınların koruyucuları olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre Kur'an'ın kadın erkek eşitliği ilkesi, ahlaki-dinî düzeydeki kadınların özne ve özerk olmaları ve erkeklerin ayrıcalıklı konumuna ters düşmektedir (2014). Şefkatli Tuksal, temel cinsiyet özelliklerine sahip bir dualiteden ziyade kadın ve erkeğin evrensel insanlığına

odaklanmaktadır. Havva ve Âdem hikâyesindeki anlayışı, bu ortak insanlık arayışının bir örneğidir. Şefkatli Tuksal'a göre Havva'nın "hilekâr" ve "ayartıcı" varsayılan doğası nedeniyle ilk günahın ona atfedilmesi, hadis geleneği üzerinde büyük etkisi olan İsrailiyattan (Yahudi-Hıristiyan ve İbrani geleneklerinden türetilen rivayetler) gelmektedir. Şefkatli Tuksal şöyle yazmaktadır:

İlahi mesaj, iman etme sorumluluğunu kabul eden insanlardan, ahlaki zayıflıklarını giderme çabası ile erdemli, sorumlu, faydalı, etkili bir insan/halife durumuna gelmelerini öngörmektedir (2014).

Bu nedenle Şefkatli Tuksal, Havva'nın ve Âdem'in ilahi mesajda belirli zafiyet veya iradeye sahip insanlar olarak algılandığını ama ne zayıflıklarının ne de dirençlerinin cinsiyetlerinden kaynaklanan doğaları nedeniyle onlara doğuştan gelen bir günah yüklediğini savunmaktadır (2014). Her türlü zorbalık ve adaletsizliğe karşı bir episteme olarak Allah'ın egemenliğine odaklanan Kur'an, Allah'ın halifeleri olarak kadın ve erkeğe eşit ahlaki statü ve değer vererek, ayrıcalıklı bir erkek ontolojisini reddetmektedir. Kur'an'ın bu eşitlikçi yorumu, gelenekçi söylemlerdeki cinsiyetin erkek merkezli ve ataerkil okumasına doğrudan bir itiraz getirir. Bu da İslami siyasi düşüncenin erkek imameti üzerine yaptığı vurguyu da bir noktada sorunsallaştırmaktadır.

Şefkatli Tuksal, İslam geleneğinin eleştirel, rasyonel ve tarihselci bir bakış açısıyla sahiplenilmesinin, değişen zamana paralel olarak Kur'an'ın genel tedrici ve ilerici idealini gerçekleştireceği konusunda ısrar etmektedir. Şefkatli Tuksal'ın akademik çalışmaları, Kur'an'ın ebedi ve evrensel mesajını vurgulama adına geleneğin erkek şovenist yönlerini reddetmesiyle bir geleneğin mensuplarının "geleneğin arka planına karşı yenilikçi bir şekilde akıl yürütüp hareket edebilecekleri bir mekanizma kapasitesine sahip oldukları" gözlemini doğrulamaktadır (Bevir, 2000). "Tedrici bir ıslah" ruhunu yansıtan ilahi vahiy, "dengelerin sürekli daha iyi ve doğru oluştuğu, sürekli bir

oluş, yenilenme ve değişim ilkeleri üzerine kurulmuştur” (2014). Dolayısıyla Şefkatli Tuksal, geleneksel metinlerin Kur’an’ın temel ve ebedi ilkelerinin doğrultusunda yeniden yorumlanmasının, toplumsal cinsiyet ilişkilerini düzenleyen kuralların daha eşitlikçi ve adil bir şekilde yeniden inşasına yol açacağına inanmaktadır.

Genel olarak “İslami feminizm”, değişen toplumsal gerçeklere yanıt olarak İslami gelenekten esinlenirken “değişimin dinamikleri ile yakından ilişkili olan iki yön” olarak modernite ve geleneği anlamadaki esnekliği ve çeşitliliği gösterir. Türkiye’de ve diğer Müslüman toplumlarda daha önce yapılan tartışmalar, topluluğa karşı birey, özele karşı kamusal ve teslimiyete karşı rasyonellik soruları etrafında dönerken, ‘İslami feminizm’ tüm bu kategorileri sorunsallaştırmaktadır. Şefkatli Tuksal’ın çalışması, Müslüman kadınların ne ataerkilliğe boyun eğdiklerini ne de doktriner bir geleneğin pasif takipçileri olduklarını ileri sürerek modern ve dindar dualitesinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmaktadır. İslami feminizm, hegemonik ideolojiler ve onların hiyerarşik dünya görüşlerine karşı İslami kadınların kendilerini temsil etme hakkını talep ederek hem moderniteyi hem de geleneği yeniden nasıl müzakere ettiklerini gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Yakın Türkiye tarihinde, Kemalist ve İslamcı siyasi aktörler, sırasıyla modernleşme ve İslamlaştırma projeleri için cinsiyet kimlikleri inşa etmişlerdir. Modern (Cumhuriyet kızları) ya da İslami (İslam’ın kızı) kadını yaratma çabası, ideal kadın nasıl olmalı sorusu üzerinden rakip temsil sorunu yaratmıştır. İki rakip vizyona dayanan bu ulus inşa çabaları, ulusu ve kadınlığı tanımlarken var olan çeşitliliği reddetmiş ve tek bir kadın tanımını empoze etmiştir. Çatışan Kemalist ve İslamcı medeniyet iddialarının ve onların büyük anlatıları için ideal kadını yaratma misyonunda kadınlar hem sembolik hem de pasif özneler olarak kullanılmıştır.

Demokratikleşmenin ve İslami uyanış hareketinin bir parçası olarak kamusal alanın açılmasıyla birlikte, İslami kadınlar siyasi, ekonomik ve sosyal olanaklarını genişletmiş ve Kemalizm ve İslamcılığın dayattığı rolleri reddetme serüvenine girişmiştir. Kamusal alandaki İslami kadınlar, mevcut hiyerarşilere meydan okuyarak toplumsal cinsiyet tartışmasında, önce Kemalist fikrin inşası olan yobaz dinî imaja, daha sonra da İslamcı fikrin inşası olarak kadınların anne ve eş olarak sınırlandırılmasına karşı durmuşlardır. Bu normatif değişim, Türkiye’de dinî geleneği eleştirel ve yenilikçi bir şekilde benimseyen ve geleneğin içerisinden gelerek geleneğe karşı reformist bir söylem geliştiren İslami kadınların hem muhafazakâr İslamcı söylemin hem de Kemalist projenin ideal kadın dayatısına karşı çıkması ile sonuçlanmıştır. Sonuç olarak Kemalizm ile İslamcılık arasındaki çapraz etkileşim, hesaplanmayan bir sonuç doğurmuş ve “İslami feminizm”in ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Barlas ve Afsaruddin gibi Müslüman kadın ilahiyatçılar, Müslüman kadınların kimliklerini ve rollerini öztanımlama ve dayatılan cinsiyet rejimlerine karşı aktif siyasal özne olma hareketine öncü olmuşlardır. Şefkatli Tuksal, bu küresel eğilimin Türkiye’deki en önemli temsilcisidir. Onun yaklaşımı, İslam geleneğinin muhafazakâr İslamcılarının varsaydığı gibi önceden belirlenmiş, müzevari ve tarih dışı bir toplumsal cinsiyet kodu dayatmadığını savunurken, Kemalist modernistlerin iddia ettiği gibi (İslam geleneğinin) bireysel düşünömsellik ve rasyonalizmden yoksun olmadığını da göstermektedir. Şefkatli Tuksal, Türkiye’de Kemalizm ve İslamcılığa karşı eşitlikçi bir okuma ile modernite ve gelenek, özel ve kamusal, teslimiyet ve rasyonellik ikiliklerini bulanıklaştırmış ve cinsiyet hiyerarşisi sorununa alternatif bir yorum getirmiştir.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

- Abou El Fadl, K. (2003). The ugly modern and the modern ugly: Reclaiming the beautiful in Islam. İçinde O. Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*, (ss. 33-77). Oneworld.
- Afsaruddin, A. (2010). Literature, scholarship, and piety: Negotiating gender and authority in the medieval Muslim world. *Religion & literature*, 42(1/2), 111-131.
- Altınay, A. G. (2016). *Vatan, millet, kadınlar*. İletişim Yayınları.
- Altuntaş-Çakır, R. (2023). The Hijāb between Competing Masculinities in Contemporary Türkiye. İçinde M. Moussa & E. Goto (Ed.), *Beyond Modernity: Critical Perspectives on Islam, Tradition and Power*, (ss. 83-100). Rowman & Littlefield International, Ltd.
- Arat, Y. (1991). The project of modernity and women in Turkey. İçinde S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, (ss. 95-112). University of Washington Press.
- Arat, Y. (2005). *Rethinking Islam and liberal democracy*. State University of New York Press.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. The World Publishing Company.
- Aslan, E., Hermansen, M., & Medeni, E. (2014). *Muslima theology: the voices of Muslim Women Theologians*. Peter Lang International Academic Publishers.
- Badran, M. (2005). Between secular and Islamic feminism/s: Reflections on the Middle East and beyond'. *Journal of Middle East women's studies*, 1(1), 6-28.
- Baker, R. W. (2015). *One Islam, many Muslim worlds: Spirituality, identity, and resistance across Islamic lands*. Oxford University Press.

- Barlas, A. (2001). The Qur'an and hermeneutics: Reading the Qur'an's opposition to patriarchy. *Journal of Qur'anic Studies*, 3(2), 15-38.
- Barlas, A. (2005). Globalizing equality: Muslim women, theology, and feminism. İçinde F. Nouraie-Simone (Ed.), *On shifting ground*, (ss. 91-110). Feminist Press at CUNY.
- Barlas, A. (2019). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Baykal, Ö. (2021). Kemalizm'in Kadın Siyaseti: Unutma, Bastırma ve Araçsallaştırma. *Liberal Düşünce Dergisi*, 26(102), 105-131.
- Bevir, M. (2000). On tradition. *Humanitas*, 13(2), 28-53.
- Bjarnegård, E. & Zetterberg, P. (2022). How autocrats weaponize women's rights. *Journal of Democracy*, 33(2), 60-75.
- Bizi kurtarınız!.. İmza: Türk kadını ve çocuğu. (1948, Ocak). *Büyük Doğu Dergisi*, 75(1).
- Cesari J. & Casanova, J. (2017). *Islam, gender, and democracy in comparative perspective*. Oxford University Press.
- Çakır, S. & Direk, Z. (2021). Geschlechterdebatten. İçinde A. von Kügelgen (Ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*, (ss. 868-896). Schwabe Verlag.
- Çokoğullar, E. & Bozaslan, M. (2014). 1967-1980 arası dönemde cemiyetin kurtarılması misyonu ile tanımlanmaya bağlanan "İslamcı kadın" kimliği. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69(4), 835-869.
- Diner, Ç. & Toktaş, Ş. (2010). Waves of feminism in Türkiye: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12(1), 41-57.
- Donno, D., Fox, S. & Kaasik, J. (2021) International incentives for women's rights in dictatorships. *Comparative Political Studies*, 55(3), 451-492.
- Dorroll, P. (2021). *Islamic theology in the Turkish Republic*. Edinburgh University Press.
- Durakbaşı, A. (1998). Kemalism as identity politics in Türkiye. İçinde Z. F. Arat (Ed.), *Deconstructing images of the Turkish woman*, (ss. 139-156). St. Martin's Press.
- Eickelman, D. F. (2017). Islam and the languages of Modernity. İçinde S. N. Eisenstadt (Ed.), *Multiple modernities*, (ss. 119-136). Routledge.
- El Saadi, H. (2012). Review of Leila Ahmed, a quiet revolution. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 14(4), 627-631.
- Eraslan, S. (2002). Uğultular... Silüetler. İçinde A. Bora & A. Güldal (Ed.), *90'larda Türkiye'de feminism*, (ss. 239-278). İletişim yayınları.

- Erbakan, N. (1967). Doğuda, Batıda ve İslam`da Kadın. <https://www.necmettinerbakan.net/doguda-batida-ve-islamda-kadin-2/>
- Göle, N. (1997). Secularism and islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. *The Middle East Journal*, 51(1), 46-58.
- Göle, N. (2019). *Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme*. Metis Yayınları.
- Göle, N. & Billaud, J. (2011). Islamic difference and the return of feminist universalism. İçinde A. Triandafyllidou, T. Modood & N. Meer (Ed.), *European multiculturalism*, (ss. 116-144). Edinburgh University Press.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman* (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Heng, G. (2004). A great way to fly: Nationalism, the state, and the varieties of third-world feminism. İçinde J. Rivkin & M. Ryan (Ed.), *Literary theory: an anthology*, (ss. 861-881). Blackwell Publishing Maiden.
- Ivekovic, R. (2004). The veil in France: Secularism, nation, women. *Economic and Political Weekly*, 39(11), 1117-1119.
- İbrahimhakkıoğlu, F. (2016). Modern geleneksel ikileminin çtesinde günümüz Türkiye'sinde başörtüsü ve feminist dayanışma. İçinde Z. Direk (Ed.), *Cinsiyeti yasmak*, (ss. 187-205). YKY.
- İlahiyatçı İhsan Şenocak'tan tepki çeken açıklama: Kadınlar pantolon giymesin, kaşlarını almasın, üniversiteye gitmesin. (2017, Eylül 23). CNN Türk. https://www.cnnturk.com/turkiye/ilahiyatci-ihsan-senocaktan-tepki-ceken-aciklama-kadinlar-pantolon-giymesin-kaslarini-almasin-universiteye-gitmesin?fbclid=IwAR2vjv6DiRgFtQaTdNyownA8EileuGsWrq09UdWdr_hrH0fwWclxaa98IMI.
- İstanbulu, H. (2014). İslam'ın kızı! iffet çağı seninle başlayacak. *Hüküm*, 18, 3-6.
- Kabasakal Arat, Z. F. (2009). Institutions and women's rights: Religion, the state, and family in Türkiye. İçinde K. M. Cuno & M. Desai (Ed.), *Family, gender, and law in a globalizing Middle East and South Asia*, (ss. 79-101). Syracuse University Press.
- Kandiyoti, D. A. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist studies*, 13(2), 317-338.
- Kısakürek, N. F. (1946, Ağustos). Artık bu komedyaya yeter. *Büyük Doğu Dergisi*, 41(2).
- Kısakürek, N. F. (1947, Ekim). İslam ve kadın. *Büyük Doğu Dergisi*, 70(2).
- Kısakürek, N. F. (2010). *Çerçeve 3*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kocatürk, U. (2005). *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*. Atatürk Araştırma Merkezi.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan felsefesi*. Remzi Kitabevi.

- Mir-Hosseini, Z. (2003). The Construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform. *Hawwa*, 1(1), 1-28.
- Moosa, E. (2007). Transitions in the progress of civilization: Theorizing history, practice, and tradition. İçinde V. Cornell & O. Safi (Ed.), *Voices of change*, (ss. 115-130). Westport: Praeger Publisher.
- Özsoy, N. (n.d). Türkiye’de kadın ilahiyatçılar. https://www.academia.edu/42909053/T%C3%BCrkiyede_Kad%C4%B1n_%C4%B0lahiyat%C3%A7%C4%B1lar
- Parla, A. (2001). The honor of the state: Virginty examinations in Türkiye. *Feminist Studies*, 27(1), 65-88.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salimoğlu, M. (2022). Çok partili döneme geçişte kadın sembolü: Necip Fazıl Kısakürek örneği (1943-1952). *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 5(1), 1-31.
- Sancar, S. (2012). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti*. İletişim Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti: Erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. İletişim Yayınları.
- Schröter, S. (2017). Islamic feminism. İçinde J. Cesari & J. Casanova (Ed.), *Islam, gender, and democracy in comparative perspective*, (ss. 113-135). Oxford University Press.
- Seedat, F. (2013). Islam, feminism, and Islamic feminism: Between inadequacy and inevitability. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(2), 25-45.
- Şefkatli Tuksal, H. (2014). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. OTTO Yayınları.
- Şerefoğlu Danış, Z. K. (2013) Çile’nin kadını yok, annesi var. *Karabatak Dergisi*, 8, 76-81.
- Soybaş, F. (2022, Ekim 26). Annelik’ten ibaret değiliz. Hürriyet. https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/fulya-soybas/annelikten-ibaret-degiliz-42159509?fbclid=IwAR1tcfFYZ3UrEBGxEuteDZnJCNxNfp9XSk47AM7Wb9G-Ju09JGbys66_k4.
- Tatari, M. (2014). Gender justice and gender jihad possibilities and limits of Qur’anic interpretation for women’s liberation. İçinde E. Aslan, M. Hermansen & E. Medeni (Ed.), *Muslima theology: the voices of Muslim women theologians*, (ss. 155-166). Peter Lang International Academic Publishers.
- Tekeli, Ş. (1991). Tek parti döneminde kadın hareketi de bastırıldı. İçinde R. Çakır & L. Cinemre (Ed.), *Sol kemalizm’e bakıyor*, (ss. 93-107). Metis Yayınları.

- Toprak, Z. (2015). *Türkiye'de kadın özgürlüğü ve feminizm (1908-1935)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türk kadını ibret al. (1948, Nisan). *Büyük Doğu Dergisi*, 87(1).
- Wadud, A. (1995). Towards a Qur'anic hermeneutics of social justice: Race, class and gender. *Journal of Law and Religion*, 12(1), 37-50.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*. Oneworld.
- Waldman, M. R. (1986). Tradition as a modality of change: Islamic examples. *History of Religions*, 25(4), 318-340.
- White, J. B. (2003). State feminism, modernization, and the Turkish republican woman. *NWSA Journal*, 15(3), 145-159.
- Yılmaz, Z. (2016). *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü: İslâmıcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İletişim Yayınları.
- Zetterberg, P., Bjarnegård, E., Hughes, M. M. & Paxton, P. (2022). Democracy and the adoption of electoral gender quotas worldwide. *Comparative Politics*, 54(2), 327-348.
- Zihnioglu, Y. (2003). *Kadınsız inkılâp*. Metis Yayınları.
- Zürcher, E. J. (n.d.). The Limits of modernization in Kemalist Turkey (1923-1945). Leiden University Repository (online).

Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nde Toplumsal Cinsiyet

*Gender in the Great Islamic Catechism by
Ömer Nasuhi Bilmen*

Esra Aslan Turan¹

Öz

İlmihaller iman, namaz, oruç, hac, zekât ve ahlak gibi konularda, İslam'ın temel kurallarını öğretmek için yazılmış, Türkiye'de dindarlığı şekillendiren kurucu eserlerdendir. Bu durum, ilmihallerin kültürel yapı ve anlayışlarla çoğu yerde uyumlu olmasıyla yakından ilgilidir. Bu çerçevede kadınlık ve erkeğin toplumsal manalarının ilmihal temelli yaygın dinî inanışlara güçlü bir şekilde yansıdığı ifade edilebilir. Bu anlayışlara göre kadınlar ev ve çocuk bakımı ile bağlantılı rolleri icra ederken erkeğin dışarda çalışarak ailenin geçimini ve güvenliğini temin etmesi beklenir. Bu rol ve beklentilere dair kabuller dinî literatürdeki cinsiyet temelli değerlendirmeleri etkilemiş; kültürel kodlara göre şekillenmiş dinî metinler çoğu zaman geleneksel kadınlık ve erkeklik normlarını meşrulaştırarak pekiştirmenin güçlü araçları olmuştur. Bu çalışma Türkiye'de ilmihallerin, mevcut cinsiyet anlayışlarına dair sürekliliklerin sağlanmasında dinin ne kadar belirleyici bir faktör olduğunu ortaya koyması açısından epey önemli olduğu düşüncesiyle yürütülmüştür. Bu amaçla Türkiye halk dindarlığının kurucu unsurlarından biri olarak görebileceğimiz Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nde ortaya konulan fetvalarda, kadın ve erkek olmanın ele alınma şekli, metnin tamamı gözden geçirilerek irdelenmiştir. Çalışma sonucunda kadını erkeğe karşı ikincil gören; gücü, iradesi, yönetme ve ifade etme kabiliyeti eksik biri olarak kodlayan geleneksel değer yargılarının Büyük İslam İlmihali'ndeki dinî hükümleri de şekillendirdiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, İlmihal sosyolojisi, İlmihal dindarlığı, Ömer Nasuhi Bilmen, Toplumsal cinsiyet

Abstract

İlmihals, also catechisms, are essential works shaping piety and religion in Türkiye, which are written to teach the fundamentals of Islam on certain subjects namely faith, prayer, fasting, pilgrimage, zakat and morals. This is closely related to the fact that catechisms often comply with cultural structures and conceptions. In this context, it can be claimed that social significances of womanhood and manhood are strongly reflected in catechism-based common religious beliefs. According to these conceptions, while women are attributed to undertake home and child care-related roles, men are expected to work outside, be the bread-winner for the family, and provide security. Recognitions of these roles and expectations have had an impact on gender-based evaluations in religious literature; religious texts shaped based on cultural codes have often justified traditional norms of womanhood and manhood, and so become the dominant instruments reinforcing those norms. The triggering idea behind this study is that catechisms in Türkiye are thought to be very important to reveal how religion is a determinant in the permanence of the present gender conceptions. Therefore, in this study, it was examined how being a male and a female had been handled and discussed in the fatwas in the Great Catechism of Islam by Ömer Nasuhi Bilmen, which could be considered one of the founding texts in terms of piousness of Turkish society; the entire text was reviewed. The result of the study revealed that traditional standards of judgment considering women inferior to men and defining them as someone who lacked power, willpower, governance, and articulation has also structured the religious judgments and verdicts in the Great Catechism of Islam.

Keywords: Sociology of religion, Catechism, Catechism-based Piety, Ömer Nasuhi Bilmen, Gender

Atıf/Citation: Aslan Turan, E. (2023). Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nde toplumsal cinsiyet, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 203-234.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [esraleyl\[at\]gmail.com](mailto:esraleyl[at]gmail.com), ORCID ID: 0000-0002-3929-7716

Extended Abstract

Catechisms, or ilmihals, are works written to teach Islamic decrees, which introduce judgments in possible religious life under the present conditions of that time, namely to teach significant subjects in religion like faith, prayer, fasting, pilgrimage, zakat and morals; and the aim is to establish and direct daily religious life. Catechisms offer religious knowledge that will be beneficial for public in a straightforward and comprehensible form. Hence, catechisms are very influential in terms of religionizing the knowledge that directs daily life. For a mediocre Muslim in Türkiye, catechisms are considered to be one of the first sources to consult in order to put religion into practice properly. It can be claimed that catechism-based religious knowledge is one of the essential founders of piousness in large mass areas such as homes, schools, courses and community meetings, where religious education is carried out in written or oral form in Türkiye. The ready-made, systematic, concrete solutions Ömer Nasuhi Bilmen put forward for daily religious needs and problems lie at the basis of his strong influence on widespread popular piety and devotion. Catechism-like works have been effective on large masses from the point of being easily accessible, providing ready-made information, and revealing what needs to be done in certain situations, ignoring other options, and have become the basic medium for learning religious life. This is also closely related to the fact that catechisms often comply with traditional codes, cultural patterns and standards of judgments.

Most catechisms are repetitions of the previous ones and reflect the religious understanding of the period in which they are written, and they create a certain religious knowledge tradition by disseminating religious knowledge. The judgments set forth in the catechisms are compatible with the characteristics of the existing social structure. In this context, it can be stated that gender conceptions are strongly reflected in widespread religious beliefs. Accordingly, while women are playing roles related to home and childcare, men exhibit controlling, guiding and pioneering behaviours. Acknowledgments regarding these roles and behaviours have shaped religion-centred gender interpretations. Religious recognitions have often been means of legitimizing existing gender norms, which is the indicator of the fact that our understanding of gender is very crucial in revealing the decrees and verdicts about gender in catechisms and that we can find the traces of our existing gender conditioning in catechism books.

The provoking idea behind this study can be explained as the following: being very influential in shaping religious consciousness and understanding in many places where religious education is provided in Türkiye, particularly starting from the family itself, catechisms are very important in terms of revealing how religion is a determining factor in strengthening and

perpetuating our current understanding of gender. Catechisms can be seen as one of the areas of interaction between religion and culture. For this purpose, studying the fatwas in the Great Catechism of Islam by Ömer Nasuhi Bilmen, which is the most read book by the society and which can be considered one of the founding texts for the piety of Turkish society, the way how being a male and female is discussed in those fatwas has been examined by reviewing the entire text. Various expressions reflecting the traditional gender values have been found in all sections of the book in question. As in the example of Ömer Nasuhi Bilmen, some traditions and customs existing in the society are introduced in the catechisms by attributing a religious dimension. Recognitions reflecting traditional gender stereotypes, suggestions regarding family and kinship relations, and expressions under the title of respect and reverence also demonstrate what is mentioned here.

Social rules of womanhood and manhood are reflected in religious beliefs which have broad stability in society. In this context, assumptions based on the identification of women through traditional roles such as taking care of home and kids and men through the role of providing for the family by working outside have determined gender-related comments in religious texts and discussions. In fact, religious texts play a very crucial role in establishing and fortifying the conception of gender. The perspective put forward in the catechisms reveals the male-centred approach which mainly claims that women are deficient regarding their mental ability; therefore they are addressed through men who are God's main addressees. This situation referring to the strong bond between culture and religious structure demonstrates that religious indoctrination immensely brings the permanency of unfair and discriminatory practices that women are subjected to.

Since most sacred books emerged in male-dominated historical and social contexts, they have become compatible with cultural assumptions that control women's bodies in due course. While many religious traditions, including of Muslims, agree on the subordination of women, this is considered as a response to the support and protection of men. Most jurists in Muslim societies similarly have viewed the husband's care and protection as a reward of performing sexual duties for the husband. This case based on women's responsibilities regarding sexuality, home and children was common everywhere until recently.

In the judgments and verdicts expressed in the Great Catechism of Islam, men are considered to be the main addressees as a gender with the utmost individual freedom compared to women, while women are addressed mostly regarding their sexuality; their mobility and activities outside home are tried to be restricted as much as possible by religious obstacles; and legally they are treated like slaves and children. It is evident that woman is considered to be the gender under the rule of men.

Women, whose main role is limited to motherhood, are therefore excluded from public life and are often associated with slaves. This situation also reflects the conception of women in the catechisms. In this respect, Bilmen's catechism reveals an approach which reflects repeats, confirms and reinforces sexist traditional social values. As a result, it is found out that traditional value judgments considering women of second importance and inferior to men and defining them as someone who lacks mental skills, management and expression abilities also shape the religious decrees and judgments in the Great Catechism of Islam. The perspective here confirms the male-centred traditional approach in which women do not have the ability to reason to the required extent, and therefore they are addressed through men who are God's direct and main addressees.

Keywords: Sociology of Religion, Catechism, Catechism-based Piety, Ömer Nasuhi Bilmen, Gender.

Giriş

Sözlükte “davranış bilgisi” anlamına gelen ilmihal, terim olarak inanç, ibadet, muamelat, ahlaki meseleler ve peygamberlerin hayatına dair temel bilgileri içeren el kitabı (Kelpetin Arpaguş, 2000) olarak tanımlanmıştır. İlmihaller insanların geneline vasıtasız bir şekilde ve kısa yoldan işine yarayacak dinî bilgileri basit ve anlaşılır haliyle sunarlar. Bu sayede toplumun gündelik hayattaki davranışlarını yönlendiren bilgilerin dinselleşmesinde oldukça etkili olmuşlardır (Okumuş, 2006). İlmihal geleneği onuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Halka yönelik temel dinî konularda özlü bilgiler ortaya koyan; dili sade, anlatımı basit, hatta ezberlemeye müsait bu türde eserlerin üretimi on beşinci yüzyıldan itibaren başlamıştır (Kelpetin Arpaguş, 2000). O devirden bu zamana kadar yazılan ilmihallerin birçoğu Orta Çağ'da yazılmış fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinin tercümesiyle ortaya çıkmış derlemeler olduklarından o dönemin düşünce ve yaklaşım biçimlerini de temsil ederler (Kırbaşoğlu, 2016). İlmihal türü eserler kolay ulaşılabilir olmaları, hazır bilgi sunmaları, belli durumlarda yapılması gereken şeyi başka seçenekleri göz ardı ederek ortaya koymaları bakımından geniş kitleler üzerinde etkili olmuş ve dinî yaşayışı öğrenmenin temel aracına dönüşmüşlerdir (Çetin, 2016). Bazı Müslüman aydınlar ilmihallerin bir yandan dinî bilgiyi popülerleştirdiğini, bir yandan da hurafelerle iç içe, katı, şekilci, erkek egemen ve vesveseli bir dindarlık biçimini yaygınlaştırdığını ifade etmişlerdir (Kırbaşoğlu, 2016).

Çeşitli öncüleri olmakla beraber Anadolu coğrafyasında en çok okutulan ilmihallerden biri olan *Mızraklı İlmihal*, on altıncı yüzyıldan sonra yazıldığı tahmin edilen anonim bir eser olup etkisini zamanımıza kadar sürdürmüştür. Cumhuriyet dönemi ve sonrasında daha düzenli bir yazım türü haline gelen ilmihallerin bir kısmı, dua ve irşat mahiyetinde bölümler yanında çoğunlukla iman, ibadet, ahlak ve

günlük yaşayışa dair bilgiler içerir. Özellikle Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslam Dini* (1933) ve Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* (1947)¹ isimli eserleri 80'li yıllara kadar çok basılıp okunmuş, sonraki ilmihaller için de örneklik teşkil etmiştir. Çoğu bir öncekinin tekrarı niteliğinde olan ilmihaller, yazıldıkları dönemin din anlayışını yansıtma ve dinî bilgilerin toplumsal yaygınlık kazanarak belli bir gelenek oluşturmaları açısından önemli kaynaklardır (Kelpetin Arpaguş, 2000). Ömer Nasuhi Bilmen örneğinde de olduğu üzere ilmihallerde toplumda mevcut birtakım gelenek ve adetler dinî bir boyut katılarak vazedilmiştir. Geleneksel cinsiyet kalıplarını yansıtan kabuller, aile ve akrabalık ilişkilerine dair telkinler, hürmet ve tazim başlığı altında ortaya konulan ifadeler de bunu göstermektedir. Bu çalışmada *Büyük İslam İlmihali*'nin toplumsal cinsiyet yaklaşımını yansıtan bu ifadeler metin analizi yöntemiyle ortaya konularak değerlendirilecektir.

Kadınlığa ve erkeklığe toplumsal olarak yüklenen anlamların yaygın bir sürekliliğe sahip dinî inanışlara önemli oranda yansıdığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede kadınların, geleneksel olarak ev işleri, çocuk bakımı gibi rolleri üstlenme ve erkeğin dışarda çalışarak ailenin geçimini sağlama rolüyle özdeşleştirilmesine (Hablemitoğlu, 2005) dayalı kabuller –konu üzerine yapılmış çalışmaların da gösterdiği üzere– dinî metin ve tartışmalardaki cinsiyetle ilişkili yorumları belirlemiştir (Gürkan & Perşembe, 2020). Hatta cinsiyete dair geleneksel beklenti ve anlayışların yerleşip güçlenmesinde dinî metinlerin oldukça mühim bir rolü vardır. Antropolojik çalışmalar kadınların daha düşük bir varoluş düzlemine yerleştirilmesinin kültürel bir inşa olduğunu ve bu yöndeki dinî metinlere sızan çok yaygın kanaatlerin kadın bedeni ve üreme işlevleri üzerine temellendiğini ortaya koymaktadır. Buna göre kadınların toplumsal

¹ Bu çalışma için söz konusu eserin 2006 yılında yapılan baskısı kaynak alınmıştır.

pratikleri cinsellik temelinde açıklanır; kadınlar beden, cinsellik ve üreme aracılığıyla tanımlanır (Kendall, 2016). Bu da kadınlar ve erkekler arasında güç, statü, haklar ve fırsatlar açısından eşitsizlikler ve dengesizlikler yaratır. Cinsiyetler arası eşitsizliklerle kadına yönelik çeşitli şiddet biçimleri arasında güçlü bağlantılar olduğunu ve eşitsizlik keskinleştikçe şiddet türlerinin görülme sıklığının arttığını biliyoruz (Uluocak, vd., 2014).

Müslüman toplum üzerinde yaygın oranda etkileri olan ilmihallerde çizilen dindarlık modeli, toplumun kadın ve erkek olmaya yüklediği anlamlar açısından oldukça fikir vericidir. Bu eserlerin çoğunda kadınların özsaygısı ve temel yaşamsal hakları elinde olan özgür bir insan olarak değil de geleneksel ataerkil toplumu devam ettiren ev kadını ve annelik görevleri üzerinden ele alındığı ve kadınların fetvalar verilirken daha ikincil bir konumdan meseleye dâhil edildikleri açıkça görülür. İlmihallerde ortaya konulan bakış açısı, kadınların akli becerilere gerektiği ölçüde sahip olmadıkları, bu nedenle de Allah'ın esas muhatabı olan erkekler üzerinden muhatap alındıkları şeklindeki erkek merkezli yaklaşımla şekillenir (Çetin, 2016). Kültürel kabuller ve dinsel söylemler arasındaki güçlü bağı ortaya koyan bu durum, kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcı anlayışların ve buna bağlı hak ihlalleri ile kadına yönelik şiddetin sürekliliğinde yaygın dinî telkinlerin büyük katkısının olduğunu göstermektedir.

Toplumsal Cinsiyet Üzerine Tartışmalar

Cinsiyet terimi kadın ya da erkek olmanın biyolojik yönünü ifade ederken, toplumsal cinsiyet bu bedenlere giydirilen toplumsal anlamlardır. Aileden başlayarak okulda, sokakta, medyada öğretilen cinsiyet rolleri kişileri bu rollere uygun beklentiler ve kurallarca şekillendirmekte; yine aileden başlayarak orduyu, devleti, dini,

siyaseti, hukuku, bilimi, sanatı ve ekonomiyi de cinsiyetli hale getirmektedir. Bu durumda ortaya çıkan temel sorun, cinsiyetleri ayrıştırmanın cinsiyet ayrımcılığına, baskı ve şiddete yol açacak şekilde kadınlar aleyhine beklentiler yaratıyor olmasıdır. Çünkü bu ayırım kadınlığı narin, kırılgan, eksik akıllı, dışarı çıkması sakıncalı gibi özellikler üzerinden korunmaya muhtaç bir cinsiyet olarak kodlarken, erkeklige akıllı, güçlü, bilgili, lider gibi özellikler atfedilmesi iki cinsiyet arasında kadınlar aleyhine bir hiyerarşi yaratmaktadır. Kadınlar toplumsal cinsiyet özelliklerinden dolayı eğitim alma, kamusal alana katılma, çalışma ve kendi hayatlarıyla ilgili birçok konuda karar verme ve hareket etmede sorunlar ve mahrumiyetler yaşamaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet anlayışı, kadınlar için bir baskı, dışlama, istismar, eşitsizlik ve şiddet döngüsü yaratırken, erkekleri de bu işleyişi devam ettirme baskısı altına almaktadır.

Toplumsal cinsiyet sosyo-kültürel olarak belirlenen cinsiyet rolleridir. Dünya üzerindeki kültürlerin birçoğunda çok uzun bir geçmişi olan buna bağlı pratikler, kadınların daha duygusal, erkeklerin daha güçlü ve akıllı olduğu varsayımına dayanır. Bundan dolayı da bazı işler kadınlara bazı işler de erkeklere uygundur. Sosyo-kültürel yapı cinsiyetlere ilişkin bu ayrımı insanlara, henüz dünyaya geldikleri andan itibaren öğretmeye başlar. Cinsiyetlerine uygun isimler vermekten kıyafet ve renk seçimine varan bu ayrıştırma hayatın her alanını kapsar. Her bir cinsiyet için kendisine uygun görülen oyuncaklar alınırken kız çocukları uyumlu olmaya, erkek çocukları da duygularını belli etmemeye teşvik edilir. Hayat boyu devam eden farklı eğitim kanallarıyla kendileri için uygun görülen bu roller iyice pekiştirilir. Meslekle ilgili beklentiler de bu ayrıma göre şekillenir ve kadınlar ev içi sorumluluklarla yükümlü tutulurken, erkeklerse kamusal alanla ilgili sorumluluklara yönlendirilir (Saygılıgil, 2016). İdeal kadın zekâsı, ahlakı ve gayreti sayesinde evde her işe yetişir; tatlı dili, şefkati ve inceliği sayesinde erkek egemenliğinin sorunsuz olarak

devamına hizmet eder. Çalışkan, sevgi dolu, fedakâr ve şikâyetsiz bir varlık olarak ailesinin mutluluğu ve toplumun devamı için yılmadan temizler, pişirir, doğurur (Kancı, 2008). Kadınların ev alanını var eden, sürekli hale getiren emeği ekonomi-dışı, ölçülemez, karşılıksız bir fedakârlık olarak kadının doğasının bir parçası görülür (Urhan, 2016). Bu da kadınların emeğinin sosyal hak ve ayrıcalıkların konusu olması, daha da önemlisi bütünlüklü bir insan olarak dikkate değer görülmeleri ve ciddiye alınmalarını engelleyerek, kendilerini istismara, baskı ve şiddete açık hale getirir.

Toplumsal cinsiyet düzeni aile hayatı yanında bütün bir kamusal hayatı şekillendirmekte, kadınlara ev sınırları içinde rol biçen kurallar onların kamusal hayata katılımlarını da sınırlamakta, kendilerini eşitsizliğin çeşitli biçimleriyle yüz yüze getirmektedir. Kadın ve erkek arasında doğal bir farklılık olduğu varsayımına dayanılarak kadınların ev ve aile ile sınırlı olduğunun düşünülmesi yüzyıllardan beri siyaseti erkek egemen biçimde şekillendirmiştir. Toplumsal değer yargıları kadınları maddi kaynaklar, sosyal sermaye, kültürel donanım ve iletişim ağlarına erişim konusunda yoksun bıraktığı ve onların birincil rollerinin annelik, ev ve bakım işleri olduğunu dikte ettiği için kadınların siyasete aktif katılımları engellenmiştir (Adak, 2016). Aynı bakış açısı kadınların iş hayatına katılımlarının önünde de sayısız engel yaratmakta, öncelikle onları ev içi rollerle özdeşleştiren önyargılar eğitim olanaklarını daraltmakta ve kamusal hayatı şekillendirecek bilgi, beceri ve donanımdan mahrum bırakarak bir kadın işsizliği yaratmakta, çalışan kadınları da bahsi geçen bakım ve hizmet rolleri etrafında düşük ücret ve olumsuz çalışma koşulları içinde yoğunlaşmaya zorlamaktadır (Yücel, 2016). Cinsiyet ayrımına dayalı bu pratikler toplumsal alanı da eril ya da dişil mecralar olarak ikiye bölmektedir (Alkan, 2009). Kahvehaneler birer erkek mekânı olarak kadınları dışlayan alanlarken, mesela türbeler daha çok kadınsı mekânlar olur (Arık, 2009). Şehir merkezleri erkeklerinken, mahalle

kadınsıdır. Çünkü mahalle evin uzantısı sayılır (Yılmaz, 2009). Kadınların camisinin evleri olduğu ifadesi bu zaviyeden daha iyi anlaşılmaktadır.

Toplumsal yapının bütün kurumlarına ve işleyiş biçimlerine yerleşerek kadınlar aleyhine birçok eşitsizlik yaratan bu düzen, sosyal bilimler alanında ataerki/patriyarka olarak isimlendirilir. Patriyarka ev içi emek, ücretli emek, devlet, erkek şiddeti, cinsellik ve kültürel yapıdaki ilişkiler yoluyla kendisini var eder. Bu alanlar içinde kurulu ayrımcı pratik ve söylemler ataerkinin devamını sağlar. Dışlama, ayrımcılık ve tahakküm yoluyla da bu yapılar denetlenir (Walby, 2016). Erkeğin üretimde etkin ve başat olduğu bu tip toplumsallıkta, cinsiyetler arası eşitsizliğin ve erkek iktidarının kendisini göstermesi, doğa ve insan arası ilişkide olduğu gibi kadın erkek arası ilişkileri de eşitsizliğe doğru yöneltmeye başlamıştır (Atay, 2004).

Geleneksel ataerkide olduğu gibi modern düşüncede de beden, politikanın konusu haline gelerek çok fazla anlam kazanmış; bu süreçte tıp, eğitim, hukuk bedeni toplumsal normlara uygun hale getiren kurumlar olarak işlev görmüştür. Bedene dayalı toplumsal yargılar güzel görünmeyi, çalışmayı, belli sayıda çocuk doğurmayı kadınlar için idealize etmiş, hâkimiyet sahibi ve güçlü görünmeyi de erkekler için toplumsallaşmanın temel koşulları haline getirmiştir (Elçik, 2016). Erkek egemen sistem erkeklerle kadınlara nazaran üstün, avantajlı ve iktidar sahibi bir konum vererek cinsiyetler arasında güce dayalı bir hiyerarşi yaratmakta bu da erkeklerin kadınları hâkimiyet altında tutmak amacıyla çeşitli şiddet biçimlerine başvurmalarını meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliği kadına yönelik şiddetin dayanağını oluşturmakta, erkek egemen sistem içinde bedenselleşen kadınların hayatı denetim, baskı ve kontrol altında tutulmakta, bunun mantığını ve devamlılığını sağlamaya dayalı bilgiler çeşitli vasıtalarla sürekli tekrar edilerek şiddet mekanizmasını normalleştirmektedir (Berber, 2016).

R. W. Connell kadınlar ve erkekler arasında doğuştan getirilen ve değiştirilemez farklılıklar olduğu tezinin, insanın toplumsal yaşamının biyolojik olarak ciddi bir şekilde irdelenmesine değil bir dizi müphem analogiye dayandığını söyler. Buna göre kadınlar ve erkekler arasında mizaç ve yetenek açısından doğuştan gelen bazı farklılıklar bulunsa da bunlar bütün toplumsal kurumların temeli değildir. Connell ayrıca kadın ve erkeklerin ortak özellikleri düşündüğünde bu tür farklılıkların gölgede kaldığını ekler. Dolayısıyla neyin doğal olduğu ve doğal farklılıkların nelerden oluştuğuna ilişkin kavrayışımızın kendisi kültürel bir oluşum, toplumsal cinsiyete ilişkin kendimize özgü düşünüş biçimimizin bir parçasıdır (Connell, 1998). Antropolojik veriler de zorluklara dayanma gücü, planlama kabiliyeti, işbirliği gibi erkeklere atfedilen özelliklerin Y kromozomunda taşındığına dair hiçbir verinin olmadığını söyler. Buna göre herhangi bir psikolojik, zekâ veya yetenek testi karşılaştırmalarında erkekler ile kadınlar arasında -toplumsal koşulları devre dışı bıraktığımızda- belirli bir farklılık ortaya çıkmayacak, değişkenliğin cinsiyetle bağlantılı değil bireysel olduğu görülecektir (Slocum, 2014). Dolayısıyla kadınların cinsiyet farklılıklarına dayandırılarak denetlenmesi iktidarın, itibarın ve maddi kaynakların dağılımıyla ilgilidir. Çeşitli ontolojik temellere ve söylemlere dayalı olsa da toplumsal cinsiyet, siyaset ve ekonomi somut toplumsal ilişkiler yoluyla iç içe geçmiştir (Yuval-Davis, 2007). Din de bu eklemlenme sürecinin çok güçlü bir parçasıdır.

Din ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi

Toplumsal cinsiyetin yapılandırılmasında din, sıklıkla başvurulan kaynakların başında gelir. Hak ve sorumlulukların dağıtılmasını etkileyen sosyal bir kurum olarak dini inanç ve bağlılıklar, toplumsal cinsiyet rollerini kurmak ve güçlendirmek konusunda merkezî bir rol oynar. Sıradan insanların toplumsal cinsiyet değerlerini ve normlarını öğrenmeleri sürecinde dinsel öğretiler önemli oranda bağlayıcı bir

güce sahiptir (Eslen-Ziya ve Korkut, 2016). Özellikle kadın bedenini kavrama şeklimiz dinin güçlü etkisi altındadır. Bu etki, değerlerle ilgili anlayışlarımızla da bağlantılıdır. Din, normatif değerlere toplumsal bir çerçeve ve meşruiyet kazandırmada, kendimize ve çevremize dair yaklaşımlarımızı yapılandırmada oldukça işlevseldir (Diaz-Stevens, 2006). Benzer şekilde erkeğin ve kadının ne demek olduğunu öğreten kanallardan biri dinî mesajlardır. Bunlar, toplumsal cinsiyet rollerini ve farklılıklarını meşrulaştırarak benimsetmenin güvenli yollarıdır. Dinî inanç ve bağlılıklar toplumsal cinsiyet değerlerine bağlılık kurmada da etkin işlevler icra eder. Bu açıdan bakıldığında Müslüman dinî kültür, Tanrı'dan erkeğe oradan da kadına uzanan geleneksel bir hiyerarşi ortaya koyar. Erkekler lider, kadınlarsa annedir. Erkek güçlü bir koruyucu, kadınsa zayıf ve korunmaya muhtaçtır. Din kanalıyla bahsi geçen bu farklılıklar ve bağlı olduğu anlamlar meşrulaştırılmış, normalleştirilmiş olur (Eslen-Ziya & Korkut, 2016).

İslami gelenekte bedensel etkinliklerin nerede ne şekilde ortaya konulması gerektiği ayrıntılı olarak tartışılmıştır (Delaney, 2001). Buna göre Müslüman toplumların çoğunda kadınların bedenlerini ve cinselliklerini kendilerine değil aile, cemaat ya da devlete ait gören egemen bir anlayış hâkimdir. Bu anlayış geleneklere ve toplumsal davranışlara olduğu kadar yasalara ve devlet politikalarına da sızdığı için çok sık rastladığımız insan hakları ihlallerine yol açmaktadır. Bu ihaller yazılı yasalardan daha yaygın bir şekilde çeşitli mekanizmalar yoluyla kadınların giyim ve hareket özgürlüklerini kısıtlamak gibi davranışlardan kadın sünneti ve namus cinayetlerine kadar çeşitlenmektedir (İlkkaracan, 2018). Tam da bu noktada din kadınlara yönelik kısıtlayıcı uygulamaların ve hak ihlallerinin güçlü meşrulaştırıcısı olarak kötüye kullanılmaktadır. Çünkü İslam da birçok din gibi varlığını devam ettirmek için çeşitli coğrafyalarda birçok gelenek ve İslam öncesi uygulamayla uyumlu hale gelmiştir. Bu

nedence de Müslüman kadın aydınlar kadınlar üzerindeki baskıların İslam'a özgü bir cinsellik anlayışından değil, asırlardır devam eden siyasi, toplumsal, ekonomik alanlardaki cinsiyet eşitsizliklerinden kaynaklandığını vurgulamaktadırlar (İlkkaracan, 2018).

Kutsal kitapların çoğu erkek egemen tarihsel ve toplumsal bağlamlarda ortaya çıktığı için, dinî kültürün cinsiyete dair yaklaşımı da bu bağlama uygun bir şekilde -kadınların beden ve cinselliklerinin denetlenmesi- gelişmiştir. Dinî metinler toplumsallıkları ölçüsünde belirli toplumsal cinsiyet rollerini kurgulamanın, meşrulaştırmanın ve pekiştirmenin en etkili ve kapsayıcı araçları olmuşlardır. Fatmagül Berktaş bu bağlamda dinsel kalıp ve uygulamaların kültürün genel akışı içine girerek aile ve cinsellik etrafında dönen bir ahlaki söylem yarattığını söyler (Berktaş, 2014). Buna göre kadının değeri içsel yeteneklerinin gelişimiyle değil, dışsal olarak kendisine konulan sınırlamalara uyumuyla belirlenir. Bu durumda kadınların kendilerini sınırlama gücüne sahip olmadıkları varsayıldığından önlemlerin onlara dışarıdan dayatılması gerektiği düşünülmüştür (Delaney, 2001).

Kadınlara konulan sınırlar ve kamusal hayattan dışlanmaları Akdeniz havzası içindeki bütün kültürlerle özgü, kökeni İslam'dan önceye giden ve bu coğrafyadaki birçok dinî topluluğu kapsayan bir uygulamadır (Tillion, 2005). Erkek egemenliğine dayalı bu sistem kültürü, dili, dini, eğitimi, ekonomiyi ve benzeri tüm sosyal yapıları kendisini yeniden üretmek için kullanmıştır. Şiddet ise bu süreçte erkek egemenliğini sürdürmenin araçlarından biri olmuştur (Mojab, 2006). Erkek olmanın yüceltildiği bu yapının temelinde Eski Yunan'da ruh-madde, Hristiyanlıkta ise ruh-beden biçimini alan hiyerarşik karşıtlıkta kadının "aşağı" sayılan taraf yani bedenle özdeşleştirilmesi ve bu yolla onun üzerinde toplumsal denetim uygulanmasının meşrulaştırılması yatmaktadır (Berktaş, 2014). Din ise bu kontrolü güçlendirmek için bir araç olarak kullanılmaktadır (Pope, 2006).

Dinler, içinde yer aldıkları farklı toplumların kendine özgü niteliklerine uyum sağlayarak ve karşılığında onların bazılarını değiştirerek varlıklarını sürdürürler. Yani hiçbir din başlangıçtaki saf halinde kalmaz, her zaman toplumların maddi koşullarından kaynaklanan birtakım unsurlarca değişime uğratılır. Bu nedenle de belli bir topluluktaki kadınların dinsel konumlarını incelerken sadece dinsel dogmaları değil, o toplumun ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal bütün koşullarını göz önünde bulundurmak gerekir (Berktaş, 2014). Sadece Müslüman toplumlara has olmayan kadınların itaat altına alınması durumu, karı-koca hakları bağlamında erkeğin destek ve himayesinin bir karşılığı olarak düşünülür. Cinsel tatmin, üreme ve ev işleri görevlerini kadının üstlenmesi üzerine kurulu bu sistem yakın zamana kadar da evrensel bir durumdu. Bunun bir parçası olan Müslüman dünyada da fakihlerin çoğu, kocanın mali desteğini kadının kocasının cinsel taleplerini yerine getirmesinin bir bedeli olarak görmüştür (Ali, 2015).

İslam geleneğini var eden hukuk metinlerine baktığımızda tamamının yazarlarının erkek olduğunu görürüz. Leila Ahmed fıkıh âlimi erkeklerin kutsal metinleri hukuk kaynağı olarak gördüklerini ve bu metinleri belirgin bir biçimde erkeklerin lehine yorumladıklarını söyler. Yani fıkıh âlimleri Kur'an'ı, erkeklere ayrıcalık tanıdığı ön kabulüyle yorumlamışlardır. Bunun sonucu olarak Kur'an'ın erkekleri kayıran ahlaki ifadeleri kanunlaşırken, kadınlara adil muameleyi öngören ifadeleri ise birer tavsiye olarak kabul edilmiştir. Kadınlar hakkındaki iyileştirici hükümler erkeğin vicdanına bırakılmış ve hukuki bir mesele sayılmamıştır. Erkekler tarafından üretilen bu hukuki metinlerde kadının esas rolü annelikle sınırlanmıştır (Ahmed, 2018). Böyle olduğu için de kamusal hakların öznesi olmayan kadın, fıkıh metinlerinde de görüldüğü üzere sık sık kölelerle bir arada anılmıştır (Ali, 2015). Tarihçi Judith E. Tucker bu hak ve özgürlük kaybını İslam devletinin gelişmesi ve Müslümanların geleneksel İslami

mahkemelerden resmi devlet mahkemelerine geçmesiyle de ilişkilendirir. Çünkü devlet gözetim ve disiplin güçlerini arttırdıkça bundan en fazla yerel ve daha güçsüz topluluklar zarar görür. Buna göre yoksullar, kadınlar, iyi eğitim almamış kesimler hukukun ve kuralların yetki alanı kendilerine yabancılaştıkça diğer kesimlerden daha fazla zorlukla karşılaşmışlardır (Tucker, 2011).

İslam tarihi boyunca elit erkeklerin sahası olan metin merkezli hukuk anlayışı, özellikle kadınların kendilerine özgü tecrübeleriyle iç içe geçmiş bir görüntü arz etmemiştir (Ali, 2015). Müslümanların tarihinde kadınlar, yalnızca İslâm'ın ilk dönemlerinde siyasi, askerî ve kültürel açılardan toplumlarında etkin roller üstlenebilmişlerdir. Sonra bu roller giderek zayıflamaya başlamış; kadının sokağa çıkmasının toplumsal düzeni bozacağı kanısı gittikçe hâkim olmaya başlamıştır. Bu kanaat o kadar din temelli bilinmiştir ki günümüzde de Müslümanlar arasında kadının toplum içindeki rolü, kamusal hareketliliği etrafındaki tartışma ve yaklaşımlar kadın ve fitne arasında irtibat kuran iddia ve kabullerden bağımsız olamamakta, kadının kamusal hayata katılımı ve toplumsallaşmasının önündeki şüphe ve engellerin kaynağı olmaktadır (Aktaş, 1007).

Hidayet Ş. Tuksal Kur'an'ın pek çok pasajında hayatın ve ölümün yaratıcısı, varlığın ve din gününün sahibi olarak Allah'ın temelde ilahi vahye karşı olumlu bir tavır takınmayı önemseydiğini ve iman edip hayırlı işlerle uğraşanlara değer verdiğini ifade eder. Buna göre Kur'an kıssalarında yer alan kahramanların çoğunun erkek olmasını erkeklige yüklenen artı bir değer olmanın ötesinde sosyolojik bir tezahür olarak değerlendirebileceğimizi, çünkü hem Hz. Peygamberin toplum içindeki konumu ve kişiliği hem de önceki peygamberlerin statü ve kişiliklerinin hâkim erkeklik değerleriyle pek de örtüşmediğini belirtir (Şefkatli Tuksal, 2004). Mehmet S. Hatiboğlu da benzer şekilde Kur'an mesajının kadın erkek fark etmeksizin herkese hitap ettiğini gösteren birçok ayeti zikrederek İslam'a göre varoluş

sebebi yaratıcıya halifelik etmek olan insan hakkında Kur'an ayetlerinin kadın ya da erkek olmaya herhangi bir fazilet yüklediğini, Müslüman kadınlar ve Müslüman erkeklerin birbirlerinin dostları olduğunu, birbirlerini iyi işler yapmaya teşvik ettiklerini ortaya koyduğunu ifade eder. Aynı zamanda ilk Müslüman hanımların şehitlik, ailesine rağmen İslam'ı yaşama, bu uğurda mücadele etmek gibi şeref sayılan imtiyazlarda erkeklere öncelik sağladıklarını ve Hz. Peygamberin hicret sırasında erkekler gibi kadınlardan da taahhüt aldığını söyler (Hatipoğlu, 1997).

Hayri Kırbaşoğlu şahitlik, miras, erkek üstünlüğü gibi konularda İslam'ın erkeği kadından üstün tuttuğuna delil olarak getirilen ayetleri değerlendirdiği bir yazısında; Kur'an'ın bütünlüğü gözetilmeden kelimelere giydirilen anlamların hem Peygamberin kadınlarla ilgili uygulamalarına hem o dönem Müslüman kadınların zaman zaman şahit olduğumuz, kendilerinin erkeklerden daha aşağı olduklarını kabul etmediklerini gösteren haysiyet mücadelelerine ters olduğunu ifade eder (Kırbaşoğlu, 1997). Günümüzde ise dinî geleneğin kadına dair ayrımcı bakışının yarattığı hak ihlalleri ve şiddete karşı duyarlılıklar ve eleştiriler arttıkça hem Müslüman aydınların hem de belirli aşamalarda dinî kurumların farkındalığının arttığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede Diyanet'in kadınlara yönelik şiddetin önlenmesiyle ilgili hizmet içi eğitim programında; kadının toplumsal hayata katılımının erkeğin iznine tabi olmadığı, kadınların iş hayatında, yönetimde yer almalarının önünde herhangi bir engel bulunmadığı, namus ve iffet gibi değerler konusunda kadın ve erkeğin aynı şekilde sorumlu olacağı, her birinin fikirlerinde, fiillerinde ve iradelerinde serbest oldukları, hem kadınların hem de erkeklerin ilim tahsil etme, malında dilediği gibi tasarrufta bulunma, şahit olma, ticaret yapmak gibi birçok faaliyette bulunabileceklerinin ifade edildiğini görüyoruz. Bu yaklaşım elbette İslamcı hareketin kadın hakları perspektifinden etkilenmiştir (Sancar, 2016).

Ailenin en yaşlı erkeğinin/babanın otorite ve karar alıcı olarak en tepede olduğu bir güç hiyerarşisi (Delaney, 2001) etrafında örgütlenen yerleşik tarım toplumlarında erkek işi sayılan tarlayı sürmek, sürüyü gütmek ve toprağı elde tutmak için sürekli yürütülen çatışma hali fiziksel gücü ve erkeğı öne çıkarıp kadını ev içi hayatla sınırlamıştır. Buna bağılı oluşan roller ve kimlikler kadının erkek karşısındaki ikincil ve aşağı konumlanışının kültürel temellerini hazırlamıştır. Tayfun Atay, "kadınlarınız tarlalarınızdır", şeklindeki dinsel sembolizmin bu temelde anlamlı hale geldiğini ifade eder (Atay, 2004). Asma Lamrabet bütün dinlerde olduğu gibi İslam'da da kutsal olanı tekeline alma kaygısındaki dinine bağılı erkeklerin, kadınları insan olarak ilk ve tek görevlerinin ev içi alanla sınırlı olduğuna inandırarak ikincil faaliyetlerle sınırladığını ve bunun için tefsir, tarih ve geleneğin işbirliğı içinde çalıştığını söyler. Kur'an ataerkil bir fon barındırmakla beraber kendi bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde, kadınlara bağımsız ve namuslu bir statü sağlamaya uğraşan radikal bir değışimin önünü açmıştır. Fakat bu değışim imkânı maskülen ve literalist bir tefsir ve içtihat yordamı tarafından terkedilmiştir (Lamrabet, 2017). Bunun yaygın dindarlık alanındaki güçlü yansımalarından biri ilmihaller olmuştur.

Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'nde Toplumsal Cinsiyet Anlayışı

Bu ilmihal Ömer Nasuhi Bilmen'in hayatı, kariyeri ve eserleri ile başlayıp, önsözün ardından on kitap halindeki ana bölümlerle devam ederek bir naat ve kaynakça ile son bulmaktadır. İtikat Kitabı olarak isimlendirilen ilk bölümün ardından sırasıyla Taharet, Namaz, Oruç, Zekât ve Fıtır Sadakası, Hac ve Umre Kitap'ları, Kurbanlar, Kesilen Hayvanlar ve Avlar, Kerahiyet ve İstihsan, İslam Ahlak Kitabı ve Peygamberlerin Hayatı isimli kitaplar şeklinde bölümler halinde yazılmıştır. Kitapların tamamında kadın ve erkeklere dair toplumsal

cinsiyet anlayışlarının izlerini görmekteyiz. Gerek genel hükümler konulurken gerekse ayrıntılarda, erkeklerin kadınlara göre daha öncelikli ve üstün tutulduğuna dair kırk küsur ifade bulunmaktadır. Bu ifadeler erkekliği daha öncelikli, malik ve ciddiye alınan bir cinsiyet olarak nitelemektedir. Daha çok köleler ve çocuklarla ilgili hükümlerle bir arada değerlendirilen kadınlığın ise yetkinliği, iradesi ve eylemleriyle daha eksik bir cinsiyet olarak görüldüğü kanısı uyanmaktadır.

Namaz Kitabı'nda "İmamlık ve Cemaat" başlığı altında imamlık şartları içinde erkek olmak da sayılmıştır (s. 171). Devamında ise kadınların kadınlara imamlık yapmasının mekruh olmakla beraber caiz olduğunu, şayet kadınlar kendi aralarında cemaatle namaz kılacak olurlarsa imam olacak kadının aralarında durması ve cemaatin önüne geçmemesi gerektiği, öne geçmesinin mekruh olduğu ifade ediliyor (s. 173). Cemaatle namaz kılmanın faziletlerinin anlatıldığı bir yerde, cemaatin birden fazla olmasının şart olmadığı, bir kişiyle de cemaatin faziletinin ortaya çıkacağı, "isterse tabi olan kişi bir kadın veya buluş çağına ermemiş bir çocuk olsun" (s. 175) vurgusuyla anlatılıyor. Bu ifade cemaatin "tamlığının" erkek olmaya bağlı olduğu, kadın ve bir arada zikredildiği çocuk olma halinin bir eksiklik olarak görüldüğü yönündeki anlayışı yansıtıyor. Benzer bir düşünce cemaat safının nasıl kurulacağı ile ilgili hükümlerde de ortaya çıkıyor. Buna göre "Kadınların Erkeklerle Aynı Hizada Bulunması" başlığı altında, cemaatin farklı gruplardan ibaret olması halinde imamın arkasında önce erkeklerin, sonra erkek çocukların, sonra da kadınların saf bağlaması gerektiği vurgulanıyor. Bu tertibe erkek ve erkek çocukların riayetlerinin sünnet, kadınların riayetlerinin ise farz olduğu (s. 180) ifade edilerek cemaat namazlarında saf tutma konusunda uyulması gereken cinsiyet hiyerarşisine dair anlayış ortaya konuluyor. Bu hiyerarşi aslında toplumda erkek, erkek çocuk, kadın ve kız çocuğu olmanın değerine ilişkin bir sıralamayı yansıtıyor.

Müellif aynı başlık altında, cemaat içindeki kadınların erkeklerin önünde durması halinde erkeklerin namazının bozulacağını; erkeklerin arasında üç kadın bulunması halinde hem sağ ve sol yanlarındaki birer erkeğin hem de arka taraflarındaki her saftan üç erkeğin namazının bozulacağını ifade ediyor. Erkeklerin namazlarını bu şekilde bozan, huzurlarını kaçıran kadınların bundan dolayı günahkâr olacağı ve Hak Teâla'nın azabına layık olacakları (s. 181) uyarısında bulunuyor. Bu ifadelerde "erkeklerin namazını bozmak" gibi bir günah vurgusuyla erkekler, esas olanı ifa eden, yürüten, eyleyen olarak öne çıkmakta, kadınlarsa bu sırada onların eylem alanlarını daraltma ihtimali olan kimseler olarak azarlanmakta ve korkutulmaktadır. Kadın dindarlığındaki yüksek suçluluk psikolojisinde, özellikle kadınları hedef alan bu ikaz dilinin ciddi bir payının olduğu söylenebilir. Kadınların bu şekilde namazların bozulmasına sebebiyet vermekten kaçınmaları, İslam terbiyesine riayet etmeleri, yalnız yaşlı kadınların eğer cemaate devam edecek olurlarsa mescitte kendilerine tahsis edilecek yerlerden ileri geçmemeleri gerektiği, aksi halde bekledikleri sevabın kazanacakları günahı karşılamayacağı vurgulanıyor. Hele boşanmış kadınların cemaate devam etmelerinin kerahetten uzak görülmediği, kadınların mescitlerinin evlerinin içerisi olduğu, "Kadınların namazlarının en faziletlisinin evlerinin içinde kıldıkları namazlardır" şeklindeki hadisle bir arada zikrediliyor. Bilmen burada kadınların namazlarıyla hanelerini nurlandırmalarının kendileri için pek büyük bir şeref olacağını söylüyor ve devamında buna "Oturduğunuz yerleri, evlerinizi namaz ile Kur'an-ı Kerim okumakla nurlandırınız." (s. 182) hadisini referans gösteriyor. Böylece dinî söylem çok güçlü bir caydırıcı olarak Müslüman toplumdaki geleneksel yaşayış biçimini, burada kadınların görülmek istendiği yeri işaretleyerek meşrulaştırıyor. Kamusal hayattan dışlanarak ev içi hayatla sınırlanan kadınlar dini fetvalar ve ikazlar yoluyla bunu bir dinî vazife olarak da görmüş oluyor.

Cuma namazı bahsinde bu ibadetin farz olmasının birinci şartı olarak erkek olmak sayılıyor ve kadınlara farz olmadığı ifade ediliyor. Bunun hemen devamında ikinci şartın hürriyet olduğu ve bu nedenle de cuma namazının kölelere farz olmadığı (s. 191), cuma cemaatinin de akıllı ve erkek olması ve birinci secdeye kadar hazır bulunması, sadece kadınların veya çocukların veya ilk secdeden önce dağılan kimselerin bulunmasıyla cuma namazının kılınamayacağı (s. 193) ifade ediliyor. Cuma namazı kamusal karakteri güçlü bir ibadet olarak gerektirdiği şartlar itibarıyla kamusal-özel ikiliğine hapsedilen cinsiyet hiyerarşisini daha güçlü yansıtıyor. Kamusal hareketlilik ya da haklar konusunda erkeklerin öncelikli bir konumda oldukları, kadınların ise çocuklarla beraber bu seviyenin dışında tutuldukları bir dil kullanılıyor. Bu sadece Bilmen'e özgü olmayıp baskın dinî fetva söyleminin ve dinî kültürün temel özelliklerindedir.

Namazın mekruhları bahsinde, erkeklerin secde ederken kollarını tamamen yere döşemelerinin (s. 265), namazı bir zaruret bulunmaksızın ipek elbiselerle kılmalarının ve secde ederken uzatmış oldukları saçlarını yere değmesin diye kadınlar gibi toplayıp başlarının üzerinde bağlamalarının mekruh olduğu (s. 268) ifade ediliyor. Bu davranışlar erkek egemen toplumda iktidarı korumanın şartlarından birinin katı cinsiyet sınırları olduğunu, özellikle de kadınlara benzememenin erkekliği devam ettirme şartlarından biri olduğunun dinî anlayış tarafından da içselleştirildiğini gösteren bir örnek olarak okunabilir. Öteki cinsiyetin sınırlarında dolaşmak, kadınlığa doğru ilerlemek, erkek için irtifa ve itibar kaybetmek demektir. Dini öğretenlerin çoğunluğunun erkek olması, bu geleneğin kutsanarak devam etmesini beraberinde getirmiştir.

Ataerkil toplumda yönetmek, yönlendirmek gibi hâkimiyet içeren fiiller erkeğe özgü görülmekte, kadınların ise tabi ve uyumlu olmaları beklenmektedir. Bu egemen-tabi ilişkisine dair anlayışın dinî

referanslarca da desteklendiğini görüyoruz. Namaz kılmakta olan bir erkeğin namazının, hanımının kendisini öpmesi veya okşamasıyla bozulmayacağını; fakat bir kadının namazının, kocasının şehvetle dokunmasıyla veya öpmesiyle bozulacağını; çünkü cinsel yaklaşma hususunda kocanın faaliyetinin asıl olduğu (s. 275) belirtiliyor. Burada yine ilişki kurma ve eylemde erkeğin öncelikli belirleyici olduğu ve bu nedenle de ciddiye alındığı bir yaklaşımı görürüz. Özellikle de cinsel eylemde kadınların daha çekinik olmaları gerektiği yönündeki toplumsal kabullerle de uyumlu olan bu ifadeler, kadınların erkeklere karşı cinsel vazifelerle yükümlü olmalarının birçok şeye öncelendiği vurgusunu da içeriyor.

Cenazelerin kefenlenmesi konusu ile ilgili olarak kadınların kefenlerinin zengin olsalar bile kocalarına ait olduğu hükmü (s. 293), yine erkeğin toplumsal statüsü ve rolleri ile bağlantısı açısından okunabilir. Bu tür toplumlarda ekonomik faaliyetler yürüterek bireysel mülk edinmek ve buna bağlı olarak mali sorumluluklara sahip olmak bir erkek işi olduğu için kadınlar ailelerindeki erkeklerin sorumluluğunda görülür. Dolayısıyla kadınlar büyük ölçüde mülkiyet edinme ve tasarrufla bulunma konusunda erkeklerin insafına ve iznine tabi olurlar. Fetvalar da bu durumu devam ettirir. Cenaze namazı sırasında kadınların erkeklerin arkasında saf bağlayacakları, çünkü kadınlar için safların en hayırlısının en geride bulunan saf olduğu (s. 297), kadınların cenaze kaldırmalarının tahrimen mekruh olduğu, bundan dolayı sevaba değil günaha girmiş olacaklarına dair hükümler (s. 302), kamuya açık toplumsal bir ritüel olan cenaze töreninde, kadınların erkeklerin gerisindeki pasif konumunun ilanı ve teyidi olarak görülebilir.

Kadınların ev işleriyle ilgilenmeleri gerektiği şeklindeki anlayış, geleneksel cinsiyete dayalı işbölümünü devam ettirmek ve pekiştirmek üzere toplum üzerinde yaygın etkisi olan bilgi

kaynaklarından da güç alarak var olur. Felsefe, edebiyat ve mitoloji gibi dinî yorumlar da bunu meşrulaştırmanın güçlü kaynaklarından biridir. Genç kadınlar sürekli bir fitne söylemi etrafında cinsel rolleri içine hapsedilerek kamusal hareketleri engellenir. Ancak yaşlandıktan sonra kendileriyle ilgili toplumsal kaygılar bertaraf edilerek dışarı çıkmaları tedirgin edici bir durum olmaktan çıkabilir. Bu, Bilmen'in kabir ziyaretleriyle ilgili bahiste ortaya koyduğu ifadelerde de açıkça görülür. Kabirleri haftada bir gün özellikle Cuma ve Cumartesi günleri gidip ziyaret etmenin erkekler için mendup olduğunu, yaşlı kadınların da ibret almak, bereketlenmek için ve bir fitne korkusu bulunmadığı sürece kabirleri ziyaret edebileceklerini, bunda bir sakınca olmadığını (s. 309) ifade eder.

Kadınların cinselleşmesi, kamusal faaliyet ve hareketliliklerinin kısıtlanması, sadece ev içinde ve onunla ilgili işlerle hayatını devam ettirmelerinin beklenmesi kendilerini her konuda erkeğin müsaadesine tabi kılmaktadır. Esas görevi ev halkının hayatına devam etmesini sağlayacak işleri halletmek olan kadın, şartlar ne olursa olsun nikâh bağıyla tabi olduğu erkeğe karşı cinsel vazifelerle de yükümlüdür. *Büyük İslam İlmihali*'nin Oruç Kitabı'ndaki orucun türleri bahsinde, bir kadın için kocasının izni olmaksızın nafile oruç tutmasının mekruh olduğu ve kocanın bu orucu bozdurabileceği, kadının kocası izin verdiği takdirde veya kocasından ayrı düşünce bunu kaza edeceği ifade ediliyor. Bununla beraber bir erkeğin hasta veya oruçlu olması veya hac ya da umre için ihrama girmesi durumunda hanımını nafile oruçtan menedemeyeceği hükmü, bu gibi hallerde hanımıyla cinsel ilişkide bulunmasının mümkün olmadığı (s. 320) ile gerekçelendiriliyor. Burada kadınların erkeklere karşı vazifelerinin Allah'a ibadetle ilgili tasarruflarına bile öncelenebildiğini görüyoruz. Dinî hükümler yoluyla erkeğin tasarrufu ve emri altında bir çalışanmış gibi resmedilen kadına, herhangi bir itiraz, itaatsizlik veya direniş halinde yönelecek şiddet böylelikle normalleşmiş olur.

Kadına yönelen şiddetin yaygınlığının dinî metinlerce de nasıl kanıksandığını satır aralarına sinen bazı ifadelerden anlayabiliriz. Mesela Oruç ile ilgili bölümdeki “Yemin” bahsinde hanımını dövmemeye yemin eden kimsenin onun saçlarını çekmesi veya gerdanını ısırması veya sıkıştırması veya burnuna dokunup kanatması ve bunları kızgınlık halinde yapmasının yeminini bozacağı, oynaşma halinde yapmışsa sahih olan görüşe göre yeminini bozmuş sayılmayacağı (s. 366) ifade ediliyor. Bu ifadeler, erkeğin evli olduğu kadına uyguladığı şiddetin sıradanlığını, verili bir durum olarak görüldüğünü ortaya koyuyor.

Aynı kitabın “İtikâf” bahsinde itikâfın, içinde cemaatle namaz kılınan herhangi bir mescitte yapılabileceği, büyük camilerde yapılmasının daha faziletli olacağı, kadınların da kendi evlerinde mescit edinilen bir odada itikâfta bulunacakları, buraların onlar için bir mescit sayıldığı, kadınların evleri dışındaki mescitlerde itikâf etmeleri caizse de mekruh olduğu hükümleri yer alıyor. Buna göre kadınların kendi evlerinde namaz kılmaları, mescitlerde namaz kılmalarından daha faziletli olduğu gibi evlerinde itikâfları da her türlü fitne ve fesattan uzak olması sebebiyle mescitlerde itikâfta bulunmalarından daha faziletlidir (s. 376). Eserde kadınların evden çıkmaması için elden gelen bütün imkânların kullanıldığı, her türlü ihtimalin düşünülerek kadınları dışarı çıkmaktan caydıracak şekilde dinî kavramlarla (mekruh) bir korku yaratıldığı söylenebilir.

Kadınların bireysel ve kamusal haklardan dışlanmış, erkeğin iznine tabi bir köle veya çocukla bir arada değerlendirildiği, devam eden bölümlerde de açık bir şekilde fark edilir. “İtikâf” bahsinde itikâf için ergenlik, erkeklik ve hürriyetin şart olmadığını, bundan dolayı da akıllı çocuğun, kadının, kölenin itikâflarının da sahih olduğu, fakat kadının itikâfının varsa kocasının, kölenin itikâfının da efendisinin iznine tabi olduğu ifade ediliyor. Kadın ve kölenin itikâfa nezretmiş bile olsalar

bunu izinsiz yapamayacakları, kadının ancak kocasından ayrı kaldığı günlerde kölenin ise azat edildikten sonra kaza edebileceği (s. 377) belirtiliyor.

Kadınların bu şekilde erkeklerin idare ve tasarrufundaki çalışanlar gibi değerlendirildiğini Zekât Kitabı'nda da görürüz. Burada zekâtın gerekliliği için tam bir mülk bulunması gerektiği, yani bir malın olmasıyla ona mülkiyeti aynı anda bulundurmak gerektiği, bu sebeple bir kadının mihrini eline almadıkça bundan dolayı zekâtla mükellef olamayacağı, çünkü o mala sahipse de henüz eline geçmiş olmadığı (s. 387) ifade ediliyor. Fıtır sadakası bahsinde ise İmam Şafii'ye göre kadının fıtır sadakasının zengin olsa da kocasına ait olduğu, kendilerine ücret tayin edilmemiş hizmetçiler hakkındaki hükmün de böyle olduğu (s. 419) hükmü ile bir arada ortaya konuluyor.

