

# MODERN TÜRK KADINI KİMLİĞİNİN DİNÎ ALANA YANSIMALARI: İMKÂNLAR VE SINIRLAR

*Sümeyya AKYOL KAHVECİ*

**Özet:** Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber modern bir ulus inşa süreci de eş zamanlı olarak başlamıştır. Bu sürecin gerekli kıldığı kimliğin inşasında, modernite çizgisinin yakalanması ve millî olanın korunması bir arada hedeflenmiştir. Ulus devlet inşa sürecinin bir diğer vechesi ise din ve devlet ilişkilerini laiklik etrafında düzenleme ölçütünü temel almasıdır. Ancak imparatorluk döneminin saltanat ve hilafet makamlarını bir arada elinde bulduran siyasi, idari ve sosyal yapısında, toplumsal taban bulan ayaklanmaların gösterdiği üzere, dönüşümün kolay olmadığı görülmüştür. Osmanlı'dan devralınan ve ulus devletin laik karakteri ile evrilerek günümüze kadar süregelen kutuplaşmanın temelinde merkez-çevre diyalektiğinin etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Bu diyalektik çatışmanın bedenleştiği yer ise adeta kadının toplumsal statüsü olarak tezahür etmiş, milli ve modern kimlik sentezinin aynı anda tecessüm ettiği imge de kadın olmuştur. Bu araştırmada yüksek din eğitimi almış ve kamuda din görevlisi olarak çalışan kadınların, ailelerindeki ve din eğitimi süreçlerindeki yaşantıları ve kurumsal deneyimleri ile oluşan toplumsal cinsiyet algılarının incelenmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Dini alan, modern Türk kadını kimliği, Habitus, kültürel sermaye, simgesel sermaye.

## **Reflections of Modern Turkish Woman Identity to Religious Field: Options and Boundaries**

**Abstract:** With the establishment of the Turkish Republic, the process of founding a new modern state was launched. With the identity construction efforts demanded by the process itself, both catching up with modernity and protecting the national identity were aimed at being realized. Another aspect of building up a state nation is to base the relations between state and religion on secularism as a criterion. In the political, administrative and social structure of the Ottoman era which possessed the dynasty and the Caliphate, the transition was not an easy one as the riots supported by the public showed. In the center of this dialectic polarization, which was handed down from the Ottoman Empire and evolved with the secular identity of nation-state, reaching today, it seems that central-environment played a significant role. This conflict was embodied in the social status of women; likewise, the image through which the national and modern identities became apparent was that of women's, too.

In this research, it was aimed that the social gender perception of women built up via their institutional experiences - who received religious education at tertiary level and who work as clerical staff in the state offices was aimed to be analysed in their familial and educational lives as well.

**Key words:** Religious sphere, the identity of modern Turkish women, Habitus, cultural capital, symbolic capital.

## Giriş

Türkiye Cumhuriyeti, kuruluş evresinin ulus devletlerin inşa edildiği bir sürece denk gelmesi nedeniyle yapısal unsurunu millî kimlik inşasına dayandırmıştır. Diğer taraftan modernitenin bu sürece eşlik etmesiyle laiklik de tabloya eklenmiştir. Yaşamın bütün alanlarının dinî bir renk aldığı Osmanlı toplumu için bu geçiş sürecinin sorunsuz gerçekleşmediği açıktır. Diğer taraftan modernitenin ve millî kimliğin taşıyıcı unsurunun kadın kimliği etrafında örüntülenmesi de bu geçiş sürecinin ağırlığının kadınların omuzlarına yüklenmesi sonucunu doğurmuştur. Ulus devletin kurulması aşamasında modernitenin göstergelerinden biri olarak kurgulanan kadın kimliğinde zamanla kırılmalar yaşanmıştır. Bu kırılmalardan belki de ilki dünyada esen liberalleşme rüzgârlarının etkisi ve çok partili sisteme geçiş aşamasında ortaya çıkan popülist politikaların sonucu olarak, muhafazakâr yapıların taleplerinin siyasi alanda karşılık bulmasıdır. Diğer taraftan modernleşmenin, dünya ölçeğinde kadınlar açısından beklenen veyahut taahhüt ettiği sonuçları gerçekleştirememesi ve kadınlara endüstrileşme ve kentleşme süresinde yeni yükler getirmesinin sonucu olarak, Türk modernleşmesinde kadınlar lehine görece önemli kazanımlar elde edilmesine karşın hedeflenen düzeye ulaşamamıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında ulusal planda hedeflenen kazanımların kuruluştan bugüne istendik düzeyde sağlanamamasında, geleneksel yapının ve ataerkinin yaygınlığı kadar, bu yapıların kendilerini yeniden üretmede kullandığı mekanizmaların da hatırı sayılır bir ağırlığı vardır. Araştırmada modernleşme ve takip eden muhafazakârlaşma süreçlerinin sonucu olan toplumsal değişim ve dönüşümün dinî alanda varlık gösteren kadınların belirli bir kesimini oluşturan Kur'an kursu öğrencilerinin yaşamlarına yansımaları kendi anlatıları üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kurucu evrede yaşanan toplumsal sancılar, din-devlet ilişkilerinin seyrinde günümüze değin ulaşmış ve hâlâ çözümlenememiş bir manzarayı resmetmektedir. Merkez-çevre diyalektiği ve kültürel karşılaşma gibi yaklaşımlarla, çatışmanın din ve devlet ekseninde bir kutuplaşmadan ibaret olduğu ve bu şekilde süregeldiğine ilişkin kabullerin ötesine geçilerek, sosyolojik bir perspektiften bakma olanağı belirlemiştir. Diğer taraftan Türkiye için sosyalist, teolojik, liberal karakteristikte kadın hareketlerinin varlığından bahsetme imkânının olması, din-devlet-kadın üçlemine Türkiye özelinde daha fazla sorgulayan bir anlayışın doğmasına da zemin hazırlamıştır. 1980'lere gelindiğinde kadın konusundaki araştırmalarda önemli bir farklılaşma yaşanmıştır. 1980 öncesi kadın araştırmalarının her biri sahip oldukları dünya görüşleri ve ideolojilerinin sınırları içinde kadınların görünürlüğünün artmasını amaçlamakla karakterize olurlarken; 1980 sonrası kadın araştırmaları, bu dönemde görünürlük kazanan çoğulculuğun sonucu olarak, bağımsız bir kadın kategorisinden yola çıkmakla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın temeli

bir taraftan ideolojiler uğruna kadın haklarının hiçe sayılışının deneyimlenmesine diğer taraftan da modernitenin eleştirisine dayanmaktadır. 1980 sonrası gelişen kadın hareketi ve kadın araştırmaları, kadın olgusuna dair farklı toplumsallıkların oldukları gibi kabul edilmesi ve böylelikle kadınların kendi çeşitlilikleri içinde gerçekliklerinin ortaya konulması imkânını da sağlamıştır. Kadın araştırmalarının sağladığı bu bakış açısı doğrultusunda modernite ve mutlak laik yapı ile uyuşmayan bir sonuç olarak görülen, din görevlisi kadın kimliğinin paradoksal durumunun analizi yerine bu kategorideki kadınların kendi kadınlık deneyimlerinin ortaya konulmasının yolu açılmış olmaktadır. Bizim çalışmamızda da din görevlisi kadın kimliğinin tarihi, sosyo-kültürel bileşenleri ortaya konulmaya çalışılarak, kadın araştırmalarının temel ideallerinden bir olan kadınların kendi anlatıları üzerinden kadın seslerinin çeşitliğine yer verilmek istenmiştir.

Kadın araştırmaları ataerkil yapının herhangi bir ideoloji içinde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini görünmez kılma olasılığından hareket eden bir yaklaşım benimsemiş olmakla tarih anlatılarının ve resmî tarih yazımının kadın tarihini içermediğini iddia etmektedir. Türkiye'deki kadın araştırmalarının söz konusu metodik yaklaşımı ve bu yaklaşımla ortaya konulan verilerden hareketle, kurucu evredeki devlet feminizmi eleştirisinden, İslamcılıktaki kadının araçsal konumuna kadar birçok alanda eleştirel bir birikim ortaya koyulmuştur. Böylelikle kadın meselesine çok yönlülük, çok seslilik ve çok kültürlülük açısından bakma olanağı doğmuştur. Kadın araştırmaları ulus devletin oluşum sürecini ve tarihsel gelişimini de eleştirel bir bağlamda ele almakta ve bu süreçte idealize edilen kadın kimliğini de eleştirisinin merkezine yerleştirmektedir. Bizim araştırmamızda Türkiye'nin modernleşme ve ulusallaşma süreçlerinin kadın kimliğinin inşa sürecine etkileri bir arada ele alınmaya çalışılmış ve takip eden liberal dalga ve küreselleşme sürecinde yükselen muhafazakârlaşma süreciyle beraber dinî alanın kadınlara açılmasının Türkiye özelindeki yansımalarının ortaya çıkardığı tablo Kur'an kursu öğreticileri örnekleminde ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Araştırmada öğreticilerin anlatıları tarihsel ve sosyolojik planda ortaya konulan arka planla birlikte analiz edilerek, Kur'an kursu öğreticilerinin, kültürel ve simgesel sermayeleri doğrultusunda oluşan toplumsal cinsiyet algıları ve devlet memuru olarak din görevliliğini yürütmeleri bağlamında, tarihî süreçteki din-devlet ilişkilerine ilişkin bakış açıları ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu makalede kadın araştırmalarının eleştirel yaklaşımı, vardığı çözümler ve buradan hareketle ortaya koyduğu eleştirilerden yola çıkılarak, dinî alanda erkeklerle aynı eğitim süreçlerinden geçmekle birlikte, aynı çalışma koşullarına ve statülere sahip olamayan, dinî otoriteden erkelerle aynı derecede pay alamayan ve dinî hükümler üzerinde erkekler gibi yorum yaparak hüküm çıkarma/içtihat yetkisi bulunmayan kadınların, devlete bağlı Kur'an kursu

öğreticiliği deneyimleri araştırma konusu edilmiştir. Çalışmada araştırmacı tarafından 2012-2014 yılları arasında yürütülen alan çalışmasının Kur'an kursu öğreticisi olarak çalışan ve yüksek din eğitimi almış 13 kadınla görüşme tekniği ile yürütülen verilerinin analizine yer verilecektir. Söz konusu anlatılar, araştırmacının kuramsal arka planı başlığı altında açıklanan "habitus" "kültürel ve simgesel sermaye" analitik araçları çerçevesinde, yapısal yorumlayıcı bir bakış açısıyla sunulacaktır<sup>1</sup>.

### 1. Araştırmanın Kuramsal Arka Planı

Toplum bilim incelemelerinde yöntem tartışmaları, diğer bir deyişle sosyal gerçekliğe farklı yaklaşımların birbirlerine yönelttikleri eleştiriler, dikotomik bir yapının yerleşmesine neden olmuştur. Bu dikotomilerin başat olanları, sosyal eyleyen ve yapı ikilemi, nitel- nicel karşıtlığı, yorumcu-yasa koyucu ve açıklayıcı-anlayıcı bilim karşıtlıkları olarak sayılabilir (Jenks, 2012, ss. XIII-XXII). Sosyal gerçekliğe ilişkin bu parçalı görünümü sentezleyerek her iki yaklaşımın eksikliklerini giderme girişiminin önemli bir denemesi Bourdieu'dan gelmiştir. Bourdieu, güç ve iktidar ilişkileriyle birlikte bireysel eylemi de dikkate alan "sosyal alan, habitus", "sosyal-kültürel-simgesel sermaye" kavramsal analiz araçlarını geliştirmiştir. Bourdieu'nun toplumsal gerçekliği anlamaya yönelik analitik yaklaşımı, "alan" kavramsallaştırmasıyla başlamaktadır. Sosyal alan, sosyal aktörlerin katılmaya ve mücadele etmeye değer gördükleri bir sistematik sunmaktadır. Sosyal alan mücadelenin yürütüldüğü sahadır ve her bir birey, bu sahadaki mücadeleye alanın kurallarını içselleştirmiş bir şekilde katılır (Ünal, 2004, ss. 8-10).

