

KADIN+LARIN LÂDİNİLEŞME SÜREÇLERİNE ERİL TAHAKKÜM VE KESİŞİMSSEL FEMİNİZM IŞIĞINDA BAKMAK^{1*}

Dicle PAŞA**

Elif YÖNDEN***

Öz

Bu çalışma, eril tahakküm ve kesişimsel feminizmin ışığında, atanmış cinsiyeti kadın+ olan, derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilen 35 katılımcının ve Ankara, İstanbul, Van'da gerçekleşen odak grup görüşmelerine katılan kadın+ların deneyimlerini tartışmaya açmaktadır. Kadın+ların lâdinileşme motivasyonları ve süreçleri, görüşülen atanmış cinsiyeti erkek olan katılımcılardan farklılaşması hasebiyle, bu çalışmanın merkezine alınmıştır. Zorlu ve çok katmanlı din dışılaşıma, dinden uzaklaşma ya da kopma deneyimleri yaşayan kadın+ların deneyimlerinde ortaklaşan ve tekrar eden temalara bakılmıştır. Bu temalar, görüşmelerin Türkiye'nin yedi coğrafi ilinin en büyük yedi şehrinde gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde saptanmıştır. Bunun sonucunda, bu çalışmada "İslam'ın Kadın+yı İkincil Konuma Koyması, İslam'ın Bedene Müdahalesi, Din ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet ve Haram-Helal-Ceza Sistemi" bulgularıyla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lâdinilik, Eril Tahakküm, Kesişimsel Feminizm, kadın+ ve İslam

¹ Araştırma için 15/09/2021 tarihinde İbn Haldun Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığı tarafından 2021/07-5 karar numarası ile Etik İzin Raporu alınmıştır.

* Bu makale 25 Nisan 2024 tarihinde Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde düzenlenen VIII. İlişkisel Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Lilith'in Kızları: Eril Tahakküm Bağlamında Kadınların Lâdinileşme Motivasyonları" başlıklı sunudan üretilmiştir. Ayrıca makalenin verileri 121K876 nolu "Türkiye'de Lâ-Dini İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar" başlıklı devam eden TÜBİTAK Projesi kapsamında elde edilmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, diclepasa93@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2066-8564

*** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, elifyndn0658@gmail.com; ORCID: 0009-0004-3123-0631

Makale Gönderim Tarihi: 26 Eylül 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 21 Kasım 2024

Atf: Paşa, D. & Yönden, E. (2024). Kadın+Ların Lâdinileşme Süreçlerine Eril Tahakküm ve Kesişimsel Feminizm Işığında Bakmak. Sosyoloji Dergisi, 48, 156-189. DOI: 10.59572/sosder.1556238

VIEWING OF NON-RELIGIONIZATION PROCESSES OF FEMALE+ (WOMEN+) IN THE LIGHT OF MASCULINE (MALE) DOMINATION AND INTERSECTIONAL FEMINISM

Abstract

This study discusses the experiences of 35 participants whose assigned gender is female+ (women+), who were interviewed in depth, and other females+ (women+) who participated in the focus group discussions held in Ankara, Istanbul and Van, in the light of masculine (male) domination and intersectional feminism. The motivations and processes of non-religionization of females+ (women+) are the main cores to this study because they differ from the interviewees whose assigned gender are male (men). We look for common and recurring themes in the vita of females+ (women+) who have lived difficult and multi-layered experiences of non-religionization, alienation from it, or breaking off religion. These themes were determined as a result of the interviews conducted in the seven largest cities of the seven geographical provinces of Turkey. As a result, this study addressed the findings of "Islam's Subordination of Women+, Islam's Intervention in the Body, Religion and Gender Based Violence and the Haram-Halal-Punishment System."

Keywords: Nonreligious, Masculine Domination, Intersectional Feminism, women+ and Islam

Giriş

“Yani en basitinden işte Kur'an'daki ayetlerin yani Kur'an'daki ayetlerde çok klişe olacak ama Nisa 34'ü örnek vereceğim. (Gülüşmeler) Evet çok klişe biliyorum. [...] (Gülüşmeler)[...] Evet. İşte yani orada “kadınların işte, işte kocalarına itaat etmediğinde, dövülmesini” ya da işte “kâfirlerin öldürülmesini” vesaire bunun gibi ayetleri akla ve... Akla ve vicdana oldukça ters olduğunun farkında olduğum için dinden çıkabildim” (Aslı, İstanbul Odak Grup)

Bu bir karşı çıkış hikâyesidir, bu makalenin odağı, karşı çıkış hikâyeleri kesişen kadın+ katılımcıların deneyimleri ve motivasyonlarıdır. Aslı'nın “klişe” dediği ve gülerken bahsettiği pek çok deneyim, aslında katılımcıların biricik hikâyelerinin ortaklaşmasıdır, klişe olmanın ötesinde sıra dışı yanlar barındırmaktadır; araştırma ve yazma merakımızı harlamıştır. Aslında bu kadın+ların “din” ile hesaplaşma ve dinde “şeytanlaştırılması”, “baştan çıkarıcı” olarak günahkârlaştırılması ve ayıplanması, regl olması gibi “doğal” süreçlerinin “kirlilik” ile özdeşleştirilmesi gibi hikâyeler bilinmektedir. Dini pek çok tartışmanın konusu olagelen bu hikâyeler, yüzyıllar öncesinden beri dini söylencelerde ve mitolojilerde de bulunur. “Lilith” miti bunun en bilindik örneklerindedir. Bazı toplumların bir zamanlar inandığı tanrılar, onlar için dini anlatı olan fakat bugün mitolojik hikâye olarak kabul gören anlatılarda yer alır. Örneğin; Eski Yunan medeniyetinin din anlayışı günümüzde mitoloji olarak kabul görür (Alakuş, 2021, s. 563). Dinde, özellikle Yahudi mitolojisinden etkilenen Yahudi kutsal kitabında, adeta kadınların eril tahakküme başkaldırısı ile sembolleşen Lilith, bu mitte, ilk kadın olarak yaratıldığına inanılan Havva'dan önce yaratılmıştır ve ilk erkek olarak tasvir edilen Âdem'e boyun eğmeyen, şeytanlaştırılan ve kötülüğün kaynağı olarak görülen bir kadındır (Çınar, 2018, s.362; Ünal, 2017, s.105-109). Sadece verili dini anlatıyı sorgulamak, eleştirmek, kendilerine atfedilen yorumları kabul etmemek gibi durumlar da katılımcı kadın+ları adeta Lilithleştirmiştir. “İlk yaratılan kadın” olarak adı bile anılmak istenmeyen Lilith, katılımcılarımız Sude, Öznur, Aslı ve daha nice kadın+nın temsilidir; kadınların karşı çıkış hikâyelerini ortaklaştıran bir sembol olarak, bu araştırmada anlatacağımız pek çok unsuru içinde barındırır.

“Türkiye’de Lâ-Dini İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar” başlıklı devam eden TÜBİTAK Projesi kapsamında yapılan bu çalışma, sosyoloji, ilahiyat, antropoloji, felsefe gibi pek çok farklı alandan araştırmacıyı bir araya getirmiştir. Her bir araştırmacının ve katılımcının gelmiş oldukları toplumsallığın farklı olması, her bir araştırmacının farklı deneyimleri, değerleri, inançları/inançsızlıkları, araştırmanın adeta Türkiye toplumsal uzamının bir yansıması gibi olmasını sağlamıştır. Bu açıdan çalışmanın saha, tartışma ve analiz aşamalarında disiplinler arası bir perspektifle bir yol izlediği söylenebilir. Kasım 2021 tarihinde başladığımız proje kapsamında, Türkiye’de dinden uzaklaşma ve ayrılma motivasyonlarını/pratiklerini anlamaya çalışarak bu pratikleri, lâdinilik (*nonreligioun*) (Küçükural, Cengiz& Başak, 2023) şemsiye kavramı ile ele alıyoruz.