Kadın ve erkek arasındaki ilişki hakkında bir tür efendi-köle münasebetini anımsatacak ifadelerin kullanılması, hac ile ilgili kısımda da görülür. Hac Kitabı'nda haccın şartları bahsinde hac için en az 18 saatlik yolculukta bulunması gereken bir kadının yanında kocası veya sonsuza dek mahremi olan bir erkek bulunması gerektiği (s. 431), yanında bu şekilde akıllı ve baliğ biri bulunmayacak bir kadının haccetmesinin farz olmadığı (s. 432) ifade ediliyor. Ancak kendisine hac farz olan bir kadını yanında böyle bir mahremi bulunduğu halde hacca gitmekten kocasının menedemeyeceği, çünkü böyle bir vazifeyi yerine getirmenin kocasının hakkından önce geleceği (s. 432) belirtiliyor. Toplumsal kabuller yanında yazıldıkları dönemin şartları ve referans aldıkları kaynaklar itibariyle klasik ilmihallerde bugünün dünyasında kadınların donanımı ve mevcut seyahat imkânlarıyla uyuşmayan varsayımlar hemen göze çarpsa da kocanın, şartları tutan kadını hac ibadetinden menedememesi önemli bir kazanım olarak görülebilir.

Hac vekâleti bahsinde, efendilerinin izniyle kölelerin, kocalarının izniyle yanlarında mahremleri bulunacak kadınların da bedel tayin edilmelerinin caiz olduğu ifade edilse de kadınların, bu vekillîğinin mekruh olduğu, çünkü onların haclarının az da olsa noksan olduğu, örneğin telbiyelerde seslerini yükseltmedikleri, remel ve hervele gibi bazı hac vazifelerini yerine getiremedikleri gibi gerekçelerle ortaya konuluyor (s. 461). Burada da yine kölelerle karşılaştırılan kadınların farz olmadığı halde bazı ritüelleri yerine getiremedikleri için eksik hac yaptıkları varsayılıyor. Bu düşünce toplumda yaygın olarak dolaşımda olan kadınların düşünme ve davranış yönünden eksik ve kıt oldukları inancını yansıtıyor ve pekiştiriyor. Kadınların eksik görülmesi değer sıralamasında da kendilerine verilen düşük mertebeyi açıklıyor. Bunu kurban bahsinde de görüyoruz. Kurban ve Av Kitabı'nın "Akika" kurbanı bahsinde oğlan çocuğu için kesileceği gibi kız çocuğu için de akika kurbanı kesileceği ve her biri için bir koyunun kesilmesinin yeterli olacağı söyleniyor. Bununla beraber oğlan çocuğu için iki koyun kesilmesi görüşünde olanların da bulunduğu belirtiliyor (s. 483, 484).

Ataerki kültürde kadınlar varoluşsal eksiklikleri nedeniyle yanlış bir şey yapmamaları için sürekli izne tabi olmalıdır. Kadınlar erkeklerin denetimindeyken erkek egemen dünya tehlikelerden korunmuş olur ve devamı sağlanır. Bu nedenle kadınların dünya ile irtibatları kocalarının veya ailelerindeki erkeklerin inisiyatifine bırakılır. Kadınların dünya ile onların kendileri için uygun gördüğü ölçüde bir ilişki kurmaları dinî argümanlarca da kutsanır. Kerahiyet ve İstihsan Kitabı'nda ilim tahsil etmenin her Müslüman erkek ve kadın için bir vazife olduğu ifade edilirken Müslüman hanımların abdest, namaz, oruç gibi dinî hususlara ait bir kısım meseleleri ya kocaları, mahremleri vasıtasıyla öğrenecekleri veya kocalarının rızalarıyla ara sıra bir ilim meclisine giderek öğrenmeye çalışacakları; fakat kocalarının rızaları olmadıkça bir ilim meclisine çıkıp gidemeyecekleri de vurgulanıyor. Ayrıca bir kadına dinî bir meseleyi öğretmek vazifesi söz konusu olduğunda eğer kocası bu meseleyi çözer veya ehlinden

öğrenip kendisine bildirirse maksadın hâsıl olacağını, fakat kocası bunu halledemez ve sorup öğrenmekten çekinirse kadının o meseleyi gidip ehlinde öğrenmek salahiyetine sahip olacağı söyleniyor. Bilmen'e göre yeter ki kadınlar İslam adabına uygun bir tarzda hareket etsin (s. 499). Burada İslam adabına uymak özellikle kadınlar için yer yer hep tekrar eden bir şeydir. İslam Ahlak Kitabı'nda ailevi vazifeler başlığı altında da kocanın ve kadının başlıca vazifeleri sıralanırken kocalar için hayırlı olanın hanımlarına iyi davranmak olduğu çeşitli hadislerle desteklenerek ortaya konulurken; kadınların başlıca vazifelerinin ise "kocasının meşru emirlerini tutmak, onun namusunu, haysiyetini koruyup haline kanaat etmek, israftan kaçınmak ve ev hanımı olacak bir vaziyette bulunmak" (s. 546) şeklinde detaylandırılıyor.

Kadınlar ve erkekler evlilikle ilgili konularda da farklı ölçütlere göre değerlendiriliyorlar. Buna göre "Müslümanlıkta Aile ve Akrabalık İlişkileri" bahsinde bir Müslüman ehl-i kitap olan bir Yahudi veya Hristiyan kadını nikahlayabilse de Müslüman bir kadının hiçbir gayrimüslimle evlenemeyeceği, bunun dinen kesin bir şekilde haram kılındığı, böyle bir durumun İslam şerefine, İslam menfaatine ve Müslüman kadının kişisel kurtuluşuna ve mutluluğuna aykırı olduğu (s. 509, 510) ifade ediliyor. Burada dinî bir yasak olarak kadınlara konulan engel, bütün bir Akdeniz kültüründe, tarihi İslam'dan çok öncelere giden yabancı erkekleri hane içine almama pratiğinin dinsel bir versiyonu olarak görülebilir.² Bu tür topluluklarda şeref kadınların bedenlerini yabancı erkeklere karşı güvende tutan erkeklere bahşedilen onurdur. Bu kültürlerde kadın, sahip olunan bir şey olarak yabancı biriyle evlendiğinde kaybedilen, karşı tarafın hükmü altına girmiş biri olarak düşünülür. Bu nedenle kadınların yabancılarla evlenmesi topluluğun menfaatine ve kadının mutluluğuna engel bir

² Germaine Tillion'un *Harem ve Kuzenler* isimli çalışması bu konudaki önemli kaynaklardan biridir.

şey olarak görülür. Yaşlı erkeklerin hiyerarşinin en tepesinde yer aldığı bu tip kapalı topluluklardaki cinsiyet ve akrabalık rejimine dayalı değerlerin önemli oranda fetvalara yansıdığını görürüz. Dolayısıyla Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali*'nin toplumsal cinsiyet yaklaşımı ataerkil toplumsal değerleri, onlara dinî bir boyut katarak onaylamakta ve kutsamaktadır.

Sonuç

Dinî literatürün önemli bir parçası olan ilmihal kitaplarından biri olan *Büyük İslam İlmihali*'nde, kadınların insan olarak erkeklerle eşit olduğu; inanç, ibadet, günah, sevap gibi hususlarda aynı sorumluluğa sahip oldukları ifade edilirken; dinî ve toplumsal hareketlilik, liderlik, şahitlik, miras gibi konularda eşit olmadıklarını ortaya koyan hükümler bulunmaktadır. Yani kadının, özgür ve sorumlu bir birey olarak varlık alanı iman ve ibadet gibi doğrudan Allah'a karşı sorumluluklarıyla sınırlandırılmakta, kamusal alandaki varlığı ve bununla irtibatlı sorumlulukları çoğunlukla din adına elinden alınmaktadır. Fetvalarda kadına ve erkeğe yönelik dinî anlayış ve beklentiler geleneksel kabuller etrafında kurulmakta, kadın yetişkin bir insan olarak değil, kimi zaman çocukla kimi zaman ise köleyle bir arada düşünülebilen bir mertebede, daha çok toplumsal cinsiyet anlayışına bağlı görevleriyle ele alınmaktadır.

Toplumsal kadınlık anlayışı, yaygın inançlar ve değer yargılarıyla iç içe geçerek hem yukarıda sözü geçen değer ve inançları yansıtmakta hem de onların kurgulanmalarına yardımcı olmaktadır. Dinsel söylem yoluyla aktarılan ataerkil gelenek, kadına ve erkeğe biçtiği farklı statüler ve onları birbirinden ayırıştıran, farklılaştıran, hatta erkeği üstün tutan mesajlarıyla toplumsal cinsiyet rollerini keskinleştirmektedir. Erkeğin kadına üstün tutulması, kadının kocası veya babası tarafından korunmaya muhtaç olarak tanımlanması da özellikle ülkemizde çok yaygın bir şekilde rastladığımız kadına yönelik çeşitli şiddet biçimlerinin temelinde yatmaktadır. Bu durum

kadınların yaşadıkları hak ihlallerinde dinî söylem ve otoritelerin de büyük sorumluluğu olduğunu gösteriyor. Bu çerçevede bu çalışmada toplumsal cinsiyet yaklaşımı analiz edilen *Büyük İslam İlmihali*'nde ortaya konulan hükümlerde erkeğin, bireysel özgürlükleri kadına göre tam olan bir cinsiyet olarak esas muhatap şeklinde görüldüğü, kadınların ise daha çok cinsel özellikleri ve rolleri üzerinden ele alınan, ev dışındaki hareketlilikleri ve etkinlikleri dinî engellerle mümkün olduğunca kısıtlanmaya çalışılan, köleler ve çocuklar gibi hukuken erkeğin hükmü altında olan bir cinsiyet olarak konumlandırıldığı görülmüştür. Bu açıdan Bilmen'in ilmihali, kendi döneminin cinsiyet ayırıcı geleneksel toplumsal değerlerini yansıtan, tekrarlayan, onaylayan ve pekiştiren bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Kadınları toplumsal hayatın dışına itmek, onları ev merkezli görevlerle sınırlamak ve çeşitli söylemler yoluyla erkeklere ait alanlarda bulunmalarını gayri meşru ilan etmek her yerde olduğu gibi ilmihallerde de karşımıza çıkmaktadır. Aile içi geleneksel işbölümü vurgusu içeren tanımlama biçimleriyle kadınların evin dışında üretmelerinin, kamusal ağların ve bununla bağlantılı farkındalıkların bir parçası olması engellenmiş olmaktadır. Oysa ilmihal gibi yaygın etkisi olan dinî metinlerin, kadınları erkeklere itaat etmesi beklenen sessiz köleler olarak tasarlayan kabullerden arındırılması gerekmektedir. Erkek ve kadın arasında insani ve hukuki eşitliğe dayalı bir yaklaşımla dinî metinlerin kadınları kısıtlayıcı argümanların hüküm sürdüğü bir alan olmaktan çıkarılması, dinî alanı kadınlar için de daha güvenli hale getirecektir. Eğitimli Müslüman kadınlar artık geleneksel dinsel söylemin kendileri hakkındaki yaklaşımından rahatsızlık duymakta ve onu sorgulamaktadırlar. Bunun için de adalet ve eşitlik gibi temel insani prensiplerden yola çıkarak fıkıh ve tefsir literatürünün cinsiyetçi kodlarının gözden geçirilip yeniden yorumlanması gerektiğini daha çok dillendirmektedirler.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

- Adak, S. (2016). Siyaset ve toplumsal cinsiyet. İçinde F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*, (ss. 17-32). Dipnot Yayınları.
- Ahmed, L. (2018). Arap kültürü ve kadınların bedenlerinin yazılışı (E. Salman, Çev.), İçinde P. İlkaracan (Der.), *Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik*, (ss. 55-74). İletişim Yayınları.
- Aktaş, C. (1997). Kadının toplumsallaşması ve fitne. *İslami Araştırmalar*, 10(4), 241-248.
- Ali, K. (2015). *Cinsel ahlak ve İslam* (A. B. Baloğlu, Çev.). İletişim Yayınları.
- Alkan, A. (2009). Giriş: Cinsiyet dinamiklerinin peşinden mekânın izini sürmek. İçinde A. Alkan (Der.), *Cins cins mekân*, (ss. 7-35). Varlık Yayınları.
- Arık, H. (2009). Kahvehanede erkek olmak: Kamusal alanda erkek egemenliğinin antropolojisi. İçinde A. Alkan (Der.), *Cins cins mekân*, (ss. 168-201). Varlık Yayınları.
- Atay, T. (2004). "Erkeklik" en çok erkeği ezer. *Toplum ve Bilim*, 101, 11-30.
- Berber, N. (2016). Kadına yönelik şiddet. İçinde F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*, (ss. 249-270). Dipnot Yayınları.
- Berktaş, F. (2014). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. Metis Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1947). *Büyük İslam ilmihali*. A.H.İ. Yayınları.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar* (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Çetin, R. (2016). Kültürün öznesi ve nesnesi olarak kadın: Kadın ilmihalleri örneği. *Dini Araştırmalar*, 19(49), 9-35.
- Delaney, C. (2001). *Tohum ve toprak* (S. Somuncuoğlu, A. Bora, Çev.). İletişim Yayınları.

- Diaz-Stevens, A. M. (2006). Porto Riko'da toplumsal savaş alanı olarak kadın bedeni (S. Özbudun, Çev.). İçinde Sylvia Marcos (Der.), *Bedenler, dinler ve toplumsal cinsiyet*, (ss. 235-253). Ütopya Yayınları.
- Elçik, G. (2016). Beden iki nokta üst üste. İçinde F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*, (ss. 187-212). Dipnot Yayınları.
- Eslen-Ziya, H. & Korkut, U. (2016). Hutbelerde toplumsal cinsiyet söylemlerinin yapılandırılması. İçinde Ç. Kâğıtçıbaşı vd. (Der.), *Kadın odaklı*, (ss. 241-267). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gürkan, S., Perşembe, E. (2020). İslam kadın ilmiyelerinde kadının toplumsal hayattaki yeri: Kadın ve erkek ilmiyal yazarları üzerine bir karşılaştırma. *Turkish Studies-Religion*, 15(2), 211-222.
- Hablemitoğlu, Ş. (2005). *Toplumsal cinsiyet yazıları*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Hatipoğlu, M. S. (1997). İslam'ın kadına bakışı. *İslami Araştırmalar*, 10(4), 223, 227.
- İlkkaracan, P. (2018). Giriş: Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik (E. Salman, Çev.). İçinde P. İlkkaracan (Der.) *Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik*. (ss. 11-32). İletişim Yayınları.
- Kancı, T. (2008). Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugünlere ders kitaplarında kadınlık ve erkeklik kurguları. İçinde N. Mutluer. (Der.), *Cinsiyet halleri*, (ss. 88-102). Varlık Yayınları.
- Kelpetin Arpaguş, H. (2000). İlmihal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22, 139-141.
- Kendall, L. (2006). Ama cinsel değil mi? Etnografik bakışın ötesindeki Freudcu *Lapsus* (S. Özbudun, Çev.). İçinde S. Marcos (Der.), *Bedenler, dinler ve toplumsal cinsiyet*, (ss. 194-216). Ütopya Yayınları.
- Kırbaşıoğlu, M. H. (2016). İlmihal dindarlığının imkânı üzerine. <http://www.hayrikirbasoglu.net>.<http://www.hayrikirbasoglu.net/?p=219>. Erişim Tarihi: 12.03.2023
- Kırbaşıoğlu, M. H. (1997). Kadın konusunda Kur'an'a yöneltilen başlıca eleştiriler. *İslami Araştırmalar*, 10(4), 259-270.
- Lamrabet, A. (2017). Özcülüğün reddi ile müslüman düşüncenin radikal reformu arasında (Ö. Elitez, Çev.). İçinde Z. Ali (Der.), *İslami feminizmler*, (ss. 51-64). İletişim Yayınları.
- Mojab, S. (2006). 'Namusun' tikelliği ve 'öldürmenin' evrenselliği: erken uyarı sinyallerinden feminist pedagojiye (G. Kömürçüler, Çev.). S. Mojab, N. Abdo (Der.), *Namus adına şiddet kuramsal ve siyasal yaklaşımlar*, (ss. 17-42). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Okumuş, E. (2006). İlmihal sosyolojisi: Bir giriş denemesi -Ömer Nasuhi Bilmen örneği-. *Diyanet İlmî Dergi*, 42(4), 7-26.

- Pope, N. (2006). Ataerkil denetim araçları (G. Kömürçüler, Çev.). İçinde S. Mojab, N. Abdo (Der.). *Namus adına şiddet kuramsal ve siyasal yaklaşımlar*, (ss. 107-116). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sancar, S. (2016). Diyanet'in "kadınlaşması": Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeni kadın ve aile politikası". İçinde Ç. Kâğıtçıbaşı vd. (Der.), *Kadın odaklı*, (ss. 203-239). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Slocum, S. (2014). Toplayıcı kadın: antropolojide erkek önyargısı (B. Abiral, Çev.). İçinde R. R. Reiter (Haz.), *Kadın antropolojisi*, (ss. 37-52). Dipnot Yayınları.
- Şefkatli Tuksal, H. (2004). İslamcı erkekliğin inşası-geleneksel rollerin ihyası. *Toplum ve Bilim*, 101, 81-88.
- Tucker, J. E. (2011). *İslam Hukuku'nda kadın, aile ve toplumsal cinsiyet* (Z E. Koca, Çev.). Açılım Kitap.
- Uluocak, Ş., Gökulu, G., Bilir, O., Karacık, O. E., & Özbay, D. (2014). *Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Kadına Yönelik Şiddet*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Urhan, B. (2016). Kadın emeği ve toplumsal cinsiyet. İçinde F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, (ss. 121-151). Dipnot Yayınları.
- Walby, S. (2016). *Patriyarka kuramı* (H. Osmanağaoğlu, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Yılmaz, A. (2009). "Benim adım Bayram, herkes bu tezgâha hayran": Kadın-kent ilişkisinde sosyete pazarı durağı. İçinde A. Alkan (Der.). *Cins cins mekân*, (ss. 202-216). Varlık Yayınları.
- Yuval-Davis, N. (2007). *Cinsiyet ve millet* (A. Bektaş, Çev.). İletişim Yayınları.
- Yücel, Y. (2016). Ekonomik kalkınma ve toplumsal cinsiyet. İçinde F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*, (ss. 85-102). Dipnot Yayınları.

Sonia Cihangir'in Mealinin (Cinsiyet Temelli) Modern Yorumlar Bağlamında İncelenmesi

An Analysis of Sonia Cihangir's Translation in Context of Modern (Gender-Based) Interpretations

Filiz Orhan Çağlayan¹

Öz

Türkiye'de meal çalışmaları 1920'de başlamıştır. Fakat kadın yazarların bu alana dâhil olmaları ancak 1990'larda gerçekleşecektir. Kur'an yorumunda erkek egemen söylemin hâkimiyetini tartışmaya açan İslamcı kadınlar, ataerkil yapıya eleştiri getirmişlerdir. Kur'an'da cinsiyetler arasında ötekileştirme değil, dayanışmanın yer aldığına dikkat çekilmek suretiyle cinsiyet eşitliği vurgusu yapılmıştır. Bunlardan bugüne kadar literatüre konu edilmemiş olan Sonia Cihangir, geleneksel yorumdan farklılaşarak cinsiyet temelli yaklaşımları açısından araştırmaya dâhil edilmiştir. Araştırmada Cihangir'i feminist söylemlerle örtüşen yorumlara sevk eden sosyolojik süreçlerle ilişkisini kurmak amaçlanmaktadır. Bu şekilde kadın yazarların Kur'an yorumunda ataerkil zihniyetle mücadelesi ve Kur'an metnini günümüze uygun yeniden yorumlayarak modern gerçeklikle ilişki kurmak için başvurduğu alternatif inşalar anlamlandırılabilir. Buna göre Cihangir, "kavvâm, darabe, hımâr, ziyet" gibi kavramsallaştırmaları yapışökümüne uğratarken "şahitlik, miras, örtünme biçimleri (cilbâb)"lerini tarihsel bağlamla ilişkilendirerek modern kadına algısına uygun olarak yorumlamıştır. Cihangir'in yorumunda kadınla erkek aynı özden yaratılmış olup kadın erkeğin ötekisi değildir. Aksine onlar, birbirinin "koruyucusu"dur. Cihangir, Sosyal haklar (miras, şahitlik) konusunda ise Kur'an'ın o günün tarihsel gerçekliğinde vermiş olduğu mücadelenin bir adım ötesine geçerek kadının haklarının iyileştirilmesi noktasında daha ciddi aşamaların katedilmesi gerektiği ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, Kadın, Kur'an, Meal, Sonia Cihangir

Abstract

Translation studies in Türkiye started in 1920. However, it was only in the 1990s that women writers entered this field. Islamist women, who questioned the dominance of the male-dominated discourse in the interpretation of the Qur'an, criticized the patriarchal structure. They emphasized gender equality by pointing out that the Qur'an emphasizes solidarity between the sexes, not marginalization. Sonia Cihangir, who has not been included in the literature to date, was included in the research in terms of her gender-based approaches that differed from the traditional interpretation. The research aims to establish the relationship between Cihangir and the sociological processes that led her to interpretations that overlap with feminist discourses. In this way, the struggle of women writers with patriarchal mentality in the interpretation of the Qur'an and the alternative constructions they resort to in order to establish a relationship with modern reality by reinterpreting the Qur'anic text in accordance with the present day can be made sense of. Accordingly, Cihangir deconstructs conceptualizations such as "kavwām, darabah, khimār, adornment" and interprets "witnessing, inheritance, and forms of veiling (jilbāb)" in accordance with the perception of modern women by relating them to the historical context. In Cihangir's interpretation, women and men are created from the same essence and women are not the other of men. On the contrary, they are each other's "protector". On the issue of social rights (inheritance, testimony), Cihangir goes one step beyond the struggle of the Qur'an in the historical reality of the time and goes further to improve the rights of women.

Keywords: Qur'an, Translation, Woman, Gender, Sonia Cihangir

Atıf/Citation: Orhan Çağlayan F. (2023). Sonia Cihangir'in mealinin (Cinsiyet Temelli) modern yorumlar bağlamında incelenmesi, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 235-268.

¹ Uzm., *Diyanet*, f.l.z77[at]hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1626-8509

Extended Abstract

The vast majority of objections to the legal legitimacy of Islam in the modern era are directed at women, who represent modernity symbolically. Feminism further criticizes that traditional interpretations which imply women's subordinate status to men in terms of creation impose limitations on women's participation in social affairs. These discourses influenced names such as Amina Wedud and Mernissi in the Islamic world as the 3rd wave feminism. It is asserted that the limitations imposed on women out of concern that they will incite sedition and disrupt the order are, in fact, designed to safeguard the standing of men. Amina Wedud, who defined herself as an Islamist feminist, had a striking impact on the Islamic world with her interpretation called "The Qur'an and women". The translations that were transferred to Türkiye from a geography with a longer history of exploitation than Türkiye have raised awareness regarding the necessity of incorporating contemporary representations of women into Qur'an interpretation. Following their exposure to modern education in the 1990s, Islamist women have gained prominence in the public sphere and voiced their opinions on the issue of women, which became controversial in the modern era, and their societal position. Attempts to eradicate religious symbols from the public sphere during the 1990s impeded the rising prominence of Islamist women, prompting these intelligent women to air their grievances in a democratic way. Names such as Hidayet Tuksal and Cihan Aktaş have served as critiques of the conventional perception of women and their efforts, whether individual or collective, to continue their business and academic pursuits while wearing headscarves in accordance with their religious convictions. The translation of the Qur'an by Balcı in 1991 marked the fruition of endeavors to unveil the woman's perspective in the Qur'an. The Quran translations, utilized by Necla Yasdıman in 2006 to instruct Arabic, appear to assign women traditional meanings in light of modern day concerns. The 2019 publication *The Interpretation*, supposedly authored by a woman identified by the alias Aysa Zeynep Abdullah, directly serves the feminist agenda. Although Sonia Cihangir, who employs written, visual, and social media effectively and has a committed audience, does not make a feminist claim, this research has revealed how the feminist discourse fits and the manner in which she deconstructs the terminology. The aim of the study is to reveal at what points Sonia Cihangir's translation, one of the few female translation writers in Türkiye, agrees with the feminist agenda. In this study, employing the available data on the subject, the method used is comprehension-oriented literature review, conceptual and logical analysis if necessary, and comparison and explanation. The research questions are as follows:

What are the aspects of Cihangir's translation that fit with the feminist discourse, and how has it deconstructed the terms?

Cihangir's Qur'an Interpretation illustrates that women are not naturally inferior to men, since they were formed from the same soul as men. In addition, it draws a framework compatible with the feminist perception, based on the reference that men and women serve as the guardians of each other. It is also seen that some of the traditional concepts in this Interpretation have been deconstructed and given a secular content. According to traditional interpretations, men are considered superior (qawwam) on account of their privileged social standing, which is derived from their economic advantage, but nowadays it is emphasized that, since men and women originate from the same soul, they are equally responsible. (Ali Imran, 3:195) The selected verses provide support for the reconstruction of women on the basis of equality. (TDV Women's Branch Conferences and Panels 1996-97, 133).

Keywords: Qur'an, interpretation, woman, gender, Sonia Cihangir.

Giriş

Modern dönemde İslam'ın hukuki meşruiyetine yönelik itirazların büyük çoğunluğu modernitenin simgesel taşıyıcısı olarak görülen kadın üzerinden ortaya konulmuştur (Hanioğlu'dan aktaran Dönmez, 2006, s. 124-126). Bu eleştiriler Müslüman kadının toplumsal hayatın dışına itilmesinde kadının erkeğe göre fitri açıdan ikincil olduğunu savunan geleneksel yorumları¹ sorumlu tutmaktadır. Buradan çıkış konusunda ise kaynakların meşruiyeti sorgulanarak, kadının modern gerçeklikte elde ettiği kazanımlara uygun şekilde yeniden okumaya davet edilmektedir (Gibb, 1975, s. 94). Üçüncü dalga feminizmi olarak İslam dünyasına aktarılan bu söylemler Amina Wedud, Fatma Mernissi gibi isimler aracılığıyla Müslüman entelektüel kadınlar arasında geniş yer bulmuştur. Örneğin Mernissi, geleneksel İslam toplumlarında fitne olduğu iddia edilerek düzeni bozacağından endişe edilen kadınlara yönelik kısıtlamalar getirilmesinin, aslında erkeklerin verili konumunu korumaya dönük bir panikten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Kendisini İslamcı feminist olarak tanımlayan Amina Wedud'un İslam'a yöneltilen eleştirilere ve çağdaş yaşamda karşılaşılan problemlere bir cevap niteliğindeki "Kur'an ve Kadın", İslam dünyasındaki kadın meal yazarlarına ilham vermesi açısından geniş yankı uyandırmıştır.²

Uzun bir süre Batı'nın fiilî sömürüsüne uğramış olan bu coğrafyadan Türkiye'ye aktarılan çeviriler, Müslümanlara Kur'an'ı yorumlamada modern gerçeklikteki³ kadın imgesini dikkate almaları

¹ Peygamber'e nispet edilen uydurma rivayetler çerçevesinde oluşan bu algının Peygamber'in kadınlara vermiş olduğu değerle bağdaşması mümkün değildir. Bunlardan biri: "Üç şeye güvenilmez: Dünya, sultan ve kadın". Bkz. *Aliyyü'l-Kâri, el-Esraru'l-Merfûa*, s. 181.

² İslam dünyasında modernleşmeyi Türkiye'dem daha erken tecrübe etmiş kadınların yazdığı geniş bir literatür için bkz. Hidayet Aydar. "Kur'an'ı tercüme etmiş olan Müslüman hanımlar." *Dicle İlahiyat Dergisi*. C. XXV, Sayı. 2022/2, s. 280-322.

³ Kur'an modern bilimsel gerçekliğe göre yeniden yorumlanmaktadır. Örneğin, cinler mikrop olarak yorumlanmıştır. (Gibb, 1975, s. 72).

konusunda bir farkındalık yaratmıştır (Şimşek, 2004, s. 206). Kadınlar ancak modern eğitimle tanışmalarıyla, geleneksel çevrelerdeki kadına ilişkin tutumları modern hayatın kendileri için bir imkâna dönüşen kazanımlarıyla karşılaştırarak değerlendirme olanağı bulmuşlardır. 1990'lardan itibaren kamusal alanda giderek görünür hale gelmeye başlayan bu modern, eğitilmiş İslamcı kadınlar, modern dönemde tartışmalı hale gelen kadın konusu ve kadının toplumdaki verili konumuna ilişkin görüşlerini çeşitli platformlarda beyan etmişlerdir. 1990'larda İslamcı kadınların bu artan görünürlüğünden rahatsız olunması nedeniyle kamusal alanın dinî göstergelerden arındırılmasına yönelik girişimlerle⁴ ket vurulması, bu entelektüel kadınları, gelenek kadar modern dünya karşısında da baş başa kaldıkları mağduriyetlerini demokratik yollardan aramaya sevk etmiştir. Bu anlamda Cihan Aktaş, Hidayet Tuksal gibi isimler eğitim ve iş hayatına başörtüleriyle devam etmeyi demokratik bir hak olarak savunarak konunun uluslararası adalet kuruluşlarına taşınmasında etkili olmuştur. Geleneksel kadın algısına yönelik eleştiriler ve Kur'an'ın kadın algısını ortaya koyma yolundaki bu girişimler, kadınların da Kur'an'a entelektüel bir çabayla yaklaşarak toplumsal çıktılar ortaya koymasını sağlamıştır.

Son zamanlarda sayıları az da olsa Kur'an'ı kadın perspektifinden ele alan kadın yorumcuların arttığı gözlemlenmektedir. İslam dünyasındaki kadın meal yazarları hakkında kapsamlı bir liste çıkaran Aydar'ın çalışmasında⁵ kısaca bahsettiği isimlerin (Medine Balcı, Necla Yasdıman) meal yazma süreçleri ve meallerinin içeriklerine geniş yer ayıran Külünk'ün⁶ (2022, s. 143-144) araştırmasından

⁴ Bkz. Bardakoğlu, 2009, s. 166.

⁵ Bkz. 1. Dipnot.

⁶ Kadın bakışıyla yazılmış meallerin dökümünü yapması açısından Külünk'ün çalışması, önem arz etmektedir. Araştırmasında Medine Balcı (1991), Necla Yasdıman (2006), Ayşe Zeynep Abdullah (2019) gibi meale farklı hassasiyetlerle yaklaşan üç yazardan söz etmektedir. Bunlardan dinî eğitimini aile ve hocadan küçük yaşlarda almış olan Balcı'nın bir öğrenci grubuyla yaptığı dersler sırasında

hareketle bilinen anlamda Türkiye’de üç meal kadın yazarından bahsedebiliriz:⁷ Medine Balcı (1991), Necla Yasdıman (2006), Aysa Zeynep Abdullah (2019). Kronolojik olarak Abdullah’dan daha önce meal çıkarmış olmasına rağmen Külünk’ün çalışmasında Sonia Cihangir’in (2018) mealine yer verilmediği⁸ görülmektedir.

Kur’an’ı anlama konusunda mevcut kaynakların yetersiz olduğunu fark etmesi, kendisini kırık meal hazırlamaya sevk etmiştir. Balcı’nın Fikri Yavuz’un *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâl-i Âlîsi* (İstanbul, 1966) olmak üzere 15 mealden yararlanarak yaptığı bu çalışmanın, bir kadın tarafından hazırlanmasına rağmen bugüne kadar Kur’an’ın yorumlanmasında etkili olmuş erkek egemen yorumlara eleştiri getirme iddiasına sahip olmadığı ifade edilmelidir. Modern bir dinî eğitimden geçen ve akademisyen olan Yasdıman’ın meal serüveni ise Arapça dil öğretimi için Kur’an’la meşguliyeti sonucu meal hazırlamasıyla başlamıştır. Arapça dil özellikleri açısından incelediği ayetleri video eşliğinde aktif şekilde paylaşmaktadır. İlahiyatçı bir babadan dinî eğitim alan meal yazarı Abdullah (2019) Balcı ve Abdullah’dan farklı olarak sosyal bilimlerle ilgilenerek modern eğitimle doğrudan buluşmuştur. Abdullah kadın olması nedeniyle yayıncıların yayınlamaktan çekindiğini ileri sürdüğü feminist bir çabaya hizmet eden bu çevirisini kendisi finanse etmek durumunda kalmıştır. Bastırdığı mealde, diğer meallerden farklılık arz eden yorumlar koyu (bold) ile işaretlenmiş, böylece feminist ajandaya hizmet eden kısımlara doğrudan ulaşabilmek mümkün hale gelmiştir. Mealde dikkat çeken bir başka husus, Abdullah’ın Kur’an yorumuna feminist yaklaşımı ve Kur’an’ı nüzul sırasına göre vermesi nedeniyle radikal İslami grupların kendisi ve ailesini hedef alabileceğinden endişe ederek çevirinin takma adla yayınlanmış olmasıdır. Bu meal, Abdullah’ın ulaşabildiği mealler içerisinde kendisine en uygun yorumu seçerek oluşturduğu derleme bir çalışmadır. Abdullah, Kur’an metni üzerinde bugüne kadar yorumlama yetkisini tek başına ellerinde bulunduran dinî otoriteleri erkek egemen söyleme göre yorum yaptıkları gerekçesiyle eleştiren Türkiye’de ilk kadın olmasıyla dikkat çekmektedir. Fakat söylemine meşru bir çerçeve oluşturma konusunda kendisi gibi dinî metinlerde eril bir dilin olduğunu ileri süren ve yorumda kadın öznenin öne çıkarılmasını savunan Müslüman dünyadaki kadın yazarlara başvurmadığı görülmektedir. Görüldüğü üzere dinî eğitimin geleneksel (aile)/modern (İlahiyat, sosyal bilimler), Arapçayla ilişkileri ve modern bağlamda “kadın” sorununu doğrudan konu edinmeleri açısından meal yazarları farklılık göstermektedir.

- ⁷ Verilerin konuşmacıların verdiği bilgilere dayandığını ifade eden Külünk (2022, s. 143), Medine Balcı’nın ifadesinden hareketle kendisini ilk çeviri yapan kadın olarak nitelendirmektedir.
- ⁸ Bu isimlere ek olarak 2022’de yayımlanan ve kapsamı itibarıyla okura kendisini “tefsir” olarak tanıtan “Okuyucu Tefsiri”nden de söz etmek gerekir. Kadın meal yazarları hakkında antoloji yazımında kendisine de muhakkak yer verilmelidir. 1. cildini 2003’te, kalan ciltlerini (12) 2022’de tamamlayarak “Okuyucu Tefsiri” adıyla okuyucuyla buluşturan Semra Kürün Çekmegil’den de bahsetmek gerekir. Kendisi, geleneksel yorumlara getirdiği eleştiriler ve tek referans olarak Kur’an’a yönelik çağrısıyla (Kur’an İslam’ı) öne çıkan Said Çekmegil’in kızı olan Semra

Araştırmada, literatürdeki bu eksikliğin fark edilmesi sonucu, Sonia Cihangir'in (2018) mealinin, kadına yaptığı vurguların yanı sıra diğerlerinden farklı kılan özellikler açısından ele alınmasına karar verilmiştir.

Cihangir, mealinde doğrudan kadına yönelik (feminist) bir iddia taşımamasına rağmen ıstılahî kavramları yapıbozumuna uğratarak ayetlere feminist çerçeveye uyumlu addedilebilecek yorumlar getirmektedir.

Araştırmamıza konu olan Sonia Cihangir'e ait *Sonsuz Rahmet*'in günümüzün cinsiyet eşitliğine uygun yorum çabasının bir ürünü olarak gelenekselden farklılaşan yeni inşaları söz konusudur. Cihangir ve mealine ilişkin kısa açıklamadan sonra kendisinin günümüz kadın algısıyla uyumlu ve Kur'an etrafında oluşan geleneksel evrenden farklı bir Kur'an anlayışına evrilmesi ortaya konulacaktır. Cihangir de doğrudan feminist bir ajandadan hareket etmemesine rağmen, modern dönemde tartışmalı⁹ hale getirilen kadın konusunu meallerine yansıtarak cinsiyet temelli söylemlere bir zemin hazırlamaktadır. Cihangir, satır arası tercüme yaptığı için kendisinin kadına ilişkin hassasiyetini mealinden takip etmek güç olsa da basılı ve dijital medyadaki malzemeler, geleneksel İslam algısına ilişkin sorgulayıcı bakışını görmeye imkân tanımaktadır. "Kur'an İslam'ı" çerçevesinde görüşlerine yer verilmesinin ardından Cihangir'in modern dönemde kadınla ilgili tartışma konusu haline getirilen

Hanım, Kur'an'la entelektüel düzeyde ilişki kurulmasının gereğine inanan bir duyarlılıkla yetişmiştir. Kur'an'ın anlaşılabilir okunması konusundaki hassasiyetin bir ürünü olduğu görülen meal, kadına ilişkin tartışma konusu edilen ayetlere getirdiği yorumlar açısından kadının bugünkü kazanımlarını destekleyen bir görünüm arz etmektedir.

⁹ Bu tartışmaların modern dönemde öne çıkarılan "eşitlik, özgürlük" gibi değerler ve bunlarla çeliştiği düşünülen tarihsel uygulamalar üzerine yoğunlaşmaktadır. "İnsan hakları, Kur'an'ın köleliği onaylayıp onaylamadığı, demokrasi, çok eşlilik, kadın hakları, kadının şahitliği ve mirastan aldığı pay, küçük kızların evlendirilmesi, kölelik cariyelik vb."

ayetlerle ilgili yorumları takip edilerek kadınla ilgili görüşlerini anlamak mümkün hale gelmektedir.

Medyayı etkin bir şekilde kullanan Sonia Cihangir, Kur'an referanslı görüşleri benimseyen bir kitleye sahip olması ve metni yorumlamada doğrudan eril hâkimiyet yerine geleneksel otoritelere eleştiri getirmesi yönüyle diğerlerinden farklılaşmaktadır. Bu anlamda akademik ilgiyi hak eden Sonia Cihangir'in *Sonsuz Rahmet* adlı mealine araştırma kapsamında genişçe yer verilecektir.

Araştırmada anlama odaklı literatür taraması yöntemi benimsenmiştir. Toplanan verilerden hareketle kavramsal ve mantıksal çözümlenmeler yapılarak konuyu açıklama yoluna gidilmiştir.

Araştırma soruları şu şekildedir:

Cihangir'in mealinin feminist söylemle uyuşan yanları nelerdir ve istilahları nasıl yapıbozumuna uğratmıştır?

Modern Süreçlerin Cinsiyet Temelli Yorumlara Etkisi

Modern dönemde yeni toplumsal gerçekliğin İslami kaynaklarla çelişmesi nedeniyle İslam'ın hukuki kaynaklığına yönelik sorgu, üstün paradigma olarak Batı'nın fiilî anlamda sömürüsüne maruz kalmış olan İslam dünyasında, başta kadın konusu olmak üzere ciddi karşılıklar bulmuştur (Mevdûdi, 1972, s. 63). Müslümanların girdiği epistemik anlamdaki bu krizin müsebbibi olarak son iki yüzyılda Müslümanların Batı karşısında siyasi ve ekonomik açıdan geri kalışı ileri sürülmüştür. Özellikle kadın (asriliği, medeniliği) simgeselliği üzerinden gösterilen bu gerileme, İslam ülkelerinin içinde bulunduğu bu durumdan kurtulması için önerilen modernleşme sürecinin temel argümanı halini almıştır (Karadaş, 2003, s. 11).

Batılı feminist literatürle ilişki kurabilecek modern araçlara sahip olan İslam dünyasındaki entelektüel kadınlar, Müslümanların Batı karşısında siyasi, ekonomik ve kültürel olarak yenilgisi sonucu Batılı anlamda bir gelişme gösterememelerinin nedenleri üzerine düşünmeye başlamıştır. Bu durum verili geleneğin dayandığı din ve onun temel referanslarını (Kur'an, sünnet, hadis vb.) yeniden sorgulamaya itmiştir. Bu kadınlar feminist bir arka plandan hareket ettiği için İslam dünyasına ait referans metinlerin erkekler tarafından kadın aleyhtarı şekilde yorumlandığını ileri sürmüşlerdir.

Müslüman kadınlar toplumsal hayatın her alanında etkin olan erkek egemen dil ve dünya görüşünü yapıbozumuna uğratmaya çalışmaları açısından farklılık sergilemektedir. Böylelikle geçmişteki erkek egemenliğindeki dil ve algıların sorgulanamaz, meşru olan görüntüsü kadınlar tarafından dönüşüme uğratılmıştır.

Sonia Cihangir, *Sonsuz Rahmet'in* (2018) açıklama kısmında İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun kendisini geleneksel itikâdi anlayışlardan farklı olarak Kur'an'ı yorumlamaya yönelttiğini belirtmiştir. Buna göre Cihangir kadın bir meal yazarı olsa da kendisini "kadın savunucusu" bir yazar olarak tanıtmamaktadır. Sonia Cihangir'in kadınlara ilgili görüşlerinin –dijital ve basılı yayınlarından hareketle (*Özgürlüğün Esiri Kadın*)– modern gerçeklikle uyumlu liberal, özgürlükçü bir kadın perspektifine uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Cihangir'in sadece kadınlarla hakkındaki ayetlerle ilgili yorumlarıyla sınırlı kalmadan metnin bütününde Kur'an'a ilişkin bakışında etkili olan modern değerlerle uyum çabaları da (eşitlik, bireyselci, hümanist) ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Sonsuz Rahmet'in Diğer Meallerden Farklılaşmasının Arka Planı Sonia Cihangir ve Sonsuz Rahmet

Hakkında kitap ve dijital ortamlarda sınırlı bilginin bulunduğu Cihangir,¹⁰ Sovyet rejiminin etkisi altındaki Kafkas coğrafyasında sosyalizmden etkilenmiş inanç konusunda arayışları olan bir ailede dünyaya gelmiştir. Din gibi yüksek değerlere yönelik ilgisi öncelikle kendisini etrafındaki tipik Müslümanların dinle kurduğu ilişkiyi gözlemlemeye yöneltmiş, fakat onların Kur'an'dan uzak davranışlara sahip olduğunu görmesiyle, İslam'a yönelik merakı yerini yaygın din algısına karşı hoşnutsuzluğa bırakmıştır. Bu arayışlarının neticesinde ilahiyat alanında doktora ünvanı almıştır. 2017'de Türkiye'ye yerleşen Cihangir, 114 Derneği'ne¹¹ de ev sahipliği yapan İstanbul'daki ofisinde aile danışmanlığı vermiştir. Araştırmamıza konu olan mealini derneğe gelen katılımcılar önünde video şeklinde kayıt altına alarak sayfasında yayınlanmak üzere kamuoyuyla paylaşmıştır. Kendisi bu yayınları kişisel sayfasında paylaşmış, *Sonsuz Rahmet* mealı adı altında 2018'de yayınlamıştır. Yazarın diğer kitapları *Özgür Dinin Esiri: Kadın; Din, Kadın, Adalet; Kadın, Hurafeler ve Gerçekler; Kur'an'daki Namaz*'dir.

Çevirinin doğası gereği eksiklik taşıdığını mealinin ön sözünde ifade eden Cihangir, bu açıdan insanın bir dilden diğerine aktardığı bir yorum faaliyeti olarak çevirinin insanın sınırlı birikiminden kaynaklanan zaafarla yüklü olabileceğini, dolayısıyla çevirinin Allah kelamını tam anlamıyla hedef dile aktarmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda mealinin kendisinin Kur'an'dan anladığıyla sınırlı olduğunun altını çizmiştir.

¹⁰ Cihangir'in yaşamöyküsü hakkındaki bilgilere 2018'de "Türkiye'de Kur'an İslam'ı Arayışları" adlı doktora tezi kapsamında Cihangir'le yapılan görüşmelerden ulaşılmıştır.

¹¹ İstanbul 114 Derneği ise Edip Yüksel'in kamuoyuna tanıttığı bir isim olan Sonia Cihangir'in yakın zamana kadar meal çalışmalarını yürüttüğü bir yerdir.

Cihangir'in kadına dair ayetleri cinsiyetçi olmayan/"kadın dostu" bir şekilde yorumlamasında Kur'an'a ilişkin gelenekselden farklı yaklaşım biçimi (Kur'an İslam'ı) etkili olmaktadır. Kur'an'ın dinde tek kaynak olduğuna ilişkin görüşünü¹² parantezsiz ve dipnotsuz olan mealine doğrudan yansıtabildiğini söylemek güçtür. Kur'an yorumunda geleneksel teşri kaynaklarından (hadis, gelenek vb.) değil, yalnız Kur'an'dan hareket eden Cihangir'in bu görüşlerine ancak yazılı ve görsel medyadan ulaşılabilmektedir.¹³ Kendisinin mealini diğer meallerden farklı kılan özellikleri, doğrudan kadın/cinsiyetçi bir çerçeveden hareket etmemesine rağmen, tek referans kaynağı kabul ettiği Kur'an'dan modern kadın algısına uygun kesitler bulma çabasında saklıdır.

Cihangir'in bu görüşleri etrafında geleneksel algıdan farklı yorumladığı kelimeler, mealin başında "Kavramlar" başlığı altında açıklanmıştır. Burada *salata* geleneğin tercih ettiği namaz yerine "dini destek" anlamı vermekte, şefaatin aracılık anlamına geldiğini fakat bu kavramların ıstılahi bir çerçevede konumlandırılmasıyla Allah'ın yetkisine alternatif yapıların meşruiyetini kabul etmediğini ifade etmektedir. Kur'an'da tarihî bir gerçeklik olarak yer alan *kâfirin*

¹² Mübelliğ olan Kur'an'ın kendisine ilişkin "apaçık (mübîn), anlaşılır (mufassal), önceki kitapları tasdik eden (musaddık)" şeklindeki sıfatlarına nasıl anlam verdiği mealî üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin Kur'an'ın delâletinin açık, kesin ve kalıcılığına dikkat çeken (Elmalılı, III, 2033) En'âm 6:114. ayetindeki "Kitâb'un-mufassala" ifadesini literal şekilde "kitap" olarak çevirmekle yetinmiştir. Aynı şekilde bugüne kadar Kur'an'ın açıklanması adına ihtiyaç duyulmuş olan geleneksel teşriye ait kaynakların meşruiyetini sorgulama için Kur'an İslam'ının Kur'an'ın "tamamlanmış" (En'âm, 6:115) olduğu, başka kaynağa ihtiyaç olmadığı şeklinde yorumladığı ayetlere Cihangir'in ayırt edici bir mana vermediği görülmüştür. Mâide 5:44'teki "indirilen" manasına gelen "Bimâ enzelellâh" ifadesinde de "Allah'ın indirdiğiyle hükmetme" şeklinde literal bir anlam benimsemiştir. Doğrudan Kitab'a yönelik bir imlemeye başvurulmamıştır. Fakat lafzında "Kur'an'ı çağrıştıran "he" zamirinin yer aldığı yerlere anlam takdirlerinde bulunmaktadır. "...indirdiğimiz izahat dolu hidayeti insanlara Kitap'ta açıkladıktan sonra gizleyenlere kesinlikle hem Allah hem de lanet etme konumunda olanlar lanet eder." (Bakara, 2:159).

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=HNbnwl97GRc>

Cihangir'in mealinin satır aralarında doğrudan kâfir olarak çevrilmesine rağmen, bu başlık altında kâfirin farklı anlamlarının olduğu belirtilerek literal anlamıyla yetinilmiştir.¹⁴ Aynı şekilde genellikle dış görünüşle birlikte bir bütün şeklinde algılanan fakat günümüzde sadece dış görünüme indirgenmiş olan takva kavramı da Allah'ın emirlerine uyma konusunda hassasiyet duyarak, (haşyet duyulan, cezalandırıcı) davranışların düzenlendiği çerçeveden çıkarılıp seküler bir evrene dâhil edilmektedir. Bunun dışında yeryüzünün işleyişi olarak Kur'an'da yer alan tespih, Cihangir'de Allah'ın koyduğu düzen içinde evrenin ilerleyişi anlamında kullanılmaktadır. Bilindiği üzere tasavvufla birlikte "zikir" tespih gibi belli nesnelere özdeşleştirilerek dua sözcükleri eşliğinde Allah'ın anıldığı bir ritüele dönüştürülmüştür. Değişime uğratılan bir diğer kavram *cindir* ve "görünmeyen" şeklinde literal ya da bir varlık olarak ele alınabildiği ifade edilmiştir. Modern dönemde dünyanın dışına itilerek irrasyonel alanla ilişkilendirilen dine ait alana ilişkin bilgiler beş duyu ile elde edilemediği için bilimsel açıdan açıklanamayan bu varlık alanı "görünmeyen" şeklinde ifade edilmiştir. Son olarak ise *veliye* dünyevi bir "yönetici" anlamı verilmiştir. Bu şekliyle, uhrevi anlamda kendisine kutsallık atfedilen şeyh gibi otoritesi sorunsallaştırılmıştır.

Cihangir'in, bireysel tercihlere indirgenen ve maneviyat düzeyinde değerlendirilen geleneksel formlara dair birtakım inşaları söz konusudur. Günümüzde modernitenin dünyanın dışına iterek ihmal ettiği irrasyonel alana dair boşluğun farklı dinî ya da etnik pek çok sembol ya da uygulamayla eklektik bir biçimde seküler formlar içinde doldurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Özellikle yeni dinî hareketlerin üye devşirmek için başvurduğu yoga, meditasyon gibi aslı itibarıyla dinî menşeli bu pratikler, kaynağı ile ilişkisi kesilerek bir

¹⁴ "Ama kalplerinde hastalık olanların ise pisliklerine pislik katıp artırır ve onlar kâfir olarak ölürler." (Tevbe, 9:125).

kesit halinde seküler gayeler için kolayca mobilize edilebilen bir motivasyon kaynağına dönüştürülmüştür. Nitekim Bakara, 2:128'deki¹⁵ "menâsik" ifadesine Cihangir'de "arınma ritüeli" anlamı vermiştir.: "Bize arınma ritüeli yollarını (menâsikenâ) göster" (Bakara, 2:128). Buna göre "nüsük, mensek, menâsik" gibi referansını dinden alan pratiklerin de din menşeli bir ibadet olmaktan uzak, herhangi bir inanca mensup olsun/olmasın insanların anlam arayışı ve maneviyat ile ilişki kurmaları için bir araca dönüştüğüne tanıklık edilmektedir.

Bulgular ve Tartışma

Kadının ataerkil formlar karşısında verdiği mücadelelerin sonunda edindiği kazanımların meallere yansımış olduğu görülmektedir. Buna uygun olarak seçilen ayetlerle kadın eşitlik üzerinden yeniden kurgulanmaktadır (TDV Kadın Kolları Konferansları ve Panelleri 1996-97, s. 133). Geleneksel yorumlardaki erkeğin kadına göre ekonomik anlamda sahip olduğu imtiyazlı statüden dolayı sahip olduğu üstünlüğün ¹⁶ (kavvâm) Cihangir'de kadınların çalışma hayatına atılmasıyla kadın- erkeğin değişen rollerine uygun şekilde "gözeticilik ve koruyuculuk" olarak yeniden yapıbozumuna uğratılmaktadır. (Cihangir, 2017, s. 18). Kadının modern eğitimin sağladığı imkânlarla cinsiyet rollerine ilişkin talepleri nedeniyle Cihangir de kadınla erkeğin eşit derecede sorumlu olduğuna referans göstermek için kadınla erkeğin aynı nefse sahip olduğu ayetleri (Nisâ, 4:1) seçmiştir. Kadınların eşleriyle geçimsizliği söz konusu olduğunda

¹⁵ "Menâsikenâ" Esed (2002:36) tarafından "bize ibadet yollarını göster" şeklinde ifade edilmiştir.

¹⁶ Kadının erkeğe göre akli, dinî (özel hallerindeki muafiyet), psikolojik (duygusallık, unutkanlık, şaşırma, yanılma) gibi açılardan eksik olduğuna ilişkin algının dayandırıldığı "ontolojik" dokunulmaz hale, bugün kadına biçilen toplumsal inşaların yapısökümüyle parçalanıyor. Yine de kadının mahrumiyeti ontolojisine bağlanarak derinleştirilmeye devam edilmektedir. "Kadınların şahitliğinin ihtiyatla karşılanması ve tedbir alınmasını gerektiren psikolojik özellikleri gerçekten ve yaygın olarak değişmiş midir? (Tuksal, 2016, s. 290).

erkeklerin müdahalesini ifade eden darabe (dövme), Cihangir tarafından yatakların ayrılması gibi eşlerin evliliklerini kurtarma adına düşünmelerine katkıda bulunan aşamalar şeklinde adlandırılmıştır. Kadının iki erkeğin şahitliği ve mirasın yer aldığı ayet, mealinde literal anlamıyla verilmesiyle yetinilirken bu konu hakkındaki cinsiyet temelli (feminist) görüşlerine kitaplarından ulaşılmıştır. Buna göre bu ayetin kadının ekonomik ve sosyal anlamda o günkü toplumdaki varlığıyla ilgili olduğu belirtilerek her haktan yoksun olan kadına yönelik Kur'an'daki bu iyileştirmelerin, kadını erkeğin hak/sorumluluklar kapsamında eşitliği yolundaki adımlar için yol gösterici olduğu dile getirilmiştir. Cihangir, kadının örtünmesinde ziynetin göbek ve diz kapağı ve kadına özgü avret yerlerini kapsadığı belirtilerek bu bölgelerin örtünmesiyle sınırlı modern kadın algısıyla uyumlu bir yorumda bulunmuştur. Kadının örtünmesiyle ilgili olarak "başörtüsü" olarak anlandırılan ve tevatüren bugüne kadar gelen hımâr'ı, Cihangir "örtü" olarak çevirerek dini bir sembol ve şekli toplumlara göre değişiklik gösteren kültürel bir çerçeveye indirgemıştır. Çok eşlilikle ilgili ayetin literal anlamındaki yetimler kavramını esas alarak ayetin inmiş olduğu dönemdeki yaygın bu uygulamadan söz ettiğini, eşler arasında adaletin tesis edilmesi için tek eşliliği tavsiye ettiği belirtilmiştir. Nitekim *Sonsuz Rahmet*, toplumsal değişimleri yeni gerçekliğe uygun şekilde anlamlandırması açısından feminist algıyla uyumlu bir görünüme sahiptir. Buna göre Cihangir, "kavvâm, darabe, hımâr, ziynet" gibi kavramsallaştırmaları yapısökümüne uğrattırırken "şahitlik, miras, örtünme biçimleri (cilbâb)" lerini tarihsel bağlamla ilişkilendirerek günümüz kadın hakları eşitliği temelinde modern kadına algısına uygun olarak yorumlamıştır.

Cinsiyetçi Yorumlar

Geleneksel kadın algısına referans gösterilen ayetlerin eşitlikçi bir şekilde yorumlanması

Sonia Cihangir'in kadının toplumsal cinsiyet açısından ikincilliğine konu olmuş ayetlerle ilgili yorumlarına geçmeden önce, karşılaştırma olanağı sunması için geleneksel kadın algısı dolayımında yorumları olan meallere (*Tefhîmu'l Kur'an, Kur'an Yolu*) yer verilecektir. Bunlardan ilki, geleneksel kadın algısını sürdüren Mevdûdi'dir. Mevdûdi, Nisâ, 4:34'teki ayeti "kavvâmdan hareketle geleneksel algıdaki gibi erkeğin üstünlüğünü ifade edecek şekilde yorumlamıştır:

"Allah'ın, bazısını bazısına üstün kılması ve onların kendi mallarından harcaması nedeniyle erkekler, kadınlar üzerinde 'sorumlu-yöneticilerdir'. İyi kadınlar gönülden (Allah'a) itaat edenler, -Allah, (onları ve haklarını) nasıl koruduysa- görünmeyeni koruyanlardır."¹⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu*'nda ise geleneksel çevirilerdeki "hâkim"e, "yönetici"yle beraber son zamanlarda tercih edilen "koruyucu" manasının verildiği görülmektedir.

"Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdır. Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar."¹⁸

¹⁷ *Tefhîmu'l Kur'an*, Nisâ, 4:34.

¹⁸ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (DİB Yayınları, 2006).

Geleneksel kadın algısına¹⁹ referans olarak gösterilen ayet, Nisâ, 4:34'teki "kavvâm" ifadesidir. Geçmişte erkeğin otoritesini pekiştirici ("hâkim") şekilde çevrilen bu minvaldeki ayetler, modern dönemde kadının değişen statüsüyle birlikte kadına da alan açan seküler bir içerikle sunulmuştur: "Allah'ın her birine farklı özellikler vermesinden ve mallarından nafaka verdiklerinden erkekler kadınların

¹⁹ Modern dönemde değişen kadın algısına rağmen geleneksel hassasiyetleri sürdüren Mevdûdi'ye kadının gelenekteki konumunun anlaşılması adına yer yer referansta bulunulacaktır. Nisâ 34'teki "kavvâm'a karşılık Mevdûdi'nin "hâkim (üstündürler)" şeklindeki yorumu erkeğin kadına göre üstünlüğünü ileri süren geleneksel kadın algısını modern döneme taşıyan bir içeriğe sahiptir. "Allah'ın birini diğerinden (tabiatı gereği) üstün kıldığı için ve erkekler de kendi mallarından harcadıkları için kadınlar üzerinde sorumlu ve yöneticidirler".

Arapça "kavvâm" veya "kayyum" kelimesi, bir kimsenin, bir kuruluşun veya bir kurumun işlerini yürüten, ona bekçilik eden kimse için kullanılır. O halde erkekler, kadınların işlerinin düzenleyicisi, yöneticisi, koruyucusu, hâkimi ve reisidirler.

Erkekler kadınlardan, kadınlara verilmeyen veya az verilen bazı doğal nitelik ve güçlere sahip oldukları için üstündürler. Yoksa bu onların şeref ve fazilet bakımından üstün oldukları anlamına gelmez. Erkek sahip olduğu doğal nitelikler nedeniyle, ailenin kavvâmı yani reisidir. Kadın da doğal niteliklerindeki bazı eksiklikler nedeniyle, kendi güvence ve güvenliği için ona tâbi olmak zorundadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.) bir hadisi bu konudaki en iyi tefsirdir: "En iyi kadın, gördüğünüzde sizi hoşnut eden, emirlerinizi dinleyen, evde olmadığınız zaman sizin malınızı ve kendi namusunu koruyan kadındır."

Bu bağlamda bir uyarı yapmak yerinde olacaktır. Allah'a itaat, kocaya itaatten daha önemlidir ve ondan önce gelir. Bu nedenle koca, karısına Allah'ın emirlerine aykırı bir şey yapmasını emrettiğinde, kadının ona itaat etmemesi gerekir. Bu durumda kocaya itaat etmek, büyük bir günah olur. Eğer kadın Allah'ın emrettiği bir ibadet yapıyor ve kocası onu engelliyorsa, kadın yine karşı koymalıdır. Karşı koymaz ise, günah işlemiş olur. Şayet kadını, nafile namazdan ve oruçtan kocası menediyorsa, kadın kocasına uymak zorundadır. Uymadığı takdirde ibadeti makbul olmaz.

Eğer kadın isyankârsa, kocasına itaat etmiyor veya onun haklarını korumuyorsa, bunun da aynı anda yapılması gerektiği anlamına gelmez. Bunların üçüne de izin verilmiş olmasına rağmen, işin mahiyet ve niteliğine göre belli bir oranda uygulanması gerekir. Ufak bir uyarı yeterli ise, daha ileri bir adım atmaya gerek yoktur. Dövmeye gelince, Peygamberimiz (s.a.) buna isteksizce izin vermiştir. İzin verdiği halde bile, bundan hoşlanmamıştır. Fakat gerçek şu ki, bazı kadınlar dövülmeksizin hatalarını tamir etme yoluna gitmezler. Böyle bir durumda bile, Hz. Peygamber (s.a.) kadının yüzüne vahşice vurmaya ve vücutta yara izi bırakacak bir şeyle vurmaya kesinlikle yasaklamıştır *Tefhîmu'l Kur'an* meali. Nisâ 4:34.

gözeticileridir (kavvâm).”²⁰

Nitekim *Sonsuz Rahmet*'te de erkeğin nüzul dönemindeki sosyo-ekonomik açıdan statüsünü ifade eden “kavvâm'a karşılık “kollayıcı, gözetici” anlamının tercih edildiği görülmektedir. Böylece erkeğin kadından farklılığının ontolojik,²¹ dolayısıyla değişmez olmadığı, maddi anlamda yüklendiği sorumluluklar sonucu toplumsal olarak kazandığı (kavvâm)²² bir nitelik olduğu anlaşılmaktadır. Feministler, kadınla erkek arasındaki farklılığı, ontolojik bir gerekçeye dayandırmadan rasyonel bir çerçeve içinde açıklama girişiminin kadını ev içi rolleriyle²³ tanımlamaktan kurtaramadığı görüşünü savunmaktadır. Buna rağmen referans metinlerin “kadın dostu” şekilde yorumlanması, kadının toplumda ötekileştirilmiş konumunu iyileştirme yolunda atılmış bir adım olarak nitelendirilebilir.

Kadının gelenekte ikincilleştirilmiş olmasına gerekçe olarak gösterilen “kavvâm meselesi”nin²⁴ yorumunda Esed (2002), erkeğin öne çıkışını sosyolojik gerekçelere bağlamaktadır. Bu anlamda evin ekonomisine katkısı ve toplumsal hayata katma değer üretmesi açısından erkeğin statüsü vehbî değil, sonradan kazanılmış bir statüdür.

²⁰ *Sonsuz Rahmet*, çev. Sonia Cihangir (A7 Kitap Yayınları, 2018), Nisâ, 4:34.

²¹ Kadına atfedilen olumsuz özelliklerin fitri (ontolojik) değil, toplumsal bir inşa olduğu görülmektedir. Bu nedenle kadın ve erkeğin insan olması bakımından fitraten aynı olduğu görüşünün öne çıkarılması gereklidir (Martı, 2019 s. 15, 23).

²² Geçmişte erkeğin fiziksel, ontolojik açıdan üstünlüğüyle ilişkilendirilmiş olan kavvâmın, bugün dinî (kadının özel halleri dolayısıyla muafiyet), sosyal, ekonomik ve hukuki sorumluluklar bağlamında ele alınması yaygınlık kazanmaktadır. Bkz. Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, II, 988.

²³ Kadının ev içi rollerle sınırlandırılması, “Yaşam alanı ev, el becerileri ise yün eğirmeye kısıtlanarak özellikle eğitim öğretimden uzak tutulması gerektiğine inanılan bir kadın imajını ortaya çıkarmaktadır” (Martı, 2019, s. 99).

²⁴ Cihangir, mealinde şahitlik mevzuuyla ilgili tartışmalara değinmeyerek herhangi bir tevile girmemiştir. “Şahitliklerinize güvendiğiniz iki erkeği eğer iki erkek olmazsa bir erkek ve iki kadını şahit tutun.” (Bakara, 2:282).

Cihangir de erkeğin Arap toplumunun o günkü gerçekliği içinde toplumsal cinsiyet atfına konu olan kavvâmlığına, “gözetici” şeklinde anlam vermeyi tercih ederek, kadınla erkek arasındaki ilişkiyi hiyerarşik ölçütlere göre değil, “birbirini tamamlayan” bir ilişkide yeniden kurgulanmaktadır.

Nisâ 34’ün ²⁵ devamında kadının eşiyle geçimsizliği (nüşuz) durumunda kocasının onu dövebileceğine ilişkin modern dönemde tartışmalı hale getirilmiş olan “darabe” ayeti yer almaktadır. Nüşuz, kadının eşine yönelik sorumluluk ve sadakat gibi bağlılıklarda zaaf gösterip geçimsizlik yapması olarak Kur’an’da geçmektedir. Gelenekte de doğrudan “darabe” (şiddet uygulama) yerine yatakları ayırma gibi eşleri bir süreliğine ilişkilerinin gidişatı hakkında düşünmeye davet eden aşamalı bir süreç izlenmesi tavsiye edilmiştir.

Cihangir de şiddet eyleminden söz etmeden bu aşamalı sürece yer vermektedir (Cihangir, 2017, s. 47). “Darabe” fiili “sözlü bir hikâye irat etmek” (2:26) demektir. Diğer kullanımlarında ise “uzaklaştırın” (13:17, 4:101, 20:77, 4:94, 57:13) anlamı mevcuttur: “...Evlilik için salihât/uygun kadınlar, aile düzenine uyan ve Allah’ın koruduğu mahremiyeti koruyanlardır. (Bu yasalara) nüşuz yapmaları/uymamaları konusunda endişe ederseniz, onlara nasihatte bulunun, sonra (kâr etmezse) yataklarınızı ayırın (o da olmadıysa) kendilerinizi uzaklaştırın (darabe)...”²⁶

Esed (2002, s. 143-144) ise öncelikle kadının bir insan olduğunu vurgulayarak dövülemeyeceğini ifade etmiştir. Bu düşüncesini, Peygamber’in, kadınlara asla olumsuz bir tavır içerisinde olmadığını

²⁵ Kadının nüşuzu söz konusu olduğunda uygulanacak darabe, *Kur’an Yolu*’nda da İslam hukukunun üzerinde uzlaşmış olduğu şekliyle aşamalı olarak gerçekleşecektir. “(Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün.” Bkz. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Nisâ, 4:34.

²⁶ *Sonsuz Rahmet*, Nisâ, 4:34.

belirterek kanıtlamaya çalışmıştır. Düzgün (2017, s. 84) ise dövmenin bir Arap âdeti olduğunu belirterek Kur'an'ın kadının onurunu inciten böyle bir davranışı öngördüğünü söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ateş (2002, s. 126) ise aşamalı bir yol izlenmesi, bunlar fayda etmediğinde bu fiile başvurabileceği şeklinde yorumlamıştır.

“Kadının şahitliği” meselesinde de benzer bir açıklamaya gidilmiştir. Cihangir, kadının konumunu yükseltme yönündeki çabalarına rağmen Kur'an'da şahitlik konusunda kadın ve erkek arasında farklı düzenlemenin, kadının ekonomik ve sosyal anlamda topluma katkısı ve görünürlüğüyle ilgili olduğunu belirtmiştir: “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın... Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.”²⁷

Aynı şekilde “kadının şahitliği” meselesinde Esed (2002, s. 85), Muhammed Abduh'dan (1849-1905) yaptığı alıntıyla Kur'an'da bir erkeğe karşılık iki kadının şahitliğinin kabul edilmesini, kadının ontolojik anlamda erkekten aşağı olduğuna değil, kadının o günün gerçekliğinde ticaretle ilgili konulara uzak olmasına bağlayarak, vahyin Kur'an'ın inzal olduğu toplumsal gerçekliğe işaret ettiğini ve oradaki kadın ve erkeğin toplumsal statüsünü dikkate aldığını belirtmektedir.

Nisâ 4:11'de²⁸ mirasın kadın ve erkek çocuklar arasında taksimi ise modern dönemde kadının konumuyla ilgili gündeme getirilen önemli bir başka tartışma konusudur.

²⁷ *Sonsuz Rahmet*, Bakara, 2:282

²⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Nisâ, 4:11.

Cihangir’de de ilgili ayet literal şekilde verilmektedir: “Allah size evlatlarınızın (mirası) hakkında şöyle önerir: Evlatlar tek bir erkek ve iki kız ise erkeğe iki kızın payı, eğer kızlar ikiden fazla ise o zaman mirasın üçte ikisi de onlarıdır ama eğer kız tek ise o zaman (mirasın) yarısı onundur.”

Kadınlar sizin “tarlanız”dır 2:223

Geleneksel yaklaşımda kadın, “eş, annelik” gibi kutsallaştırılan rolleri üzerinden “çocuk dünyaya getirme (üreme), bakma” gibi işlevleriyle öne çıkarılmaktadır. Kadını verimli bir tarlaya benzeten bu ayet, kadının ilişkilendirildiği “şehvet, cinsellik”le uyumlu bir çerçevede yorumlanmaktadır.

Mevdûdi, ilgili ayete şu şekilde mânâ vermiştir: “Kadınlarınız sizin tarlanızdır; tarlanıza dilediğiniz gibi varın.”²⁹

Mevdûdi, bu ayete ilişkin dipnotta, cinselliği doğrudan üretkenlikle (çocuk doğurma) ilişkilendiren geleneksel algıyla uyumlu bir açıklamada bulunmaktadır: “Allah kadınları sadece erkeklerin hoşça vakit geçirmesi için yaratmamıştır. Kadınlara erkek arasındaki ilişki, tarla ile çiftçi arasındaki ilişki kadar ciddidir. Çiftçi tarlasına sadece hoşlandığı için değil, ona ekmek ve ürün almak için de gider. Aynı şekilde bir erkek de karısına çocuk üretmek amacıyla yaklaşmalıdır. Allah’ın kanunu tarlanın ekilme metoduyla ilgilenmez; fakat çiftçiden ekmek için başka yere değil, kendi tarlasına ve üretim için gitmesini ister.”

Kur’an Yolu’nda (DİB) da ilgili ayetteki “hars” yine literal şekilde, bu kez “ekenek” şeklinde yorumlanmıştır: “Kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize nasıl isterseniz öyle yaklaşın. Kendiniz için de önceden hazırlık yapın. Allah’tan sakının ve bilin ki O’na kavuşacaksınız. Müminleri müjdele.”³⁰ Fakat diğer meallerden farklı olarak erkeğin kadına istediği şekilde yaklaşamayacağı, hazır olması halinde

²⁹ *Tefhîmu’l Kur’an*, Bakara, 2:223.

³⁰ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Bakara, 2:223.

kendisinin izniyle yaklaşabileceği belirtilmiştir. Ayrıca yaklaşmanın geleceğe yönelik bazı faydalara (çocuk, kültür taşıyıcılığı vb.) işaret edilmiştir: “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Öyleyse kendiniz için geleceğe hazırlık yaparak tarlanıza onaylandığı zaman yaklaşın.”³¹

Bakara 2:223'te kadınların tarlaya benzetildiği ayette kastedilen, kadının üretken³² olduğudur. Ayetin sibakından hareketle, cinsel ilişkide kadına fizyolojisine uygun şekilde üreme organından (önden) yaklaşılması şeklinde yorumlanan “tarla”, cinsellik ve üretkenliğin yanı sıra değer ve kültürün kadın üzerinden taşıyıcılığı ve ahiretteki kazanç şeklinde soyut çıkarımlara da gidilmiştir. Cihangir ise kadının kendisini hazır hissederek rızası dâhilinde yaklaşılmasını ifade etmekte, fakat cinsellik ve üretkenlik bağlamında cinsel ilişkiden söz etmemektedir.

Kadınların Örtünmesi 24:31 - 33:59

“Himâr”ın değişen anlamı 24:31

Gelenekte kadın, Müslüman kimliğinin en bariz göstergesi olarak başörtüsü dâhil bir bütün olarak tesettürüyle öne çıkmaktadır. Modern dönemde değişimin temel unsuru haline gelen kadının bedeni üzerindeki tasarruflar, gizlenen/korkulan dişiliğinin sınır

³¹ *Sonsuz Rahmet*, Bakara, 2:223.

³² Bakara 223'ün tefsirinde Mevdûdî'nin kadınlığı “analık ve doğurganlık” etrafında ele aldığı açıklaması geleneksel kadın algısı hakkında fikir vermektedir.

“Allah kadınları sadece erkeklerin hoşça vakit geçirmesi için yaratmamıştır. Kadınlıkla erkek arasındaki ilişki, tarla ile çiftçi arasındaki ilişki kadar ciddidir. Çiftçi tarlasına sadece hoşlandığı için değil, onu ekmek ve ürün almak için de gider. Aynı şekilde bir erkek de karısına çocuk üretmek amacıyla yaklaşmalıdır. Allah'ın kanunu tarlanın ekilme metoduyla ilgilenmez; fakat çiftçiden ekmek için başka yere değil, kendi tarlasına ve üretim için gitmesini ister.

Arapça kelimeler çok geniş anlamlıdır. Soyunuzun devam etmesi için çocuk yapmalısınız anlamına gelebilir. Aynı zamanda şu anlama da gelebilir: Çocuklarınızı doğru yolda eğitip yetiştirebilmek için birçok zorluğa katlanmalısınız. Bu ayette iki anlam da kastedilmiştir. Bu nedenle ikinci ayette müminler, bu vecibeleri yerine getirmediğinde cezalandırılacakları konusunda uyarılıyorlar.” Bkz. *Tefhîmu'l Kur'an*, Bakara, 2:223.

tanımsızın açığa çıkarılmasına yöneliktir. Örtünün İslam toplumları için taşıdığı anlamdan dolayı, İslam'ın Batı karşısında yenilgisinin sebeplerinden biri olarak, kadınların İslam toplumlarındaki konumu öne çıkarılmıştır. Buna göre, örtünün kadını toplumsal hayatın dışında bırakan bir engel olduğu ileri sürülmüştür. Kadının bedenine yönelik söylemler, seküler bir süreç izleyen İslam toplumlarında örtünün meşruiyetini, özellikle İslam'da bedenin diğer bölgelerinin örtünmesinden daha belirleyici ve öne çıkan başörtüsünün meşruiyetini sarsmıştır.

Cihangir, "himâr"ı geleneksel ve yaygın anlamı olan "başörtü"³³ "örtü" olarak çevirmiştir: "Örtülerini yakalarının üzerine koysunlar."³⁴

Muhammed Esed, ayette *himâr*la kıyafetten ayrı bir başörtüsünden bahsedilmediğini, zaten o günkü kadınların başlarında var olan örtülerini³⁵ açık olan göğüslerini kapatacak şekilde indirmelerine

³³ Ey Peygamber, eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına dış elbiselerinden (cibâblarından) üstlerine giymelerini söyle; onların (özgür ve iffetli) tanınması ve eziyet görmemeleri için en uygun olan budur. Allah, çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.

Cilbâb büyük bir örtüdür. İdna ise örtmek ve sarmak anlamlarına gelir; fakat bu kelime alâ eki ile kullanıldığında bir şeyi yukarıdan aşağıya bırakmak anlamına gelir. Bazı çağdaş müfessirler Batının etkisiyle bu kelimeyi, yüz örtme emrini görmemezlikten gelmek için "örtünmek" diye tercüme etmişlerdir.