Sosyal alanın kuralları egemenlerce belirlenir ve sosyal aktörler kendi sermayelerinin sağladığı sosyal konumları ölçüsünde alana katılırlar. Bireyler "alana" katılmaya ve kurallara uymaya gönüllüdürler. Bu sosyal normlar manzumesi, "habitus" kavramında ifadesini bulmaktadır. Habitus, bireylerin sosyal faaliyetlerini yönlendiren eğilimlerin tamamında ifadesini bulmakta, sosyal koşulların zihne yerleştirdiği, kazanılmış niteliklerin, algı, takdir ve eylem şemalarının bütününe denk düşmektedir. Habitus, sosyal eyleyene yapısal bir şema vermekle birlikte; bireye, eylemsellik ve kısmî özgürlük sağlayan üretken bir yapıyı da temsil etmektedir (Yüce, 2007, ss. 31-37).

Sosyal alan, güç ve iktidar ilişkilerinin sürdüğü, mücadelenin yürütüldüğü alandır. Sosyal alan siyaset, ekonomi, din, ahlak, medya gibi alt alanların her birinde süren yapısal ilişki ve mücadelelerin bileşenlerinden oluşmaktadır. Ayrıca eyleyenlerin alan dâhilindeki konumlarına göre kültürel, ekonomik,

<sup>1</sup> Bu makalede farklı eğitim düzeyindeki öğretmenlerle Ankara ilinde, farklı sosyo-ekonomik bölgelerde yürütülen daha geniş kapsamlı bir saha çalışmasında yer alan görüşme grubundan, sadece yüksek din eğitimi almış olanları seçilerek yeni bir değerlendirme ve raporlandırma ortaya konmuştur.

sosyal, simgesel sermayelerini kullanarak, mübadele etme yetenekleriyle, mücadele alanında aktif olarak var oldukları, dinamik bir sosyal sistem mevcuttur (Etil ve Demir, 2014, s. 332). Statik kanadı oluşturan sosyal yapı, dil, kültür ve simgeler yoluyla sosyalizasyon sürecinde nesilden nesile aktarılır ve bu habitusa denk düşmektedir. Habitus, sosyal eyleyen için bir tür davranış kılavuzudur. Bu kılavuz, sosyal eyleyenler tarafından içselleştirilmiş olup, her tür sosyal algı, tutum ve davranış için sorgulanmayan şemalar üretmektedir (Bourdieu, 1997, ss. 116-118; Yüce, 2007, ss. 26-30).

Sosyal alanda birçok alt alan aynı anda etkinliğini sürdürmekle birlikte, bu farklı alanların her birinin göreceli özerklikleri vardır ve bu sınırlar bireye alana giriş koşullarını dayatmaktadır. Giriş için istenen habituslar önceden verilidir ve dolaylı bir biçimde belirlenmiştir. Her bir iktisadi, hukuki, dinî alt alanın kendi kuralları, sınırları ve bu alanların gerektirdiği sermayeye sahip eyleyenleri olmakla birlikte, değişim, dönüşüm ve mübadele ilişkisinin dinamiğini sağlayan ise alanlar arası karşılıklı ilişkiler ve sermaye sahipleri arasında alışverişlerdir. Alandaki yapısal ilişkiler, her bir eyleyeni belirlediği gibi her bir eyleyenin stratejisi ve sermayesinin türü ve miktarı da diğer eyleyenleri ve alanı yeniden inşa etmektedir (Kaya, 2007, ss. 35-36).

Alanın kendini var ettiği ve aktardığı araç “dil” dir. Dil, anlam ve değer yüklüdür ve yüklendiği bu anlam ve değeri ise simgeler aracılığıyla aktarmaktadır. Bourdieu teorik yaklaşımında, dil, anlam ve değer kavramlarının dinî alanla ilişkisi bağlamında, dinî alana da önemli bir yer ayırmıştır. Dinî alandaki eyleyenlerin diğer alanlarla karşılıklı ilişkiden soyutlanmaları olanaksızdır. Dinî alan da sosyal alanda yer aldığı için mücadele sahasında yer alır (Bourdieu, 1991, ss. 10-12). Dindar olan veya olmayan her eyleyen, sosyal alan içinde dinî alandan dolaylı da olsa etkilenmek durumundadır. Sosyal eyleyen, sosyal alanda hareket ederken sosyal, kültürel, ekonomik, simgesel sermaye ile yüklüdür (Gözaydın, 2014, s. 389). Sosyal eyleyen sermayesi ve hareket etme stratejisiyle, dinî alanda da diğer alanlarda olduğu gibi varlığını ve eylemlilik hâlini sürdürür. Sosyal alan içinde alt alanların birbirlerinden bağımsız yapıları olmakla birlikte bu sınır çizgileri zihinseldir. Eyleyenin kavram haritasında, alanlar arası görece önem farklılıkları olmakla birlikte hem eyleyen ve yapı, hem de alanlar arası ilişki kaçınılmaz olarak devam etmekte; bu da hem yeniden üretimin hem de değişim ve dönüşümün dinamiğini aynı anda içermektedir (Bourdieu, 1997, ss. 104-105).

Bu araştırmada sosyal alan kavramından hareketle, tarihsel bağlamda, dinî alanın sosyal alan içindeki dönemsel değişimleri üzerinden, dinî alanda yer alan aktörlerin belirli bir kesimini oluşturan kadın Kur’an kursu öğreticilerinin, kültürel ve simgesel sermayelerinin analizine yer verilecektir.

## 2. Araştırmanın Tarihsel Arka Planı

Bu bölümde ulus-devletin Osmanlı'nın siyasi, idari, kültürel, toplumsal ve tarihî mirası üzerine kuruluşu ve kuruluştan bugüne gelen tartışmaların seyri içinde Türk kadınına biçilen rol irdelenecektir. Meşrutiyet Dönemi fikir akımlarının modernleşmeye ilişkin fikri temellerinden, modern cumhuriyete geçiş sürecinin ve 1950'lere geldiğinde yaşanan liberal kırılmanın günümüze taşıdığı muhafazakâr değişim ve dönüşüm pratiğinin kadın kimliğine yansımaları analiz edilecektir.

### 2.1. Uluslaşma Sürecinde Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Modern Türk Kadını İmgesi

Cumhuriyetin kuruluşundan bu güne, Türkiye'de din- devlet ilişkileri birçok aşamadan geçmiştir. İlk evre, laik ve modern karakterdeki ulus devletin kuruluşu olarak tanımlanabilir. Ulus devletin kuruluş aşamasında, Türk bürokrasisine ve kültürel hayata yerleşen yapısal unsurlar, bugünkü tartışmaların yönünü ve dozunu belirlediği ölçüde önemini sürdürmektedir (Heper, 2012, ss. 238-240). Çok partili hayata geçişle birlikte başlayan liberalleşme veya liberalleşme etkisiyle çok partili hayata geçiş süreci, siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik alanların tamamında olmak kaydıyla, halk ve devlet üzerinde dikkate değer etkiler bırakmıştır.

Hız kesmeyen liberalleşmeye eşlik eden küreselleşme süreci, din ve devlet ilişkileri de dâhil olmak üzere ulusal alanı daraltmış, ekonomik yapıda olduğu gibi sosyo-kültürel ve siyasi alandaki bütün ilişkileri uluslararası boyuta taşımıştır (Roy, 2003, ss. 108-110). Bu değişmelerle birlikte 2000'li yıllara denk düşen liberal/muhafazakâr karakteristikteki son dönemi, tarihsel bir arka plana yerleştirmeden yorumlamak eksik bir bakış açısına yol açacaktır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu güne, din-devlet ilişkileri, laiklik politika ve uygulamaları ve bunlara karşı oluşan toplumsal tepkiler ve bu tepkiler karşısında siyasi erkin ortaya koyduğu karşı tepkilerin diyalektiği içinde yapılaşmıştır (Lindisfarne, 2001, ss. 157-160). Türkiye'deki din-devlet ilişkilerinin kronolojisi modern Türk kadını imgesini ve bu imge üzerinde çatışma hâlinde bulunan tarafların görüş ve değerlendirmelerini de bünyesinde barındırmaktadır. Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte toplumsal alanda birçok yenilik hayata geçirilmiştir. Rejim değişikliğiyle beraber, toplumsal düzenlemede uygulamaya konulan yenilikler, sosyal, hukuki ve siyasal yaşamın tüm unsurlarını etkilediği gibi söz konusu değişimle, kültürel bir dönüşüm de hedeflenmiştir. Toplumsal yaşama ilişkin hemen her alanda köklü bir değişim başlatılmış, bu bağlamda kadınların toplumsal konumu, kadın-erkek ilişkileri gibi kadınları doğrudan etkileyen bütün yaşam alanları "ulusal modernizm" anlayışı çerçevesinde yeniden düzenlenmiştir (Mardin, 2013a, ss. 35-40).

Türkiye’deki modernizm tartışmaları, din-devlet işlerinin düzenlenme tarzı, din eğitimi uygulamalarındaki dönemsel değişiklikler ve medeni hukukta yer verilen kadın ve aileye ilişkin düzenlemelerin ortaya çıkardığı karşıtlıkların, Türk modernleşmesi içindeki anlamsal karşılıkları ile ilişkisi ortaya koyulmadan kadının konumuna ilişkin bütüncül bir bakış açısı elde etmek olanaksızdır. Toplumsal olaylar ve sosyo-kültürel değişkenler arasındaki bu karşılıklı etkileşim ve hayata geçirilen yeni ilke ve inkılapların tarihsel, epistemolojik ve fikrî temelleri dikkate alındığı takdirde, sosyolojik bir perspektiften bakma olanağı doğacaktır (Özdağca, 2007, ss. 5-12). Toplumsal yapının değişime dirençli karakteri göz önünde bulundurulduğunda, diğer bütün modernleştirici uygulamalar gibi kadınların eşitliğine ilişkin yenilikler de zaman zaman geleneksel kalıplarla karşı karşıya kalmıştır (Kandiyoti, 2011, ss. 23-27). Modern-geleneksel gerilimi ekseninde, Türk modernleşmesinin tamamlanmamış bir proje olduğu iddiası, teorik çerçevede ve hukuksal boyutta tasarlanan dönüşüm modelinin, toplumsal iz düşümde tam karşılığını bulmadığı yorumunu içermektedir (Mardin, 2013b, ss. 247-250).