Metin boyunca kadın+ kavramını hem kendini kadın olarak tanımlayan hem de ikili cinsiyet rejimini reddedip bunu “atanmış cinsiyeti” olarak kabul eden ve farklı kadınlıkları deneyimleyen katılımcıları tanımlamak amacıyla kullanıyoruz. Bu çalışmada peşine düştüğümüz temel soru şudur: “Lâdinileşen kadın+ların deneyimleri, hangi sebeplerle lâdinileşen erkeklerden ayrılmaktadır?” Bu soruyu sormamızdaki temel gerekçemiz, görüşmeler boyunca kadın+ların erkeklerden farklı olarak çeşitli temalarla ve çoğunlukla

dinden uzaklaşma-kopuş gerekçesi olarak gösterdikleri deneyimlerdir. “Kadın+” olmayı da dini ve sorgulama sürecini “kadın+ olarak deneyimlemeyi” de özellikle bir lâdinileşme motivasyonu olarak bulguladığımızdan, çalışmayı bunun etrafında şekillendiriyoruz. Bu doğrultuda lâdinilik motivasyonunun kadınların patriarkayı daha derin etkilerle deneyimlemesi sonucunda çeşitlendiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte bazı kesişimler sonucunda bu çeşitlenme artar. Örneğin, önceden Alevi, Kürt, Ermeni olan katılımcıların farklı etnik ayrımcılıklara ya da queer katılımcıların cinsel yönelimi sebebiyle katmanlanan baskılara maruz kaldığı söylenebilir. Fakat bu çalışma kapsamında, din ve patriarka kesişimine özellikle yoğunlaşma sebebimiz, bu ayrımcılıkları kıyasa tabi tutacak kadar çok verinin sahada karşımıza çıkmamasıdır. Patriarka ve bu başlıkların kesişiminin yarattığı eril tahakküm biçimlerinin “İslam’ın kadın+’ları ikincil konuma koyduğuna dair göstergeler, İslam’ın bedene müdahalesi, din ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, haram-helal-ceza sistemi” gibi temalarda tekrar ettiğini gözlemledik. Kadın+larla yaptığımız görüşmeler boyunca bahsi geçen temalar özelindeki bu gözlemlerimiz de bu çalışmanın ortaya çıkmasını teşvik etti. Kadın+ların daha önce dinle kurdukları ilişkilerini, Kur’an kursu ya da imam hatip okullarında yaşadıkları deneyimler gibi toplumsal durumlarını, din/lâdinilik, patriarka ilişkisinden yola çıkarak ele aldık ve çalışma Türkiye’de yürütüldüğü için, tartışılan temaların odağı İslam dini idi.

Metin boyunca İslam’ın teolojik eleştirisinden kaçınma amaçlarımızdan biri de katılımcılar tarafından “bahsedilen İslam”ı aktarmak ve İslam’ın tek yönlü eleştirisinden ziyade onların deneyimlerine dikkat çekmektir. Özellikle bu makale için atanan, titiz eleştirilerini sunan hakemlerden gelen “Kur’an’a atfı ya da kutsal metin atfı, bu metinlerin yorumlaması ya da eleştirisi” gibi öneriler araştırmacı olarak pozisyonumuzla uyuşmamaktadır. Saha araştırmasında katılımcılardan her biri dini hayatı, inancı ya da inançsızlığı kendi yaşadıkları çevre, deneyimledikleri Kur’an kursu, hafızlık kursu, bir cemaate üye olma, İmam hatip okullarına devam etme gibi çok farklı değişkenle deneyimlemiştir ve sürdürmüştür. Bu değişkenlerde, örneğin bir cemaate aidiyeti olan bir katılımcıya “cemaat dini yanlış öğretmiş, A cemaati B cemaatinden daha doğru öğretmiş, din böyle bir şey değil, örnekleriniz kitabi referansa uygun değil” gibi yorumlarda bulunmayı tercih etmedik. Her araştırmacının “farklı sorular, yaklaşımlar, öngörüler ve bilgiler” (Berger, Buitelaar ve Knibbe, 2021, s. 196) ışığında tercih ettiği yöntemler vardır. Burada, “dinin ne söylediğinden” ziyade; dini ilişkisel olarak ele alan, “bağlama göre din” (a.g.y. 2021, s. 197) iddiasını takip ediyor ve “verinin ne söylediği” ile ilgileniyoruz. Dolayısıyla, her bir katılımcının deneyimlediği, inandığı ya da inanmadığı ve yorumladığı değerler “yanlıştır” ya da “doğrudur” yargısından çok, nasıl bir süreci yansıtmaktadır ya da bunların toplumsal sonuçları nelerdir, gibi sorular ekseninde hareket ediyoruz. Onların yaşadığı ve bize aktardığı dini, inandığı dini değerleri “din olarak” kabul ediyoruz. Bizler araştırmacı olarak “dini terminolojiyi” değil; saha bulgularını ve dolayısıyla bu bulgulardan hareketle ortaya çıkan terminolojiyi ön plana çıkarmayı amaçlıyoruz. Bununla birlikte Kandiyoti’ye (2015) göre, pek çok tartışmada İslam’ın kadına yönelik çeşitli “ayrımcı” uygulamalara sahip olduğu argümanı tek yönlü olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Ancak tüm bu eleştirilere rağmen İslam’daki uygulamaların “*meşruyetlerini mevcut yasaların temelini oluşturan ilahi esinli bir metinden alıyor olmaları*” sebebiyle göz ardı edilmesi mümkün değildir, İslam’ın özgülüğünü anlamak kadının toplumsal durumunu kavramak için önem taşımaktadır (Kandiyoti, 2015, s. 93). “*İslam, yalnızca Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemekle kalmaz; insanlar arasındaki -aile, evlilik, boşanma, miras- gibi toplumsal ilişkileri de düzenler*” (Berktaş, 2014, s. 110). Öte yandan, bu toplumsal ilişkilerin ve güncel siyasal politikaların üretimini, bu ilahi kaynaklı metne atıfla

gerçekleşiyor olması da İslam'ın eril düzenin işleyişindeki konumunun anlaşılmasını önemli hale getirmektedir.

İslam ve kadın üzerine yapılan çalışmalar genellikle "İslami feminizm" başlığı altında ele alınır ve İslami feminist söylem çalışmaları çok çeşitlidir ve tek bir hat üzerinden okunması yanlış olacaktır (Güç, 2008, s. 653). Tüm bu kapsamlı çalışmalar ve yaklaşımlar arasında kendimizi konumlandığımız yer, kadınların ve LGBTİ+ların her birinin deneyiminin "değerini" eşit gören bir pozisyonudur. İnancın bireyselliğini unutmuyarak, 18 yaşını geçen her öznenin kendi kararıyla takip ettiği değerleri olduğunu bilerek ve "kurtarıcı" pozisyonundan uzak duran bir feminizm anlayışıyla hareket ediyoruz. Feminist yöntemin, bir müdahale kültürüyle değil; bir dayanışma kültürüyle birçok tartışmada şekillenmeye devam ettiğini biliyor ve bu yöntemi izliyoruz.

Türkiye'de patriarka ile İslam'ın el ele yarattığı toplumsal alanı -biri lâdini diğeri inançlı olarak- deneyimleyen iki kadın araştırmacı olarak, deyim yerindeyse patriarkanın ekmeğine yağ süren ve kadın+ları "kapalı", "açık", "ifetli", "hoppa", "tesettürlü", "başı açık", tesettürü "doğru", tesettürü "yanlış" gibi ikilikler üzerinden değerlendiren yaklaşımların yanlış olduğunu düşünüyoruz. Meseleye kesişimsel feminizm çerçevesinden bakıyor ve kadın+ların deneyimlerinin her birinin bu perspektifle ele alınması ve anlaşılması gerektiğini savunuyoruz. Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında, kamusal alanda görünür olan "kurtarılmış ama özgürleşmemiş" (Kandiyoti, 1987) kadınlar için Cumhuriyetin erkekleri tarafından çizilen sınır "geleneksel" kadın olarak "iffet"lerini korumak ve yeni nesilleri yetiştirmek olduğundan (Cindoğlu, 2014: 120; Zihnioğlu, 2003), bu tanımı aşan öznelere varlığını biliyoruz ve bu tanımın dışındaki deneyimleri merak ediyoruz. Yani yeni cumhuriyetle birlikte her ne kadar kadınların mekansal özgürleşmesi gerçekleşmiş olsa da bedenlerinin ve cinselliklerinin kontrollerinin şekil değiştirdiğini (Durakbaşa, 1987; Cindoğlu, 2014), ancak kadın+ların bedenleri üzerindeki kontrol ve patriarkal otoritenin varlığını sürdürdüğünü aktaran pek çok tartışmaya da katılıyoruz. Kesişimsel feminist yöntem ve pratiklerin her türlü tahakküm-otorite ilişkisine karşı çıkış hikâyelerini içinde barındırdığını biliyoruz ve bu çalışmada da bu hikâyelerini dinlediğimiz katılımcıların deneyimlerini paylaşıyoruz.

1.Kavramsal-Kuramsal Çerçeve ve Yöntem

Bu başlık altında, araştırma boyunca kullandığımız yöntem, kavram ve takip ettiğimiz epistemolojik izlekleri özetlemeye çalışacağız. Araştırma verilerini proje ekibinin kolektif çabasıyla yukarıda bahsedilen proje kapsamında elde ettik. Türkiye'nin her bir coğrafi bölgesinden birer il seçerek, bu illerde yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yaptık. Her bir ilde, eşit sayıda, atanmış cinsiyetleri kadın ve erkek olan, toplam 70 katılımcıyla görüşmeler gerçekleştirdik. Buna ek olarak, İstanbul, Ankara ve Van'da olmak üzere toplamda üç tane odak grup görüşmesi düzenledik. Bu görüşmelerde, proje araştırma ekibi tarafından belirlenen siyaset, eğitim, toplumsal cinsiyet, beden, ölüm, dinden uzaklaşma ve kopma hikâyeleri gibi temalar çerçevesinde katılımcılara sorular sorduk. Görüşmeler esnasında, katılımcılardan onay alarak görüşmeleri ses kaydına alıp bu kayıtları deşifre ettik. Deşifre ettiğimiz görüşme metinlerini nitel araştırma veri analiz programı Atlas.Ti'ye yükleyerek proje ekibi olarak belirlediğimiz temalara göre kodlamalar yaptık. Bu makalede, bu kodlardan "Gender Genel" "Gender Kadınlık", "Arzu", "Beden/Vücut-Genel", "Cinsel İlişki", "Kürtaj", "Kopma Anı", "Uzaklaşma", "Dini Baskı" kodlarını okuyarak tematik analiz gerçekleştirdik. Bunun sonucunda, tekrar eden dört temel temayı -İslam'ın kadın+ları ikincil konuma

koyması, İslam'ın bedene müdahalesi, din ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, haram-helal-ceza sistemi-belirledik.