Eğer Allah bu müfessirlerin iddia ettiklerini söylemek istemiş olsaydı, yüdnîne aleyhinne değil, yüdnîne iley- hinne derdi. Arapça bilen herkes yüdnîne aleyhinne'nin sadece "sarınmak, örtünmek" anlamına gelmediğini bilir. Ayetin devamındaki min celâbi-hinne sözleri de bu anlama meydan vermemektedir. Burada min eki (harfi cer) örtünün bir kısmı anlamına gelir ve "örtünme" ise örtünün sadece bir kısmı ile değil, tümü ile yapılır. O halde ayet açıkça şu anlama gelir: Kadınlar örtülerine iyice sarınsınlar ve örtülerinin bir kısmını da yüzlerinden aşağıya bıraksınlar.

Sahabe ve tâbiûn döneminden sonra gelen bütün büyük müfessirler de bu ayeti aynı şekilde tefsir etmişlerdir. İmam İbn Cerir et-Taberî bu ayetin tefsirinde şöyle der: "Saygıdeğer kadınlar evlerinden çıktıklarında, açık ve yüzleri örtüsüz cariyeler gibi görünmemelidirler. Örtülerinin veya dış elbiselerinin bir kısmını yukarıdan bırakıp örtünmelidirler ki, kötü niyetli kimseler onlara zarar vermesin" (*Câmi'ü'l-Beyân*, Cilt. 22, s. 33).

³⁴ *Sonsuz Rahmet*, Nur, 24:31.

³⁵ "Başörtülerini, yakalarının üstünü (kapatacak şekilde) koysunlar."

işaret edildiğini söylemektedir.³⁶ Cihangir de başörtünün o bölgenin sıcak olmasından kaynaklanan bir toplumsal gerçekliği olduğunu belirterek, ayetin mevcut bu durumdan hareketle bir düzenlemeye gittiğinden söz eder. Örtünmeye ilişkin sınırları çizen bir diğer kavramsallaştırma “mâ zahera”³⁷ olarak ayette yer verilen ziynet ifadesidir. “Kendiliğinden görünen kısımlar” örfen el, yüz olmakla birlikte istisnâi durumlarda ayak da dâhil edilerek kadınların toplumsal alana katılımı sağlanmış olmaktadır. Bu bahsedilen yerlerin dışında kalan³⁸ bütün vücudun örtülmesi istenmektedir. Fakat Cihangir, ayetin öncesindeki fercleri (ırz) korumadan hareketle ziyneti “ferc”le (etrafı dâhil) ilişkilendirerek kadın ve erkekteki göbek ve diz arasındaki bölgeyle sınırlandırarak örtünmesi gerekli yerler olarak tanımlamıştır. Cihangir’in bu tutumu, kadının İslam dünyasında baskı altına alındığının bir göstergesi olarak algılan başörtüsü ve örtünme biçimlerini sorunsallaştırmaya yönelik bir girişimdir (Oruç, 2020, s. 316). Bu anlamda erkekle ortak avret bölgeleri ve kadına özgü cinsel açıdan dikkat çekici yerlerin örtünmesiyle sınırlı bir örtünme benimsenerek modern kadın algısına uygun bir profil çizilmiş olmaktadır. Cihangir, ziynet ile ilgili yeni bir kavramsallaştırmaya giderek şunları ifade etmiştir: “Kendiliğinden belli olan yerleri istisna

Mevdûdi, ayetin dipnotunda o dönemdeki kadınların zaten var olan başörtülerini doğru şekilde bağlamalarına açıklık getirdiğini ileri sürmektedir.

³⁶ İslâm öncesi cahiliye günlerinde kadınlar, başın arkasında bağlanan bir tür başlık kullanırlardı. Gömleğin yakası da, boynun önünü ve göğsün üst kısmını dışarda bırakacak şekilde açılırdı. Göğüsleri örtecek gömlekten başka bir şey yoktu ve saçlar bir veya iki çift örgü halinde arkaya bırakılırdı. (*El-Keşşaf*, Cilt. 4, s. 736).

³⁷ Esed, “(örfen) görünmesinde sakınca olmayan yerler” anlamı vererek el, yüz, ayaklar dışındaki yerlerle sınırlı tutulan tesettürün çerçevesini esnekletmektedir.” Kişinin yaşadığı çağa uygun olarak Kur’an’ın toplumsal ahlak konusunda getirdiği ilkeler doğrultusunda dış görünüşü ve giyim kuşamında belli ölçülere dikkat etmesi gerekir (Esed, 2002, s. 713)

³⁸ Klasik tefsirlerde fitne endişesi söz konusu olduğunda kadının ziynet olarak nitelendirilen yüzünün de kapatılması gerektiğine ilişkin görüşlerin modern dönemde de birtakım isimler tarafından dile getirildiği görülmektedir (Mevdûdi, 1972: 433, 437, 439, 440).

sayılmaktadır. İstisna edilen, kendiliğinden belli olan ziynet ise kadınların yapısal olan özel vücut hatlarıdır diyebiliriz.” (Cihangir, 2017, s. 37).

Cihangir, Yaşar Nuri Öztürk’e referans vererek, ilgili ayetlerin göğsün kapatılmasına yönelik olduğunu belirtmektedir: “Başın- saçların kapatılmasına ilişkin bir emrin o ayetten çıkarılması zorlama ile bile mümkün olmaz.” (Yaşar Nuri Öztürk, 2018, s. 432).

Cihangir, kadınların başörtüsü takarak Müslüman olduklarını ilan etmelerinin gerekli olup olmadığını tartışarak, ona göre dini sembollere indirgemekten ziyade Müslümanca yaşamak önemlidir. Kendisi, örtünmeye başörtüsünü dâhil etmediğini doğrudan zikretmekten çekindiği için dolaylı, muğlak ifadeler kullanmaktadır: “Tesettür konusunda insanları doğru bilgilendirmek bazılarının iddia ettiği gibi tesettürlü kadınların açılmasını savunmak anlamına gelmez. Ayetlerin doğru anlaşılması, açık gezen kadınların aslında örtünme ile ilgili emirlerin zor olmadığını anlamalarına ve onların da İslam’a uygun örtünmelerine vesile olacaktır.” (Cihangir, 2017, s. 42).

Modern kadın imajını ortaya koymaya çalışma, Kur’an’a sadece literal şekilde yaklaşarak tarihsel bağlamından soyutlanmış, evrensel anlamlar devşirme çabasına dönüşmektedir. Bu durum, Kur’an’ı zahiri, lafızcı bir tutumla metnin tarihsel gerçeklik içinde anlaşılma, uygulanma pratiklerinden uzak bir boşlukta değerlendirilerek, lafzın gerçeklikle ilişkisinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Yukarıda örneği görülen metin-merkezci bu tutum, başörtünün tevâtürün bugüne aktarılan realitesini göz ardı eden, yeni kadın imajını meşrulaştıran zorlama/aşırı söylemdir.

“Dış Örtü” (Cilbâb)

Örtü bağlamında öne çıkan bir başka kavram da “cilbâb”dır. Müslüman kadınların İslam toplumlarında dışarı çıkarken olumsuz davranışlardan sakınmak için giydiği kıyafet, “cilbâb” olarak isimlendirilmiştir. Kültüre göre farklılık gösteren (çarşaf, burka vb.) bu örtü, genellikle tüm vücudu baştan ayağa kapatacak şekildedir.

Cihangir bunu "dış örtü" ³⁹ şeklinde yorumlanmıştır: "...*Kendiliğinden görünen kısımlar müstesnâ (illâ mâ zahera) zinetlerini açığa vurmasınlar. Ey nebi! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış örtülerini üzerlerine indirsinler.*"⁴⁰

Esed (2002, s. 866) de himârın üzerine alınması gereken dış örtünün (cilbâb) hür kadınlara mahsus, onların izzetini gösteren, böylece istenmeyen bakışlardan koruyan bir giysi olduğunu belirtmektedir. Fakat bu giysinin belli bir formu olmadığı gibi yukarıda belirtilen yerlerin örtüdüğü (vücut hatlarının belli olmadığı, içi göstermediği) sürece kültürel ve çağın değişimine uygun şekilde bir giyim tarzının benimsenebileceği ifade edilmiştir.

Çokeşlilik 4:3

Batılılar, İslam'da kadınların haz ve cinsellikle ilişkilendirildiğini iddia etmektedirler. Buna gerekçe olarak da çok eşliliği göstermektedirler.

Çok eşliliğe referans olarak gösterilen Nisâ 4:3'teki ⁴¹ "ev mâ meleket eymânuhum" (elleriniz altındaki bakmakla yükümlü olduğunuz kişiler) ifadesini Cihangir, "yetim"⁴² şeklinde çevirmiştir:

³⁹ Mevdûdi dış örtünün günümüzde doğrudan "örtünme" şeklinde çevrilerek kadının yüzünün avret olarak çıkarılmaya çalışıldığını belirtmiştir.

"Cilbâb büyük bir örtüdür. İdna ise örtmek ve sarmak anlamlarına gelir; fakat bu kelime alâ eki ile kullanıldığında bir şeyi yukarıdan aşağıya bırakmak anlamına gelir. Bazı çağdaş müfessirler Batının etkisiyle bu kelimeyi, yüz örtme emrini görmemezlikten gelmek için "örtünmek" diye tercüme etmişlerdir. Sahabe ve tâbiûn döneminden sonra gelen bütün büyük müfessirler de bu ayeti aynı şekilde tefsir etmişlerdir. Taberi bu ayetin tefsirinde şöyle der: "Saygıdeğer kadınlar evlerinden çıktıklarında, açık ve yüzleri örtüsüz cariyeler gibi görünmemelidirler. Örtülerinin veya dış elbiselerinin bir kısmını yukarıdan bırakıp örtünmelidirler ki, kötü niyetli kimseler onlara zarar vermesin." (Câmiul-Beyan Cilt. 22, s. 33).

⁴⁰ *Sonsuz Rahmet*, Ahzâb, 33:59.

⁴¹ *Kur'an Yolu*'nda da literal anlamın korunduğu görülmektedir. "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır." *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Nisâ, 4:3

⁴² İlk dönem tefsir kaynaklarında çok eşlilikle ilgili bahse konu edilen ayet yetimlerle ilgili olarak yorumlanmıştır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 358, 359, 360. Modern

“Yetimler (*ev mâ meleket eymânuhum*) hakkında haksızlık yapmaktan korkarsanız, temiz ve yararlı bulduğunuz nikâhla, kadınları (yetimlerin annelerini) *ikişer, üçer, dörder* eğer adil davranmamaktan korkarsanız *birer birer evlendirin* veya sözleşme altına alın.”⁴³

İslam’ın *ikişer, üçer, dörder eş* almayı eşler arasındaki adaletin tesisine bağlayarak gerçek anlamda huzurun “tek” eşle sağlanacağı uyarısında bulunulmuştur. Buradan birden fazla kadınla evliliğin istisnai olduğu (çocuk doğuramayan bir durumda olması, kadınlık vazifesini yerine getirememesi, savaş gibi) belirtilmektedir. İnananların gayrimeşru ilişkilere yönelip birtakım mağduriyetler yaşamasının önüne geçilerek kadının sözleşme dâhilinde (nikâh) haklar elde etmesi ve ahlaki sorunların önlenmesine yöneliktir.⁴⁴ Yine modern dönemde baskı ve boyunduruk gibi kavramlarla ilişkilendirilen kadın olduğu için geçmişteki insan onuruna aykırı uygulamalar olan kölelik de genelde kadının mağduriyeti üzerinden temsil edilmektedir. Günümüzde prensip olarak köleliğin kaldırılarak her insanın temel hak ve hürriyetlere sahip olduğu evrensel ilkesine ulaşılması, Kur’an’ın inzal olduğu ortamdaki “köle/cariyelik” gibi sosyal sorunların iyileştirilmesi konusundaki çabalarının bugünün toplumsal gerçekliğinde nasıl yorumlanacağı sorunsalını beraberinde getirmiştir (Cihangir, 2017, s. 117). Öte yandan metnin tarihsel bağlamıyla ilişkisi sınırlı günümüz okuyucusu için mealde doğrudan literal olarak “köle” ifadesiyle karşılaşmak sıkıntılı olabilmektedir. Bu nedenle modern yorumcular kavramın doğrudan indiği dönemdeki karşılığını (kâfir, köle) vererek parantez veya dipnotlarla bu toplumsal gerçekliği açıklama yoluna gitmektedir. Bunun dışında bazıları da kavramın sözcük (literal) anlamının günümüzdeki karşılıkları üzerinden tarihsel bağlamla ilişkisiz ve geleneksel formlardan

dönemde çok eşliliğe yöneltilen eleştiriler nedeniyle ayet, savaş sırasında ortada kalan yetimlerin korunması açısından onlarla evlendirmeye yönelik bir teşviği ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

⁴³ *Sonsuz Rahmet*, Nisâ, 4:3.

⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 329.

arındırılmış (*salata* destek anlamı) seküler bir anlam takdirinde bulunmaktadır. Nitekim Cihangir de Mü'minûn 23:6'da yer alan "ev mâ meleket" kavramıyla ilgili olarak "sözleşme altında buldukları" şeklinde ıstılâhından farklı bir tercihte bulunmuştur (Cihangir, 2017, s. 91). Cihangir (2017, s. 96) kitabında yemin kavramının geleneksel anlaşılma biçimleriyle (çok eşlilikle) ilişkilendirilmesini eleştirmiş, bu kavramı poligamiye meşruiyet sağlayan çerçevesinden çıkartarak literal anlamıyla yetinmiştir. "Yetimler ve çok eşlilik" başlığında ayetin yetimlerden söz ettiği belirtilerek tarihsel bağlamına dikkat çekilmiştir. Esed ise "eymânuhum (yeminler)" kavramından hareketle erkeklerin kadınlara "(evlilik yoluyla) meşru olarak sahip oldukları"⁴⁵ şeklinde geçmişte verilen cariyelik anlamından uzak, kavramı günümüz gerçekliğince kabul edilebilir ve tek eşliliği çağrıştırır bir meşruiyet çerçevesine dâhil etmeye çalışmıştır. Ayrıca bu ayetin cariyelerle ilişkili tarihsel bağlamı göz ardı edilerek çağımıza uygun evrensel bir yorum çabasıyla evliliğe ilişkin bütün kadınları ilgilendiren bir düzenlemeye dönüştürüldüğü belirtilmektedir (Bayraktar, 1995, s. 64).

Cinsiyet Eşitliği Temelinde Öne Çıkarılan Ayetler

Kadın ve erkek kendi (nefs-i vahide) cinsinden yaratılmıştır 30:21

Kadın ve erkeği yaratılış açısından bir öncelik-sonralık (eşini de O'ndan yarattı) ilişkisi içinde değerlendiren geleneksel yaklaşımın yerine, değişen yeni kadın algısı doğrultusunda her ikisinin de aynı özden⁴⁶ olduğuna vurgu yapılmıştır.

⁴⁵ Burada cinsiyet açısından kadının kastedildiğini söylemek mümkün değildir. "Mümin, ezvac" kadın ve erkek içinde kullanıldığı gibi burada da kadın kölelere ilişkin bir kayıt söz konusu değildir. Öyleyse ayetin "eymânuhum"den kasıt, Nisâ 24'teki gibi "nikâh yoluyla meşru olarak sahip oldukları kimseler anlamına geldiği aşikârdır" (Esed, 2002, s. 690).

⁴⁶ *Kur'an Yolu*'nda Rum, 30:21'le ilgili ayete ilişkin şöyle denilmiştir: "Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır."

Kadının erkeğin gerisinde yaratıldığına ontolojik anlamda meşruiyet sağlamada işlevsel olan kadının Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı (yamuk bir kemik gibi kadının da fitraten yamuk olduğuna) anlatısı ve insanın cennetten çıkarılmasına "kadın eşin neden olduğu" iddiasına⁴⁷ ilişkin İsrailî kaynaklardan tevarüs eden geleneksel anlatı,⁴⁸ modern dönemde eleştiriye tabi tutulmuş, kadın ve erkeğin ortak bir "ben"den⁴⁹ yaratıldığı (eşitlik) ilkesi üzerinde durulmuştur (Cihangir, 2017, s. 10): "Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için *kendinizden (enfüsekum)* eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet kılmasında da düşünen bir toplum için elbette ayetler vardır."⁵⁰

Erkeğe, seçeceği eşinin kendi nefisinden dolayısıyla ontolojik anlamda kendisiyle eşit statüden olduğunu (*enfüsekum*) söyleyen bu ayet, insanlığın doğa ve evrenle uyum ve ilahi gayeye uygun yeniden inşası konusunda kadın ve erkeğin eşit derecede sorumlu olduğuna dikkat çekmektedir (Martı, 2019, s. 28).

⁴⁷ Kur'an'ın üslubu dâhilinde cennetten çıkarılma konusuna yaklaştığımızda Âdem (Nefs-i vahide) ve eşinin yasak fiilin işlenmesi hususunda eşit şekilde sorumlu olduğu görülmektedir (Oruç, 2020, s. 93-95, 98-100).

⁴⁸ İslam öncesi olduğu gibi modern öncesinde de kadını erkeğin karşısında konumlandırın yaklaşımlara karşılık İslam'ın kadın ve erkeği bir bütün halinde ele aldığına dikkat çekmek gerekir. "Bana dünya nimetlerinden kadın ve güzel koku sevdirdi." (Nesi, İşratü'n-nisâ, 1).

⁴⁹ Diğer meallerde de "nefis", Kur'an 'da yer aldığı şekliyle literal olarak anlamlandırılmıştır. Esed, Aktaş, Okuyan bu ayetlere ilişkin dipnotta kadın erkek arasında toplumsal cinsiyet farklılığına referans gösterilen rivayetlere göndermede bulunarak kadının erkeğin bedeninden değil, onunla aynı özden, türden yaratıldığını savunmuştur. Hatta nefs-i vâhide'yi Âdem ilk insanla doğrudan karşılamak yerine tüm bir insanlık olarak sembolik bir şekilde ele alma yönünde bir temayül vardır. Böylece kadının da insanlık bağlamında erkekle aynı şekilde değerlendirilmesi mümkün olmaktadır.

<https://www.Kur'anmeali.com/Aciklama.php?meal=muhammedesed&sureno=4&ayet=1>

⁵⁰ Benzeri bir ayet için bkz. "Ey insanlar, sizi tek bir nefisten yaratan, ondan eşini yaratan ve her ikisinden birçok erkekle ve kadın türetip yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının" *Sonsuz Rahmet*, Rum, 30:21.

Kadının erkekle hak ve sorumluluklar noktasında eşit olduğuna dair hâkim paradigma, Kur'an'ın yorumlanmasında da etkili olmaktadır⁵¹ Kadınla erkek arasındaki farklılığı derinleştiren Nisâ 34 gibi bugüne kadar cinsiyetçi şekilde yorumlanmaya elverişli ayetler yerine, postmodern dönemde ikisinin de yaratılış açısından aynı özden yaratıldığına, "insan" olma açısından ortaklığına vurgu yapan ayetlerin⁵² öne çıkarıldığı görülmektedir (Cihangir, 2017, s. 11).

Cinsiyet eşitliği temelinde öne çıkarılan diğer ayetler şunlardır: Erkek ya da kadın hiçbirinin emeği karşılıksız kalmaz 3:195, 16:97, 42:49, kadın ve erkeği kendi cinsinden yaratan 30:21, kadın ve erkeği kendi nefsinden yaratan 4:1, kadın ve erkeğin kazandıklarından nasibi olması 4:32.

Sonuç

Kur'an, bugüne kadar âlimlerin hâkimiyetinde erkek egemen bir söyleme göre yorumlanmıştır. Bu nedenle ilmi süreçlerden büyük ölçüde uzak bırakılmış olan kadınların Kur'an'la ilişkisi sınırlı kalmıştır. Kadın, fitri özellikleri (beden açısından zayıflık, adet, duygusallık) nedeniyle ameller (ibadetler) ve dünyevi konulardan (yönetim, siyaset) uzak tutulmuştur. Kadın, biyolojisine atıfla toplumsal olarak yapılandırılmış şekilde genellikle ev içi rolleriyle tanımlanmıştır. Toplumun eril gücünü temsil eden otoritelerine sorgulamaksızın itaatini salık veren (erkek) geleneksel yorumlar (rivayet) eşliğinde kadınlar toplumsal hayattan çekilmiştir. Son iki yüz yıldır İslam dünyasını derinden etkileyen modernite tecrübesi de

⁵¹ Batılı bir tecrübeye ait literatürün İslam dünyasındaki gerçekliklere doğrudan uyarlanma çabası birtakım sorunları beraberinde getiriyordu (Gibb, 1975, s. 48). Bu nedenle "cinsiyet eşitliği" yerine "cinsiyet adaleti" gibi kavramsallaştırmalara başvurulmuştur.

⁵² Benzeri bir ayet için bkz. (Nisâ, 92:1) "Ben sizden erkek olsun kadın olsun kimsenin yaptığı ameli kesinlikle zayi etmem." (Âl-i İmran, 3:195).

kadını zorlu çalışma şartları ve düşük ücrete mahkûm etmiştir. Fakat modern eğitimle beraber kadınların da çalışma hayatına katılması, kamusal alanda kadınların görünürlüğünü arttırmıştır. Modernitenin sunduğu imkânlar (eğitim, çalışma) sayesinde eleştirel tutuma sahip olan İslamcı kadınlar, kendilerini evle sınırlandıran geleneksel yorumları sorgulayarak gündelik hayatta kadın kimlikleriyle var olmanın yollarını aramışlardır. Bu kadınlar, geleneksel kadın algısını eleştirerek İslam'ın sahih kaynaklarına yönelmiş, bunlardan İslam'ın başlıca referans kaynağı olan Kur'an'ı kadını da merkeze alacak şekilde özcü, rasyonel bir şekilde yorumlamaya başlamışlardır. Fakat İslamcı kadınların kamusal alanda iyice görünür olmaları rejim açısından tehdit olarak algılanarak bu alan dinî göstergelerden arındırılmaya çalışılmıştır. Katı laik uygulamaların dindarlara yönelik baskıları, dine ait göstergelerin doğrudan taşıyıcısı konumundaki kadının eğitim ve çalışma hayatına inandığı değerler doğrultusunda devam etmesinin önünde engel (başörtüsü engeli) oluşturmuştur. Kadınlar kişisel haklarına yönelik bu saldırıları demokratik hak ve özgürlüklerin ihlali bağlamında ele alarak muhalif seslerin Batı'da kendisine yer bulduğu feminist çerçevede kendilerini ifade etmişlerdir. Bu anlamda bu kadınların, dinî referanslarının ötesinde kadın olmaları dolayısıyla bugüne kadar maruz kalmış oldukları haksızlıklar, bu durumla mücadele etme konusunda Kur'an'a bilinçli ya da bilinçsiz şekilde feminist çerçeve içinden "kadın dostu" şekilde yaklaşımlarına neden olmuştur. Böylelikle kadınların, modern süreçlerin sonunda oluşan yeni kimlikleriyle geleneksel yorumlar arasında giderek açılan mesafeyi Kur'an'ı toplumsal gerçekliğe uygun şekilde yorumlayarak kendilerinin varlığına bir referans oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu tür araçsallaştırmalar için uygun bir zemin teşkil eden mealler, kadınlar tarafından bir kazı alanı olarak görülerek metni geleneksel kadın algısından kurtarmaya yönelik operasyonel girişimlerin hareket noktasını oluşturmaktadır. Buradan yeni kadın imajıyla uyumlu olabilecek katmanlar çıkarılarak kadının

bugünkü görünümü itibarıyla, iktidar ve değişen rol ve ilişki biçimlerinin meşruiyeti pekiştirilmektedir. Bunlardan biri olan Sonia Cihangir'in mealı de bu gerekliklerle ortaya çıkmıştır. Cihangir'in mealini diğerlerinden farklı kılan şey, kendisinin Kur'an merkezli bir düşünceden hareketle kadını ikincilleştiren rivayet temelli geleneksel kadın algısıyla mücadele ederek modern bir kadın algısı yaratmasıdır. Doğrudan feminist bir ajandadan hareket etmemesine rağmen Cihangir, kadınla ilgili görüşlerini şekillendiren "Kur'an İslam'ı" çerçevesinde kadına bakmıştır. Kur'an İslam'ı, modern durumla beraber İslam'ın yönetim ve hukuka ilişkin alanda referans olmaktan çıkarıldığı bir ortamda, kadınların toplumsal hayata aktif katılımını ve görünürlüğüne açıklamada yetersiz kalan geleneksel yorumlar karşısında, modern gerçeklikle uyumlu yeni bir yorum arayışına gitmiştir. Böyle bir perspektiften hareket eden Cihangir, kadınla ilgili ayetlerin yorumunda kadınlar üzerinde toplumsal olarak inşa edilmiş anlamları eleştiriye tabi tutarak günümüz kadın imajına uygun bir anlatı ortaya koymaktadır.

Cihangir'in ayetleri yorumlarken kadınla erkek arasında değişen otorite ve iktidar ilişkilerini dikkate aldığı görülmektedir. Buna göre kadının akademik süreçler ve çalışma hayatına aktif katılımı, ev ekonomisine katkısı oranında, otorite (kavvâmın dönüşümü) ve ev içi rollerin dağılımında değişime (yemek, temizlik) neden olmuştur. Cihangir'in özellikle kadınla ilgili ayetlere yorumu esas alınarak bu değişim ortaya konulmuştur. Örneğin, erkeğin ekonomik ve toplumsal anlamda etkinliği nedeniyle sahip olduğu ayrıcalıklı (üstün) konumu ifade etmek için kullanılan Nisa 4:32'deki kavvâm kavramı, Cihangir tarafından "koruyucu, gözetici" olarak çevrilmiştir. Kadının şahitliği, mirastan pay alması gibi konularda ise çeviride metnin lafzına sadık olmanın gerekliliğinden dolayı Cihangir'in doğrudan kadın-erkeğin eşitliğinden yana bir tavır içinde olduğunu söylemek zordur. Fakat basılı kitap ve medyadaki konuyla ilgili görüşlerinden hareketle hukuki anlamda da kadının konumunun bugünkü gerçeklik göz önüne

alınarak iyileştirilmesinden yana olduğu sđylenebilir. Kadının bugüne kadar toplumsal olarak geri planda bırakılmasını kadının biyolojik olarak erkekten zayıf olmasına bağlayan geleneksel yorumlar eleştirilerek, kadınıla erkeğin aynı nefisten yaratılmaları itibarıyla “özdeş”liğine vurgu yapan ayetler yeni kadın inşasında ön plana çıkarılmaktadır.

Teşekkür: Başta annem olmak üzere kadınların özgürleşmesi konusundaki çaba gösteren tüm kadınlara ve hassaten yorum dünyasına kadın perspektifinden bir bakış getiren Sonia Cihangir’e teşekkür ederim.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

- Abdullah, A. Z. (2019). *İndirilme sırasına göre yüce Kur'an-ı Kerim ve mealı* [The Qur'an according to the order of the revelation and its meaning]. Hermes.
- Bardakoğlu, A. (2009). *Religion and society*. DİB.
- Bayrakdar, M. (1995). *İslam gerçeği kitabı üzerine*. Fecr.
- Balcı, M. (1991). *Kur'an-ı Kerim ve kelime mealı* [The Qur'an and its word-for-word meaning]. Ebrar yayınları.
- Cihangir, S. (2016). Kuran tek kaynak mıdır? / Hadis ayıklamak doğru mudur? (Ali İmran 71). <https://www.youtube.com/watch?v=HNbnw197GRc>.
- Cihangir, S. (2017). *Özgür dinin esiri*: Kadın. A7 Kitap.
- Cihangir, S. (2018). *Sonsuz rahmet*. A7 Kitap.
- Çekmegil, S.K. (2006). *Okuyucu tefsiri*. Beyan.
- Cragg, K. (1994). *The Event of the Quran: Islam in its scripture*. Oneworld.
- Dönmez, K. (2006). *Kur'an'ı yeniden düşünmek*. Rağbet.
- Düzgün, Ş. A. (2017). *Çağdaş dünyada din ve dindarlar*. Otto.
- Esed, M. (2002). *Kur'an mesajı meal-tefsir*. İşaret.
- Gibb, H. A. R. (1975). *Modern trends in Islam*. The University of Chicago Press.
- Karadaş, C. (2003). *Çağdaş İslam düşünürleri*. Arasta.
- Külünk, S. (2022). The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey. *Paralleles*, 34(1).
- Martı, H. (2018). *Hakları ve saygınlıklarıyla İslamda kadın*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mevdûdi (1972). *Hicab*. Hilal.
- Mevdûdi (2003). *Tefhîmu'l Kur'an mealı*. Yediveren.
- Orhan, F. (2022). *Türkiye'de Kur'an İslam'ı arayışları*. Fecr.
- Oruç, A. B. (2020). *Klasik ve modern dönem tefsir kaynaklarında kadın algısı*. Nobel.
- Şefkatli Tuksal, H. (2012). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. 4. Baskı. Otto Yayınları.
- Slattey, M. (2007). *Sosyolojideki temel fikirler*. Sentez.
- Sülün, M. (2015). *Kur'an ne diyor? Biz ne anlıyoruz*. Ensar.
- Şimşek, M. S. (2004). *Günümüz tefsir problemleri*. Kitap Dünyası.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerîr (310/922), *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), IXXVI, Dâri Hicr, 1. Baskı. (Kahire, 2001).
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. (2015). *Hak Dini Kur'an Dili*. DİB.

Vasıf Öngören'in "Asiye Nasıl Kurtulur?" Oyunu İzdüşümünde "Kadın" Ticaretinden "Kadının" Ticaretine Giden Sürecin Hukuk, Ticaret ve Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde İncelenmesi

Analysing the Process from "Woman" Trade to "Woman's" Trade in terms of Law, Trade and Gender with reference to the Play Asiye Nasıl Kurtulur? (How can Asiye be saved?) by Vasıf Öngören

Sevda Bora Çımar¹

Öz

Asiye adlı kadının hikâyesini aktaran oyunlar ve oyunu izlemeye davet edilen bir dernek başkanının anlatıcısıyla birlikte çözümleri tartıştığı konuşma bölümlerinden oluşan, Vasıf Öngören'in "Asiye Nasıl Kurtulur?" adlı oyunu, kadına dair pek çok meseleyi, topluma ayna tutarak yansıtan bir oyundur. Bu sebeple odağına bu oyunu alan çalışmamız da, öncelikle oyunun sistematığı ve anlatım tekniğine bağlı kalınarak ilgili bölümler kısaca özetlenmiştir. Sonrasında ise çalışmamızın özünü oluşturan inceleme başlığı altında, oyundan yola çıkılarak bölümlere ayrılan temel sorunlar, hukuk, ticaret ve toplumsal cinsiyet perspektifinde derinleştirilerek eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Çalışmamızla amaçlanan, kadına yönelik ayrımcılık, sömürü ve şiddetin kaynağı olan çifte standartlarla örülü toplumsal cinsiyet kalıplarının yalnızca kadın için değil toplumdaki her birey için önemli bir sorun olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, Kadın hakları, Fırsat eşitliği, Ekonomik özgürlük, Kadın girişimciliği

Abstract

By holding up a mirror to society, "How can Asiye be saved?" by Vasif Öngören is a play that deftly addresses numerous concerns surrounding women through the use of speech segments featuring the president of an invited association and the narrator discussing potential solutions. As a consequence, our study, which centres on this play, proceeds by providing a concise synopsis of the pertinent segments in accordance with the play's systematic and narrative structure. Subsequently, within the framework of analysis serving as the foundation of this study, the primary concerns, which are segmented according to the play, are examined in greater detail with regard to law, commerce, and gender, and evaluated critically. The aim of our study is to reveal that discrimination, exploitation, and violence against women stemming from gender stereotypes constitute a significant problem not only for women but for every member of society.

Keywords: Gender, Women's rights, Equal opportunities, Economic freedom, Women entrepreneurship

Atıf/Citation: Bora Çınar, S. (2023). Vasif Öngören'in "Asiye Nasıl Kurtulur?" oyunu izdüşümünde "Kadın" Ticaretinden "Kadının" ticaretine giden sürecin hukuk, ticaret ve toplumsal cinsiyet perspektifinde incelenmesi, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 269-320.

¹ Arş. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi, av.sevdabora[at]gmail.com / sevdabora[at]akdeniz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1425-8227

Extended Abstract

“How can Asiye be saved?” by Vasıf Öngören is a play with remarkable audacity, effectively addressing numerous concerns pertaining to women through its mirror-like depiction of society. The play comprises sequences that chronicle the life of a woman named Asiye, starting from her youth and featuring dramatic changes of heart, as well as speech segments during which Seniye Gümüőcü, the President of the Associations Against Prostitution, is extended an invitation to attend and deliberates with the narrator on possible resolutions to the dilemma “How can Asiye be saved?”. The play’s narrative technique encompasses three feminist legal methods: asking the woman question, feminist practical reasoning and consciousness-raising. Therefore, Asiye’s inquiries regarding the appropriate course of action at each critical change of heart in the decision-making process constitute the woman’s inquiries. The president of the association and the narrator employ solution strategies, deductions, and analyses that align with the practical reasoning approach that centres on the emancipation of women. Asiye’s misfortunes, despite her judicious decision-making, align with the method of consciousness raising, which illuminates the universal predicament of women and cultivates the understanding that these personal experiences are political and social in nature rather than merely individual, both in an individual and collective sense. Undoubtedly, this play explores the societal expectations and practices that perpetuate conflicting notions of honour and exploitation towards women, the prejudiced treatment of women’s labour within the realms of commerce and industry, and the evolution and revision of stereotypes stemming from the exploitation of the feminine form, which contends for existence in the realm of commerce as both a commodity and an individual. Social, cultural, economic, religious, political, and commercial stereotypes, which have been constructed in collaboration between men and women, underpin the dynamics of every problem and difficulty that women are expected to surmount through their own luck and individual effort. However, despite being predominately grounded in legal knowledge, particularly commercial law, this study endeavours to unveil the contours of the struggle for the on-going existence of the female identity within a patriarchal system in which not only femininity but also the appearance of femininity are deemed problematic. It does so by constructing a holistic picture as “an insider”. The focus of our study is the inquiry into the reason why Asiye requires rescue, in contrast to the play’s resolution of the question “How can Asiye be saved?”.

In societies where gender stereotypes prevail, all processes and preferences related to life and human beings such as birth, growth, education, school, entertainment, friendship, love, hobby, vocational training, work, rest, income generation, spending, saving, travelling, investment, marriage, having or not having children, which are considered natural and ordinary for one

gender, can easily become a blessing, obstacle or imposition for the other gender. The significance of gender equality in science, technology, economics, social and economic policies, and the business world as a prerequisite for the welfare and advancement of society is a matter that is addressed by every decision-maker. In fact, all sectors of society require a shared future that can only be constructed through the collaboration and contributions of both genders and their respective abilities. Improper and unacceptable practices constructed with past and current discrimination, double standards and injustice, have permeated spheres of influence and regulation, including education and legislation. This social structure is no longer sustainable and must be demolished, not only for the sake of women but for the betterment of society as a whole. The fight for women's rights is waged not because women are "women", but because they are "human beings". This is in contrast to conventional belief, which holds that women's issues affect only women, but society as a whole. Therefore, in societies characterized by sexism and inequality, it is difficult for women to succeed in the business world or in the field of trade, regardless of their superior effort and success. Inequality of opportunity must be eradicated, the entire system must be reconstructed, and rights and liberties must be re-evaluated in a manner that is equitable, rational, lawful, and fair, not only with regard to women but also for all living and non-living systems. Education is regarded as the sole instrument that can facilitate change and progress, despite the fact that such a significant shift necessitates a profound mental, philosophical, and conceptual paradigm shift. It will only be possible to integrate the principle that individuals are "human beings" and possess rights solely by virtue of their humanity, and that these rights merit respect and protection, into legal texts and social life, via an education system and policy that are of outstanding quality, egalitarian, devoid of gender stereotypes, and designed to be easily accessible. Only then will the notion of "human rights" be comprehensible to both men and women. Ensuring equal and fair market conditions is crucial for safeguarding women's labour and empowering them to become founders and entrepreneurs, rather than being treated as mere commodities in trade. Failures to do so will hinder the realization of women's full potential and lead to an unsustainable future for both genders in economic and global context.

Keywords: Gender, Women's Rights, Equal Opportunities, Economic Freedom, Women Entrepreneurship

Giriş

Vasıf Öngören'in "Asiye Nasıl Kurtulur?" adlı oyunu, Asiye adlı kadının çocukluğundan başlamak üzere keskin karar dönemeçlerinden oluşan hikâyesini aktaran oyunlar ve oyunu izlemeye davet edilen Fuhuşla Mücadele Dernekleri Genel Başkanı Seniye Gümüşçü'nün anlatıcısıyla birlikte "Asiye nasıl kurtulur?" sorusuna yönelik çözümleri tartıştığı konuşma bölümlerinden oluşmaktadır. Bu yönüyle oyunun anlatım tekniği, Barlett'in çalışmasında (1990) ele aldığı kadın sorusu sorma, feminist pratik akıl yürütme ve bilinç yükseltme şeklindeki üç feminist hukuk metodunu da içermektedir. Öyle ki Asiye'nin her karar dönemecinde ne yapması gerektiği yönündeki soruları, birer kadın sorusudur. Bu sorular üzerine konuşmacı ve dernek başkanı kadının yaptığı çıkarımlar ve çözüm stratejileri ise kadının kurtuluşunu odağına alan pratik akıl yürütme metoduna işaret etmektedir. Asiye'nin en rasyonel olduğu düşünülen kararları uygulaması halinde bile başına gelen talihsizlikler ise Asiye'nin kişisel deneyimlerini ortaya koymakla birlikte bu kişisel deneyimlerin tüm kadınların ortak durumunu yansıtan, kişisel olmaktan çok politik ve toplumsal olduğu farkındalığını geliştiren bilinç yükseltme metoduna karşılık gelmektedir (Akçabay, 2018; Barlett, 1990; MacKinnon, 2003). Gerçekten de bu oyunda, toplumsal cinsiyet bağlamında kadına biçilen rolleri, namus ve sömürü sarmalında toplumda kadına yönelik çelişkili tutum ve davranışları, kadın emeğinin ticaret ve iş dünyasında maruz bırakıldığı ayrımcılıkları, ticaret alanında hem sermaye hem kişi olarak var olma mücadelesi veren kadın kimliğinin bedeninin sömürülmesinden girişimciliğinin kabulü ve desteklenmesine kadar değişen ve dönüşen kalıp yargıları ve özünde tüm ayrımcılık ve haksızlıkların toplumun ortak çabasının bir sonucu olduğu gerçeğini görmek mümkündür. Kadının bireysel çabası ve şansıyla üstesinden gelmesi beklenen maruz bırakıldığı tüm sorun ve mücadelenin dinamikleri, kadın-erkek

elbirliğiyle inşa edilmiş sosyal, kültürel, ekonomik, dinî, siyasi ve ticari köklere dayanmaktadır. Bu çalışma ise sadece kadın olmanın değil, kadın gibi görünmenin de ciddi bir sorun haline getirildiği eril bir sistem içerisinde kadın kimliğinin varlık mücadelesinin ana hatlarını bütüncül bir resim oluşturarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmamızda, "Asiye nasıl kurtulur?" sorusunu işleyen oyunun aksine –ki finaliyle doğru sorunun ne olduğunu oyun da vurgulamaktadır– "Asiye neden kurtulmak zorundadır?" sorusuna odaklanılmaktadır.

Kadın ve Toplum: Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadına Bıçılan Rol

Ön Oyun (Öngören, 1970)

Asiye, annesi Zehra Hanım'la birlikte yaşayan, ortaokul çağında bir çocuktur. Babası Asiye henüz çok küçükken iş kazasında hayatını kaybetmiş bir inşaat işçisidir. Zehra Hanım akrabalarından destek görememiş yalnız bir anne olarak sırasıyla çalışmış, iş yerlerinde tacize uğramış, pes edip tekrar evlenmiş, ikinci eşi terk edince de artık gizlice evinde kendi bedenini satarak gelir elde etmeye mecbur bırakılmıştır. Zehra Hanım, yıpranma ve yaşlanma neticesinde daha fazla çalışamayacağını öngörmektedir. Bu sebeple müşterilerinden birinin metreslik teklifini son kurtuluş imkânı olarak değerlendirmektedir. Ancak bu kişi Zehra Hanım'ı yalnız istediğinden, Zehra Hanım kızı Asiye'ye durumu izah ederek iki seçenek sunmuştur: ya Asiye de annesiyle aynı işi yapıp birlikte yaşamaya devam edeceklerdir ya da annesi gidecek ve yalnız kalan Asiye okul ve öğretmenlerine sığınarak başka bir kurtuluş yolu arayacaktır. Başka yolu yok mu diye soran Asiye'ye annesinin cevabı ise şu şekildedir: "Yok kızım. Büyüyünce sen de anlayacaksın bunu."

Birinci Tartışma (Öngören, 1970)

Fuhuşla Mücadele Dernekleri Genel Başkanı Seniye GümüŐŐü, on dört yıldır dernek faaliyetlerinde bulunan ve bu sürece Paris'te eşiyle birlikte öğrencilik yaptığı sıralarda, bir seks iŐŐisinin kendisine 100 franklık kadın olduğu Şeklindeki komplimaniyla ilgi duyduğunu aktaran bir davetlidir. Ön oyun Seniye Hanım'a izletilmiŐ ve sonrasında çözümlenmesi yolunun ne olduğu kendisine sorulmuŐtur. Seniye Hanım, Asiyen'in namuslu bir hayatı seçmesi gerektiğini belirtmiştir. Seniye Hanım'a göre okul müdürü, mezun olana kadar Asiyeye bakabilecek, Asiyeye mezun olunca da artık evlilik çağına gelmiş olacağından, en kestirme kurtuluş yolu olarak evlendirilebilecektir. Nitekim ona göre Asiyeye basit bir insandır ve kendi ayakları üzerinde durma imkânı olmadığından, bir erkeğin bakımına muhtaçtır. Bunun üzerine okula sığınan Asiyeye, öğretmenlerinin de desteğiyle bir esnafın oğluyla niŐanlanmıŐtır.

İnceleme

Kadın ve erkek olma durumunun biyolojik bir olgu olmaktan çıkıp kimliğe bürünmesi sürecinin, avcılık ve toplayıcılık zamanlarındaki görev paylaŐımıyla ya da mitoloji ve dinlerdeki yaratılış hikâyelerinin alımlamasıyla baŐladıđını düşünmek mümkündür. Avcılık ve toplayıcılık görev ayrımında, güçlü, hızlı ve dayanıklı olan beden doğayla mücadele etmeye; topluluğun devamı için doğuran, bakan ve aileyi besleyebilen beden ise doğayı anlamaya yönelmiştir (Beauvoir, 1970; Michel, 1993). Ancak bedensel yetenekler ve gerekliliklerle yapılan keskin ayrımında, öldürmenin mi yoksa hayat vermenin mi daha değerli olduğu noktasındaki görüş ayrılığı, çoğunlukla erkek kimliğini otorite ve etken, kadın kimliğini ise itaatkâr ve edilgen çerçeveye konumlandırmayı tercih etmiş, neticesinde ataerkil bir yapı benimsenmiştir (Engels, 1972; MacKinnon, 2003; Millet, 1970). Ataerkil toplumlarda, kadının üstünlüğu olan doğurma gücü en büyük

zayıflığı haline getirilmiş ve eşitlik mücadelesindeki en büyük engel, kadının kendi bedeni olmuştur (Ateş, 2006; Beauvoir, 1970; Bora Çınar, 2022a; Engels, 1972; MacKinnon, 2003; Şaşman Kaylı, 2013). Biyolojik farklılıklar, otoritenin çelik yumruğuna geçirdiği kadife bir eldiven olup eşitsizliklerin rasyonelleştirilmesinde bir araç olarak kullanılmıştır (MacKinnon, 2003). Tarım ve yerleşik hayata geçilmesiyle de kadın ev içine, erkek ise evin dışına konumlandırılmış; farklı alan, yetenek, ihtiyaç ve dünyalara özgülenen iki benzer ruh ancak farklı biyolojik cinsiyette bedenlere sahip insanlar, kadın ve erkek olarak birbirinden olabildiğince uzaklaştırılmıştır (Jaene & Márquez, 2019). Mitoloji ve dinlerdeki yaratılış hikâyelerinin toplumdaki yansımalarına bakıldığında ise ilk yaratılan kadının erkeğe bir hediye olarak sunulması ya da erkeğin kaburga kemiğinden bir kadın yaratılması gibi anlatılara dayandırılarak, kadın bedeni peşinen ikincilleştirilmiş ve olabildiğince ötekileştirilmiştir (Ateş, 2006; Bora Çınar, 2022a; Donovan, 1997; Michel, 1993; Odman & Odman, 2017; Zingsem, 2007). Netice itibarıyla her iki kabulün de toplumsal yansıması, erkeğin öncül kadının ise ikincil tutulmasıyla sonuçlanmış, biyolojik bir unsur olan cinsiyet, toplumsal bir kimlik haline getirilmiştir (MacKinnon, 2003; Oakley, 1972). En nihayetinde birey, kadın olarak doğmamış, içine doğduğu toplumun kalıp yargıları içerisinde eriyerek kadın olmuştur (Beauvoir, 1970). Kadın kimliğinin "aile" kavramı içinde eritilerek bu bağlamda tanımlanması ve kısıtlanması yoluna gidilmesi ise toplumda neredeyse bir refleks halini almıştır (MacKinnon, 2003). Evlilik kurumunda, daha imzanın atılması aşamasında, kadının kimliği, erkeğin soyadının alınması ve aile kayıtlarına taşınmasıyla eritilmektedir. Bu düzenin Türk hukukundaki yansıması olan TMK m. 187'deki soyadı uygulaması, ancak 2023 yılına gelindiğinde Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilebilmiştir (AYM, E.2022/155, K.2023/38, 22/02/2023).

Toplumsal cinsiyet kalıpları, kız çocuklarını doğumlarından başlamak üzere evliliğe, anneliğe, ev idaresine, evin ve evdekilerin temizlik, yemek, bakım gibi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir eğitime yönlendirmektedir (Demetrakas, 2008; Jaene & Márquez, 2019). Erkek çocukları ise hızla dış dünyaya özgü bilgi, yetenek ve donanımlarla geleceğe hazırlanmakta; geçmişte avlanmayı öğrenen erkek çocukları, günümüzde meslek ve uzmanlık için gerekli eğitimi almaya ya da babalarının yaptığı işleri sürdürmeye sevk edilmektedir. Her ne kadar bu tür çifte standart ve ayrımcılıkların geri kalmış toplumlarda yaygın olduğu sanılsa da Borsa İstanbul'da (BİST) listelenen şirketlerden hâkim pay sahibi ailelerin erkek evlatlarının yönetim kurulu üyeliğine atanma oranının kız evlatlarının atanma oranlarına göre yaklaşık üç kat daha fazla olması, toplumun her kesiminde benzer kalıp yargıların sürdürüldüğünü göstermektedir (Bora Çınar, 2023a).

Evliliğin öz amaç, bir kurtuluş ya da dönüm noktası olarak kodlanması, beraberinde erkek tarafından beğenilme ve seçeneklerini artırmak adına, kadına, cazip ve çekici olma zorunluluğu da yüklemektedir (Demetrakas, 2008; Mill, 1970). Nitekim yapılan "başarılı" bir evlilik, kadının ekonomik gücü ve sınıfını doğrudan etkilediği gibi, kadının sınıfsal konumu da önce babasına sonra eşine göre değişmekte, bir erkeğe nazaran daha kırılabilir ve esnek bir gelişim göstermektedir (MacKinnon, 2003). Aileler için ise bazen itibar bazen de ticaret birliğini güçlendirmek için yapılan bir alışveriş statüsünde olabilen evlilikler (Dursteler, 2013), daha yeni yeni ailelerden bağımsız olarak bireylerin birbirlerini severek/seçerek yaptığı evliliklere dönüşmektedir. Ki bu dönüşüm de sancılı olduğundan evliliğin engellenmesinden, aile desteğinin kesilmesine kadar değişen uçlarda aile otoritesi, ilişkiler üzerinde etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Zehra Hanım ve ilk eşi, köyden kaçarak evlendiğinden, eşi

öldüğünde aile ve akraba desteği görememesi bu otoritenin bir yansıması olarak oyunda da yer almaktadır (Öngören, 1970). Nitekim akraba desteği alamayan ve çalışma yaşamında tacize uğrayan Zehra Hanım, evliliği yine bir kurtuluş yolu olarak görerek tekrar evlenmiştir. Elbette bu süreçte "dul" olmanın kadın üzerindeki yıpratıcı ve korkutucu etkilerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Örneğin Hint kültüründeki, kadının ölen eşiyile birlikte yakılması geleneği, kadının eşine olan bağlılığıyla fedakârca ateşe atılmasından ziyade toplumdaki dul olmanın ürkütücülüğüyle ateşe itilmesi olarak da anlaşılmaya uygun bir trajedidir (MacKinnon, 1970). Neredeyse her dönem, kültür ve toplumda, dul olmanın ağırlığı, kadınlar üzerinde baskı oluşturmuştur (Dursteler, 2013). Öyle ki toplumsal baskı neticesinde kurtuluş yolu olarak işaret edilen evlilikler, bir bakıma erkeklerin baskı ve tacizinden kurtulmanın bir yolu olarak içlerinden birine teslim olmayı kabul etmek anlamına gelmektedir (MacKinnon, 2003; Özsoysal, 2012). Dolayısıyla bu kurtuluşun en büyük riski, bir erkeğin ahlakı, vicdanı, yeteneği ve ömrü yanında sevgisinin de sürmesine bağlı oluşudur (Öngören, 1970). Bu sebeple Zehra Hanım'ın ikinci eşinin kendisini terk etmesinin bir yıkım, eşini sevmeyen başka bir erkeğin metresi olmasının ise bir çare olarak algılanması, özünde birbirinden farksız iki ayrı uçtur. Nitekim bir kadının çaresi olan aynı olgu, başka bir kadının yıkımıdır. Tüm bunlar, aile kurumunu sıcak ve samimi bir çatı olmaktan ziyade, tarafların ihtiyaç ve çıkarlarının takas edildiği ekonomik bir yapıya dönüştürmektedir. Dolayısıyla denklem doğru kurulduğunda, evlilik ve erkeğe dayandırılan tüm kadın kurtuluşlarının sonucunun sifıra eşit olduğu görülebilmektedir. Aynı kazançsızlık erkek için de söz konusudur. Nitekim kurtarıcı baskısı altında ezilen erkek de toplumsal cinsiyet rolü ve istekleri arasında ikileme düştüğünde, biri toplumun beklentilerine, diğeri ise benliğinin

isteklerine uyan farklı ilişkiler ve aileler kurarak bölünmekte, evlilikler boşanmayla sonuçlansa bile her kurduğu ailenin mali yükünü ömrü boyunca taşımaya mecbur bırakılmakta ve dolayısıyla daha çok çalışmak zorunda kalmaktadır (Öngören, 1970).

Toplumda, bireylerin ilgi, yetenek ve isteklerinden mümkün olduğunca bağımsız, hazır paketler halinde, doğumla birlikte her cinsiyetin ilerleyeceği yolun taşları yüzyıllar öncesinden döşenmiş gibidir (Mill, 1970). Esasında sistemin iki tarafı da eşit kabul edip adil bir görev paylaşımına dayanması ve paydaşların yokluğu halinde sosyal bir güvenlik ağı oluşturulması olasılığında, kurumsal bir şirkette olduğu gibi görev paylaşımı ve belirli görev tanımlarının olması toplumun menfaatine olabilmektedir. Ancak rollerin dağıtılmayıp dayatıldığı ve cinsiyetçi bir yapıya dönüştüğü toplumlarda, kadın/erkek her bireyin zarar göreceği sürdürülemez ve olabildiğince risklere açık bir sistem mimarisi ortaya çıkmaktadır. Örneğin kadının eve ve çocuklara baktığı ve sadece buna yönelik bilgi ve yeteneklerle donatıldığı bir toplumda, gelir elde edecek ve evi geçindirecek erkek figürünün ölümü ya da toplumun ona biçtiği rolün gereklerini terki halinde kadın ne yapacaktır? Daha doğrusu toplumun bu riske yönelik çözüm mekanizmaları var mıdır? Nitekim toplumsal cinsiyet rolleri üzerine inşa edilmiş bir toplumda, risklerle başa çıkılabilmesi için, bir rolün yitimi olasılığında diğer rolün sürdürülebilir ve kaybın telafi edilebilir olmasını sağlayacak rasyonel çözümler sunulması zorunludur. Dul ve yetim aylığı, boşanma ya da terk halinde nafaka yükümlülüğü, hasta bakım aylığı gibi sosyal destekler, özünde erkeğe biçilen ve kadının erişiminin engellendiği rollerin yerine getirilememesinin yıkıcı etkilerinden, kadını ve çocukları korumaya ve bir bakıma kadını bu rolün dışına çıkarmamaya yöneliktir (Işık, 2022; MacKinnon, 2003). Ancak tüm bu imkânların varlığı halinde bile sistemin herkes için hukuka uygun, ahlaki ve adaletli işletilmesi şarttır. Evi geçindirme rolü verilen erkeğin ne

pahasına olursa olsun gelir elde etmek zorunda bırakılması ve aileyi korumanın psikolojik baskısıyla düşük ücretli, sigortasız, güvencesiz ve tehlikeli işlerde çalışarak hayatını kaybetme olasılığının yüksekliği, kadının ve çocukların yaşam konforunun erkeğin emeğine ve varlığına bağlanmasını daha da riskli hale getirmektedir. Aile olgusu kadın kadar erkeği de otorite karşısında edilgen, itaatkâr ve çaresiz bırakabilmektedir (MacKinnon, 2003). Dolayısıyla tek bir mekanizması dahi adaletsizliklerle örülü bir sistemin adaletli çıktılar vermesi çok zordur.

Eğitimsizlik, sosyal hak ve güvencelerin kâğıt üstünde kalmasına, ihtiyacı olanın destek ve yardımlara erişememesine, her bireyin kendi ayakları üzerinde durabilmesini sağlayacak mesleki bilgilere sahip olamamasına ve en nihayetinde bireyin, bireysel duygu ve istekleri yerine toplumun çıkar ve beklentilerine uygun yaşamasına neden olan en temel eşitsizlik sebebidir. Dolayısıyla kaliteli bir eğitim, toplumdaki tüm bu kısır sorunların ve çelişkilerin giderilmesinin yegâne yoludur. Kaliteli eğitimden kasıt, iş bulma olasılığını yükselten, "işçi" yetiştiren eğitim modeli değil, dürüst ve ahlaklı "insan" yetiştiren eğitim modelidir. Daha ilk yıllardan ve aile içinden başlamak üzere cinsiyetçilikten soyutlanmış, kadın-erkek rollerinden azade, eşitlikçi ve herkesin dilediği her şey olabileceğini, dilediği gibi hayaller ve hedefler koyabileceğini aşıl原因 ve öğretilmiş çaresizlik döngüsünü kırarak kalıp yargıları yıkan, çeşitlilik ve kapsayıcılık taşıyan bir eğitim modeline ihtiyaç vardır (Bora Çınar, 2023b; CEDAW, m. 10; Demetrakas, 2008; Fine, 2011). Bu eğitim ihtiyacı yalnızca çocuk eğitimi bakımından değil yükseköğrenim kapsamında ve özellikle hukuk eğitimi bakımından da gereklidir. Toplumda adaleti ve eşitliği koruyacak ve hayata geçirecek en önemli mesleklerden biri olan hukukçuların eğitim sürecinde de toplumsal cinsiyet noktasında bilgi ve farkındalıkların artırılması, hukuk uygulamasının cinsiyetçilikten soyutlanması bakımından oldukça önemlidir (Bora Çınar, 2023b;

Uygur & Özdemir, 2018). Daha çocukluk çağından başlamak üzere kaliteli bir eğitime erişerek iyi, ahlaklı ve dürüst olmayı ilkesel olarak öğrenen ve karakterine işleyen insanlar zaten doğruyu ve adaleti bilecek ve yargı organına kalmadan onu hayata geçirmek için çaba harcayacaktır. Eğitimin bir diğer önemli fonksiyonu, uzmanlaşma sağlayarak meslek edindirmesidir. Asiyе'nin okula gönderilmesi bu sebeple önemli bir detaydır. Nitekim “okumak” cinsiyetçi toplumlarda kadın için “başka bir yol daha var” umudunun temel taşıdır. Ancak eğitim gibi temel ve hayati bir hak, hukuk metinlerinde “herkes” için tanınmakla birlikte, ne yazık ki uygulamada, hakka erişimi sağlayacak fırsat eşitliği herkes için hayata geçirilebilmiş değildir. Yurt ve burs imkânlarının ihtiyaçtan çok başarıya odaklanarak sunulması, kaynakların sınırlı olması ve toplumun eğitim ihtiyacına hassasiyet gösterenlerden çok, hakka erişimi engelleyenlerden oluşması, eğitimi ancak üstün başarılı ve şanslı kız çocukları için anlamlı hale getirmektedir. Ancak eğitim politikası, bireysel çabalara göre değil toplumsal ihtiyaçlara göre tasarlanmalı, eğitim almak isteyen her bireyi desteklemeli ve eğitime erişimi kolaylaştırmalıdır. Aksi halde ilgi ve yeteneği ölçemeyen, ezbere dayalı sistemlerle eleme üzerine şekillenen bir eğitim modelinde, eğitime en çok ihtiyacı olanlar en çok eğitime ulaşamayanlardan ibaret olacaktır. Nitekim Asiyе de ortalama düzeyde bir öğrenci olduğundan eğitimine devam ettirilmemiş, eğitimci kadınlar tarafından dahi evliliğe yönlendirilmiştir.

Anneler ve Kızları: Madalyonun İki Yüzü Olarak Namus ve Sömürü

Birinci, İkinci ve Üçüncü Oyun (Öngören, 1970)

Asiyе'nin nişanına katılanlardan biri Asiyе'yi tanımış ve düşün sahibi babaya, Asiyе'nin annesinin “kötü kadın” olduğunu söylemiştir. Müdire Hanım'a sorarak bu bilgiyi teyit ettiren baba ise nişanı bozmuştur. Müdire Hanım'ın tayininin çıkması üzerine okulda

kalmayı sürdüremeyen Asiye, Müdire Hanım'ın evine sığınmaya karar vermiştir. Müdire Hanım'ın evine gittiğinde ise Müdire Hanım'ın yeğeniyle karşılaşmış, Müdire Hanım'ın gittiğini ve uzunca bir süre de dönmeyeceğini öğrenmiştir. Asiye'nin çaresizliğini anlayan yeğen, Asiye'yi eve davet etmiş, ev ve iş bulmuş, zamanla dostlukları aşka dönüşünce de birlikte yaşamaya başlamışlardır. Asiye evleneceklerini düşünmüş ancak Müdire Hanım ve bir kadının evi basması neticesinde, sevdiği erkeğin evli olduğunu öğrenmiştir. Müdire Hanım'ın yeğeni ise karısından boşanmak istediğini, Asiye'yle evleneceğini söylese de Asiye dinlememiş, evi terk etmiştir. Yine uzun bir iş arama süreci neticesinde, Asiye bir fabrikada çalışmaya başlamıştır.

İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Konuşma (Öngören, 1970)

Seniye Hanım'a göre, basit bir kadın için en makul çare evlilik olsa da annenin kötü geçmişi Asiye için büyük bir evlilik engelidir. Ancak seven bir erkek, bu geçmişe rağmen Asiye'yi kabul edebileceğinden, Asiye'nin böyle bir erkekle karşılaşmasını ummak gerekecektir. Ancak bu kişiyle birlikte yaşamak değil evlenerek "netice" almak şarttır. Bu kişinin evli olduğunun anlaşılması üzerine ise gurur yapmayarak mücadele etmesi, seven bir erkeğin yapabileceği fedakârlık ve sunacağı konforun avantajını sonuna kadar kullanması gerekmektedir. Ancak Asiye evi terk ederek bu avantajın kıymetini bilemediği için seven bir erkeği kullanamayan her kadın gibi "çalışmak" zorunda kalacaktır. Temizlik, çamaşırcılık gibi aile içerisinde yapılan işlerde, evin erkekleri bu tür kızları istifade edilebilecek kişiler olarak değerlendirdiğinden, fabrika toplumunda olmak Asiye gibi kızlar için kadının özgürlüğünü sağlayabilecek bir iş çevresidir.

İnceleme

Doğruluk, dürüstlük, ahlaklılık, erdemlilik gibi anlamlar taşıyan namus kavramı, ataerkil toplumlarda kadının cinselliğine özgülenererek olabildiğince dar ve çifte standartlarla bezenip içerisi boşaltılmış bir kavram haline dönüştürülmüştür. Nitekim cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin, dinî, hukuki ve ahlaki bakımdan yasaklanan durumlar, uygulamada daha çok kadını olumsuz etkilemekte, tüm sorumluluk bu faaliyeti gerçekleştirenlerden sadece “kadın” a yükletilmekte, toplum hem kutsal kabul gördüğü değerleri sömürmekte hem de sömürdüğü kadını yargılayarak namussuzlukla itham etmektedir. Bu çarpıklık ve çifte standartlar ne yazık ki hukuk metinlerine ve hukuk uygulamasına da yansıtılmakta, kadın haricinde hemen herkes “kadın namusu” üzerinde söz ve yetki sahibi kılınabilmektedir. Oysaki yardım ve destekte bulunmak yerine sömürmeyi tercih eden çoğunluğun “kötü” işler olarak gördüğü fiillerin içerisinde yer alarak “temiz” ve “namuslu” kalabilmeleri, kadınların ise sadece kendileri için değil çocuklarına aktarılacak kadar derin bir “kirlilik” ve “namussuzluk” etiketiyle mimlenmeleri toplumun ikiyüzlülüğüdür (Balseven Odabaşı, 2009). Oyunda da muhafazakâr olarak yansıtılan kayınvalide, eşi ve arkadaşının ahlaksızlıklarını gülererek geçiştirmekte, onlara alkol servis edebilmekte ve sürecin içindeki erkekler yerine tamamen dışındaki bir kız çocuğunu annesi sebebiyle suçlayıp oğluna yakıştırmayabilmektedir (Öngören, 1970). Aslında toplumun içinden biri olan bu kayınvalide imgesi, kadına yönelik ayrımcılık, şiddet ve istismarın sadece erkekler tarafından değil kadınlar tarafından da sürdürülüp desteklendiğinin bir temsilidir (Gökkaya, 2011). Toplumun adaletsiz, ayrımcı ve baskı dolu cinsiyetçi dayatmalarıyla kız çocukları kimi zaman öncelikle annelerinin baskı ve yönlendirmeleri aracılığıyla tanışmakta, kimi zaman da ilk şiddet, sömürü ve istismar olgusu yine aileleri aracılığıyla gerçekleşmektedir

(Michel, 1993). Nitekim Asiye'ye bedenini satması telkininde bulunan ilk kişi de yine kendi annesidir. Benzer şekilde Asiye'yi büyüten, eğitilmiş bir kadın olan okul müdiresi de içten içe Asiye'yi evlilik, aile gibi "kutsal" bir çerçeve içerisine yakıştırmamakta, "Kendi oğluyla evlendirir miydi?" sorusu karşısında sessiz kalmaktadır (Öngören, 1970). Kaldı ki sonrasında yeğeniyle birlikte olduğunu öğrendiğinde "annenin kızısın..." cümlesi, eril zihniyete sahip bir kadın olduğunu gözler önüne sermektedir (Öngören, 1970). Tüm bu sistematik, normleştirilmiş ve kadın-erkek elbirliğiyle inşa edilmiş sömürü ve şiddet sarmalından çıkmak isteyen kadının öncelikle devlete, sivil toplum kuruluşlarına ya da hiç tanımadığı üçüncü kişilere sığınmayı tercih etmesinin gerisinde de en yakınları tarafından şiddet ve ayrımcılığa uğraması ve yine maruz kaldığı bu olumsuz durum karşısında en yakınları tarafından destek ve koruma göremeyeceğini bilmesi yatmaktadır. Nitekim eve hapsedilen kadın en çok evinde şiddet ve sömürü kurbanı olurken, bunu yapanların cezalandırılma süreci ya çok yavaş ya da sonuçsuz ilerlemekte, kadını korumak için en makul yaklaşım da yine kadını bir eve, "sığınma evlerine" hapsetmek olmaktadır.

2019 OECD Kadına Yönelik Şiddet istatistiklerine göre Arjantin kapsam dışında tutulduğunda listenin ilk sırasında Türkiye yer almaktadır. Benzer şekilde Toplumsal Cinsiyet Eşitliğini İzleme Raporu'na göre Türkiye listeye "sondan" ikinci olarak dahil olmaktadır. Şiddet göstergeleriyle cinsiyet eşitsizliği göstergeleri bu bakımdan birbiriyle uyumlu görülmekte, biri çözülmeden diğersinin de çözülemeyeceğinin ipuçlarını vermektedir. Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi İçin Alınacak Tedbirler ile İlgili 2006/17 Sayılı Başbakanlık Genelgesi ile çocuğa yönelik şiddet konusunda Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Müdürlüğü, kadına yönelik şiddet ve

töre/namus cinayetleri konusunda ise Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü tarafından, başlatılacak çalışmaların koordine edileceği belirtilmiş, bu genelgede hemen her soruna genel olarak işaret edildiği gibi olası çözüm yöntemi olarak da isabetli bir şekilde eğitim, denetim ve toplumsal cinsiyet konusunda toplumun bilinçlendirilmesine yönelik tedbirler sıralanmıştır. Ancak tedbir ve düzenlemelerin hayata geçirilmesi toplumsal bir uzlaşa ve bilinç yükseltilmesi ile mümkündür. Nitekim kadını korumak için alınması planlanan tedbirlerin yayınından birkaç yıl sonra Türkiye, AIHM'nin 9 Haziran 2009 tarihinde verdiği "Opuz v. Türkiye Kararı"¹ ile aile içi şiddeti engelleyemediği ve kadına karşı ayrımcılığı ortadan kaldırmaya yönelik gerekli önlemleri hayata geçirmediği için aleyhine ihlal kararı verilen ilk ülke olmuştur (Odman & Odman, 2017). Kadına karşı şiddetin dijital bir kaydını tutan Anıt Sayaç (www.anitsayac.com) verilerine göre ise 2008 yılından itibaren her geçen yıl öldürülen kadınların sayısında artış yaşanmakta, neredeyse her gün bir kadın daha öldürülmektedir. Kanaatimizce bu karanlık tabloda herkesin ağır sorumluluğu bulunmaktadır. Nitekim en mükemmel düzenlemeler ve tedbirler alınsa bile, kaliteli bir eğitimle cinsiyet eşitliğini içselleştiren bir toplum bilinci oluşturulamadığı sürece, toplumu sırf yasaklar, emirler ve cezalarla dönüştürmek ve süregelen yanlış tutum ve davranışları değiştirmek mümkün olamamaktadır. Sonuç olarak, toplumun her bir hücresine işlemiş önyargılar, çelişkiler ve iki yüzlülükler, kendini gerçekleştiren kehanetler gibi geleceğe beklentileri taşımakta, kadın-erkek elbirliğiyle inşa edilmiş bu namus ve sömürü döngüsünden, kadın kimliği kendini kolaylıkla kurtaramamaktadır.

¹ Case of Opuz v. Turkey, The European Court of Human Rights (Third Section), Application no. 33401/02, Strasbourg, 9 June 2009, <https://hudoc.echr.coe.int/tur#%22itemid%22:%22001-92945%22>}}

Kadınların ve kız çocuklarının toplumda ne tür engel, tehdit ve risklerle karşı karşıya oldukları konusunda fikir vermesi için belli başlı uluslararası hukuki düzenlemelerin salt adına bakılması bile kanaatimizce yeterlidir. *Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi* (CEDAW), kadınların her türlü ayrımcılığa maruz kaldığını; *Kadınların Siyasal Haklarına Dair Sözleşme*, kadınlara siyasi alanda eşit katılım hak ve imkânı sunulmadığını; *Olağanüstü Hal ve Silahlı Çatışmalarda Kadınların ve Çocukların Korunması ile İlgili Bildiri*, güvenlik riskinin doğduğu zamanlarda kadın ve çocukların her türlü şiddetin hedefi haline geldiklerini; *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme*, çocukların hak ve hukukunun gözetilmediğini; *Çocuk Haklarına Dair Sözleşmeye Ek Çocuk Satışı, Çocuk Fahişeliği ve Çocuk Pornografisi ile İlgili İhtiyari Protokol*, çocukların satıldığını, istismar edildiğini ve bu istismarın kayıt altına alınarak görüntülerinin de ayrıca satıldığını; *Sınıraşan Örgütlü Suçlara Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesine Ek İnsan Ticaretinin, Özellikle Kadın ve Çocuk Ticaretinin Önlenmesine, Durdurulmasına ve Cezalandırılmasına İlişkin Protokol*, örgütlü olarak özellikle kadın ve çocukların ticaretinin yapıldığını ve uzun süredir bu insanlık suçunun cezasız bırakıldığını; *Evlilikte Rıza, Asgari Evlilik Yaşı ve Evliliğin Tescili Hakkında Sözleşme*, kadınların zorla, çocuk yaşta ve kayıt dışı olarak evlilik adı altında sistematik şekilde cinsel sömürüye maruz bırakıldıklarını; *Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge*, kadınlara yönelik sistematik bir şekilde şiddet olgusu olduğunu; *İstihdama Erişim, Mesleki Eğitim ve Terfi Konularında Kadın ve Erkeklerle Eşit Muamele İlkesinin Uygulanmasına İlişkin 76/207/EEC Sayılı Konsey Direktifi*, kadınların erkeklere nazaran işe alınma, yükselme ve uzmanlaşma konularında engellendiklerini ve ayrımcılığa maruz bırakıldıklarını ortaya koymaktadır. Uluslararası düzenlemeler bu şekildeyken normlar

hierarchyisinde alt basamaklarda yer alan birkaç düzenleme örneğiyle bile uygulamadaki durumun fazlasıyla dramatik boyutlarda olduğunun gözler önüne serilmesi mümkündür. Örneğin Genetik Hastalıklar Değerlendirme Merkezleri Yönetmeliği m 18/3-a ve Sosyal Güvenlik Kurumu Sağlık Uygulama Tebliği ek-17, m. 8 hükümlerine bakıldığında, daha gebeliğin oluşturulması aşamasında cinsiyeti belirlemenin yasaklanmaması halinde erkek bebeklerin tercih edileceği, gebeliğin sonlandırılabilceği yasal süre dolmaksızın fetüsün kız cinsiyetinde olduğunun bildirilmesi halinde ise kız bebeklerin doğumunun engelleneceği ortaya koyulmakta, daha en başından yaşama hakkı bakımından bile kız bebeklerinin dezavantajlı olduğu vurgulanmaktadır (Bora Çınar, 2023a).

Toplumsal cinsiyet kalıpları sadece kadın için değil erkek için de bir sömürü unsuru haline gelebilmektedir. Evliliğin kutsanması, sevgisiz birlikteliklerin toplumsal baskı sebebiyle kurulup sürdürülmesi ve kadının sistematik olarak güçsüz ve çaresiz bırakılarak erkeğe mahkûm edilmesi politikası, günün sonunda erkeğin de kadına mahkûmiyetiyle neticelenebilmektedir. Her ne kadar hukuk metinleri, mağdur ve yardıma muhtaç olarak çoğunlukla belli bir cinsiyete işaret etmese de hukuk uygulaması, toplumsal cinsiyet kabulleri çerçevesinde ekonomik destek vermesi gereken olarak, erkeği öncül kabul eden teamüller oluşturmuştur. Bunun yanında kadın için seven bir erkek, dilediğini yaptırabileceği, konforunu sağlayacak ve kendisine bakacak bir geçim kapısı olarak algılanabilmekte, bir bakıma karşılıklı çıkar ve sömürüye dayalı bu ilişkiden “netice almak” ve güvence oluşturmak için ilişkiler resmiyete taşınabilmektedir. Esasında, kadını ev işleri ve çocuk bakımından ibaret görerek mümkün olduğunca kendine bağımlı kalacak biriyle evlenip, sonrasında ayrılmak isteyince kendi ayakları üzerinde duramadığı için şikâyet eden erkekle (Mill, 1970); erkeği geçim kapısı olarak gören ve

sevgisi bitince aldatmasına ses çıkarmamakla birlikte ancak boşanma aşamasında ihaneti ileri sürerek yüklü bir tazminat ve nafaka almayı planlayan kadın bir bakıma benzer durumdadır. Sonuçta ayarı bozulan kantar er ya da geç ayarı bozanları da tartmaktadır.

Kadın ve Emek: Ticaret ve İş Dünyasında Kadına Yönelik Ayrımcılığın Kökleri²

Dördüncü Oyun (Öngören, 1970)

Asiye'nin çalıştığı fabrikanın sahibi, fabrika müdürü olan yeğenini teftişe gelmiştir. Bu esnada Asiye, fabrikanın ambarında usta şefinin cinsel saldırısına uğramış, şikâyet etmek için müdür ve fabrika sahibinin yanına gitmiştir. Asiye, fabrikada çalışmaya başladığı ilk günden beri usta başının tacizine uğradığını, kendisini işten çıkartmakla tehdit ettiğini, sonunda tecavüz etmeye çalıştığını söylemiştir. Üstü başı parçalanmış ve saçları dağılmış Asiye'yi dinleyen müdür, personel şefini çağırarak şikâyeti işleme almasını ve ustanın da işten çıkarılmasını emretmiştir. Asiye müdüre teşekkür ederek işinin başına dönmüştür. Bu süreci izleyen fabrika sahibi, müdür yeğenine kızarak, düşkünler evi değil fabrika yöneticisi olduğunu, tek önceliğinin kâr olması gerektiğini hatırlatmıştır. İki aydır çalışan bir kadının yerine anında yüz işçi bulunabileceğini, ancak az önce işten çıkarılmasına karar verdiği on beş yıllık deneyimli, nitelikli bir ustayı bulmasının ise mümkün olmayacağını söylemiştir. Fabrika sahibine göre çözüm, ustayı değil Asiye'yi işten çıkarmak, namusu tehdit altında olan genç kızların da çalışma ortamına alışmalarını ummaktır. Müdür, amcasını dinlemiş ve Asiye'yi işten çıkarmıştır.