Osmanlı dönemi modernleşme girişimleri, Batı karşısında geri kalmanın nedenlerine ilişkin çok kültürlü, etnik ve dinî yapının sonucu olarak çeşitli fikir akımlarının ortaya çıkmasıyla karakterize olurken, Mustafa Kemal Atatürk başta olmak üzere modern cumhuriyetin kurucu kadroları ve aydınlar, Batı’da gelişen modernist fikir akımlarını millî unsurlarla sentezleyerek bir “ulusal inşa” sürecini başlatmışlardır. Modern cumhuriyetin millî değerler üzerine inşasında önemli fikri katkıları olan Ziya Gökalp’in kültür ve medeniyet kavramsallaştırmasının içerdiği, Batı’nın maddi kültür unsurlarını oluşturan ilim, fen ve teknolojisinin alınıp, soyut yani kültürel olanların reddi anlayışı, millî karakter taşıyan örf ve âdetlerin korunması lehine bir kaygıdan kaynaklanmaktadır (Dikeçligil, 2007, ss. 31-35; Özakpınar, 1999, ss. 203-248). Cumhuriyetin kuruluşunda, Meşrutiyet Dönemi’nde ortaya çıkan üç temel fikir akımı olan, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarından Türkçülük lehine bir tutum benimsenmiştir. Bu kurucu ilkenin seçimi diğer alternatifler aleyhine Türkçülüğün hem kurucu ilke hem de kurtarıcı ideoloji olarak ön plana çıkarılmasının ve sosyal yapıyı bu çerçevede dönüştürmenin gerekçesini oluşturmuştur.

Türk modernleşmesinin, millî ve manevi değerlere sahip çıkan yapısının yanı sıra laik bir karaktere de sahip olması, günümüze dek ulaşan, din-devlet-laiklik ekseninde, din eğitimi ve öğretimi, kılık kıyafet düzenlemeleri gibi birçok tartışma alanının ve taraflarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer taraftan modern cumhuriyetin millî karakteri dolayısıyla, dinî nüvelere karşı seçici bir yaklaşımla karakterize olan, hurafeden arınmış “modern Türk Müslümanlığı” modeli, ulusallaşma sürecinin bir boyutu olarak idealize edilmiştir. Bu model, Weber’in Batı’da kapitalizmi “asketik Protestanlığın doğurduğu tezinin Türk

Müslümanlığı'nın da rasyonalite ekseninde dönüştürülmesi ile ekonomik ve toplumsal kalkınmayı sağlama imkânını, Türkiye örneğinde sınayan bir işlev görmüştür" (Aktay, 2011, ss. 247-250). Bu modelle doğru orantılı olarak dinî alan da dâhil olmak üzere siyasi, kültürel, politik ve toplumsal bağlamda topyekûn bir modernleşme projesi başlatılmıştır.

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

Osmanlı-Türk toplum yapısını merkez-çevre diyalektiği içinde açıklayan Mardin'e göre çevre, Osmanlı'da baş eğmez din sapkınlığının fesat yuvası olarak görülmüştür. Mardin, merkez ve çevre ilişkisini gerilimli bir ilişki olarak tanımlarken, bu gerilimlerin art arda gelen karşı karşıya gelmelerin ve tanınıp kabul edilmelerin, yöneten ve çeşitli gruplardan oluşan yönetilenler arasındaki ilişkinin seyrini belirlemek bakımından önemli sonuçları olduğunu vurgulamaktadır. Mardin'in analizinde, yönetilenleri oluşturan çeşitli etnik gruplar, dinî tarikatlar ve soy sopa dayalı zincirler güçlü gruplar olarak varlıklarını her dönem sürdürmüşlerdir. Mardin'e göre, nihai olarak modernleşme süreci, mevcut toplumsal yapıda daha derin kültürel ayrışmalara yol açmıştır.

Mardin, 1925'de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın, etnik ve dinî taleplerle ortaya çıkan ayaklanmalar ve Menemen olayının bastırılması esnasında kapatılmalarını yine merkez-çevre çatışması bakış açısıyla ele almaktadır. Muhalif ayaklanmalar her ne kadar dinî ve etnik nitelik taşıyor görünse ve çok partili sisteme geçiş girişiminde bulunan siyasi partiler bu ayaklanmalarla ilişkili oldukları gerekçesiyle kapatılmış olsalar da Mardin'e göre, bu ayaklanmalar, çevreden merkezî otoriteyi zayıflatmak ve merkeze geçmek üzere harekete geçen taşra grupları ile merkezî otorite arasındaki gerilimlerin toplumsal yansımalarından ibarettir.

Mardin, merkezî otoriteyi güçlendirmek için "çevre"ye ait etnik ve dinî grupların bertaraf edilmesi adına yetişen Kemalist kuşakların yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak gördüklerini; Cumhuriyet'in takındığı resmî tutumla, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen sosyo-kültürel ve etnik yapısını reddettiğini ifade etmektedir (Mardin, 2013a, ss. 81-85).



Osmanlı'nın elitist ve halka kapalı eğitim sistemi ile bürokratik hiyerarşide önemli yer tutan "ulema" sınıfının kaldırılıp, erken cumhuriyetin "aydın din adamı yetiştirme projesi" ile din eğitiminin yeniden düzenlendiğini ifade eden Akşit ise; laik karakterdeki cumhuriyetin din eğitimi politikalarına yönelik tartışmalara, bu uygulamaların, dinî unsurları da kullanarak, statükocu yapıyı dönüştüreceği, dikey sosyal hareketliliği sağlayacağı beklentisini içeren ve dinin moderniteyle temasıyla ortaya çıkacak dönüştürücü etkiye ilişkin beklentileri barındıran işlevselci bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Akşit, İslamcılık ve milliyetçilik sentezinden hareketle yeniden şekillenen din-devlet ilişkisi içinde, İslamcılığın, moderniteyle sağlamaya çalıştığı uyum sürecinin de etkisiyle, modern, sekülerist ve demokratik plüralizm içinde kendine bir yer edinebildiğini ifade etmekte ve buradan hareketle İslam ve modernite ilişkisini Türkiye için bir imkân olarak görmektedir (Akşit, 1991, ss. 145-146).

Erken cumhuriyet veya kuruluş aşamasında devletin laik karakteri üzerindeki siyasi vurgu, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 17 Kasım 1947'de toplanan VII. Kurultayı'nda kırılmaya başlamış, bu kırılma ile bir anlamda din ve siyaset arasındaki ilişki yeni boyutlar kazanmıştır. Bu dönem farklı dinî algı ve anlayışların taleplerine kulak veren siyasi bir yapının oluşması ile sonuçlanmıştır. CHP'nin 17 Kasım 1947'de toplanan VII. Kurultayı'nda, katı devletçilikten kademeli olarak uzaklaşan, liberalleşme etkisiyle muhafazakâr taleplere de yer açan bir anlayış benimsenmiş, muhalif siyasi söylemler ve onların toplumsal tabanından gelen itkilerle, din eğitimi alanında yeni uygulamalar başlamış, seçmeli din dersleri bu dönemde müfredata eklenmiş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kadroları bu kurultaydan sonra çıkarılan kanunlarla düzenlenmiştir (Özdalga, 2007).

Türkiye'de erken Cumhuriyet evresinde, din ve laiklik arasındaki ilişkiye farklı açılardan yaklaşan bu analizler göstermektedir ki, devletin ve halkın laikleştirilmesi projesinde hayata geçirilen politika ve uygulamalar, toplumsal ve dinî duyarlılıklardan kaynaklı tepkiler hatta toplumsal ayaklanmalarla sekteye uğratılmaya çalışıldığı, bu alanda dindarlar ve laikler arasında bir kamplaşmadan ibaret bir çekişmenin süregeldiği görüntüsü oluşmuşsa da, aslında ulusal kimlik inşası sürecinde, din de millî kültürün bir unsuru olarak görülmüştür (Gözaydın, 2009, ss. 15-16). Toplumsal düzenlemeler hayata geçirilirken "hurafelerden arınmış", "modern unsurlarla bağdaşan" bir din anlayışı oluşturmak ve "aydın din adamı" kimliği inşa etmek suretiyle, modern Cumhuriyet millî kimliğin inşasında dinî unsurlara da birtakım işlevler yüklemiş olmaktadır (Turan, 1991, ss. 32-34). Uluslaşma sürecinde, millî kimlik içinde dine yer verilmesi ve benimsenen laiklik tarzı arasındaki ilişkinin, Türk siyasal hayatında değişik görünümleri ortaya çıkmıştır. İslamcılık ve küreselleşme etkileşimi üzerine çalışan Roy, büyük imparatorlukların yıkıldığı uluslaşma sürecinde, İslam'ın uluslaşma akımlarına eklenmesinin sonucu

olarak, devlet ekseninde milliyetçiler ve laikler arasında yakınlaşma meydana geldiği iddiasını gündeme taşımaktadır (Roy, 2003, ss. 30-46).

Türk siyasal yaşamında çok partili hayata geçişle birlikte din ve devlet ilişkisinin seyrine yeni unsurlar eklenmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti arasında geçen ilk seçimleri yorumlayan Mardin, sürecin bu iki parti arasında “gerçek halkçılar” ve “bürokrat seçkinler” arasında geçen bir seçim havasında sürmesine karşın, demokrat partililerin de en az eleştirdikleri Cumhuriyet Halk Partililer gibi bürokrat sınıftan olduklarını ileri sürmektedir. Merkez-çevre karşıtlığı bakış açısıyla uyumlu olarak Mardin, 1950’lere doğru ivme kazanan kırsal hareketlenme ve çevre değerlerinin Demokrat Parti aracılığıyla merkeze yaklaşma olanağı bulunduğunu ifade etmektedir. Bu süreçte kırsal hareketlenme ve Demokrat Parti politikaları geçici bir şekilde de olsa örtüşmüş, Demokrat Parti bu sayede siyasi bir ivme kazanmıştır. Mardin’e göre bu toplumsal hareketliliğin siyasi sonucu İslamiyet’in ve kırsal değerlerin Demokrat Parti ile resmiyet kazanmasıdır (Mardin, 2013a, ss. 113-120).

Ulusallaşma sürecini küreselleşme süreci takip etmiş, bu bağlamda İslamcılık da küreselleşmeyi deneyimlemiştir. Bu anlamda küreselleşmeyle beraber İslamcılık da küresel bir boyut kazanmıştır. İslamcı bir devlet yapısına sahip Pakistan’ın, Hindistan’dan ayrılarak bağımsız bir devlet olarak kurulması sürecinde Müslümanların İngiliz sömürgecilerle ve Hintlilerle olan etkileşiminden doğan yeni dinî hareketler ve Arap ülkelerinin siyaset tarzlarından ve sosyal yapılarından kaynağını alan, İslamcı söylem ve oluşumlarla, Türk modernleşmesinin benzeşen ve ayrışan yönlerinin ortaya konulması, Türkiye’de din ve siyaset ilişkisinin kendine özgü yapısının analizine katkı sağlayacaktır. Türkiye’deki İslamcı düşünce, Arap dünyası ve Hint-Alt kıtasındaki İslamcı akımlardan kısmen etkilenmiş olmakla birlikte, kendine özgü bir popülizmi simgelemektedir. Arap dünyası ve Hint- Alt kıtasını etkileyen bu İslamcı akımlar, Batı ile sömürge ilişkisi sürecinde, Batı ve Doğu’nun kültürel karşılaşmasına denk düşen modernite, onun ardından küreselleşme diyalektiği ile şekillenmiştir (Bodur,1986, ss. 90-95).

Mardin, Cumhuriyet Halk Fırkası’nın 1947 kongresinde dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesinin açıkça ileri sürülmesi ve çok partili hayata geçişte İslami temaların altını çizen siyasal hareketlerin eğilimleriyle beraber, dine toplumda bir yer tanıma pratiklerinin harekete geçtiğini iddia etmektedir.