Ayrıca proje boyunca, yurtdışından bu alana ilgili araştırmacıların da dâhil olduğu-davet edildiği, haftalık düzenlenen okuma grubu toplantıları ve sunumlar yapıldı. Hâlâ devam eden bu toplantılar sayesinde, saha araştırması öncesi ve sonrasında, literatürle dinamik bir ilişki kurduk ve güncel tartışmaları takip edebildik. Bu bağlamda nitel araştırma deseniyle elde ettiğimiz verileri Bourdieu (2015)'nün eril tahakküm kavramı, Crenshaw (1989; 1991)'un kesişimsel feminizmi ve lâdinilik (Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023) kavramsal setiyle ele aldık; ilişkisel epistemoloji ışığında bu çalışmanın analizini gerçekleştirdik. Aşağıda sırasıyla, çalışmadaki kavram setlerine ve kuramsal arka çerçeveye yer vererek analiz öncesi beslediğimiz epistemolojik kaynakları özetleyeceğiz.

Toplumsal sistemler içinde inançların rolü, dönüşümü ve üretimleri küresel çapta nasıl önemli sosyolojik izlekler sunuyorsa, inançlardan uzaklaşma süreçleri de bir o kadar önemli izlekleri karşımıza çıkarır. İnsanların-toplumların bir inanca tutunma ihtiyacı kadar; bir inançtan uzaklaşma, o inancı sorgulama, ters-yüz etme ihtiyaçları ve pratikleri de pek çok sosyolojik, ekonomik, siyasi, dini devinimden araştırmacılara sağlanan mesajlardır. Tam da bu noktada "lâdinilik" kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. Türkiye'de ve Dünya'da birbirinden farklılaşan dindarlık eğilimleri ve pratikleri gibi, dinden uzaklaşma, din dışılaşma, dine karşı duyarsızlaşma, dini sorgulama ve dinsizleşme eğilimleri ve pratikleri gibi durumlar söz konusu olmaktadır ve bu süreç "lâdinilik" (*non-religion/non-religious*) şemsiye kavramıyla tartışılmaktadır (Hecker, 2023; Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023; Lee, Quillen ve Cotter, 2012; Lee, 2014; Schulz ve Binder, 2023). Bu tartışmalar, genellikle sekülerleşme mefhumu ile paralel bir eksen üzerinde yürütülmektedir.

Bununla beraber lâdiniliğin inanç, değer, ayrımcılık, duygu, ifade özgürlüğü ve görünürlük gibi pek çok sosyolojik temayla tartışma yarattığını söylemek mümkündür. Özellikle "tek tip din algısı"nın yaygın ve baskın olduğu Türkiye gibi bir ülkede, lâdiniliğin pek çok açıdan tartışılmaya devam edileceği, bu proje sahasında tarafımızca gözlemlendi. Buradan hareketle, grup aidiyetleri, kimlik edinimleri, toplumsal duygudaşlık, hegemonya ve değer üstüncülüğü gibi duygulara eğilimli tartışmaların yön değiştirebilme imkânlarının söz konusu olacağı yorumu yapılabilir. Farklı kimlikler, inançlar, aidiyetlerle karşılaşmaların yaşandığı bir örnek olarak bu proje grubu ve grubun yürüttüğü tartışmalar, bu sebeple bu çalışma için daha da önem kazanmıştır. Genellikle, "%90'ının Müslüman olduğu" iddia edilen Türkiye'de de tartışmalar çeşitlenmekte, Müslümanlık biçimleri ve cemaatler saha araştırması kapsamında görüşülen katılımcılar tarafından sorgulanmaktadır. Lâdinilik çatısında, Müslümanlığı ve dindarlık biçimlerini eleştiren pek çok katılımcı mevcuttur. Bu katılımcıların ateist, deist, agnostik, apateist gibi kavramlarla kendilerini tanıttığı ya da hiçbir tanımla ya da kimlikle anılmak istemediği örnekler söz konusudur. Lâdinilik şemsiyesi altında, katılımcılar, dine karşı duyarsız değillerdir; çünkü genellikle dindar aile geçmişleri bulunmaktadır. Aynı zamanda dinden uzaklaşma, dini sorgulama ve eleştirme, dini kurumlara ya da cemaate radikal karşı çıkışlarda bulunma, dinden kopuş gibi çoğunlukla katılımcıların ortaklaşan süreçlerinde oldukça zorlu aşamaları tecrübe etmişlerdir. Buna rağmen genellikle buldukları konumdan ve tartışmalarla-sorgulamalarla-zorlu aşamalarla geldikleri noktalardan memnundurlar.

“Kadın+ların lâdinileşmesi” konusunu merkezine alan bu çalışmada, kadın+ların bu süreci daha da radikalleşen biçimlerle tecrübe ettiği görülmektedir. Örneğin, bir erkeğin din dışlaşması; erkeklerin bedenleşme ile ilgili süreçlerinden “rahatlıkla” tahmin edilecek bir durum değildir; bir kadının “başörtüsünü çıkarma süreci” bile bir mücadele alanına dönüşür ve sembolik mesajlarla belirli “tahminler” sunar. Bu gibi motivasyonlarla, lâdinileşmeyi elbette her katılımcının farklı tecrübe ettiğini bilmekteyiz. Ancak kadınlar için meşakkatli katmanların onların lâdinileşme motivasyonlarını daha da farklı kıldığını düşünüyoruz ve “tahminin ötesinde” saha bulgularıyla desteklediğimiz bir analiz yapıyoruz.

Meseleyi ele alırken yararlandığımız kavramlardan bir diğeri Bourdieu (2015)’nün “eril tahakküm” kavramıdır. Bourdieu (2015)’ye göre toplumsal uzam *sembolik iktidarla* ilişkili olacak biçimde çeşitli ikilikler çerçevesinde örgütlenmiştir: eril/dişil, boyun eğen/boyunduruk altına alan vb. Ancak burada üstünde durulmaya değer olan şey bu ikiliklerin yarattığı hiyerarşi ve iktidarın doğalmış gibi sunulması, dahası bu “doğal” ilişkilerin toplumsal failer tarafından sürdürülmesindeki başarıdır. Bourdieu, toplumsal uzamdaki “*olağandışı ölçüde olağan*” (a.g.y., 2015, s. 12) bu tahakküm ilişkisinin sürdürülmesinin altında yatan dinamikleri anlamaya çalışarak; tam da bu noktada eril tahakküm kavramıyla okuyucuya bir izlek sunmaktadır. Buna göre toplumsal uzamın düzenlenmesinde rol oynayan en belirleyici etkenlerden birisi cinsiyet ayrımıdır. Toplumsal uzam “kadın-erkek” cinsiyetlerinin karşıtlığı üzerine kurulmuş çeşitli normlara göre düzenlenir. Bu düzen, erkeğin kadından üstün olduğu fikrine dayanan bir *doxa* olarak işler ve meşruluğunu bu “üstünlük” ilkesinin doğallaştırılmasıyla sağlar (Bourdieu, 2015, s. 22).

Bourdieu (2015)’ye göre cinsiyetler arasındaki ayrım asimetrik; eril düzene göre organize olmuş toplumsal uzamda erkek güçlü ve bu gücüyle paralel olarak iktidara sahip olmaya muktedir olan, kadınlar ise bu iktidara boyun eğmeye yazgılı, pasif ve güçsüz varlıklar olarak kabul görmektedir. Tüm bu asimetrik ilişkiler içinde kadınlık, kadınların bedenlerini de düzenleyen bir “disiplin” ile öğretilir; bu disiplinde kadın, erkeğin karşıtı olarak erkeğin arzularını tatmin etme görevini ifa etmekle yükümlüdür (akt. Öztimur, 2014, s. 595). Kadını güçsüz ve erkeğin tam karşıtı olarak konumlandıran bu bakış açısı, eril tahakkümün ihtiyaç duyduğu tüm şartların hayata geçebilmesini sağlar. “*Bourdieu’ye göre cinsiyet ayrımından beslenen eril tahakküm, gücünü egemenlik altına aldığı kadınların bu egemenliği meşru ve doğal kabul etmelerinden alır*” (Öztimur, 2014, s. 595). İşte din, kadın ve erkek cinsiyetlerine ilişkin “fıtrat” kavramı üzerine kurgulanan çeşitli kurallar aracılığıyla eril tahakkümün doğallaştırılması ve meşrulaştırılması işlevini üstlenir.