² İş hukuku çerçevesinde ele alınan "Kadın ve Emek" bölümünü, zaman ayırarak inceleme ve değerlendirme nezaketi gösteren ve ayrıca çeşitli Yargıtay kararları ve istatistiklerle de çalışmamıza katkı sunan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Faruk Barış Mutlay'a katkısı, emeği ve desteği için çok teşekkür ederim.

Beşinci Konuşma (Öngören, 1970)

Seniye Hanım, Asiyen'in sürekli yeni bir iş araması, direnmesi, mücadele etmesi ve ne pahasına olursa olsun namusunu koruması gerektiğini düşünmektedir. Asiyen de öyle yapmıştır. Ancak günün sonunda açlık, dünyanın en büyük acısı olarak üstesinden gelemeyeceği bir hal almaya başlamıştır.

İnceleme

Emek ve cinsiyet, bireye ait olmakla birlikte topluma yönelen, toplumu şekillendiren ve inşa ettiği toplum içinde kendini de şekillendirip var eden, bu bakımdan dayanak alınarak oluşturulan yapılar, ortaya çıkan sorunlar, teoriler ve politikalar açısından da birbirine paralel temeller olarak karşımıza çıkmaktadır (MacKinnon, 2003). Kadın ve emeğin "ev hanımı" kavramındaki sentezi, ücretlendirilmeyen, tatil, izin, kıdem gibi haklar bir yana, mesai kavramı dahi olmayan, yalnızca bedensel olarak değil zihinsel ve cinsel olarak da evin otoritesinin her türlü ihtiyacına seferber edilen, teknik olarak köle emeğiyle eş değer en ağır sömürünün geleneksel bir resmini oluşturmaktadır. Ev içi işlerde ücretsiz ve güvencesiz olarak çalıştırılan kadının yaygın bir şekilde evin dışında da çalışmaya başlaması ise erkeklerin kas gücünün yerini makinelerin alması ve fabrika üretim hatlarının kurulmasıyla birlikte yükselişe geçmiştir (Marks, 2013). Nitekim sanayi toplumunda zayıf ve güçsüz görülen ancak makinelerle uyumlu ince elleriyle, vasıfsız ve ucuz işgücü kaynağı olarak kullanılabilirdiği anlaşılan kadınlar kadar çocuklar da olabildiğince üretime dahil edilmiştir. Üretim ve ticaretin dönüşümü, ekonomik, sosyal ve kültürel dönüşümü de beraberinde getirmiş, ev içine özgülenen kadın emeği ev dışına taşınmış, kadının çalışma hakkı bazen özgürlük bazen mecburiyet halini alsa da kadın emeği bir şekilde iş yaşamında görünür kılınmıştır. Ancak yüzyıllardır eve

hapsedilen ve görünmez kılınan kadın emeği, yine yüzyıllardır erkeğe özgülenmiş iş piyasasındaki erkeğin otoritesinin yegâne kaynağı haline getirilmiş erkek emeği karşısında ne eşit değer görebilmiş ne de eşit işe eşit ücret alabilmiştir.

8 Mart 1857 tarihinde, ABD'nin New York şehrinde, daha iyi çalışma koşulları için mücadele veren ve greve giden dokuma işçisi kadınların çıkan yangında can vermesiyle sonuçlanan ve kadın emeğinin korunması için milat kabul edilen talihsiz olayın üzerinden yüzlerce yıl geçmiş olsa da hâlâ emekçi kadınlar eşit ve adil bir çalışma ortamı için mücadeleyi sürdürmeye mecbur bırakılmaktadır. Bunun yanında toplumsal cinsiyet kalıplarının bir sonucu olarak belli işlerin kadın, belli işlerin ise erkek işi olarak kodlanması, kadın emeğinin vasıfsız, geçici, düşük ücretli ve güvencesiz iş alanlarına özgülenmesine yol açmaktadır (Bora Çınar, 2023a; MacKinnon, 2003; Parlaktuna, 2010; Tümer Erdem & Yiğit, 2010). Ayrıca kadının iş hayatına dahil olmasıyla birlikte her ne kadar ev dışı işler erkeklerle paylaşılmaya başlansa da benzer bir iş paylaşımı ev içi işlerde yaşanmamıştır (Davidoff, 2002; Gökkaya, 2011; MacKinnon, 2003; Şaşman Kaylı, 2013). Hane halkı tarafından yapılan ev işleri cinsiyete göre incelendiğinde, kadınların en fazla yüzde 94,4 ile çocuk bakımı, yüzde 85,6 ile çamaşır ve bulaşık yıkama (makineyle bile olsa), yüzde 85,4 ile yemek yapma ve evin günlük toplanması ve temizlenmesi işlerini üstlendikleri; erkeklerin ise en fazla yüzde 74,1 ile aylık faturaların ödenmesi, yüzde 65,2 ile küçük bakım, onarım, tamir işlerini üstlendiği tespit edilmiştir (TÜİK, Türkiye Aile Yapısı Araştırması, 2021). Uygulamadaki bu kalıplaşmış görev dağılımının mevzuatla da desteklendiğini görmek mümkündür. Öyle ki Türkiye'de uzunca bir süre, evli bir kadının iş görme ve meslekle uğraşması kocasının iznine tabi tutulmuş (Mülga TMK m. 159), kadının öncelikli görevinin ailesiyle ilgilenmek olduğunu ortaya koyan ilgili hüküm ancak 1990 yılına gelindiğinde Anayasa Mahkemesi tarafından iptal

edilebilmiştir (AYM, E. 1990/30, K. 1990/31, 29.11.1990). Fakat bu zihniyetin iş uygulamasına başka bir yansıması olan, kadının evlenmesi halinde kıdem tazminatını alarak işten ayrılmasına olanak tanıyan (Mülga İş K. m. 14) ve dolaylı olarak evlilikle birlikte kadının çalışma yaşamının eşinin isteği doğrultusunda bitirilmesini destekleyen hüküm, tüm kanun değiştiği halde yürürlükte bırakılan tek hüküm olmuş (İş K. m. 120), kadının çalışma özgürlüğü ve kadın-erkek eşitliğine aykırılık oluşturduğu gibi CEDAW m. 5 ve 16/d hükümleriyle de çelişen ilgili hüküm, Anayasa Mahkemesi önüne getirildiyse de iptal edilmemiştir (AYM, E. 2006/156, K. 2008/125, 19.06.2008). Evli kadının yerinin “ev”i ve dolaylı olarak artık eşinin ücretsiz işçisi olduğunu gösteren hukuk politikaları her dönemde söz konusu olabilmıştır. Hatta öyle ki Nazi Almanya’sında da ideal kadını tasvir eden 3K (Kinder, Küche, Kirche/Çocuk, Mutfak, Kilise) sloganı ilkeleştirilmiş, bir kararnameyle kamuda çalışan tüm evli kadınların işten çıkarılmasıyla birlikte sistematik olarak tüm topluma dayatılabilmıştır (Michel, 1993). Evlilikle birlikte kadının çalışma ve emeğini yutan günümüzdeki bir başka düzenleme ise işverenin işyerinde ücretsiz çalışan eşinin sigortalı sayılmayacağına ilişkin 5510 sayılı SSGSS K. m. 6/1-a hükmüdür. Hüküm her ne kadar kadını hedef almamaktaysa da işverenlerin büyük bir çoğunluğunun erkek olması, hükmün mağdur ettiği kesimin büyük çoğunluğunun kadın olduğunu göstermektedir (Cıvan, 2018). İş hukukunda kadını koruyan düzenlemeler öncelikle gebelik, analık, belli işlerde kadının çalışmasının yasaklanması ya da dinlendirilmesi gibi kadının biyolojik farklılıklarının gözetilmesi sonucunda ve genel olarak da eşit davranma ve ayrımcılık yasağı çerçevesinde ele alınmıştır (Erdoğan, 2018). Her ne kadar mevzuatta çalışan kadınlara yönelik iyileştirmeler yapılsa da kadının ev içi rolünün üzerine yapışması neticesinde erkek, evdeki kadın rolünü işyerindeki kadın rolüyle özdeşleştirmektedir. Kadının emeği ve çalışması iş yerinde de tıpkı

evde olduğu gibi ikincil, ötekileştirilmiş ve görünmez hale getirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla ev içindeki roller paylaşılmadığı ve eşitlenmediği sürece, ev dışında da eşitlik ve adaletin sağlanması mümkün olamamaktadır (Civan, 2018; Fine, 2011; Jaene & Márquez, 2019).

Kadın emeğinin niteliksiz ve kolaylıkla ikame edilebilir olarak çerçevesizleştirildiği iş yerlerinde, deneyimli, uzman ve görece daha önemli işleri yerine getiren erkek çalışanlar hem iş yerinde hem de kendi altında çalıştırılan işçiler üzerinde geniş bir otoriteye sahip kılınmaktadır. Eğitim, kendini geliştirme, uzmanlaşma imkânı yanında taciz ve işten çıkarılma gibi motivasyon bozucu engellemelerle nadiren karşılaşan bir erkek çalışana nazaran bir kadın çalışanın kariyerine başlaması ve sürdürmesi çok daha zor olmaktadır. Nitekim işgücüne katılma oranı eğitim durumuna göre incelendiğinde, kadınların eğitim seviyesi yükseldikçe işgücüne daha fazla katıldıkları tespit edilmiştir (TÜİK, Hane Halkı İşgücü Araştırması, 2021). Dolayısıyla eğitime erişme ve sürdürmede eşit katılım ve fırsat eşitliği sağlanmadığı sürece, kadının eğitimde de iş yaşamında da asıl potansiyelini ortaya koyabilmesi oldukça zordur (Fine, 2011). Kadının üst düzey yönetici olamadığı, kendini geliştiremediği ve daha en baştan gerekli eğitime ve çalışma ortamına erişimde sistematik engellerle karşılaştığı iş piyasasında, kadına yönelik taciz ve mobbingin engellenememesi, etkili bir şekilde soruşturulamaması, her adli olayın bir şekilde kadının iftirası olarak ötelenmesi ve herkesin alenen gerçeği bildiği iş ortamlarında bile tacizci ve tecavüzcülerin korunmasının işin normal haline getirilmesinin gerisinde (Öngören 1970), kadın emeğine biçilen değer ve ticaretin öncelikleri yatmaktadır. Öncelik sosyal sorumluluklar, çalışanların huzuru ve insan olmanın gerekleri yerine verimlilik, kâr ve işin ne pahasına olursa olsun yürütülmesi olduğu sürece, iş ve meslek etiğinin gereklerinin yerine getirilmesi ve insan kaynaklarında çeşitlilik ve

sürdürülebilirliğin garanti altına alınması mümkün değildir (Işık, 2022). Özellikle mobbing ve taciz durumlarıyla çoğunlukla kadınlar karşılaşmaktadır (Bakırcı, 2000). Bu tür saldırılarda mağdurların kişiliklerinin aldığı yara hesaba katılmadan işlerindeki performansları değerlendirilebilmekte ve hangi bireyin değil hangi iş gücünün işletmede korunmaya değer olduğuna göre tasarrufta bulunulabilmektedir. İş Kanunu'na göre işçinin işveren tarafından cinsel tacize uğraması ya da başka bir işçi/kişisi tarafından işyerinde cinsel tacize uğradığını işverene bildirmesine rağmen gerekli önlemlerin alınmaması halinde işçiye sunulan imkân, iş sözleşmesinin haklı sebeple feshedilmesidir (İş K. m. 24/II-b ve d). Tacizci işçinin iş sözleşmesini haklı sebeple feshedip etmemekse işverenin tasarrufuna bırakılmaktadır (İş K. m. 25/II-c). Her ne kadar tacizde bulunana cezalandırmaya (TCK m. 86/3-a ve b, 96/2-b, 102, 103, 104, 105 ve 232), tacizde bulunana (TMK m. 196, 199; TBK m. 417) ve işverene (İş K. m. 5/6) tazminat ödetmeye yönelik cezai ve hukuki düzenlemeler bulunsa da bu hükümler kadın işçinin işini koruması ve sürdürmesine doğrudan katkı sunamamakta, tacizlere direndiği için sürekli iş değiştirmek zorunda bırakılan kadın deneyim kazanamamakta, deneyimsiz ve vasıfsız olduğu için hakkı maddi ve manevi anlamda ihlal edilebilmekte, şikâyet ve ihbar prosedürü nitelikli ve önemli bir işi yerine getiren personeli korumakta, tüm bunlar kısır bir döngüye yol açarak kadını da emeğini de yutup durmaktadır.

İş ahlakının yozlaştığı bir yönetim mimarisinde kadının güçlü olması ve korunması için ne yazık ki kadın emeğinin de güçlü olması ve korunmaya değer görülmesi gerekmektedir. Oysaki emeğin ve insan onurunun değer görmediği bir çalışma alanı, yalnızca kadınlar için değil erkekler için de psikolojik bakımdan oldukça sorunludur. Kısa vadede kârlı olduğu düşünülen bu sorunlu iş kültürü, uzun vadede her iki cinsiyet için de yıkıcı ve onarılamaz zararlara yol açma potansiyeli taşımaktadır. Kaldı ki işverenin eşit davranma ve

ayrımcılık yapmama (İş K. m. 5; TİHEKK m. 5 ve 6), çalışanların işle ilgili sağlık ve güvenliğini sağlama (İSGK m. 4 ve 5), hizmet ilişkisinde işçinin kişiliğini koruma, saygı gösterme ve işyerinde dürüstlük ilkelerine uygun bir düzeni sağlama, özellikle işçilerin psikolojik ve cinsel tacize uğramamaları ve bu tür tacizlere uğramış olanların daha fazla zarar görmemeleri için gerekli önlemleri alma (TBK m. 417) yükümlülüğü bulunmaktadır (Bakırcı, 2000). Ayrıca yalnızca işverenlerin değil devletin de çalışanları ve özellikle vurgulandığı haliyle "kadın çalışanları" korumak ve gözetmek için gerekli tedbirleri alma (T.C. Anayasası m. 49, 50) ve eşit işe eşit ücret ilkesini hayata geçirme (T.C. Anayasası m. 10 ve 55) yükümlülüğü bulunmaktadır. İşte bu sebeple *İşyerinde Kadın ve Erkeklerin Haysiyetinin Korunmasına İlişkin 27 Kasım 1991 tarih ve 92/131/EEC sayılı Komisyon Tavsiyesi'*nde belirtildiği gibi hem erkek hem kadın çalışanlar için "insan" onurunun gereklerine uyan, herkes için huzurlu ve güvenli bir iş, yaşam ve gelecek kültürü inşa edilmesi için devletler başta olmak üzere tüm paydaşların gerekli özeni göstermesi, önleyici tedbirleri alması, fırsat eşitliğini hayata geçirebilmek için gerekli tüm teşvik ve katkıyı sunması gerekmektedir.

Kadın ve Ticaret I: Sermaye Olarak Kadın

Beşinci Oyun, Birinci Final, Yedinci, Sekizinci, Dokuzuncu, Onuncu ve On Birinci Oyun (Öngören, 1970)

Günlerdir evsiz, işsiz ve sokakta kalan Asiye, açlığa daha fazla dayanamamış ve bir meze dükkanından yiyecek çalmaya kalkışmıştır. Mezeci, Asiye'yi yakalamış, hırsızlık yapmakla suçlayarak polise vereceği yönünde tehdit etmiştir. Asiye'nin kimsesiz, sokakta ve çaresiz olduğunu anlayan mezeci, yiyecek, para ve polise ihbar etmemek karşılığında Asiye'yi cinsel ilişkiye zorlamıştır. Açlıktan çaresiz kalan Asiye, ağlayarak yemek yediği esnada tecavüze uğramıştır. Asiye'nin direncini, açlık ve çaresizlik kırmış, böylece

bedenini satmaya başlamıştır. Çok geçmeden erkeklerin para, yiyecek, giyecek; bu yaptığının bir meslek; kendisinin bir işi ve sermayesinin de eti olduğunu kavramıŐtır. Asiyeye göre kendisini kurtarmayı hedefleyen Seniye Hanım'dan da aslında pek bir farkı yoktur. Seniye Hanım gibiler bir erkeğe, kendisi ise binlercesine kendini sunmaktadır. Asiyeye çok geçmeden hastalanınca annesini aramıŐ, bir genelev önünde dilencilik yaparken bulduğu, tanınmayacak haldeki annesini yanına almıştır. Annesi lüks bir randevueviyle görüŐerek kızının geç ve güzel olduğunu, dilediği vekile, bakana ikram edilebileceğini sylemiŐtır. Talebi ise kendilerine ayrı bir ev tutulması ve müşterilerin bu eve gönderilmesidir. Ancak randevuevi sahibi, müŐterilerini çalacağı düşüncesiyle bu teklife yanaŐmamıŐ, Asiyeye'nin yanında, annesinin ise dilediği evde kalabileceğini sylemiŐtır. Asiyeye'nin sürekli borçlandırılarak avuçlarının içine alınacağını bildiğini söyleyen anne, kızını vermeye razı olmamıştır. Sonrasında yeni bir ev tutup çalışmaya başlayan Asiyeye'nin ücret zammını kabul etmeyen eski bir müşterisi evi polise ihbar etmekle tehdit etmiŐtır. Müşterilerden korunmak için Zehra Hanım bir kabadayıyla anlaŐmıŐ, gelirin üçte birini ona vermiŐtır.

Yaklaşık altı yılın sonunda, tıpkı oyunun başındaki annesi gibi Asiyeye de yıpranmıŐ, müŐteriler ve kazanç azalmıŐ, kabadayı da bir tehdit haline gelmiŐtır. Bunun zerine Asiyeye, annesinin tavsiyesiyle, vaktiyle annesinin yaptığını, kendisine aŐkla bağlı evli bir müŐterisinin metresi olmayı çare olarak görmüştür. Ancak durumu anlayan kabadayı, müŐteriyi bıaklamıŐ, kaçan Zehra Hanım'ı ise yardım iğlikleriyle koŐtuđu sokak ortasında vurmŐtur. Asiyeye, müŐterisinin para dolu çantasıyla kalakalmıŐ, annesi ve müşterisi ise öldürülmüŐtür.

Altıncı, Yedinci, Sekizinci, Dokuzuncu, Onuncu, On Birinci, On İkinci Konuşma ve Bir Sözsüz Oyun (Öngören, 1970)

Seniye Hanım'a göre bir kadın kendini satacak kadar zor durumda olduğunda intihar etmelidir. Ancak bu üstenci ve aşağılayıcı çarpık düşüncenin sağlaması yapıldığında, "namuslu yoldan yaşamının tek yolu ölmektir" sonucu çıkmaktadır. Yine de bir kurtuluş yolu olabileceğini düşünen Seniye Hanım, ticaret yapacak kadar bir sermaye biriktirebilmesi olasılığında, Asiye'nin kurtulabileceğini ileri sürmektedir. Randevuevleri çok para kazandırmakla birlikte, sürekli bir borç tuzağına düşürdükleri için kadınların kendilerini kurtarmaları zorlaşmaktadır. Ancak genelevde çalışılmasının avantajı, devlet ve polis himayesinde çalışmaktır. Dolayısıyla bireysel ev tutulması daha kazançlı olmakla birlikte, güvenlik açısından büyük bir risk oluşturduğundan, "belalı", "dost" gibi ifadelerle adlandırılan bir erkeğin himayesi gerekmektedir.

Yaklaşık 5-6 yıllık çalışma sonucunda ellerinde iş kuracak kadar bir sermayenin birikeceğini tahmin eden Seniye Hanım, böyle bir meslekte zaman ilerledikçe para biriktirilemediği gibi bedeninin de para gibi hızla eriyip tükendiğini anlamıştır. Annesi gibi Asiye de metreslikte şansını denemek zorundadır. Bu bir kurtuluş olmasa da en azından bedenen daha az yıpranacaktır. Ancak son çarenin de kabadayının müşteri ve Zehra Hanım'ı katletmesi neticesinde tükenmesiyle, müşterinin para dolu çantası Asiye için son fırsattır. Asiye bu parayı almalı, nasıl para kazanılacağını iyi bildiği bir işe yatırmalı ve böylece paradan para kazanmanın yolunu bulmalıdır.

İnceleme

Kadın bedeninin ticaretin metası haline getirilmesinin kökleri çok eskiye dayanmaktadır. Yaratılış efsanelerinde erkeğe sunulan bir hediye olarak resmedilen kadının insan olmaktan ziyade eşya olmaya yakınlığı, ölen erkekle birlikte sağ eşinin de gömülmesi, eşi ölen

kadının ailenin başka bir erkek üyesiyle evlendirilmesi, kadının miras hakkı olmadığı gibi bizzat mirasın bir parçası olarak kabul edilmesi gibi pek çok insanlık dışı uygulamaya tarih şahitlik etmiştir (Ateş, 2006; Bora Çınar, 2022a; Odman & Odman, 2017; Şaşman Kaylı, 2013). Daha da geçmişe gidildiğinde, diri diri gömülen kız çocuklarının da gerisinde, kadınların besili hayvanlarla eşdeğer şekilde besin kaynağı olarak kullanıldığı toplumlara dahi rastlanabilmektedir (Locke, 2020). Bunun yanında cinsel nesneleştirme, kadının köleleştirilmesinin en önemli adımını oluşturmuştur (MacKinnon, 2003). Toplumda öncül olan erkeğin, tüm ihtiyaçları gibi cinsel ihtiyaçlarının karşılanması da öncül kabul edildiğinden, kadın bedeninden istifade edilmesi için her türlü kurumsal çerçeve itinayla hazırlanmıştır. Öyle ki eril otorite, hiyerarşisini cinsellik üzerine kurguladığı gibi iktidar kavramını da cinselleştirebilmiştir (MacKinnon, 2003). İngiliz dilinde “sex” kelimesinin hem cinsel ilişki hem de cinsiyet anlamına gelmesi tesadüf değildir. Toplumsal kimlikler cinsellikten ayrı düşünülemediği gibi, cinsellik algısıyla inşa edilen toplumsal yapı da eril otoritenin gücü ve baskısının aynası olarak birbirini sürekli beslemiştir. Kimin kiminle cinsel ilişkiye girebileceğini, ilişki taraflarından hangisi için cinsel zorbalığın hak, direnmenin ise suç sayılacağını, hangi hallerde cinsel sömürü ve şiddetin yasal, hangi hallerde suç olacağını, kimlerin tecavüz mağduru olarak kabul edilmeyeceğini ve kimlerin tecavüz fiillerinin görmezden gelineceğini, rızaya dayalı ya da rızaya dayalı olmayan bir cinsel birliktelik neticesinde istenmeyen ya da istenen bir gebeliğin sürdürülüp sürdürülmeyeceğini belirleyen, eril otoritenin cinsel politikalarıdır. Otoritenin cinsel, cinselliğin ise eril zihniyetle kalıplaştırıldığını düşündüren cinsel politikalar ise geçmişten günümüze kadını sömüren, erkeği ve isteklerini gerek dinî gerek hukuki gerekse kültürel motiflerle bezeyerek normalleştiren bir gelişim izlemiştir. Nitekim kimi zaman kadından istenen bu “hizmet”

dinî motivasyonla - "Tapınak fahişeliği" gibi- kutsallaştırılmış (Aydemir, 2023; Balseven Odabaşı, 2009); kimi zaman zorla evlendirilme ve tecavüzlerden kurtuluş yolu olarak kadınlar tapınaklara sığınmış ve ömür boyu bakirelik yemini ederek eril otoriteye itaat etmek yerine kendilerini dine adamayı tercih etmiştir (Dursteler, 2013; Michel, 1993). Ancak aynı otorite yeri geldiğinde yine dinî argümanlarla eşitlik, özgürlük ve adalet isteyen, bilimle ilgilenen, hekimlik bilgi ve becerisi olan, evliliğe rıza göstermeyen ya da cinsel şiddete boyun eğmeyen kadınları "cadı" ilan edip yüzlerce yıl sistematik olarak katledebilmiştir (Michel, 1993). Bugün de değişen pek bir şey yoktur. Eril baskıdan kaçmak için geçmişte tapınaklara sığınan kadınlar, bugün kadın sığınma evlerine yönlendirilmektedir. Böylece, şiddet ve sömürüyü uygulayandan ziyade mağdurlar hapsedilmektedir. Çözüm olarak sunulan bu geçici tedbir yine erkek egemen otorite lehine yeni bir sorun alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Cinsel şiddet ve sömürü, hukuk politikalarına ya tamamen yasaklamak ya hukuken düzenleme altına almak ya da tamamen serbest bırakmak şeklinde üç farklı bakış açısıyla yansıtılmıştır (Balseven Odabaşı, 2009). Türkiye, ikinci yaklaşımı benimsemektedir. Her ne kadar ceza yasalarında fuhuş yaptırılması engellenmek, önlenmek istense de mevzuatta, cinsel sömürü, "müşterilerin" sağlıklarının korunmasını esas alacak şekilde düzenlenmiştir (Odman & Odman, 2017). Benzer şekilde cinselliğin tabu haline getirildiği pek çok toplumda, ekonomik ve cinsel gereksinimin alışverişi şeklinde ticari vasıflandırmayla fuhuş, yasa koyucular tarafından desteklenerek "genelevler" kurulabilmiştir. Para karşılığında cinsel ilişkiye girilmesi faaliyeti yasaya aykırı yapıldığında "fuhuş", yasaya uygun olarak yapıldığında ise bir "meslek" ve verilen "hizmet" de bir "sanat" halini almaktadır. Temel olarak *Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan*

Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü ile düzenlenen yasal çerçevede “meslek” ve hatta “sanat” olarak kavramlaştırılan faaliyetleri yerine getiren “sanatçılar” ise “genel kadın” olarak tanımlanmaktadır. Görüldüğü üzere kanuni düzenlemenin adından başlamak üzere cinsel sömürü, kadın kimliği üzerinde şekillendirilerek yasallaştırılmaktadır. Bu yaklaşım bir yönüyle cinsel olarak sömürülmesi uygun görülen bedenin kadın bedeni olduğuna vurgu yapmaktadır. Her ne kadar bedeni koruma mücadelesi henüz başarılı olamasa da en azından kimliği korumak adına “genel kadın” ifadesi yerine daha eşitlikçi olan ve cinsiyetçilik taşımayan başka bir ifade kullanılması gerektiği yönünde eleştiriler yapılmaktadır. Bu eleştirilerden birinde “seks işçisi” ya da “seks çalışanı” gibi kapsayıcı ve cinsiyetçilik taşımayan ifadeler kullanılması önerilmektedir (İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı, 2011). Çalışmamızda da cinsiyetçi ancak yasal olan “genel kadın” ifadesi yerine, bu kavramın karşılığı olarak eşitsizliklerde de olsa eşitleyen bir ifade olduğu için “seks işçisi” kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Ne kadar dillendirilmedi hassasiyet gösterilirse gösterilsin, mevzuatla düzenlenen “insan ticareti”dir.

Cinsel ilişkinin, tarafların birbirini cinsel olarak arzularına değil de karşılıklı rızalarına tabi kılınışı, toplumsal ilişkilerdeki adaletsizliği gözler önüne serdiği gibi (MacKinnon, 2003), yalnızca seks işçiliğine değil uzun süre evlilik içi tecavüzlere de meşruiyet kazandırmıştır. Gerçekten de seks işçilerine yönelik tecavüzler ya tecavüz olarak kabul edilmemiş ya da mağdurun seks işçisi olması cezada indirim sebebi olarak değerlendirilmiştir (Mülga 765 sayılı TCK m. 438). Evlilik içi tecavüzler ise ya suç kapsamına sokulmamış ya da mağdurun şikâyetine tabi kılınmış (TCK m. 102/2), tecavüzcünün cezalandırılması yerine mağdurun tecavüzcüsüyle evlendirilmesiyle mağdurun sistematik olarak tecavüze uğramasının dahi yolu açılabilmiştir (Mülga 765 sayılı TCK m. 434 ve 473/2). Toplumun en küçük birimi olan aileden başlamak üzere devlet otoritesinin bir kolu

olan yargı organına kadar hemen her alanda kadın bedeninin nesneleştirilmesi ve ötekileştirilmesi istikrarlı bir cinsel politika olarak sürdürülmüştür. Öyle ki kadınlar en çok, en güvende hissetmeleri gereken mekânda, evlerinde tecavüze uğramıştır (Odman & Odman, 2017). Canlı bedenine yönelen cinsel şiddeti bekâret, evlilik birliği, olay yeri, olay saati, kıyafet gibi gerekçelerle hafifleterek adeta "suçlu sempatanlığıyla" hareket eden hukuk uygulamasının bu suça ve bu sömürüye mağdurun değil saldırganın değer yargılarıyla baktığı çok açıktır. Yargıtay tecavüze bekâret odaklı yaklaşınca sanık tecavüzünü anal ya da oral yollardan gerçekleştirmekte; adli tıp anal ekimozları, bağırsak sorunları halinde de gerçekleşebileceği ek bilgisiyle değerlendirebilmekte; mağdurun ruhsal yapısının bozulduğuna yönelik raporlar ya hükme esas alınamamakta ya da yeterli görülmemekte; başından sonuna kadar mağdurun beyanından bedensel ve ruhsal bulgularına kadar her ayrıntıyı şüpheli hale getiren uygulamalarla sanık olabildiğince şüpheden yararlandırılmaktadır. Cinsel suçlar gibi delil ve ispatı güç durumlarda, yalnızca mağdurun beyanının olması, gerekli soruşturma ve kovuşturma yürütülüp resen araştırma ilkesinin gereği gibi yerine getirilmesinden imtina edilerek doğrudan şüpheden sanık yararlanır ilkesine gidilip mağdurun aleyhine çevrilmemelidir (Yalçın Sancar, 2013). Nitekim "kadının beyanı esastır" şeklinde uygulamaya kazandırılan ve haksız eleştirilere konu edilen ilke, yalnızca kadınların değil mağdur erkeklerin ve çocukların da lehinedir. Bu sayededir ki cinsel şiddetin "mağdurlarının" beyanı esas alınarak soruşturma ve kovuşturmanın başlaması, yargılama sürecinde kendilerini yeterince ifade edebilmelerinin sağlanması (Akçabay, 2018) ve mağdurun toplumsal baskıya direnerek bir şekilde toplayıp yargıya taşıdığı cesaretinin, itibarının suikasta uğratılması ya da cinsel şiddeti "hakkettiği" gibi hukukun katli niteliğindeki insanlık dışı savunma ve şiddeti meşrulaştırma yoluyla kırılmamasını sağlamaktadır.

Uygulamada, ister sevgili, ister eş, ister seks işçisi olsun, bir bireyin “hayır” dediği anda, fiilin hangi aşamasında olunursa olunsun artık bunun cinsel şiddet olduğu ve bir çocuğun “evet”i ya da mağdurun bağırması gibi bir durumun istismarı daha az istismar yapmayacağı farkındalığı geliştirilebilirse, işte ancak o zaman yalnızca kadınlar için değil, bu şiddetin en az kadınlar kadar hedefi haline gelen çocuklar ve erkekler için de hukuk karşısında “bir birey olarak” eşit ve adil bir şekilde yer almanın yolu açılacaktır. Nitekim evli bir kadının kocası tarafından tecavüze uğramasında sorun görmeyen sistem, aynı evli kadına başka bir erkeğin tecavüz etmesi halini cezayı ağırlaştırıcı bir sebep olarak düzenleyebilmektedir (Mülga 765 sayılı TCK m. 430). Korunanın mağdurun bedeni değil o bedende otorite sahibi olan kişinin o bedene yüklediği anlamın ta kendisi olduğu açıktır.

Eril otorite için kadın bedenine bir bütün olarak yüklenen anlam olabildiğince cinseldir. Öyle ki erkeklere yönelik seks oyuncaklarında tepeden tırnağa yapay kadın bedenleri, işkence ve esaret temalı materyaller üretilirken, kadınlar için erkek cinsel uzvunun yapay taklitlerinin üretilmesi, tarafların birbirine yönelik cinsel algı ve nesneleştirme eğilimlerinin boyutlarını gösterdiği gibi cinsellikle ilgili pazarın da erkek egemen bir alan olduğunu ortaya koymaktadır. Belki de bu sebeple “sex sells (cinsellik satar)” düsturuyla sanattan reklama, üretimden pazarlamaya kadar hemen her alanda kadın bedeni tüm yönleriyle nesneleştirilmiş, pornografi dahi ifade özgürlüğü adı altında desteklenerek sanat kapsamında değerlendirilebilmiştir (Jaene & Márquez, 2019; Michel, 1993). Neticede pornografiyle de desteklenen cinsel şiddet, yasalara erkeğin gözünden aktarıldığı için, cinsel saldırı ve sömürüyü yasaklamaktan çok düzenleme yoluna gidilmiştir (Jaene & Márquez, 2019; MacKinnon, 2003). Dolayısıyla toplumun aynası olan yasalarla inşa edilen otoritenin kendisi de olabildiğince eril ve cinsiyetçidir (Dworkin, 1986; MacKinnon, 2003; Uygur & Özdemir, 2018). Yalnızca hukuk değil siyaset, iktisat, ahlak,

bilim, moda, kültür, eğitim, medya ve daha pek çok araç ve yöntem de eril otoritenin, kadın kimliğini çevreleyerek otoritesini yeniden üretmesi için kullanılmıştır (Michel, 1993). Hatta "Kızını dövmeyen dizini döver", "Kocadır sever de döver de", "Kocanın vurduğu yerde gül biter", "Kadının karnından sıpayı, sırtından sopayı eksik etmeyeceksin" gibi söz ve deyimler, kadına karşı cinsel şiddet ve sömürünün bir bakıma kültür halini alarak geleneksel bir yapıya büründüğünü düşündürmektedir. Kalıplaşmış duygu, düşünce ve tutumlar dile yansımakta, dil ise insan ilişkilerini düzenleyen hukuktan siyasete kadar her alana kalıp yargıları aktarmaktadır. Eşitlik mücadelesi için önce dili eşitlemek gerekmektedir. Dolayısıyla eşitliksiz bir dille düzenlenen mevzuat ve mağdurla değil faille empati kuran bir otorite hüküm sürdüğü sürece bakire olmayan, eşini kaybetmiş, gece çalışan, seks işçiliği yapan, modayı takip eden, akşam saatlerinde okuldan dönen, gündüz vakti dershaneden çıkıp evine yürüyen, yardıma ihtiyacı olan, ekonomik zorluk yaşayan, iş arayan, çalışan, kısacası sadece "kadın olan" hemen her birey cinsel saldırıya uğrama riski altındadır. Dolayısıyla kadını cinsel tatmin nesnesi olarak kodlayan bir toplum mimarisi içerisinde yaşayan tüm kadınlar, ömürleri boyunca cinsel istismarın gölgesinde yaşamaya mahkûm edilmektedir (MacKinnon, 2003). Yalnızca eril otoritenin egemenliği altında değil bu otoritenin sarsıldığı ya da kaybedildiği savaş, çatışma, darbe, terör, iç savaş gibi şiddet olaylarında ve deprem, sel, yangın gibi geniş çaplı doğal felaketlerde de en kırılgan grubu yine kadınlar ve çocuklar oluşturmakta, bu kırılgan grup, istismar ve tecavüzdən, organ ve insan ticaretine kadar değişen yönleriyle şiddet ve sömürünün hedefi haline gelebilmektedir (Odman & Odman, 2017).

Hukukun kadın bedeninin sömürülmesini engelleme misyonu yanında kanunların kadın bedenini sermaye olarak kodlaması vizyonu bir arada düşünüldüğünde, hukuk uygulamasında olabildiğince çelişkili ve hazmedilmesi zor bir durum ortaya çıkmaktadır (Balseven

Odabaşı, 2009; Özsoysal, 2012). Oysaki uluslararası sözleşmeler ve ulusal düzeydeki hukuki düzenlemelere yüzeysel olarak bakıldığında bile kadın ticaretinin yasak olduğu, kadın bedeninin sömürülmesinin engellenmesi gerektiği ilkesel olarak kabul edilmiş görünmektedir (CEDAW m 6; TCK m 80, 227). Ancak üst normu bu olan hukuk düzenlemelerinin başka bir yüzünde ise bu tür insanlık suçları, “meslek” olarak tanınmakta, “vergi” kazancı elde edilmekte, kadını koruması ve güvenliğini sağlaması beklenen kolluk kuvvetleri, bu sömürü evlerinin kapısında, kadınların kaçmasını engellemek ve müşterilerin kadınları öldürecek kadar bedenlerini sömürmesini önlemek, yani “kadın”ı değil de “sermaye olan kadın bedenini” korumak amacıyla nöbet tutabilmektedir (Balseven Odabaşı, 2009; Michel, 1993; Odman & Odman, 2017). Kadınlar bu “meslek”te her ne kadar 5510 Sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu m. 5/e hükmüne göre sigortalı sayılsa da işçi olarak değil daha çok sermaye olarak kabul görmektedir. Nitekim *Umumi Hıfzıssıhha Kanunu ile Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü* incelendiğinde, genel kadınlarla ilgili mevzuat, düzenli sağlık kontrolleriyle sermayenin sürekliliğini korumayı ve müşterilerin güvenliğini sağlamayı hedeflemekte, fuhuşla mücadeleden ziyade fuhuşu düzenlemekte ve ticaretin gereklerini yerine getirmeye çaba harcamaktadır (Balseven Odabaşı, 2009; Odman & Odman, 2017). Genelevlerin temel sermayesini ise cinsellik oluşturmaktadır (Battal, 1992). Cinselliğin pazarlık konusu edilmesi her ne kadar toplumda ve hukuk metinlerinde ahlaka aykırı bir faaliyet olarak kabul görse de aynı toplum ve bu toplumu düzenleyen hukuk metinlerinde bu faaliyetin sürdürülmesini sağlayan talep, Covid-19 salgınında dahi haberlere konu olacak kadar sürdürülmüş, bu faaliyetin vergiden sağlık kontrollerine kadar hukuki çerçevesi itinayla hazırlanmıştır. Dolayısıyla ahlaka aykırı kabul edilerek medeni hukuk, borçlar ve

ticaret hukuku anlamında ister yasal ister teamül haline gelmiş alışkanlıklarla bu "işletmelerin" yok sayılması kanaatimizce hukukun ikiyüzlülüğünden başka bir şey değildir. Genelevler hukuken tanınıyorsa, seks işçileri kayıt altına alınarak gelirlerinden vergi kesintisi yapılıyorsa, genelevlerin de ticari işletme olarak kabul edilmesi gerekmektedir (Acemoğlu, 1971). Dolayısıyla toplumun itibarsızlaştırdığı seks işçilerinin, ahlaka aykırılık perdesinin kaldırılmasıyla birlikte, genelevleri şahıs şirketi çatısı altında işletmeleri, sermaye olarak emek, "ticari itibar" ve "müşteri çevrelerini" getirerek bu ticaret şirketinde ortak, yönetici ve çalışan olmaları dahi mümkün hale gelmektedir. Bir ticari işletmenin temel sermayesini cinselliğin ve dolayısıyla kadın bedeninin sömürülmesinin oluşturması, seks işçilerinin ticari işletmenin sermaye unsuruna dahil edilmesini düşündürmektedir ki bu durum da kölelik benzeri bir statüyü akla getirdiğinden, kabul edilemez bir sonuçtur (Battal, 1992). Ancak unutulmamalıdır ki bu sonucu doğuran genelevlerin ticari işletme olarak kabul edilmesi değil, bu sömürü düzenine hukuken izin verilmiş olmasıdır. Nitekim genelevler ticari işletme olarak kabul edilsin ya da edilmesin, seks işçilerinin farklı bölgedeki genelevlere satıldığı, hatta bu satışın seks işçilerinin bazen aile büyükleri bazen de eşleri tarafından gerçekleştirilebildiği bilinen bir gerçektir.

Sonuç olarak, seks ticaretinin ahlaka aykırı olduğu düşünülüyorsa –ki tartışmasız bir şekilde ahlaka ve insan onuruna aykırı bir sömürüden ibarettir– tamamen yasaklanması gerekmektedir. Bu yapılmıyor ve devlet ticari geliri daha öncelikli görüyorsa, bu faaliyetin içinde olan kişilerin de ticari bakımdan kurumsallaşmasına izin verilmelidir. Nitekim Yargıtay'ın bir kararında "*hükümetin izni ile genelev işletmek duruma ahlakilik kazandırmaz ise de; ahlakilik tartışmasını pratik olarak önler. Esasen genelev işletmesine hem hükümetçe müsaade edilmek, hem de bu müessese ile ilgili bütün*

işlemlere, sözleşmelere hukuk alanında hiçbir varlık tanımamak mantıkla da bağdaşmaz” (Y. 13. HD, 13.12.1976, E. 1976/2884, K. 1976/8294) denilmek suretiyle, genelevlerin ticaret hukuku bakımından geçerli ticari işletmeler olabileceği fikri desteklenmektedir. Aksi bir tutum cinsel sömürü mağduru kişilerin hukuki, ticari ve hayati varlığını tehlikeye atmaktan ve karanlıkta bırakılan bu alanda yoğun sömürü ve ihlallerin sürdürülmesini teminat altına almaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Nitekim Ankara Ticaret Odası’nın 2004 yılında hazırladığı “Hayatsız Kadınlar Dosyası” adlı raporda, Türkiye’de faaliyet gösteren 56 genelevde kayıtlı yaklaşık 3.000 kadın olduğu, vesikalı çalışan kadın sayısının ise 15.000’i bulduğu, üç büyük ilde yaklaşık 30.000 kadının vesika almak için sırada beklediği, fuhuş yaşının 15’e kadar düştüğü, her 350 kadından birinin fuhuş sektöründe çalışmaya aday olduğu ve bu sektörde bir yılda dönen paranın asgari 3-4 milyar dolar olduğu belirtilmektedir. Uzun yıllar vergi rekortmeni olarak çeşitli ödüller takdim edilen genelev patroniçesi Matild Manukyan’ın kazancını gayrimenkule yatırdığı ve kiracıları arasında belediyelerden adalet bakanlığına kadar pek çok kamu kurum ve kuruluşunun olduğu göz önüne alındığında (Dündar, 2020), bu faaliyetin oldukça kâr getirdiği düşünülmektedir. Genelevler fuhuş sektöründe yüksek gelirler elde etmekle birlikte, bu evlerde çalıştırılan “işçiler” “kurtulmak” istediklerinde ya belli bir müşteri sayısına erişmeleri ya da sürekli artan borç yükünü karşılamaları şart koşulmaktadır. Bu sektörde sömürülen kadınlarla ilgili Ankara ili ölçeğinde yapılan bir ankete göre, kadınların yüzde 34,6’sı ilk cinsel deneyimini 15 yaşın altında yaşamış, yüzde 60,1’i ise tecavüze uğramıştır (Balseven Odabaşı, 2009). Dolayısıyla bir gün kurtulma umuduyla cinsel sömürü sektörüne girmeye zorlanan kadınlar her ne kadar can güvenliği görece daha yüksek olsa da kurtulma ümitleri olmadığı için bu tür evlerde çalışmak yerine, bireysel olarak çalışmaya mecbur bırakılmakta, her an bir müşterisi tarafından ihbar edilme ya

da öldürülme riskiyle çalışmayı göze almaktadır. Seks işçilerinin can güvenliğine yönelik bir ihbar olduğunda ya da çalışırken öldürüldüklerinde, hızlı ve etkin bir soruşturma yürütemeyenlerin, yasadışı fuhuş yapıldığına yönelik bir ihbar olduğunda hızla müdahale edebilmesindeki temel motivasyon da kanaatimizce "fuhuş yapılması"ndan çok "vergi kaçırılması" olmaktadır. Neticede vergiyi doğuran olay kanunlarla yasaklanmış olsa dahi mükellefiyeti ve vergi sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır (VUK m. 9). Yalnız hukuk metinleri açısından değil toplum tarafından da seks işçilerine çifte standartlarla bezeli ve ikiyüzlülüklerle çevrili bir şekilde yaklaşmaktadır. Seks işçilerinin en temel insani ihtiyaçları dahi görmezden gelinmekte, örneğin seks işçiliği yapan kişiler, Kat Mülkiyeti Kanunu m. 25/c hükmüne göre bağımsız bölümde ahlak ve adaba aykırı harekette bulunulması gerekçesiyle bağımsız bölümlerini devre zorlanabilmekte, dolayısıyla sistematik olarak ıssız ve tekinsiz alanlarda yaşamaya itilmektedir. Ayrıca müşterilerden olan alacaklar, borç ilişkisi ahlaka aykırı olduğundan talep ve dava edilemediği halde, genelevlere olan borçlar kambiyo senetleriyle teminat altına alındığından, seks işçilerinin sömürülmekten ve borç yükünden kendilerini kurtarmaları mümkün olamamaktadır. Nitekim kambiyo ilişkisi temel borç ilişkisinin geçerli olup olmamasından etkilenmemekte, ayrı bir borç ilişkisi doğurarak hukuken geçerliliğini korumayı sürdürmektedir.

Evlilikte şansı yaver gitmeyen, eğitimi ve paraya çevirebileceği bir meslek ya da yeteneği olmayan, vasıfsız işlerde çalıştığı için iş hayatında istifade edilebilir kabul edilen bedenini ve kazancını savunmaktan yorgun düşen ve kimseden destek alamayan çoğu kadın gibi Zehra Hanım da kızı Asiye de bedenini sermaye yapmaya mecbur kalmıştır. Nitekim "namuslu" bir işte çalışmak için mücadele verildiği dönemlerde dahi daha fazla para eden ve daha çok talep gören yine emekleri değil bedenleridir. Ancak para karşılığı cinsel ilişkiye

girilmesi çerçevesindeki “meslek” olabilecek en güvencesiz, maddi ve manevi olarak bedeni tüketen, ruhu yaralayan ve insan onurunu ayaklar altına alan dayatılmış bir çaresizlikten başka bir şey değildir. Seks işçileri sistematik bir şekilde sözel ve fiziksel şiddete maruz kalmakta, cinsel yolla bulaşan pek çok hastalıkla mücadeleye zorlanmakta, cinsel saldırıya uğramakta ve can güvenliklerinin dahi olmadığı ortamlarda çalışmaya mecbur bırakılmaktadır (Balseven Odabaşı, 2009). Bu “mesleğin” ne kadar yıpratıcı ve yarınsız olduğunu, Zehra Hanım’ın daha oyunun başındaki “*yedi senede yirmi yıl yaşlandım. Birkaç sene daha geçti mi, kimse on para vermiyecek bana...*” sözlerinden çıkarmak mümkündür (Öngören, 1970). Dolayısıyla bu mesleki faaliyetin ağır risk taşıması sigorta hukuku bakımından da seks işçilerinin hayat, sağlık, hukuki sorumluluk sigortası gibi çeşitli başlıklar altında sigorta poliçeleriyle desteklenmesini gerektirmektedir (Koroğlu Ölmez, 2022). Elbette ki seks işçiliğinin ahlaka aykırı bir faaliyet olarak kabul edilmesi, sigorta hukuku açısından da sigortalanabilir meşru bir menfaat çerçevesinde çekinceler oluşturmakta, sigorta koruması da seks işçilerini görünmez bir sorun olarak hukuk sahasının dışına itmektedir.

Cinsel sömürü, bir kadın sorunu değil toplum sorunudur. Eril zihniyetin hâkim olduğu toplumlarda sadece kadın için değil biyolojik olarak kadın cinsiyetinde olmamakla birlikte kendini kadın olarak tanımlayan herkes için ciddi bir güvencesizlik kaynağıdır (Bora Çınar, 2022a; Erdoğan, 2018; Zingsem, 2007). Nitekim oyunun aynı adlı film uyarlamasında, anlatıcı, kendini kadın olarak tanımlayan ancak bu kimliğini özgürce Seniye Hanım’a bile yansıtmaya çekinen bir erkek karakter olarak kurgulanarak, filmin başından sonuna kadar kendi mücadelesini imgesel olarak vermiş, görünmez bir sorun olarak erkek bedeninin sömürsünü de ortaya koymuştur (Yılmaz, 1986). Kadın ve erkek fark etmeksizin toplumda dilediği şekilde var olması ve yaşaması engellenen, seks işçiliği “çare” olarak önlerine konulan ve

toplumun "namuslu" kesiminin uyuduğu vakitlerde, tehlikeli ve karanlık sokaklara itilen bu "işçi" insanlar, yine aynı "namuslu" toplumun babaları, abileri, kocaları ve oğulları tarafından istismar edilmekte, toplumun tüm kirini bedenlerinde taşımaya mahkûm edilmektedir. Başka bir deyişle, çaresiz bırakılan birey, bir bakıma toplumun ondan istediğini vermeye mecbur bırakılmakta, böylelikle cinsel sömürünün metası haline getirilmektedir (Öngören, 1970). Cinsel sömürü mağdurları, yardım istediklerinde tüm kapılar yüzlerine kapanmakta, eylem yaptıklarında aşağılayıcı bakışlarla eleştirilmekte, "namuslu" bir yol için direttiklerinde ise ya tehditle sindirilmekte ya tecavüze uğramakta ya da öldürülmektedir. Bir seks işçisinin ölümünü "Su testisi su yolunda kırılır" sözyle bir nefeste sıradanlaştırıp normalleştiren toplum, aslında suyu doldurup boşaltan, testi götürüp getiren, testiye testi formunu vererek ona testi olma rolünü biçen ve en nihayetinde onu kırandır. Ancak günün sonunda, seks işçileri hem kırılmış hem suçlanmış. Yalnızca kadın bedeninin değil cinsel sömürüye maruz bırakılan tüm bedenlerin kurtulmasının yegâne yolu kanaatimizce, hukukun gündemine yalnızca "fuhuş yapanları", "fuhuş yapılmasına aracılık edenleri" almayı bırakıp İsveç'te olduğu gibi asıl olarak bu arzı yaratan "müşterileri" cezalandırma yoluna gitmesidir. Nitekim ticarete talep oldukça ve engellenmedikçe, hukuki ya da hukuk dışı her talebi karşılayan bir arz da ister istemez yaratılacak ve kendi piyasasını genişletmeyi sürdürecektir.

Kadın ve Ticaret II: Girişimci Olarak Kadın

On İkinci Oyun, İkinci Final ve Son Deyiş (Öngören, 1970)

Asiye, paranın nasıl kazanılacağını en iyi bildiği işe sermayesini yatırmış, bir randevuevi işletmeye başlamıştır. Vaktiyle kendisi gibi yaşı küçük, aç, çaresiz ve kimsesiz sokakta kalmış kızları satın almakta ve çalıştırmaktadır. Bu çocukların kimliklerine kolaylıkla müdahale

edilip yaşları büyütülebilmektedir. Asiyeye, yasaya uygun ancak hukuka aykırı işlerin usul ve yöntemlerini, Paris'e nasıl gidildiğini, Fransızcanın nasıl öğrenildiğini, poker partilerinde kimlerin olduğunu, beş çaylarında manikürlü pedikürlü kadınların nasıl zaman geçirdiğini, lüks otomobillere nasıl binildiğini, açın neden aç olduğunu, sürünenlerin neden süründüklerini, özetle büyük paraların nasıl kazanıldığını ve nerelere harcandığını artık öğrenmiştir. Yardım derneklerinin neye hizmet ettiğini, kimlerin neden bu tür faaliyetlerde bulunduğunu da anlamıştır. Artık kurtulmuştur. Asiyeye, sömürden kurtuluşu, pek çok Asiyeye'yi sömürmekte bulmuştur. Asiyeye'nin artık saygınlık, güç ve özgürlük bakımından Seniye Hanım'dan hiçbir farkı kalmamıştır.

İnceleme

Kadının, ticaretin metası olmaktan çıkıp öznesi haline gelmesi ve "kadın ticareti"nden "kadının ticareti"ne geçilmesi kolay bir dönüşüm olmadığı gibi, bu sürecin mücadelesi de henüz sonlanmış değildir (Bora Çınar, 2023a). Türk ticaret hukukunun en temel düzenlemelerinden biri olan Türk Ticaret Kanunu lafzi olarak incelendiğinde bile basiretli bir iş adamı olarak hareket edilmesinden (TTK m. 18/2 ve 286), taşıyanın ((TTK m. 879/1-a) ve taşıma işleri komisyoncusunun (TTK m. 929/1-a) çalıştırdığı kendi adamlarından, kaptan, gemi zabıtları, tayfalar ve gemide çalıştırılan diğer kişilerin bir bütün halinde gemi adamı olarak adlandırıldığından (TTK m. 934) söz edilmektedir (Bora Çınar, 2022b-2023b). Bu şekilde TTK'da lafzi olarak toplamda 66 yerde insan, kişi ya da birey yerine "adam" kelimesi kullanılmasının tercih edilmesi, ticarete öncül olanın da yine erkek olduğunu ve ticaretin "erkek işi" olarak kodlandığını göstermektedir (Bora Çınar, 2022b-2023b; Songur, 2018). Dile yansıyan ve eşitsizlikleri yeniden üretirken besleyen bu "yaygın kullanım"ları hemen her yerde görmek mümkündür. Örneğin "master"

Türkçede yüksek lisans anlamında kullanılan, uzmanlığı işaret eden bir kelimedir. Fransızca orijinalinde bu kelime "usta" demektir ve "maitre" eril, "maitres" dişil kullanımıdır. Hem Fransızca hem Türkçe olarak "metres" kelimesi özünde yüksek lisans mezunu ya da usta kadın anlamına gelmek zorundaysa da her iki toplum da bu kelimeyi "evli bir erkekle nikâhsız yaşayan kadın"a dönüştürmüştür. "Profesyonel" kelimesi de yine erkek için uzmanlık belirtirken, kadın için bağlamına göre hakaret amacıyla kullanılabilir. Kelimelerle inşa edilen ve kadını birey, insan, canlı olmaktan çok cinsel obje ve öteki olarak kodlayan zihniyet karşısında bir kadının uzmanlık, yetenek, eğitim ve başarılarıyla öne çıkmasının, öne çıkması halinde ise bunun öncelikle cinselliğiyle değil uzmanlığı, yeteneği, eğitimi ve emeğiyle gerçekleştiğinin ispatı için kadın durmaksızın çalışmak, kendini açıklamak ve bunları yaparken de kendini her anlamda korumak zorunda bırakılmaktadır (Jaene & Márquez, 2019). Hatta öyle ki kimine göre kadınlar, bir bakıma iş yaşamının erkeklere özgü olduğunu vurgulayan sistemin kendilerine çizdiği sınırlar, engellemeler, baskı ve tacizlerden yıldıdığı için kendi işini kurmaya ve girişimci olmaya zorlanmaktadır (Helgesen & Goldsmith, 2019; Toksöz, 2012). Bunun yanında toplumun refahı ve geleceği için de kadın emeğinin desteklenmesi ve kadın girişimciliğinin teşvik edilmesi gerektiği gerçeği tüm karar alıcıların gündeminde ilk sıralardadır. Nitekim toplumun gelişimi ve dönüşümü için kadının özgürleşmesi temel unsurdur (MacKinnon, 2003). Kadın girişimciliğinin yaygınlaştırılmasına yönelik hem ulusal hem uluslararası düzeyde pek çok teşvik ve destek imkânları sunulmuş dört bir koldan bu dönüşüm hızlandırılmaya çalışılmaktadır (Koca Ballı, 2017). Ancak bu kampanyalarla kadının her alana ve her işe yönelebileceği özgürlüğü olduğu vurgulanmakla birlikte, sistematik olarak engellenmiş, eğitim ve deneyim olarak güçsüzleştirilmiş ve kapalı bir çevre içerisine hapsedilmiş kadın emeğinin

özgürleştirilmesi o kadar kolay olamamaktadır. Nitekim toplumsal cinsiyet kalıpları yalnızca erkekler açısından değil kadınlar açısından da benimsenmiş olduğundan, kadının liderliği ve girişimciliği de yine bu kalıp yargılar çerçevesinde sonuç doğurabilmekte, öğretilmiş çaresizlik izdüşümünde bir özgürlük ve eşitlik yanılsaması halini alabilmektedir. Esasında bu çarpıklığın ticari sebepleri de bulunmaktadır. Nitekim bir girişimci, gerçekten de sermayesini nasıl kâr elde edebileceğini bildiği bir işe yatırmalı ve süreçlerini çok iyi bildiği bir işi yönetmeye soyunmalıdır. Buna kadınların nadiren belirsiz ve riskli olan soyut bir hedefe hevesle koşacağı olgusu da eklenince (Mill, 1970), kadın girişimciliğinin yenilikçi ya da öncü sektörlerde ortaya çıkmasının daha da zor hale geldiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

“Kadının yapabileceği işler” kalıbıyla yetiştirilmiş ve çalıştığı iş alanlarında kadın emeğinin sömürülmesini, kadın işçi çalıştırmanın maliyetleri azalttığı tecrübesini içselleştirmiş kadınlar, kadına özgülünen temizlik, yemek, bakım, güzellik, moda, eğitim, estetik gibi daraltılmış ve sınırlandırılmış, bir bakıma kadınlara bırakılmış alanlarda girişimde bulunmaya yönelmektedir. Böylece “kadınlara istihdam sağladığı” vurgusuyla itibar elde ederken, teşvik ve destekler yanında olabildiğince ucuz iş gücünün avantajlarını yaşayarak –bir bakıma “erkekleşerek”– ticari alanda var olmayı hedefleyebilmektedir (Yıldırım Sağlam, 2021). MacKinnon’un (2003) vurguladığı “Eğer Siyahlar Siyah kölelere sahip olursa, bu Beyazların üstünlük iddiasının ifadesi mi, yoksa bu anlayışı yıkacak bir yaklaşım mıdır?” sorusu, kadın patron ve kadın işçileri arasındaki ilişkinin erkek egemen iş dünyasındaki yansımaları bakımından da üzerinde düşünölmeye değer bir paradoks barındırmaktadır. Benzer şekilde, varlıklı bir kadının yoksul bir kadının rahmini kiralaması, kadının biyolojik yüklerinden kurtuluşu mudur yoksa çok daha ağır bir sömürünün

vasıtası mıdır? Güçlenen kadının, zayıf kadını tıpkı güçlü bir erkeğin gördüğü gibi görmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Hatta kanaatimizce yalnızca kadın hakları bakımından değil işçi, azınlık, sözleşmeli personel, yaşlı, çocuk, hayvan, doğa, çevre haklarının hemen hepsi özünde zayıf ve güçlü arasındaki çatışmadan ibarettir. Bu haliyle temel sorun gücü bir şekilde elde bulunduranların bu gücü başkalarını sömürmek, zarar vermek, ötekileştirmek ve tahakkümü altına almak için kullanmamasının nasıl sağlanacağı, dengenin nasıl kurulacağı ve liderliğin nasıl adil, kapsayıcı ve hukuka uygun kullanılacağıdır.

Güç, tarihsel olarak erkeklerin elinde ve istatistiksel olarak yaygın bir şekilde kadını her bakımdan mağdur ederek kötüye kullanıldığı için ataerkillik ve erillik kavramsal olarak adaletsiz, bencil ve zorba bir otoriteyi akla getirmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın tümü bakımından erillik bu zihniyeti ifade etmekte, biyolojik cinsiyet olarak salt erkeği işaret etmediği gibi cinsiyet üstü olarak çok daha geniş bir grubu karşılamaktadır. Bu bağlamda kadını da biyolojik olarak kadın cinsiyetinde olan bireylerden ziyade toplumsal ilişkiler sarmalında otorite haline gelmiş ya da getirilmiş biri/leri karşısında zayıf, çaresiz, seçeneksiz ve mağdur bırakılmış herkes şeklinde anlamak mümkündür. İşte bu sebeple kadın hakları yalnızca kadın cinsiyetindeki bireyleri değil tüm toplumu ilgilendirmektedir. Ticaret uygulamasındaki kadın liderliği de cinsiyet üstü anlaşılmalı ve işverenlerin çoğunu oluşturan şirketlerin yönetiminde yer alanların toplumsal cinsiyet sorunlarına yönelik eşitlikçi, adil ve kapsayıcı politikalarla etkili bir liderlik yapması sağlanmalıdır. Böyle bir liderlik için erkek cinsiyetinde olmak bir engel olmadığı gibi kadın cinsiyetinde olmak da tek başına yeterli değildir. Nitekim eril zihniyetli kadın liderliği, çarpık bir kadın temsili olarak ticaretin her alanında görülebilmektedir. Oysaki kadının karar mekanizmalarında

erkeklerle eşit katılımı yer alması, kurumsal organizasyonların yönetim kurullarının çeşitlilik ve kapsayıcılık taşıması adına gerekli bir ilerleme olarak görülmektedir (Bora Çınar, 2023b; Küresel Kalkınma Hedefleri, 5.5; Songur, 2018). Şirket yönetim kurullarında kadın üyelere yer verilmesinin sağlanması ve ticaret hayatında kadının yükselmesi önündeki cam tavan olarak ifade edilen görünmez engellerle mücadele edilmesi amacıyla zorunlu ya da tavsiye niteliğinde olacak şekilde şirket yönetim kurullarında kadın üye kotası uygulaması yoluna gidilebilmektedir (Songur, 2018). Ancak emek ve eşitliği gözeten idealist düşüncelerin değer görmediği toplumlarda, cinsiyet eşitsizliğini maskeleyerek adına, bazen yasal zorunluluk bazen de yabancı yatırımcıları çekmek amacıyla, üst düzey yönetime hâkim pay sahiplerinin kadın cinsiyetindeki yakınları atanmakta ya da şirket yüzü olarak yine bir kadın “akraba” seçilebilmektedir. Şirketlerde trend halini alan sürdürülebilirlik, çevreyle etkileşim, etik, uyum gibi sosyal sorumluluk alanları, siyasette de benzer şekilde eğitim ya da aile gibi “kadın işi” çerçevesine uygun bakanlıklar çoğunlukla kadınlara özgülenmekte, bu yapılırken bile genellikle gücü elde bulunduran erkek otoritesiyle benzer soyadına sahip kadınlar öne çıkarılmaktadır. Bir bakıma hâlâ kadın, erkek izin verdiği, alan açtığı ve desteklediği ölçüde karar mekanizmalarında yer alabilmektedir. Bu ise gerçek bir kadın temsilinden olabildiğince uzak, göstermelik bir fırsat eşitliği illüzyonu oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadına dair sorunların çözümü görevi, sadece cinsiyet olarak kadın, zihniyet olarak ise çözümün değil sorunun bir parçası olan yozlaşmış kişilere teslim edilmekte, samimiyetten uzak yapay organizasyonların bizatihi kendisi kadının kurtuluşunu imkânsız hale getirmektedir (Özsoysal, 2012).

Oyuna göre “Asiye nasıl kurtulur?” sorusu üzerine yoğunlaşmak, kanaatimizce asıl sorunun gözden kaçırılmasına yol açmaktadır.

Nitekim bir kadının bireysel çabası ve şansı ölçüsünde kurtuluşa erişebildiği yanılgısını aşıl原因an toplum mimarisinde, esasında fırsat eşitliği olmadığı gibi tamamen eşitsizlikler üzerine kurulu bir sistem söz konusudur. Aynı toplumda bir kadın aç, çaresiz, kimsesiz bırakılarak kendisine iş bile bulamaz halde sömürülmeye mahkûm edilirken, başka bir kadın nasıl aşırı varlıklı, lüks içerisinde, çalışmadan yaşamakta ve diğer kadını kurtarmaya soyunabilmektedir (Özsoysal, 2012)? Bunu mümkün kılan, bir kadının sömürülen, diğer kadının ise sömüren kesime dahil olması ve bu sınırın sistematik olarak korunmasını sağlayan keskin ayrımın, yani "eşitsizliklerin" toplumda normalleştirilmiş olmasıdır (Işık, 2022; Michel, 1993). Öyle ki böyle toplumlarda gücü elinde bulunduran ve kadın emeğini sömüren eril otoriteden beslenen ve tüketime ortak olan kadınlar, Rose Luxemburg'un ifadesiyle "toplumun asalaklarının asalaklarıdır" (Luxemburg, 1971). Seniye Hanım, kurtarıcı rolünderken bile aslında kadını ezen, seks işçilerini "bu işi yapacaklarına ölsünler daha iyi" yüzeyselliğiyle yargılayan, gerçek sorunlara yapay ve genellikle ahlaksız çözüm ve önerilerle yaklaşan, sorunu çözmeyi değil de çözülebilir umudunu aşılıyarak sömürü sistemini sürdürmeyi hedefleyen bir dernek başkanıdır. Aslına bakılırsa eşitsizliklerle mücadele, hak ve özgürlükleri koruma vaadini taşıyan hukuk motivasyonunun söze, dile ve uygulamaya dökülen yasa metinlerinde bile durum pek farksız değildir (MacKinnon, 2003). Bu sebeple hukukun boşluklarını ve yasanın erilliğini ustalıkla çıkarına göre kullanabilen dernek başkanı ile yozlaşmış bir kurtuluşa ulaşan Asiye, ayrı kollardan ilerleyip aynı noktada birleşen birbirine eşit iki kadın lider temsili olarak karşımıza çıkmaktadır (Özsoysal, 2012; Yıldırım Sağlam, 2021). Nitekim bu sebeple oyun "Burnu kurtulmaz pislikten, kılavuzu karga olanın" uyarısıyla sonlanmaktadır (Öngören, 1970). Öyle ki oyunun aynı adlı bir film uyarlamasının finalinde de Asiye ve

Seniye Hanım aynı kıyafet, tavır ve görünümle resmedilmekte, Asiyede neğede yüklü bir miktarda bağış dahi yapmaktadır (Yılmaz, 1986). Kanaatimizce, film bu yönüyle, hangi sorun nlenmeye çalışılıyorsa, en büyük destekçisi olarak görünenin, bu sorundan en çok gelir elde eden ve sorunun kaynağı olan kişilerden biri olabilme olasılığının yüksek olduğu mesajını vermektedir.

Sonuç

Toplumsal cinsiyet kalıplarının hüküm sürdüğü toplumlarda, bir cinsiyet için doğal ve sıradan olarak görülen doğum, büyüme, eğitim, okul, eğlence, arkadaşlık, aşk, hobi, mesleki eğitim, çalışma, dinlenme, gelir elde etme, harcama, biriktirme, gezme, yatırım, evlilik, ocuk sahibi olma ya da olmama gibi yaşama ve insana dair tüm süreç ve tercihler bir diğer cinsiyet için lütuf, engel ya da dayatma halini kolaylıkla alabilmektedir. Belli alanların daha en baştan bir cinsiyetin katkı ve yeteneğine tamamen kapatıldığı iş ve ticaret alışkanlıkları, teknolojinin desteğiyle hızla dijitalleşen yeni dünyanın ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Bu ayrıştırıcı ve ötekileştirici anlayış sadece kadınlar için değil erkekler için de sürdürülemez bir çalışma pratiği haline gelmektedir. İş dünyası kadar bilim, teknoloji, iktisat, sosyal ve ekonomik politikalar açısından da cinsiyet eşitliğinin toplumun refahı ve kalkınması için önemli bir gereklilik olduğu tüm karar alıcıların gündemindedir. Nitekim toplumun her bir noktası, her iki cinsiyetin de yetenek ve katkısıyla, kadın-erkek elbirliğiyle inşa edilmesi gereken ortak bir geleceğe ihtiyaç duymaktadır. Geçmişten günümüze ifte standartlar, ayrımcılık ve adaletsizlikle örülmüş, hukuka ve eğitim politikalarına kadar toplumu düzenleyen ve şekillendiren her alana yayılmış yanlış ve kabul edilemez uygulamalar, sadece kadın için değil toplumun tümünün menfaati için terk edilmesi gereken sürdürülemez bir toplum mimarisi halini almıştır.

Sanılanın aksine kadın sorunları sadece kadınları değil tüm toplumu ilgilendirmekte, kadın hakları mücadelesi, kadınlar, "kadın" oldukları için değil "insan" oldukları için verilmektedir. Doğumundan başlamak üzere ayrımcılığa uğrayan, eğitim, sağlık, kişisel gelişim yanında hakka ve hukuka erişim noktasında da olabildiğince dezavantajlı olup eşit fırsatlar sunulmayan kadın için daha en başından yanlış iliklenmiş düğmeyle kız çocukları yola çıkmaya zorlanmaktadır. Dolayısıyla eşitsizliğin ve cinsiyetçiliğin hüküm sürdüğü toplumlarda, kadınlar ne kadar üstün başarı ve emek gösterebilir de gerek iş dünyasında gerekse ticaret alanında kolay kolay iki yakaları bir araya gelememektedir. Tüm sistemin yeni baştan oluşturulması, fırsat eşitsizliğinin ortadan kaldırılması, hak ve özgürlüklerin kâğıt üzerinde kalmasıyla yetinmek yerine sadece kadınlar için değil canlı ve cansız tüm sistemler için eşit, adil, rasyonel ve hukuka uygun şekilde yeni baştan ele alınması gerekmektedir. Böyle büyük bir dönüşümün kapsamlı bir zihniyet ve dünyaya bakışta köklü bir değişim gerektirdiği açık olmakla birlikte, değişimi ve iyileşmeyi mümkün kılacak yegâne araç ise eğitim olarak görülmektedir. Ancak kaliteli, eşitlikçi, toplumsal cinsiyet kalıplarından arındırılmış, olabildiğince erişilebilir kılınan bir eğitim sistemi ve politikasıyla, insanı, "insan" olarak görmek ve sırf "insan" olduğu için hakları olduğu ve bu hakların saygıya ve korunmaya değer olduğu prensibini hukuk metinleri yanında toplumsal yaşama da entegre etmek mümkün olabilecektir. Ancak o zaman geldiğinde, "insan hakları" kavramı başlı başına erkek için olduğu kadar kadın için de bir anlam ifade edebilecektir. Kadının emeğinin korunması, kadının ticaretin metası olarak değil organizasyonun kurucusu ve girişimcisi olması için sağlanması gereken eşit ve adil piyasa koşullarının anahtarı bunlardır. Aksi halde kadın kimliğinin gerçek potansiyelini göstermesi mümkün olamayacağı gibi ekonomik ve küresel anlamda da hem kadın hem erkek için sürdürülemez bir gelecek kapıda beklemektedir.

Teœekkür: Aslan ve Ceylan Hikayesi'ne göre, bir aslanın ceylanı yeme hadisesi, aslanın gün boyu verdiği hayat mücadelesi izlendiğinde mutluluk verici, ceylanın gün boyu verdiği hayat mücadelesi izlendiğinde ise öfke uyandırıcıdır. Dolayısıyla kiœinin içindeki adalet duygusu, hangi hikyeyi ne kadar süreyle takip ettiğine bağlı olarak aynı olay çerçevesinde dahi deđiœebilmektedir. Din, felsefe, hukuk, bilim, sanat, iktisat ve daha pek çok alanda uzun süredir anlatılan ve takip edilen hep erkeğin hikayesi olmuœtur. Dolayısıyla arpık adalet duygusuna dokunabilmek için kadının hikayesini de görünür kılmak ve takip edilmesini sağlamak gerekmektedir. Bu sebeple, Asiy'e'nin hikayesini takip ederek, aynı hukuki, sosyal ve ticari meselelere kadının hikayesi üzerinden bakan bu makaleyi okumayı tercih eden her bir okura hassasiyetleri ve ilgileri için tüm samimiyetimle teœekkr ederim. Ayrıca bu alıœmanın son halini almasında büyük emeği ve katkısı olan sayın hakemler baœta olmak üzere yayın sürecindeki özverili alıœmaları için emeği geçen herkese çok teœekkr ederim.

ıkar atıœması Beyanı: Yazar çıkar atıœması bildirmemiœtir.

Hakem Değerlendirmesi: Dıœ bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu alıœma için finansal destek almadığını beyan etmiœtir.