Türkiye’de ise çok partili yaşama geçilmesiyle birlikte, din ve devlet ilişkileri de yeni bir ivme kazanmış, bununla beraber dinî taleplerin siyasi alanda daha fazla varlık göstermesinin iç ve dış nedenlerinin ne olduğu, dinî taleplerdeki çeşitliliğin nereden kaynaklandığı tartışmaları da bu çerçevede çeşitlenmiştir (Lapidus, 1996, s. 373). İslam ve modernleşme ilişkisi kapsamında, bu bölümde aktarılan değerlendirme ve yorumlar, Batı ve Müslüman toplumlar arasındaki

diyalektiğin, Türkiye’deki din ve siyaset ilişkisine etkilerini yansıtmaktadır. Türkiye dışındaki Müslüman coğrafyadaki İslamcılıkla, Türkiye’de din ve devlet arasındaki ilişkinin karşılaştırmalı analizine önemli bir bakış Mardin’e aittir. İslamcılığı entelektüel ve popülist olarak ikiye ayıran Mardin, Türkiye’deki İslamcı hareketleri kırsal ve şehirli alt kesimden gelen bir sosyal itkiden ibaret görerek söz konusu İslamcı hareketler için tipik “Anadolulu taşralı İslam” davranışları nitelemesini kullanmaktadır (Mardin, 2013a, ss. 115-119).

Türkiye’de modernize edici ve laikleştirici uygulamaları toplumsal yansımalara gereken sosyolojik ilgiyi göstermeyen, doğrusal ilerlemeci anlayış ve şekilsel göstergeleri ölçüt alan politikalar olarak niteleyen Özdalga da çok partili dönemde, dinî gruplar ve devlet ilişkisini irdelemekte, İslamcılığın Türkiye seyrine ait önemli sosyolojik bir yaklaşım sunmaktadır Bununla birlikte modernleşme projesinde, din ve dindarlara ait bakış açısı da Özdalga’ya göre indirgemecidir. Bunun yerine Özdalga, gizli ve açık işlevleri bakımından ve Türk toplum yapısı açısından, dinin sosyolojik bir analizini yapmakta ve dinin “anlam” sağlama işlevini ön plana çıkarmaktadır (Özdalga, 2007).

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

Son döneme tekabül eden, muhafazakârlaşma ve dinî canlanmayı ele alan, İslamcılık ve Türk modernleşmesi üzerine çalışmaları bulunan Lewis, İslamcılığın son yirmi yılda ortaya koyduğu yeni söylemini ve yükselişini, modern dünyanın değerlerine borçlu olduğunu iddia etmekte, bu modern değerleri kitlesel destek sağlamaya yetecek kadar ve işine geldiği ölçüde kendi bünyesine katarak yeni bir söylem oluşturduğu fikrini öne sürmektedir (Lewis, 2011, s. 172). Günümüzde, küreselleşmeye eklenen İslamcı söylemin devlet üstü, jeostratejiden yoksun durumunu açıkça ortaya koyan bir analiz Roy tarafından dile getirilmektedir. Roy’un yeni İslamcılık için kullandığı tanım, Ghassan Salamé’den aldığı, “demokratsız demokratikleşme”dir. Roy, İslamcılığın modernite ve küreselleşme süreçlerine eklenerek iflas ettiğini iddia etmektedir (Roy, 2003, ss. 189-190):

(...) İslamleşme, her tür siyasal projeden özerkleşmiştir ve aslında, şeriat talebi de dâhil olmak üzere İslamcı projeye çelişki hâlinde kendini göstermektedir. Gerçekte çok klasik olan pratik ve stratejileri (toplumun ileri gelenlerinin arasına girme, saygınlık kazanmak için hayır işlerinde

bulunma, korporatizm, kimlik arayışı) dile getirmek için dinsel bir gramerin ve dilin gitgide daha genel bir biçimde kullanılması, İslamcı konuyu, hatta siyaseti sulandırmakta ve stratejik açıdan kilit önemde olsa da ulusal devletin artık toplumu var eden şey olmaktan çıktığı, daha parçalanmış bir toplumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Böylelikle iki farklı mantık belirmektedir: bir taraftan İslamcıların siyaset oyunuyla bütünleşmeleri yoluyla ulus-devletin güçlendirilmesi; diğer taraftan da, daha parçalanmış, ama aynı zamanda ulusötesi akımların katettikleri bir toplumda devletin merkezinin kayması; devletle araya giren bu mesafenin formülasyonunu bu toplum tam da İslam'da bulmaktadır.

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

İslamcılığın küresel izdüşümlerinden Türkiye özelinde laiklik diyalektiğinde kadın imgesine yansımalarına bakıldığında, kuruluştan günümüze modernite başta olmak üzere her tür projede kadın imgesi önemli bir yer tutarken, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanamadığı, ardından din-laiklik kamplaşması ve takip eden son dönemde dinî alanda varlığını gösteren kadınların sayısal artışına karşın, karar verme mekanizmalarının dışında kalmaları gibi sonuçlar açısından yeni hiyerarşiler üretildiği ortaya çıkmaktadır.

Kadın tarihine yönelen araştırmalar, toplumsal cinsiyetin kırılmayan hiyerarşisinin ideolojik unsurunu, kültürel inşanın kadınlarca içselleştirilmesi olarak belirlemekte ve devamında kadının toplumsal işlevi konusunda yürütülen cinsiyetçi politikaların, kitlelerce içselleştirilmesi sürecinde dinî öğeler kadar millî öğelerin de etkili olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Birleşmiş Milletler'in 1975'de düzenlediği uluslararası kadın konferansının ortaya attığı, modernitenin kadın haklarına ilişkin beklenen sonuçları vermediği, tam tersine cinsler arasındaki uçurumu daha da derinleştirdiği ve hatta modernleşme sürecinde kadınların evvelce sahip oldukları bazı güç ve ayrıcalık kaynaklarından dahi mahrum kaldığı iddiasını aktaran Kandiyoti, Türk modernleşmesinin kadınlar üzerinde millî karakterde bir kimlik inşa ederken aynı zamanda birtakım geleneksel hiyerarşi örüntülerini devam ettirdiğini hatta birtakım yeni hiyerarşi örüntüleri oluşturduğunu iddia etmektedir. Kandiyoti, uluslaşma sürecinde kadının araçsal konumunu şu sözlerle ifade etmektedir (Kandiyoti, 2011):

“Kadın, İslam ve Devlet” projesi beni birçok ideolojiyle ve milliyetçi söylemle karşı karşıya bırakmıştı. Kadın sorununun sadece kadınla ilgili olmayıp toplumun genel gidişinin teşhis edildiği bir siyasi mücadele alanı olduğu açıktı. (...) Halide Edip'in romanlarındaki milliyetçi kadın kahraman tipi kadın cinselliğinin artık kapatılma yoluyla olmasa bile bastırılma yoluyla denetim altında tutulduğu ve kadının kamu alanında

ancak cinsiyetsiz bir yoldaş olarak kabul edilebileceğine işaret ediyordu. Milliyetçi söylem kadının davranışlarıyla toplumun şerefi arasındaki denklem açısından belki de İslami söylemden çok fazla ayrılmıyordu.... Bir yandan milliyetçi projelerin modernleşmeci unsuru kadınları eşit yurttaşlar olarak toplumun kamusal alanında yer almaya davet ediyor, diğer yandan bozulmamış millî bir kültürün taşıyıcılığını yapma görevi de kadınlara yükleniyor ve “modern”in tehlikeleri değişen kadın davranışlarında aranabiliyordu... Modernlik söylemi aileyi, cinselliği ve cinsiyete dayalı kimlikleri hedef almış, Türkiye’de yeni kadın ve erkek kimlikleri yaratmıştır. Bunlar kişisel kimlik ifadeleri olmakla kalmamış toplumdaki statü, prestij ve alt kültür farklılıklarının sergilendiği kültür alanları hâline gelmişlerdir.

Millî kimlik inşa sürecine, eleştirel kadın tarihi analiziyle bakan araştırmacıların, bu sürecin kadınların aleyhine sonuçlar doğurmasının nedenine ilişkin sorgulamalarında, ittifak ettikleri en önemli gerekçe, bu sürecin kadınlarca içselleştirilmiş olmasıdır. Ataerkil yapı, sadece kadın ve erkek cinsi arasında gelişen tahakküm ilişkisine dayalı etkin bir mekanizmadan ibaret olmayıp, toplumsal alandaki güç ve iktidar ilişkileri ve süregiden sınıf hiyerarşileri içinde varoluşsal ve dinamik bir süreci içermektedir. Ataerkinin sadece kadınlar üzerinde tek taraflı bir tahakküm ilişkisine denk düşmediğini, onun sınıfsal yapının bir unsuru olarak, sosyal yapı ve sosyal eyleyenler arasındaki karşılıklı eylemlerle belirlendiğini, Kandiyoti’nin, “ataerkil pazarlıklar” kavramlaştırmasının toplumsal içerimleri ortaya koymaktadır. Kandiyoti, karşılıklı etkileşim, rıza ve kabullenmeye dayalı süreci şu ifadelerle ortaya koymaktadır (Kandiyoti, 1991, s. 162):

...onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilir. Ancak “ataerkil pazarlıklar” birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişir.

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

Buraya kadarki alanyazına (literatür) dayalı analizlerle, kurucu dönemin kadın imgesinin, millî kimlikle bağdaşan modern bir kimlik inşası üzerine kurulduğu ifade edilmiş olup, çok partili hayata geçişle birlikte, Demokrat Parti iktidarı döneminde sürdürülen modernleşme projesinde, modern Türk kadınının yeni işlevlerine ilişkin tartışmalara yer verilecektir.

Kırdan kente göç hareketinin ve Anadolu küçük işletmecilerin modernleşme deneyimleri ile sosyal ve siyasi yapıya entegre olma sürecinin başladığı hızlı şehirleşme ve tarıma dayalı ekonomiden çıkışa denk düşen, Demokrat Parti

iktidarında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, toplumsal değişimle beraber yeni görünümeler kazandığı görülmektedir. Kurucu ilkeler arasında yer alan laiklik eksenindeki tartışmaların tarafları arasında kırdan kente göçle yeni kitleler de dâhil olmuştur. Kurucu evrede kadın kimliğini simgeleyen, modern, aynı zamanda millî kimliğe sahip kadın imgesinin 1950'lere gelindiğinde, toplumsal yapıda yerleşik bir ideal olarak benimsendiği görülmektedir. 1950'lerin, kadınlar için temel özelliği, modern ve millî imgenin taşıyıcı kadınlarının, kentlere göç eden, yeni kentli kadınları da modernleştirme işlevini üstlenmiş olmalarıdır. Modern ve şehirli Türk kadınının, Anadolu'nun kırsalından şehre göç eden kadınlar karşındaki konumu, modern ve modern olmayan karşıtlığını içeren hiyerarşik bir yapı sergilemektedir (Sancar, 2012).

## 2.2. Kadınların Dinî Alanda İstihdamı ve Kadın Öğreticiler

Cumhuriyetin ilanı öncesinde TBMM hükûmetlerinde (1920-1924) dinî konuları ve vakıflarla ilgili düzenlemeleri yürüten Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti I. Cumhuriyet Hükûmetinde yer almış, ancak aynı hükûmet döneminde çıkarılan 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan kanunla Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak; Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur (DİB Komisyon, 1999).