Cinsiyetler arasındaki farklılıklara yaptığı vurgu ile oluşturulan sömürü ilişkisine dayalı eril tahakküm toplumsal failerin sahip oldukları *habituslarda* ve *hexislerde* tecessüm eder. Bourdieu (2015)’ye göre bu adeta bir nakşetme edimidir: “*Zıt ve tamamlayıcı bedensel hexis’lerin yanısıra, dünyadaki her şeyi ve tüm pratikleri eril ve dişil karşıtlığına indirgeyebilen ayrımlar düzleminde sınıflandırmaya yol açan görünüm ve bölünüm esasları şeklinde olur, nakşetme*” (Bourdieu, 2015, s. 45). Bu nakşetme edimiyle kadın, “doğası” gereği özel alan olan eve hapsedilirken erkek ise iktidarın yegâne sahibi olarak kamusal alanda özgürce varoluşunu sürdürür. Eril tahakküm bu biçimiyle *sembolik şiddet*in en kullanışlı aracı ve üreticisi haline gelir. Bourdieu (2015)’ye göre sembolik şiddet, şiddete maruz kalanın ayırıcına varmayacağı biçimde meydana gelir. Sembolik şiddet, “*...yumuşak, kurbanlarınca bile hissedilmeyen ve görülmeyen, çoğunlukla iletişimin ve tanımanın veya daha kesin olarak tanımamanın, kabullenmenin veya hatta hissetmenin saf sembolik kanallarıyla uygulanan şiddet*” (Bourdieu, 2015, s. 11) biçimidir. Sembolik gücün

bu denli olağan biçimde kendini yeniden ve yeniden üretebilmesinde toplumsalı kuran normların başka biçimiyle var olamayacağına dair inanç, toplumsal failer tarafından öylesine benimsenir ki bu benimseme ve ayırdına var(a)mama hali, tahakküme maruz kalan failerin sembolik gücün üretim çarkının bir dişlisi gibi işlemesine neden olur. “Sembolik güç, ona maruz kalanların katkısı olmaksızın hayata geçirilemez” (Bourdieu, 2015, s. 56) diyen Bourdieu (2015, s. 58)’ye göre eril düzende var olan sembolik tahakküm ilişkisinde kadınlar, bu tahakkümün uygulayıcılarıyla olan iş birliği ilişkisini kopardığında, bu tahakkümü yaratan çeşitli yatkinlıklar ve bunları üreten toplumsal koşullarda köklü bir değişim olacaktır.

Son olarak değineceğimiz Kimberle Crenshaw (1989) tarafından ilk kez kullanılan kesişimsel feminizm kavramı, pek çok tartışmanın konusu olmaya devam etmektedir. Siyahi kadın+lar ve farklı aidiyetlerle-kimliklerle çeşitli ataerkil yaptırımlara ve şiddet biçimlerine maruz kalan kadın+lar, kavramsal olarak kesişimsel feminizme gönderme yapar. Kesişimsel feminizm de sınıfsal, sosyal, etnik, cinsel gibi pek çok farklı sistemsel dışlanmalarla ataerkinin kesişimine gönderme yapar, kesişimleri ayrımcılık alanlarından kurtarıp ters yüz ederek, kadın+ların lehine çevirme yöntemlerini tartışır.

“[...] yöntemsel veya teorik çerçeve olarak kesişimselliğe dört ana analitik fayda atfedilir: eşzamanlılık, karmaşıklık, indirgenemezlik ve kapsayıcılık. Temel bir kategoriyi ayrıcalıklı kılan ve diğerlerini ya görmezden gelen ya da sadece ona "ekleyen" baskıyı teorileştirmeye yönelik üniter veya eklemeli yaklaşımların aksine, kesişimsellik, kurumsallaşmış pratikleri ve yaşanmış deneyimleri inşa etmede çoklu, birlikte oluşturan analitik kategorilerin işlevsel ve eşit derecede önemli olduğunu ileri sürer” (Carastathis, 2014, s. 307).

Kesişimsel feminizm, renkli kadınları, gayleri, lezbiyenleri domine eden, izole eden, entelektüel ve toplumsal birikimden dışlayan çoklu sistemlerin eleştirisi; anaakım neoliberal kimlik tanımlarına bir karşı çıkış ve çoklu deneyimleri sahiplenme olarak tanımlanabilir. (Crenshaw, 1991, s.1241-1242). Bu durum, feminizmin belirli ölçütlere, söylemlere sıkıştırılması mantığını aşma eğilimiyle hareket eder. Standart anaakım neoliberal feminist bastırma-kural dayatma alanlarının sınırlarını ve ataerkil işbirlikçi grupların tahakkümlerini aşarak genişletmeyi amaçlar. Yaşanılan toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, ayrımcılık gibi anlamlarda da deneyim ortaklığını ifade eder (Crenshaw, 1991, s.1241). Bu deneyimler, kadın+ların ve LGBTİ+ların, ataerkil iş birliği sonucu ortaya çıkan baskıları aşma eğilimini kapsarken; din, dil, ırk, cinsel ifade ve yönelim gibi çoklu aidiyetlere yaslanarak feminist bir yöntem ve teoriyi oluşturur.

Patriyarkal üretimlere, ayrımcılıklara ve dayatmalara karşı bir alternatif olarak düşünebileceğimiz kesişimsel feminizm, güç ilişkilerini yeniden düşünme ve yapılandırma biçimlerinde belirli yolları izler (Carbado, Crenshaw, Mays & Tomlinson, 2013, s.304; Davis, 2008, s.68). Bu yollar, kendine özgü yöntemleri içinde kısıtlı görülse de özgünlüğün sağladığı her aşamada alternatif yaratma şansına sahip olabilmektedir. Dolayısıyla, kesişimsel feminist teori ve yöntemi, bulunulan bölge-coğrafya, yaşam standartları, patriyarkal koşullar gibi durumlar da çeşitlendirmektedir. Kendine özgü koşullar çerçevesinde, Türkiye’de de kesişimsel feminizmi; inanç-inançtan uzaklaşma, kültür, etnisite, azınlık olma deneyimi, gibi durumlarla ele almak çoklu perspektifler açısından önemlidir.

Türkiye’de belirli dayatmalarla gelişen tahakküm süreçleri, inancın tek tipleştirilme çabası, İstanbul Sözleşmesi gibi toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeten anlaşmaların yürürlükten kaldırılması, kadın+ların kurumsal olarak da bakanlıklar-hukuk yaptırımları-diyamet söylemleri gibi aygıtlarla kısıtlanması ve sadece aile kurumuyla tanımlanması gibi çoklu patriyarkal alanlarla kesişmektedir (Yılmaz ve Aslan, 2023, s. 196-213). Türkiye’nin dindar muhafazakâr merkezci politik süreci; bu söylemlerle ve uygulamalarla ön plana çıkarmaya çalışan, toplumsal cinsiyet politikalarının da bundan bağımsız olarak düşünülmediği bir Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetiyle, hükümet-devlet kurumları ve politikalarının sınırlarının belirsizleşmesi ile devam etmektedir. Bu durumlar ve süreçler, keskin dindar kadın inşasıyla, kadının özel alana ait, aile içinde tanımlanan “fıtratıyla” kurduğu ilişkilerle uzun süredir Türkiye politik atmosferini, dindarlık biçimlerini ve dolayısıyla lâdinilik biçimlerini de etkilemektedir.

Öte yandan Bourdieu (2020) sembolik şiddetin sürdürülebilmesinde “devlet”e özel bir vurgu yapar. Buna göre devlet, kurumları aracılığıyla sembolik şiddetin “doğal” gibi algılanmasının zeminini hazırlar. Dahası devlet tüm yurttaşlarına eşit mesafede olduğu ve tarafsız olduğuna ilişkin vaatlerde bulunur; böylece tahakküm altında olanlar için tahakküm olağan hale gelir. Devlet her ne kadar kendini “tarafsızlık mekânı” olarak kurgulasa da kutsal ile dünyevi arasında konumlandığı yere bağlı olarak politikalar üretir (Yönden, 2024, s. 96). AKP hükümetinin ön plana çıkardığı “dindar muhafazakâr” kadın inşası, eğitim kurumlarından hukuk sistemine, bakanlıklardan dini kurumlara, aile içinden çocuk doğurma sayısına kadar her alana sirayet eden “politik-dindar” uygulamaları sürdürür. Bu durum pek çok tartışmada, kadının “kutsal aile”ye sıkıştırılmasını içeren “teşvikler ve söylemler”, yasal haklarının kayganlaştırıldığı geleneksel bir konumun meşrulaştırılması, dindar-muhafazakâr inşasının dışında bir varlığının kabul görmemesi gibi pek çok durumla karşımıza gelir.