Kaynaklar / References

- Acemoğlu, K. (1971). *Malvarlığı veya ticari işletmenin devri*. Fakülteler Matbaası.
- Akçabay, F. C. (2018). Feminist hukuk metodolojisi: Hukuk uygulaması, feminizm ve politika (Uygur, G. & Özdemir, N., Ed.) *Hukuk ve toplumsal cinsiyet çalışmaları* (s. 17-56). Seçkin Yayıncılık.
- Ankara Ticaret Odası (2004). *Hayatsız kadınlar dosyası raporu*.
- Ateş, A. O. (2006). *Hadis temelli kalıp yargılarda kadın*. 2. Baskı. Beyan Yayınları.
- Aydemir, L. (2023). Eskiçağ'da tapınak köleleri: Hierodouloi/Hetairai. *Anadolu Araştırmaları*. 27, 275-303.
- Bakırcı, K. (2000). *İş hukuku yönünden işyerinde cinsel taciz*. Yasa Yayınları.
- Balseven Odabaşı, A. (2009). *Ankara ili genelevlerinde çalışan kadınların cinsel yolla bulaşan hastalıkları, mesleki riskleri, uğradıkları şiddet ve istismar bağlamında bir araştırma* [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi] Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Barlett, K. T. (1990). Feminist Legal methods, *Harvard Law Review*. 104(4), 829-888.
- Battal, A. (1992). Ticari işletme kıstasları karşısında genelevlerin durumu. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, (5), 207-224.
- Beauvoir, S. (1970). *The second sex*. Alfred A. Knopf.
- Bora Çınar, S. (2022a). İlk kadın lilit' den robot sophia'ya değişmeyen kadın mücadelesi: teknoloji çağında kadın olmak ve kadın olmaya dair özelliklerin korunması. *Kadın Hakları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, 241-264.
- Bora Çınar, S. (2022b). Türk Ticaret Kanunu'nun kanun dili ve hukuk uygulamasının kadına yönelik ayrımcılık ve fırsat eşitsizliği bağlamında değerlendirilmesi. *Uluslararası Akdeniz Hukuk Kongresi*. Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 4-6 Temmuz 2022, 791-794.
- Bora Çınar, S. (2023a). Cinsiyet eşitliği, çeşitlilik, kapsayıcılık ve sürdürülebilirlik bağlamında şirket yönetim kurullarında kadın temsili (Recep Akkaya, Ed.). *International Interdisciplinary Congress of Women in Science "Diversity, Careers, Interdisciplinarity"*, İKSAD Yayınevi, 205-214.
- Bora Çınar, S. (2023b). Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) m 2/f Işığında 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu'ndaki Cinsiyetçi ifadelerin değiştirilmesi gerekliliği üzerine bir değerlendirme. *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 81(2), 349-376. <https://doi.org/10.26650/mecmua.2023.81.2.0002>

- Cıvan, O. E. (2018). Sosyal güvenlik hukuku ve toplumsal cinsiyet, (Uygur, G. & Özdemir, N., Ed.) *Hukuk ve toplumsal cinsiyet çalışmaları*. Seçkin Yayıncılık. 507-559.
- Davidoff, L. (2002). *Feminist tarih yazımında sınıf ve cinsiyet*. çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu. İletişim Yayınları.
- Demetrakas, J. (2008). *Feminists: What were they thinking?* <https://www.imdb.com/title/tt5419676/>
- Donovan, J. (1997). *Feminist teori* (Aksu Bora, Çev.). Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları.
- Dursteller, E. J. (2013). *Dönme kadınlar toplumsal cinsiyet, kimlik ve sınırlar* (Deniz Koç, Çev.). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Dündar, U. (2020). Genelev patroniçesi nasıl vergi rekortmeni oldu?... *Sözcü Gazetesi*. 15 Ağustos 2020, <https://www.sozcu.com.tr/genelev-patronicesi-nasil-vergi-rekortmeni-oldu-wp5988061>
- Dworkin, R. (1986). *Law's Empire*. Harvard University Press.
- Engels, F. (1972). *The origin of the family, private property, and the state*. International Publishers.
- Erdoğan, Ç. (2018). İş hukuku ve toplumsal cinsiyet (Uygur, G. & Özdemir, N., Ed.). *Hukuk ve toplumsal cinsiyet çalışmaları*. Seçkin Yayıncılık, 433-506.
- Fine, C. (2011). *Toplumsal cinsiyet yanılısaması* (Kıvanç Tanrıyar, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Gökkaya, V.B. (2011). Türkiye’de kadına yönelik ekonomik şiddet. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12(2), 101-112.
- Helgesen, S. & Goldsmith. M. (2019). *Kadınlar nasıl güçlenir? Başarıyı engelleyen 12 kötü alışkanlığı bırakmak* (Başak Gündüz, Çev.). Maltepe Üniversitesi Yayınları.
- Işık, O. (2022). *Eşitsizlikler kitabı*. İletişim Yayınları.
- İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı. (2011). Seks işçileri ve yasalar Türkiye’de yasaların seks işçilerine etkileri ve öneriler. *Seks İşçilerinin ve Transgender Bireylerin İnsan Haklarının Desteklenmesi Projesi, Seks İşçiliği Mevzuatı Çalışma Grubu Raporu*.
- Jaene M. & Márquez, R. (2019). *¿Qué coño está pasando?* <https://www.imdb.com/title/tt11412566/>
- Koca Ballı, A. İ. (2017). Kadınların girişimci olma nedenleri ve önlerindeki engeller: Kadın girişimci adayları üzerine uygulamalı bir araştırma. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 9(1), 42-63.
- Köroğlu Ölmez, B. (2022). Sigortada ahlâka aykırılık: Genelev örneği. *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12(2), 1047-1074.
- Locke, L. (2020). *Yönetim üzerine düşünceler* (Ömer Saruhanlioğlu, Çev.). Litera Yayıncılık.

- Luxemburg, R. (1971). *Women's suffrage and class struggle. Selected Political Writings*. Montly Review Press.
- MacKinnon, C. A. (2003). *Feminist bir devlet kuramına doğru* (Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy, Çev.) Metis Yayınları.
- Marks, K. (2013). *Kapital: Kapitalist üretimin eleştirel bir tahlili* (Alaattin Bilgi, Çev.). C. I, 3. Baskı, Eriş Yayınları.
- Michel, A. (1993). *Feminizm*. İletişim Yayınları.
- Mill, J. S. (1970). *The subjection of women, essays on sex equality*. University of Chicago Press.
- Millet, K. (1970). *Sexual politics*. Doubleday.
- Oakley A. (1972). *Sex, gender and society*. Maurice Temple Smith.
- Odman, T. & Odman, L. (2017). *Kadına karşı şiddet bağlamında cinsel Şiddet*. Çağ Üniversitesi Yayınları.
- Öngören, V. (1970). *Asiye nasıl kurtulur? Tartışmalı oyun*. San Matbaası.
- Özsoysal, F. (2012). Asiye Ataerkiden kurtulur mu ya da kurtuluşa tutsak kalmak. *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi* 6, 69-100.
- Parlaktuna, İ. (2010). Türkiye'de Cinsiyete Dayalı Mesleki Ayrımcılığın Analizi. *Ege Akademik Bakış* 10(4), 1217-1230.
- Songur, D. (2018). Toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifinden ticaret hukuku ve uygulamasına genel bakış (Uygur, G. & Özdemir, N., Ed.). *Hukuk ve toplumsal cinsiyet çalışmaları*. Seçkin Yayıncılık, 413-432.
- Şaşman Kaylı, D. (2013). *Kadın bedeni ve özgürleşme*. 9. baskı, İlyaz İzmir Yayınevi.
- Toksöz, G. (2012). *Kalkınmada kadın emeği*. Varlık.
- Tümer Erdem, Y. & Yiğit, H. (2010). *Bacıyân-ı Rûm'dan günümüze Türk kadınının iktisadî hayattaki yeri*. İstanbul Ticaret Odası.
- Uygur, G. & Özdemir, N. (Ed.) (2018). Hukuk eğitiminde toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin problemler ve çözüm önerileri: Etik temelde bir arayış-dönüşüm ilkesi I. *Hukuk ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*. Seçkin Yayıncılık, 57-92.
- Yalçın Sancar, T. (2013). *Türk ceza hukukunda kadın*. Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım Sağlam, B. (2021). Vasif Öngören'in Asiye nasıl kurtulur oyunu ile Atif Yılmaz'ın aynı adlı uyarlamasına anlatıbilimsel bir bakış. *Söylem Filoloji Dergisi* 6(2), 351-367.
- Yılmaz, A. (1986). *Asiye Nasıl Kurtulur?*.
<https://www.imdb.com/title/tt1151808/>
- Zingssem, V. (2007). *Lilith: Adem'in İlk karısı* (Devrim Doğan Yüzer, Çev.) İlyaz İzmir Yayınevi.

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele: Bergen Filmi Söylem Çalışması

Elimination of Violence Against Women: A Discourse Analysis of the Movie Bergen

Ayşe Kaya Göktepe¹

Öz

Arabesk müziğin sinema ile olan yakın ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, arabesk şarkıcıların hayatını konu alan yakın dönem filmlerinde bu şarkıcıların gerçek kimliğinden ziyade şiddetle mücadele gibi farklı konulardaki söylemler üzerinden yeniden nasıl inşa edildiği ilgi çekmektedir. Bu araştırmanın amacı, arabesk kimliğin zaman içinde uğradığı değişime bağlı ortaya çıkan neoarabesk kimliğin söylem aracılığıyla inşa sürecini kadına şiddetle mücadele bağlamında araştırmaktır. Dijital etnografi araştırma deseninde kurgulanan bu çalışmada, Bergen filmi resmî Instagram hesabında yer alan 112 adet içerik Teun van Dijk'in eleştirel söylem metoduyla incelenmiştir. Araştırmada elde edilen bu bulgular ilgili literatür araştırmaları çerçevesinde tartışılmıştır. Bu araştırmanın sonuçlarına göre film, Bergen'in arabesk ses sanatçısı kimliğinin sınırlarını genişletmiş ve dinleyicilerin arabesk şarkı sevip sevmeme durumundan bağımsızlaşan neoarabesk kimlik, acıların kadını söylemiyle inşa edilen arabesk kimliğin yerine geçerek acılara rağmen başarılı kadın söylemiyle mücadelecisi, aktif bir role bürünmüştür. Günümüz ihtiyaçlarına göre değişen neoBergen, arabesk şarkı temalarında yer alan kurban figürünün aksine kadına yönelik şiddetle mücadelenin sembolü olarak yeniden inşa edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Kadına şiddet, Arabesk, Söylemsel psikoloji

Abstract

Arabesque music and cinema have a strong connection. Contemporary films about the biography of arabesque singers primarily emphasize themes such as the struggle against violence, rather than delving into their authentic identities. This study seeks to examine the process of constructing a neo-arabesque identity through discourse. This identity has emerged as a result of the changes that arabesque identity has experienced over time, particularly in the context of addressing and preventing violence against women. Digital ethnography research design is used to analyze 112 posts from the official Instagram account of Bergen Movie. The critical discourse method developed by Teun van Dijk is used for the data analysis. Based on the findings, it can be said that the film expanded the framework of Bergen's arabesque vocal artist persona. The neoarabesque identity, detached from the audience's preferences for arabesque songs, superseded the arabesque identity constructed around the discourse of women in distress. However, in the current context, the concept of a successful woman who perseveres despite the violence has assumed a more assertive and dynamic role. Neo-Bergen, reconstructed to align with contemporary requirements, now stands as a representation of the fight against violence targeting women, in contrast to the portrayal of women as victims in traditional arabesque song motives.

Keywords: Identity, Violence against women, Arabesque, Discursive psychology

Atıf/Citation: Kaya-Göktepe A. (2023). Kadına yönelik şiddetle mücadele: Bergen filmi söylem çalışması, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 321-366.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD, ayse.goktepe[at]izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6716-2448

Extended Abstract

Music in identity vs. music as an identity is a debate that has been the subject of the body of the literature. Today, it is evident that arabesque music has found a broader context, surpassing its previous association with suburban areas and being looked down upon. Furthermore, it is intriguing to observe how the narrative surrounding the fight against violence targeting women is shaped in the contemporary films of Arabesque singers, taking into account the intimate connection between Arabesque music and cinema. *Müslüm*, one of the recent Turkish movies, narrates the tale of a triumphant male arabesque vocalist who exhibits resilience in front of suffering while lamenting the misfortunes of destiny. Müslüm, once a victim, has now been resettled as a triumphant individual who confronts the adversities of life with resilience. Subsequently, there arises a sense of intrigue regarding the portrayal of Bergen, renowned as the embodiment of anguish, as a singer in the film centered around Bergen.

The primary inquiry of the study revolves around the impact of films on the Arabesque identity. This research focuses on the evolution of arabesque music from its inception to the present, as well as the construction of the neo-arabesque identity discourse. This research seeks to examine the process of constructing a neo-arabesque identity through discourse. This identity has emerged as a result of the changes that arabesque identity has experienced over time, particularly in the context of combating violence against women.

Method

Digital ethnography research design is used in this study, wherein 112 posts from the Bergen film account were gathered between October 2021 and May 2022. The analysis of data is conducted using the framework of van Dijk's critical discourse analysis.

Findings

The Bergen film fan group displayed a profile photo featuring the word "BERGEN" written in gold letters against a black background (refer to Figure 1). This visual element serves as a prominent component of the neo-Bergen discourse. The black hue symbolizes the challenges faced by Bergen, an accomplished voice artist who has endured a life filled with suffering. The golden letters inscribed upon this black backdrop signify the portrayal of triumph rather than being defined by the pain endured. The profile picture of the film's fan group features Farah Zeynep Abdullah, the prominent actress from Bergen. To clarify, the intentional avoidance of using the actual photograph of singer Bergen serves as an instance of deliberate *deletion of information* (Figure 1), which falls within the thematic aspect of van Dijk's discourse. The narrative portrays a woman's remarkable success in the face

of various challenges, distinct from Bergen's personal life story. It is presented within the context of combating violence against women. The actors and actresses in Bergen movie account took turns delivering impactful lines that highlight Bergen's resolute and demanding nature in the movie. Bergen's most renowned song has been adopted as a rallying cry in the fight against violence towards women. The slogan, "I won't forgive all of the tyrants, even if you (God) forgive," has been widely used in various collective actions, as depicted in Figures 2 and 3. This represents an ongoing movement within the neoBergen discourse. Consequently, the film portrays neoBergen as a resilient woman, thereby broadening the scope of Bergen's arabesque singer and transforming her into an emblematic advocate for women's rights, specifically in the fight against violence targeting women.

Based on the findings of this study, Bergen's film has pushed the limits of Bergen's identity as an arabesque singer, transforming it into a distinct neoarabesque identity that is no longer dependent on one's preference for arabesque songs. Bergen film has substituted the previous arabesque identity of Bergen with the narrative of the suffering woman, yet this time portraying a triumphant woman who overcomes pain. Bergen has actively participated in this endeavor. The Neoarabesque Bergen identity, reconstructed to meet contemporary needs, has emerged as a powerful symbol in the fight against violence towards women.

Discussion

The proliferation of the arabesque music genre in Türkiye, coinciding with the emergence of arabesque films, highlights the influential impact of cinema in promoting music (Güngör, 1990, p. 82). Nevertheless, the films also addressed the themes of expatriation, solitude, shame, disillusionment, yearning, weeping, intoxication, brutality, and misfortune, which are commonly found in arabesque songs.

In contrast to the film productions that promoted the spread of themes found in arabesque songs during the 1960s, it is now observed that biographies of arabesque singers are being reconstructed with themes that diverge from those found in arabesque songs. Currently, films revolve around themes such as overcoming challenges, romantic relationships, displaying strength in the midst of violence, and featuring prominent arabesque singers as the main characters. The dissemination of the photographs featuring the main characters, rather than Bergen or Müslüm, on the social media profiles of these films indicates the adoption of a novel contextual framework. The Bergen film constructs its context model based on radical feminism, which asserts that women will provide support to other women. Another instance exemplifying the rhetoric of this contextual model is the involvement of women employed by non-governmental organizations in crafting costumes for the movie set, specifically to aid women residing in local communities.

Similarly, the act of donating the respect album created for Bergen to the Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platform can be seen as another instance of persuasive language. This data supports Stokes' assertion that music and dance are not simply symbolic entities, but rather phenomena that give rise to the development of additional social occurrences (Stokes, 1994, p. 3).

According to Derrida (1993, p. 225), act does not substitute it, as the underlying essence is also dynamic. Hence, the portrayal of arabesque singers in contemporary movies introduces a fresh identity instead of supplanting their preexisting one. There may be a lack of mutual appreciation between Bergen fans and the Bergen movie. The data reveals a parallelism between the sociodemographic structure of the individuals who appreciate the film "Müslüm" and those who are not exclusively fans of Müslüm Gürses or arabesque music (Karadaş, 2020, p. 455). Bergen, an arabesque singer, was renowned as the embodiment of anguish. However, due to the impact of the Bergen movie, she has now become a symbol representing the voice against violence towards women. The emergence of the neo-arabesque identity, in conjunction with the establishment of the new center, gave rise to a fresh sense of origin and distinctiveness (Derrida, 1993, p. 225). Neo-Bergen is an innovative individual who reflects the deep societal issues rather than representing the perspective of the Other. On special occasions, such as Mother's Day, International Day for the Elimination of Violence against Women, and Women's Day, the posts on Bergen's official film account, in addition to showcasing the film, establish a framework that promotes women's values, irrespective of their affinity for arabesque music or Bergen's identity.

Keywords: Identity, Violence against women, Arabesque, Discursive psychology.

Giriş

Müzik yalnızca bir ses dizisi midir? Müzik, insanlara kimlik kazandırır mı, yoksa insanlar müziği kendi kimliklerine göre mi şekillendirir? Arabesk yalnızca bir müzik türü müdür? Bir müzik türü olarak arabeskin ortaya çıktığından bu yana geçirdiği değişimler onu dinleyenlerin kimliğinde nasıl bir karşılık bulmuştur? Müziğin geçirdiği değişim sosyopolitik koşullardan etkileniyorsa, bu durumda müzik inşa edilen midir yoksa kimliği inşa eden midir?

Arabesk müziğin tarihçesine bakıldığında bu türün yaygınlaşmasının arabesk filmlerle paralel gittiği görülmektedir. Arabesk müzik türünün, 1930-60 arasında kırdan kente göç eden ve kente uyum sağlamaya çalışan kitlelerin müziği olarak adlandırıldığı, 1980-90 yılları arasında siyasi bir forma büründüğü, 90'lerden sonra *piyasa müziği* ismiyle popülerite kazandığı bilinmektedir (Küçük Kaplan, 2013). Günümüzde arabeskin, ilk yıllarındaki *gece kondulu olma* ve *hor görülmüş* etiketinden daha geniş bir konjonktüre yerleştiği görülmektedir. Kıro ve maganda tarzı olarak etiketlenen arabesk, bazı pop şarkıcıların arabesk eserleri yorumlaması, arabesk şarkıların ve ilişkilerin dizilerde yüceltilmesiyle imaj değiştirmiştir (Kaymal, 2017, s. 1518). Bu durum şu soruyu doğurmaktadır: *Arabesk müziğe olan beğeni artmakta mıdır yoksa bu filmlerde sunulan arabesk, toplumun beğenilerine hitap edecek şekilde dönüştürülmüş bir kimlik olarak mı sunulmaktadır?* Bu araştırmanın amacı, (1) arabesk kimliğin zaman içinde uğradığı değişime bağlı olarak kazandığı yeni formun söylem aracılığıyla inşa sürecini; (2) arabesk kimliğin zaman içinde uğradığı değişime bağlı olarak kazandığı yeni formun kadına şiddetle mücadele bağlamında söylemsel inşa sürecini araştırmaktır. Bu sebeple öncelikle literatürde arabesk müzik-kimlik ilişkisi bağlamında yapılan çalışmalar incelenecek, daha sonra bu çerçevede *Bergen* filmi ele alınacaktır.

Arabesk müzik konusunda yapılan araştırmalarda yer verilen konulara bakıldığında, arabesk müziğin gelişim süreci (Özbek, 1991; Yıldız, 2020; Ayas, 2019; Taydaş & Sert, 2021; Yarar, 2008; Stokes & Eryılmaz, 1998; Küçükkaplan, 2012; Demirkıran, 2014) ve arabesk müziğin diğer müzik türleriyle karşılaştırılması (Güleç, 2018; Angı, 2013) gibi arabesk müzik türünün müzikal ve tarihsel gelişimine odaklanan başlıklar öne çıkmaktadır. Bu çalışmalarda, her ne kadar arabesk müziğin müzikal yapısı ve tarihsel gelişimi incelse de, bu müzikal yapıdaki değişimin insanların bireysel beğenilerinden mi yoksa sosyopolitik etmenlerden mi etkilendiği konusuna detaylıca yer verilmediği görülmektedir.

Literatürde arabesk müzik seçimi ve sosyokültürel gruplar arasındaki ilişki (Dilben, 2016; Erşanlı, 2012; Şen & Kaplan, 2020), popüler müzik oluşumunda toplumsal etkenler (Dürük, 2011; Nuran, 2017; Sağır & Öztürk, 2015; Cengiz 2011), kültür ve kimlik ilişkisinde popüler müziğin rolü (Konyar, 2007; Işıktaş & Tanar, 2015; Özkaya, 2020; Göktepe, 2020, Kılınçer & Sönmez 2013; Hazır, 2014; Özbek, 1991) sanal arabesk müzik hayran gruplarının etnografisi (Cebeci & Esen, 2016) gibi konularda yapılan araştırmalar da öne çıkmaktadır. Bu araştırmaların sosyokültürel gruplar arasında müzik türleri özelinde kurulan ilişkiler, bunun kültürde bulunduğu karşılık ve müziğin kimlikteki izdüşümü gibi konuları, sosyolojik düzlemde ele aldığı görülmektedir. Müzik, her ne kadar gruplar arası ilişkiyi yapılandıran bir bileşene sahip olsa da gruplar arası ilişkiyi etkileyebilecek pek çok başka etkenin varlığı da söz konusu olabilir. Bu durum, “müzik de sosyal, psikolojik, politik ve ekonomik süreçlerin etkisi altında kalarak bir araç rolüne mi girmektedir, yoksa müziğin bizâtihi kendisi kimliklerde bir amaç olarak mı karşılık bulmaktadır?” sorusunu akla getirmektedir. Bu soruya dair tartışmanın genişletilmesi adına, medyada müzik konusundaki söylemlerin toplumda nasıl bir karşılık bulduğu ve toplumun bu söylemleri nasıl dönüştürdüğü de aydınlatılması gereken meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arabeskin tercihinde duyguların etkisi konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında, bu çalışmaların daha çok bireysel ve psikolojik eksende şekillendirildiği görülmektedir (Erdal, 2015; Şenel, 2014; Yağışan, 2013; Bozkurt, 2018). Bireylerin müzik tercihini belirleyen asıl etkenin onların kişisel hikâyesi mi, yoksa yapılandırılmış hikâyenin kendisi mi olduğu merak konusudur. Öte yandan toplumsal cinsiyet rolleri sinemadan müziğe varan bir spektrumda medyanın da etkisiyle üretilmeye devam etmektedir ve kadına şiddet de bu roller içerisinde servis edilmektedir. Bununla beraber kadına şiddetle mücadele de benzer kanallardan kurgulanmaya çalışılmaktadır ve İslamoğlu ve Ateşçi (2023) *Bergen* filmi yalnızca bir şarkıcı filmi olmaktan öte kadına yönelik ev içi şiddetin anlatıldığı bir çalışma olarak değerlendirmektedir. Kadına yönelik şiddet ve arabesk müzik ilişkisinde sinema filmlerinin nasıl bir rol oynadığı da bir diğer merak konusudur.

Medya, sinema ve müzik endüstrisi özelinde arabesk müziği ele alan diğer çalışmalara bakıldığında, bu araştırmaların arabesk müzik ve sinema ilişkisi (Dönmez & İmik, 2020; Kuzucanlı & Çelikiz, 2019; Lüleci, 2020), arabesk müziğin medyadaki dönüşümü (Soydan, 2015; Demir, 2010), arabesk müzik ve müzik endüstrisi ilişkisi (Erdem, 1989) gibi konular etrafında toplandığı görülmektedir. Bu araştırmalar da arabeski, sinemalarda konu edilmesiyle beraber görünürlüğünün artması, müzik endüstrisinde aranjörlerin dinleyicilerin beğenilerine göre yeniden düzenlemesiyle geçirdiği değişim ve medyada arabeskin yeniden seçkin bir anlayışla sunulması bakımından ele almaktadır. Öte yandan müzikal bir olay, bir şarkı sözü ya da bir müzikal yapıdan ibaret değildir (Juslin, 2016). Bu sebeple müziğin yol açtığı etki, müzik dinleyicisiyle ilgili bireysel faktörlerin yanı sıra kültürlenme, içerik, kullanılan görseller, müziğin sunulduğu mekân, sunulduğu bağlam, yayınlandığı medya organı gibi toplumsal ve çevresel bileşenler bağlamında da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Arabesk ve toplumsal travmalara gönderme ilişkisine bakıldığında, göç travması özelindeki çalışmaların yanı sıra (Kaymal, 2017) müzik coğrafyası ve arabesk ilişkisine (Toprak, 2021; Meydan, 2018) dair araştırmalar göze çarpmaktadır. Ferdi Tayfur arabeski, millî kültüre dair köye dönüş, dağ, nehir adları, Türkçe deyimler ve ağız kullanması bakımından Anadolu coğrafyasıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak, gecekondulaşma ve köyden kente göç travmasıyla da ilişkilendirilen arabeskin coğrafyasının, şehir ya da köy/kent arasında paradoksal bir zeminde kaldığı görülürken, 90'lı yıllar sonrası sunulan arabeskin hangi toplumsal travmalarla ilişkilendirildiğine dair bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla toplumsal travmaları irdelerken bireysel olduğu kadar sosyal, politik ve ekonomik koşulları da göz önünde bulundurmak, olguya dair daha bütüncül bir çerçeve sunabilir. Nitekim arabesk müziğin gelişim sürecinde içinde bulunduğu dönemin siyasî koşulları da etkilidir (Şahin, 2014; Tatar & Aydın, 2017; Kızılkaya, 2019; Sipahioğlu, 2020). Ferdi Tayfur filmlerinin TRT'de arabesk müzik yasağına takılmasına rağmen, sinemada yoğun ilgi görmesi de buna örnek teşkil etmektedir (Dönmez & İmik, 2020).

Özetle literatürde yer alan çalışmaların müzikoloji, sosyoloji gibi sosyal, beşerî ve idari bilimler ve güzel sanatlar alanlarında olup, arabesk müzik ve kimlik arasındaki ilişkiyi inşacı bir bakış açısıyla inceleyen çalışmaların azınlıkta kaldığı fark edilmektedir. Bu sebeple arabesk kimliğin toplumsal algısında meydana gelen değişimin söylem aracılığıyla nasıl inşa edildiğini inceleyen bu araştırmanın, literatüre önemli bir katkı sunacağı öngörülmektedir.

Bütün bu veriler ışığında araştırmanın temel sorusu şudur: *Filmler, arabesk kimliği nasıl değiştiriyor?* Bu araştırmada arabesk kimliğin arabesk sanatçıların biyografi filmleri üzerinden sunumu ve toplumda bulunduğu karşılık incelenmektedir. Bu temel savın alt başlıkları olarak şu sorulara da cevap aranmaktadır:

- 1- Arabesk müzik türü zaman içerisinde halkın beğenilerine göre form değiştirerek sınırlarını nasıl genişletmiştir?
- 2- İnşa edilen olarak arabesk müzik ve bir müzikal form olarak arabesk müzik insanların beğenilerini ne yönde farklılaştırmıştır?
- 3- Müslüm Gürses'in 1970'lerde yaptığı ya da Bergen'in 1980'lerde okuduğu şarkılar ve bu şarkıları beğenen kitleyle bugünün kitlesi ve beğenileri arasında ne gibi farklılıklar oluşmuştur?
- 4- *Bergen* filminde sunulan Bergen karakteri, 90'lı yıllarda yaşayan Bergen ile hangi yönlerden benzerlik göstermektedir? Bugünkü neoarabesk kimliğe varan yolculuğunda ne tür değişimler olmuştur?

Tüm bu sorular Van Dijk'in eleştirel söylem yaklaşımı çerçevesinde irdelenmektedir.

Kavramsal Çerçeve

Kimlik ve Müzik İlişkisi

Müzik, sınırların ortadan kalktığı bir dünyada yeni kimlikler arayışına cevap verme aracı olarak görev almaktadır. Öte yandan, müzik üreticileri de müziğin sosyalleşme sürecindeki kazanımlarını baz alıp sanatsal üretimlerini bireylerin içinde yaşadığı kültürel örüntüyle ilişkili olarak yapılandırmaktadır. Bir diğer ifadeyle müzik ve bireyler arasındaki etkileşim, müzik üreticisini hem üreten olarak aktif hem de alıcı bir nesne olması bakımından pasif bir konuma yerleştirmektedir (Sağır & Öztürk, 2015, s. 125).

Müziğin toplumsal yönüne işaret eden etnomüzikolog Martin Stokes da müzik ve dansın yalnızca sembolik objeler olmaktan çok, başka sosyal olayları yaratmaya yol açan olgular olarak görülmesi gerektiğinin altını çizerek, müziğin sosyal sınırları belirleyen bir güce de sahip olduğunu belirtmektedir (Stokes, 1994, s. 3).

Kültür olarak müzik (music as culture) yaklaşımı, müziği, insanoğlunun eylemlerindeki evrensel yön olarak ele almaktadır (Rice, 2014, s. 4) ve bir kültür olarak müziğin sosyal kimlikler arasındaki sınırları çizebileceği gibi, var olan sınırları bulanıklaştırmada da rol oynayabileceğini varsaymaktadır. Sözde normların ötesinde bir kadın kimliği iddiasında bulunmak için sahnede gitarını parçalayan bir rock sanatçısı ya da bir Afroamerikanın, ırksal bir kimliğin sınırlarının ötesinde bir yer iddia edebilmenin yolu olarak beyazların kentsel hip-hop türü müziğine ilgi duyması gibi durumlar buna örnektir (Rice, 2014, s. 73). Rice gibi pek çok etnomüzikolog yaptığı araştırmalarda müziğin, bireysel ve sosyal kimliğin yapılanması ve diğer kimliklerle mücadele ve benlik sunumunda ne kadar önemli ve merkezî bir role sahip olduğunu göstermektedir (Goertzen, 2001; Manuel, 1994).

Postmodern dönemde müzik ve kimlik ilişkisi merkezîyetçi anlayıştan uzaklaşmanın etkisiyle akışkan bir forma bürünse de, tanıdık ve benzer olanı kimliğin bir parçasına dönüştürme eğiliminin devam ettiği söylenebilir. Bourdieu'ya göre bir yatkınlıklar sistemi olan *habitus*, bireysel olanın, hatta kişisel/özel olanın dahi toplumsal, kolektif bir sınıfa ait olduğunu ortaya koymaktadır (Bourdieu, 1984, s. 6). Kırdan kente göç etmiş kişilerin kentsel düzene isyanını ve kentli olana öfkelerini ifadesine aracı olması, minibüs ve dolmuş gibi sosyal mekânlarda kişileri birbirine yakınlaştırması bakımından arabeskin, kişinin içinde yaşadığı kültürü tanıdık hâle dönüştürücü bir fonksiyona sahip olduğu görülmektedir (Özkaya, 2020, s. 714). Öte yandan arabesk aracılığıyla kentte inşa edilen bu kültür, tanıdık biçime bürünmüş olsa da kırsaldaki kültürden de farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısıyla kültür, hem kente uyum sağlayan yeni bir kimliği inşa eden hem de inşa edilen bir pozisyonda durmaktadır.

Kadına Yönelik Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Kadına şiddetle mücadele çok boyutlu bir kavram olup kadınların toplumsal cinsiyet kimliği algılarının nasıl bir konumda olduğu da bu mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. Toplumsal cinsiyet kimliği konusunda literatürde yer alan çalışmaların feminist teorik çerçevede yapılandırıldığı ve bu araştırmalarda kadına şiddetin sebebinin cinsiyet eşitsizliği ve ataerkil toplumda güç eşitsizliği olarak bulgulandığı görülmektedir (Bükecik & Özkan, 2018; Köseoğlu, 2018; Yavuz, 2016; Can, 2013; Bingöl, 2014; Özaydınlık, 2014). Kadının şiddet görmesinde *kendisinin de payı olduğu* gibi bir algının oluşmasında, fiziksel şiddet geçmişi, ailede iletişim eksikliği gibi psikososyal etkenlerin yanı sıra düşük eğitim düzeyi ve benzeri bireysel faktörlerin de rolü olduğu çalışmalarda öne çıkmaktadır (Çötök, 2015, s. 788). Toplumsal cinsiyet algılarının oluşumunda her gün medyada kadına yönelik şiddet haberlerinin yer alması da şiddeti görünür kılmakta ve cinsiyet rollerinin olumsuz yönde pekiştirilmesine yol açmaktadır (Avcı & Güdekli, 2018; Erol, 2013). Üçüncü sayfa haberlerine ek olarak sinemadan müziğe pek çok alanda *şiddet*, bir kültür temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türk sinemasında çeşitli filmlerde erkeğin bir şiddet faili, kadının ise mağdur olduğu pek çok kurgu karşımıza çıkmaktadır (Söğüt, 2020; Yıldız, 2021; Şentürk, 2017; Hıdıroğlu & Kotan, 2015; Yaşartürk, 2010). Şarkı ve türkülerin sözlerinde de kadına şiddet söylemine rastlanmaktadır (Genç, 2006; Bayburtlu vd., 2021; Köten & Akdemir, 2021; Kırhoğlu vd., 2016). Müzik endüstrisinde arabesk şarkıcılar özelinde kadına şiddet, adaletsiz bir sömürü düzeninde görünürlükleri tüketilen şiddet mağduru kadınlar olarak ortaya çıkmaktadır (Tanrıvermiş, 2022). Nitekim arabesk şarkıcı Bergen'in ölümünü müteakip köşe yazarlarının bu cinayete *kadına şiddet* kapsamında yer vermek yerine, cinayeti acılı bir bakış açısıyla polisye bir olay gibi aktarması da medyanın bu durumu destekler nitelikte

olduğunu göstermektedir (Kuyucu, 2014, s. 75). Sinemadan müziğe toplumsal cinsiyet rolleri medyanın da etkisiyle yeniden üreilmeye devam etmektedir ve kadına yönelik Şiddet de bu roller içerisinde servis edilmektedir. Ancak kadına yönelik Şiddetle mücadele de benzer kanallardan yeniden kurgulanmaktadır. İslamoğlu ve Ateşçi (2023) *Bergen* filmini yalnızca bir Şarkıcı filmi olmaktan öte, kadına yönelik ev içi Şiddetin anlatıldığı bir çalışma olarak değerlendirmektedir. *Bergen* filminde kadına yönelik Şiddet ve arabesk müzik ilişkisini incelemek için arabesk müziğin gelişim sürecine de bakılması gerekmektedir.

Arabesk Müzik

Arabesk kelimesi Fransızca *arabesque*, İtalyanca *arbesco*, Almanca *arabeske* kelimelerinden gelmektedir (Say, 1985, s. 79). Türk Dil Kurumu Sözlüğünde (t.y.) arabesk müzik, karamsarlığı konu edinen, Arap müziğini andıran bir tür olarak tanımlanmaktadır. Türkiye’de arabesk müziğin doğuşuna zemin hazırlayan faktörler arasında, müzikal açıdan Türkiye’nin taŐ plakla tanışmasıyla popüler müzik olgusunun ortaya çıkması, erken Cumhuriyet Dönemi’nde siyasal ve toplumsal ortamda Klasik Türk Müziği’nin yasaklanması, bu yasak sonrasında Mısır sineması ve Arap müziğinin Türkiye’nin müzikal ve kültürel çevresi üzerindeki etkisi, gazino kültürünün ortaya çıkışı ve 1930-1960 yılları arasında Türkiye’nin kültürel ortamı ne çıkmaktadır (Kkkaplan, 2013, s. 8). Arabeske olan ilginin artmasını sağlayan faktörler ise, g, gecekondulaşma ve sanayiye dayalı kentleŐme olarak karşımıza çıkmaktadır (Kırık, 2014, s. 101).

1934-1936 yılları arasında Türkiye’de Türk müziği yayınının yasaklanmasının ardından Avrupa’da yayınlanan pop Őarkılarına ve Arap müziğine yönelik ilgide bir artış görülmektedir (Dürük, 2011, s. 36). Arap müziğine olan ilginin yalnızca Mısır radyo yayınlarına talep

artışıyla açıklanması sığ kalmaktadır (Küçük Kaplan, 2013, s. 106). 1932 yılında Mısır'da Ümmü Gülsüm başta olmak üzere Muhammed Abdulvahhab, Leyla Murat, Asmahan gibi ünlü şarkıcıların başrolde oynadığı ve ağırlıklı temanın aşk acısı olduğu filmler yapıldığı görülmektedir (Beşiroğlu, 2003, s. 111). Mısırlı müziklerinin Türkçe sözlerle yeniden düzenlenmesiyle Türkiye'de arabeskin temellerinin atıldığı bilinmektedir (Özdemir, 2012, s. 71). Öte yandan 1930-1960 yılları arasında klasik eserlerin farklı bir üslupta okunduğu *gazino kültürü* de değişen beğenilere hitap etme kaygısı taşımaktadır (Büyükduman, 2020, s. 93). 1940'lı yıllarda çok partili siyasi hayata geçişle birlikte yeni bir politik sürece giren Türkiye'de yaşanan *köyden kente göç* dalgasının sonucunda bir taraftan göçün getirdiği yabancılaşmayı giderebilecek ve kent hayatında ortaya çıkan yeni gereksinimlere yanıt verebilecek (Güngör, 1990, s. 72), öte taraftan köyün geleneksel kültür değerlerinden kopmak üzere olan insanın yaşam ve üretim biçimini yansıtabilecek ve onları ortak bir dille bir araya getirebilecek bir sembol arayışının başladığı görülmektedir (Güngör, 1990, s. 73).

Arabeskin ortaya çıktığı ilk dönemde (1960-1980) Orhan Gencebay'ın oluşturduğu arabeskin müzikal yapısı, Türk sanat müziği, Batı müziği, Türk halk müziği ve Arap müziğinin sentezi olup (Dürük, 2011, s. 36), edebî sözleri de geleneksel öğelerden beslenmektedir (Öge, 2014, s. 56). Orta döneme (1980-1990) gelindiğinde, 12 Eylül 1980 askerî darbesini müteakiben Ahmet Kaya, *Nokta Dergisi*'nin 28. sayısına verdiği demeçte, "Özgürlük ve demokrasi mücadelesi anlamında sanat alanında mücadele veren biriyim" sözleriyle kendini mücadeleci birisi olarak konumlandırmakta ve *sol arabesk türüyle* ortaya çıkmaktadır (Güngör, 1990, s. 92). Turgut Özal'ın iktidarda olduğu dönemde arabesk ile devlet arasındaki buzların eridiği ve ANAP'ın mitinglerinde arabesk müzik örneklerinin kullanıldığı görülmektedir (Güngör, 1990, s. 93). 1989 yılında ise Kültür Bakanlığı

örnek teşkil etmesi amacıyla Hakkı Bulut'a şarkı sipariş eder. Buna mukabil Hakkı Bulut, "Seven Kıskanır" isimli eseri besteler ve ilk kez TRT ekranlarında söyler (Güngör, 1990, s. 95; Küçük Kaplan, 2013, s. 155). Cumhuriyetin ilk dönemlerinde radyolarda Türk müziği yasağının sonucu olarak ortaya çıkan arabesk müziğin bu dönemde siyasi bir söyleme büründüğü görülmektedir. Son döneme geldiğinde (1990'dan günümüze) arabesk, bestekârın eser üzerindeki hâkimiyetinin zayıflayarak aranjörün müzikal anlayışıyla şarkının yeniden inşa edildiği yeni bir müzik üretim biçimi olarak öne çıkmaktadır (Küçük Kaplan, 2013, s. 234). Ayrıca pek çok müzik türüyle etkileşim içinde olmasından ötürü arabesk, *piyasa müziği* adıyla piyasadaki tüm müzik türlerinin adına işaret etmektedir ve bu durumun arabeski metalaştırarak geniş kitlelerde yankı bulmasına aracılık ettiği düşünülmektedir (Taydaş & Sert, 2021, s. 219; Küçük Kaplan, 2013, s. 228). TRT'ye alternatif özel televizyonların açılmasıyla ekranlarda boy gösteren arabesk sanatçılar, yozlaşmış kültür ürünü olarak bazı kesimlerce tepki alsalar da arabesk serbest biçimde halka ulaşmış ve 90'lı yıllarla birlikte TRT de *popüler müzik* adı altında arabesk müzik sanatçıları çıkarmaya başlamıştır (Soydan, 2015, s. 67).

Arabesk Müzik ve Sinema İlişkisi

Sinema, arabesk müziğin doğması ve yaygınlaşmasına etki eden önemli bir kitle iletişim aracıdır. *Avare*, *Aşkın Gözyaşları*, *Leyla ve Mecnun* gibi filmler arabesk müziğin tohumlarının atıldığı ilk yapıtlar olarak kabul edilir. 1960'ların ikinci yarısından sonra yapılan pek çok filmde arabesk şarkıcıların başrol oynadığı görülmektedir (Güngör, 1990, s. 82). Aktörün kendi hayatını oynadığı hatta Orhan, İbrahim, Ferdi, Mahmut gibi kendi adını kullandığı arabesk filmleri, gerçeğin bir resmi olarak değerlendirilmektedir (Stokes, 1992, s. 138). Ferdi Tayfur'un, İbrahim Tatlıses'in, Küçük Emrah'ın ve Küçük Ceylan'ın

başrol oldukları filmlerde, *ötekinin* istismar edici ya da uzaktan/manipülatif biçimde yol açtığı ailenin parçalanması, göçmen işçi olmak, şehre yabancılaşma, yalnızlık hissi ve çaresizlik duyguları gibi temalar öne çıkmaktadır (Stokes, 1992, s. 141). 1976-1986 yılları arasında resmî radyo ve televizyon kanallarında arabesk şarkıcıların yayınlanmasının yasak olmasının sonucu olarak Ferdi Tayfur'un şarkılarını hayranlarıyla buluşturmak amacıyla filmlerinde başrolü oynadığı düşünülmektedir (Dönmez & İmik, 2020, s. 144).

Öte yandan Müslüm Gürses'in baş karakteri oynadığı beş filmde *Müslümcü kimliğinin* sembolik bileşenleri, *aşk*, *delikanlılık* ve *isyan* kavramları etrafında şekillenmektedir ve *aşk* hayatın bütününe yayılan bir anlam iken, *isyan* olumsuzluğa dair bir yakınma olarak öne çıkmaktadır (Işık & Erol, 2002, s. 145). *Delikanlılık* ise, *ötekinin* karşısında anlamlı bir yerde var olma ve hayata moral bir çerçevede bakma çabası olarak gösterilmektedir (Işık & Erol, 2002, s. 146).

Yakın zamanda yayınlanan ve Müslüm Gürses'in baş karakter olarak canlandırıldığı *Müslüm* adlı film ise, Gürses'in çocukluk çağında yaşadığı zorlu deneyimlerini, babasından gördüğü şiddeti, sanatçı olma serüvenini ve Muhterem Nur'a olan büyük aşkını konu edinmektedir (Karadaş, 2020). Filmde her ne kadar geleneksel melodramatik özellikleri kullanılsa da bunlar, günümüz popüler kültürel ihtiyaçlarına göre yenilenecek sunulmaktadır (Kürkçüoğlu, 2021). *Müslüm*, sabit bir biyografi çalışması olmasına rağmen izleyicilerin bu filmi kendi hikâyeleri çerçevesinden yorumlaması üzerine Karadaş (2020, s. 456), izleyicilerin pasif bir alıcı olmanın aksine süreci anlamlandıran *aktif* bir konumda olduğunu ifade etmektedir. Bu verilerden hareketle filmi izleyenin arabesk kimliğe kendi anlam dünyası üzerinden farklı bir yorum getirdiği söylenebilir. Bu yaklaşım, arabesk kimliğin var olan sınırlarının genişlemesinde izleyicilerin ona yüklediği anlamların önemli bir role sahip

olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, Instagram'da *Müslüm* filmi adına açılan hesapta yapılan paylaşımlara izleyicilerin yorum yapması da film hakkında ayrı bir gündem yaratmaktadır (Altar Yavuz, 2020, s. 1286). Özetle *Müslüm* filmi feleğin kötülükleri karşısında yakınan bir figür yerine, acıların karşısında güçlü kalabilmiş ve travma sonrası büyümüş, başarılı bir erkek figürü olarak öne çıkmaktadır. *Bergen* filminin de *acıların kadını* olarak adlandırılan Bergen'i nasıl bir formda sunacağı merak konusudur.

Yöntem

Bu araştırmada dijital etnografi araştırma deseni uygulanmıştır. Dijital etnografide de klasik etnografide olduğu gibi ilk olarak araştırma konusu belirlenmektedir. Araştırma konusu ve problemleri çerçevesinde oluşturulan sorunsal, *sahayı* belirlemektedir. Bu araştırmada saha, *Bergen* film resmî Instagram hesabıdır (Yarar, 2018, s. 146). Dijital etnografi araştırma deseninde araştırmacı ve gözlenen katılımcının aynı ortamda bulunması ve gözlenen kişinin bunun farkında olmaması bir avantaj olarak karşımıza çıkmaktadır. Beaulieu (2004, s. 160), bu konumdaki araştırmacıyı *pusu kuran* olarak niteler ve araştırmacıyı, *internette bir etkinliğin parçası olan ancak buna açıkça katkıda bulunmayan kişi* olarak tanımlamaktadır. Araştırmacının bu konumda olması, katılımcıların gerçek düşüncelerini yansıtmamasının önüne geçmek bakımından yarar sağlamaktadır (Şencan, 2005, s. 543). Sosyal medya kullanıcılarının kimliklerinin anonim olması her ne kadar gerçek fikirlerini başka bir etkene bağlı değiştirmemelerine yol açsa da, kullanıcı hesaplarının gerçek kişilere işaret edemeyeceği ihtimali de bir diğer sınırlılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmada elde edilen veriler van Dijk'in eleştirel söylem çözümleme yaklaşımına göre incelenmektedir. Arabesk kimlik konusunda Instagram'da yer alan *Bergen* filmi resmî hesabında yer

alan içerikler analiz edilmektedir. Görsel ve yazınsal paylaşıma uygun olması ve filmlerin tanıtımında sıkça kullanılan bir sosyal medya platformu olması bakımından veriler Instagram platformuyla sınırlandırılmıştır (Altar-Yavuz, 2020). Ekim 2021-Mayıs 2022 tarihleri arasında *Bergen* filmi hesabında yer alan 112 içerik eleştirel söylem çözümlemesi gereğince gönderi başlıkları, fotoğraflar, ana olaylar, ardalın ve bağlam bilgisi, haber kaynakları, dil seçimi ve retorik çerçevesinde incelenmektedir.

Bu araştırmada Dijk'in sosyokognitif söylem analizi çerçevesinde neoarabesk kimliğin oluşumunda makro ve mikro düzeyde, geleneksel temalar, imalar ve ön varsayımlar, aktörler, karşıtlık, tanım düzeyi, örnekler ve açıklamalar, yadsıma ve ifadeler, önerme cümle yapıları, retorik, resmi yapılar, söylem biçimleri, dolaylı konuşma/anlaşmazlıklar ele alınmaktadır.

Van Dijk'in Eleştirel Söylem Çözümleme Yaklaşımı

Teun van Dijk'in eleştirel söylem çözümleme yaklaşımına göre söylem, *eylem & etkileşim*, *anlam* ve *biçim* olmak üzere üç bileşene sahiptir. Bu yaklaşım, sosyal güç ve bu gücün yönetimi arasındaki ilişkiyi tanımlamaktan çok, toplumda yer alan bu yapıların meydana getirdiği etki düzeyini ve toplumsal değişim sürecine sunduğu katkıyı ortaya koymaya çalışmaktadır (van Dijk, 2001a, s. 352). Dijk'e göre medya ve kitle iletişim araçları, var olan bu güç ilişkilerini her gün yeniden üretebilen bir konumdadır (Sallan-Gül & Kâhya-Nizam, 2021, s. 14). Söylem analizinin sonucunda elde edilen veriler, sosyal olaylar konusunda bir genelleme yapma ya da tahmin etmeye yönelik olmaktan çok, üzerinde çalışılan konuyu tarifleyici ve açıklayıcı bilgilerdir (van Dijk, 2001b, s. 96). Söylem ve toplum arasındaki etkileşimde *ara yüzler* rol oynamaktadır ve van Dijk (2009, s. 64) bu ikilinin etkileşimine *kognisyon* boyutunu da ekler. Bir toplumda

olayların sosyal temsilleri bireyler arasında paylaşılmaktadır. Bu sebeple van Dijk (2009, s. 78) yaklaşımını *sosyo-kognitif söylem analizi* olarak isimlendirmektedir. Söylemin toplumsal bağlar üzerinde yarattığı etkide *bağlam modelleri* rol alır ve bu modeller, öznelere tanımlarından meydana gelen zihinsel temsillerden oluşmaktadır. Söylem, hem onu söyleyenler tarafından inşa edilir hem de söylenenler zihindeki temsilleri-yeniden kurgulamaktadır.

van Dijk'in metodunda söylemsel analiz, makro ve mikro yapılar özelinde iki fazda yapılmaktadır. Makro yapılardan başlıklar, haber girişleri ve fotoğraflar *tematik çözümlemeye* tabi tutulurken, olayın durumu ise *ana olayın sunumu, sonuçları, ardaan ve bağlam bilgisi* çerçevesinde değerlendirilir, haber kaynaklarının ve tarafların buna getirdiği yorumlar da söylemin *yorum* kısmını oluşturur ve tüm bunlar *şematik çözümleme* ile analiz edilmektedir (Özer, 2011, s. 85). van Dijk'in söylem çalışmasında *şematik çözümleme*, durum ve yorum olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Durum, *ana olayın sunumu, sonuçlar, ardaan bilgisi ve bağlam bilgisine* göre değerlendirilmektedir. Yorum ise, haber kaynakları ve olay taraflarının olaya getirdiği yorumlar çerçevesinde incelenmektedir (Özer, 2011, s. 85). Dijk'e göre *ardalan bilgisi*, hikâyeye konu olan olaydan önce meydana gelen gelişmeleri kapsamaktadır (Özer, 2011, s. 105). Olay, meydana gelmeden önce yapılan sosyal ve politik tahakküme yönelik manipülasyonları konu edinir (Özer, 2011, s. 123). van Dijk'e (2006) göre *bağlam*, olay ile ilgili sosyal koşulların zihinsel temsilleridir. Bağlamlar, insanların neyi, bilhassa nasıl söylediklerini etkileme gücüne sahiptir (van Dijk, 2006, s. 165). Bağlam modelleri, zamansal-uzamsal düzenleme, katılımcılar, kimlikler, roller, ilişkiler, niyetler, bilgi, ideoloji ve devam eden sosyal eylem bileşenlerinden oluşmaktadır (van Dijk, 2009, s. 65).

van Dijk'e göre söylemde yer alan mikro yapılar, sentaktik, bölgesel uyum, sözcük seçimleri ve retorik çözümler ile incelenir (Özer, 2011, s. 83). Bu süreçte cümlelerde yer alan nedensel, yapısal, kavramsal/referansal ilişkiler, sözcük seçimleri, cümle yapılarının pasif/aktif kurgulanması, olay tanıkları ve taraflarının ifadeleri, sosyal katılımcılar ve aktörler, fotoğraflar ve sayısal veriler gibi kanıtlar incelenmektedir (Özer, 2011, s. 84). Haber *retoriğinde* ikna edici ve inandırıcı verilerin kullanıp kullanılmadığına bakılmaktadır. Bu veriler, fotoğraflar, görgü tanıklarının ifadeleri, istatistik verileri gibi öğelerden oluşmaktadır (Özer, 2011, s. 84). *Bölgesel uyum*, nedensel, işlevsel ve referanssal ilişkiyi kapsamaktadır. *Nedensel ilişki*, cümlelerde yer alan nedensel bağlara odaklanırken, *referanssal ilişki* bir cümledeki kavramın kendinden sonra gelen cümleyle arasındaki *kayıp bağın* kurulup kurulmadığına, *işlevsel ilişki* ise, bir cümlede yer alan genel bir ifadenin kendinden sonra gelen cümlede açıklanıp açıklanmadığına odaklanmaktadır (Özer, 2011, s. 84). van Dijk'e göre sözcük seçimleri, ideolojik yapı açısından oldukça önem arz eder ve eylemin sosyal katılımcılar ve sosyal aktörler hakkındaki inançları, kullanılan sözcüklerdeki farklılıklar aracılığıyla ortaya konabilmektedir (Özer, 2011, s. 84).

Bulgular

Makro Yapı: Tematik ve Şematik Çözümleme Bulguları

Bergen filmi resmî hesabında gönderilerin altına yazılan cümleler genellikle tek paragraftan oluştuğu için çalışmaya her gönderinin altında yer alan ilk cümle konu edilmektedir. Instagram *Bergen* filmi resmî hesabında (bergenfilmofficial) yapılan paylaşımlara bakıldığında, filmin yer ve zaman gibi bilgilerinde *enformasyon eksiltimine* gidildiği görülmektedir. Fotoğraf başlıklarında konunun bir tema etrafında kurgulanarak sosyal medya kullanıcısının belli bir görüş etrafında filme yönlendirildiği fark edilmektedir. Başlıklara bakıldığında, 18 Ekim 2021-17 Kasım 2021 tarihleri arasında filmde yer alan aktör ve aktrislerin *Bergen*'in hayat hikâyesinden hareketle spot cümle paylaşımları öne çıkmaktadır. Instagram hesabında 25 Kasım tarihinden filmin galasının yapıldığı 3 Mart tarihine dek filmde kesitlerin paylaşılması ve filmin 8 Mart Kadınlar Günü'nde vizyona girmesi de yine söylemde yer alan *kadına şiddetle mücadele* temasıyla ilişkili görünmektedir. Filmin instagram hesabında 18 Ekim 2021 tarihinde paylaşılan içerikte başrol oyuncusu Farah Zeynep Abdullah'a ait olan "Bergen'in filmini; onun ne kadar acı çektiğini göstermek için değil, ne kadar güçlü olduğunu anlatmak için yapıyoruz. Kadın cinayetleri toplumsaldır" cümlesi başta olmak üzere diğer tüm oyunculara ait paylaşımlarda da *kadına yönelik şiddet* temasının öne çıktığı görülmektedir.

Oyuncuların bu ifadelerinde yer alan spot cümlelerde temanın *kadın cinayetleri* üzerinden kurgulandığı görülmektedir. Ancak *Bergen* cinayetinin kimler tarafından, ne zaman ve nasıl işlendiğine dair bilgide *enformasyon eksiltimine* gidildiği öne çıkmaktadır. Yalnızca 29 Ekim 2021'de paylaşılan gönderide Şebnem Sönmez'in, "Seni küçük harflerle yazacağım / küçücük bir kadın olduğun için /

sesini her duyduğumda ağlayacağım / her şeyin yarım kaldığı için...” şeklindeki ifadesinde Bergen’in küçük yaşta evlendirildiğine dair genel bir ifadeye yer verilmektedir. Tüm başlıklarda Bergen’in bir kişiden ziyade şiddet gören tüm kadınları ifade eden bir sembol gibi genelleştirilerek ele alındığı görülmektedir.

Oyunculardan Farah Zeynep Abdullah ve Ali Seçkiner’in, “Hiçbir kadın öldürülmeyi seçmez. Bergen de seçmedi” ifadelerinde şiddete maruz kalmış kadın temsili olarak Bergen’e işaret ettiği görülmektedir. Tüm bu paylaşımlarda *kadına yönelik şiddet* ile mücadele bağlamında toplum tarafından meşru kabul edilen mağdurun hakkını savunma ve şiddete itirazı destekler ifadeler yer aldığı ve *ardalan bilgisi* bağlamında seyircilerin daha filmi izlemeden filme konu olan *kadına şiddet* konusuna yönlendirildiği görülmektedir.

Bergen filmi hesabında yer alan fotoğraflar makro unsurlar çerçevesinde incelendiğinde, haber metinlerine uygun içerikte fotoğrafların seçildiği görülmektedir. Instagram’da *Bergen* filmi resmî hesabı siyah bir zemin üzerine altın harflerle BERGEN yazılı bir profil fotoğrafı kullanmaktadır (bkz. Resim 1). Bu fotoğraf filmde işlenen temayı destekler niteliktedir. Acılarla dolu bir hayata rağmen başarılı bir ses sanatçısı olan Bergen’in hayatında yaşadığı zorluklar siyah renk ile temsil edilirken, altın rengi harflerin ise bu zorluklara rağmen ortaya koyduğu başarıyı temsil için kullanıldığını düşündürmektedir. *Bergen* filminin afişinde başrol Farah Zeynep Abdullah’ın fotoğrafı kullanılırken filmin Instagram hesabında başrol karakterinin fotoğrafının profil resmi olarak kullanılmayışı da yine enformasyon eksiltilmesine örnektir (Resim 1). Bergen’in kişisel hayat öyküsünden ziyade hayatında yaşadığı zorluklara rağmen bunlarla başa çıkmış bir kadının öyküsü olarak sunulması, cinayet kurbanı Bergen’in arabesk sanatçı kimliğinin sınırlarını genişleterek onu *kadına şiddetle mücadele eden bir sembole* dönüştürmektedir.



Resim 1. Instagram Bergen filmi resmî hesabı profil fotoğrafı

Ana olayın sunumu ve sonuçlar açısından *Bergen* filmi Instagram hesabında filmin sunumuna baktığımızda, bu sayfada gönderilerin film öncesi, filmin vizyona girmesi ve vizyona girdikten sonra filmin arka planına ait gönderilerden oluştuğu göze çarpmaktadır. Bu gönderilere bakıldığında *Bergen* filmi temasında paylaşımlar olduğu göze çarpmaktadır. van Dijk'e göre haberlerin girişinde *ana olay* sunulmaktadır (Özer, 2011, s. 92). Nitekim bu sayfaya baktığımızda da ilk gönderilerinde *Bergen* filminin oyuncularının *kadına yönelik şiddet* temasına ilişkin paylaşımları öne çıkarılmaktadır.

Bir olayın yol açtığı sonuç da ona haber değeri atfedilebilmesi için önemlidir (Özer, 2011, s. 92). *Bergen* filmi oyuncularının paylaşımlarıyla *kadına yönelik şiddetle mücadele* üzerinden kurgulanan anlam bu konuda ses getirmiştir. 25 Kasım 2021 tarihinde Uluslararası Kadına Şiddete Karşı Mücadele Günü'nde, "*Sen affetsen ben affetmem!*" sloganıyla dev bir kalabalık kadına şiddete yönelik tepkisini dile getirmiştir (bkz. Resim 2). Bir diğer ifadeyle filmin değeri kadına yönelik şiddetle mücadele üzerinden kurulmaktadır.



Resim 2. Kadına yönelik şiddetle mücadele protestosu

Ardalan bilgisi kapsamında *Bergen* filmi vizyona girmeden önce filmin Instagram hesabında yapılan paylaşımlarda filme konu olan Bergen'in cinayetinin ne zaman, kim tarafından ve nasıl yapıldığına ya da Bergen'in hayatına ilişkin tarihsel ve sosyal bilgilere dair bir açıklama yapılmayarak *enformasyon eksiltimine* gidildiği görülmektedir. Yalnızca cinayet sonucundan hareketle oyuncuların *kadın cinayetleriyle mücadele* konusunda yukarıda mezkûr paylaşımları yer almaktadır. Bu ardalan bilgisi, seyirciyi *kadına şiddetle mücadele* söylemine yönlendirmektedir.

Zamansal-uzamsal düzenleme bakımından *Bergen* filmi hesabında yer alan içerikler ve temanın *kadına yönelik şiddetle mücadele* olarak seçilmesi, Bergen'in yaşadığı dönemi aşarak günümüze yönelik kurgulandığını göstermektedir. Her ne kadar Bergen hayran grubu arabesk müzik dinleyicilerinden oluşsa da, Bergen filmi resmî hesabının kitlesinin müzik zevki fark etmeksizin kadına yönelik

şiddetle mücadele kapsamında tüm yetişkin gruplardan katılımcıların olduğu görülmektedir. Bağlam modelleri kapsamında kimlikler, roller ve ilişkiler bileşenine bakıldığında, paylaşımlarda vurgulanan kimlik, *acılarla mücadele ederek başarılar imza atmış kadın* figürüdür. *Roller ve ilişkiler* ise, kadına şiddetle mücadele zemininde acılarla mücadele eden kadın figürüyle ilişkilendirilmektedir. *Niyetler* ise, bağlam modelinin yapısal özellikleriyle paralel olarak desteklenmektedir. Niyet, kadına yönelik şiddete karşı bir bütünlük oluşturarak bu bütünlüğün kalıcılığını garantilemektedir. *Bilgi* bileşeninin söylemdeki konumu, kadın cinayetlerinin öldürme suçu olarak değerlendirilmesi, toplumsal olarak ilk öldürme suçu olarak kabul edilen Hz. Adem'in oğlu Kabil'in kıskançlık nedeniyle Habil'i öldürmesine gönderme yapmaktadır (Polat, 2004, s. 31). Bergen'in cinayeti öldürme suçu olarak aktarılarak alıcılara bu şekilde sunulmaktadır. *İdeoloji* bileşeninin kadın hakları ve kadın cinayetlerinin son bulması konularında feminist bir çerçevede sunulduğu görülmektedir. Devam eden *sosyal eylem* bileşeni de 25 Kasım 2021'de "*Sen affetsen ben affetmem!*" sloganıyla kadına yönelik şiddete yönelik protestolar olarak öne çıkmaktadır (bkz. Resim 2). Ayrıca 20 Mart 2022 tarihinde Yeni Adana Stadyumu'nda dev topluluğun "*Sen affetsen ben affetmem!*" diyerek Adana'nın Kozan İlçesi'nde *Bergen* filminin yasaklanmasını protesto etmesini konu alan gönderi de devam eden eylemin parçasıdır (bkz. Resim 3).



190.440 görüntüleme

bergenfilmofficial Adana'ya selam olsun!
BERGEN filmimize gösterdikleri anlamlı
dayanışma için bütün Adana halkına
teşekkürler.

Resim 3. Adana Stadyumu Bergen filmi yasağını protesto

Ayrıca 8 Mart günü *Bergen* filmi Instagram hesabında Kadınlar Günü kutlamalarının Bergen ile özdeşleştirilerek kurgulanması da kadın haklarının savunulması üzerinden filmin devam eden güncel eylem bileşenidir.

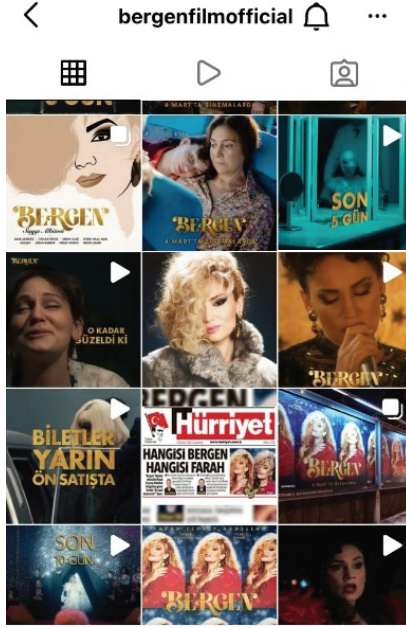


Resim 4. Farah Zeynep Abdullah Kadınlar Günü Mesajı

8 Mayıs 2022 tarihinde “Ana gibi yar olmaz” yazısıyla Bergen ve annesinin fotoğrafı ve 1 Mayıs 2022 tarihinde, “Hayata emeğiyle değer katan herkesin 1 Mayıs Emek ve Dayanışma Günü kutlu olsun” alt yazısıyla 1 Mayıs 2022 tarihinde film setinde çalışan diğer kişilerin fotoğrafları paylaşılmıştır. Instagram hesabında film haricinde güncel meselelerle ilgili bu paylaşımlar da yine filmin devam eden eylemine yönelik bilgiler içermektedir. Film setinde kullanılan kıyafetlerin *İlk Adım Kadın Çevre Kültür ve İşletme Kooperatifi*'ne yaptırılması, *Bergen'e Saygı* isimli albüm çalışmasında Bergen'in şarkılarını seslendiren diğer sanatçıların elde ettiği geliri *Kadın Cinayetlerini Durduracağız* isimli platforma bağışlaması da filmin devam eden eylemine diğer örneklerdir.

Bergen filmi resmî hesabında yapılan paylaşımlarda hesap yöneticisinin kendi gözlemleri gibi birincil kaynaklar yerine kanıt niteliği taşıyan belgelere yer verdiği görülmektedir. Instagram hesabında filminden kesitler, filmde rol alan aktör ya da aktrislerin

Bergen hakkında yaptığı yorumlar, Bergen'e saygı albümü gibi paylaşımlarda oyuncular, *olayın ana tarafları* olarak sunulmaktadır (bkz. Resim 5).



Resim 5. Bergen filmi resmî hesabı

Farah Zeynep Abdullah'ın 18 Ekim 2021 tarihli "Filmi onun ne kadar acı çektiğini göstermek için değil, ne kadar güçlü olduğu anlatmak için yapıyoruz" yorumu ve 3 Nisan 2022 tarihinde Farah Zeynep Abdullah'ın 50 milyon TL oyunculuk bedeli aldığı gerekçesiyle başlatılan karalama kampanyası üzerine bu hesap üzerinden kamuoyuna duyuru yayınlaması *Bergen* filmiyle birlikte Farah Zeynep Abdullah'ın *neoarabesk Bergen kimliğini* devralarak kadına şiddetle mücadele sembolüne dönüştüğünün söylemsel iz düşümü olarak karşımıza çıkmaktadır.



Resim 6. Kamuoyuna Duyuru

Mikro Yapı: Sentaktik Çözümleme Bulguları

Bergen filmi resmî Instagram hesabında yapılan paylaşımların, filmde rol alan oyuncuların sözleri, filmin gala gösterimleri ve oyuncuların galalarda farklı şehirlerde izleyicilerle buluşmaları, *Bergen'e Saygı* albümü ve filmin sahne arkası görüntülerinden oluştuğu görülmektedir. Gala gösterimine ilişkin cümle yapılarına bakıldığında bilhassa Bergen'i tanımlayan cümlelerde birden fazla niteleyici sıfata yer verilerek, "gücünü hayallerinden, sesinden ve hayata dair hiç vazgeçmediği umudundan alan yetenekli bir müzisyen" gibi açık ve anlaşılır bir dil kullanılmaktadır. Bergen, *vazgeçmeyen ve umudu tükenmeyen* bir özne olarak konumlandırılmaktadır.

Film vizyona girmeden önce oyuncuların yaptığı paylaşımlarda *nedensel ilişki*, "Bergen'in filmini; onun ne kadar acı çektiğini göstermek için değil, ne kadar güçlü olduğunu anlatmak için yapıyoruz. Kadın cinayetleri toplumsaldır" Farah Zeynep Abdullah (18 Ekim 2021) ifadesi üzerinden kurgulanmaktadır.

Başrol oyuncusu Abdullah'ın sözlerinde filmin neden yapıldığı cümle içinde gösterilmekte ve bir sonraki ifadede Bergen'in cinayetine *referanssal bir ilişki* kurularak kadın cinayetlerine işaret edilmektedir. *İşlevsel ilişki* bakımından Bergen'in başarılarına odaklanması açıklanmamaktadır.

Filmin eylemine yönelik yapılan sosyal projelerle ilgili haberlere bakıldığında ise şunu görüyoruz:

“*Bergen* filmi yapımda bir ilke imza atarak kostüm çalışmasını kadın kooperatifleri ile çalışarak tasarladı. Bergen filminin kostümleri kadınların el emeğiyle üretildi. Kadınların ekonomik ve sosyal güçlenmesi adına çalışan ve her yıl on binlerce kadın ve çocuğa ulaşan Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı'nın (KEDV) desteklediği 'mahalle yuvalarından birinde, Kâğıthane'nin Nurtepe Mahallesi'nde yer alan *İlk Adım Kadın Çevre Kültür ve İşletme Kooperatifi*'nde örüldü (20 Nisan 2022)”.

Bu paylaşımda, filmde kostümlerin neden kooperatif çalışanlarına yaptırıldığı konusunda *nedensel ilişki*, kadın ve çocukların vakıf tarafından desteklenmesi vurgusuyla *referanssal ilişki* ve kadın kooperatiflerinin tasarladığı kıyafetlerin nasıl yapıldığına dair ise *işlevsel ilişki* yapılandırılmaktadır.

Bergen filmi resmî Instagram hesabında yapılan paylaşımlara bakıldığında, filmde kesitler, film ile yapılan sosyal projeler, filmin arka planı, filmde rol alan oyuncuların yorumları, film hakkındaki haberler ve güncel olaylara dair bazı paylaşımlar yer almaktadır. Ancak Bergen'in “Tanrım kötü kullarını, sen affetsen ben affetmem” şarkı sözü pek çok paylaşımda slogan olarak kullanılmaktadır. Bu sloganın yazılı olduğu 8 Mart tarihli fotoğrafın altında “Her şeye inat, hayatta KAL! YAŞASIN KADINLAR!” yazılıdır. Bu şarkı sözünde *kötü kul* olarak konumlandırılan kişi Bergen'in katilidir ve bu kişiden hareketle tüm kadın cinayeti faillerine işaret edilmektedir. “*Sen*

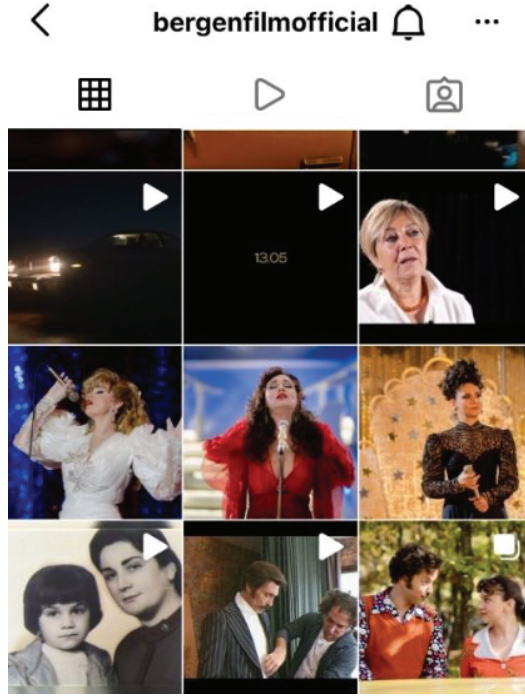
affetsen ben affetmem!" sözüyle de kötülük yapan kişilere karşı bitmeyecek bir nefret ve bu kötülüklerin unutulursa tekrar edileceğine ilişkin kaygı duygusal yük olarak bu ifadeye yerleşmekte ve şiddete maruz kalan kadınların sesi olarak karşılık bulmaktadır. Bu şarkı sözünün yazılı olduğu fotoğrafın "*Hayatta kal!*" sloganıyla paylaşılması da şiddete maruz kalmış kadınların hayatta kalmasına yönelik bir umut oluşturmayı hedeflemektedir.

Filmden paylaşılan kesitlerden oluşan gönderilerin altında kısa ve slogan içerikli ifadelerin olduğu cümlelerde Bergen, başarılar imza atmış, müzik eğitimi almış, karakteristik bir sesi olan ve zorluklara rağmen yılmayan bir özne olarak konumlandırılmaktadır. Babası tarafından ihmal edilmiş bir kadının zorluk yaşasa dahi çalıştığı ve eğitim aldığı takdirde başarılar imza atabileceği mesajı verilmeye çalışılmaktadır. Bir diğer kadın figürü olarak anne de yine canını dişine takan ve zorluklarla evladını büyüten mücadeleci bir özne olarak kurgulanmaktadır. Müzik öğretmeni de Bergen'in gelişmesi için onu destekleyen ve bugünlere gelmesini sağlayan bir özne olarak tanımlanmaktadır.

Öte yandan mektupları dahi okumaya tenezzül etmeyen, yılların vebalini ödeyemeyecek olan kişi olarak tanımlanan baba figürü, Bergen'in yaşadığı zorlukların sorumlusu olarak yansıtılmaktadır. Bir diğer erkek figürü ise Bergen'in katilidir. Filmden paylaşılan kesitlerde bu kişiye dair bir cümle kesiti yayımlanmamış, yalnızca silah sesleri eşliğinde Bergen'i öldürdüğü son sahne paylaşılarak *cani katil* olarak konumlandırılmıştır. Başka bir erkek figürü olarak gazino sahibi Cevdet ise, Bergen'e hayranlık duyduğunu belirtse de, "Bu ses Adana'yı yıkar!" cümlesindeki ifade biçimiyle, işletmesinin kazancını düşünerek Bergen'in mücadeleci kimliğini para kazandırabilecek bir nesneye indirgediğini göstermektedir. Tüm bu ifadelerden anlaşılacağı üzere erkek figürlerin ihmalkâr, zorluk çıkarıcı bir

konumdayken, kadınların zorluklarla başa çıkabilmiş kahramanlar olarak temsil edilmesi, ideolojik arka planda feminizme gönderme yapıldığını düşündürmektedir. Nitekim *radikal feminizm* yaklaşımına göre, erkek kadını boyunduruğu altına almaya çabalar; bu sebeple kadınların yapması gereken, erkeğe ihtiyaç duymayacakları şekilde birbirine yönelmektir (Özsöz, 2008, s. 52). Bergen Film resmî instagram hesabında zulme karşı kadınların birbirine destek olduğu gönderiler paylaşılarak kadının kadına destek olduğu bir tablo çizilmektedir (bkz. Resim 8, Resim 9). Nitekim filmde de türlü zorluklara maruz kalan *Bergen*'in yanı sıra canını dişine takarak onu büyüten annesi ve onu yüreklandiren müzik öğretmeni de ona destek veren mücadeleci figürler olarak sunulmakta ve zorluklara maruz kalan kadınların birbirinden güç alarak mücadele etmelerine yönelik bir ses ve sembol olarak öne çıkarılmaktadır. *Müslüm* ve *Bergen* filmlerinde baş karakterler, zalime karşı dik duran ve ona kafa tutan kişiler olarak temsil edilmişlerdir ki bu arabesk şarkılarda yer alan *aşk*, *delikanlılık* ve *isyan* temalarıyla paralellik göstermektedir (Işık ve Erol, 2002, s. 146; Karadaş, 2020). Ancak her iki filmde de baş karakterler içinde bulunduğu duruma yalnızca isyan eden - olumsuzluğa dair yakınma- bireyler gibi görünmenin aksine klasik arabesk temasından farklı olarak aksiyon alan, acılara baş kaldıran ve travma sonrası büyüyen karakterler olarak temsil edilmişlerdir. *Bergen* ve *Müslüm* filmlerini aynı yapım şirketinin yapması da bir diğer ilginç veridir (Orkestra İçerik, t.y.).

Bergen filmi resmî Instagram hesabında paylaşılan fotoğraflara bakıldığında, *Bergen*'i canlandıran Farah Zeynep Abdullah'ın sahnede olduğu fotoğraflar tercih edilmektedir. Bunun yanı sıra film sahnelerinden yapılan diğer kesitlerde de *Bergen*'in mücadeleci ruhuna yönelik sözcüklerden oluşan repliklerin yer aldığı fotoğraflar paylaşılmaktadır.



Resim 7. Bergen başrolü sahne fotoğrafları

Öte yandan kadına yönelik şiddetle mücadelede kadınların birbirini desteklemesi mesajıyla paralel olarak film setinde kullanılan kıyafetlerin yapım süreci, “Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı’nın (KEDV) desteklediği mahalle yuvalarından birinde, Kağıthane’nin Nurtepe Mahallesi’nde yer alan İlk Adım Kadın Çevre Kültür ve İşletme Kooperatifi’nde örüldü” ifadesiyle paylaşılmıştır. Kıyafetleri tasarlayan kadınlar da fotoğrafta yer almaktadır.



Resim 8. Bergen filmi kıyafetlerini tasarlayan kadınlar

Ayrıca kadına yönelik şiddet ve cinayetlerle mücadele hedefine yönelik 8 farklı kadın şarkıcının seslendirdiği Bergen'e ait 8 eserden oluşan *Bergen'e Saygı* isimli bir müzik albümü yapılmış ve bu albümden elde edilecek gelirlerin hepsinin *Kadın Cinayetlerini Durduracağız* isimli platforma bağışlanacağı belirtilmiştir.



Resim 9. Bergen'e Saygı Albümü

Kadın cinayetleriyle mücadele kapsamında gerçekleştirilen çeşitli projeler Instagram hesabında *retorik* bağlamında ikna ediciliği yükseltmek adına paylaşılsa da, bu projelerden elde edilen gelirlere ya da istatistik verilerine dair herhangi bir kanıt paylaşımında görülmemektedir. Bu da yine *enformasyon eksiltimine* gidildiğini göstermektedir.

Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde neoarabesk kimliğin oluşumu *Bergen* filmi özelinde yapılan söylem analizi çerçevesinden araştırmalar ışığında tartışılmaktadır. Klasik arabesk kimliği Türkiye’de arabesk filmleriyle ortaya çıkmış ve arabesk kimliğin bu serüveni 1968’ler sonrasında arabesk sanatçıların başrol oynadığı filmlerle devam etmiştir (Güngör, 1990, s. 82). Ancak bu filmlerin temalarında *gurbet, yalnızlık, hicran, hüsrân, özlem, gözyaşları, sarhoşluk, zulüm* ve *kader* gibi arabesk şarkı temaları işlenirken günümüzde arabesk şarkıcıların başrol oynadığı filmlerde senaryonun, *zorluklarla mücadele, aşk, şiddet karşısında yılmazlık, başarı* temaları etrafında şekillendiği görülmektedir. 1968’li yıllarda arabesk şarkılarda yer alan temaların yaygınlaştırılmasına destek olan yapımların aksine, bugün, arabesk şarkılarda yer alan alışılmış konuların dışındaki temalarla arabesk şarkıcıların biyografileri filmlere konu edilmektedir. Neoarabesk kimliği olan bir şarkıcı arabesk şarkılarda yer alan hicran, hüsrân gibi temalara meydan okuyan konuma getirilmektedir. Nitekim bu filmlerin sosyal medyadaki tanıtım hesaplarında da filmde oynayan başrol oyuncusunun fotoğraflarının -Bergen ya da Müslüm gibi- arabesk şarkıcıların yerine paylaşılması da yeni bir bağlam modeline işaret etmektedir. *Bergen* filmi özelinde feminist ideoloji arka planından beslenen bağlam modeli, kadının kadına destek olacağı bir yerden kurgulanmaktadır. Film seti için hazırlanan kostümlerin de *mahalle yuvaları* kadınlarına destek amacıyla yaptırılması da yine bu bağlam modelinin retoriğine bir örnektir. Keza Bergen adına yapılan saygı albümünden elde edilen gelirin *Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu*’na bağışlanması da bir başka retorik örneğidir. Bu veri, Stokes’un müziğin ve dansın sembolik objeler olmaktan çok, başka sosyal olayları yaratmaya yol açan olgular olduğu önermesini kanıtlar niteliktedir (Stokes, 1994, s. 3).

Derrida'nın hareketli merkez anlayışında olduğu gibi (Derrida, 1993, s. 225) filmde arabesk şarkıcılarla sunulan kimlik, onların var olan kimliği yerine geçmekten çok yeni bir kimlik sunmaktadır. Zira Bergen hayranları *Bergen* filmini sevmeyebilir ya da Bergen'in yaptığı müziği beğenmeyenler *Bergen* filmini beğenebilir. Çünkü filmde sunulan Bergen, arabesk şarkıcı kimliği dışında başka yeni bir formdur. Arabesk ses sanatçısı olan ve önceden *acıların kadını* şeklinde adlandırılan Bergen, bu filmde *acılarla ve zorluklarla başa çıkan, başarılı bir kadın* olarak *kadına şiddetle mücadelenin* sesine dönüştürölmektedir.

Etnomüzikolog Rice, kimlik ve müzik ilişkisini açıklarken dört adımlı bir çerçeve sunar. Birincisinde müzik, kimliğe sembolik bir şekil verir. Sembolik şekil müziğe içkindir ve kimliğin ikonik elementlerinden oluşur. İkinci basamakta müzikal performans, toplumlar için paylaşılan bir kimlik oluşturarak onların eyleme geçmesini ve diğerlerinin de kendileriyle aynı stilde performans gösterdiğine dair bir imaj yaratır. Üçüncü basamakta müzik, kimliğin duygusal yönünü destekler. Son olarak müzik, pozitif değer olan ikincil bir kimlik sunar (Rice, 2007). Rice'ın modeli üzerinden arabesk şarkıcı Bergen kimliğini okuduğumuzda birinci basamak, 1980-1990 yılları arasında Bergen'in *acıların kadını* olarak bir kimlikle anılması, icra ettiği arabesk müzik türüyle ilişkilidir ve Bergen kimliğinin ikonik elementini içerir. İkinci basamakta Bergen'in müzikal performansı, onu dinleyenler için paylaşılmış bir *acıların kadını* kimliği oluşturarak acılarını ifade edebilecekleri bir alan sunar. Üçüncü basamakta arabesk müzik, kimliğin duygusal yönünü destekler. Dördüncü basamak ise, Belgin Sarılmışer'e Bergen kimliği olarak ikincil bir pozitif kimlik sunmaktadır. Ancak filmde sunulan Bergen kimliğiyle arabesk müzikle iç içe geçmiş Bergen kimliği birbirinden oldukça farklıdır. Nitekim başrol oyuncusunun, "Bergen'in filmini; onun ne kadar acı çektiğini göstermek için değil, ne kadar güçlü olduğunu

anlatmak için yapıyoruz. Kadın cinayetleri toplumsaldır” sözleri bu farklılığı anlamlandırmada oldukça manidardır. Ayrıca filmin afişinde ya da kesitlerde hiçbir şekilde *acıların kadını* ifadesine yer verilmemesi de yine arabesk şarkıcı Bergen kimliğinden farklı bir çerçeve sunulduğunu göstermektedir.

Müziği, paylaşılan toplumsal bir kimlik olarak ele alan etnomüzikolog Stokes’un (2012, s. 64) *kültürel mahrem (cultural intimacy)* yaklaşımına göre *Bergen* filmi, zorbalığa ve şiddete uğramış kadınlara teselli ve hâkim toplumsal kabule başkaldırı sunması bakımından *kültürel mahrem*in sesi olmaktadır. Nitekim arabesk müzikte *Tanrı*, kötü kaderi değiştirecek bir güç ve *acı çeken* ise, pasif bir kurban olarak konumlandırılrsa da (Stokes, 1992, s. 154), Bergen’in “*Tanrım kötü kullarını sen affetsen ben affetmem!*” şarkı sözünün slogan içerikli bir ifadeyle ön plana çıkarılması ve bu şarkıyla büyük başarılar imza atmış bir kadın olarak sunulması, Bergen’in kötü kaderiyle başa çıkan aktif bir konuma yerleştirildiğini düşündürmekte ve arabesk temasındaki kurbandan farklı bir çerçevede sunulduğu görülmektedir. Bu söylemle birlikte arabesk ses sanatçısı Bergen kimliğinin sınırları genişlemektedir.

Bir arabesk kimliği olarak *Müslümcü kimliğin* bileşenlerinde delikanlılık -hayata moral çerçevede bakmak- ve aşk varken (Işık & Erol, 2002, s. 146), arabesk ses sanatçısı olan Bergen kimliğinde *acıların kadını* ve aşktan yana bahtsız bir kadın yer almaktadır. Her iki figürde de acıların kadını ve delikanlılık gibi cinsiyetçi ifadelerle arabesk tema kurgulansa da, biyografi filmlerinde odağın bu arabesk bileşenlerden başka bir merkeze doğru değiştiği görülmektedir. *Müslüm* filminde Müslüm Gürses, çocukken yaşadığı zorluklar ve Muhterem’e olan aşkıyla birlikte *zorluklarla mücadele eden ve başarılı* bir figür olarak karşımıza çıkarken, *Bergen* filminde de Bergen benzer şekilde zorluklar karşısında yılmayan mücadeleci bir kadın figürü

olarak sunulmaktadır. Ancak *Müslüm* filminden farklı olarak *Bergen*'in yaşadığı aşk, ona zarar veren ama aynı zamanda bu zarara inat kariyerinde yükseldiği bir tema olarak öne çıkmaktadır. Yine de her iki filmde de *şiddetle mücadele* kavramı ön plana çıkar ve şarkıcıların arabesk kimliğinin ötesinde bir çerçeve çizilir. Bu yeni çerçevenin *Bergen*'in hedef kitlesinin genişlemesine yol açtığı fikrini uyandırmaktadır. Nitekim *Müslüm* filmi izleyicilerinde de benzer şekilde filmi beğenen kişilerin sosyodemografik yapısının geniş bir yelpazede olduğu ve izleyicilerin yalnızca arabesk severlerden oluşmadığı verisiyle bir paralellik görülmektedir (Karadaş, 2020, s. 455). Bu verinin ortaya çıkmasında filmin reklam kampanyaları da büyük rol oynamaktadır. van Dijk'e göre bir söylemin toplumu etkileyebilmesi *bağlam modelleri* aracılığıyla mümkündür ve medya da burada büyük rol oynamaktadır (Sallan-Gül & Kâhya-Nizam, 2021, s. 14). *Müslüm* filminin Instagram hesabında *Müslüm*'e ait yalnızca 2 fotoğraf paylaşılırken (Altar-Yavuz, 2020, s. 1286), *Bergen* filmi hesabında da *Bergen*'in yalnızca annesiyle olan çocukluk fotoğrafının (bkz. Resim 7) paylaşıldığı görülmektedir. *Bergen* filmiyle sunulan neoarabesk kimliğin inşasında yalnızca başrolde yer alan Farah Zeynep Abdullah'ın *Bergen* rolünde yer aldığı paylaşımlara yer verilmesi, yeni bağlam modellerinin kurgulanması açısından anlamlıdır.

Arabeskin doğduğu yıllarda kırsaldan kente göçmüş kişinin şehir hayatına uyum sağlama sürecinde bir destek sunan yönüyle arabesk kimlik, bu araştırma bulgularında yer alan söylemde farklı bir forma bürünmektedir (Özkaya, 2020, s. 714). Bu durum Özkaya'nın (2020, s. 714) arabeskin kişinin içinde yaşadığı kültürü tanıdık hale dönüştürücü fonksiyona sahip olduğu bulgusuyla çelişmektedir. Bireylerin erken çocukluk döneminde travmaya maruz kalması arabesk sevip sevmemelerinden bağımsız bir olgudur ve travmaya yol açan şiddet ise toplumsal normlarla çelişen bir olgudur. Nitekim

çocukluk döneminde yaşanan ihmal ve istismar içerikli travmalar, bireysel olduğu kadar toplumsal bir yöne de sahiptir. Bourdieu'ya göre bir yatkinlikler sistemi olan *habitus*, bireysel olanın, hatta kişisel/özel olanın dahi toplumsal, kolektif bir sınıfa ait olduğunu ortaya koymaktadır (Bourdieu, 1984, s. 2). Neoarabesk kimlik, *habitusu kadına şiddetle mücadele* olarak genişletmiştir. Post-alt kültür teorisyenlerinin yaklaşımına göre kırsaldan kente göç eden kişinin zorluklara mücadelesi olan arabesk kimliğin merkezi, şiddete maruz kalıp başarılarla imza atan bir mücadeleye dönmektedir. Yeni merkez ile ortaya çıkan neoarabesk kimlik yeni bir kök ve kimlik yaratmıştır (Derrida, 1993, s. 225). Arabesk, *ötekinin* sesi olmaktan çok toplumun kanayan yarasına ayna tutan öncü bir figür olarak neoarabesk formuyla yeniden servis edilmiştir. Nitekim *Bergen* filmi hesabında film paylaşımları haricinde *Anneler Günü*, *Uluslararası Kadına Şiddete Karşı Mücadele Günü*, *Kadınlar Günü* gibi yalnızca kadınlara yönelik özel günlere yönelik içeriklerin paylaşılması da, arabesk müzik ya da Bergen'in kimliğinden bağımsız bütün kadınlara yönelik, kadına değer veren bir bağlam modeli oluşturmaktadır. Bu model, filmi izleyecek kişi ya da izlemiş kişinin yapımı bu bağlamda değerlendirmesine hazırlayıcı bir zemin sunmaktadır.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

- Altar-Yavuz, O. (2020). Sinema filmlerinin tanıtımında bir halkla ilişkiler aracı olarak Instagram'ın kullanılması: Müslüm filmi örneği. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 8(2), 1262-1292.
- Angı, Ç. E. (2013). Müzik kavramı ve Türkiye'de dinlenen bazı müzik türleri. *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, 2(10), 59-81.
- Avcı, F. & Güdekli, İ. A. (2018). Toplumsal cinsiyet ve medya ilişkisi: yazılı basında kadına şiddet ve kadın cinayetleri haberleri üzerine bir analiz. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(2), 475-506.
- Ayas, O. G. (2019). Türk oryantalizminin arabesk tartışmalarına etkisi: kendini şarkılaştırma, garbiyatçı fantezi ve arabesk müzik. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 7(2), 2091-2121.
- Bayburtlu, A. S., Yılmaz, D. U. & Kal, F. K. (2021). Türkü sözlerinde şiddet çağrıştıran ifadeler: İç Anadolu Bölgesi örneği. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(45), 475- 488.
- Beaulieu, A. (2004). Mediating ethnography: objectivity and the making of ethnographies of the internet. *Social Epistemology*, 18(2-3), 139-163.
- Beşiroğlu, Ş. (2003). Popülerleşme sürecinde bir bestekar Saadettin Kaynak. *Popüler Müzik Araştırmaları Derneği Dergisi*, 1, 105-113.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 14(33), 108-114.
- Bourdieu, P. (1984). Introduction. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (pp. 1-7). Harvard University Press.
- Bozkurt, S. S. (2018). Ortaokul öğrencilerinin duygu durumlarına göre dinledikleri müzik türlerinin incelenmesi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- Bükecik, E. & Özkan, B. (2018). Kadına yönelik şiddet: toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadın sağlığına etkisi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi, 3(2), 33-37.
- Büyükduman, B. (2020). *Demokrat Parti döneminde uygulanan kültür politikalarının Türk makam müziğine yansımaları* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Can, Y. (2013). Kadına yönelik şiddetin toplumsal cinsiyet temelleri: Niğde örneği. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 5(1), 203-216.
- Cebeci, G., & Esen, S. K. (2016). Netnografi yöntemi kullanılarak arabesk ve Türk sanat müziği sanal topluluklarının incelenmesi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(1), 129-142.
- Cengiz, R. (2011). Sosyolojik bir olgu olarak müzik (Tokat örneği). *Journal of International Social Research*, 4(18), 14-33.

- Çötök, N. A. (2015). Toplumsal cinsiyet rolü dâhilinde kadına şiddet olgusuna karşı kadın algısı. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 1(3), 778-790.
- Demir, O. (2010). *Arabesk kültürün seçkin kültürü uyarlanma çabalarının medyadaki örnekleri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Demirkıran, G. K. (2014). *1990lı yıllar sonrası bir popüler kültür ürünü olarak arabesk müziğin değişimi/dönüşümü* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Derrida, J. (1993). Structure and sign and play in the discourse of human sciences. In J. Natoli & L. Hutcheon (Eds.), *A postmodern reader* (pp. 223-242). State University of New York.
- Dilben, F. (2016). *Varoşların sözü: Arabesk-rap" arabesk bağlamla rap müzik* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Dönmez, Y. E. & İmik, Ü. (2020). Ferdi Tayfur örneğinde Türk sinemasında arabesk müzik. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 6(2), 135-148.
- Dürük, F. E. (2011). Türk popüler müzik üretimi ve ürünlerindeki karma yapıyı hazırlayan toplumsal ve müziksel etkenler. *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 3(1), 33-42.
- Erdal, B. (2015). Hissedilen ve algılanan duygular bağlamında arabesk müzik beğenisini etkileyen faktörler üzerine bir araştırma. *Journal of Human Sciences*, 12(1), 1016-1055.
- Erdem, S. C. (1989). *Arabesk müzik endüstrisinin sosyolojik analizi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi.
- Erol, D. D. (2013). Toplumsal cinsiyet bağlamında Türkiye yazılı basınında şiddet haberleri ve haber fotoğrafları. *Selçuk İletişim Dergisi*, 8(1), 192-211.
- Erşanlı, B. (2012). Bir alt kültür yansıması olarak arabesk video müzik klipleri dilinin incelenmesi. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 117-123.
- Genç, H. N. (2006). Kadın, şiddet ve bazı türkülerdeki yansımaları. *Kadın/Woman 2000*, 7(2), 99-128.
- Goertzen, C. (2001). Powwows and identity on the Piedmont and coastal plains of North Carolina. *Ethnomusicology*, 45(1), 58-88.
- Göktepe, A. K. (2020). Popüler müziğin sosyal kimlik inşasındaki rolü: Yerli 45'lik şarkılar örneği. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20(2), 547-588.
- Güleç, İ. Ş. (2018). *Flamenko ve arabesk müziğin incelenmesi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Kocaeli Üniversitesi.
- Güngör, N. (1990). *Arabesk: sosyo-kültürel açıdan arabesk müzik*. Bilgi Yayınları.

- Hazır, I. K. (2014). Bourdieu sonrası yeni eşitsizlik gündemleri: Kültürel sınıf analizi, beğeni ve kimlik. *Cogito*, 76, 230-265.
- Hıdıroğlu, İ. & Kotan, S. (2015). Sinemada eril söylem ve Atif Yılmaz filmlerinde kadın sorunu. *Atatürk İletişim Dergisi*, (9), 55-76.
- Işık, C. & Erol, N. (2002). *Arabeskin anlam dünyası: Müslüm Gürses örneği*. Bağlam Yayınları.
- Işıktaş, B. & Tanar, M. (2015). Kimlik oluşumu sürecinde popüler müziğin etkisi. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (51), 31-49.
- İslamoğlu, G. & Ateşçi, E. (2023). Bergen filminin şiddet motifi çerçevesinde göstergebilimsel analizi. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 613-625.
- Juslin, P. (2016). Emotional reactions to music. In S. Hallam, I. Cross & M. H. Thaut (Eds.), *Oxford handbook of the psychology of music* (pp. 197-214). Oxford University.
- Karadaş, N. (2020). Türk sinemasında arabesk: Müslüm filmi üzerine bir izleyici çalışması. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (50), 431-460.
- Kaymal, C. (2017). Kırdan kente göçün kültürel sonuçları: Gecekondulaşma ve arabesk. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(15), 1499-1519.
- Kılınçer, Z. & Sönmez, B. M. (2013). 'Kültürel kimlik' ve 'kültürel adaptasyon' kavramları çerçevesinde Malatya romanlarının müzik pratikleri. *Folklor/Edebiyat*, (74), 9-45.
- Kırık, A. (2014). Türk sineması'nda arabeskin doğuşu ve gelişimi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 2(3), 90-117.
- Kırlioğlu, H. İ. K., Kırlioğlu, M., Akpınar, B., Şenel, D. ve Demirel, R. (2016). Şarkılarda kadına yönelik şiddetin izleri: Niteliksel bir çalışma. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(8), 6-30.
- Kızılkaya, Z. Z. (2019). Bir politik anlatı olarak Ahmet Kaya şarkıları: açık yaranın sesi (İlkay Kara). *İçtimaiyat*, 5(1), 153-154.
- Konyar, H. (2011). Yeni müzik kültüründe hâkim küresel kültür ile "öteki" kültürler arasında kurulan yeni ilişkilerle Türkiye'deki yeni pop müzik kültürünün değerlendirilmesi. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı II*, 38, 435-455.
- Köseoğlu, M. (2018). Kadına yönelik şiddette sosyalleşme süreci ve toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin değerlendirilmesi. *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 19(42), 77-96.
- Köten, E., & Akdemir, H. E. (2021). Rap müzikte toplumsal cinsiyet temsilleri: Toplumsal cinsiyet klişeleri, hegemonik erkeklik ve cinsiyetçilik. *Lectio Socialis*, 5(1), 43-59.
- Kuyucu, M. (2014). Eğlence endüstrisinde kadına şiddet ve medya: müzik sanatçısı Bergen örneği. *İdil*, 3(12), 53-78.

- Kuzucanlı, G., & Çelikiz, E. (2019). Türk Sineması'nda arabesk müzik ve sahne dönemi: "Batan Güneş" filmi örneği". *Ulakbilge*, 37(Haziran), 399-406. doi: 10.7816/ulakbilge-07-37-01
- Küçükcaplan, U. (2012). *1930lardan bugüne Türkiye'de arabesk müziğin kültürel zemini ve toplumsal müzikal analizi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Küçükcaplan, U. (2013). *Arabesk: toplumsal ve müzikal analiz*. Ayrıntı Yayınları.
- Kürkçüoğlu, H. (2021). Melodramatik imgelem ve Müslüm filmi. *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi)*, 6(2), 92-104.
- Lüleci, Y. (2020). 1970'lı Yıllarda Türkiye'de iktidar ve sinema ilişkileri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18(36), 495-528.
- Manuel, P. (1994). Puerto Rican music and cultural identity: creative appropriation of Cuban sources from Danza to salsa. *Ethnomusicology*, 38, 249-80.
- Meydan, A. (2018). Ferdi Tayfur şarkılarında coğrafi unsurlar. *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 79-100.
- Orkestra İçerik. (t.y.). Projeler. 20.01.2023 tarihinde <http://orchestracontent.com/projects.php?lang=en> adresinden erişilmiştir.
- Öge, S. (2014). Arabesk kader algısı -Orhan Gencebay örneği. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 47-76.
- Özaydınlık, K. (2014). Toplumsal cinsiyet temelinde Türkiye'de kadın ve eğitim. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, (33), 93-112.
- Özbek, M. (1991). *Popüler kültür ve Orhan Gencebay arabeski* (12. baskı). İletişim.
- Özdemir, (2012). *Batı müziğinin Türkiye'ye girişi ve etkileri* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Özer, Ö. (2011). *Haber söylem ideoloji, eleştirel haber çözümlemeleri*. Literatürk Yayınları.
- Özkaya, A. (2020). Postmodern perspektiften bakıldığında arabesk kültür, kimlik ve liminal mekân ilişkisi. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(49), 711-721.
- Özsöz, C. (2008). Kültürel feminist teori ve feminist teorilere giriş. *Sosyoloji Notları*, 6, 51-55.
- Polat, O. (2004). *Kriminoloji ve kriminalistik üzerine notlar*. Seçkin Yayınları.
- Rice, T. (2014). *Ethnomusicology: A very short introduction*. Oxford Press.
- Rice, T. (2007). Reflections on music and identity in ethnomusicology. *Musicology*, (7), 17-37.

- Sağır, A., & Öztürk, B. (2015). Sosyolojik bağlamda müzik ve kimlik: Karabük Üniversitesi örneği. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 121-154.
- Sallan-Gül, S. & Kâhya-Nizam, Ö. (2021). Sosyal bilimlerde içerik ve söylem analizi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 42(1), 181-198.
- Say, A. (1985). *Arabesque*. İçinde Müzik ansiklopedisi, (ss. 79-87) Odak Ofset.
- Sipahioğlu, H. (2020). *Siyasal iletişimde şarkı kullanımı: 2019 yerel seçimlerinde AK Parti örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Galatasaray Üniversitesi.
- Soydan, E. (2015). Televizyonun arabesk müziğin soylulaşmasındaki rolü. *Marmara İletişim Dergisi*, (23), 61-73.
- Söğüt, F. (2020). Türk sineması ve şiddet: Son dönem Türk filmlerinde şiddetin sunumu üzerine bir araştırma. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 26(44), 246-257.
- Stokes, M. (1992). *The Arabesk debate: music and musicians in modern Turkey*. The Clarendon.
- Stokes, M. (1994). Introduction: Ethnicity, identity, and music. In M. Stokes (Ed.), *Ethnicity, identity, and music: the musical construction of place* (pp. 1-27). Berg Publications.
- Stokes, M. (2012). *Aşk cumhuriyeti: Türk popüler müziğinde kültürel mahrem* (H. Doğrul, Çev.). Koç Üniversitesi. (Orijinal baskı tarihi: 2010, orijinal adı: The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music).
- Stokes, M. & Eryılmaz, H. (1998). *Türkiye'de arabesk olayı*. İletişim Yayınları.
- Şahin, Ç. (2014). Türkiye'de arabesk müzik kültürü ve TRT sansür kararlarının etkisi: "Sen benim içimde bir korkulu rüya..." *Umut Vakfı Araştırma Merkezi*, 5, 1-11.
- Şen, M. E., & Kaplan, B. (2020). Alt kültürün bir yansıması olarak arabesk müziğin sosyolojik boyutları. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 6(2), 45-50.
- Şencan, H. (2005). *Sosyal ve davranışsal ölçümlerde güvenilirlik ve geçerlilik*. Seçkin Yayınları.
- Şenel, O. (2014). Problem müzik kavramı ve bir problem müzik türü olarak arabesk. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 209-214
- Şentürk, B. (2017). Şiddet ve erkeklikler: Av mevsimi ve gönül yarası filmleri üzerinden Türkiye'deki erkeklik biçimlerine bakmak. *Anemon Mus Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 27-44.
- Tanrıvermiş, Ş. (2022). Sinema ve televizyonda yeni bir kadın hareketi; arabeskin âşık kadınları. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Sanat Araştırmaları*, 1(2), 46-54.

- Tatar, B., & Aydın, S. (2017). Müzik ve iktidar ilişkisi: kuramsal ve tarihsel bir analiz. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 5-30.
- Taydaş, O., & Sert H. (2021). Bir popüler kültür ögesi olarak arabesk müziğin çevreden merkeze yolculuğu. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (45), 210-222.
- Türk Dil Kurumu (t.y.). Arabesk müzik. 11.11.2022 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Toprak, M. A. (2021). Müzik coğrafyasında temel yaklaşımlar: Anglo Amerikan ve Türkiye coğrafya gündeminin karşılaştırılması, *Ege Coğrafya Dergisi*, 30(2), 429-445.
- van Dijk, T. A. (2001a). Critical discourse analysis. İçinde D. Tannen, D. Schiffrin & H. Hamilton (Eds.), *Handbook of discourse analysis* (pp. 352-371). Blackwell.
- van Dijk, T. A. (2001b). Multidisciplinary CDA: A plea for diversity. İçinde G. Weiss & R. Wodak (Eds.), *Critical discourse analysis: theory and interdisciplinary* (pp. 95-120). Sage.
- van Dijk, T. A. (2006). Discourse, context, and cognition. *Discourse Studies*, 8(1), 159-177.
- van Dijk, T. A. (2009). Critical discourse analysis: A socio-cognitive approach. In R. Wodak ve M. Meyer (Eds.), *Methods of critical discourse analysis* (pp. 62-84). Sage.
- Yağışan, N. (2013). Üniversite öğrencilerinin müzik tercihleri ve saldırganlıkla ilişkisi. *SED-Sanat Eğitimi Dergisi*, 1(2), 96-113.
- Yarar, B. (2008). Politics of/and popular music: An analysis of the history of arabesk music from the 1960s to the 1990s in Turkey. *Cultural Studies*, 22(1), 35-79.
- Yarar, F. N. (2018). *Sosyal ağlar ve dijital etnografi: Bir araştırma sentezleme çalışması* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Yaşartürk, G. (2010). Türkiye Sineması'nda kadın yönetmenlerin gözünden aile içi şiddet: benim sinemalarım, aşk ölümden soğuktur ve parçalanma. *Fe Dergi*, 2(1), 32-42.
- Yavuz, R. A. (2016). Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ekseninde kadın istihdamı ve ekonomik şiddet. *Journal of Life Economics*, 3(3), 77-100.
- Yıldız, A. (2020). *Arabesk müziğin sinemada gösterimi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Trakya Üniversitesi.
- Yıldız, T. (2021). Kadına şiddet teması üzerinden 'Halam Geldi' filminin içerik analizi. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11(3), 929-950.

The Representation of Objecting to Violence Against Women: A Semiotic Analysis

Kadına Yönelik Şiddete İtiraz'ın Temsili: Göstergebilimsel Çözümleme

Mustafa Aydın¹ Aşina Gülerarslan Özdengül²

Abstract

Representing the objection to violence against women in public service announcements is a significant effort to raise concern and social awareness about this important social problem. Public spots aim to inspire women by emphasizing strong and resilient characteristics of women who have been subjected to violence. The persuasive effect of public service announcements in the fight against violence towards women can lead to behavioral changes by activating the emotional reactions of the audience. Thanks to the impressive stories of public service announcements, viewers may be more willing to stand by and support women subjected to violence. Furthermore, public spots emphasize the importance of a collective effort by conveying the message that all parts of society must take responsibility to prevent violence against women. This study examines the public spots titled "Don't Hide-Don't Ignore" prepared by Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications, by means of semiotic analysis and discusses the representation of violence against women in public communication. Instead of imperious discourses referring to women's passivity, and contrary to the general view, the spots revealing that women can be subjected to violence regardless of their socioeconomic status include realistic persuasive arguments by encouraging social awareness, empathy, and solidarity.

Keywords: Semiotics, Violence, Against women, Violence, Gender

Öz

Kadına yönelik şiddete itirazın kamu spotlarında temsili, bu önemli sosyal soruna dikkat çekme ve toplumsal farkındalığı artırma amaçlı yapılan önemli bir çabadır. Bu tür kamu spotlarında, şiddete maruz kalmış kadınların güçlü ve dayanıklı özellikleri de vurgulanarak, kadınlara ilham kaynağı olması hedeflenmektedir. Kamu spotlarının kadına yönelik şiddetle mücadeledeki ikna edici etkisi, izleyicilerin duygusal tepkilerini harekete geçirerek davranış değişikliğine yol açabilmektedir. İzleyiciler, kamu spotlarının etkileyici hikayeleri sayesinde, şiddete maruz kalan kadınların yanında durmayı ve destek vermeyi daha fazla isteyebilmektedir. Aynı zamanda, kamu spotları, kadına yönelik şiddetin önlenmesi için toplumun tüm kesimlerinin sorumluluk alması gerektiği mesajını da ileterek, kolektif bir çabanın önemini vurgulamaktadır. Bu çalışma, T.C. İletişim Başkanlığı tarafından hazırlanan, "Görmezden Gelme" ve "Saklama" isimli kamu spotlarını göstergebilimsel analiz ile inceleyerek kamu iletişimde kadına yönelik şiddetin temsilini ele almaktadır. Kadının edilgenliğine gönderme yapan buyurgan söylemlerin yerine ve genel kanının aksine kadınların hangi sosyoekonomik durumda olursa olsun şiddete maruz kalabileceğini ortaya koyan spotlar, toplumsal farkındalık, empati ve dayanışmayı teşvik eder şekilde iknaya yönelik gerçekçi argümanlar barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göstergebilim, Kadına yönelik şiddet, Şiddet, Toplumsal cinsiyet

Atıf/Citation: Aydın M., Gülerarslan Özdengül A. (2023). The Representation of objecting to violence against women: A Semiotic analysis, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 367-394.

- ¹ Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi Akören Ali Rıza Ercan Meslek Yüksekokulu, [mustafa.aydin\[at\]selcuk.edu.tr](mailto:mustafa.aydin[at]selcuk.edu.tr), ORCID: 0000-0002-0693-319X
- ² Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fak., [asina.gulerarslan\[at\]selcuk.edu.tr](mailto:asina.gulerarslan[at]selcuk.edu.tr), ORCID: 0000-0001-6981-2195

Extended Abstract

Public service announcements play an important role via their power to reach large audiences and shape the social norms of the audience. Public service announcements are also important as a medium that shapes our world of thought. The messages intended to be conveyed to the target audience, the symbols used and the meanings attributed to them, the position and roles of the characters in society, language, discourse, decor, and camera use are conveyed. Social codes are sometimes used within a critical approach and sometimes quickly to orient the meaning of the target audience in a different way.

It steadily becomes more evident that violence against women, marginalization, and discrimination is a global problem. Despite the increase in the developmental and educational levels of the countries, violence is still present because of the existence of sexist perspectives. For this reason, women still endure being the biggest victims of violence which causes social destruction. Although children and the elderly are also exposed to violence in the family, it is indicated by all the data that women's bodies are the most exposed to mental, economic, and sexual violence.

Gender is a concept referring to the anatomical features of men and women and is used to express natural and biological features. The distinctions and discriminations between women and men apart from anatomical differences stem from social and cultural definitions and qualifications such as values, sexist division of labor, socioeconomic structure, and patriarchal point of view, which all are rooted in the dynamics of the society. These dynamics of the social structure, which are also the main causes of violence against women, appear to be the baseline for women's fading into the background, being pushed off, oppressed, and intimidated only because of being a woman. In this case, the solution should be a change in the cultural perspective.

The presence of objections to violence against women in public service announcements plays a significant role in shaping social norms via their power and efficiency to reach large masses. Public service announcements have a persuasive potential in the fight against violence against women since they can lead to behavioral change by evoking emotional reactions to their behavior. Public service spots aim to evoke empathy in the target audience by conveying women's encounters with violence, their inner emotional experiences, and their helplessness.

In our study, communication campaigns called "Don't Hide" and "Don't Ignore" made by Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications to prevent violence against women will be analyzed through

the semiotic method. As an effective institution of the state, it is of great importance that Directorate of Communications encourages women not to remain silent against violence and to take action so that they do not ignore all segments of society.

Instead of imperious discourses referring to women's passivity and contrary to the general view, the spots revealing that women can be subjected to violence regardless of their socioeconomic status include realistic persuasive arguments by encouraging social awareness, empathy, and solidarity. It is substantial in terms of efforts to underline this essential social problem and increase social awareness.

Semiotics reflects the common elements that exist in the social structure. Signs of which meaning is known by all segments of the society are presented within their cultural practices and learned by repetition, and common codes are formed. In the light of semiotics -the science explaining that we are surrounded by language elements, codes (clothing, color, body language), words, and symbols that direct our world of meaning, both verbal and nonverbal sign systems initiated between two people and resulted in social reconciliation- following questions were discussed: "What kind of approach did Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications conduct in order to prevent violence in its advertisements?"; "How was awareness raised?"; "Which elements of meaning were used in opposing violence against women?" As answers to those questions, the denotations and connotations embedded in the advertisements were revealed and analyzed.

The message intended to be conveyed through the communication campaigns of Directorate of Communications called "Don't Hide" and "Don't Ignore" is that the state will be the voice of the victims of violence and stand by them. Via its advertising campaign, it was aimed to bring a new perspective to women who have been subjected to violence. In the public service announcements, the objective to change the tendency of hiding violence was brought to the fore together with the perspective of directing and encouraging women's attitudes and behaviors in the face of violence. The slogans "Don't Hide" and "Don't Ignore" are clearly imperative directions. It is implicit that all women in society, women of different segments, economic backgrounds, and ages, who have been subjected to violence, should behave similarly: which is that they should not hide it. It was also observed that previous mistakes have not been made in public service announcements. While trying to prevent violence, the images prepared depict women as second-class, oppressed, hopeless, afraid of making decisions and silenced. The following are the messages that the public service announcements want to convey to the audience: the disapproval of society for the violence endured by women, the awareness against the way of thinking which internalizes

violence, the call made by saying “Don’t ignore” for a better life, the brave and determined stance of people in the advertisement and the cooperation of people against violence.

Through connotations and denotations which would set an example in terms of reducing the number of advertisements and contents normalizing violence or objectifying women, the campaign mentioned above also includes eye-opening directions for advertising agencies, advertisers, and media environments. Such communication and advertising campaigns will contribute to the advertising industry and society to act more consciously and responsibly on the representation of violence against women and to build a world where women’s rights are respected. Thus, it is possible to reduce the number of advertisements and contents that normalize violence or objectify women.

Keywords: Semiotics, Violence against women, Violence, Gender.

Introduction

Violence has manifested itself in various forms throughout human history, becoming a pervasive issue worldwide and leaving its traces in almost every society. Traces of violence can be observed in sports, healthcare sector, security breaches, acts of terrorism, media, and within families. Upon further examination, it becomes evident that the primary victim of violence leading to social destruction is women. Scholars unanimously concur that institutions that prioritize males are the primary perpetrators of gender-based violence. (Hunnicut, 2009, p. 567). According to the World Health Organization (WHO), violence against women is considered a substantial public health concern and a fundamental violation of women's human rights (WHO, 2013, p. 4)

The term "domestic violence" is used to express violence directed towards individuals within a family setting. Although children and the elderly may also experience violence within the family, women are known to be the most exposed group to physical, psychological, economic, and sexual violence (Polat, 2017, p. 17). Violence against women, coupled with marginalization and discrimination, continues to escalate as a global issue. In our country, women are affected by this atmosphere of violence, and the plight of women is showing a disturbing and uncontrollable increase. Despite social progress and increased educational attainment, the internalization of violence continues to persist as a result of enduring gender-based perspectives. Within this particular context, Türkiye exhibits a notably inadequate history in terms of effectively preventing violence directed towards women (Afşar, 2015, p. 719).

There has been a disturbing increase in cases of violence against women in recent years, which has been intensified by the stress and uncertainty caused by the pandemic. (Pa, 2020, p. 38). The infectious disease that emerged in Wuhan, China, in December 2019, rapidly

spread and caused panic worldwide, disrupted normal life, and raised concerns about potential severe casualties. During the pandemic, calls were made for people to stay indoors and isolate themselves, with the adoption of the "Stay Home" slogan. While some violent incidents decreased due to these restrictive measures, there was a notable increase, especially in domestic violence incidents. Similar to the virus, increases in domestic violence have been being observed globally (Ergönen et al., 2020, p. 49). The WHO reported that women, especially the most vulnerable, including those with disabilities, the elderly, and refugees, could disproportionately experience violence during the COVID-19 pandemic (WHO, 2020). The pandemic has led to extended periods of time spent in confined areas, increased levels of anxiety, financial challenges, unemployment, and intensified stressors. Additionally, inequalities in division of household responsibilities, increased burdens on women, caring for children undergoing remote education, and the expectations of men working from home have heightened anxiety, restlessness, and stress, ultimately leading to the escalation of domestic communication problems. These reflections are becoming evident, especially directed towards women, in the form of psychological, sexual, and physical violence. (Mert, 2020). Data substantiating the rise in violence against women amid the pandemic can be attributed to scientific articles, anecdotes in scholarly journals, reports from law enforcement agencies, hospital admissions, and the upsurge in applications to women's shelters. (Sánchez et al., 2020, p. 181).

Recognizing the severity of the issue, all stakeholders in society are making efforts to eliminate violence against women, with civil society, private companies, and public institutions offering communication campaigns that create awareness and provide solutions. Communication campaigns affecting social life are essential not only for providing information but also for constructing human emotion,

thought, and behavior patterns. The message to be conveyed to the targeted audience, the symbols used, the meanings conveyed, the social status and roles of characters used in communication campaigns, and the language, discourse, decor, and camera techniques employed are communicated through social codes, sometimes critically addressed, and sometimes supported to shape the target audience's worldview (Özer & Yarar, 2019, p. 107).

Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications, the highest-level institution in Türkiye's public communication, conducts various communication campaigns, including campaigns against violence. Communication campaigns titled "*Saklama-Görmezden Gelme*" (Don't Hide-Don't Ignore) aimed at encouraging society to take a stand against violence towards women have been broadcast on all national platforms. This study aims to semiotically examine the language and discourse of those campaigns by focusing on three promotional videos of the campaign.

Violence Against Women

The Turkish Language Association defines the term "violence" as "severity, the use of brute force against opposing views, excess in emotion and behavior" (DICTIONARY, 2021). According to the World Health Organization (WHO), violence is defined as the deliberate use of physical force or power, either as a threat or in actuality, against another individual, resulting in physical injury, death, psychological damage, or the potential for harm (WHO, 2002). According to these definitions, it can be concluded that there is a perpetrator who carries out acts of violence, as well as a victim who is subjected to violence, and an action involving the harmful nature of violence occurs. (Afşar, 2015, p. 722). The pursuit of social dominance can foster violence, leading those in positions of power to employ violence against weaker groups, subjecting them to second-class treatment. Women are the

most exposed among the disadvantaged groups. (Dursun, 2008, p. 21). Violence against women is recognized as a universal problem that transcends national boundaries, religious beliefs, geographical locations, and cultural contexts. Although recognized as a worldwide human rights violation, women in Türkiye persistently face marginalization and discrimination. (Çalışkan & Çevik, 2018, p. 219). International organizations view violence against women as a global public health issue and consider achieving gender equality worldwide as a primary priority (El-Serag & Thurston, 2020, p. 2).

Physical violence is the most visible manifestation of violence, inflicting harm and causing suffering to women. As per a 2015 report published by KAMER, women are subjected to various forms of physical violence, including kicking, slapping, hair pulling, injuring, killing, and inflicting psychological harm.

Nevertheless, a crucial inquiry emerges: Does the violence experienced by women originate from gender disparities, or does it derive from a patriarchal system rooted in gender inequity? It is crucial to distinguish between these two concepts. Gender refers to the anatomical features of men and women. In contrast, gender roles express the roles and expectations determined by society. Gender roles of individuals are influenced by factors such as social values, division of labor, economic structure, and a patriarchal perspective. Therefore, gender roles differentiate women and men. The gender perspective argues for the need to change these roles (Sarbay, 2015, p. 97).

Violence against women originates from these gender structures. These dynamics create a social structure that views women as second-class citizens solely because of their gender, establishing a framework of marginalization, oppression, and subjugation (Barkın & Özkartal, 2018, p. 168). The source of violence lies in the dynamics of social structure, and women are the primary victims of these dynamics.

Gender-based violence includes not only physical violence but also virtual violence. Virtual violence includes various forms of negative conduct such as trolling, verbal harassment, blackmail, non-consensual sharing of intimate images, photo manipulation, cyber-bullying, doxxing, hacking, and infringement of intellectual property. Women who experience this form of digital violence can face negative consequences in terms of their professional standing, personal security, self-confidence, and psychological resilience.

Women also face violence in politics. Women aspiring to engage in politics frequently encounter five different types of violence: harassment, threats, psychological violence, economic violence, and physical violence.

Although violence against women is widespread in every segment of society, the reporting rate to official authorities is very low. The reporting rate for gender-based violence is only %7. The low reporting rate can be attributed to factors such as shame, fear of being perceived as guilty, cultural norms, and the perception of perpetrators escaping punishment.

A change in attitude based on gender equity is necessary to reduce violence against women. This implies that society needs to adopt a more egalitarian perspective. Awareness-raising projects and efforts to change narratives that create gender inequity are essential steps in preventing violence (Akkuş & Yıldırım, 2018, p. 1368).

Semiotics

The field of semiotics originated with the guidance of American scholar Charles Sanders Peirce and Swiss linguist Ferdinand de Saussure. Saussure, in his book "Course in General Linguistics," provides a definition of semiotics as a scientific discipline that examines the presence and function of signs in everyday life, covering every aspect of it. It is also a field of study in science that examines the

functioning of signs in social life. Semiotics primarily concerns itself with the generation and interpretation of meaning.

Roland Barthes, in his significant work "Elements of Semiology," explains semiotics under four headings and in the context of contrasts: I- Language and Speech; II- Signified and Signifier; III- Syntagm and System; IV- Denotation and Connotation. Barthes argues that denotation is the accepted and unchanging meaning of the sign by all segments of society, and connotation represents the meaning added to the sign through cultural codes, which can vary across different cultures.

Semiotics reflect common elements within the social structure. Signs that are understood by every segment of society are presented within cultural practices, learned through repetition, and create shared codes. Signs are examined both within the structure of language and visually. Assuming that what is observed is not real, the intended meaning is investigated, and all representations are reviewed.

A sign is a physical object that can be emotionally perceived, points to something other than itself and is accepted by users as a sign. For example, a conductor turns towards the orchestra and makes a gesture with his hand, and all orchestra members start playing. This hand gesture has been accepted as a recognized sign by all members. Meaning is conveyed originating from the conductor.

To decipher the meaning of signs, the codes of social memory are consulted. Accepted signs in society are used as an effective communication method to explain incomprehensible concepts. Public authorities utilize the power of signs to increase the memorability of messages and create depth in minds in the construction process of social perception. Semiotics plays a significant role in communication tools such as public service announcements.

Methodology

Public service announcements are crucial tools for organizations to communicate their efforts and goals to the public. They construct the meaning of messages aiming to influence cognitive, emotional, and behavioral responses through signs. In this study, the semiotic method will be employed to examine the semiotic universe in the communication campaigns titled "*Saklama-Görmezden Gelme*" (Don't Hide-Don't Ignore) prepared by Directorate of Communications. This analysis will focus on cultural codes, the use of linguistic and visual signs, and connotations of meaning.

Semiotic Analysis of the Advertisement "*Saklama-Görmezden Gelme-2*" (Don't Hide-Don't Ignore-2) by Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communication

Findings and Interpretations

The public service announcement begins with the statement, "Pity, such a pity. We are tired of making news, and men are not tired of assaulting women." The speaker using these expressions is identified as a male, strategically placed in the center of the screen. This placement suggests a direct reference to the fact that men are at the heart of violence against women. The individual, portrayed as the director of a news production center on television or in a newspaper, appears to have his thoughts deciphered by those around him. It becomes evident that his spoken words contradict his actual thoughts, visible through the reflections of his innermost sentiments on the screen.

In Image 2, the expression "Who knows what she did to infuriate him?" is projected onto the screen within a created dark cloud. This positioning implies an emphasis on darkness and ignorance. It is

presumed that this representation aims to depict the idea as a product of a negative mindset. Simultaneously, the portrayal reinforces the view that professionals at the helm of the media, holding decision-making positions, are predominantly male (Gencel Bek & Binark, 2007, p. 149). Employees, seemingly able to read the mind of the news director, appear astonished. Female and male employees exchange bewildered glances. Subsequently, the news director instructs, "This is a very important issue, my friends. We have a great responsibility as the press. Let's make it headline news."

The expression "As if the country's problems are solved, and only this one remains!" is projected onto the screen. The facial expression clearly reflects the mindset. Mind readings continue on the screen. The phrase "You'll hit her twice, see if she causes any trouble!" appears on the screen. Simultaneously, the words of the news director are heard, saying, "How can a person do this to their life partner, it's incomprehensible!" It is worth recalling the concept of hegemonic masculinity: a social understanding that shapes behavior in line with the roles assigned to women and men. Hegemonic masculinity advocates for men to be aggressive, powerful, dominant, and brave (Akça & Tönel, 2011, pp. 27-28).



Visual 1: *Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-2"*

In Image 7, a counter-stance to this is demonstrated, and notably, the first reaction comes from a man. The intended message is that men should primarily oppose violence against women. The man expresses a counter-stance by saying, "At this rate, one day you will be in the news too." This is interpreted as a call to rebellion against violence against women. Subsequently, everyone in the room stands up, indicating a call for a revolt against violence. A voiceover intervenes: "No one can read your mind, but the truth will come out sooner or later" (in Image 8, images of the woman confronting the male

executive and demanding answers appear on the screen). The message conveyed is that violence against women derives strength from the surrounding environment that either supports it or turns a blind eye to it. As seen in Image 9, everyone leaves the room, and the voiceover states, "Ignoring, regardless of the perpetrator's status, income level, education, or social circle." The logo of Directorate of Communications appears on the screen, concluding the public service announcement.

The advertisement emphasizes the disparity between spoken words and the realities existing in mind. It underscores the necessity for the ideal man to react to these dark ideas. Despite the continuous coverage of violence against women in the media, the advertisement suggests that violence will persist without a change in the mindset of men. While the public service announcement begins with a strong gender narrative, it concludes with an emphasis on the isolation of this idea.

The visual lacks any representation of woman subjected to violence. However, the viewer associates the image with the man perpetrating violence. The thought process of the male executive is coded through the visuals. The public service announcement suggests that without a change in the mindset, violence will persist, despite continuous media coverage. The advertisement starts with a strong gender narrative but ends with an emphasis on the isolation of this idea.

The dark blue attire worn by the news director signifies formality, authority, and institutional representation. One of the contradictions here is that Directorate of Communications does not adhere to this institutional line, as indicated by the news director's approach. Employees opposing authority wear blue outfits, symbolizing broad horizons, peace, and calmness. There is an allusion to the tranquility

and peace that resisting violence against women would bring. The blue color's connotation of freedom and liberation is also understood as a secondary meaning.

In this public service announcement, there is a reference to the discourse suggesting that news and visuals in the print media related to gender inequality reproduce and legitimize gender-based violence, one of the sources of violence (Arslan, 2017). Similarly, the public service announcement highlights the inadequacy of media outlets in creating social awareness and consciousness regarding gender-based violence in news about violence against women. The campaign aims to draw attention to society's perception of violence against women, recognizing the internalization of violence and making a call for "ignoring it" for a better life. The brave and determined attitudes of the individuals in the ad and their collaboration against violence convey the meanings the advertisement seeks to impart to its audience (The Republic of Türkiye Directorate of Communications, 2020a).

Table 1: *Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-2" by Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications*

Signifier	Signified	Denotation	Connotation
Man	Executive, Manager	Decision-Maker	Source of Violence
Attire	Shirt	Dark Blue Color	Authority, Institutionalism
Attires	Shirt, T-shirt	Blue Color	Freedom, Liberation, Peace
Dark Cloud	Letters	Black Color, Sign	Ignorance, Darkness, Malevolent Mindset

Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-6" by Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications

Findings and Interpretations

The public service announcement begins with an image of a woman in a backstage setting, her back turned, wearing glasses. Simultaneously, a large star image appears on the right side of the screen, symbolizing the star concept commonly associated with renowned artists. The woman portrayed seems troubled, with trembling hands, expressing distress and inner turmoil. Subsequently, the woman's glasses become visible on the screen, suggesting her reluctance to face herself in the mirror.

The woman then puts on new glasses and looks into the mirror. The white shirt she wears symbolizes purity, cleanliness, and innocence. The woman's inner voice reflects, "I won't let them use her for gossip, and I won't ruin my image." Here again, there is an absence, and the missing figure is a man. The person referred to as "him" is a man. Later, the woman confidently stands up and heads towards the door. When she reaches the door, it is revealed that paparazzi and fans are waiting for her outside. The woman's inner voice comes into play once again: "But what about the thousands of women watching me? How many of them are experiencing violence? If I hide, can they speak?" In this scenario, a woman who has freed herself from the suppressive structure of a sexist gaze is visible in the public domain and is economically independent. It is evident that she aims to set an example for other women through her words. There is a clear objection to the patriarchal social norms that render women powerless and helpless. The announcement challenges the passive and submissive perception of women. The determined fight against

violence, showcasing a woman who asserts herself under all circumstances, is emphasized, breaking down patriarchal, male-dominated social patterns.



Visual 2: *Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-6"*

In the thoughtful process of self-reflection, the woman in the visual contemplates and eventually decides to remove her glasses. It is understood that she makes this decision through introspective questions. Here, the glasses symbolize the concealment of traces of violence. The hidden signs of violence, although seemingly absent, come to mind. While the spotlight is on the woman in the public service announcement, there is a subtle emphasis on violence in the background. In Image 7, the absent man is portrayed as a silhouette on the screen. The silhouette serves as a reflection of the violence in the

background. The woman remains true to her femininity throughout. The red lipstick on her lips, in terms of connotation, serves as a signifier of femininity.

The reason why she didn't want to look at herself in the mirror without glasses becomes apparent. The woman is seen placing her glasses aside, holding them in her right hand. However, it is understood that the purpose of the renowned woman putting on sunglasses is to hide the traces of violence, or in the context of the ad's slogan, to "hide" them. The glasses, as a sign, connote violence. Within its own integrity, it implies and signifies the traces of violence. By confidently walking down the corridor after taking off her glasses, the woman wants to expose the traces of violence to the waiting paparazzi and fans. Meanwhile, the male voiceover says, "The reasons for silence are different because their ages, statuses, and economic situations are different, but the steps they need to take in the face of violence are the same." Here, the message is that all women in society experience violence, and women of different segments, economic structures, and ages exhibit the same behavior, meaning they hide the traces. At the end of the public service announcement, male and female reporters waiting for the woman are seen wearing red and white clothes. These colors represent the colors of the flag of the Republic of Türkiye, symbolizing the state. The intended message is that the state will be the voice of women subjected to violence and stand by them. The public service announcement, aiming to provide a new perspective on women experiencing violence, aims to change the attitudes and behaviors of women in the face of violence, encouraging them (Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications, 2020b).

Table 2: Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-6"

Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide – Don't Ignore-5" by Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications: Findings and Interpretation

Findings and Interpretations

The public service announcement begins with an image of a woman in what appears to be an office, facing a mirror. The portrayal of the woman in the mirror signifies a moment of self-confrontation, particularly in the context of violence. The presence of a pen and paper next to her emphasizes her education. The inner voice of the woman is then heard: "A renowned professor getting beaten; I won't let that happen." In Figure 3, a drawer is opened, revealing a box of scarves. The purpose of the drawer is to conceal items, and the woman takes one of the scarves, tying it around her neck. The inner voice continues, stating, "A renowned professor is being beaten, staying silent, and hiding." Meanwhile, the camera angle shifts to the outside of the door, showing young university female students. The inner voice persists, with the woman questioning, "If I stay silent, can others speak?" The woman, preparing to leave for class, appears thoughtful, concerned, and sad, while the three female students in the corridor seem cheerful. As the professor is about to leave the room, she unties the scarf from her neck, indicating that the scarf is worn to hide the signs of violence. The semiotic representation of the scarf implies the concealment of violence traces. Violence is the absent element in the advertisement. The moment the woman is preparing to leave the room is also the moment of decision.

It's a moment of deciding whether to remain silent or not, to be compliant and submissive, to resist or not, to obey or not obey violence. At that moment, a male voice is heard saying, "Reasons for silence are different because their ages, statuses, and economic situations are different. The steps they need to take in the face of violence are the same." The female professor is seen walking, openly revealing signs of violence among her students.

The screen displays the slogan "Don't Hide" followed by the logo of Directorate of Communications, concluding the advertisement. The slogan "Don't Hide" is a clear directive. It signifies both the state's stance and the attitude that women facing violence should adopt. The advertisement emphasizes that even professors, who are considered sophisticated individuals in society, can be victims of violence. It seeks to debunk the notion of intellectual authority being exclusively male-dominated, portraying a female professor who has risen to the rank of professorship in a male-dominated academic community but has still experienced male violence (Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications, 2020c).

IMAGE 1

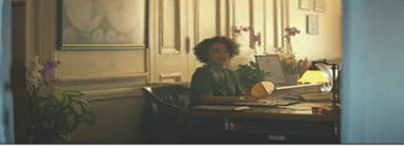


IMAGE 2

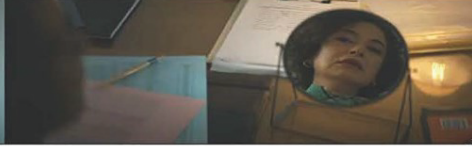


IMAGE 3



IMAGE 4

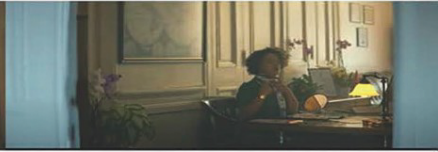


IMAGE 5



IMAGE 6

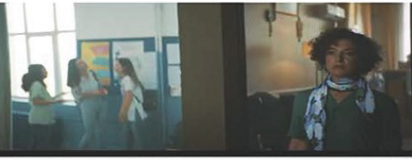


IMAGE 7



IMAGE 8

saklama

Visual 3 Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-5" by Directorate of Communications

Table 3: *Semiotic Analysis of the Advertisement "Don't Hide-Don't Ignore-5" by Directorate of Communications*

Signifier	Signified	Denotation	Connotation
Woman	Professor	University Educator	Leader, Director
Scarf	Accessory, Jewelry	Clothing Completing Elegance	Concealing Signs of Violence
Pen	Writing Tool	Engaged in Writing	Pursuit of Education, Liberation from Ignorance
Mirror	Reflection of Woman	Self-Reflection	Confrontation with Violence

Conclusion

Violence against women remains a prevalent and escalating issue both globally and in Türkiye. Women can be subjected to violence regardless of their social or cultural status. The underlying factors contributing to this issue encompass the dominant male-oriented mindset, patriarchal systems, and cultural viewpoints. Even men with high levels of education can engage in acts of violence, and women who have achieved economic independence are still susceptible to becoming victims of violence. The media and communication sector has the ability to propagate violence by means of language, discourse, status symbols, and character roles, thereby establishing violent behavior as the norm..

Legislative bodies ought to implement stricter regulations for cinema, TV series, and advertisements that depict violence against women. The presence of violent content gives rise to issues such as the objectification of women, their social isolation, the normalization of

violence, and a lack of genuine concern for the suffering of victims. It is crucial for advertising agencies, advertisers, and media organizations to arrange training sessions on gender inequality and promote awareness regarding the impact of violence against women. This can aid in diminishing the quantity of content that advocates violence or objectifies women.

According to social learning theory, television, and visual media are significant tools influencing learning. Viewers develop attitudes, emotional responses, and new behavior patterns through symbolic models presented in the media. Symbolization can contribute to the repetition of behaviors. Viewers unconsciously learn content containing violence, and social acceptance of violence against women can be acquired through exposure to messages and representations containing violence.

Research suggests that young males, specifically, are more drawn to advertisements that feature sexual violence. Implementing restrictions on content that depicts violence against women and promoting alternative public awareness campaigns can be a promising initiative by state institutions. Presidency of the Republic of Türkiye Directorate of Communications, as an efficient state institution, should actively promote women's empowerment by urging them to speak out against violence and mobilizing all sectors of society. Hence, making use of public service announcements as a means to generate and mobilize social awareness in order to prevent violence against women proves to be effective.

Moreover, in such campaigns, it is essential to prevent repeating previous mistakes. When attempting to prevent violence, it is crucial to portray women as resilient and determined. This promotes the perception of women not as targets of violence, but as individuals with

immense power. Providing such guidance and messages that encourage empathy can contribute to the development of a more sensitive society. In conclusion, the advertising industry and society can play a significant role in fostering a world that upholds women's rights by adopting a more mindful and accountable approach towards the representation of violence against women.

Acknowledgements: The authors declare no acknowledgements.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Peer Review: Double blinded peer review.

Financial Support: The authors declared that they received no financial support for this study.

Kaynaklar / References

- Afşar, T. S. (2015). Türkiye’de şiddetin “kadın yüzü”. *Journal of Sociological Studies/Sosyoloji Konferansları*, (52), 715-753.
- Akça, E. B., & Tönel, E. (2011). Erkek(lik) çalışmalarına teorik bir çerçeve: Feminist çalışmalardan hegemonik erkeklığe. İ. Erdoğan (Ed), *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*. Kalkedon Yayınları. 11-40.
- Akkuş, S., & Yıldırım, Ş. (2018). Erkeklerin kadına yönelik fiziksel şiddet uygulamasına etki eden faktörlerin incelenmesi. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(4), 1368-1388.
- Arslan, M. (2017). İktidar ve medyatik şiddet: Özgecan aslan ve şefika etik cinayetleri analizi. *Marmara İletişim Dergisi / Marmara Journal of Communication*, (27), 135-160.
- Barthes, R. (2016). *Göstergebilimsel serüven*. (8. Baskı). (M. Rifat & S. Rifat, Çev). Yapı Kredi Yayınları.
- Barkın, O. O., & Özkartal, M. (2018). Göstergebilimsel çözümleme yöntemiyle kadına yönelik şiddet afişlerinde anlam aktarımı sorunu. *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 3(2), 167-178.
- Çalışkan, H., & Çevik, E. İ. (2018). Kadına yönelik şiddetin belirleyicileri: Türkiye örneği. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(14), 218-233.
- Dökmen, Z. (2012). *Toplumsal cinsiyet*. Remzi Kitabevi.
- Dursun, Ç. (2008) Kadına yönelik aile içi şiddet ve haber medyası: alternatif bir habercilik, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, (2010) Kadına yönelik şiddet karşısında haber etiği, *Fe Dergi*, 2(1), 19-32.
- Ergönen, A. T., Biçen, E., & Ersoy, G. (2020). COVID-19 Salgınında ev içi şiddet. *The Bulletin of Legal Medicine*, 25(COVID-19 Sp. I.), 48-57.
- Fiske, J. (2003). *İletişim çalışmalarına giriş*, (S. İrvan, Çev.), Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gencil Bek, M., & Binark, M. (2007). *Eleştirel medya okuryazarlığı*. Kalkedon Yayınları.
- Guiraud, P. (1994). *Göstergebilim*. (2. Baskı). (M. Yalçın, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Gürsözlü, S. (2006). *Reklam Sektöründe illüstrasyon ve fotoğraf kullanımının tasarım çözümlerinde gerekliliği*, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Grafik Sanatlar Enstitüsü.
- Hunnicut, G. (2009). Varieties of patriarchy and violence against women: Resurrecting “patriarchy” as a theoretical tool. *Violence Against Women*, 15(5), 553-573.
- KAMER. (2015). “Kadın hakları insan haklarıdır projesi. Proje Final Raporu”. Erişim tarihi: 01.02.2021.

- Mert, A. E. (2020). COVID-19 Salgını sürecinde farklı yönleriyle kadınların durumu. Koç Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi. Access <https://kockam.ku.edu.tr/covid-19-salgini-surecinde-farkli-yonleriyle-kadınların-durumuasli-e-mert/> 01.02.2021
- Özer, N. P. & Yarar, A. E. (2019). Göstergibilimsel bir reklam analizi: burger king "ateş seni çağırıyor". *Atatürk İletişim Dergisi*, (18), 105-124.
- Parsa, S. (1999). Televizyon göstergibilimi. *Kurgu*, 16(1), 14-27.
- Polat, O. (2017). Şiddet. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 22(1), 15-34.
- Polis Akademisi Başkanlığı. (2020). *Kovid-19 Salgını ve Sonrası Devlet, Demokrasi ve Güvenlik*. (Yayın No:93). [https://www.pa.edu.tr/Upload/editor/ile/Kovid19 Devlet Demokrasi ve Güvenlik.pdf](https://www.pa.edu.tr/Upload/editor/ile/Kovid19%20Devlet%20Demokrasi%20ve%20Güvenlik.pdf). Accessed: 01.02.2021 <https://sozluk.gov.tr/01.02.2021>
- Rifat, M. (1992). *Göstergibilimin ABC'si*. Say Yayınları. Gülmat Matbaacılık.
- Sancar, S. (2009) *Erkeklik: imkânsız iktidar ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. Metis Kitap.
- Sarbay, Z. S. (2015). Çelik ile Çelikle'nin reklam kokan aşkı: Arçelik reklamlarında toplumsal cinsiyet rolleri. *Ankara Üniversitesi İLEF Dergisi*, 2(1), 95-114.
- Saussure F. D. (1985). Genel dilbilim dersleri (1.Baskı). (B. Vardar, Çev.). *Birey ve Toplum*.
- Sánchez, O. R., Vale, D. B., Rodrigues, L., & Surita, F. G. (2020). Violence against women during the COVID-19 pandemic: An integrative review. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 151(2), 180-187.
- Şeker, M., Özer, A., Tosun, Z., Korkut, C., & Doğrul, M. (2020). *Covid-19 pandemi değerlendirme raporu*. Türkiye Bilimler Akademisi Yay.
- Tekinalp, Ş. & Uzun, R. (2013). *İletişim araştırmaları ve kuramları*. (4. Baskı). Derin Yayınları.
- UN (1994). *Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge*, (Declaration on the Elimination of Violence against Women, 48/104) orijinal metni için bkz. <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/global-norms-and-standards>. Accessed: 01.02.2021
- Violence, W. I. G. B. (1999). Ending violence against women. *Issues in World Health*, 11, 1-44.
- Yüksel, H. (2020). Türkiye'de kadına partneri tarafından uygulanan şiddetin sosyo-ekonomik belirleyicileri: yatay kesit veri analizi [Yüksek lisans tezi Pamukkale Üniversitesi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.

- World Health Organization. (2002). *World Report On Violence And Health*, https://www.who.int/violenceinjuryprevention/violence/world_report/en/summary.pdf. Accessed: 01.02.2021
- World Health Organization. (2020). *Some rights reserved*. This work is available under the CC BY-NC-SA 3.0 IGO license. More information available on work to prevent and address violence against women, <https://www.who.int/reproductivehealth/topics/violence/en>. Accessed: 01.02.2021
- World Health Organization. (2013). *Global and regional estimates of violence against women: Prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence*. World Health Organization., Global and regional estimates of violence against women (who.int). Accessed: 01.02.2021
- World Health Organization. *Global and regional estimates of violence against women: prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence*. World Health Organization. 2013. Available at: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/85239>. Accessed: 18.06.2023
- T.C. İletişim Başkanlığı. (2020, Aralık 5). *Saklama Görmezden Gelme-2*, <https://www.youtube.com/@iletisimbaskanligi>, <https://www.youtube.com/watch?v=ayHiclrpMY>. Accessed: 18.06.2023
- T.C. İletişim Başkanlığı (2020, Aralık 5). *Saklama Görmezden Gelme-6*, <https://www.youtube.com/@iletisimbaskanligi>, <https://www.youtube.com/watch?v=we4np1yKsHs>. Accessed: 18.06.2023
- T.C. İletişim Başkanlığı (2020, Aralık 5). *Saklama Görmezden Gelme-5*, <https://www.youtube.com/@iletisimbaskanligi>, <https://www.youtube.com/watch?v=VwJY0B1V5Rc>. Accessed: 18.06.2023

Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programının Kadınların Psikolojik Sağlamlık, Mutluluk ve Öz-Şefkat Düzeylerine Etkisi

The Impact of Compassionate Mind Psycho-Education Program upon Women's Psychological Resilience, Happiness and Self-Compassion Levels

Volkan Demir¹ Kıvılcım Kıran Gen²

Öz

Bu araştırma Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programının kadınların psikolojik sağlamlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeyleri üzerinde etkili olup olmadığını sınamak amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu, yaşları 25-58 arasında değişen 106 kadın katılımcı oluşturmaktadır. Çalışmaya katılım sağlayan kadınların psikolojik sağlamlık düzeylerini belirlemek amacıyla Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği, mutluluk düzeylerini belirlemek amacıyla Oxford Mutluluk Ölçeği Kısa Formu, öz şefkat düzeylerini belirlemek amacıyla ise Öz-şefkat Ölçeği Kısa Formu uygulanmıştır. Araştırmada çalışma grubuna sekiz oturumdan oluşan 180 dakika süren bir program uygulanmıştır. Ön-test son-test kontrol grupsuz yarı deneysel desenin kullanıldığı araştırmada veriler, eşleştirilmiş iki grup t testi (paired samples t-test) ile çözümlenmiştir. Yapılan analizler Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programının katılımcıların psikolojik sağlamlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerini yükseltmede olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Psikolojik sağlamlık, Mutluluk, Öz-şefkat, Kadın, Şefkatli zihin, Psiko-eğitim

Abstract

This study was designed to test whether the Compassionate Mind Psycho-Education Program is influential on women's psychological resilience, happiness and self-compassion levels. The study group of the research consists of 106 female participants aged between 25-58 years. The Brief Psychological Resilience Scale was applied to determine the psychological resilience level of the individuals who participated in the study; the Oxford Happiness Scale Short Form was applied to determine their happiness levels, and the Self-Compassion Scale Short Form was applied to determine their self-compassion levels. In the study, a program consisting of eight sessions lasted 180 minutes was applied to the study group. In the study in which a quasi-experimental design without pre-test post-test control group was used, the data were analysed with paired samples t-test. The analysis showed that the Compassionate Mind Psycho-Education Program had a positive effect on increasing the psychological resilience, happiness and self-compassion levels of the participants.

Keywords: Psychological resilience, Happiness, Self-compassion, women, Compassionate mind, Psycho-education

Atıf/Citation: Demir V. & Kıran Gen K., (2023). Şefkatli zihin psiko-eğitim programının kadınların psikolojik sağlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerine etkisi, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 395-426.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, demir.volkan[at]outlook.com, ORCID: 0000-0002-8148-8647

² Uzman Klinik Psikolog, info[at]kivilcimkiran.com, ORCID: 0000-0002-0368-0107

Extended Abstract

Upon reviewing the literature, it becomes evident that numerous studies have been conducted on self-compassion in recent years. These studies assert that the notion of self-compassion can be instructed and employed as a psycho-social assistance for supporting both physical and mental well-being. (Gilbert 2010; Irons, 2014). Engaging in compassion development practices is believed to have an impact on neurophysiological systems. (Di Bello, Carnevali, Petrocchi, Thayer, Gilbert, & Ottaviani, 2020; Kim, Parker, Doty, Cunnington, Gilbert, & Kirby, 2020; Lutz, Brefczynski-Lewis, Johnstone, & Davidson, 2008). Furthermore, meta-analysis studies have indicated that individuals who engage in psycho-social support programs with the goal of enhancing self-compassion experience a decrease in stress, anxiety, and depressive symptoms, as well as an increase in self-compassion levels. (Kirby, Tellegen, & Steindl, 2017; Wilson, Mackintosh, Power, & Chan, 2019). The literature review revealed an insufficient number of studies on this subject in Türkiye. The primary objective of this study is to design a program aimed at cultivating self-compassion and examine its impact on women's levels of psychological resilience, happiness, and self-compassion. To fulfill this aim, the following hypotheses were looked into:

1. Compassionate Mind Psychoeducation has a positive effect on women's psychological resilience levels.
2. Compassionate Mind Psychoeducation has a positive effect on women's happiness levels.
3. Compassionate Mind Psychoeducation has a positive effect on women's self-compassion levels.

In this study in which the effects of Compassionate Mind Psychoeducation on women's psychological resilience, happiness and self-compassion levels were examined, experimental research model was preferred choice among quantitative research methods. This study employed a quasi-experimental design without pre-test post-test control group. The total number of participants in the study group was 106. The entire study group comprised exclusively of female participants, all falling within the age range of 25 to 58. In order to determine the psychological resilience level of the women who participated in the study, the Brief Psychological Resilience Scale and the Oxford Happiness Scale Short Form were utilized to determine the level of happiness, and the Self-Compassion Scale Short Form was applied to determine the level of self-compassion. SPSS 25.0 package program was used to analyse the data. In the comparisons of pre-test and post-test scores, paired samples t-test was used to test the significance of the difference between the scores.

The main purpose of this research is to examine the efficacy of the Compassionate Mind Psychoeducation program on women's psychological resilience, happiness and self-compassion levels. In line with this purpose, it was examined whether there was a notable change between the mean scores of psychological resilience, happiness and self-compassion of women who took part in the Compassionate Mind Psychoeducation Program before and after completing the program. As a result of the statistical analysis, a significant difference was found between the pre-test and post-test scores of the women who participated in the program regarding the Brief Psychological Resilience Scale, Oxford Happiness Scale Short Form and Self-Compassion Scale Short Form. Upon reviewing the pertinent literature in Türkiye, no Compassionate Mind Psychoeducation Program specifically designed for women was discovered. Therefore, this study represents an initial investigation.

One of the study's findings was that the Compassionate Mind Psychoeducation Program successfully enhanced women's psychological resilience. One potential explanation for this study's findings is that individuals with a high level of self-compassion possess a heightened awareness of their own emotions and thoughts when confronted with challenges. Consequently, they may adopt a more gentle, understanding, and compassionate approach towards themselves. When the literature is examined, it is seen that individuals with high levels of self-compassion are less affected by negative experiences (Yelpaze, 2020), focus less on the negative aspects, and regulate their emotions amidst challenging life experiences (Baker, Caswell, & Eccles, 2019). In the meta-analysis study conducted by MacBeth and Gumley (2012), it was reported that compassion was an important variable in terms of psychological health and psychological resilience. The limited number of studies testing the effectiveness of the Compassionate Mind Psychoeducation Program to increase psychological resilience in the literature hinders the chance to compare the results we have obtained.

As one of the findings, our study revealed a significant difference in the self-compassion levels of the participants of the Compassionate Mind Psychoeducation Program regarding the post-test measurements taken in the last session compared to the pre-test measurements. Self-compassion is a skill that can be taught and learnt (Neff & Germer, 2013). Throughout the program, the concepts of compassion and self-compassion were effectively conveyed to the participants through the use of diverse examples. The self-compassionate mind psychoeducation program prepared within the scope of the research mainly includes experiencing and internalising self-compassion. When the eight-session in the program was completed, the participants expressed their opinions about the sessions and their own experiences, and stated that their self-compassion levels increased compared to the periods

before participating in the program. The quantitative findings of the study are consistent with the participants' views. On the other hand, the findings of the study are in line with the findings of other studies showing that educating individuals about compassion causes a positive change in the levels of compassion and self-compassion towards others (Jazaieri et al., 2013; Matos et al., 2017; Neff & Germer, 2013; Sommers-Spijkerman, Trompetter, Schreurs, & Bohlmeijer, 2018).

Consequently, there has been a growing interest in researching compassion-based approaches, which have recently gained recognition in the national literature. When the international literature is analyzed, it becomes evident that despite its relatively long history, the studies are still in their early stage. Based on both national and international research, it can be stated that compassion-based approaches have a very significant influence in the field of preventive mental health as it is a psychosocial intervention method that should be emphasised in increasing the psychological well-being of the individual. The limited number of studies on the effectiveness of the Compassionate Mind Psychoeducation Program, especially on psychological resilience and happiness, which are the dependent variables of the research, limits our ability to compare the findings.

Keywords: Psychological Resilience, Happiness, Self-Compassion, Women, Compassionate Mind, Psycho-Education.

Giriş

Şefkat bir başkasının acısını anlayışla ve sevecenlikle karşılayabilme durumudur (Condon & Feldman-Barrett, 2013). Bir başkasının acısına dair derin bir farkındalık ve onu dindirme arzusu olarak tanımlanmaktadır (Gilbert, 2009a). “Acı çeken bir insan için hisler beslemek ve yardım etmek için motive olmak” şefkatin yaygın tanımlarından biridir (Goetz, Keltner & Simon-Thomas, 2010). Şefkat; alçakgönüllülük, nazik olma, incelikle davranma gibi kavramlarla karıştırılır. Bu kavramlar da önemli olmakla birlikte, şefkat bunların ötesindedir (Cole-King ve Gilbert, 2014). Konuşma dilinde empati, sempati, şefkat benzer anlamlarda kullanılıyor olmasına karşın birbirlerinden farklı kavramlardır (Van Der Cingel, 2009). Şefkat sadece duygulanım ve bilişsel süreçlerden oluşmaz, aynı zamanda eylemi de içerir. Şefkatin fark etmek, hissetmek ve yanıtlamak şeklinde üç yönü vardır (Kanov, Maitlis, Worline, Dutton, Frost & Lilius, 2004). Gilbert (2009) şefkatin üç akışı olduğundan bahseder. Bunlar (1) benden başkasına akan şefkat, (2) başkasından bana akan şefkat ve (3) benden bana akan şefkat, yani öz-şefkattir.