**Tablo 1.** 1932-1950 Yılları Arası Kur'an Kursu Öğretici ve Öğrenci Sayıları<sup>2</sup>

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

Din öğreniminin yaygın boyutunu Kur'an kursları aracılığıyla yürüten Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak Tablo 1'de görüldüğü üzere, 1932 yılında 9 kurs bulunmaktadır. Söz konusu kurslarda ilk yıl hiç kız öğrenci alınmamışken, ertesini yıl 25'i kız olmak üzere 256 öğrenci bulunmaktadır. 1949-1950 öğretim yıllarında sayının artarak 122 kursta 129 öğretici ve 2209'u kız olmak üzere 8677 öğrenci sayısına ulaşılmıştır. Kur'an kursları Maarif Vekaleti'ne bağlanmak istenmiş, ancak zamanın Diyanet İşleri Reisi Rıfat Efendi'nin

<sup>2</sup> Kur'an kurslarının 1932 ve 1950 yılları arasındaki sayılarını gösterir tablo, Jaschke 1972'den uyarlanmıştır.

girişimiyle Kur'an kursları, Diyanet'e bağlı kalmıştır. 1951 yılından itibaren 1960'a kadar 1359 yeni Kur'an kursu açılmıştır (Jaschke, 1972, ss. 76-79). Cumhuriyetle beraber açılan Kur'an kursları hiçbir zaman kapatılmamış, aksine sayıları giderek artmış, ancak denetiminin Diyanet'in elinden alınıp Millî Eğitim Bakanlığına verilmesi tartışmaları, -tevhid-i tedrisat kapsamında- zaman zaman gündeme gelmiştir (Özdalga, 2007, ss. 45-50).

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

1961 ve 1982 Anayasaları askerî darbe sonrası hazırlanan anayasalar olmakla beraber, 1961 Anayasası ile Diyanet İşleri Başkanlığının genel idaredeki yeri aynen korunmuştur (Jaschke, 1972, s. 80). İnanç ve ibadet alanındaki işleri yürütmek yanında ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek görevi de 1982 Anayasası ile kuruma verilmiştir. Ancak 1982 yılında Anayasa Mahkemesinin iptal kararı ile kurumun konumuna ilişkin hukuk boşluğu doğmuş, teşkilat yasasının 2011 yılında çıkarılmasına kadar, kurum faaliyetlerini yönerge ve yönetmeliklerle yürütmek durumunda kalmıştır. Özellikle 1982 Anayasası Diyanet İşleri Başkanlığı'na toplumun ahlak esaslarına ilişkin işleri yürütmek görevini vermenin yanı sıra mevcut bütün gayriresmî Kur'an kurslarının devredilmesini, söz konusu kursların bütün iş ve işlemlerinin Diyanet eliyle yürütülmesini kanuni zorunluluk hâline getirmiştir.

1982 Anayasası Diyanet İşleri Başkanlığına laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalmak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinmek misyonunu da yüklemiştir (Gözyayın, 2009). Bu anayasal düzenleme doğrultusunda Kur'an kursu öğretmenlerine de laiklik ilkesine bağlı kalmak ve millî birlik ve bütünlüğü amaç edinerek görevlerini yerine getirmek yükümlülüğü verilmiş olmaktadır. Söz konusu bu yükümlülük Kur'an kursu öğretmenlerine, devletin otoritesini, kamu görevlisi olmak bakımından bir anlamda devretmiş olmakta, öğretmenler de böylelikle yetke sahibi kılınmaktadır. Bu durumun nihai sonucu olarak millî kimlik inşa ve bu kimliği muhafaza sürecinde, din görevlilerine de sorumluluk yüklenmiş bulunmaktadır. Din, devlet ve toplum ilişkilerini birbirine bağlayan zeminde, Kur'an kursu öğretmenlerinin yetkesi bağlamında bir bakış açısı geliştirildikten sonra, 2007'de kadın öğretmenlerin sayısal artışını anlamlandırmak üzere, Kur'an kursu öğretmenlerinin yıllara göre sayısal dağılımı incelenmiştir. 1991-2014 yıllarında cinsiyet dağılımına bakıldığında, Tablo 1'de 2007 yılından itibaren kadın öğretmenlerin sayısında önemli bir artış olduğu görülmektedir.

Kadın öğreticilerin sayısında süregelen bir artış olmasına karşın, kurumun üst düzey yöneticilik kademeleri, dinî konularda karar verme yetkisini taşıyan Din İşleri Yüksek Kurulu, Teftiş ve Rehberlik birimleri ile İç Denetim birimlerinin kadın istihdamına açık alanlar olmadığı görülmektedir. Kurumun 2013 yılı istatistikleri incelendiğinde hiç kadın genel müdür olmadığı, 30 daire başkanından sadece 1'inin kadın olduğu, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun üst düzey 16 üyesinin arasında kadın üye bulunmadığı, sayısı 31 olan, Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarından sadece birinin kadın olduğu görülmektedir. Diğer taraftan kurumun teftiş ve rehberlik birimi ile iç denetim birimlerinde hiç kadın bulunmadığı gibi, yurt dışı teşkilatların, müşavir, ateşe ve koordinatör düzeylerindeki kadrolarında kadın görevli bulunmamaktadır. Bu unvan gruplarında kadın bulunmamasına karşın, kadınların ağırlığının fazla olduğu tek unvan grubu Kur'an kursu öğreticiliğidir. Kurumda, kadınlar karar alma mekanizmalarında değil, sadece kadınların kadınlara eğitim verdiği Kur'an kursu öğreticiliği ve vaizlik mesleğinde istihdam edilmişlerdir.

**Tablo 2.** 1991-2013 yılları arası Kur'an kursu öğreticilerinin cinsiyete göre dağılımı

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

Yeni muhafazakâr/liberal dönemin siyasi erkinin, din eğitimi ve kadınların dinî alanda istihdamı politikalarının bir yansıması olarak, Tablo 2'de görüldüğü



üzere, 2007 yılından itibaren kadın öğretici sayısında önemli bir artış olmuş, 1991 yılından 2006 yılına kadar 2600-2700 olan kadın Kur'an kursu öğretici sayısı 2007 yılına gelindiğinde 9306'ya çıkmıştır. Kadın öğretici sayısı 2007'den itibaren hızlı bir şekilde artarken erkek öğreticilerin sayısında, 1991'den 2011'e kadar bir azalma görülmektedir. Ancak 2012 yılında kadın öğreticiler kadar olmasa da erkek öğreticilerin sayısında da önemli bir artış yaşanmıştır. 1991'de 2081 olan erkek öğretici sayısı 2011'e kadar azalarak 1128'e düşmüş ancak 2012'de büyük bir artışla 5626'ya çıkmıştır. 2013'e gelindiğinde sayının toplamda 36208'e ulaştığı görülmektedir. Toplam sayı içinde 12508 erkek, 23628 kadın öğretici bulunmaktadır<sup>3</sup>.

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

Saha araştırmasında görüşme yapılan öğreticilerin tamamına çalışmanın içeriğine ilişkin bilgi verildikten ve aydınlanmış onamları alındıktan sonra, dünyaya geldikleri yerin sosyo-kültürel şartları ve dinî ortamı sorulmuş, ailenin dinî hayatı, din ve devlet algılarına yönelik anlayışlarının anlatılması istenmiştir. Bu çerçevede öğreticilerin ailelerinin tamamının, kendileri evlilikleri yoluyla toplumsal statü elde etseler ve yine kendileri kamu çalışanı kadınlar olarak düzenli bir gelire ve toplumsal statüye sahip olsalar da, alt sosyo-ekonomik ailelerden geldikleri görülmüştür. Görüşme yapılan öğreticilerin ikisi hariç anne meslekleri ev hanımlığıdır. Annesi ev hanımı olmayan iki öğreticinin de anneleri yine Kur'an kursu öğreticiliğini farklı eğitim

---

<sup>3</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı İstatistikleri

formasyonlarına rağmen dindar eşlerle yaptıkları evlilikler sonrasında seçmiş bireylerdir.

Görüşme yapılan öğretmenlerin hiçbiri kendi din anlayışlarını aileleri ile özdeş görmediklerini, hatta kendi dinî anlayışları ve yaşantıları ile ailelerinin dinî yaşantıları arasında benzer hiçbir yön olmadığını öne sürmüşlerdir. Öğreticiler kendilerinin formel ve araştırmaya dayalı bu anlamda objektif bir din anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Annelerinin babalarına göre daha dindar ve din eğitimine teşvikkâr olduğunu söyleyen öğretmenlerin tamamı, babaların görece en azından hayatlarının belli bir aşamasına veya belli bir dönemece kadar dinî tecrübeye mesafeli olduklarını ifade etmişlerdir. Görüşme grubumuzda yer alan öğretmenlerin bir kısmı ise neden sonra babalarının, dinî bir grupla veya dinî açıdan serbest ve kural tanımaz bir yaşamdan sonra dinî tecrübeyi yaşayıp dine ilgisiz tutumdan baskıcı bir din anlayışına dönüştüklerine ilişkin anlatılar paylaşmışlardır.

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

Anne babanın din algısına ilişkin anlatılara yansıyan kültürel sermaye bağlamında yöneltilen sorulara Jale şu cevabı vermiştir:

İzmir’de de olmamıza rağmen bilinçliydik... Herkes İzmir’e gelir açılırken biz İzmir’de de kapandık. Annem Kur’an kursu öğreticisi, Emekli... Babam imam hatip lisesi öğretmeni. Üç kardeş de Kur’an kursu öğreticisiyiz... Teyzemler, annem Kur’an kursu hocası, eniştemler meslek dersi öğretmeni... Annem kız meslek lisesi öğretmeni iken ek dersler alarak Kur’an kursu öğretmenliğine geçti. En uzun pardösüyü annem dikiyordu. Annem örtülü okumuş ve zamanında çevresinde ilk başörtülü gelinlik giyen... Babam anneme imam hatip lisesini dışardan okutturuyor. Örtülü çalışsın ve Kur’an kursunda görev yapsın diye... Babam (X dini bir tarikat) vakfında yıllarca gönüllü çalıştı. Kayınvalidem hep demiş: “Ak evlerden kız alacağım”. İzmir’in Medine’si... 32. günde çıktı. Babam bizim için taşındı... dindar çevre... sosyal çevre... Kızlarımı rahat yetiştireyim diye... (Jale).

Annesi Kur'an kursundan emekli olan bir diğer öğretici Cansu... Annesinin lise yıllarında sol eğilimli, aktivist bir grupta yer aldığını ancak, üniversite eğitimi için Ankara'ya geldiğinde büyük bir değişim geçirdiği anlatısını paylaşmıştır:

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

Kardelen, Munise ve Dilek'in anlatıları ise ailelerinin ve kendilerinin dinî alandaki kültürel sermaye farklılıklarını ortaya koyar niteliktedir:

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

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

Babam imamdı. Annem ise ancak evlendikten sonra şehir dışına çıkabilmiş. Babam yurt dışına görevli gitti. Bizi orada olumsuz etkileniriz diye götürmedi. İki kız kardeşim de hafız. Bana da ikinci bir meslek şansı verilmedi, kendimi içinde buldum (Dilek).

Dilek gibi kendi ailesinin de dinî hayata yönlendirme dışında alternatif sunmadıklarını ifade eden Nilay, ailesinin dinî hayatını şu sözlerle ifade etmiştir:

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

Nilay babasının baskıcı tutumunun bağlı bulunduğu dinî grubundan kaynaklandığını aktarırken, Fidan ise diğer görüşmecilerin aksine, din görevlisi olan babasının, modern din anlayışı sayesinde çok şey öğrendiğini aktarmıştır.

Babam ilçede hafızlığa başlamış, dedem İstanbul'a yollamış. Tamamlamış... Ramazan ayında hafızlık öğrencileri mukabeleye gönderilmiş. Tekirdağ'a gitmiş. Ertesi yıl tekrar istemişler. Annemin babası Ramazan görevinde bulunduğu Tekirdağ'da bir ağa kızıyla evlenmiş. Ağa dedeme İstanbul'a git okuduğun okulun üstünü oku ben kızıma, torunuma bakarım demiş. Ama babamın ailesi dışarıdan kız aldıkları için karşı çıkmışlar. Babam baskıdan Çankırı'ya dönmüş... İmamlık yapmış. Babam aydın bir din adamı. Bizi çok güzel yetiştirdi. Doğru İslam'ı öğretti. Kayınpederim de imam ama o çok farklı. Babam kadın evde süslenmeli derdi. Anneme mazeretliyken kızlara eziyet etme sahura boşuna kaldırma derdi. Geleneksel İslam anlayışı ile yetiştirmede. Üç kızdık, Kur'an-ı Kerim'im verin derdi. Ben mazeretliysem rahatlıkla veremem derdim. Sesini çıkarmaz kendi alırdı. Disiplinliydi ama din öğretimini güzel verdi (Fidan).