2. Bulgular

Her ne kadar lâdini şemsiye kavramı altında ele aldığımız katılımcılar görüşmelerde genel itibariyle tüm inançlar ve dinlere yönelik gönderme yapsalar da Türkiye özelinde İslam’ı deneyimlemiş oldukları için İslam’a dair referansların ön plana çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle kadın+ katılımcıların deneyimlerinde İslam özelinde din eleştirilerini görmek mümkündür. Katılımcı kadın+ların buldukları konumdan, maruz kaldıkları müdahalelere kadar pek çok eleştirinin, bulgular bölümünü etkilediğini söyleyebiliriz. Aşağıda detaylandırıldığı üzere, “İslam’ın Kadın+ları İkincil Konuma Koyması”, “İslam’ın Bedene Müdahalesi”, “Din ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet” ve “Haram-Helal-Ceza Sistemi” temaları çerçevesinde başlıklandığımız bulguları sunuyoruz.

2.1. Kadın+’ları İkincil Konuma Koyan İslam: “Kadına Böcek gibi Bakıyorlar”

Konuyla ilişkili olarak değineceğimiz ilk tema katılımcılarımız tarafından sıklıkla dile getirilen İslam dininin kadın+ları ikincil konuma koymasına yönelik eleştirileri ve deneyim aktarımlarını içeriyor. Bu aktarımlar Kitabî referanslar, dini normların gündelik hayatı belirlemesi, çeşitli Kur’an kursu ve cemaatlerde yaşanan deneyimler, aile, hukuk, eğitim kurumlarının bu deneyimler üzerindeki etkileri gibi mefhumlara dayanıyor. Tanrı ile kulu arasında herhangi kurumsal bir aracının olmadığı Protestanlık ve İslamiyet’te aile reisi -ki bu patriarkanın hâkim olduğu toplumda baba, koca ya da ağabeyden birisidir- ailenin diğer üyelerinin dinsel denetiminden sorumludur, kısacası eril hiyerarşi düzeninin üretimi din aracılığıyla devam

eder (Berktaş, 2014, s. 109). Kadınların konumunun erkekler tarafından belirlenmesi, tahakküm altına alınması, dini açıdan ve toplumsal pek çok alanda ikincilleştirilmesi; iradelerine müdahale, siyasi, ekonomik, cinsel vb pek çok alanda kontrol edilme aşamalarıyla mümkün kılınmaktadır.

Tahakkümün ve ikincilleştirmenin en belirgin yaşandığı alanlardan biri kadın bedeninin ve cinselliğinin kontrolüdür. Kadının özgürce cinsel ilişkiye girmesi eril tahakkümün otoritesini sarsacaktır, kendi iradesini ortaya koyan ya da kamusal alanda var olan kadınlar eril tahakkümün sınırlarını zorlayacaktır, dolayısıyla kadın cinselliği kontrol altında tutulmalıdır. Lindholm (2004)'a göre İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda, İslam bu kontrol işlevini "Tanrı'nın takdiri" söylemiyle meşrulaştırır ve kadının kamusal alanda özgürce varolmasının anarşiye yol açabileceğini söyleyerek "erkeğe kadını kontrol altında tutma yetkisini vermesi" ile sağlar. Dahası "kaos ve anarşi için kullanılan fitne sözcüğünün kökeninde kadının özgürce cinsel ilişkiye girmesinden duyulan korkunun yattığını" iddia eder (Lindholm, 2004, s. 386). Bu meşrulaştırma işlemi, Mernisse'ye göre "bir kadına iktidarı emanet eden asla refaha eremez" ve "namaz kılan müminin önünden köpek, eşek, kadın geçerse namaz bölünmüş olur" gibi çeşitli hadislerle sağlanır (Mernissi, 1991, s. 64).

Dinlerin daha başından günahkâr ve kirli olmaya yazgılı bir kadın inşası eril tahakküm otoritesinin, kadın üzerinde kurmaya çalıştığı hegemonik ilişkiyi beslemek için uygun bir zemin yaratır. Bu zemin, Bourdieu (2015)'nün eril düzenin sürmesinde merkezi role sahip dediği *sembolik güç olarak* tanımladığı doğallaştırma ediminin yaslandığı, olgunlaştığı imkânları sağlar. Bu edimin tecessüm ettiği bir alan olarak İslam dini kadını erkeğin karşısında ikincil bir konuma yerleştirir: "İslam'ın savunucularının iddia ettiğinin aksine, bir bütün olarak kadınların rolü erkeklerinkine göre ikincildir. Erkekleri kadınlara göre üstün gören ve tanıklıkta iki kadını bir erkeğe eş tutan Kur'an , bunun kanıtıdır" (Berktaş, 2014, s. 111). Buradan hareketle Antalya'da görüştüğümüz katılımcımız Irmak, Kitabî bir referansla Kur'an-ı Kerim'de geçen Nisa Suresi'ne göndermede bulundu ve bu surede kadınların erkeklerden farklı olarak kısıtlanmasına dair eleştirilerini dile getirdi.

"NY: Anladım. Peki, özelde İslam senin için ne ifade ediyor?"

IE: Kur'an'ı okudum ama açıkçası Türkçesini çok okumadım. Ee başladım Türkçesini de okumaya bir ara, sonra Nisa Suresine gelince beni aldı çelişkiler, sorular... Kadınlara ilgili çok ayet vardı çünkü. Şey düşünmeye başladım: neden İslam sadece kadına bu kadar yasak koymuş, erkek biraz daha serbest ve şey gibi hissettim, çünkü kadınlarınızı koruyun, kadın namaz kılmıyorsa onu uyarın, yatağı ayırın, hala kılmıyorsa sonra gerekirse bir tokat atın gibi ayetleri görünce ben de benim beyin yanmaya başladı. Eee hep zaten hani özellikle tesettüre karşı çok şeydim, mesafeliydim çocukluktan beri de yani, kapatmaya çalışırlardı, küçük eşarplar takarlardı ama ben hiç hoşlanmazdım bu durumdan. Çünkü zoraki oluyordu. Ee o ayetlerden sonra işte kadını hep geri plana tutup erkeğe ayrıcalık tanımış gibi hissettim. Sanki direkt erkeğe inmiş bir kitap gibi hissettirdi bana açıkçası. Ee o yüzden İslamiyet'e, evet çocukluğumdan beri hep İslamiyet'in içindeyim ama açık söyleyeyim, eğer ailem benim Müslüman olmasaydı tercih edeceğim bir din değildi."(Irmak, 43 yaşında, Antalya)

Kırılgnalık, naiflik, fedakârlık gibi mevzular, kadın bedeniyle ve psikolojik yapısıyla doğrudan ilişkilendirilerek pek çok alandaki “kadın imajını” belirleyen toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık içeren tanımlardır. Kadını tanımlamada dini sistem içinde de kullanılan, “kadının ikincil konumunu” belirleyerek narinliği vurgulayan kırılgnalık kavramı, aslında farklı olan ve eşit olmayan arasındaki tabiyet ilişkilerine de gönderme yapar. Kırılgnalık, ideal olarak tanımlanan konumdan, güç dengelerinden uzak, noksan ve toplumsal yetersizlikle eşdeğer bir konuma tekabül eder (Acar Göktepe, 2022, s. 300). Yani kırılgnalık tanımı kendi içinde bir öteki tanımının eşitsiz konumunu var eder; bir iktidar ilişkisini barındırır. Kadının kırılgn olduğu iddiası, beraberinde kendisinin korunmaya muhtaç, şiddete karşı savunmasız ve eril iktidar konumun dışında olduğu iddiasını da gündeme getirir. Yukarıda yer alan Irmak’ın alıntısında bu durum, kadın kırılgnlığının eril iktidar açısından nasıl kullanıldığına dair bir örnek teşkil eder. Irmak, kendisinin lâdini olma motivasyonlarından biri olarak Nisa Suresi’nde geçen ve ayrımcılık içerdiğini düşündüğü çelişkili ayetlerden bahseder, Nisa Suresi’ne göndermede bulunan tek katılımcı Irmak da değildir. Nisa Suresi, kadın+ katılımcılarla sık sık konuştuğumuz konulardan biridir. Erkeklerin yalnızca “erkek olarak” edindikleri konumlarından yararlanması ve dini ayetin onlara sağladığı tahakküm yetkisi bu konuşmalarda ve deneyim paylaşımlarında eleştirilmiştir. Yani Irmak’ın bu eril iktidar alanındaki konumunu reddettiğini, eleştirdiğini ve kırılgnalık sınırlarını aştığını görmek mümkündür.