Öz-şefkat bireylerin başarısız ve yetersiz hissettikleri durumlar karşısında kendilerine karşı sevecen ve nazik bir tutum içinde olmaları, bunları insan olmanın doğal bir parçası olarak kabul etmeleri, zorlayıcı deneyimler karşısında kendilerine karşı yargılayıcı bir biçimde yaklaşmak yerine anlayışlı bir tutum içinde olmaları olarak tanımlanmaktadır (Neff, 2003). Öz-şefkat temellerini Budist felsefeden almaktadır. Budist felsefeye göre, acı ve zorlayıcı deneyimler yaşamın bir parçasıdır. Hemen hemen her insan acıyı deneyimler ve bunun kaçınılmaz olduğu kabul edilir (Hoffer, 2015). Önemli olan acı veren yaşantılarla nasıl başa çıkıldığıdır. Bireylerin diğerleriyle olduğu gibi kendisiyle de şefkat temelli bir ilişki kurması, ruh sağlığını koruması ve yaşanan zorlayıcı yaşam olaylarını sağlıklı bir şekilde geride bırakması açısından önemlidir (Gilbert, 2017).

Psikoloji bilimi ilk yıllarında psikopatoloji ve olumsuz duygulanımlarla ilgili iken pozitif psikolojinin yükselmeye başlaması ile olumlu duygulanımı anlamak ve olumlu olanı geliőtirmek üzerine bir yönelim başlamıştır (Keyes & Haidt, 2003). Seligman (1998), kişilerin zayıf yönleri ile beraber güçlü yönlerinin de ele alınması gerektiğini, problemlerin üzerinden gelinirken bireylerin güçlü yanlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Ruhsal problemlerle beraber kişilerin güçlü yanlarının ele alınması, psikolojik sağlamlık ve mutluluk kavramlarının da alanyazında daha fazla yer almasına neden olmuştur (Altuntaş ve Genç, 2018). Psikolojik sağlamlık bireyin zorluk yaşadığı durumlarda dahi toparlanma, yeniden iyileşme, işlevselliğinin artması, ortama ve koşullara tekrar uyum sağlama özelliklerini göstermesi açısından önemlidir (Luthar, Lyman & Crossman, 2014). Psikolojik sağlamlık olumsuz yaşam olayları ve stres tepkisi durumunda koruyucu bir mekanizma olarak işlev görmektedir (Gooding et al., 2012). Pozitif psikolojinin önemli kavramlarından biri de mutluluktur. Kişilerin bedensel ve ruhsal sağlıklarını korumada önemli bir kavram olan mutluluk (Cohen, 2002), hayatın temel hedefleri arasında yer almakta (Begum, Jabeen & Awan, 2014) ve pozitif psikolojinin çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır (Lee-Duckworth et al., 2005; Eryılmaz, 2010). Mutluluk bireysel özellikler, çevresel faktörler ve bilişsel süreçler arasında dinamik ve karmaşık bir etkileşimdir (Diener & Seligman, 2002) ve bireyin yaşamıyla ilgili olarak subjektif bir deneyim olan iyi olma ve tatmin duygusu olarak tanımlanmıştır (Layous & Lyubomirsky, 2014).

Öz-şefkat, psikolojik sağlamlığın gelişiminde önemli bir koruyucu etmen olarak rol oynamaktadır (Aras, Topkaya ve Şahin, 2022). Farklı örneklem grupları üzerinde yapılan çalışmalar bu öngörüü destekler niteliktedir. Alizadeh, Khanahmadi, Vedadhir ve Barjasteh 2018 yılında yaptıkları çalışmada öz-şefkat düzeyi yüksek olan meme

kanserli kadınların psikolojik sağlık seviyelerinin daha yüksek olduğunu rapor etmişlerdir. Yine aynı şekilde üniversite öğrencileri ile yapılan bir çalışmada öz-şefkatin zorlayıcı yaşam deneyimleri karşısında öğrencilerin daha dayanıklı durmalarına katkıda bulunarak psikolojik sağlıklarını geliştirdiği tespit edilmiştir (Yelpaze, 2020). Öz-şefkatin mutluluk üzerinde de önemli bir belirleyici olduğu belirtilmektedir (Neff & Costigan, 2014). Kendimize şefkatli yaklaştığımızda, içsel eleştiri ve kendini suçlama yerine kabul, anlayış ve sevgiyle kendimize yaklaşırız (Rose, McIntyre & Rimes, 2018). Bu, özgüveni artırır, stresi azaltır ve kendimize daha iyi bakma ve kendimizi geliştirme fırsatları yaratır (Gilbert, 2009b). Neely, Schallert, Mohammed, Roberts ve Chen tarafından 2009 yılında yapılan bir araştırmada mutluluk, yaşamda bir amacın olması, yaşamdan daha fazla keyif alınması şeklinde tanımlanmış ve öz-şefkat düzeyinin yüksek olması ile mutluluk arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Neff, Rude ve Kirkpatrick (2007) tarafından yapılan bir araştırmada ise bireylerin öz-şefkat ile mutluluk düzeyleri arasında pozitif yönde bir ilişki bulunmuştur.

Evrimsel psikoloji, sosyal psikoloji, gelişim psikolojisi, nörobilim ve Budist psikolojinin kuramsal dayanaklarını birleştirerek odağına şefkati alan Şefkat Odaklı Terapi, üçüncü dalga yaklaşımlar arasında yer almaktadır (Gilbert, 2010, 2012). Mevcut *anın* farkındalığına vurgu yapan üçüncü kuşak yaklaşımlardan farklı olarak Şefkat Odaklı Terapi’de şefkat ve öz-şefkat üzerine aktif bir şekilde öğrenme süreci mevcuttur. Şefkat Odaklı Terapi özellikle istismar, kötüye kullanma, zorbalık, ihmal yaşantıları ve şefkat eksikliği olan, utanç ve özeleştiri yaşayan kişiler üzerinde etkililiği sınanmış, kanıta dayalı psiko-sosyal bir müdahale yöntemidir (Kaufman, 1989; Schore, 1998). Şefkati merkeze alan yaklaşımlar ve şefkat becerilerini öğreten programlarda onaylanma, kabullenme, güvenlik, sıcaklık ve duygusal duyarlılık hisleri sunan stratejilere odaklanılır (Gilbert, 2000; Gilbert, 2006;

Germer, 2009). Şefkat temelli psiko-eğitim programları sekiz ila on hafta olarak yaklaşık 120-180 dakika uzunluğunda oturumlar Şeklinde grup ortamlarında uygulanmaktadır. Şefkat temelli psiko-eğitim programlarında farkındalık egzersizlerine ve meditasyonlarına ek olarak, kişinin kendini yatıŐtıran ve kendine bakım veren kısımları ile temasa geçmesi için farkındalık meditasyonu, Şefkatli imgeleme, bilişsel, duygusal, davranışsal sũreçleri geliştiren Şefkat ve öz-Şefkat egzersizleri uygulanır. Yaygın olarak kabul edilen Şefkat temelli psikoeğitim programlarından biri Van den Brink ve Koster (2015) tarafından oluşturulan Mindfulness Temelli Şefkatli Yaşam, bir diğer Germer (2009) tarafından hazırlanan Öz-Şefkatli Farkındalık, bir diğer ise Gilbert (2009) tarafından yazılan *The Compassionate Mind* isimli kitapta geçen programdan yola çıkılarak geliştirilen Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'dır (Irons & Heriot-Maitland, 2021).

Alanyazın incelendiğinde, öz-Şefkat ile ilgili son yıllarda birçok araştırma yapıldığı gũrũlmektedir. Yapılan araştırmalarda öz-Şefkat kavramının ȳğretilebilir, fiziksel ve mental sağlığı desteklemek için psiko-sosyal bir destek aracı olarak kullanılabilir olduğu belirtilmektedir (Gilbert 2010; Irons, 2014). Şefkat geliştirme uygulamalarına dahil olmanın nũrofizyolojik sistemleri etkileyebileceği ileri sũrũlmektedir (Di Bello et al., 2020; Kim et al., 2020; Lutz et al., 2008). Bunların yanı sıra meta analiz çalıŐmalarında öz-Şefkati geliştirmeye ilişkin psiko-sosyal destek programlarına katılan bireylerin stres, kaygı ve depresif belirti dũzeylerini azalttığı, öz Şefkat dũzeylerini ise arttırdığı rapor edilmiştir (Kirby, Tellegen & Steindl, 2017; Wilson et al., 2019). Yapılan alanyazın taramasında Tũrkiye'de bu konuda yapılan araştırmaların sınırlı sayıda olduğu gũzlemlenmiŐtir (GũktaŐ, 2023; Karamış, 2021; Mũlazım, 2022; Sarıgũl, 2021; Serçe, 2022; Şamlıoğlu, 2023).

Öz-şefkat cinsiyet değişkeni açısından değerlendirildiğinde, bazı araştırmaların, kadınların öz-şefkat düzeylerinin erkeklerinkinden daha düşük olduğunu gösterdiği; bazı araştırmaların ise bu bulguların tersi bir durumu ortaya koyduğu görülmektedir (Bacanlı & Çarkıt, 2020). Alanyazında yer alan çalışmalar kadınların öz-şefkat düzeylerinin erkeklerin öz-şefkat düzeylerinden daha düşük olduğunu göstermektedir (Bluth et al., 2017; Boran Sarı, 2017; Kuzu, 2011; İme, 2018; Neff, 2003b; Neff ve McGehee, 2010; Tezcan, 2015; Yarnell & Neff, 2013). Neff'e (2003b) göre kadınların ruminasyon ve öz-eleştiriye daha yatkın olmaları sebebiyle öz-şefkat düzeyleri erkeklerden daha düşüktür. Hangi yönde olduğu belirsiz olsa da öz-şefkatin cinsiyete göre farklılaştığını varsaymak için nedenler vardır (Yarnell ve ark. 2015). Örneğin, kadınların fedakârlık tutumlarının erkeklere oranla daha fazla olması (Baker-Miller, 1986; Raffaelli ve Ontai, 2004; Ruble ve Martin, 1998), erkeklere oranla kendilerine karşı daha eleştirel olmaları (DeVore, 2013; Leadbeater, Kuperminc, Blatt ve Hertzog, 1999), daha düşük öz-saygı düzeylerinin olması (Gentile et al., 2009; Kling et al., 1999), problemler hakkında daha fazla ruminatif düşünme eğiliminde olmaları (Johnson & Whisman, 2013) kadınların kendilerine şefkat gösterme becerilerini etkilemektedir.

Alanyazında kadınların yaşamları boyunca pek çok güçlükle mücadele ettiklerine vurgu yapılmaktadır (Karl, 1995; Mukherjee, 2008 akt. Tunca, 2022). Kadınların bu güçlükler karşısında psikolojik sağlıklarının olumsuz etkilendiği bilinmektedir. Hem bu güçlükler hem de öz-şefkatin olumlu etkileri göz önüne alındığında öz-şefkatin geliştirilmesinin kadınların psikolojik iyi oluşları üzerinde faydalı etkileri olabileceği açıkça ortaya çıkmaktadır. Öz-şefkat temelli müdahaleler kadınların kendilerini sevmelerine ve kendileriyle daha sağlıklı bir şekilde ilişki kurmalarına yardımcı olmaktadır (Lisa & ark. 2015). Bu bağlamda, bu çalışmanın temel problemini, öz-şefkati geliştirmeye yönelik bir programın oluşturulması ve geliştirilen

programın kadınların psikolojik sağamlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerine etkisinin sınanması oluşturmaktadır. Bu hedef doğrultusunda aŐađıdaki hipotezler sınanmıştır.

1. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim uygulamasının kadınların psikolojik sağamlık düzeylerine olumlu etkisi vardır.
2. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim uygulamasının kadınların mutluluk düzeylerine olumlu etkisi vardır.
3. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim uygulamasının kadınların öz-şefkat düzeylerine olumlu etkisi vardır.

Yöntem

Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim uygulamasının kadınların psikolojik sağamlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerine etkisinin incelendiği bu araştırmada, nicel araştırma yöntemlerinden deneysel araştırma modeli tercih edilmiştir. Bu araştırmada ön-test son-test kontrol grupsuz yarı deneysel desen kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Çalışma grubunu oluşturan toplam katılımcı sayısı 106'dır. Çalışma grubunun tamamı, 25-58 yaşları arasındaki kadınlardan oluşmaktadır. Katılımcıların eğitim durumlarına bakıldığında ise 49 kişinin lisans, 51 kişinin lisans üstü, 6 kişinin lise mezunu olduğu görülmektedir. Katılımcıların 42'si bekâr, 61'i evli, 3'ü ise boŐanmıŐtır. Katılımcıların 61'i çocuksuz olduğunu bildirmiŐtir. 29 katılımcı bir çocuklu, 12 katılımcı iki çocuklu, 4 katılımcı ise üç ya da daha fazla çocukludur. Oturumlar "Zoom" adlı uygulama kullanılarak online gerçekteŐtirilmiŐtir. Katılımcıların 68'i İstanbul, Ankara ve İzmir'de, 29'u Türkiye'nin diğer şehirlerinde, 9'u ise yurt dışında çeşitli ülkelerde ikamet etmektedir.

Veri Toplama Araçları

Sosyodemografik Bilgi Formu

Araştırmacılar tarafından hazırlanan bu formda yaş, cinsiyet, eğitim durumu, ikamet edilen yer, medeni durum gibi bazı kişisel bilgilere ilişkin sorular yer almaktadır.

Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği (KPSÖ)

Smith ve ark. (2008), tarafından geliştirilen Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeğinin Türkçe güvenirlik ve geçerlik çalışması ise Doğan (2015) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin madde faktör yükleri .63 ile .79 arasında değişmektedir. Ölçeğin madde toplam korelasyon değerleri .49 ile .66 arasındadır. 5'li Likert tipi bir ölçek olup (1) Hiç Uygun Değil, (2) Uygun Değil, (3) Biraz Uygun (4) Uygun, (5) Tamamen Uygun olarak derecelendirilmiştir. Ölçekten alınan ez puanı 6, en yüksek puan ise 30'dur. Ölçekten alınan yüksek puan yüksek psikolojik sağlık seviyesine işaret etmektedir. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı, .83 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada ise Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeğinin Cronbach alfa güvenirlik katsayısı .79 olarak hesaplanmıştır.

Öz-şefkat Ölçeği Kısa Formu (ÖŞÖ-KF)

Ölçek, Neff (2003) tarafından geliştirilmiş, ardından Raes, Pommier, Neff ve Van Gucht (2011) tarafından kısa form haline dönüştürülmüştür. Türkçe güvenirlik ve geçerlik çalışması ise Yıldırım ve Sarı (2018) tarafından yapılmıştır. 5'li Likert tipi bir ölçek olup (1) Hiçbir Zaman, (2) Nadiren, (3) Bazen (4) Sık Sık, (5) Daima olarak derecelendirilmiştir. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .75 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği AFA ve DFA ile incelenmiştir. Sonuçlara göre; bir madde .30'un altında faktör yükü bulunduğu için ölçekten çıkarılmıştır. AFA sonucuna göre; varyansın yüzde 45'ini

açıklayan faktör yükleri .48 ile .74 arasında değişmektedir. DFA'ya göre ölçeğin faktör yapısı doğrulanmıştır. Ölçekten yüksek puan alınması bireyin öz-şefkat seviyesinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bu araştırmada ise Öz-şefkat Ölçeği Kısa Formunun Cronbach alfa güvenirlik katsayısı .81 olarak hesaplanmıştır.

Oxford Mutluluk Ölçeği Kısa Formu (OMÖ-K)

Ölçek, Argyle, Martin ve Crossland (1989) tarafından geliştirilmiş ardından Hills ve Argyle (2002) tarafından kısa form haline dönüştürülmüştür. Ölçeğin Türkçe uyarlaması ise Doğan ve Çötök (2011) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin madde toplam korelasyon değerleri .36 ile .55 arasında değişmektedir. 4. maddenin madde toplam korelasyonu .17 olarak bulunduğundan, bu madde ölçekten çıkarılmıştır. Ölçeğin test tekrar test güvenirlik katsayısı .85 olarak saptanmıştır. 5'li Likert tipi bir ölçek olup (1) Hiç Katılmıyorum, (2) Katılmıyorum, (3) Biraz Katılıyorum (4) Katılıyorum, (5) Tamamen Katılıyorum olarak derecelendirilmiştir. OMÖ-KF'nun güvenirliğine yönelik olarak iç tutarlık katsayısı .74, test tekrar test güvenirlik katsayısı ise .85 olarak bildirilmiştir. Ölçekten alınacak yüksek puanlar yüksek mutluluk düzeyini ifade etmektedir. Bu araştırmada ise Oxford Mutluluk Ölçeği Kısa Formunun Cronbach alfa güvenirlik katsayısı .77 olarak hesaplanmıştır.

Verilerin Toplanması

Bu çalışmada yer alan bireyleri tespit etmek için, sosyal medya platformlarında sekiz haftalık Öz-Şefkat Geliştirme Programı duyurusu yapılmıştır. Çalışmaya katılacak bireylerin seçiminde birtakım ölçütler belirlenmiştir. 18-65 yaş aralığında, sekiz hafta boyunca programa devam edebileceğini belirtmiş, daha önce öz-şefkat ile ilgili herhangi bir başka psikososyal müdahale programına katılmamış, oturumlar online olarak gerçekleştirileceğinden uygun bir

teknoloji alt yapısına sahip, çalışmada kullanılan veri toplama araçlarını doldurabilecek seviyede okur yazarlığı olan bireyler çalışmaya alınmıştır.

Duyuru sonucunda 345 kişi başvuruda bulunmuştur ancak 105 kişi yukarıda sayılan kriterlere uygun olmadıkları için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Çalışmaya davet edilen 240 kişiden 227'si araştırmada kullanılan ölçekleri cevaplayarak, ilgili dokümanları dijital olarak imzalamış ve çalışmaya katılacaklarını bildirmişlerdir. Program 227 katılımcı ile başlamıştır. Uygulama sürecinde 70 katılımcı çalışma grubundan çeşitli nedenlerle ayrılmıştır. Program 157 katılımcı ile tamamlanmıştır. Program sonunda 51 katılımcının beşten daha az oturumlara katıldıkları tespit edilmiş ve onlardan elde edilen veriler analize dâhil edilmemiştir. Bu nedenle oturumlara düzenli bir şekilde katılan 106 üyeden alınan veriler analiz edilmiştir.

Oturumlar

Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programının Hazırlanması ve Uygulanması

Şefkat Odaklı Terapi, utanç ve öz-eleştiri düzeyi yüksek olan bireyler için geliştirilmiştir. Bireylerin kendilerine ve diğerlerine yönelik şefkat göstermeye karşı engelleri, dirençleri ve korkularını azaltmayı amaçlayan psiko-sosyal bir müdahale yaklaşımıdır (Kirby, Day ve Sagar, 2019). Bireysel ve grup terapilerinde uygulanan Şefkatli Zihin Psiko-eğitim programı temellerini Şefkat Odaklı Terapi'den alan şefkatli bir tutum geliştirme programıdır. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı, bilişsel-davranışçı terapi ve bilinçli farkındalık temelli yaklaşım gibi kanıta dayalı terapötik müdahaleleri içerir ancak merkezine şefkati yerleştirmektedir. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı; imgeleme, dikkat ve farkındalığın yanı sıra davranışçı müdahaleler ile bireylerin acıya karşı yüz çevirmeleri yerine acıya

karşı açık, empatik ve yargılayıcı olmayan bir tutum geliştirmeyi hedefleyen psiko-sosyal müdahaleleri içerir (Gilbert, 2010; Leaviss & Uttley, 2015).

Şefkatli Zihin Psiko-Eğitimi Programının her oturumda grup yürütücüsü, haftanın temasına uygun olan kavramları tanıtır ve konulara ilişkin kısa bir psiko-eğitim verir. Ardından katılımcılar bir dizi farkındalık ve öz-şefkat temelli egzersizler yapmaya davet edilir. Grup lideri yalnızca egzersizleri tanıtmakla kalmaz, katılımcılarla birlikte egzersizleri yapar ve sonrasında egzersizler üzerine paylaşım yapılmasını sağlayarak bir deneyim çemberi oluşturur. Bilişsel-davranışçı yaklaşımın “üçüncü dalgası” olan Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı’nda da ev uygulamaları ile katılımcıların oturumlar sırasında öğrendikleri becerileri kendi yaşamları içerisinde deneyimlemeleri, kendilerini izlemeleri teşvik edilerek iç görü kazanmaları sağlanır. Bu nedenle programın önemli bir bölümü ev uygulamalarından oluşmaktadır (Irons & Heriot-Maitland, 2021).

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de ruh sağlığı merkezlerine başvuranların büyük bir bölümünün kadınlardan oluştuğu bilinmektedir (Möller-Leimkühler 2001, Koopmans & Lamers 2007; Pehlivan, 2015). Kadınlar; yaşam döngüleri içerisinde doğumdan başlayarak çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi farklı dönemlerin her birinde bir takım bedensel, ruhsal ve sosyal değişimler yaşamaktadırlar. Kadınların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine uygun bir anne, bir eş ya da bakım veren gibi sıfatlarla kalıplara sığdırılmaya çalışılması, üretkenliklerini ve yaşam kalitelerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu çalışmada, kadınların psikolojik sağlamlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerinin artması beklentisi ile Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı uygulanmıştır. Oturumlar, haftada bir kez 180 dakika süreyle uygulanmıştır. Sekiz oturum süren program, Dr. Paul Gilbert (2009) tarafından yazılan *The*

Compassionate Mind isimli kitapta geçen müfredat temelinde Gilbert'in öğrencileri tarafından geliştirilen Şefkatli Zihin Psiko-eğitim Programı'nın müfredatına göre oluşturulmuştur (Irons & Heriot-Maitland, 2021).

Oturum-1: Koruyucu Bir Faktör Olarak Şefkat

1. Şefkatin teorik, evrimsel ve biyolojik temelleri hakkında bilgi verildi.
2. Şefkat ve farkındalık ilişkisi üzerinde duruldu.
3. Farkındalık becerilerine yönelik egzersizler uygulandı (seslerin farkındalığı, el feneri dikkati, beden ve nefes farkındalığı egzersizi).

Oturum-2: Şefkatli Alarm Sisteminin Aktive Edilmesi

1. Üçlü duygusal regülasyon sistemi ve yatışma sisteminin önemi hakkında bilgi verildi.
2. Yatıştırma sisteminin şefkatle ilgisi üzerinde duruldu.
3. Yatıştırıcı nefes, yatıştırıcı ve güvenli yer imgelemesi egzersizleri uygulandı.

Oturum-3: Şefkati Geliştirmenin Yolları

1. Görsel Uçurum (Visual Cliff) Deneyi videosu izletilerek tehdit, ödül, yatıştırma ve duygusal regülasyon hakkında konuşuldu.
2. Çoklu benlik egzersizi tanıtıldı ve üyeler gruplara ayrılarak bu egzersiz uygulandı.
3. Benliğin farklı parçalarına karşı "şefkatli benlik" oluşturmak için önce "şefkatli anı" çalışması yapılarak katılımcıların şefkat aldıkları, şefkatin varlığını hissettikleri ya da şefkatli davrandıkları bir anıyı anımsamaları istenildi.
4. Deneyim paylaşımından sonra şefkatin nitelikleri olan bilgelik, cesaret ve güç kavramları ile şefkatin ilişkisi konuşuldu.
5. Şefkatli benlik imgeleme egzersizi yapıldı ve deneyim hakkında tartışıldı.

Oturum-4: Şefkatin Yönleri

1. Şefkatin üç yönlü akışı olan, “benden ona, ondan bana ve benden bana” şefkat akış yönleri tanıtıldı.

2. “İdeal şefkatli benlik egzersizi” yapılarak şefkatli bir ben nasıl bir ben olurdu diye imgelendi ve bir yabancıya yönelik şefkat akışı egzersizi yapıldı.

3. Şefkat korkusu kavramı hakkında bilgi verildi.

4. Tanıdığımız ve sevdiğimiz birine karşı şefkat göstermek üzerine egzersiz yapıldı.

Oturum-5: Şefkat Görmenin Önündeki Engeller

1. Bir önceki haftanın konusu olan tanıdığımız ve sevdiğimiz birine yönelik şefkat akışı egzersizi yapılarak oturuma başlanıldı ve kısa bir paylaşım yapıldı.

2. Bir başkasından şefkat gördüğümüz bir anı üzerinde duruldu ve “başkasından bana akan şefkatli anı” egzersizi yapıldı. Daha sonra başkalarından iyilik ve yakınlık görmek, yakınlık işaretleri üzerine paylaşımlar yapıldı.

3. “İdeal şefkatli öteki” imgelemesi yapıldı ve şefkatin nitelikleri olan bilgelik, cesaret ve güç özelliklerini sergileyen bir ideal öteki üzerine konuşuldu.

4. Şefkat merdiveni kavramı tanıtıldı ve şefkat korkusu ile olan ilgisinden bahsedildi.

Oturum-6: Kendinle Barışma Sanatı: Öz-Şefkat

1. Bir önceki haftanın konusu olan başkasından bize akan şefkatli öteki egzersizi yapılarak oturuma başlanıldı ve kısa bir paylaşım yapıldı.

2. Şefkatin akışını kendimize çevirmek hakkında konuşuldu ve öz-şefkat kavramı tanıtıldı.

3. İkili diyalog şefkat akışı egzersizi tanıtıldı ve ikili gruplar halinde bu egzersiz yapıldıktan sonra üzerine paylaşım yapıldı.

4. “Şefkatli benden bana şefkat akışı egzersizi” yapıldı. Kendi kendine şefkat göstermek önündeki engeller ve öz-şefkat korkusu hakkında tartışıldı.

5. Öz Bakım Anı C.A.R.E (Care - Bağlantı Kur, Allow - İzin Ver, Reflect - Düşün, Extend - Genişlet) egzersizi hakkında bilgi verildi.

6. Şefkatli mektup egzersizi tanıtıldı ve uygulandı.

Oturum-7: Eleştirel İç Sesi Şefkatli Bir Sese Çevirmek

1. Bir önceki hafta uygulanan şefkatli mektup egzersizi uygulanarak oturuma başlandı ve kısa bir paylaşım yapıldı.

2. Kendimizi eleştirmek, kendimize karşı zorlayıcı ve yargılayıcı olmak konuları hakkında konuşulduktan sonra şefkatli benliğimize karşı bir tehdit olan örüntü değişimleri konuşuldu ve hangi zamanlarda eleştirel seslerin daha çok yükseldiğine dair tartışıldı

3. Öncesinde-Esnasında-Sonrasında Egzersizi tanıtıldı ve küçük gruplar halinde uygulanıldı.

4. Şefkatli zihnimiz öz eleştirel yanınıza nasıl yardımcı olabilir konusunu derinleştirmek için “şefkatli ben-eleştiren ben diyalog egzersizi” yapıldı.

Oturum-8: Şefkati Çoğaltmak

1. Bir önceki hafta uygulanan şefkatli ben-eleştiren ben diyalog egzersizi uygulanarak oturuma başlandı ve kısa bir paylaşım yapıldı.

2. Aynada şefkatli-selfie egzersizi tanıtıldı ve uygulama yapıldı.

3. “Her yöne şefkat akışını deneyimlemek egzersizi” yapıldı.

4. Katılımcılardan ilk oturum ve son oturum arasında kendilerinde ne gibi değişiklikler olduğuna dair geri bildirimler alındıktan sonra son test uygulandı.

Verilerin Analizi

Araştırmanın verilerinin çözümlenmesinde SPSS 25.0 paket programından faydalanılmıştır. Ön-test son-test skorlarının karşılaştırmalarında, ölçeklerden elde edilen verilerin normal dağılım göstermesi nedeniyle eşleştirilmiş iki grup t-testi (paired samples t-test) kullanılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde çalışmadan elde edilen bulgular yer almaktadır. Çalışmada Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın bireylerin psikolojik sağlamlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerine etkisi incelenmiştir.

Tablo 1. *Çalışma Grubunun Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı uygulama öncesi ve sonrası psikolojik sağlamlık, mutluluk ve öz-şefkat puanlarına ilişkin t-Testi sonuçları*

	Ölçüm	N	X	SS	t	p
KPSÖ	Ön-test 4,408	106	16,37		-4,342	,000
	Son-test 4,161	106	18,93			
OMÖ-K	Ön-test 2,562	106	20,05		-3,761	,000
	Son-test 2,550	106	21,37			
ÖŞÖ-K	Ön-test 2,865	106	34,51		-2,468	,014
	Son-test 2,698	106	35,46			

Tablo 1’de görüldüğü gibi Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı’na katılan bireylerin deney öncesi Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği (KPSÖ), Oxford Mutluluk Ölçeği Kısa Formu (OMÖ-K) ve Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği (PDÖ) ve Öz-Şefkat Ölçeği (ÖŞÖ-K) son-test puanlarının aritmetik ortalaması ön-test puanlarının aritmetik ortalamasından yüksektir. Son test-ön test değerleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmanın meydana geldiği görülmüştür (psikolojik sağlık; $t = -4,342$; $p < .05$, mutluluk; $t = -3,761$; $p < .05$; öz-şefkat; $t = -2,468$; $p < .05$).

Tartışma

Bu araştırmanın temel amacı Şefkatli Zihin Psiko-eğitim uygulamasının kadınların psikolojik sağlık, mutluluk ve öz-şefkat düzeylerine yönelik etkililiğinin araştırılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda Şefkatli Zihin Psiko-eğitim Programı’na katılan kadınların program öncesi ve sonrası psikolojik sağlık, mutluluk ve öz-şefkat puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde bir değişimin gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmıştır. İstatistiksel analiz sonucunda programa katılan kadınların Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği, Oxford Mutluluk Ölçeği Kısa Formu ve Öz-şefkat Ölçeği Kısa Formu’ndan aldıkları ön-test ve son-test puanları arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

Uluslararası alanyazın incelendiğinde öz-şefkat temelli müdahalelerin kullanımına ilişkin çalışmalar görece daha eski bir geçmişe sahip görünse dahi çalışmalar başlangıç düzeyindedir (Arimitsu, 2016; Evans et al., 2018; Finlay-Jones, Kane & Rees, 2017; Finlay-Jones et al., 2018; Jazaieri et al., 2013; Krieger et al., 2016; Mantelou & Karakasidou, 2017; Serpa et al., 2021; Yela et al., 2020). Ülkemizde ise öz-şefkat temelli müdahalelerin etkililiğini sınamak amacıyla yapılan çalışmaların henüz sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Göktaş (2023) tarafından yapılan bir çalışmada 4-5 yaş

aralığında bulunan çocuklarda Öz-Şefkat Eğitim Programı'nın etkililiği sınanmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular, çalışma grubundaki çocukların öz-düzenleme becerilerinin geliştiğini göstermiştir. Mülazım (2022) tarafından Öz-şefkat Geliştirme Programı'nın uygulandığı bir grup çalışmasında üniversite öğrencilerinin öz-şefkat ve kendini affetme düzeylerinin anlamlı düzeyde arttığı rapor edilmiştir. Serçe (2022) tarafından hematolojik kanser tanılı bireylere Öz-Şefkat Temelli Psiko-Eğitim Programı uygulanmıştır. Araştırmaya katılan hematolojik kanser hastalarının anksiyete ve depresyon düzeylerini azaltmada, öz-şefkat düzeylerini ise geliştirmede etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Sarıgül (2021) tarafından lise öğrencilerine Öz-Şefkat Geliştirme Programı uygulanmıştır. Program sonucunda öğrencilerin riskli davranışlarında azalma, öz-şefkat düzeylerinde ise artış olduğu saptanmıştır. Şamlıoğlu (2023) tarafından ebeveynleri boşanmış lise öğrencilerine Öz-Şefkat Egzersizleri Temelli Psiko-Eğitim Programı uygulanmıştır. Program sonucunda çalışma grubunda bulunan öğrencilerin öz-şefkat düzeylerinde belirgin bir artış olduğu gözlenmiştir.

Araştırmamızda şefkati merkeze alan yaklaşımlardan biri olan Şefkatli Zihin Psiko-Eğitimi'nin etkinliği sınanmıştır. Türkiye'de ilgili alanyazın incelendiğinde Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'na ilişkin bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Bu sebeple yapılan çalışma bir ilk araştırma niteliğindedir. Uluslararası alanyazın incelendiğinde ise Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın etkinliğine yönelik psikososyal müdahale çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. Beaumont, Rayner, Durkin ve Bowling (2017) tarafından yapılan çalışmada psikoterapi eğitimi alan öğrenciler üzerinde Şefkatli Zihin Eğitim Programının etkinliğini sınamışlardır. Çalışma grubunda olan öğrencilerin program sonunda öz-şefkat puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir artış; öz-eleştirel tutumlarında ise istatistiksel olarak anlamlı bir azalma tespit edilmiştir. Maratos, Montague, Ashra,

Welford, Wood, Barnes ve Gilbert (2019) tarafından Şefkatli Zihin Eğitim Programı'nın uygulandığı bir grup çalışmasında katılımcıların öz-şefkat puanlarında artış; öz-eleştirel tutumlarında ise bir azalma görülmüştür. Beaumont ve Martin (2016) araştırmalarında Şefkatli Zihin Eğitim Programı'nın öz-şefkat düzeyi düşük ve öz-eleştiri yapan bireylerin bulunduğu klinik popülasyonlarda faydalı olduğunu rapor etmişlerdir. Gilbert ve Procter (2006) utanç ve öz eleştiri düzeyi yüksek bireylere Şefkatli Zihin Eğitim Programı uygulamışlardır. Araştırmadan elde edilen bulgular, katılımcıların depresif ve kaygı belirtilerinde, özeleştiri, utanç ve yetersizlik duygularında azalma olduğunu göstermiştir.

Araştırma bulgularından biri Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın kadınların psikolojik sağlamlığını artırmada etkili olduğudur. Çalışmanın bu bulgusunun olası açıklamalarından biri öz-şefkat düzeyi yüksek olan kişilerin karşılaştıkları sorunlar karşısında kendi duygu ve düşüncelerinin farkında olmaları sonucuda kendilerine karşı daha nazik, anlayışlı ve şefkatli bir tutum içinde olmaları olabilir. Alanyazın incelendiğinde öz-şefkat düzeyi yüksek olan bireylerin olumsuz yaşantılardan daha az etkilendiği (Yelpaze, 2020), zorlayıcı yaşam deneyimleri sırasında daha az olumsuz odaklandıkları ve duygularını regüle edebildikleri görülmektedir (Baker et al., 2019). MacBeth ve Gumley (2012) tarafından yapılan meta-analiz çalışmasında şefkatin psikolojik sağlık ve psikolojik sağlamlık açısından önemli bir değişken olduğunu rapor edilmiştir. Alanyazında psikolojik sağlamlığı artırmak amacıyla Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın etkililiğini sıyanan araştırmaların kısıtlı olması, elde ettiğimiz sonuçları karşılaştırmamızı sınırlamaktadır.

Araştırmanın bir diğer bulgusu da Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın bireylerin mutluluk düzeyleri üzerinde etkili olduğudur. Öz-şefkat ve mutluluk arasındaki ilişkinin araştırıldığı çalışmalarda, öz-şefkatin mutluluğun önemli bir belirleyicisi ve mutlulukla pozitif

yönde ilişkili olduğu görülmektedir (Benzo, Kirsch & Nelson, 2017; Inam et al., 2021; Neff et al., 2007; Wollast, et al., 2019). Alanyazında öz-şefkat ile mutluluk arasındaki ilişkiyi ortaya koyan çalışmaların var olmasına rağmen öz-şefkat temelli programların mutluluk üzerindeki etkililiğini sınyan deneysel çalışmaların olmaması dikkate değerdir. Çalışmada uygulanan terapi programı hazırlanırken şefkat meditasyonu, şefkatli ben egzersizleri, başkasından bize şefkatli anı egzersizi, bir yabancıya ve tanıdığımız birine şefkat akışı egzersizleri, ideal şefkatli öteki imgelemesi egzersizi, her yöne şefkat akışı egzersizi gibi şefkatli zihin pratikleri uygulanarak grup paylaşımına ve grup tartışmalarına yer verilmiştir. Bu uygulamalar sonrasında katılımcıların öz-şefkatli bir tutum kazanmaları, böylece mutluluk düzeylerinin artacağı beklenmekteydi. Yapılan analizlerin sonucunda ise bu beklentinin doğrulandığı görülmüştür. Bu araştırmayı önemli kılan sebeplerden birisi de, bu çalışma kapsamında olan alanyazın incelendiğinde, yurt dışında ve ülkemizde Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın mutluluk düzeyleri üzerine etkisini araştıran çalışmalara rastlanmamış olmasıdır. Bu sebeple araştırmanın bu bulgusu da alanyazın ile karşılaştırılamamıştır.

Çalışmamızın bulgularından biri de Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'ndaki katılımcıların öz-şefkat düzeylerinde son oturumda alınan son-test ölçümlerinde, ön-test ölçümlerine kıyasla anlamlı bir farklılık olduğudur. Öz-şefkat öğretilen ve öğrenilebilen bir beceridir (Neff & Germer, 2013). Program süresince katılımcılara şefkat ve öz-şefkat somut bir hale getirilerek çeşitli üzere örnekler ile öğretilmeye çalışılmıştır. Araştırma kapsamında hazırlanan Öz-şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı, ağırlıklı olarak öz-şefkati deneyimlemeyi, yaşantılamayı ve içselleştirmeyi kapsamaktadır. Sekiz oturumluk program tamamlandığında katılımcılar oturumlar ve kendi deneyimleri hakkındaki görüşlerini belirtirken, öz-şefkat düzeylerinin programa katılmadan önceki dönemlere nazaran arttığını ifade etmişlerdir. Araştırmanın nicel bulguları katılımcıların görüşleri ile

tutarlıdır. Diğer yandan araştırmanın bulguları, bireyleri şefkat konusunda eğitmenin başkalarına karşı şefkat ve öz-şefkat düzeylerinde olumlu bir değişime neden olduğunu gösteren diğer çalışmaların bulgularıyla da paralellik göstermektedir (Jazaieri et al., 2013; Matos et al., 2017; Neff et al., 2013; Sommers-Spijkerman, et al., 2018).

Bu araştırmanın bazı sınırlılıkları vardır. Bu çalışmada kontrol grubunun olmaması bir sınırlılık olarak düşünülebilir. Çalışmanın bir diğer sınırlılığı izleme ölçümü yapılmamış olmasıdır. Bu durum araştırmanın sonuçlarının uzun süreli etkisini değerlendirmeyi engellemektedir. Bununla birlikte araştırma sonuçlarını etkileyebilecek yaşam koşulları, aile dinamikleri, gelir seviyesi, çalışma şartları gibi unsurlar göz önünde bulundurulmamıştır. Bu çalışmanın diğer bir sınırlılığı ise başka psikoterapi yöntemleri ile karşılaştırılma yapılmaması sebebiyle diğer psikoterapi yaklaşımlarından daha etkin olup olmadığına dair bilgi vermemesidir. Bundan sonra yapılması planlanan araştırmalarda bu sınırlılıkların dikkate alınmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak; ulusal alanyazında yeni yer bulmaya başlayan şefkat temelli yaklaşımlar giderek artan bir şekilde araştırmalara konu olmuştur. Gerek ulusal gerek uluslararası araştırmalardan yola çıkılarak ifade edilebilir ki şefkat temelli yaklaşımlar bireyin psikolojik iyi oluş halini artırmada önemle üstünde durulması gereken bir psikososyal müdahale yöntemi olması nedeniyle koruyucu ve önleyici ruh sağlığı alanında oldukça önemli bir etkiye sahiptir. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın etkililiğine yönelik özellikle de araştırmanın bağımlı değişkenlerinden olan psikolojik sağlık ve mutluluk üzerine yapılan araştırmaların kısıtlı olması, elde ettiğimiz bulguları karşılaştırmamızı sınırlamaktadır.

Bu çalışmanın bulgularından yola çıkararak planlanacak çalışmalar ve alanda çalışacak profesyonellere yönelik tavsiyeler aşağıda sıralanmıştır.

1. Çalışmada etkililiği test edilen Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı kadın sığınma evlerinde kalan dezavantajlı kadınlar üzerinde uygulanabilir.
 2. Aile içi Şiddet mağduru olan kadınlarda, boşanma sonrasında yaşanan olumsuz psikolojik sonuçlarla başa çıkılması amacıyla, boşanmış kadınlara yönelik olarak Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim programı geliştirilerek uygulanabilir.
 3. Araştırmanın rneklemine genel popülasyondan gelen kadınlar oluşturmaktadır. Meme kanseri tanısı alan kadınlar, kadın mahkmlar gibi farklı örneklem grupları ile benzer çalışmalar yürütülebilir.
 4. Bu araştırmada, pozitif psikolojinin ana konularından psikolojik sağamlık, mutluluk ve öz-şefkat ele alınmıştır. Uygulanan program oturumları detaylandırılarak ve oturumların sayısı çoğaltılarak depresyon düzeyi yüksek olan kadınlar üzerinde uygulanabilir.
 5. z-şefkatin geliştirilmesi ile kendini suçlama ve utanç duygularının azaldığı, dolayısıyla bununla ilişkili olarak da psikolojik iyi oluşun arttığı bilinmektedir. Bu nedenle benzer çalışmalar özellikle de kadınların suçluluk ve utanç duyguları gibi diğer konularda yapılabilir.
 6. Şefkatli Zihin Psiko-Eğitim Programı'nın etkisinin uzun süreli olup olmadığını değerlendirebilmek için belirli aralıklarla izleme ölümleri uygulanabilir.
 7. Çalışmada etkililiği test edilen Şefkatli Zihin Psikoeğitim Programı erkek katılımcılar üzerinde uygulanabilir.
-

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Etik Beyan: Bu çalışma için İstanbul Kent Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 27.04.2023 tarihinde 2023/5 no'lu kararı ile etik onay alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

- Alizadeh, S., Khanahmadi, S., Vedadhir, A., & Barjasteh, S. (2018). The relationship between resilience with self-compassion, social support and sense of belonging in women with breast cancer. *Asian Pacific journal of cancer prevention: APJCP*, 19(9), 2469.
- Altuntaş, S., & Genç, H. (2018). Mutluluğun yordayıcısı olarak psikolojik sağlık: öğretmen örnekleminin incelenmesi [Resilience as Predictor of Happiness: Investigation of Teacher Sample]. *Hacettepe University Journal of Education Faculty*, 1, 15.
- Aras, N. Y., Topkaya, N., ve Şahin, E. (2023). Yetişkin Bireylerde Cinsiyet, Çocukluk Çağı Travmaları, Yaşamda Anlam, Öz-Şefkat ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *İçtimaiyat*, 7(1), 1-1.
- Argyle, M., Martin, M., & Crossland, J. (1989). Happiness as a function of personality and social encounters. *Recent advances in social psychology: An international perspective*, 189-203.
- Arimitsu, K. (2016). The effects of a program to enhance self-compassion in Japanese individuals: A randomized controlled pilot study. *The Journal of Positive Psychology*, 11(6), 559-571.
- Bacanlı, F., ve Çarkıt, E. (2020). Öz şefkatin cinsiyete göre incelenmesi: Meta analiz çalışması. *Ege Eğitim Dergisi*, 21(2), 1-15.
- Baker, D. A., Caswell, H. L. ve Eccles, F. J. R. (2019). Self-compassion and depression, anxiety, and resilience in adults with epilepsy. *Epilepsy & Behavior*, 90, 154-161.
- Baker-Miller, J. (1986). *Toward a new psychology of women*. NY: McGraw Hill.
- Beaumont, E., & Martin, C. J. H. (2016). A proposal to support student therapists to develop compassion for self and others through Compassionate Mind Training. *The Arts in Psychotherapy*, 50, 111-118.

- Beaumont, E., Rayner, G., Durkin, M., & Bowling, G. (2017). The effects of compassionate mind training on student psychotherapists. *The Journal of Mental Health Training, Education and Practice*, 12(5), 300-312.
- Begum, S., Jabeen, S., & Awan, A. B. (2014). Happiness: A Psycho-Philosophical Appraisal. *Dialogue (pakistan)*, 9(3), 313-325.
- Benzo, R. P., Kirsch, J. L., & Nelson, C. (2017). Compassion, mindfulness, and the happiness of healthcare workers. *Explore*, 13(3), 201-206.
- Bluth, K., Campo, R. A., Futch, W. S., & Gaylord, S. A. (2017). Age and gender differences in the associations of self-compassion and emotional well-being in a large adolescent sample. *Journal of youth and adolescence*, 46(4), 840-853.
- Boran Sarı, B. (2017). *Üniversite öğrencilerinin bilişsel çarpıtmaları ile öz duyarlılıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Maltepe Üniversitesi.
- Cohen, S. B. (2002). Happiness and the immune system. *Positive Health*, 82, 9-12.
- Cole-King, A., & Gilbert, P. (2014). Compassionate care: the theory and the reality. In *Providing compassionate healthcare* (pp. 94-110). Routledge.
- Condon, P., & Feldman Barrett, L. (2013). Conceptualizing and experiencing compassion. *Emotion*, 13(5), 817.
- DeVore, R. (2013). Analysis of gender differences in self-statements and mood disorders. *McNair Scholars Research Journal*, 9, 7.
- Di Bello, M., Carnevali, L., Petrocchi, N., Thayer, J. F., Gilbert, P., & Ottaviani, C. (2020). The compassionate vagus: A meta-analysis on the connection between compassion and heart rate variability. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 116, 21-30.
- Diener, E., & Seligman, M. E. (2002). Very happy people. *Psychological science*, 13(1), 81-84.
- Doğan, T. (2015). Kısa psikolojik sağlamlık ölçeği'nin Türkçe uyarlaması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *The Journal of Happiness & Well-Being*, 3(1), 93-102.
- Doğan, T., ve Çötök, N. A. (2011). Oxford mutluluk ölçeği kısa formunun Türkçe uyarlaması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması [Adaptation of the short form of the Oxford happiness questionnaire into Turkish: A validity and reliability study]. *Türk Psikolojik Danışma Ve Rehberlik Dergisi*, 4(36), 165-172.
- Eryılmaz, A. (2010). Ergenlerde öznel iyi oluşu arttırma stratejilerini kullanma ile akademik motivasyon arasındaki ilişki. *Klinik Psikiyatri*, 13, 77-84.
- Evans, S., Wyka, K., Blaha, K. T., & Allen, E. S. (2018). Self-compassion mediates improvement in well-being in a mindfulness-based stress reduction program in a community-based sample. *Mindfulness*, 9, 1280-1287.

- Finlay-Jones, A., Kane, R., & Rees, C. (2017). Self-compassion online: A pilot study of an internet-based self-compassion cultivation program for psychology trainees. *Journal of Clinical Psychology, 73*(7), 797-816.
- Finlay-Jones, A., Xie, Q., Huang, X., Ma, X., & Guo, X. (2018). A pilot study of the 8-week mindful self-compassion training program in a Chinese community sample. *Mindfulness, 9*(3), 993-1002.
- Gentile, B., Grabe, S., Dolan-Pascoe, B., Twenge, J. M., Wells, B. E., & Maitino, A. (2009). Gender differences in domain-specific self-esteem: A meta-analysis. *Review of General Psychology, 13*(1), 34-45.
- Germer, C. (2009). *The mindful path to self-compassion: Freeing yourself from destructive thoughts and emotions*. Guilford Press.
- Gilbert, P. (2000). Social mentalities: Internal 'social' conflicts and the role of inner warmth and compassion in cognitive therapy. In P. Gilbert ve K. G. Bailey (Eds.), *Genes on the couch: Explorations in evolutionary psychotherapy* (pp. 118-150). Psychology Press.
- Gilbert, P. (2006). Evolution and depression: Issues and implications (invited review). *Psychological Medicine, 36*, 287-297.
- Gilbert, P. (2009a). *The compassionate mind*. Robinson.
- Gilbert, P. (2009b). Introducing compassion-focused therapy. *Advances in Psychiatric Treatment, 15*(3), 199-208.
- Gilbert, P. (2010). *Compassion focused therapy: Distinctive features*. Routledge.
- Gilbert, P. (2012). Compassion focused therapy. In W. Dryden (Ed.), *Cognitive behaviour therapy* (pp. 140-165). Sage.
- Gilbert, P. (Ed.). (2017). *Compassion: Concepts, research and applications*. Taylor & Francis.
- Gilbert, P., & Procter, S. (2006). Compassionate mind training for people with high shame and self-criticism: Overview and pilot study of a group therapy approach. *Clinical Psychology & Psychotherapy: An International Journal of Theory & Practice, 13*(6), 353-379.
- Goetz, J. L., Keltner, D., & Simon-Thomas, E. (2010). Compassion: an evolutionary analysis and empirical review. *Psychological Bulletin, 136*(3), 351.
- Gooding, P. A., Hurst, A., Johnson, J., & Tarrier, N. (2012). Psychological resilience in young and older adults. *International Journal of Geriatric Psychiatry, 27*(3), 262-270.
- Göktaş, I. (2023). *Öz-şefkat eğitiminin 4-5 yaş çocuklarının öz-düzenleme becerileri üzerindeki etkisinin incelenmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Hoffer, A. (2015). *Freud and the Buddha: The Couch and the Cushion*. Routledge.

- Inam, A., Fatima, H., Naeem, H., Mujeeb, H., Khatoon, R., Wajahat, T., ... & Sher, F. (2021). Self-compassion and empathy as predictors of happiness among late adolescents. *Social Sciences, 10*(10), 380.
- Irons, C. (2014). Compassion: Evolutionary understandings and the development of Compassion Focused Therapy (CFT).
- Irons, C., & Heriot-Maitland, C. (2021). Compassionate mind training: An 8-week group for the general public. *Psychology and psychotherapy: Theory, Research And Practice, 94*(3), 443-463.
- İme, Y. (2018). *Ergenlerin çocukluk örselenme yaşantıları ile öz-anlayışları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.
- Jazaieri, H., Jinpa, G. T., McGonigal, K., Rosenberg, E. L., Finkelstein, J., Simon-Thomas, E., Margaret, Cullen., James R. Doty., & Goldin, P. R. (2013). Enhancing compassion: A randomized controlled trial of a compassion cultivation training program. *Journal of Happiness Studies, 14*(4), 1113-1126.
- Johnson, D. P., & Whisman, M. A. (2013). Gender differences in rumination: A meta-analysis. *Personality and Individual Differences, 55*(4), 367-374.
- Kanov, J. M., Maitlis, S., Worline, M. C., Dutton, J. E., Frost, P. J., & Lilius, J. M. (2004). Compassion in organizational life. *American Behavioral Scientist, 47*(6), 808-827.
- Karamış, B. (2021). *Effects of self-compassion exercises on flow state, enjoyment/anxiety and self-compassion during language learning* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çağ Üniversitesi.
- Kaufman G (1989) *The Psychology of Shame*. Springer.
- Keyes, C. L., & Haidt, J. (Eds.). (2003). *Flourishing: Positive psychology and the life well-lived* (pp. 275-289). American Psychological Association.
- Kim, J. J., Parker, S. L., Doty, J. R., Cunnington, R., Gilbert, P., & Kirby, J. N. (2020). Neurophysiological and behavioural markers of compassion. *Scientific Reports, 10*(1), 6789.
- Kirby, J. N., Day, J., & Sagar, V. (2019). The 'Flow' of compassion: A meta-analysis of the fears of compassion scales and psychological functioning. *Clinical Psychology Review, 70*, 26-39.
- Kirby, J. N., Tellegen, C. L., & Steindl, S. R. (2017). A meta-analysis of compassion-based interventions: Current state of knowledge and future directions. *Behavior Therapy, 48*(6), 778-792.
- Kling, K. C., Hyde, J. S., Showers, C. J., & Buswell, B. N. (1999). Gender differences in self-esteem: a meta-analysis. *Psychological Bulletin, 125*(4), 470.
- Krieger, T., Martig, D. S., van den Brink, E., & Berger, T. (2016). Working on self-compassion online: A proof of concept and feasibility study. *Internet Interventions, 6*, 64-70.

- Kuzu, S. (2011). *Öğretmen adaylarının kaynaştırma eğitime yönelik tutumları ve öz duyarlık düzeylerinin karşılaştırılması*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi.
- Layous, K., & Lyubomirsky, S. (2014). The how, why, what, when, and who of happiness. *Positive emotion: Integrating the light sides and dark sides*, 473-495.
- Leadbeater, B. J., Kuperminc, G. P., Blatt, S. J., & Hertzog, C. (1999). A multivariate model of gender differences in adolescents' internalizing and externalizing problems. *Developmental Psychology*, 35(5), 1268.
- Leaviss, J., & Uttley, L. (2015). Psychotherapeutic benefits of compassion-focused therapy: An early systematic review. *Psychological Medicine*, 45(5), 927-945.
- Lee Duckworth, A., Steen, T. A., & Seligman, M. E. (2005). Positive psychology in clinical practice. *Annu. Rev. Clin. Psychol.*, 1, 629-651.
- Luthar, S. S., Lyman, E. L., & Crossman, E. J. (2014). Resilience and positive psychology. In *Handbook of developmental psychopathology* (pp. 125-140). Springer US.
- Lutz, A., Brefczynski-Lewis, J., Johnstone, T., & Davidson, R. J. (2008). Regulation of the neural circuitry of emotion by compassion meditation: effects of meditative expertise. *PloS One*, 3(3), 1897.
- MacBeth, A. ve Gumley, A. (2012). Exploring compassion: a meta-analysis of the association between self-compassion and psychopathology. *Clinical Psychology Review*, 32(6), 545-552.
- Mantelou, A., & Karakasidou, E. (2017). The effectiveness of a brief self-compassion intervention program on self-compassion, positive and negative affect and life satisfaction. *Psychology*, 8(4), 590-610.
- Maratos, F. A., Montague, J., Ashra, H., Welford, M., Wood, W., Barnes, C., ... & Gilbert, P. (2019). Evaluation of a compassionate mind training intervention with school teachers and support staff. *Mindfulness*, 10, 2245-2258.
- Matos, M., Duarte, C., Duarte, J., Pinto-Gouveia, J., Petrocchi, N., Basran, J., & Gilbert, P. (2017). Psychological and physiological effects of compassionate mind training: A pilot randomised controlled study. *Mindfulness*, 8, 1699-1712.
- Mülazım, Ö. Ç. (2022). *Öz-şefkat geliştirme programının üniversite öğrencilerinin öz-şefkat ve kendini affetme düzeylerine etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi.
- Neely, M. E., Schallert, D. L., Mohammed, S. S., Roberts, R. M., & Chen, Y. J. (2009). Self-kindness when facing stress: The role of self-compassion, goal regulation, and support in college students' well-being. *Motivation and Emotion*, 33, 88-97.

- Neff, K. D. (2003). The development and validation of a scale to measure self-compassion. *Self and Identity, 2*(3), 223-250.
- Neff, K. D. ve Costigan, A. P. (2014). Self-compassion, wellbeing, and happiness. *Psychologie in Österreich, 2*(3), 114-119.
- Neff, K. D., & Germer, C. K. (2013). A pilot study and randomized controlled trial of the mindful self-compassion program. *Journal of Clinical Psychology, 69*(1), 28-44.
- Neff, K. D., & McGehee, P. (2010). Self-compassion and psychological resilience among adolescents and young adults. *Self and Identity, 9*(3), 225-240.
- Neff, K. D., Rude, S. S., & Kirkpatrick, K. L. (2007). An Examination of Self-compassion in Relation to Positive Psychological Functioning and Personality Traits. *Journal of Research in Personality, 41*(4), 908-916.
- Raes, F., Pommier, E., Neff, K. D., & Van Gucht, D. (2011). Self-Compassion Scale--Short Form. *Clinical Psychology & Psychotherapy*.
- Raffaelli, M., & Ontai, L. L. (2004). Gender socialization in Latino/a families: Results from two retrospective studies. *Sex Roles, 50*, 287-299.
- Rose, A., McIntyre, R. ve Rimes, K. A. (2018). Compassion-focused intervention for highly self-critical individuals: Pilot study. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy, 46*(5), 583-600.
- Ruble, D. N., & Martin, C. L. (1998). Gender development. In W. Damon (Series Ed.) & N. Eisenberg (Vol. Ed.) (Eds.), *Handbook of child psychology: Vol. 3. Social, emotional, and personality development* (5th ed., pp. 933-1016). Wiley.
- Sarıgül, N. (2021). *Lise öğrencilerine yönelik öz-şefkat geliştirme programının riskli davranışlar üzerindeki etkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hasan Kalyoncu Üniversitesi.
- Schore, A. N. (1998). Early shame experiences and infant brain development. *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture, 57-77*.
- Seligman, M. E. P. (1998). What is the good life. APA monitor.
- Serçe, Ö. (2022). *İnsan bakım kuramı ve öz şefkat temelli psikoeğitimin hematolojik kanser tanılı bireylerin öz şefkat, anksiyete ve depresyon düzeylerine etkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Serpa, J. G., Bourey, C. P., Adjaoute, G. N., & Pieczynski, J. M. (2021). Mindful self-compassion (MSC) with veterans: A program evaluation. *Mindfulness, 12*, 153-161.
- Smith, B. W., Dalen, J., Wiggins, K., Tooley, E., Christopher, P., & Bernard, J. (2008). The brief resilience scale: assessing the ability to bounce back. *International journal of Behavioral Medicine, 15*, 194-200.
- Sommers-Spijkerman, M. P. J., Trompetter, H. R., Schreurs, K. M., & Bohlmeijer, E. T. (2018). Compassion-focused therapy as guided self-help for

- enhancing public mental health: A randomized controlled trial. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 86(2), 101.
- Şamlıoğlu, R. (2023). *Öz şefkat egzersizleri temelli psikoeğitim programının ebeveynleri boşanmış ergenlerin öz şefkat düzeyleri üzerindeki etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bahçeşehir Üniversitesi.
- Tezcan, H. (2015). *Rehberlik ve psikolojik danışma öğrencilerinin öz duyarlıkları ile mükemmeliyetçilikleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi.
- Tunca, A. (2022). Kadınların mutluluğunun yordayıcıları olarak öz-şefkat ve olumlu çocukluk yaşantıları. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(2), 535-545.
- Van den Brink, E., & Koster, F. (2015). *Mindfulness-based compassionate living*. Routledge.
- Van Der Cingel, M. (2009). Compassion and professional care: exploring the domain. *Nursing Philosophy*, 10(2), 124-136.
- Wilson, A. C., Mackintosh, K., Power, K., & Chan, S. W. (2019). Effectiveness of self-compassion related therapies: A systematic review and meta-analysis. *Mindfulness*, 10, 979-995.
- Wollast, R., Riemer, A. R., Bernard, P., Leys, C., Kotsou, I., & Klein, O. (2019). How self-compassion moderates the effect of body surveillance on subjective happiness and depression among women. *Scandinavian Journal of Psychology*. 60(5), 464-472.
- Yarnell, L. M., & Neff, K. D. (2013). Self-compassion, interpersonal conflict resolutions, and well-being. *Self and Identity*. 12(2), 146-159.
- Yarnell, L. M., Stafford, R. E., Neff, K. D., Reilly, E. D., Knox, M. C., & Mullarkey, M. (2015). Meta-analysis of gender differences in self-compassion. *Self and Identity*. 14(5), 499-520.
- Yela, J. R., Crego, A., Gómez-Martínez, M. Á., & Jiménez, L. (2020). Self-compassion, meaning in life, and experiential avoidance explain the relationship between meditation and positive mental health outcomes. *Journal of Clinical Psychology*. 76(9), 1631-1652.
- Yelpaze, İ. (2020). Üniversite öğrencilerinde psikolojik sağlamlığın yordayıcısı olarak bilişsel esneklik: Öz şefkatin aracılık rolü. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 22(2), 535-549.
- Yıldırım, M., ve Sarı, T. (2018). Öz-Şefkat Ölçeği Kısa Formu'nun Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 18(4), 2502-2517.

Der: Pınar İlkkaracan, Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of Woman and Sexuality in Muslim Societies
Ed. By Pınar İlkkaracan

Haz. Pınar İlkkaracan, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*
İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, 283 sayfa. ISBN 978-975-05-0195-1

Değerlendiren: **Aykut Günaydın**¹

Öz

Kadının İnsan Hakları Projesi, Uluslararası New Ways Vakfı gibi çeşitli sivil toplum kuruluşlarının kurucu üyesi, psikoterapist ve araştırmacı kimliğine sahip olan Pınar İlkkaracan'ın Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik adlı çalışması Türkiye, Filistin, Cezayir, İran gibi farklı ülkelerde kadın ve cinsellik üzerine yazılmış makalelerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Kadın ve cinselliğin Müslüman toplumlarda sosyo-kültürel, siyasi, dinî ve ekonomik bakımdan etkileri bu çalışmada yer verilen makalelerde farklı açılardan görülmektedir. Eser içerisinde "Önsöz" "Giriş" (Giriş bölümü makale ile birleştirilmiş), on üç makale ve yazarlar hakkında bir bölüm bulunmaktadır. Çalışma içerisinde yer alan makalelerden iki tanesi derleyici yazara ait olup diğerleri çeşitli coğrafyalardaki araştırmacılar tarafından kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Cinsellik, Müslüman toplum, Toplumsal cinsiyet

Abstract

Pınar İlkkaracan is a psychotherapist, researcher, and co-founder of several non-governmental organizations, including the Women's Human Rights Project and the International New Ways Foundation. The book *Women and Sexuality in Muslim Societies* comprises a compilation of articles exploring the topics of women and sexuality in various countries such as Türkiye, Palestine, Algeria, and Iran. The articles in this study examine the varied impact of women and sexuality in Muslim societies from different perspectives, considering their socio-cultural, political, religious, and economic dimensions. The work contains a "Preface", a combined version of the "Introduction" with the article, thirteen articles, and a section dedicated to the authors. The study includes two articles authored by the compiler and the remaining articles were written by researchers from different geographical locations.

Keywords: Women, Sexuality, Muslim society, Gender

Atıf/Citation: Günaydın A., (2023). Der: Pınar İlkkaracan, Müslüman toplumlarında kadın ve cinsellik adlı eserinin değerlendirilmesi, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 427-436.

¹ Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara, Türkiye, aykutgunaydin[at]outlook.com, ORCID: 0000-0003-3383-3087

Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik

Müslüman toplumlarda kadın ve din anlayışının neyi ifade ettiğine dair çeşitli araştırmalar ortaya konmuştur. Kadının konumu sadece İslam'da değil diğer inanç sistemlerinde ve kültürel yaşamlarda da kimi açılardan tartışılmalıdır. Toplumsal cinsiyet ekseninde kadın ve din bağlamı şahsi düşünceler ve çıkarıcı emeller altında suistimal edilerek toplumsal karmaşaya sebep olmaktadır. İslam, Peygamber'in vefatından sonra giderek yaygınlaşması, farklı coğrafyalarda kültürel yaşamlarla iç içe geçmesi ve katı ataerkil yahut baskıcı erkek iktidarının da etkisiyle birlikte istenilen şekilde yorumlanmaya açık hale gelmiştir. Oysaki Kur'an'ın kendisi ve sahih olarak nitelenen, doğruluğundan şüphe duyulmayacak hadisler incelendiğinde kadının toplumsal cinsiyet yapısında ikinci bir sınıfta olduğu söylenemez. *Kadının İnsan Hakları Projesi, Uluslararası New Ways Vakfı* gibi çeşitli sivil toplum kuruluşlarının kurucu üyesi, psikoterapist ve araştırmacı kimliğine sahip olan Pınar İlkaracan'ın *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* adlı çalışması Türkiye, Filistin, Cezayir, İran gibi farklı ülkelerde kadın üzerine yazılmış makalelerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Eser içerisinde "Önsöz" "Giriş" (Giriş bölümü makale ile birleştirilmiş), on üç makale ve yazarlar hakkında bir bölüm bulunmaktadır. Çalışma içerisinde yer alan makalelerden ikisi derleyici yazara ait olup diğerleri çeşitli coğrafyalardaki araştırmacılar tarafından kaleme alınmıştır.

"Giriş: Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik" (s. 11-32) başlıklı kısım yazarın ilk yazısı olmakla beraber eserin de başlığını oluşturmaktadır. İlkaracan bu bölümde özellikle Ortadoğu, Afrika ve Asya bölgelerinde kadına cinsellik açısından biçilen değeri ifade etmektedir. Kadın cinsel bir obje gibi ele alınmaktadır. Gerek kaynak kitaplardan gerekse toplumsal ifadelerden erkeklerin ihtiyacına cevap veren ya da fitne unsuru olarak görülen bir varlık şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bölüm özellikle milliyetçi, sömürgeci, köktendinci yapıların kadına biçtiği görev ve değeri anlatması bakımından önemlidir.

F. Mernissi'nin "İslâm'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı" (s. 33-53) adlı makalesinde, erkeğin aktif, kadının ise pasif olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır. Cinsel arzuların erkekte ve kadında aktif olduğunun belirtilmesi, doğru bir şekilde kullanılması ile açıklanmaya çalışılmıştır. İmam Gazali'nin *İhyau Ulûmi'd-Din*'i gibi çeşitli kaynaklardan yola çıkarak Allah'ın kadın ve erkeği tamamlayıcı bir unsur olarak yarattığına ve cinsel arzunun neye hizmet ettiğine açıklık getirmektedir. Kadının erkeği tahrik eden, baştan çıkarıcı bir yapısının olduğunun kabulü ve bundan dolayı peçe vb. kapanmalarla cinselliğinin bastırılarak toplumsal cinsiyet kimliğine zarar verildiği belirtilmektedir. Yazar fikirlerinden ve kitapların delillerinden yola çıkarak bu görüşü eleştirmektedir.

Leila Ahmed'in "Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı" (s. 55-74) adını verdiği üçüncü kısımda, Arap kültüründe erkek toplumunun kadın bedenine getirdiği yorumlar ele alınmaktadır. İslam'da kadının sadece üreme, cinsellik ve erkeğe itaat etmesi şeklinde bir yapının olduğu düşüncesinin öne sürülmesi, Arap kültürünün baskıcı ve erkek egemen bir yapısı olduğuna işaret etmektedir. Burada verilen bilgiler ve yapılan yorumlar, kadını kontrol altına almak için yazılan kaynakların, kültürün şekillenmesine nasıl etki ettiğini göstermektedir.

"Müslüman Dinsel Sağ (Köktendinciler) ve Cinsellik" (s. 75-98) adlı bölümün yazarı Ayesha M. İmam, makalesinde aşırı dinci olarak da ifade edilebilen toplumun kadınlar üzerinde nasıl bir hâkimiyet kurduğunu açıklamaktadır. İslam hayatını yaşayan Müslüman birey, yaşadığı toplumun sosyokültürel yapısı ile dinini kendine göre yorumlayıp kadını bir çerçeveye yerleştirmektedir. Ortadoğu ve Arap toplumlarında kadınlara yönelik bu anlayışın özellikle Batı toplumunda İslam'ın değerini küçük düşürmekte olduğu anlatılır. Oysaki kadının namus, cinsiyet, cinsellik olarak algılanışı her Müslüman toplumda aynı değildir. Özellikle yazar burada

köktendincilik kavramının Hristiyan tarihine dayandırılan bir terim olduğunu, bundan dolayı başka dinler için bunun uygun olmadığını belirtir. Bununla ilgili bazı eleştiriler ve yorumlar getirmektedir. Bu yorumları ve eleştirileri, dünyadaki bütün dinsel sağcı hareketlerin sahip olduğu özellikler (iktidar, cinsel kontrol, karşı dine hoşgörüsüzlük vb.) içerisinde ifade ettiği görülmektedir.

Fatıma Mernissi'nin "Bekâret ve Ataerki" (s. 99-113) adlı makalesinde bekâretin Müslüman kadınlar için önemine değinilmektedir. Evlenmeden önce bekâretini kaybeden genç kızların evlendiği zaman başlarına ne gibi felaketlerin geleceği korkusuyla yaşaması, sosyal hayatına ve ruhsal dengelerine zarar vermektedir. Erkeklerin evlenmeden önce cinsel ilişkide bulunarak toplum tarafından herhangi bir cezaya çarptırılması düşünülmezken, kadın için bu tam tersi olmakta, en fecisi ölümle cezalandırılmaktadır. Özellikle bu durumun erkekler açısından sosyal şizofreni olarak tanımlandığı belirtilmektedir. Bekâretin kadın üzerinde vurgulanan öneminin getirdiği düzende genç kızların kızlık zarı diktirme operasyonlarına başvurarak sahte bakire kimliğine büründükleri ifade edilmektedir. Bu bölümde ayrıca Fas'tan örneklerle mekânın, ekonominin ve eğitimin kadına nasıl bir dünya sunacağı ve hayatını nasıl yönlendireceği tartışılmaktadır. Ayrıca Arap toplumu ve Çin toplumu arasında bekâretin bir karşılaştırması yapılmaktadır. Fakat bekâret ve ataerki düzenin sadece Müslüman toplumu üzerinden genellenerek anlatılması, objektifliğinin sorgulanmasına neden olmaktadır.

"Modern Türk Tıbbında Bekâret Testleri ve Suni Bekâret" (s. 115-132) başlıklı bölümde Dilek Cindoğlu'nun Ankara, İstanbul ve İzmir'de bulunan on üç kadın doğum uzmanı ile bekâret ameliyatları ve bekâret testleri üzerine yaptığı çalışmanın verileri sunulmaktadır. Toplum içinde tecavüz, evlenme sonrası ve evlenme öncesi kızın yaşadığı durumlara binaen yapılan bu testlerin kadın doğum uzmanları

açısından nasıl karşılandığı da ayrıca ifade edilmektedir. Modern yaşamda sıklıkla görülen kızlık zarı dikimi operasyonlarının kimi doktorlar tarafından ticarete dökülerek bir gelir kapısı elde edildiğinin belirtilmesi de toplumda oluşan yapının nasıl bir hale büründüğünü göstermektedir.

Derleyici Pınar İlkcaracan'ın bir diğer çalışması da "Türkiye'nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi" (s. 133-150) adlı kısımdır. Bu makalede bölgede yapılan araştırmalar neticesinde ekonomi, eğitim, sosyokültürel yapının kadının yaşam biçimine nasıl yön verdiği anlatılmaktadır. Doğuda 599 kadın ile gerçekleştirilen görüşmelerde yaş, eğitim, anadil, medeni hal ve ikamet özellikleri altında veriler toplanarak istatistiki bir grafik çıkarılmıştır. Bu verilerle çokeşlilik, medeni-dinî nikâh, evlilik yaşı, zorla veya görücü usulü evlilik, evlilik dışı ilişkiler ve namus cinayetleri ile kadına yönelik şiddetin bölgedeki mahiyeti ve yayılımının ne kadar olduğu hesaplanarak toplumsal yaşamın biçimi hakkında bir neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır.

Shahla Haeri adlı yazarın kaleme aldığı "İran'da Geçici Evlilik ve Devlet: Kadın Cinselliği Üzerine İslami Bir Söylem" (s. 151-173) başlıklı bölümde, İslami hayat içerisinde en tartışmalı olaylardan birinin meydana gelişi ve bu olay sonrasında yaşanan gelişmelerin ve çalışmaların neler olduğu ortaya konulmuştur. 1990 yılının Kasım ayı içinde İran Cumhurbaşkanı Rafsanjani'nin gençler arasında geçici evliliğin (muta nikâhı) yapılmasının toplumun sağlıklı bir şekilde yürütmesine ve kadınların da cinsel arzularının karşılanması gerektiğine değindiği ifade edilmektedir. Toplum içerisinde özellikle feminizm çalışmaları yürütücülerinin bu söylemleri büyük bir tepki ile karşıladığı ifade edilmektedir. Kadının cinsel yaşamına destek olduğu gibi düşünülen bu tutum, aslında erkeğin zinadan kaçış imkânına katkı sağlamaktadır. Ayrıca muta nikâhı yani geçici evlilik sırasında verilen paranın (ecr terimi kullanılır) ve evlilik yapısının kalıcı evlilik

karşılığında verilen başlık parası (mehr) ile fahişelik kavramında geçen ücretin toplumsal yapı üzerinden bir değerlendirmesi yapılmaktadır.

“Tavârik Toplumunda Aşk ve Yaşam” (s. 175-193) başlıklı bölüm, Shaaban’ın Cezayir’in Temanrasit, Sahra bölgesine yaptığı gezilerde Müslüman Tarki kabilelerinin kadın-erkek yaşamını gözlemleyerek nasıl bir yapı arz ettiğini ele almaktadır. Burada birlikte gezdiği ve tanıştığı kadınlardan hareketle, toplumun kadınlara karşı ne kadar eşit bir anlayış benimsediği ifade edilmektedir. Kadınların evlenme ve boşanmalarının nasıl olduğu incelenmiş ve bu süreçlerin diğer İslam toplumları ile karşılaştırması yapılmıştır. Ayrıca Müslüman toplumlarda kadınların biyolojik özelliklerinden biri olan periyodik günlerinin çoğunlukla pis, utanç verici bir duyguya neden olduğu düşünülürken, bu kabile içerisinde gayet saygın bir yeri olan hatta çeşitli ritüellerle kutlanan, kadının değerli olduğunu hissettiren bir biyolojik özellik olduğu vurgulanmaktadır. Kadın ve erkeğin toplum içerisinde baş başa kaldıkları anda kendilerine utanç verecek bir şey yapmayacaklarından emin oldukları düşüncesinin, toplumun düzenine de katkı sağladığını ifade etmektedir. Yazar bu bölümün sonunda, Tarki toplumunun âdetlerini aslında tüm Arap ülkelerindeki gibi tarihsel kaynak olan Kur’an ayetleri ve Peygamberin hadislerinden almasına karşın, eşsiz bir kadın özgürlüğünün olduğunu dile getirmektedir.