Görüşme yaptığımız diğer bir öğretici İlgin ise babasının annesinin başını örtmesine karşı gösterdiği tepkiyi aktararak, babaları baskıcı dindarlık benimsemiş olanlardan farklı bir yapıyı ortaya koymaktadır.

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

Görüşme grubundaki Mevlüde'nin anlatısı da ailelerinin zorlaması olmadan dinî hayata ve din eğitime yönelişi örnelemektedir:

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

Şehrin periferinde görev yapan, soyun sadece erkekten gelmediğini düşündüğü için kızlık soyadını da kullandığını ifade eden, Kur'an kursu öğreticiliği yapmadan önce tıp kitapları basan bir basımevinde grafiker olarak çalışmış daha sonra dinî eğitim almış olanlar için kadrolu öğreticilik yolu açılıp, istihdam olanaklarının artırıldığı için bu mesleğe yönelmiş olan, Zöhre kod adını verdiğimiz öğretici, 13 yaşında yatılı bir kursta hafızlık eğitimini tamamladığını, grafik bölümü okuduğunu ifade ettikten sonra, annesinin sesli zikir yaptıkları bilinen "Kadiri" tarikatinden; babasının ise sessiz zikri benimsemesiyle diğerinden ayrılan "Nakşi" tarikatına mensup olduklarını belirtmiş ve aile fertlerinin kendisinin din eğitime yönelmesi konusundaki

etkisini ve devamında ailesiyle yaşadığı etkileşim sürecini şu sözleriyle ifade etmiştir:

Annem özellikle ağabeyim, okumam ve Kur'an kursu hocası olarak çalışmam için annem de kendi okumadığı için okumama destek verdi... Babam yurt dışında çalıştı Suudi Arabistan'da...Ablam ev kızı ağabeyim okuduğu için okumama destek oldu... Hafızlık sonrası imam-hatip lisesi okuyabildim...[Ailem] hafızsın üniversiteye gider başını açmaz inatlaşırın diye [başka bir liseye] yollamadılar... Babam 6 yıl Arabistan'da kaldı, evde şeriat uygulamaya kalktı. Müzik dinlemeyi yasakladı, kasetleri kırdı. Evde giyim tarzımıza dahi müdahale ederdi... Sonra Türkiye'ye dönünce değişti. Sıktıkça çocukların kaçtığını gördü. Ablam dışarı çıkarılmıyordu, ancak benimle çıkmasına izin veriliyordu. Durağa gelince başını açarmış, komşular görmüş. Evlenince başını açtı. Sonra benim etkimle geri [başını] kapattı... Anne babamın, yaptığı doğru; metodu yanlış. [Ablam] Neden kapandığını bilmiyordu. Bende öyle olmadı, ben okuyarak bilinç oturdu. Ben baskı görmedim. [Yatılı hafızlık kursundayken] Kurstan çıkıp bir an önce gitsem diye benim aklım sürekli okuldaydı... Ailemin bütün isteği hoca olmamdı. İlmine hürmet ediyorum derdi annem; en azından bir çocuğum arkamdan Fatiha okur... İyi ki beni de kendi hâlime bırakmadılar hafız oldum (Zöhre).

Yukarıdaki alıntının yapıldığı görüşme (Zöhre), evin en büyük çocuğu olan ablasının okula gönderilmediği, buna karşın 4 erkek kardeşin okumasının teşvik edildiği bir aile ortamından gelmiştir. Okula gönderilmeyen, aynı zamanda başını örtmeye zorlanan ablanın, hafızlık eğitimini sürdüren küçük kız kardeşin nezaretinde sokağa çıkmasına izin verildiği anlatısı, Türk siyasal hayatında oluşturulan laik-dinci kutuplaşmasının ataerkil sınırlarını ortaya koyar niteliktedir. Bununla bağlantılı olarak Zöhre, kendisinin ve ailesinin habituslarını, dolayısıyla dinî alanda yaşanan değişimlere paralel olarak kendi hayatlarında yaşadıkları değişiklikleri şu sözleriyle dile getirmiştir:

28 Şubat yasaklarında annem toplu, cehri zikri bırakmak zorunda kaldı. İnzivaya çekildi... Onun cehri zikrinden, vecdinden korkardık küçükken...Ağabeyim 28 Şubat sonrası [imam-hatip lisesi'nden] genel liseye geçti (Zöhre).

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

Dilek'in ailesine ilişkin değerlendirmelerini şu sözleri ortaya koymaktadır:

Annem evlendikten sonra şehir dışına çıkmış...[X Şehri] İHL mezunuyum. Babam imam. İki kız kardeşim hafız...1967-70 yıllarında babam Almanya'da görev yaptı. 4 kız kardeş ve anne evde kaldı Türkiye'de... [Bize, ailemiz tarafından] ikinci bir meslek şansı tanınmadı. Kendimi mesleğin içinde buldum...(Dilek, 48).

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

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

Saliha eşinin de yüksek din eğitimi aldığını ve ev içi iş paylaşımlarının eşit olduğunu vurgulamıştır. Ankara'nın sosyo-ekonomik seviyesi yüksek bir semtinde öğreticilik yapmaktadır. Başörtüsü yasağı nedeniyle eğitimine 3 yıl ara verdiğini ve örtüsüz çalışmak istemediğini ifade eden Saliha, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, ailesinin yönlendirmesi ile seçtiği bu mesleği zamanla sevdiğini de ifade etmiştir.

Buraya kadar verilen anlatılar öğreticilerin ailelerinden aktarılan kültürel sermayeleri ile tutum, davranış ve algılarının çerçevesini çizen habituslarının, tarihî, sosyal ve kültürel özelliklerini ortaya koymaya yöneliktir. Habitusun oluştuğu en önemli çevre aile ise, en az onun kadar önemli bir diğer sosyalleşme ortamı okul ortamıdır. Bundan sonra habitus ve kültürel sermayenin okulda oluşumuna ilişkin anlatılara yer verilecektir.

Görüşmelerde okulda yaşanan ayrımcılığa ilişkin anlatılar başörtüsü yasağını her ne kadar ön plana çıkarmış olsa da, gerek orta öğretim gerek yüksek öğretim sürecinde din eğitimi alan öğreticiler kısmen de olsa hem öğretmenleri hem de karşı cinsle çatışma hâlinde olduklarını aktarmışlardır. Diğer taraftan informal öğrenme sürecinde akran grupları ve barınmada herhangi bir dinî grupla temas gerçekleştiği durumlarda cinsiyet ayrımcılığının hissedilebilir ölçüde yaşantılara ilişkin anlatılar ön plana çıkmıştır. Hülya 1974'te yüksek din eğitimi tamamlamış, kırk yılı aşkın süredir Kur'an kursu öğreticiliği yapan bir kadın olarak kendisinin lise ve yüksek öğrenimde yaşadığı ayrımcılığı bize şu sözleriyle aktarmıştır:

Afyon'un ilk kız mezunuyuz. Bolvadin kadınlara karşı sıkıcıdır, çarşafsız dışarı çıkılmazdı o zaman. İmam Hatip lisesinden... Müdür kız öğrenci almak istememişti. Kaydımızı yapmadı, bir dönem Bolvadin'de okudum, sonra nakil yaptırıldı. Hocalarla hiç konuşmazdık mesafeliydik. Babam genel liseye yollamazdı. Ben altı kardeşin beşincisiyim. Başörtüsü yasak olduğu için şapka giydirdi müdür bize... Babam komiser, kötü yola düşer

kandırırılar diye, şehir dışında üniversite okumaya yollamadı. Tekrar girdim sınava ağabeyim İstanbul'a götürdü. Millî Türk Talebe Birliği'nde ders aldım. Sınava hazırlanırken... İmam hatip bitiren hoca oluyordu. Ben de oldum... Yüksek İslam Enstitüsü kız almazdı, biz yaygın öğrenime devam edip diploma aldık. Örgün okuyan kızlar bizi dışladı, küçümsedi bu nedenle erkeklerle imam-hatipte okurken muhatap olmazken, mecbur, erkeklerden ders notu aldık (Hülya).

İmam hatip lisesini okumuş olmasına ve meslek liselerine kat sayı uygulaması olmasına karşın eğitim fakültesi biyoloji öğretmenliğini bitirdiğini ifade eden Efsun, imam hatip lisesinde okurken sahip olduğu kanıyı şu sözlerle aktarmıştır:

İmam hatipte hocalar, dini okulda öğrenip bununla iktifa edecek evde oturması gereken varlıklar olarak bakıyor kız öğrencilere... (Efsun).

Köyde doğup büyüyen Kardelen ise birçok zorluğu aşip okula kaydolmak istediğinde, okul müdürünün “Koca kız okuyup ne yapacaksın bundan sonra?” tavrı ile karşılaşmasını okula kaydolmaya ve sonunda meslek edinmeye karar verme ve mücadele etme sürecini şu hikâyesiyle aktarmıştır:

3-4 km. uzakta okul vardı. Erkek çocuklar oraya yürüyerek giderdi. Erkeklerin de hepsi yollanmazdı. Askere gidince mektup yazabilsin diye babası bilinçli olanlar yollardı. Türk köyüydü. Babam “İstanbul'da okuyan bir oğlum öldürüldü, o gelirse bunu yollarım” dediği için öğretmenime, ağabeyim tıp okuyor onu okutmaz diye ben vazgeçtim. Köye okul açılınca 7-12 yaş beraber başladık. 19 yaşında ablam kasabada evliydi. Belediyede kızlara Kur'an kursu olduğunu duydum, evde sıkılıyordum. Ablam otobüse bin git bir bak, gör canın sıkıldıysa dedi. Gittim. Hocaya sordum “Sen nasıl hoca oldun? Tuba (Kur'an kursu)da “İstanbul'da okudum. Dışardan da imam hatip ortaokulunu okudum.” dedi. 1981 senesi...Hoca benim yaşlarımda... Uzaktan sınavlara girerek deyince, fırsat var ben de okuyacağım diye kafama yazdım... İmam hatip lisesine kayıt için Tokat'a gittim. Kimseye haber vermedim ve sadece gidiş dönüş param vardı. Okul müdürü imam hatip zor sen ortaokula kaydol dedi. Ortaokula gittim bu defa...Ortaokul müdürü de “Sen koca kız okuyup ne yapacaksın?” diye geri çevirdi. Hoca olacağım deyince o zaman imam hatibe git dedi, oraya gittim (Kardelen).

Babası imam hatip lisesi öğretmeni olan ve İzmir'de okuyan Jale, okuluna onu bağlayan unsurun (toplumsal) sınıf farklarının olmadığı düşüncesi olduğunu ifade etmiştir.

İzmir'de dindar az... İmam hatipte sınıf farkı yok, En zengin de en fakir de orada... Üniversite sınavına gireceğimiz sıra dinî bir grubun dershanesinin kızlara önem vermediğini, ilgilenmediğini biliyorduk. Ancak başka alternatif dersane de yoktu. Dinî bir yaklaşımı olmayan (x) dershanesi imam hatipli kızlara ayrı sınıf açacağız diye vadetti. Bizim

korkumuz dindar olmayan bir grubun dershanesine gideriz de erkekler sıramıza oturur...(Jale).