Din ve erkeklik hallerinin kesişiminde kadınlara şiddet uygulanması, kadınların denetlenmesi gibi kadınların bedenleri üzerinde baskı kurulmasına imkân veren kurallar, kadını erkeğin karşıtı ve iktidarı altında olan ikincil bir varlık statüsüne getirir. Ayrıca “kadının namaz kılmaması durumunda” uyarıcı ve denetleyici olarak işaret edilen erkekler olması kadınların iradesinin yok sayıldığı anlamına gelebilmektedir. Irmak örneğinde, çocukluktan itibaren bu denetleme mekanizması kadının hem iradesine hem de bedenine yönelerek zorla eşarp taktırma gibi pratiklerde tecessüm eder. Toplumsalı kuran ve denetleyen kuralların kadın-erkek karşıtlığı üzerinden tezahür ediyor olması, katılımcımızın Kur’an’ın erkeklere inmiş bir kitap gibi hissetmesine ve bunun kadın olma hallerinin değersizleştirilmesine sebep olduğunu düşünmesine neden olmuştur. Araştırma öznemizin iradi olarak karar verebildiği durumda ise İslam’a inanmayı tercih etmeyeceğini belirtmiş olması, kendi lâdinilik hikâyesinin en temel gerekçelerinden biri olarak yorumlanabilir.

Bununla ilişkili olarak diyebiliriz ki Bourdieu (2015, s. 45-54)’ ye göre eril tahakkümün gücü, kendini sürekli olarak yeniden üretebilmesi ve bu yeniden üretim eyleminde tahakküme maruz kalan kadınların da farkında olmadan rol oynamasından ileri gelmektedir. Eril tahakküme bu gücü sağlayan ise *sembolik şiddet*; *sembolik şiddet* aracılığıyla tahakküm altında olanlar tahakkümün farkında olmadıkları gibi bizzatı bu şiddetin üreticisi haline gelir (akt. Arpacı, 2020, s. 120). Bu durum, Deniz Kandiyoti’nin “ataerkil pazarlık” (2012) kavramıyla kesişir. Deniz Kandiyoti, ataerkil pazarlık kavramı ile kadın+ların da patriyarkal iş birliklerinin, bu sistem içindeki olanaklarından ve bundan kaçışın zorluğundan bahseder: Yaş hiyerarşisi, deneyim hiyerarşisi, kadın+ların toplumsal konumlarından elde ettikleri statüler, patriyarkal iş birlikleri ile tıpkı erkekliklerin yarattığı tahakküm alanlarına dönüşebilmektedir. Örneğin, belirli toplumsal gruplar içinde yaşı büyük kadınlar, kaynana-gelin, kız çocuk-anne ilişkileri bu tahakkümleri yaratabilmektedir. Samsun katılımcımız Öznur’un bahsettiği hafızlık kursu deneyimi bunun örneklerinden biridir:

“Ö: [katılımcı gittiği hafızlık kursunu kastederek] Kadına böcek gibi bakıyolar. Kendileri de kadın.

ND: Mesela onu nasıl hissettin? Çünkü orada zaten herkes kadın değil mi?

Ö: Evet. Tabii ki herkes kadın.

ND: Yani orada nasıl bir kadına böyle böcek gibi olduğunu anladın mesela? Konuşma mı, sohbet mi? Somut bi örnek var mı hatırladığın falan.

Ö: Birçok var. Yani bütün sohbetlerimiz bizi bastırmak, söndürmek üstüne olan sohbetler, işte kadın kaşını dahi alamaz eşi istemezse.

ND: Hıı. Hep eşine göre şekillenme.

Ö: Evet ben mesela böyle şu anda da hala söylediğimde tüylerim diken diken oluyor sanki o anı yaşıyorum. Ben böyle şok olmuştum. Hani bi erkeğe bu kadar tamah etmek, kaşını dahi, işte bacağını dahi evlenene kadar alamaz, günahdır, güzelleşemez kadın. [...] Ya da işte böyle çalışmayın. Kuaför olmak günah...” (Öznur, 25 yaşında, Samsun)

Tahakküm meselesinin en önemli alanlarından bir diğeri, karar alma ve irade koyma süreçleridir. İradi bir mekanizmayla hareket etmek, sorumluluk olarak toplumsal kimlik edinmek ya da belirli bir aidiyet yaratmak çoğunlukla karar mekanizmalarıyla ilişkilendirilebilir. Genellikle patriyarkal rollerle kırılğan ve duygusal varlıklar olarak tanımlanan kadınların, karar alma süreçlerinde de benzer pasiflik performanslarıyla etiketlendiğini söylemek mümkündür. Hiyerarşik toplumsal düzenin eril olana sağladığı ayrıcalıklar, kadınlıkları daha da pasifleştiren bir konuma getirirken, “kırılğan kadın” karşıtı bir inşayla erkeği yetkin, lider, sorumluluk sahibi ve “temel karar alıcı” olarak kurgular (Vatandaş, 2007, s. 40).

Bu toplumsal kurgudaki hiyerarşi, kadınların ne yapması ve nasıl görünmesi gerektiğini, çalışıp - çalışmaması gibi iradi süreçlerini yönetme hakkını meşrulaştırmaya çalışır. Bu karar alma hiyerarşisindeki araçsal etkilerden biri de erilin dindeki sorumluluğudur. Örneğin Öznur, daha önce İrmak'ın bahsettiği gibi kadının bedensel ve düşünsel tercihlerinin bir erkeğin iradesine tabi olmasını yukarıdaki alıntısında eleştirir. Kadını, arzularını, fikirlerini ve bedenini Öznur'un tabiriyle “bastırmak ve söndürmek üzerine” olan bu anlatılar, din ve patriyarkanın kesişimde yeniden çeşitli biçimlerde üretilir. “Kadının kaşını almasının” dahi bir erkeğin iradesiyle şekillenmesi, bir kadının çalışması ve ekonomik özgürlüğünü kazanmasının yasaklanması ve günah kabul edilmesi; din ve ataerkinin birbirini beslemesi, birbirinin müsebbibi olmasının sonucudur. Dini kuralların gündelik hayata sirayet etme biçimi katılımcımız tarafından bu sonuca göre değerlendirilmiştir. Din, erkeğin yetkinliğinin pekiştirilmesinde önemli bir role sahiptir. İzmir'de görüşme yaptığımız Yeliz ise kurumsal açıdan eğitim, din ve bu kurumların kurucu unsurlarından biri olarak devlet üzerinden şu değerlendirmeleri yaptı:

YH: Ee Türkiye'de din eğitimi... galip erkeklerin din eğitimi yani. Hani tarih eğitimi gibi bir şey Türkiye'de din eğitimi. Galiplerin yazdığı bir tarihin okutulması gibi yani. Bir erkek dini anlatılıyor. Ve ee devlet dini anlatılıyor. Yani Sünni islam anlatılıyor Türkiye'de. Ee ve işte meşru vatandaşı, tercih edilebilir vatandaşı üreten bir din, Türkiye'de din bence. Öyle.” (Yeliz, 44 yaşında, İzmir)

Din, genellikle toplumsal cinsiyet eşitlikçi olduğu iddiasıyla, konum veya cinsiyet fark etmeksizin inananlara ve dinin takipçilerine hitaben bir mefhum olarak sunulsa da patriyarkanın dinle derinlikli bir ilişkisi olduğu da varsayılr (Tuksal, 2012, s. 53-57). Bu iki iddia patriyarkanın varlığının kabulüyle, aslında toplumsal cinsiyet eşitliğinin kırılma anının yaratılmasını kendinde barındırır. Patriyarkanın devamlılığını esas alan dini-kültürel öğeler, inançlar ve toplumsal pratikler, kadın-erkek inanan konumunun eşit olduğu iddiasını en başından ters yüz etmektedir. Bazı tartışmalar ise, İslam içinde kadınların konumunun çok radikal netliklerle ele alınmaması gerektiğini; kadınların dinin içinde hem “bağımlı” hem de “özgür” olabileceğini söyler ve kadınları saflık timsali, bakire, kötülük yayan cadı ya da hain gibi çok farklı uç noktalarda tanımlayan durumların olduğunu aktarır (Toker, 2009, s. 18).