“Kadının İnsan Hakkı Olarak Cinsel Haz: Türkiye’deki Bir Taban Eğitimi Programından Deneyimler” (s. 195-206) başlıklı bölümde yazarlar Pınar İlkaracan ve Gülşah Seral, Türkiye genelinde çocuk yaştan itibaren cinsellik bağlamında kızların nasıl bir yapıya büründürüldüğünü göstermeye çalışmışlardır. Toplumda özellikle erkek çocukların küçük yaşlarda cinsel organının övünme duygusuyla halka gösterilmesi düşüncesi, sosyal hayatın bu bağlamdaki rolünü belirtir. Aynı şekilde kız çocuklarının mahrem yerlerinin

görünmesinin bir suç teşkil edebilecek kadar kötü algılanması, yine toplumun sosyokültürel bakış açısını yansıtmaktadır. Yazarlara göre kadınların âdet görmesi, kadının cinsellikle alakalı durumları dile getirmesi genellikle ayıp, kötü bir durummuş gibi algılanmaktadır. Bu çalışmada insan hakları eğitiminde kadının değerini topluma anlatmanın önemine ve yanlış bilinen hususların gerçekliği gösterilerek toplumsal karmaşıklığın çözülebileceğine işaret edilmektedir. Bu kapsamda “Kadının İnsan Hakları” adlı programın Türkiye’nin yedi coğrafi bölgesindeki toplum merkezleri ve kız çocuk yetiştirme yurtlarında, alanın uzmanları tarafından uygulanan bir sosyal sorumluluk projesi olduğu bildirilmektedir.

Nadera Shalhoub-Kevorkian, “Tecavüzün Kültürel Bir Tanımına Doğru: Filistin Toplumunda Tecavüz Mağdurlarıyla Çalışırken Karşılaşılan İkilemler” (s. 207-242) adlı makalesinde kültürel, sosyal, ekonomik ve mekânsal bağlamda kadınlara yöneltilen suçların toplumlara farklılık arz ettiğini belirtmektedir. Tecavüzü gerçekleştiren kişinin toplum ve hukuk bağlamında nasıl algılandığı, mağdurun yine toplum ve hukuk bağlamında nasıl bir değer gördüğü Filistin halkı örneğinde anlatılmaktadır. Yazarın bu makalede vurguladığı en önemli husus, tecavüz mağdurlarına yönelik evrensel bir yardım yönteminin olmadığı; bunun toplumun kültürel bağlamına göre şekillendiği konusudur. Kültürel ve toplumsal yapı dikkate alınarak Filistin’in Batı Şeria ve Gazze şehirlerinde yaşayan tecavüz mağduru 22 Filistinli kadına klinik inceleme yapılmıştır. Profesyonel yardımcıları yapılan bu çalışmada mağdurlardan elde edilen bilgiler araştırmacı tarafından irdelenerek toplumun tecavüze uğrayan kadınlara nasıl baktığı, kadının iffetine, bekâretine ve aile namusuna yüklediği kültürel anlamın ne olduğu, çeşitli alt başlıklar altında incelenmiştir. Özellikle tecavüz mağduru Filistinli kız çocuklarına toplumun bakış açısını ortaya koyması açısından önemli bir bölüm olarak değerlendirilmektedir.

Çalışma içerisindeki “Arap Toplumlarda Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası” (s. 243-264) adlı makalede yazar Lama Abu-Odeh, kadının evlilik öncesi ya da evli olduğu dönemde gerçekleştirdiği zina fiiline karşılık, öncelikle erkek kardeşin ve babanın, kadının bu iffetsizliğini temizlemesi vazifesini ortaya koymaktadır. Bu bölümde Ürdün ceza yasası, Osmanlı ceza yasası, Fransız ceza yasasından örnekler verilmektedir. Batı toplumu olarak modern bir hayatın yaşandığı güzelleşmesinin tüm dünyada gösterilmesine karşılık 1810 tarihli Fransız ceza yasasında namus cinayetine karşı verilen/verilmeyen cezaların nasıl olduğunun gösterilmesi önemlidir. Arap ceza hukukçularının bu konuya bakışı açısından sadece Mısır ceza yasasının kadına karşı durumlarda ön planda sunulması, toplumun tek bir kaynak üzerinden ele alınmasının ne derece doğru olduğunu sorgulamaktadır.

Çalışmanın son makalesi olan Nahid Toubia'nın “Kadın Genital Mütilasyonu Nedir?” (s. 265-277) yazısı genellikle Müslüman olmayan toplumların yanlış olarak bildiği, kadının hakir görülerek cinsel arzularının yok edilmesine karşılık gelen vajinasına yapılan müdahaleyi ele almaktadır. 4-16 yaş arasında kız çocuklarının klitoris denilen uzvunun birtakım operasyonlarla alınması olayı daha çok Doğu Afrika ve Batı Afrika bölgelerinde görülmektedir. Yapılan bu işlemin, bölgedeki insanlardan alınan bilgilerde, genellikle Tanrı'nın zorunlu tuttuğu bir durum olduğu, daha kolay doğum yapabilme, bebeğin sağlıklı dünyaya gelmesi, temizlik-güzellik, ahlak bakımından önemli olduğu vurgulanır. Her ne kadar bu durum İslamiyet ile bağdaştırılsa da ne Kur'an'da ne de Peygamber'in hadislerinde bu durumla alakalı bilgi yoktur. Bu işlemi gerçekleştiren Afrika toplumlarının İslamiyet ile karşılaşmadan önce de bu uygulamayı yaptıkları bilinmektedir. Kadına karşı yapılan bu acı verici müdahalenin sahte idealler çatısı altında toplumun sosyokültürel bir getirisi olduğu söylenebilir.

Pınar İlkkaracan'ın editörlüğünü yürüttüğü bu çalışma, farklı coğrafyalardan araştırmacıların çeşitli istatistiki verilerle ve gözlemlerle ortaya koydukları makaleleri bir araya getirmektedir. İslamiyet içerisinde kadının yerinin önemli olduğu, erkek ile eşit haklara sahip olduğu belirtilirken; toplumların sahip olduğu kültürel yapılar, ekonomi, eğitim, mekân-coğrafi şartlar gibi unsurların, kadının toplumsal cinsiyet bağlamındaki yeri konusunda o kadar da adil şartları doğurmadığı da görülmektedir. Farklı çalışmalar perspektifinde İslam toplumlarında kadının nasıl bir konumda olduğunun anlatıldığı bu eserin üzerinden geçen zaman dikkate alınarak yeni araştırmalara da ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bugün daha geniş coğrafyalar nezdinde cinselliğin alımlanmasına yeniden bakılabilir, günümüz yaşamının yeni parametreleriyle kadının İslam inancının yaygın olduğu toplumlarındaki gündelik hayat pratiklerine ve bunun bir parçası olarak cinselliği alımlama biçimlerine yeniden bakılabilir.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

İlkkaracan, P (Ed). (2014). *Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik*. İletişim Yayınları.

Gilbert Badia'nın Sınırsız Feminist Clara Zetkin Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Review of Sınırsız Feminist Clara Zetkin by Gilbert Badia

Gilbert Badia, *Sınırsız Feminist Clara Zetkin*,
çev. Nadiye Rikkat Çobanoğlu, İstanbul: Pencere Yayınları,
2002, 306 s. ISBN 975-8460-44-7

Değerlendiren: **Elanur Köse Kızır¹**

Öz

Clara Zetkin'in hayatına odaklanan bu eser, politik ve sosyal aktivizm, feminizm ve kadın hakları, kişisel kararlılık ve mücadele, uluslararası politik rol gibi temel temaları belirleyerek okuyucuya zengin ve geniş bir perspektif sunmayı amaçlar. Clara Zetkin'in hayatına dair detayları açıklamak ve derinlemesine bir anlayış kazandırmak için etkili ve açık bir dil kullanımı benimseyerek geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmeyi hedefler. Clara Zetkin'in politik, sosyal ve feminist mücadelesini vurgulayan temalar aracılığıyla okuyucuya güçlü bir mesaj iletilir. Clara Zetkin'in kişisel kararlılığı ve politik liderliği kitap boyunca vurgulanarak, bireyin kararlılığının toplumsal değişimde nasıl etkili olabileceği konusunda bir ilham kaynağı sunar. Eseri diğer biyografilerden ayıran belirgin bir özellik, yazarın önsözde vurguladığı Clara Zetkin'in 1918 sonrası yaşamına odaklanan kritik döneme dair eksik veya yanlış bilinenleri ortaya çıkarmaya yönelik özenli çabasıdır. Bu çaba, araştırmaya açılan arşivlerin sunduğu imkanlarla bu döneme dair daha fazla ışık tutma gayretiyle desteklenmektedir. Bu nedenle eser, Clara Zetkin'in yaşamını anlamak isteyen okuyuculara, feminist hareketin evrimini ve Zetkin'in politik mirasını daha geniş bir bağlamda kavrama fırsatı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Clara Zetkin, Sosyalist feminizm, Enternasyonal, Sovyetler Birliği

Abstract

This work, focusing on Clara Zetkin's life, aims to provide readers with a rich and comprehensive perspective by identifying key themes such as political and social activism, feminism and women's rights, personal determination and struggle, and international political role. It strives to appeal to a broad readership by adopting an effective and clear language to describe details of Clara Zetkin's life and provide a profound understanding. The themes highlighting Clara Zetkin's political, social, and feminist struggles convey a strong message to the readers. Emphasizing Clara Zetkin's personal determination and political leadership throughout the book serves as an inspiration for how an individual's determination can be effective in societal change. A distinctive feature that sets this work apart from other biographies is the author's meticulous effort, as highlighted in the preface, to uncover missing or misrepresented aspects of Clara Zetkin's post-1918 life, supported by the opportunities provided by opened archives for further illumination of this critical period. Therefore, the work offers readers seeking to understand Clara Zetkin's life an opportunity to grasp the evolution of the feminist movement and Zetkin's political legacy in a broader context.

Keywords: Clara Zetkin, Socialist feminism, International, Soviet Union

Atıf/Citation: Köse Kızır E., (2023). Gilbert Badia'nın Sınırsız feminist Clara Zetkin adlı eserinin değerlendirilmesi, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 437-452.

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, [elaakose\[at\]gmail.com](mailto:elaakose[at]gmail.com), ORCID: 0000-0002-2778-4517.



Sınırsız Feminist Clara Zetkin

Tarih, politika ve toplumsal hareketlerle ilgilenen tarihçi ve gazeteci Gilbert Badia'nın *Sınırsız Feminist Clara Zetkin* adlı kitabı, Clara Zetkin'in hayatını ve etkileyici feminist mücadelesini anlatan bir biyografi eseridir. Kitapta, 19. yüzyılın ortalarından 1933 yılına kadar olan dönem kronolojik bir sıra içinde takip edilmiş, Clara Zetkin'in özel yaşamı, siyasi ve toplumsal çalışmaları ve hayatındaki önemli olaylar yirmi dört bölümün içerisine yayılarak okuyucuya sunulmuştur. Aynı zamanda Clara Zetkin'in düşünce yapısı, eğitimi, aile ilişkileri, sosyal-demokrat ve komünist partilere olan bağları gibi her bölümde farklı dönemleri ve temasları ele alan konulara ayrıca odaklanılmıştır. Kitap, Clara Zetkin'in, özellikle kadınların kurtuluşu için yaptığı önemli çabaları ve feminist görüşlerini daha iyi anlamak isteyen okuyucular için aydınlatıcı bir kaynak işlevi görmektedir.

Orijinali *Clara Zetkin Féministe Sans Frontières* adıyla 1993 yılında yayımlanan eserin 2002 yılında Fransızcadan Türkçeye çevrilen ilk baskısının kapağında, Clara Eisner'in 1880 yılında Leipzig'de çekilmiş fotoğrafına yer verilmiştir. Bu fotoğraf, Clara'nın kişiliğinin ve ideallerinin bir yansıması olarak kullanılmıştır. Clara Zetkin, dönemin toplumsal normlarına karşı ayak direyen, kabul edilmezliğine hüküm verdiği ödünlere sağlayacağı rahatlığı reddederek, kendi kendine sadık kalma iradesi ve bedeli ne olursa olsun düşüncelerini bir an bile terk etmeden sonuna kadar gitme cesareti ile tanınmıştır. Bu nitelikleri fotoğrafında kısa kesilmiş perçemlerin kapatamadığı geniş alında ve kendinden emin bakışlarında görülmektedir.

Gilbert Badia kitabın önsözünde, Clara Zetkin'in hayatına dair kaynakların türü ve öneminin zaman içinde değiştiğini ifade etmiştir. Özellikle 1918-1919 dönemine ait belgelere ulaşmanın kolay olduğunu, Almanya'nın farklı bölgelerinde ve Anglo-Sakson ülkelerinde bu döneme odaklanan birçok araştırmanın yapıldığını belirtmiştir. Ancak Federal Almanya Cumhuriyeti, Amerika Birleşik

Devletleri ve İngiltere gibi ülkelerde Clara Zetkin'in 1918 sonrası yaşamı ve etkinlikleriyle ilgili araştırmaların yetersiz olduğunu vurgulamıştır. Bu dönemin, onun önceki çalışmaları kadar önemli olduğunu düşünmüştür. Özellikle sol hareketler, devrimler ve kadın hakları gibi tarihî ve politik konulara odaklanan Gilbert Badia'nın, Rosa Lüksemburg, Karl Liebknecht ve Clara Zetkin'in içinde bulunduğu 1918 Alman Devrimi ve Spartakistler hakkında iki farklı esere daha sahip olması, döneme hâkim olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Clara Zetkin'in yaşamını anlatan başlıca biyografilerin yazarlarından biri olan Luise Dornemann'ın, Clara Zetkin'in son on beş yılında Alman Komünist Partisi ve III. Enternasyonal içindeki görüş ayrılıklarına ve mücadelesine değinmediğini belirtmiştir. Çünkü bu döneme dair belgeler ve mektuplar, uzun bir süre boyunca araştırmacılara kapalı kalmıştır. 1989'dan sonra durum değişmiş ve arşivler araştırmacılara açılmıştır. Bu nedenle Badia kitabın amacının, uluslararası kadınlar gününün kökenlerinde önemli bir rol oynayan Clara Zetkin'in hayatının bilinmeyen veya yanlış bilinen bölümünü gün ışığına çıkarmak ve bir feministin tam biyografisini sunmak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, kitabın amacını gerçekleştirirken konuya objektif yaklaşmaya özen göstermiştir. Bu hacimli kitabın satırlarında yazarın kişisel görüşlerine oldukça az rastlanmaktadır.

Gilbert Badia, "Sınırsız Feminist" olarak adlandırılmasının nedenini kitap boyunca Clara Zetkin'in yaşam öyküsü ve görüşleri üzerinden açıklamıştır. Clara Zetkin'in bu ünvanı hak etmesinin sadece farklı ülkelerde yaşamış veya uluslararası kadın kuruluşlarında görev almış olmasından kaynaklanmadığını vurgulamıştır. Ayrıca, Clara Zetkin'in kadınlar arasında bulunup kurtuluşlarının gerçekliğini ölçmek ve deneyimlemek için yetmiş yaşından sonra bile çaba gösterdiğini belirtmiştir. Bu mücadelesine, Clara Zetkin'in Moskova'dan Batılı erkek egemen komünist partilere gönderdiği eleştiri dolu talimatların zaman içinde doğrulandığını ve haklı çıktığını örnek vermiştir. Kısacası, Badia onu, sınırların ötesinde düşünmüş ve kadınların

özgürlüğünü tüm toplumlarda savunmuş bir feminist olduğu için “Sınırsız Feminist” olarak tanımlamıştır.

Badia, Clara Zetkin ile ilgili önemli belgelere ve mektuplara Berlin ve Karlsruhe’deki Badisches Generallandes Archiv, Zentral Partei Archiv (ZPA), Amsterdam’daki Toplumsal Tarih Enstitüsü ve Karl Kautsky Arşivlerinde ulaşmış, kopyaları alınmış mektupların orijinallerini ise Moskova Arşivleri’nden teyit etmiştir. Clara Zetkin’in tüm eserlerinin bir arada yayınlanmasının düşünülmediğini belirtmiş ve Zetkin’in eserlerine ve Zetkin hakkında yazılan bazı eserlere bibliyografya olarak yer vermiştir. Ancak kitabın dipnotlarında verilen telif-tetkik eserlerin ve arşiv belgelerinin numaralarına kaynakçada yer verilmemiştir. Hatta bazı arşiv belgelerinin sadece isimleri verilmiştir. Kaynakların kaynakçada eksik veya yetersiz bir şekilde verilmiş olması, yeni araştırmacılar için bir zorluk olabilir. Bunun yanı sıra Gilbert Badia’nın siyasi parti isimleri (KPD, SPD, USPD gibi) gibi kısaltmaların açıklamalarına yer vermemiş olması ve ‘Kısaltmalar’ veya “Kısaltma Dizini” kullanmaması okuyucu için okumayı zorlaştırmıştır.

Kitabın ilk iki bölümünü oluşturan “Çocukluk ve Gençlik Yılları” ve “Paris’te Kader Belirleyici Yıllar” adlı bölümlerde, Clara Zetkin’in çocukluk ve gençlik yıllarında siyasi fikirlerinin şekillendiği ortam ve bu fikirlerin peşinden giderek çocuklarının babası ile tanışması anlatılmış ve ilginç anekdotlara yer verilmiştir. Clara Zetkin, kültürlü bir aileden gelmesine rağmen zor ekonomik koşullarda büyümesi nedeniyle toplumsal adaletsizliklere duyarlı bir çocuk olmuştur. Annesinin feminizm ve kadın haklarına olan ilgisi onun feminist düşünceleri benimsemesine katkı sağlamıştır. Gençlik yıllarında ailesiyle ilişkilerinin bozulmasının ardından kendi yolunu seçerek politik aktivizme yönelmiş, Almanya’ya sosyal-demokrat yayınları tanıtmaya başlamış ve sonunda Paris’e gitmek üzere yola çıkmıştır. Yazar, Clara Zetkin’in cesareti ve iradesinin, sosyalist ve feminist

aktivist olarak tanınmasının temelini attığını belirtmiştir. Yirmili yaşlarında, arkadaşı Barbara'nın Almanya'daki Rus göçmenlerle tanıştırmaması, kendinden on yaş büyük ve iki oğlunun babası olacak olan Osip Zetkin ile bir araya gelmesine vesile olmuştur. Kitabın ikinci bölümünde, Clara Zetkin'in Osip ile Paris'te zorlu ekonomik koşullarda sosyalist harekete katılarak Marksizm'i öğrenmesini, gazetecilik ve çevirmenlik yaparak geçimlerini sağlamaları anlatılmıştır. Bu dönemde Clara Zetkin'in, Osip'in sağlık sorunlarıyla mücadelesi ve yaşadığı kayıp üzerinden insanlık ve duygusal yönleri vurgulanarak okuyucuya derin duygusal deneyim sunulmuştur. Gilbert Badia'nın, Clara Zetkin'in yaşamındaki bu önemli dönemleri detaylı bir şekilde anlatarak okuyucuya tarihsel bir perspektif sunması, kitabın genel tonunu ve anlatımını şekillendirmiştir.

“1890'ların Almanya'sı: Kadın Sorunu ve Sosyal-Demokrasi” başlıklı üçüncü bölümde, Clara Zetkin'in, 1890'ların Almanya'sındaki kadın işçiler hakkındaki düşüncelerine ve mücadelesine yer verilmiştir. Bu dönemde kadın işçi sayısının artması sendikaların kurulmasına ve kadın haklarının güçlenmesine katkı sağlarken, kadınların sendikalaşma sürecinde bazı engellerle karşılaştığına dikkat çekilmiştir. Clara Zetkin'in kadınları sendika ve parti üyesi yaparak sosyalist mücadeleye kazandırmak istediği dönem, “Clara Zetkin ve Sosyal-Demokrat Parti” başlıklı sekizinci bölümde anlatılmıştır. Clara Zetkin, kadınların psikolojik ve kültürel özelliklerini öne çıkararak parti içindeki erkek egemenliğine karşı mücadele etmiş ve kadınların politik özerkliğini savunmuştur. Sosyal Demokrat Parti, kadınları siyasette yeteneksiz olarak görmüş, fikirlerini ciddiye almamıştır. Kadınlar bu cinsiyetçi tutumlarla karşılaşmış olsalar da mücadelelerine devam etmişlerdir. Bu bölümler, Clara Zetkin'in hayatındaki belirli dönemleri detaylı bir şekilde ele alarak, sadece tarihsel bir hesaplaşma sunmakla kalmayıp aynı zamanda kadın hakları mücadelesinin evrimini ve sosyalist ideallerin kadınlar arasında yayılmasını anlama fırsatı sunmaktadır.

Kitabın genelinde, bireysel hikâyenin ötesinde toplumsal ve politik değişimlere dair bir perspektif sunularak, okuyucuya önemli bir düşünsel zenginlik sunulmaktadır.

1890 yazının başlarında Paris'ten ayrılarak Almanya'ya dönmeye karar veren Clara Zetkin'in iki çocuğunun geleceği ve geçimi gibi kaygılarına "Clara *Die Gleichheit Gazetesi*'nin Baş Redaktörü" başlıklı dördüncü bölümde yer verilmiştir. Zetkin, kadınların siyasi toplantılara katılma ve söz hakkı imkânı bulabileceğine inandığı Stuttgart'a taşınmış, sosyal-demokrat kadınlar için bir platform olarak kullanacağı *Die Gleichheit* dergisinin yayın yönetimini üstlenmiştir. Gilbert Badia, Clara Zetkin'in derginin içeriğini ve yayın politikasını zaman içerisinde değiştirdiğinin, gelişen kadın hareketinin gereksinimlerine uygun hale getirdiğinin ve böylece proleter feminist hareketin gelişimine ve örgütlenmesine katkıda bulunduğunun altını çizmiştir. Bu bölümde, Clara Zetkin'in sadece birey olarak değil, aynı zamanda bir gazete editörü olarak toplumsal değişime nasıl katkı sağladığı ve etkin rol oynadığı anlatılarak kitaba derinlik kazandırılmıştır.

Clara Zetkin'in feminizme yaklaşımı, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı dönemin toplumsal normlarından farklı bir şekilde mücadele ettiği "Feminist" başlıklı beşinci bölümde incelenmiştir. Clara Zetkin'in feminist düşünceleri, özellikle komünist ülkelerde proleter feminizmi olarak değerlendirilirken, Batılı feministler tarafından kadınların sorunlarına odaklanmadığı ve tutucu olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu düşüncelerin aksine yazar, Clara Zetkin'in kadın sorununu Marx ve Engels'in aileye bakış açısıyla; tarihsel, toplumsal ve psikolojik boyutlarıyla incelediğini ve evlilik ve cinsellik konularında özgürlüğü savunduğunu belirtmiştir. Clara Zetkin, evliliği kadınların baskılandığı ve potansiyellerinin sınırlandığı kurum olarak görmüş ve evlilik öncesi aşkı desteklemiştir. Bölümde odaklanılan bir diğer husus ise ekonomik sistemden kaynaklanan

cinsiyetler arasındaki eşitsizlik ve ev işlerinin paylaşımıdır. Özellikle August Bebel'in kadınların köleleştirildiğini ifade ettiği *Kadın ve Sosyalizm* eserine atıfta bulunulmuştur. "Kadınların Seçme ve Seçilme Hakları İçin Mücadele" başlıklı yedinci bölümde, Clara Zetkin'in kadınların ekonomik bağımsızlıkları olmadan oy hakkının eksik olduğu düşüncesinin zamanla değiştiği ve oy hakkı mücadelesinin öncülerinden biri olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, Almanya ve Fransa'daki burjuva feministlerin ve sosyalist feministlerin iş birliği örnekleri üzerinden, oy hakkı mücadelesinde farklı grupların bir araya gelebildiğini göstermiştir. Onun önerisiyle her yıl Mart ayında Uluslararası Kadınlar Günü olarak kutlanan bugün, kadın hakları mücadelesinde önemli bir tarih olmuştur. Bu bölümler, Clara Zetkin'in feminist düşüncelerini ve kadın hakları mücadelesindeki rolünü anlamamıza yardımcı olurken, aynı zamanda o dönemin sosyal, politik ve ekonomik dinamiklerine de ışık tutmuştur.

"Özel Yaşam 1890-1914" başlıklı dokuzuncu bölümde, Clara Zetkin'in Stuttgart'taki siyasi faaliyetleri, gazetecilik kariyeri, çocuklarıyla yaşadığı zorluklar ve maddi sıkıntıları ele alınmış, yaşamının farklı yönleri özetlenmiş ve onun mücadelesi ve kişisel yaşamı okuyucuya aktarılmıştır. Clara, *Neue Zeir* dergisi için yazılar kaleme alırken, Stuttgart'taki sosyalistlerle temas kurmuş ve parti kongresine delege olarak seçilmiştir. Berlin'de sosyalist feminist kadınlarla örgütlenmeye çalışmış ve propaganda faaliyetlerine katılmıştır. Ayrıca, Friedrich Zundel ile tanışması ve evlenmesi de bu bölümde anlatılmıştır. Ressam eş Friedrich Zundel'in Clara Zetkin'in siyasi düşüncelerine tesirine ayrıca değinmek isteyen Badia, "Sosyalist Bir Militanın Sanat Anlayışı" başlıklı onuncu bölümde, Clara Zetkin'in sanat ve kültür anlayışını, sosyalizmin ve toplumsal değişimin bir parçası olarak nasıl gördüğünü ve kültürün özgürlüğünü savunduğunu ele almıştır. Clara Zetkin'in toplumun yeniden inşası ile ilgili düşüncelerini aktardığı, "Eğitim ve Öğretim" başlıklı on birinci bölümde, Clara Zetkin'in, insanları iyi birer yurttaş olarak yetiştirmek

için eğitim harcamalarının yetersiz, binaların kötü ve sağlıksız, öğretmen ücretlerinin düşük olduğu eleştirilerine ve parasız, laik ve karma okullarda sosyalist eğitim önerilerine yer verilmiştir.

“Özel Yaşam 1890-1914” başlıklı dokuzuncu bölümde Clara’nın Stuttgart’taki arkadaş çevresine, siyasi görüşlerine ve mücadelesine yer verilmiştir. Özel yaşamına dokuzuncu bölümde yer verilmesine rağmen “Clara ve Lily” başlıklı altıncı bölümde, Clara Zetkin ve Lily Braun arasındaki polemiklerin farklı kökenler ve idealler nedeniyle ortaya çıktığı vurgulanırken, Clara Zetkin’in sosyalist ideallerinin kişisel bir tutku olmaktan ziyade ideallerinin temelini oluşturduğu belirtilmiştir. Böylece, Clara Zetkin’in sosyalist ideallerini savunusu ve bu ideallerle yaşam biçimi vurgulanmıştır.

Clara Zetkin’in 1915 ve 1916 yıllarındaki aktivitelerine ve duygusal deneyimlerine, “Savaş” başlıklı on ikinci bölümde odaklanılmıştır. Bu dönemde Alman Sosyal-Demokrat Partisi içinde savaşa destek ve karşı çıkış arasındaki görüş ayrılıklarına dikkat çekmiş ve Clara Zetkin’in savaş karşıtı tutumu vurgulanmıştır. Ayrıca, savaşın ailesi ve ilişkisi üzerindeki olumsuz etkilerine de değinmiş ve Clara Zetkin’in savaşın ardından daha büyük bir amaca odaklandığını ifade etmiştir. Bu süreçteki parti içi anlaşmazlıkların artması, Bağımsız Sosyal Demokrat Parti’nin kuruluşuna yol açmış ve Clara Zetkin bu yeni partiye katılmıştır. Clara Zetkin’in parti değişikliği süreci, “Sosyal Demokrat Parti’den Çıkarılışı” başlıklı on üçüncü bölümde, Alman kadınlarının yaşadığı ekonomik sıkıntıları, grevleri ve savaşın etkileri ile ele alınmıştır. Clara Zetkin’in parti değişikliği, *Gleichheit* dergisinin etkisini kaybetmesine neden olurken, Zetkin’e *Leipziger Volkszeitung*’un kadın eki redaktörlüğü gibi yeni görevler verilmiştir. Ancak bu dönemde savaşın etkileri ve parti içi çekişmeler, Clara Zetkin’in sağlığını olumsuz etkilemiştir. Bu bölümlerde Clara Zetkin’in politik evrimi izlenerek savaş döneminde karşılaştığı zorlu kararlar ve parti içi değişimlere odaklanılmıştır. Ayrıca, savaşın kadınlar ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerinin anlaşılması amaçlanmıştır.

Birinci Dünya Savaşı'nın ortasında sosyalist fikirlerin 1917 Ekim Devrimi ile gerçekleşmesi hakkındaki düşünceleri "Clara Zetkin ve Rusya'da 1917 Ekim Devrimi" başlıklı on dördüncü bölümde incelenmiştir. Gilbert Badia, gençliğinde Rusya ve Rus halkıyla içten bir bağ kuran Clara Zetkin'in, 1917 Ekim Devrimi'ni coşkuyla selamlamasının kaynağının içten gelen bir bağlılık veya siyasi strateji olduğu konusunda tartışmalar olduğunu ifade etmiştir. Clara Zetkin, Bolşeviklerin başarısının barış getireceğini ve önemli bir örnek olduğunu savunmuştur. "1918 Kasım Devrimi" başlıklı on beşinci bölümde, Almanya'daki 1918 Kasım Devrimi sürecini ve bu devrimin getirdiği değişiklikler anlatılmıştır. İlgili bölümde Clara Zetkin'in devrimi nasıl deneyimlediği ve bu dönemdeki rolü vurgulanırken, devrimin arka planı, liderlik rolleri, devrim sonrası dönemde kadınların siyasi katılımının azalması ve erkeklerin daha etkili hale gelmesi gibi konulara odaklanılmıştır. Yazar bu bölümden sonraki bölümlerde, Clara Zetkin'in 1918'den sonraki yaşamı ve etkinlikleriyle ilgili bilinmeyen veya yanlış bilinenlerini ortaya çıkarmak amacını taşımıştır.

Clara Zetkin başlangıçta Alman Sosyal-Demokrat Partisi içinde silahlı mücadele ve barışçıl yollar arasındaki ayrışmayı çözme çabasında olsa da zamanla sosyal demokrat reformizmini eleştirmeye başlamış ve komünist saflara geçmiştir. Badia, özellikle Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht'in öldürülmesinin Clara Zetkin'in radikal mücadele inancını güçlendirdiğini vurgulamıştır. "Büyük Seçim" başlıklı on altıncı bölümde, Clara Zetkin'in 1920 Alman Reichstag seçimlerinde Komünist Parti'yi temsil ederek milletvekili seçilmesine ve bu değişikliğin nedenlerine, aynı zamanda Sovyetler Birliği ziyaretinde Bolşeviklerin mücadelesine ve Sovyet kadınlarının katkılarına övgülerine yer verilmiştir. Clara Zetkin'in Sovyetler Birliği'ni ziyaretinin incelendiği "Sovyet Rusya'ya İlk Yolculuk" başlıklı on yedinci bölümde, Sovyet Rusya'nın içinde bulunduğu zorlu koşullar, devrimci mücadele ve liderleri Clara Zetkin'in gözünden okuyuculara sunulmuştur.

Clara Zetkin'in Lenin ile yaptığı görüşmeler ve yakın arkadaşlığı, onun siyasi çalışmalarını etkilemiş ve Enternasyonal kongrelerinde önemli roller üstlenmesine katkı sağlamıştır. "Enternasyonalin Verdiği Görevler" başlıklı on sekizinci bölümde, Clara Zetkin'in, Sovyet Rusya'ya yaptığı bir ziyaret sırasında Lenin ve diğer Bolşevik liderlerle tanışması ve Komünist Enternasyonal'de görevlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Enternasyonal Yürütme Komitesi tarafından Batı Avrupa'daki komünist partilerini izleme görevi verilen Clara Zetkin, bu görevi başarıyla yerine getirmiştir. Almanya'da sosyalist hareketin durumu hakkında bilgi sunarken Fransız, İtalyan ve diğer ülkelerin komünist partilerini gözlemlemiş ve komünistlerle iletişim kurmuştur. Gilbert Badia, Clara Zetkin'in uluslararası rolünü, Enternasyonal'in politika ve taktiklerini etkileyen önemli bir faktör olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeyi "Alman Komünist Partisi ve Enternasyonal Yönetimleriyle Sürtüşmeler" başlıklı on dokuzuncu bölümde yapmaktadır. Clara Zetkin hem Alman Komünist Partisi hem de Enternasyonal'deki farklı görüşler ve fraksiyonlar arasında denge sağlama çabası göstermiş, ancak çeşitli sorunlar ve çelişkilerle karşılaşmıştır. Bu çelişkiler, "Moskova'da Tapılma, Almanya'da Horlanma" adlı yirminci bölümün başlığından da anlaşılmaktadır. Yazar, Almanya'da ve Enternasyonal'de yaşadığı sorunlara rağmen 1920'den itibaren Clara Zetkin'in Moskova'da tanınırlığını, Sovyet Rusya'da nasıl saygı gördüğünü, Bolşevik Parti'nin çalışmalarına katılmasının yanı sıra Sovyet halkı tarafından nasıl bir ilgiyle karşılandığını aktarmıştır. Ayrıca, Clara Zetkin'in Sovyetler Birliği'ndeki ziyaretlerinin ardından Gürcistan ve Azerbaycan'a da giderek orada da saygınlık kazandığı belirtmiştir. Bu bölümlerde, Clara Zetkin'in uluslararası alandaki liderliği, siyasi görüşleri ve mücadele yeteneklerine odaklanarak onun tarihteki önemini vurgulamak amaçlanmıştır. Ayrıca, Komünist Enternasyonal'in politika ve taktiklerine etkisiyle birlikte Zetkin'in bireysel çabalarının altı çizilmiştir.

Clara Zetkin'in Sovyetler Birliği'ndeki kadınların durumu, feminist hareketle ilişkisi ve uluslararası kadın kongreleri ile ilgili düşünceleri "Feminizm ve Devrimci Dayanışma" başlıklı yirmi birinci bölümde incelenmiştir. Clara Zetkin'in Uluslararası Kadın Sekreterliği'nin başkanlığını üstlenmesinden, *Die Kommunistische Fraueninternationale* adlı bir dergi çıkarmasından, 1921 Moskova Kadınlar Konferansı'nın raporunu sunmasından, Uluslararası İşçi Yardımlaşması ve Kızıl Yardım gibi insani yardım örgütlerinde aktif rol almasından bahsedilmiştir. Gilbert Badia, Clara Zetkin'in Sovyetler Birliği'nde kadınların ekonomik katılımı, eğitim olanakları ve ev işlerini hafifletme çabalarını aktarırken, Lenin'in Sovyetler Birliği'nde kadınların durumunun Batı ülkelerinden farklı olduğunu ve kadınların ekonomik, eğitim ve hükümet alanlarında daha fazla yer almasını istediğini vurgulamıştır. Sovyet kadınlarının diğer ülkelerin kadınlarına ilham kaynağı olduğunu ve kadınların konferansa aktif olarak katıldığını belirtmiş; aynı zamanda, Clara Zetkin'in odak noktasının kadın hakları tartışmaları değil, kapitalist sisteme karşı kadınların mücadele edebileceği olduğunu ifade etmiştir. Badia, her bölümde olduğu gibi bu bölümde de Clara Zetkin'in son yıllarında yaşadığı sağlık sorunlarına rağmen, uluslararası platformlarda mesafelere aldırış etmeden kararlılıkla aktif çalışmalarını sürdürdüğünü vurgulamıştır.

Clara Zetkin'in Almanya Komünist Partisi ve Enternasyonal ile yaşadığı anlaşmazlıklardan sonra Sovyetler Birliği'nde yaşadıkları "Clara Zetkin, Stalin, Enternasyonal ve Alman Komünist Partisinin Karşısı" başlıklı yirmi ikinci bölümde incelenmiştir. Clara Zetkin'in Sovyetler Birliği'ne taşındığı 1926 ve 1927 yıllarında Stalin ile ilişkisi, Stalin'in sert ve kolektifleştirme politikalarına karşı çıkmasından dolayı zayıflamıştır. Ancak Badia, bu karmaşık ilişkiye rağmen Clara Zetkin'in Sovyetler Birliği'ne ve ideallerine bağlılığını sürdürdüğünü vurgulamıştır. Clara Zetkin'in, Sosyal Demokratların ve sendikaların, Nasyonal-Sosyalizme karşı uygun bir tavır benimsemeyip faşizmi

ciddi bir şekilde analiz etmemelerinden faşizmin yükselişe geçerek toplumsal tabakalar arasında destek bulması gibi analizleri “Faşizm Üzerine” başlıklı yirmi üçüncü bölümde incelenmiştir. Bu nedenle Clara Zetkin, farklı emekçi gruplarını bir araya getirerek faşizme karşı mücadelede birleşik bir cephe oluşturmanın ve farklılıkları azaltmanın önemini vurgulamıştır. Bu bölümlerde, Clara Zetkin’in uluslararası erkek egemen politika sahnesindeki mücadelesinde sosyalist birlik için sarf ettiği çaba, bu zorlu süreçteki kararlığı ve bağlılığı ön plana çıkarılmıştır.

“Bir Hayatın Gün Batımı” başlıklı yirmi dördüncü bölümde, Clara Zetkin’in son on yılındaki fiziksel zorluklarını ve politik mücadelesini içeren bir portre sunulmuştur. Sağlık sorunları, göz ameliyatları, sinirsel yıpranma, kalp hastalığı ve dolaşım bozukluğu gibi ciddi sorunlara rağmen, politik yazılar yazmaya ve insanları etkilemeye devam ettiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda Clara Zetkin’in politik faaliyetleri ve uluslararası ilişkilerini de ele almıştır. Clara Zetkin, Almanya’da barış antlaşmaları ve politik gelişmeler hakkında konferanslar vermiş, Sovyetler Birliği’ndeki ilerlemeleri anlatmış ve kadınları birleşmeye çağırmıştır. Clara Zetkin’in son yıllarında Almanya’ya dönüşü ve Berlin’de parlamento çalışmalarına katılması üzerinde durulmuştur. Sağlık durumu iyi olmamasına rağmen, politik mücadelesini sürdürmeye çabalaması, onun kararlılığını ve politik angajmanını vurgulamaktadır.

‘Sonuç’ yerine geçebilecek “Bir Portrenin Öğeleri” başlıklı yirmi beşinci bölümde, Clara Zetkin’in yaşamı, kişiliği, politik duruşu ve insanlarla ilişkileri hakkında anekdotlar üzerinden onun çok yönlü kişiliğine ve toplum üzerindeki etkisine dair zengin bir bakış sunularak kitaba önemli bir derinlik katılmıştır. Gilbert Badia, Clara Zetkin’in hangi imajı veya imajlarının okuyucuya önemli geleceğini, hayatı boyunca farklı insanların bakış açılarına göre farklı portrelerinin çizildiğini ancak bunlardan hangisinin gerçeğe en yakın

olduğunu sorgulamıştır. Yazar, eğitimin önemini vurgulayarak, Clara Zetkin'in iradesi, tutkusu ve çalışkanlığının eğitimden daha fazlasını ifade ettiğini söylemiştir. Clara Zetkin'in gazeteci-yazar, hatip ve pedagoğ olarak kendini ifade ederken, yaşlanmasına rağmen duygusal ve coşkulu bir ikna diline sahip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Clara Zetkin'in ikna etme gücünün yüksekliğini, en önce söylediklerine kendisinin inanmasına bağlamıştır. Düşüncelerini basit ve anlaşılır bir şekilde ifade etme yeteneğinin, sadece az sayıda kişi tarafından değil, toplum genelinde kabul görmesini sağladığını belirtmiştir. Nitekim Badia da Clara Zetkin gibi, sosyalist terminolojiden uzak, basit ve anlaşılır bir dil kullanarak onun farklı imajlarını anlaşılabilir kılmıştır.

Gilbert Badia, Clara Zetkin'in, politik meselelerde zaman zaman arkadaşlarından rehberlik aldığı için açık görüşlülüğüne vurgu yapmıştır. Clara Zetkin'in politik ayrılıklarla başa çıkma ve değişen politik manzaraya uyum sağlama yeteneğine dikkat çekmiştir. Ayrıca, "Clara'ya hak ettiğinden fazla övgüye değer nitelik yüklemeyelim" diyerek Clara Zetkin'in politik ayrılıklar konusunda geçici heveslerine işaret etmiş, bu durumun aynı kişiye yazdığı farklı mektup hitaplarında görülebileceğini belirtmiştir. Clara Zetkin'i sevmeyenlerin, onun hakkında despot, dogmatik, kendini beğenmiş ve anlayışsız olduğu şeklindeki yorumlarına yer vermiştir. Bu düşüncelere karşın, 1921'deki Enternasyonal Kongresi'nde, kendisini kutlayanlara karşı mütevazı bir tavır sergileyen Clara Zetkin'in, "içsel itkinin onu devrim davasına hizmet etmeye yönlendirdiği" söylemine yer vermiştir. Badia, "eğer insanın haklılığına inandığı, insanların kurtuluşu gibi bir dava uğruna, yirmi yaşındaki gibi yetmiş yaşında da mücadele etmesi gençlik olarak tanımlanabilirse, Clara Zetkin ölümüne dek genç kalmış bir savaşıydı." sözünüle kitabını tamamlamıştır. Clara Zetkin'in kişiliği, politik tutumu ve insanlarla ilişkilerine dair kapsamlı bir değerlendirmenin sunulduğu bu bölüm kitaba derinlik katmıştır.

Sonuç olarak, eser Clara Zetkin'in etkileyici hayatına, feminist düşüncelerine ve uluslararası mücadelesine dair ayrıntılı bir portre çizerken, Sovyetler Birliği ve Avrupa'da feminist hareketin evrimine ışık tutmaktadır. Zetkin'in feminist düşünceleri, özellikle Sovyetler Birliği'nde devrimci dönemde kadın hakları mücadelesindeki rolü, kitabın aydınlatılması gereken temel noktalarından birini oluşturmuştur. Sovyetler Birliği'nde, Zetkin'in kadın hakları konusundaki fikirleri, devrim sonrası toplumun yeniden şekillendirilmesinde önemli bir role sahip olmuştur. Onun vurguladığı ekonomik eşitsizliklere karşı duruşu, kadınların siyasi katılımını teşvik etme çabaları ve aile kurumuna eleştirel yaklaşımı, Sovyet feminizminin temel taşlarından biri olmuştur. Avrupa bağlamında ise, Zetkin'in enternasyonal perspektifi, özellikle kadınların oy hakkı mücadelesindeki rolü ve burjuva feministlerle sosyalist feministler arasındaki iş birliği, feminist hareketin tarihinde önemli dönemeçler olarak öne çıkmıştır. Zetkin'in öncülük ettiği Uluslararası Kadınlar Günü, kadın hakları mücadelesinde uluslararası bir dayanışma sembolü haline gelmiştir. Onun özgün perspektifi, kadın hakları mücadelesinin sadece cinsiyet eşitsizliği ile değil, aynı zamanda sınıf ve ekonomik faktörlerle de bağlantılı olduğunu vurgulamıştır.

Kitap, Clara Zetkin'in 1918'den sonraki yaşamına odaklanarak, bilinmeyen veya yanlış bilinen yönlerini aydınlatmayı amaçladığı için Zetkin'in bu dönemdeki etkinlikleri, politik duruşu ve kişisel yaşamındaki gelişmeleri detaylı bir şekilde ele almış, okuyuculara önceki kaynaklara göre özgün bir bakış açısı sunmuştur. Özellikle Almanya Komünist Partisi ile yaşadığı anlaşmazlıklar, Sovyetler Birliği'ndeki etkileşimleri ve Komünist Enternasyonal'in vermiş olduğu görevler sonucunda Fransa, İtalya ve diğer ülkelerin gözlemcisi olduğu uluslararası rolleri, kitabın bu hedefine ulaşmasını sağlayan güçlü yönünü oluşturmaktadır.

Gilbert Badia, Clara Zetkin'in hayatının bu dönemini çeşitli arşiv belgeleri, mektuplar ve diğer kaynaklara dayanarak ayrıntılı bir şekilde ele almış ve okuyuculara, genellikle göz ardı edilen veya eksik bilinen yönlerini keşfetme fırsatı sunmuştur. Bu bağlamda kitap, Clara Zetkin'in hayatının bu kritik dönemine ilişkin sahip olunan önemli bilgi boşluklarını doldurarak, onun feminist ve politik bir figür olarak daha geniş bir anlayışını sunmuştur.

Bu biyografi, Clara Zetkin'in feminist düşüncelerinin, çağdaş feminist hareketler için hâlâ ilham verici olduğunu göstermektedir.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar / References

Gilbert, B. (2002). *Sınırsız Feminist Clara Zetkin*. Pencere Yayınları, ISBN 975-8460-44-7.

Ömer Çaha'nın Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of Civil Woman: Women and Civil Society in Türkiye by Ömer Çaha

Çaha, Ö., *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*.
Ankara: Savaş Yayınevi, 2018, 500 Sayfa. ISBN: 978-605-7963-20-8

Değerlendiren: **Pınar Polat**¹

Öz

Bu çalışmada, Ömer Çaha tarafından yazılan Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum kitabının değerlendirilmesi yapılmaktadır. Yazarın doktora tez çalışmasını daha sonra güncel kadın sorunlarını ve bu konudaki gelişmeleri de ekleyerek genişlettiği çalışması, dönemlere ve tüm kadın hareketlerine temas etme gayretiyle öne çıkmaktadır. Çaha'nın yaklaşık otuz yıllık emeğinin ürünü olan, İngilizce'ye de çevrilen ve ulusal, uluslararası düzeyde geniş ilgi gören kitabında, kadınların Batı'daki "Lanetli Havva" kabulünden günümüze kadar tüm edimlerini, adeta bir "pembe devrim" olarak nitelendirilmektedir. Kitap, kadın hareketlerinin günümüze kadarki serüvenine değinmekte ve bu konuda çalışma yapmak üzere yola çıkacaklara, Türkiye'deki kadın hareketi ve sivil toplum ilişkisinin gelişimine dair objektif bir kaynak oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Kitap değerlendirmesi, Ömer Çaha, Sivil toplum

Abstract

This study examines the book *Civil Woman: Women and Civil Society in Turkey* authored by Ömer Çaha. The author's book, which is the extended version of his doctoral thesis by incorporating contemporary women issues and emerging developments in this regard, stands out with its effort to mention periods and all women's movements. Having been translated into English and received significant national and international recognition, Çaha's book, which is the result of nearly three decades of dedicated work, comprehensively portrays the achievements of women as a "pink revolution", from being stigmatized as "Cursed Eve" in the Western world to the present day. It covers the history of women's movements coming until today, and for those who want to do research in this field, it serves as an impartial reference for the development of civil society relations and women's movement in Türkiye.

Keywords: Women, Book review, Ömer Çaha, Civil society

Atıf/Citation: Polat P., (2023). Ömer Çaha'nın sivil kadın: Türkiye'de kadın ve sivil toplum adlı eserinin değerlendirilmesi, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 453-466.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, pinarpolat_2442[at]hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2589-3952

Sivil Kadın: Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum

Ömer Çaha tarafından yazılan *Sivil Kadın: Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum* kitabı, feminizmin yeniden tanımlanması gerekliliği üzerine temellenmiştir. Kitap, Çaha’nın 1980-1992 yılları arasındaki kadın hareketlerini konu edindiği doktora tez çalışmasının bir ürünüdür. İlk hali ile 7 bölüm, 238 sayfa olan kitap Vadi Yayınevi tarafından 1996 yılında basılmıştır. Daha sonra 2010 yılına kadar olan kadın hareketlerinin dahil edilmesi ile 10 bölüm, 500 sayfa olarak revize edilmiş ve Savaş Yayınevi tarafından basılmıştır. İlk halinden farklı olarak kitapta “İslami kadın hareketi”, “Kürt kadın hareketi” ve “kadın hareketlerini sivil toplum olgusu içinde değerlendirmek” konularıyla güncelle değinilmiştir. Kapak tasarımında da güncellemeye gidilmiş, yeni haliyle kapak-içerik uyumunu yakalanmıştır.

Yazar, kadına yaklaşımın toplumdaki halinin, kendi adalet duygusuna uygun olmadığını düşünmektedir. Bu gerekçe ile kitabının, “ezilen ve ikinci plana atılan kadına” karşı bir borcun ifası olduğunu belirtmiştir. Çaha, bu görüşleri doğrultusunda kitabında temelde beş konu üzerinde durmaktadır. Feminist düşüncenin teorik kısmının işlenmesi ile başlayan kitap, ikinci olarak Osmanlıda ve Cumhuriyet döneminde kadın hareketlerini, tarihsel bir bakış açısıyla incelemiştir. Üçüncü olarak, 1980 dönemine kadar kaybolan kadın sorunları ve bu sorunlara çözüm arayışlarının canlanmasına değinmiştir. Sırasıyla İslami kadın hareketleri ve Kürt kadın hareketlerine yer veren yazar, kadını ve ona hak kazandırma çabalarını farklı pencerelerden inceleyerek sivil toplum bağlamında ele almıştır.

Kitap daha ayrıntılı incelediğinde; giriş bölümünde Türkiye’de 1980 sonrasında duyulan kadın seslerinin gerçekte Türk tarihinde kadınlar cephesinde görülen ilk örnek olmadığını dile getirdiği görülmektedir. Yani yazar “Osmanlıdaki kadın hareketlerinin

toplumsal hafızadan silinerek, bu kazanımın Cumhuriyet rejiminin kadınlara lütfu gibi sunulduğu anlayışının” gerçeği yansıtmadığını dile getirmiştir. Yazara göre kadın hareketleri Osmanlı'da çağının ve diğer ulusların mevcut durumlarının ötesindedir. Osmanlıda kadın hareketleri, kadın sorunlarına yöneliktir ve çözüm konusunda görece daha başarılıdır. Bu hipotezi, “Osmanlıda siyasal iktidarın karşısında çok sayıda yayını ve kurumu ile dikilen, iktidarı kendi isteği doğrultusunda harekete zorlayan ve kendi lehine politikalar üretmesini sağlayan bir kadın hareketi, Cumhuriyet döneminde en az 1980'e kadar kayıplara karışmıştır” ifadeleriyle kitapta yer bulmuştur.

1970'li yılların ortasından itibaren feminist hareketlerle tekrar canlanan kadın hareketleri, kadını cinsiyet temelli kategorileştirerek, amaçlarını, kendilerini aşan bir boyutta ortaya koymaktaydı. Feministler ayrıca “özel olan siyasaldır” (kişisel olan politiktir) sloganyla kadınları kamusal alana eklemleyerek, kamusal alanda da özel haklara sahip oldukları farklı bir alan açmaya çalışmaktadır. Yani “adil ve eşit olanın” dezavantajlı olan kadına yönelik bir pozitif ayrımcılığı sunmasıdır.

Kitabın ilk bölümde, sivil toplum teorisinin geliştiği 18. yüzyılda kadının konumu ve rolü konu edilmiştir. Sivil toplum kavramının ilk kullanımı Aristo'ya aittir. Aristo'nun kamusal alanla ve adalet ile bir arada ele aldığı sivil toplum, bir devletin vatandaşı olmak ve devletin koyduğu kurallara uymak ile gerçekleşmektedir.

Sözleşmeci gelenek içinde yer alan Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau'ya göre sivil toplum özel-kamusal ayrımından temellenmiştir. Kamusal alandaki minyatürünü ailenin oluşturduğu toplumsal profili sivil toplum olarak tanımlayan bu düşünürler, ayrımı kadın-erkek kategorilerinde somutlaştırmıştır. Sözleşmeci düşünürlerin sivil topluma dahil tanımlamalarındaki farkın devlete

ilişkin ulaşılan sonuç noktasında olduğuna yer verilmiştir. Thomas Hobbes mutlakiyetçi ve otoriter sisteme, Rousseau genel idareci anlayışa, Locke ise özgürlükçü bir devlet anlayışına ulaşmıştır.

Kitabın ikinci bölümünde, feminizm, sivil toplum bağlamında kadın ve feminizmin argümanları çerçevesinde sivil toplumda kadının yeri incelenmiştir. Aslında bir önceki bölümdeki sivil-siyasal ayrımında kadının sivil alanda konumlanmış olmasının yarattığı rahatsızlıktan kaynaklanan bir karşı çıkışı görmekteyiz bu bölümde. Öyle ki eşitlik, farklılık ve ekonomi kavramlarından hareketle feminist düşüncenin kadının konumu ve sivil toplum olgusundaki sınırları ne kadar genişlettiği konu edilmiştir. Bu kavramlar ışığında kadın ve erkek arasında eşitsiz olan toplumsal kabulleri kökten değiştirmeye dayanan feminizm aile, eğitim, istihdam, vb. alanlarda kadının konumunu sorgulamaktadır. Kitapta, üç dalga feminizm şeklinde feminizmin tarihsel boyutuna değinilmiş ve anlayıştaki farklılıklar konu edilmiştir. Kitap, feminizmin salt tarihsel gelişimini anlatması nedeniyle, kavramın farklı disiplinlerdeki arka planının anlaşılması açısından yetersiz kalmıştır. Bu noktada Arat'a (2010) göre feminizm konusunun felsefi arka planı ile ele alınması, temel kadın sorunlarını anlamak ve çözüme kavuşturmak için daha isabetli bir seçim olacaktır. Arat; çoksesli, çok talepli, özgürlükçü, demokratik bir ortamda yetişecek genç kuşakların gerek Batı'da gerekse Türkiye'de feminizmin abc'sini olumlu ve olumsuz yönleriyle önyargısız olarak öğrenmelerinin, feminizme gereksinim duyulmayacak toplumsal, kültürel yapıyı oluşturabilmelerinin ilk adımını oluşturacağını dile getirmektedir.

Yazar üçüncü bölümde, feminizm anlayışı ekseninde kadının konumuna tarihsel olarak bakmış, akabinde Osmanlı'da kadın hareketlerine değinmiştir. Bu bölümde, Osmanlı toplumunda kadın hareketlerinin ne anlama geldiği sorusuna cevap verilmiştir.

Osmanlı'da kadına yönelik tüm düzenlemeler, İslam dini etkisinde yapılırdı. Dinde böyle bir ayrıma gidilmemiş olsa da yazara göre yaşanan coğrafyanın şartları böyle bir düzenlemeyi mecbur kılmıştır. Hatta yazar bu bölümde kadın hakları kazanımı konusunda İslamiyet'in kabulü sonrasında, günümüze kadarki süreçte bir kısır döngü olduğu hissine işaret etmiştir. Çaha'nın ifadesiyle İslam'ın ilk dönemlerinde kadınlar erkeklerle aynı faaliyetleri icra etmekte idi. İş hayatında aktif olarak yer almakta, mescitlerde birlikte ibadet edebilmekteydiler. Zira Peygamberimizin eşi Hatice (r.a.), ticaretle uğraşmaktaydı. Fakat fetihler yoluyla sınırlar genişleyince kadın popülasyonunun artması, kadının erkeğe göre ikincil konuma düşmesine neden olmuştur. Geleneksel toplumlardakine benzer bir örüntünün olduğu Müslüman toplumlarda, kadın-erkek belirgin iki alan olarak karşımıza çıkmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları bu belirgin farklılığa yeni bir boyut kazandırarak Batı tarzı modernleşme olgusunu gündeme getirmiştir. Kısır döngü tam da burada ortaya çıkmaktadır ki zaten İslamiyet'in ilk yıllarında ticari veya ilmi faaliyetlerle uğraşmasında bir sakınca olmayan kadınlar, daha sonra kadın-erkek alanlarının farklılaşmasıyla bu hakkını kullanamaz hale gelmiş ve hakkın tekrar kazanımı için mücadeleye başlamıştır. İkinci Meşrutiyetle beraber kadın hareketlerinin görünümündeki değişimler ışığında bu yeni form "yerli feminizm" olarak nitelendirilmiştir.

Yazar dördüncü bölümde, Cumhuriyet'in kabulüyle medeniyetin sembolü ve modernleşmenin kilit kavramı haline gelen kadın olgusunun politikadaki belirleyiciliğine değinmiştir. Kadın konusu, dönem olarak Osmanlı döneminden ayrılmak için bir alan olmuştur. Çaha bu bölümde, Osmanlı zamanındaki kazanımların görmezden geldiğini ve kadınların tüm hak kazanımlarının Cumhuriyet'in kabulüyle gerçekleştiği yönündeki masalsi anlatımın gerçeği yansıtmadığını dile getirmiştir. Aslında Osmanlı'nın son

dönemlerindeki kadın mücadelesinin görmezden gelinmiş olduğu gerçeğinin verildiği bu bölümde, Cumhuriyet elitinin kadına bakışı irdelenmiştir. Dulum (2016) ise, Osmanlı'da kadınların toplumdaki yerinin, dinsel anlayışa uygun olarak devlet bürokrasisi tarafından hazırlanan kanunlarla belirlenmiş olduğunu ifade etmektedir. Bu kanunlara göre bir kadın bir erkekle eşit olmadığı ve mahkemede şahitlik konusunda onun yarısı sayıldığını dile getiren Dulum; üretim konusunda kırsal kesimde yaşayan ve tarım ve hayvancılık ile uğraşan Osmanlı kadınının, şehirde yaşayanlara oranla daha aktif olduğunu ve şehirli Osmanlı kadınının, genel olarak üretim ve hizmet sektöründen tecrit edilmiş halde olduğunu iddia etmiştir. Kadının bu edilgen hali, 19. yüzyıl ile değişime uğramış ve bu tarih Osmanlı'da kadın hareketlerinin başlangıç tarihi olarak alınmıştır. Fakat pratikte pek fazla bir değişim yaşanmadığı için kadınların gündelik yaşamda ikincil sırada olmaya devam etmiştir. Prens Sabahaddin'in annesi Seniha Sultan'ın, Fransa'daki arkadaşına yazdığı mektuptaki şu cümleleri bu tespiti destekler niteliktedir:

Ah, ah, siz de sanıyordunuz ki Abdülhamid'in devrildiği günün ertesi Türk kadınlığı çok şeyler kazanacak, değil mi? Değişen hiçbir şey yok sevgili iki gözüm!.. Ah sevgili hemşirem, unutmuyorum... Daha bir yıl önceydi, bana Türkiye'de feminizmin er geç bir zemin bulacağından bahsediyordunuz... Bugün nerede olduğumuzu biliyor musunuz?... Şuradayız. Müslüman kadını, üst üste üç peçe de örtünse açık arabada gezemez. Landoların üstü örtük, camları kapalı, perdeleri indirilmiş olacak. Abdülhamid zamanında böyle şey görmemiştik (Farrere, 1991-1992; aktaran Göle, 2014).

Çaha'nın, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kadın hareketleri ve hak edinimlerini konu edindiği üçüncü ve dördüncü bölümlerdeki bakış açısı boşluğunu Çakır (1994), *Osmanlı'da Kadın Hareketi* kitabında

tamamlamaktadır. Çakır, 1913-1921 yılları arasında çıkarılan, bir kadın derneği olan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti'nin yayın organı *Kadınlar Dünyası* dergisini, kadın hareketini anlatmak için somut örnek olarak almıştır. Kadın hareketlerinin tarihini ve kadınların hak edinim çabalarını, entelektüel erkeklerin çalışmaları üzerinden vermenin yetersiz olacağını ifade etmiştir. Çaha'nın kitabındaki eksiklik, Çakır'ın kitabındaki "olaya kadın gözünden bakılması" ile giderilmiştir.

Kitabın beşinci bölümünde, kadın hareketlerinin Türkiye'de geçirdiği dönüşümler işlenmiştir. Otonom sosyal grupların ortaya çıkışı ve siyasi anlayışın farklılaşmasıyla kadın konusu "sivil toplum" ve "liberalizm" bağlamında ele alınmıştır. Yani özelleştirme, yetki devri, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi benzeri kavramların görünür olmasıyla birlikte hak-özgürlük kavramları yaygınlaşmış ve nihayetinde sivil toplum kavramına yeni bir boyut kazandırılmıştır. Cumhuriyet döneminde yerli olan kadın hareketi, bu dönemde sivil bir forma dönüşmüştür.

Yazar, altıncı bölümde feminizmi kurumsal ve sokak feminizmi olarak iki kategoriye ayırmış ve çalışmanın bu bölümünde sokak feminizmine yer vermiştir. 1980'lere kadar ki süreçte söylem halinde olan feminist düşünceler, 1980 ortalarından itibaren eyleme dökülmüş ve çok fazla ses getirmiştir. Çaha, bu durumu askerî yönetim etkisiyle şiddetli sağ-sol eylemlerinin yıkıcı tarzından farklı bir şekilde gerçekleştirilmesine bağlamaktadır. Yani zaten sessiz olan sokaklarda bölücü değil de bütünleştirici nitelikteki söylemler hem yankı uyandırmış hem taraftar toplamıştır. Fakat bu etki çok fazla sürmemiştir. Toplumun bu yeni eylem türüne alışması onu da sıradan hale getirdiği için 1980'lerdeki etki ile 2000'ler sonrası etki aynı olmamıştır. Sokak feminizminde ilk eylemin Kadınlara Karşı Her Türülü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesinin (CEDAW) Türkiye'de de

imzalanması için 7000 imza ile başlatılan imza kampanyası olduğuna yer verilmiştir. Feminist eylemler, kadınların siyasal alanda yer bulması yönündeki arzularını yoğun bir şekilde taşısa da sol kesimden ve İslami kesimden kadınları genelleştirerek onların sorunlarına kayıtsız kaldığı gerekçesiyle zaman zaman eleştirilmiştir.

Kitabın yedinci bölümü ise feminizminin ikinci kategorisi olan kurumsal feminizmin konu edildiği bölümdür. Kurumsallaşma çabaları neticesinde kurulan vakıflar (Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı), dernekler (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği-KA-DER), Uçan Süpürge, Van Kadınlar Derneği (VAKAD), ve merkezlere (Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi, Kadın Merkezi-KA-MER) yer verilen bölümde bu kurumların kuruluşu, kurucuları, amaçları ve faaliyetlerine değinilmiştir. Akademideki kadın başlığı altında ise üniversitelerdeki kadın çalışmaları incelenmiş ve çalışmadan ziyade bu alanda bir çalışma grubu oluşturmasının amaçlandığı bilgisine yer verilmiştir.

Yazar, sekizinci bölümde İslami kadın hareketini konu edinmiş ve feminist hareketle aralarındaki düşünce farklılıklarına yer vermiştir. Feminist düşünce İslami kadın grupları arasında farklı algılandığı için İslami olarak kadın hareketlerinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri geleneksel kadın-erkek rollerinin devamına dayanan bir görüş iken, diğeri feminist söylemle bir noktada uzlaşan kadınların modern eğitim kurumlarında eğitim hakkı almasıyla başlayan görünür olma çabasını haklı bulmaya dayanan görüştür. Ama genel olarak bu cephede de kadınlar konularını ve rollerini sorgulamaya başlamış, İslami hareket içinde kadınlara ilişkin, onların sorunlarına eğilen kurumlar ortaya çıkmıştır. Üniversitede örtünen kadınlara yönelik kurulan ve bu türde ortaya çıkan ilk örneklerden olan Hanımlar İlim ve Kültür Derneği, yine aynı misyon ile 1988 yılında İstanbul'da kurulan Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı (HEKVA), benzer

faaliyetlerde bulunmak üzere 1993 yılında kurulan, 2006 yılında dernek olarak yapılandırılan Hazar Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği, başörtüsünü sorun haline getirerek kadınların haklarını kısıtlayan sisteme karşı mücadele amacıyla 1999 yılında kurulan ve siyasi karakteri ağır basan Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER) gibi aynı çizgide olan ve mevcut siyasi yapıya tepki olarak kurulan Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜR-DER), 1958'den beri İmam Hatipliler arasındaki dayanışmayı arttırmayı amaçlayan İmam Hatip Liseleri Mezunları Derneği (ÖNDER), 2013 yılında kuruluşunu tamamlayan ve ulusal-uluslararası etkinliklerle kamuoyunda sürekli aktif olan Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM), Başkent Kadın Platformu İslami kadın hareketinin kurumlaşma sürecinde ortaya çıkan kurumlardan bir kaçını oluşturmaktadır. Yazar bölümün sonunda İslami feminizm kavramının Türkiye'deki karşılığını ele alarak, İslami kesimin Kur'an'da kadınları ilgilendiren bölümleri yorumlayışının günümüz şartları gözönüne alınarak gerçekleştirilmediğine yönelik eleştirilere yer vermektedir.

Kitabın dokuzuncu bölümünde ise Kürt kadın hareketi üçüncü dalga feminizm hareketi kapsamında ele alınmış; hareketin politik arka planına değinilmiştir. Kürt kadınlar, feministik eylem ve hak arama çabaları içinde yer almanın kendilerine sorun oluşturduğu gerekçesiyle, "Kürt kadın hareketi" olarak farklı bir renk ve ses olarak mücadelelerine devam etmişlerdir. Çaha, Kürt kadın hareketini; kadının genellikle toplumsal cinsiyetine göre, sınıf, ırk, etnisite, eril yapının genel ilkesine bağımlı kılınarak hem birbirinden koparılarak bölünmesi hem de kadın olarak ortak ezilmişliklerine ilişkin kolektif bir bilinç kazanmaktan uzak tutulmasına dayandığı için üçüncü dalga kadın hareketi olarak almıştır. Çünkü Kürt kadınlar da bu durumun üstesinden gelmek için yaşadıkları ortak deneyimleri ve erkek egemen düzene karşı duydukları hoşnutsuzluğu paylaşmak için özcü kimlik yaklaşımlarını kökten reddederek, seslerini, çıkardıkları yayınlar ile

duyurma yolunu seçmişlerdir. Bu hareket aslında geleneksel toplumsal rollere olan sıkı bağlılığı sürdürmek noktasında modern feministler tarafından ağır eleœtiri almaktadır.

Kitabın onuncu ve son bölümünde ise kadın hareketleri sivil toplum olgusu çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulmuœtur. Genel bir tanımlamaya gidilmiş ve kadın hareketinin temelde kadın-erkek rol kabullenişlerine meydan okuyan sosyal hareket olduğu dile getirilmiştir. Batı'daki kadın hareketleri ve hak elde etme süreçlerinin Türkiye'deki edininimlerle bir kıyaslamasını veren yazara göre aslında ülkemizdeki edininimlerin Batı'daki sivil oluşumlardan ziyade devlet kanalıyla gerçekleştirildiği bilgisini vermiştir. Devlet desteğiyle gelişen bu hareket için ülkemizde 1980 tarihi ve sonrası dönüm noktası olmuœtur. Çünkü 1980 sonrasında feminist hareket içinde yer almanın amaca ulaœtırmayacaęını düşünen kadınlar kendi ideolojileri çerçevesinde örgütlenmişlerdir. Aslında bu bölümde Batı ile eş zamanlı biçimde kadın hareketinin eril yapısının nasıl feminen bir karakter kazandığı işlenmiştir. Türkiye'deki bu sürecin sivil toplum anlayışını nasıl deęiœtirip geliœtirdięine değinen yazar, kadın hareketi konusunda Türkiye'deki halin bir fotoğrafını çekmektedir.

Yazar, Stella Marrs'ın feminizm kavramının yeniden tanımlanması gerektiğine dair sözünü referans alarak sanatçının altını çizdiği sorunu tartışmayı amaçlamıştır. Kitaba, bu konuda çalışma yapmış olmasını, bir borcun ifasını arzulamasına bağlayarak başlamıştır. 1996 yılındaki ilk baskıya son 20 yıldaki gelişmeleri ekleyerek ikinci baskıyı yayınlamış, Türkiye'deki kadınlar cephesinde meydana gelen son gelişmeleri içermemesi nedeniyle yeni bir baskının yapılmasına ikna olmamıştır. Kitabın bir yüzleşme ve buradan yola çıkarak yapılan yorumlar olarak değerlendirilmemesi ve bu bağlamda feminist literatüre katkısının göz ardı edilmemesi önemli görülmektedir. Çünkü kitapta bahsedilen süreçler Türkiye'de œu anki durumda bile

minyatür örneklerini göstermektedir. Kültürün, toplumu yerelleştirici etkileri göz önünde bulundurulduğunda kadın hareketlerinin benzerlikleri yanında farklılıkları da görülmektedir. Aslında kadınların farklı coğrafya ve kültürlerde olsalar dahi ortak birçok hikâyesi, maruz kaldıkları birçok eril baskılanma, mücadele verdikleri birçok hegemonya mevcuttur. Bu kitap, kadınların gösterdiği bu çabaya farklı perspektiflerden bakmayı başarmıştır. Yazarın, kadın edinimleri konusunda Cumhuriyet'in ilk yıllarında, önceki edinimlerin geri alınıp ilerleyen süreçte lütuf olarak sunulması görüşü aslında eleştirilere konu olabilir. Fakat kadın hareketlerinin geçirdiği aşamalara objektif yaklaşabilmiş kişilerce doğru bir değerlendirme olarak görüleceği de dikkatten kaçmamalıdır.

Kitabın tüm bölümleri bir süreç bağlamında ilerlemiş ve birbirinin devamı niteliğinde olmasalar bile bir bölüm kendisinden sonraki bölüme dair soru işaretlerini oluşturarak kurgulanmıştır. Yani Osmanlı'da kadın ve kadın hareketi bölümünü okurken acaba sonraki süreçte neler gerçekleştirilmiştir sorusu doğal olarak oluşmaktadır. Sorulara cevap bulunmadığında ya da kadın hareketinde kayda değer bir aksiyon olmadığı düşünüldüğünde, bu durumun nelerden kaynaklanacağını düşündürmesi ise aslında beyni aktif kılan interaktif bir kitap olduğunu göstermektedir. Kitaba akıcılık kazandıran bu niteliği aslında konuyla ilgili bir duyarlılık da geliştirmektedir. Bu noktada kullanılan dilin, anlamayı kolaylaştıran yapıda olması, okuyucunun bilinç seviyesi artışına katkı sağlayacağını düşündürmektedir. Yazarın dilinin anlaşılır ve akıcı olmasıyla kitap kolay okunur bir hale gelirken, dile getirdiği her söylemi gerekçelendirmesiyle güvenilir bir kaynak olarak kabul edilebilir. Alanında önemli bir boşluğu dolduran bu kıymetli kitap, kadın hareketinin dönüşüm süreçlerini analiz etme imkânı sunduğu için bu alandaki çalışmalara rehber niteliği taşımaktadır.

Kadın araştırmaları alanındaki çalışmalarıyla alan yazınında önemli boşluğu kapatan yazara getirilebilecek iki eleştirden biri, kadınların evrimii platformlardaki aktivizminin ve kadın kuruluşlarının artık evrimii platformları halka ulaşmak için bir araç olarak kullandıkları gerçeğinin kitapta yer bulmamasıdır. Yani evrimii platformlardaki kadın hareketleri ve evrimii kadın kuruluşlarına yer verilmemiş olması; bu alandaki kadın çalışmalarının hesaba katılmaması sorununu oluşturmaktadır. Bu durum kitabın son halinin 2010 senesinde güncellenmesinden kaynaklanabilir olsa da ilgili tarihlerde de evrimii platformların kadın hareketi ve sivil toplumdaki etkinliği, güncel gelişmelerle ilgili iyi bir içerik olabileeği düşünülmektedir. Kitaba getirilecek bir diğer eleştiri ise “sivil kadın” başlığıyla yazılmış bir kitap için, kadınların çabasına, kadın hareketinin tarihine, kadınların çalışmaları üzerinden bakmanın daha uygun olacağıdır. Çünkü akır’ın da ifade ettiği gibi bilinen kadın tarihi, erkek çalışmalarının ürünüdür ve eksiktir. Geçmişteki kadınların çabasının geleceğe motivasyon oluşturmasının, kadın hareketinin satır aralarına erişmek sayesinde gerçekleşeceği hatırdan çıkarılmamalıdır.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

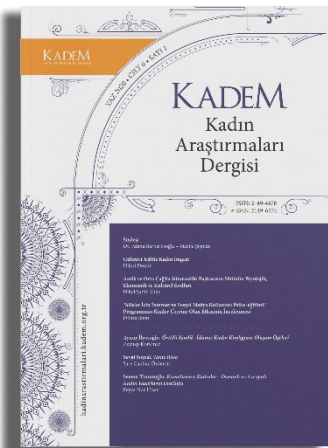
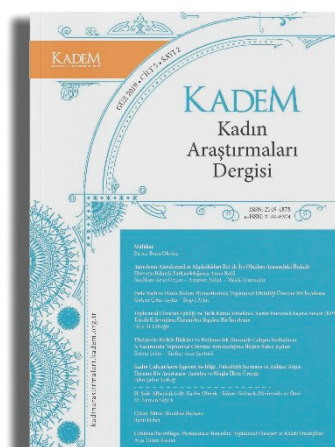
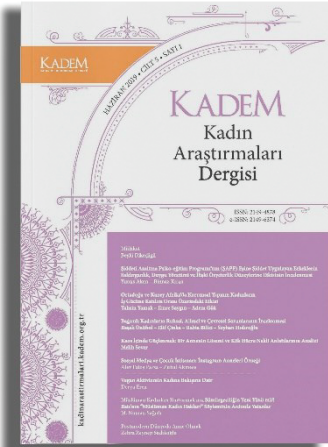
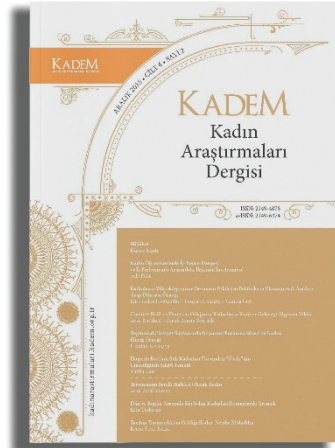
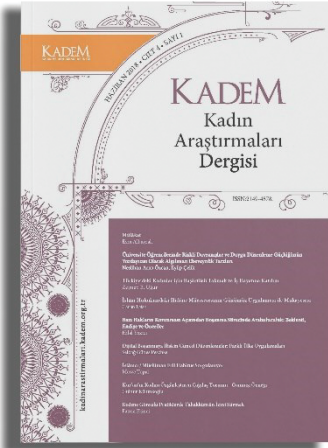
ıkar atışması Beyanı: Yazar çıkar atışması bildirmemiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Kaynaklar/References

- Arat, N. (2010). *Feminizmin ABC'si*. Say Yayınları.
- Çakır, S. (1994). *Osmanlıda kadın hareketi*. 1. basım, Metis Yayınları.
- Dulum, S. (2016). *Osmanlı Devleti'nde Kadının Statüsü, Eğitimi ve Çalışma Hayatı (1839-1918)*, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Eskişehir, Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=yWlRyYiQR8QQE4Y92TJPBCQ&no=b4R53ux2g520UzVwgYMoNA>
- Göle, N. (2014). *Modern Mahrem*. 8. basım, Metis Yayınları.



KADEM

Kadın
Araştırmaları
Dergisi

<https://kadinrastirmalari.com/>