Kendisi üniversite mezunu olup eşi lise mezunu olan ve eşinin ailesiyle kültürel farklılıktan kaynaklı çok fazla problem yaşadığını ve eşinin kızlarını şehir dışında okutmak istemediğini ifade eden Gül, okuma ve meslek edinme sürecine annesinin etkisini şu sözleri ile dile getirmiştir.

Annem koca eline bakmasın diye bizi okuttu (Gül).

Annesinin kendisini din eğitime yönlendirdiğini söyleyen Zöhre, annesinin yaklaşımını şu sözlerle ortaya koymuştur:

Ailemin bütün isteği hoca olmamdı, ilmine hürmet ediyorum derdi annem en azından bir çocuğum arkamdan Fatiha okur...(Zöhre).

Buket, imam hatip lisesinde yaşadığı cinsiyet ayrımcılığını şu sözleriyle ortaya koymuştur:

İmam hatipte hocalar titizdi. Erkeklerle aynı bahçeye çıkmazdık (Buket).

Yatılı kız Kur'ân kursunda okuyan Munise, orada gördüğü uygulamayı şu sözlerle ifade etmiştir:

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

Yüksek din öğretiminde de cinsiyet ayrımcılığı olduğunu öne süren anlatılar, hem karşı cinsin sürdürdüğü hem de zaman zaman hocalardan yansıyan ayrımcılığı ortaya koymaktadır. Nilay, Cansu, İlgin ve Gül'un anlatıları toplumsal cinsiyet ayrımcılığının mekânsal yansımalarını aktarırken, Nilay mekânsal ayrımın paradoksal bir şekilde başörtüsü yasakları ile birlikte dönüştüğünü anlatısıyla ortaya koymuştur.

İlahiyattaki ilk günkü intibam devam etse bırakırdım. Sonradan alıştım. Daha kaliteli eğitim aradım (Nilay).

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

Kız imam hatip lisesinde okudum. Ortaokul bittikten sonra kendim başımı örttüm. Katsayı engeli vardı üniversite sınavında. Ortaokulda başımı örtmedim. Dışarıda açıyordum. Lisede kendim örttüm. Beni ailem evlat edindiği için emanet çocuk olduğum için... İyi yetişeyim diye ailevi problemlerimi kolay atlatayım diye imam-hatibe yolladı. İmam-hatibin bana faydası oldu. Kötü alışkanlığı olan arkadaşım olmadı. İlahiyat fakültesine gittiğimde 2003 yılında, katsayı engeli olmasa ilahiyat



okumak istemiyordum. İlahiyat okurken imam-hatip lisesi mezunu olan tamamı erkek arkadaşlardan ayrımcılık gördük. Kızların ne işi var diye düşünüyorlardı. Hocalar motive edici idi. Kızlar da benim gibiydi. Boyun eğmedim. Kalorifer tarafını kaparlar, araya kızlar oturmasın diye bir sıra aralıklı otururlardı. Ben inatla o araya oturdum. Onlar kalkmak zorunda kalırlardı (İlgin).

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

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

## **Sonuç**

Uluslaşma sürecinde ortaya çıkan modern Türk kadını imgesi, Türk kadınının kimliğinde önemli bir unsur olmuştur. Cumhuriyetin kuruluşunda, devlet eli ile modernleşme, laiklik ve uluslaşmanın eş zamanlı olarak yürürlüğe konulması, milliyetçilik ve laiklik arasında bir yakınlık oluşturmuştur. Bu evrede laiklik uygulamaları, “çevre”den gelen tepki ve ayaklanmalarla karşı karşıya kalmıştır. Dinî ve etnik çeşitliliğe sahip çevre gruplar, laiklik uygulamalarını ana gündemlerine yerleştirerek, tepkisel bir tavrın gelişmesini ve kemikleşmesini sağlamışlardır. Laiklik, aynı zamanda İslamcılığın modernite ile temasını doğrudan etkilemiş ve aynı zamanda bu iki unsurun etkileşime geçmelerinden ortaya çıkan sonucun yönünü ve içeriğini de belirlemiştir. Diğer taraftan din eğitimi alanında Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun yürürlüğe konmasının hemen ardından imam-hatip liselerinin, ilahiyat fakültelerinin ve Kur’an kurslarının açılması ile cumhuriyet döneminde kültürel ve toplumsal alanda yer alan bütün diğer olgular gibi dine de yeni bir çehre kazandırılmak istendiği görülmektedir. Atatürk devrimleri ile beraber kadınların modern görünümle eğitim ve çalışma yaşamına katılmalarının gerekliliğinin bir sonucu olarak, devletin din politikaları, kurucu evrede kadın politikaları ile kesişmiştir. Bu anlamda modernite projesinin temel göstergelerinden biri, kadının giyim tarzının modernize edilmesi ve sosyal yaşama, bir diğer deyişle ulus inşa sürecine “milletin annesi” olarak katılımı olmuştur.

Çok partili sisteme geçişle beraber devletin programladığı kültürel dönüşüm yön değiştirmiş, siyasi erkin hemen hemen bütün kanatlarında yer alan oluşumlar, bu değişim ivmesinin gösterdiği yönü takip etmiştir. Türk kadının modernitenin imgesi olma durumu çok partili sisteme geçildikten sonraki süreçte de devam etmiştir. Ta ki İslamcı partilerin siyaset sahnesine çıktığı 1970’li yıllara dek...1970’li yıllarda başlayan siyasal İslam hareketi içinde ise kadınların araçsallaştırıldığı görülmektedir.

Türk siyasi hayatında dinî alanda olduğu gibi eğitim alanında yapılan her türlü müdahale doğrudan kadınların eğitimi ve istihdamı üzerinde belirleyici sonuçlar doğurmuştur. Kurucu evrede açılan imam-hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri ve özellikle de Kur’an kursları üzerindeki tartışmalar ilerleyen aşamalarda da hiç hız kesmeden güncelliğini ve belirleyiciliğini korumuştur. İmam hatip okullarının yaygınlaşması da sayılarının azalması da toplumsal cinsiyet üzerine önemli sonuçlar doğurmuştur. İslamcılığın görünürlüğüne kızların başörtülü olarak üniversitelere gitmeleri ile arttığı kabul edilmiş bu da eğitim alanı başta olmak üzere kamusal alanın tamamına doğrudan müdahaleleri davet etmiştir. Bu anlamda her müdahale sonrasında siyasi İslam’ın kendini revize etmesi sonucunda, ılımlı bir hâl kazanması ve böylece daha geniş halk kitlelerine erişebilmesi ile sonuçlanan beklenmedik yükselişi eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır.

1950’lerde başlayan ve 1970’lerde hız kazanan kentleşmeyle beraber, muhafazakâr kırsal kesim dinî ve millî değerleri kent ortamında yeniden yordamış ama en önemlisi bu değerlere varoluşsal bir anlam atfetmiştir. Bu süreç imam-hatip okullarının sayısının hızla artması sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte söz konusu okulların ne öğrencilerinin ne de velilerinin bu okullar için ön görülen mesleğe (din görevliliği) yönelik bir eğitime devam etme ve dinî içerikli meslekler seçme eğilimleri yoktur. Çünkü bu okullar, kırsal kesimden gelen ve çevre değerlerini benimseyen geniş kitleler için şehirde kendi kimliklerini korumanın ama aynı zamanda çocuklarının profesyonel meslekler edinmesi yoluyla geleceklerini kurtarmanın çaresi olarak görülmüşlerdir. Ebeveynler bu okulları kendilerinin ait olduğu çevre değerlerinin âdeta garantisi olarak görmüşlerdir.

28 Şubat 1998’e gelindiğinde, 12 Eylül askerî darbesinde olduğu gibi dinî simgelerin kamusal alanda yer alamayacağına ilişkin düzenlemelerin yürürlüğe konulması, imam-hatip okullarından mezun kız öğrencilerin, devam eden eğitim ve istihdam yaşamlarında varoluşsal düzeyde ikilemler yaratmıştır. Eğitim sisteminin bu defa imam-hatip okulları lehine değiştirilerek 4+4+4 eğitim sistemine geçildiği sürece ve kamuda başörtüsünün serbest olduğu döneme kadar, başörtülü kızlara açık öğretim kanalları açılarak buralardan mezun olmaları sağlanmış ve Kur’an kursları gibi örtülü çalışabilecekleri yerlerde istihdam olanakları sunulmuştur. Bu istihdam politikasında Türkiye’ye özgü

yeni dinî hareketlerin devlet kontrolünden uzak faaliyetlerinin önüne geçilmesi, böylelikle resmî dinî söylemi Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı öğreticiler eliyle yürütme düşüncesinin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Devletin uluslar ötesi ve ulusal bazda değişen şartlarda ve toplumsal cinsiyet, din ve eğitim gibi farklı alanlarda gözettiği politikalar ayrı bir inceleme konusu olmakla beraber, son on iki yılda özellikle 2007’de sayıları hızlı bir artış ivmesi çizen kadın Kur’an kursu öğreticilerinin, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması yönündeki olanakları ve sınırlılıkları, Kur’an kursu öğreticilerinin aileleri ve eğitim süreçlerine ilişkin kendi anlatıları ile çözümlenmek istenmiştir.

Öğreticilerin ailelerinin kültürel sermayelerini yansıtan, dinî alanda nesilden nesile aktarıla gelen anlatılarının kurucu evredeki laiklik uygulamalarına yönelik tepkileri içerdiği ve bu anlatıların liberalleşme etkisiyle artan muhafazakârlık ekseninde örüntülediği görülmüştür. 1950’lere denk düşen hızlı şehirleşmeyle beraber, şehir hayatında yaşanan anomi ve yabancılaşmanın kırdan göçen kitleler için birtakım tutucu mekanizmaları devreye soktuğu görülmektedir. Aileler çocuklarının özellikle de kızlarının kendi değerlerinden kopmaması için dinî çevrelerin içinde olmayı seçmiş görünmektedirler. Diğer taraftan kırdan niteliksiz iş göçü dayanışmacı mekanizmaları kaçınılmaz olarak devreye sokmuş görünmektedir. Bu doğrultuda büyük şehirlere göçte, hemşehrilik gibi aynı dinî gruba aidiyet de gözetilmiştir. Ancak Türkiye örneğinde kurucu aşamada inşa edilen vatandaş bilinci doğrultusunda, halkın devletle çatışan bir din anlayışını kitlesel olarak benimsemediği, marjinal gördüğü gruplara uzun vadede itibar etmediği ifade edilebilir. Bu doğrultuda dinî gruplar içinde yer almaya yönelik tavrın devletle resmî olmayan ve cumhuriyet döneminde yeni şartlara göre kendilerini uyarlayan cemaat yapıları içinde yer almak dolayısıyla toplumsal statü, iş olanakları ve kentin sosyo-kültürel kaynaklarına güvenli görülen kanallarla ulaşmak amacıyla, din ve devlet arasında bir bağ kurulmak istenmesinin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır.