İki uçlu tanımlar, inanç içinde aslında kadının konumunu belirler ve kadınların inancı hissetme ve yorumlama biçimlerini etkiler. Kadın+ların kendilerini tanımlayış biçimleri, bu iddia edilen eşit konum-statü edinme meselesini alaşağı eder. Bunun bir örneği olan Yeliz, yukarıda aktardığımız alıntıda her ne kadar doğrudan kitabî/dini referanslar vermese de dinle ilişkili biçimde şekillenen eğitim kurumunun ve bu kurumlarda üretilen din anlayışının kadınları “mağlup” erkekleri “galip” konumuna yerleştirdiğinden bahsetmiştir. Kadını pasifleştiren, kırılanlaştıran etiketlerle “mağlup” ve erkeği belirleyen olma özelliğiyle inşa eden “galip” gibi tanımlar, doğrudan dinin eşitlik iddiasına bir karşı çıkışın ifadesidir. Neredeyse kadınların din içinde yer almadığını vurgulayan ve anlatılanın “bir erkek dini” olduğunu söyleyen Yeliz, bunu Sünni İslam ile eşitlemiştir. Yani dinde bir cinsiyet eşitliğinin olmaması bir yana; dinin doğrudan erkekliği performe etmenin bir aracı haline geldiğini söylemek mümkündür. Erkek yanlılığın, dindeki kadın-erkek konumlarının iki uca yönelmesini, kadın+ların ladinileşmesini, toplumsal erkekliğin kadın+ları nesneleştirmesini ve önemsizleştirmesini belirleyen unsurlardan biri olduğunu vurgulamaktayız. Yeliz’e göre Sünni İslam’ın bu “erkek yanlılığı” toplumsal, kamusal ve dini normu belirler. Bunlarla ilişkili olarak bir diğer katılımcımız Sude de İslam’ın kadın+ları ikincil konuma koymasını, kendi ailesi üzerinden yaşadığı süreçlerle ilişkilendirerek aktardı:

“Bir de böyle Said Nursi temelli giden cemaatlerde hep böyle bir Said Nursi’yi harika birisi olarak yansıtma şeyi vardır. O nedir? İşte çocukluğundan beri çok iyi, çok zekidir işte sorulan her soruya çok hızlı cevap verir, işte ezberi çok kuvvetlidir, bir okuduğunu bir daha unutmaz falan. Ben de öyle Said Nursi idealinde ama asla kadın olduğum için Said Nursi olamayacağımı bilmeden o olacaktım gibi büyüdüm yani. Çünkü o zamanlar her ne kadar kız olduğum için, kız çocuğu olduğum için çok baskılsam da, işte erkek çocuklarıyla oynayamazsın gibi şeylerle karşılaşsam da abimler de kızlarla takılmıyorlardı. O yüzden bunu çok cinsiyet bazlı bir şey olduğunu düşünmüyordum. İı ta ki benim kısa kollu giymeyip abimlerin kısa kollu giydiklerinde dayak yemediklerini fark ettiğim zamana kadar.(Gülüyor) ki bu da çok geç olmadı yani on yaşındayken falan fark ettim bunu.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Patriyarka, temel olarak kökleri pek çok alana yayılmış, erkeğin soyunu devam ettirmeye ve eril çıkara dayalı bir sistemdir. Patriyarka bir erkek egemen toplumsal inşa olarak, kadınların bedenini-emeğini-fikrini-hak sahipliğini sömüren ve erilliği her zaman yeniden üreten bir sistematikliğe işaret eder (Acar Savran, 2021). Patriyarkanın üretim biçimleri, erkek egemenliğine dayandığından, erkek soyunu sürdürme

amacıyla hareket ettiğinden, semavi dinlerdeki ve özellikle İslam'daki soy-miras-halef (Yaman Güven, 2019, s. 13-30) mefhumlarında köklü ve eril yanlı bir konuma sahip olduğundan bahsedebiliriz. Dini yaklaşımlar, kadının toplumsal konumuna bakışın bir izdüşümü ve "eril dinin uzantısı" (Özbolet ve Çomu, 2018, s. 1154-1155) olarak yorumlanırken, "haleflik" mefhumunun da bundan azade olmadığını söyleyebiliriz. Hak sahipliği, dinin devam ettirici "üst" mertebeleri, gerek aile içinde malların bölüşümü anlamındaki, gerekse toplumsal mertebelerdeki bölüşüm anlamındaki dini miras hukuku, erkeklere tayin edilen ayrıcalıklı konumlardır. Erkekler hem soyun hem de yetkinliğin temsili olarak görüldüğünden, dinde haleflik mefhumu da erkek yanlı öğretilerden, güç ilişkilerinden beslenir.

Haleflik meselesinin, kadın ve erkeklere biçtiği konumlar ve yetkinlik alanları yukarıda Sude'nin hikâyesinde, yetiştirilme tarzında karşımıza çıkar. Sude'nin bir zamanlar müridi olduğu cemaatin önderi sayılan Said Nursi'nin statüsü, Sude kadın+ olduğu için hiçbir zaman erişemeyeceği bir konumdur. Liderlik etme, dini önder ya da idealize edilen bir inançlı olma vasfının erkeğe atfedilmesi söz konusudur. Berktaş, adeta Sude'nin "*kadın olduğum için asla Said Nursi olamayacağım*" sözünü "*Melike olabilir ama halife asla!*" cümlesiyle özetler; buna göre halife olabilmenin en önemli ölçütü "erkek" olmaktır (Berktaş, 2014, s. 113). İnançsal olarak örnek gösterilen bu figür gibi olma ideali ile yetiştirilen Sude, yalnızca bu statü durumunda değil; ağabeyleriyle yaşadığı kılık-kıyafet farklılığı ve deneyimleri konusunda da erkeklerin yaşadığı ayrıcalıkları fark edip, bunları dinden uzaklaşma motivasyonu olarak sunmaktadır. Din ve patriyarka ilişkisinde vasıflar, mertebeler, idealler, roller toplumsal hiyerarşiyi, eşitsiz ilişkileri pekiştirir ve patriyarkal ayrımcılıkları yeniden üretir.

Bourdieu (2015), eril tahakkümün sürdürülmesinde çeşitli dini ritüellerin öneminden bahseder. Bu ritüellerde kadın ve erkeğin konumları asimetriktir. Bu asimetri erkeğin lehine yönelik statüler inşa eder ve ona ayrıcalıklar sağlar. Bu ayrıcalıklara ve statüye erkek çocukları erişkin olduğunda sahip olabiliyorken, kadınlar hiçbir zaman sahip olamaz.(Bourdieu, 2015, s.39). Bu statüler ve ayrıcalıklar, İslam'ın kadın+ları ikincil konuma koymasının araçları haline gelmekle kalmayıp aynı zamanda onların bedenlerine müdahale imkanlarını yaratabilmektedir. Bununla beraber, toplumsal hayatta sıklıkla karşımıza çıkan İslam'ın eşitlik dini olduğu söylemine rağmen; lâdini kadınların statü ve ayrıcalıklardan uzak deneyimlerinin, Türkiye'de çalışma yapan Delaney (2014)'in bahsettiği gibi İslam'ın kuşatıcı yanıyla örtüştüğü ve tıpkı dindar kadınların deneyimi gibi din ve tahakküm kesişimine maruz kaldığını söyleyebiliriz:

"Kadınlar İslam dünyasının eşit ama farklı yarısıdır" diyen ve kadınların önemli simge ve törenlerden dışlanmalarının basitçe "uygulamalarda kadınlığın özel koşullarının getirdiği uyarlamalar" (1972:385) olduğunu söyleyen Femeas'a katılamıyorum. İnanan kadınlar da temel görevleri - şahadet, namaz, oruç, zekât ve hac- yerine getirirler. Ne var ki, simgesel bir güç ve otorite aracı olarak erkeğin yaratıcı organına odaklanması, kadınları kendiliğinden dışlar. Erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıklar rastlantısal değildir, sistemin temelidir. İki cinse atfedilen değerler simetrik olmayan, hiyerarşik bir düzen içindedir ve bu düzen İslam'ı uygulamalarla pekiştirilmektedir" (Delaney, 2014, s. 347-48).

Delaney'i doğrular biçimde, İstanbul odak grubu katılımcımız Aslı lâdinileşme sürecindeki en önemli sebeplerden birinin, İslam'ın patriarkayla iş birliğine dayalı kadın ve erkek arasındaki erkek yanlı

ayrımcılıkları olduğunu belirtmiştir. Delaney'in de bahsettiği kadınları dışlayan asimetrik, tepeden inme sistemi, Aslı "eril üstünlük" olarak tanımlamıştır.

"Kadınlar kendi haklarını daha fazla aramaya başladıkça aslında bu erkeklerin ataerkiden kaynaklı çıkarlarını da azaltıyor. Yani en basitinden şöyle örnek vereyim. Bayram, Ramazan Bayramı yeni geçti ve Ramazan Bayramı'nda sürekli işte yemekleri hazırlayanlar, misafirleri işte karşılayanlar, bulaşıkları yıkanlar vesaire hep kadınlardı. Yani genel olarak kadınlar bu işi yapıyor. Neden? Çünkü "kadınların görevi". Neden? İşte, yani aslında rasyonel hiçbir nedeni yok. Ama ataerkil bir baskı üzerinden bu kadınları kabul ettirmiş ve kadınlar "hayır bu sadece bizim işimiz değil, siz de yapacaksınız" dediğinde, birlikte bu erkekler işte, hiç kendi işte, yani o en basitinden bulaşık yıkamama (anlaşılmıyor) vs kaybetmelerine neden oluyor. Ve bunları nasıl bağlayacağım? Şöyle bağlayacağım. Aslında dinler bu çıkar çatışmalarında bu çıkarlarını kaybetmek istemeyen sınıfın elinde bir koz olarak ortaya çıkıyor. Yani sen bir dini işte savunduğunda, işte atıyorum İslam üzerinden bir erkeğin bir kadın... İşte erkekleri kadından üstün olduğunu, erkeklerin çok eşli olabileceğini ama kadınların çok eşli olamayacağını sen İslam üzerinden kurabiliyorsun." (Aslı, 19 yaşında, İstanbul Odak Grup Katılımcısı)