Din ve devlet arasında cemaat oluşumları aracılığıyla kurulan bağın toplumsal cinsiyete ağırlıklı olarak yansımalarının kadın imgesi üzerinde olduğu görülmektedir. Devlet ve din bağlamında kadın imgesinin bu denli ön plana çıkması ise Türk kadınının modernitenin ölçütü olarak görülmesi nedeniyle. Bu sebeple, çevre değerlerinin korunmasının simgesi ve göstergesi kadının örtüsü ve çalışma ortamının geleneklere göre düzenlenmesi olmuşken, modernitenin ölçütü de kadının başörtüsünden sıyrılması koşuluna bağlanmış görünmektedir. Bu kutuplaşmada görüşme yapılan öğreticilerin tamamı eğitim ve çalışma yaşamlarında en az bir defa başörtü yasağıyla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Örtüye yönelik yasakların çizdiği çerçevede, Kur’an kursu öğreticiliği mesleğini seçen kadınlar için bu meslek, bir çıkış olarak

görülmüştür. Diğer taraftan öğretmenler sahip oldukları çevre değerlerini korumak adına imam-hatip liselerine giderken, zaman zaman cinsiyetçi yaklaşımlarla tekrar yüz yüze kalmışlardır. Ataerki kalıplarla bütünleşmiş dindar camianın, büyük çoğunlukla kadınların dinî değerleri itaatkârlık kapsamında öğrenmesi ve ev içi rolleri aksatmayacak şekilde bireyin kendini değil geleneksel kadınlık ve annelik rollerini önceleyen bir gelecek planlaması içinde olmasını dayattığı görülmektedir. Orta eğitim düzeyinde görülen cinsiyetçi yaklaşımın yüksek öğretimde de aşılamadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Habitusun yaşam içinde edinilen deneyimlerle şekillenmesi göz önünde bulundurulduğunda ilk aşamada ailede edinilen cinsiyetçi kalıplar, arkadaş grupları, dini çevreler ve dinî eğitim sürecinde pekişmektedir. Ancak kadınlar için ataerki ve dini simgelerin sentezinden oluşan, aile ve eğitim ortamında pekişen süreç, zaman zaman pasif ve cılız da olsa da bir direnişi içinde barındırmaktadır. Toplumsal cinsiyete ilişkin ilk öğrenmenin gerçekleştiği yer ailedir. Öğreticilerin toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin talep ve eylemlerini sınırlayan ana faktör önemli ölçüde aile yaşantılarıdır. Öğreticilerin evlilik öncesi aile yaşantıları değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Öğreticilerin geldikleri ailelerle yaşadıkları deneyimler, büyük ölçüde dönemin toplumsal ve siyasi yapısı ile şekillenmiştir. Anneler genelde okula hiç gitmemiş ev hanımı iken, sadece görüşme grubundaki iki öğreticinin anneleri okula devam etmiş, onlar da neden sonra din eğitimi ve din görevliliğine yönelmiş annelerdir. Öğreticilerin aktardıkları kadarıyla, kendilerinin eğitime devam edebilmeleri, annelerinin tutumu sayesinde olmuştur. Bu durum siyasi karışıklıkların olduğu, kırsal bölgelerden şehre göçün sürdüğü dönemlerde gerçekleştiği için, modernitenin savurucu etkisini bertaraf etme adına genelde din eğitimi kurumlarına yönelme şeklinde ortaya çıkan korumacı bir tavırla oluşmuştur. Toplumsal yaşamda edinilen tutum ve tavırlara ilişkin kılavuzların edinildiği ikinci sosyal kurum eğitim olmakla birlikte görüşme grubundaki öğretmenlerin eğitim basamaklarında da ayrımcılık yaşadıkları ancak direnişe ve eşitlik talebine ilişkin kazanımlarını da bu süreçte edindikleri görülmektedir.

Öğreticiler, eğitim yaşamının her evresinde birtakım ayrımcılıklar yaşamışlardır. Bu ayrımcılıklar ilk olarak modernite açısından toplumda, başörtülü öğrenciler olarak yaşadıkları ayrımcılıkla başlamıştır. Diğer bir tür ayrımcılık, devam ettikleri okullarda başörtülerinden dolayı problemin ve gerilimin kaynağı olarak görülmeleridir. Bu durum sadece kız öğrenciler üzerinde engellenme oluşturmuştur. Diğer taraftan ataerki yapı, zaman zaman dinî anlam dünyasını da meşruluğunu kazanmak için kullanmış ve kız öğrencilerin ileride işgal edebilecekleri meslekler önceden yapısal olarak tayin edildiği için eğitim yaşantıları da önceden belirlenmiştir. Kadınların din eğitimindeki düzeylerine

yönelik laik veya dindar kesim için ortak bir belirlenim söz konusuydu: kızlar dinî eğitimi belli bir noktaya kadar alabilir, ileri düzeyde söz konusu eğitimi almaları gerekmez kanısı yaygındı. Bu kanı ataerki ve din bağlamında, kadınların kadın oldukları için birtakım görevleri almayacağı ile ilgiliyken, eş ve anne görevlerini aksatmayacak ve çocuklarına gündelik dinî bilgi aktaracak düzeyde bir din eğitimi almaları anlamını taşımaktadır.

Görüşme grubundaki öğreticilerin evlilik sonrası aile yaşantıları da teslimiyet ve direnişi aynı anda içermekteydi. İki zıt tutumun bir arada veya dönüşümlü olarak sergilenmesinin sosyal alan içindeki dinî alanın imkân ve sınırlılıkları ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Görüşme grubundaki öğreticiler, din ve devlet görevlisi olmanın toplumda yüklediği birtakım yükümlülüklerin kendilerine çizdiği sınırların ayırıcılığı olarak, kendilerine bireysel stratejiler belirledikleri görülmüştür. Öğreticiler, geldikleri ailelerde öğrenci ve evin çocuğu olarak yer alırken, kendi kurdukları ailelerde kamu çalışanı ve din görevlisi statüsüne ve bunların toplumsal ağırlıklarının farkında olarak yer almaktadırlar.

Din, toplum ve gündelik hayat arasındaki ilişkinin sorulara, kursiyerlerin, aileleri, eşleri, eşlerinin ailesi, kurum çalışanları ve kursiyerleri ile olan etkileşimlerinde, eğitim, çalışma ve evlilik yaşamlarında verdikleri mücadelelerde dirençlerinin zayıfladığı, bu nedenle gelenekle dinin ataerki lehine iş birliği yaptığı durumlarda, kayda değer bir değişiklik yaratamadıkları için teslimiyetçi bir tavır benimsedikleri görülmüştür. Diğer taraftan evlilik ve çocuk sahibi olmayla kadınların kendileri için verdikleri mücadelenin eksenini, kendilerinden, çocuklarına kaymaktadır. Öğreticilerin çocuklarına yönelişleri ile birlikte ilgileri “dışarının kötülüklerinden” ve ataerkinin baskıcı mekanizmalarından onları korumaya odaklanmaktadır. Zaman zaman yer verilen anlatılar, kadınların kendi din anlayışlarını dayanak yaparak, geleneklerle yaptıkları mücadeleyi örneklemektedir.

Görüşme grubundaki öğreticilerin toplumsal cinsiyet eşitliği açısından sınırlarını belirleyen en önemli kaynak din ve gelenekle iç içe geçmiş ataerki yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Gelenekler ataerki yapılarla iş birliği yaparken çoğu zaman kendilerine meşruiyet kazandırmak için dinî söylemleri de kullanmaktadırlar. Öğreticiler ev içi rolleri aksatmadan bir taraftan eğitim ve iş hayatlarına devam etmekte harcadıkları çabayı, diğer taraftan da yakın çevrelerine karşı yürüttükleri mücadeleyi anlatmışlardır. Kadınların din ve gelenekle iç içe geçen ataerki zihniyetle mücadele etmek için kendi dinî argümanlarını ortaya koymaları onlar için kısmen bir olanak doğurmuştur. Ancak bu her zaman çözüme ulaşmayı sağlamadığı gibi uzun ve yıpratıcı bir süreçte gerçekleşmektedir. Diğer taraftan görüşme grubundaki öğreticiler, eşitlik ve özgürlük talepleri ve dinî inançları arasında da çoğu zaman gerilim yaşadıklarını ve inançları lehine sabretmeyi seçtiklerini ifade etmişlerdir. Direniş ve kabullenmelerin sınırını belirleyen büyük ölçüde ataerki yapıdan

bağımsızlık kazanamayan habitus ve kültürel sermaye iken dinî alanın simgesel güç üstünlüğü de ataerkil yapının dönüşümünü güçleştirmektedir.

### Kaynakça

- Akşit, B. (1991). *Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and İmam-Hatip Schools in the Republic*. (R. Tapper, Ed.), *Islam and Modern Turkey* in (pp. 145-170). London: I. B. Tauris & Co Ltd.
- Aktay, Y. (2011). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı İslam Protestanlığı ve Alevilik*. İstanbul: İletişim.
- Bodur, H. (1986). *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum
- Bourdieu, P. (1991). Genesis and Structure of the Religious Field. *Comparative Social Reserch*, 13, 1-44.
- Bourdieu, P. (1997). *Toplum Bilim Sorunları* (I.Ergüden, Çev.). İstanbul: Kesit.
- Bourdieu, P. (2006). *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı* (N.K.Sevil, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2007). Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar (N. Ökten, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Cindoğlu, D. (2010). *Başörtü Yasağı ve Ayrımcılık: Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Dikeçligil, B. (2007). Yeni Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp'te Kültür Kavramının Analizi. (N.G. Ergan ve diğerleri, Ed.), *Türk Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken Sempozyum Bildirileri* içinde (ss. 31-42). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Etil, H. ve Demir, M. (2014). Pierre Bourdieu'nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: "Alan Teorisi", "Habitus" Cini ve "Refleksivite Talebi". *Cogito*, 76, 312-349.
- Gözaydın, İ. (2009). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim.
- Gözaydın, İ. (2014). Bourdieu ve Din. *Cogito*, 76, 389-401.
- Heper, M. (2012). *Türkiye'de Devlet Geleneği* (N. Soyarık, Çev.). Ankara: Doğu- Batı Yayınları.
- Jaschke, G. (1972). *Yeni Türkiye'de İslamlık* (H. Örs, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınevi. (1972).
- Kandiyoti, D. (1991). *Introduction*. (D. Kandiyoti Ed.), *Women, Islam and State* in (pp. 1-21). London: Temple University Press.
- Kandiyoti, D. (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç ve F. Özbay, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaya, A. (2005). *Din Sosyolojisi Bağlamında Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu – Klasik Sosyoloji İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul.

- Kaya, A. (2007). Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (Der.). *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde (ss. 397-419). İstanbul: İletişim.
- Lewis, B. (2011). *İslam'ın Siyasal Söylemi* (Ü. Oskay Çev.). Ankara: Phonix Yayınları. (1988).
- Lindisfarne, N. (2002). *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği* (S. Somuncuoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013a). Ulus Devlet, Din ve Siyaset. (M. Türköne ve T. Önder, Ed.), *Şerif Mardin Bütün Eserleri 8 Türkiye'de Din ve Siyaset* içinde (ss. 81-248). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013b). İslamcılık: Cumhuriyet Dönemi. (M. Türköne ve T. Önder, Ed.), *Şerif Mardin Bütün Eserleri 8 Türkiye'de Din ve Siyaset* içinde (ss. 23-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özakpınar, Y. (1999). *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Roy, O. (2003). *Küreselleşen İslam* (H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Toprak, B. (2009). The Islamist- Secularist Divide. (A. Barry, Kosmin and A. Keys, Ed.), *Secularism Women and State The Mediterranean World in the 21st Century* in (pp. 57-66). Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Turan, İ. (1991). Religion and Politic Culture in Turkey. (R. Tapper, Ed.), *Islam in Modern Turkey* in (pp. 31-55).
- Ünal, A. Z. (2004). *Sosyal Tabakalaşma Bağlamında Pierre Bourdieu'nün Kültürel Sermaye Kavramı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Yüce, E. (2007). *Simgesel Seçkinler ve Habitus: Hürriyet Gazetesi'nde Köşe Yazarlığı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