Erkek hâkimiyeti olarak tanımlayabileceğimiz bu sistem, Aslı'nın bahsettiği çıkar çatışmalarını örerken; toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş görevleri yaratır. Toplumsal cinsiyetçi ayrıma zemin oluşturan bu meseleler, kadın+ların evle, aileyle, özel alanla ilişkilendirilmesi mantığına dayanır. Kadın+ların meşguliyetleri, rolleri ve konuları hizmet etmek mantığıyla kurulur ve bu mantığa uymaları beklentisi, aile içi rollerle, yemek yapmak, çocuklara-yaşlılara-hastalara bakmak, temizliği uygulayan kişi olmak gibi görevlerle pekiştirilir. Bu pekiştirme, İslam'da "aile hukuku" ile vücut bulur ve kadının konumu özel alana sıkıştırılır; kadının nesneleştirilmesi, "gizlenmesi" ya da mahrem alan içinde tanımlanması, başına örtme biçimlerinin direkt arzu meselesini bastırmakla eşdeğer görülmesi, cinsel bir obje olarak değerlendirilmesi gibi hususlar ve aile sınırları bağlamında namus kavramı bir yük gibi kadınların sorumluluğuna verilir (Çakır, 2023, s.186; Kazamı ve Özalpat, 2004, s.254-256; Kızılay, 2010, s.48-51; Öztürk, 2001, s.115). Mahrem alan dışında var olan kadınlar, iffet taşıyıcısı oldukları alanı da tehlikeye atmaktadır, algısı söz konusudur.

Kadınların İslam içindeki konumu da muhafazakâr söylem içinde de imajlarla sınırlanır, bu imajın dışındaki görünüm, değerler, pratikler bir patriyarkal çıkar sarsıntısı yaratır. Bu sebeple, İslam'da "aile hukuku" gibi tanımlara uymayan, toplumsal cinsiyete dayalı rollerini gerçekleştirilmeyen kadınlıkları, muhafazakâr söylem bir "tehdit" olarak değerlendirir (Çakır, 2023, s.186; Öztürk, 2001). Aslı da yukarıdaki alıntısında bu durumların, İslam'da kadınları ikincilleştiren bir konuma getirdiğini vurgularken, erkeklerin ise pek çok alanda sınırlanmadığını, onlara karşı müsamahakâr olduğunu söylemektedir. Bu durum, diğer bulgu başlığında tartışılacak pek çok iradi, psikolojik, duygusal ve fiziksel müdahaleyi ortaya çıkarmıştır.

2.2. Bir Müdahale Alanı Olarak Beden: “İslami Olarak Pantolon Giymek Günahtır”

Beden meselesini “İslam’ın kadın+ları ikincil konuma koyması” temasıyla bir önceki başlıkta tartıştığımız gibi, din ve patriyarka kesişiminde “müdahale alanı” temasıyla keskin çizgilerle ayrışmadığı için bu başlıkta yeniden tartışacağız. Bir önceki temayla, “İslam’ın bedene müdahalesi” temasının kesişimlerine rağmen; bu başlık altında bir öncekinden farklı olarak doğrudan bedene müdahale ile ilgili çarpıcı örneklere yer vererek analiz yapacağız. Beden, yalnızca fiziksel bir olgu gibi düşünülse de yaygın kanının aksine beden toplumsal, kültürel pek çok dinamikle ilişkili sosyal bir anlam inşasından bağımsız ele alınamaz (Berktaş, 2014, s. 130). Beden, din, patriyarkal normlar ve eril tahakküm gibi konular kesişimsel feminizm yöntemiyle ele alındığında, bu keskin sınırların esnekleşmesi beklenen bir durumdur. Bedene müdahale, eril tahakküm araçlarının güç ilişkisiyle köklendiği, şiddet, denetleme, baskılama gibi kesişimlerin patriyarkal ayrımcılıklarla kendini ürettiği pek çok farklı biçimde gerçekleşir. Nitekim İstanbul katılımcımız Selin, din kisvesiyle kendi kıyafetlerine ağabeyi tarafından yapılan müdahalenin, patriyarkal kökenlerini de “baba figürü” “ağabey figürü” gibi eril tahakkümü elinde tutan failer üzerinden şu sözlerle örneklendirdi:

“S: Ya ben hani kavga etmeyi göze almıştım onunla. Bitecekti zaten gözümde. Tabi bu arada evde bazı konuşmalarım oluyo ee onlar partilerden konuşuyorlar ben başka bir şeyden bahsediyorum. Ya o benim felsefe okuduğumu biliyodu. Benim bi şeyler okuduğumu biliyodu. İ bana belirli aralıklarla imada bulunuyodu. İşte seküler misin? Atatürkçü müsün? Nereye gidiyorsun? Kimlerle takılıyorsun? falan böyle. Sonrasında işte bir kere eve geldim evde erken gelmiş işten, ben de pantolon giymiştim. Odaya geldi işte bende çok emeği olduğunu, bana babalık ettiğini falan duygusal olarak girdi yani. Ha bu arada ben ona şeyi söyledim işte İslami olarak pantolon giymek günahtır dedi ben de dedim abi ben metrodan koşuyorum dedim eteğim yukarı kalkıyor dedim. Eğer gerçekten İslamiyet’ten bahsediyorsak burada dedim benim pantolon giymem çok çok daha iyi dedim yani. Ben çok güzel elbiseler giyiyodum sevmediğim için etek yani herkes bana bakıyodu. O kadar güzel elbiseler giyiyodum ki yani. Hani bi erkeğin dönüp bakmaması mümkün değil. Bunları açıkladım abime bu şekilde. Ama orada onun bana verdiği cevaplar beni daha da hani yok yani bu din için falan değil şeklindeydi. İıı sonrasında eve geldim işte tartıştık. O konuştu ben hiçbi şey söylemedim.

ND: Savunmaya geçmedin.

S: Evet. Sonra ben evden çantamı alıp çıktım. Aaa çıktım ve başörtümü zaten kapıda çıkardım.” (Selin, 27 yaşında, İstanbul)

Ailenin bedene müdahale olarak yorumlandığı ve şiddetin uygulayıcısı olduğu durumlar, Türkiye’de ve Dünyada çeşitli tezahürlerle karşımıza çıkar. Bir tehdit, yönlendirme ve kontrol mekanizması olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal cinsiyete dayalı roller çerçevesinde “aile” ve erkeklik inşaları, çeşitli erkeklik statüleriyle şiddetin üretildiği bir müdahale alanı olarak toplumsallaşır. Geleneksel kültürel inşalar ile ağabeylik, babalık, “erkeklik statüleri” kontrol edici mekanizmalar olarak toplumda kabul görebilmektedir. Aile içi, hiyerarşik statüleri sürdüren bir sistemle, pek çok şiddet biçimini de gerekçelendiren,

meşrulaştırılan müdahaleleri içeren bir alana dönüşebilmektedir (Özkan, 2017). Aile, bir iktidar sistemi olarak özellikle bazı katılımcılarımızın hikâyelerinde sıklıkla eleştirilen sosyolojik bir yapıdır. Örneğin, Selin'in hikayesine bakarak söyleyebiliriz ki, katılımcının okuduğu alanlara müdahale edilmesi, felsefi eğilimlerine belirli kılıflarla yaklaşım ayrıştırılması aracılığıyla dindar-seküler çatışması yaratılmıştır. Bununla beraber, bu seküler-dindar karşıtlığı üzerinden kurulan bedene müdahale imkânlarıyla, katılımcının sosyalleştiği çevre sınırlandırılmaya çalışılmış; kişinin dışarı çıkma, istediğini okuma gibi iradî alanlarına kısıtlama getirilmiştir. Eril tahakküm, varlığını bu gibi müdahalelere borçlu olduğu için dindar-seküler, kadın-erkek fitratı gibi karşıtlıkları üretme stratejisine sıklıkla başvurur (Bourdieu, 2015, s. 22). Dahası bedene müdahale ederken, Selin'in de bahsettiği gibi, duygusal manipülasyonlar ile psikolojik şiddeti kullanabilir. Bu müdahalelerin ve şiddet biçimlerinin temel uygulayıcıları da "aile içindeki" "eril" bireylerdir.

Bu tahakküm hikâyelerinden de yola çıkarak, bahsedebileceğimiz bir diğer durum Türkiye'de kesişimsel feminist yaklaşımın en temel tartışmalarından biri aile ve din kesişiminde kadın+ların konumudur. Aile kurumu, dini kurumlar ve toplumsalın vücut bulduğu pek çok sistem, bedeni, özne-oluşu, cinsel yönelimi ve toplumsalı kendi sistemine göre şekillendirme eğilimindedir. Bu şekillendirme sürecinde, ele alınan "var oluşlar" sistemin verili normlarına göre belirlenir. Örneğin, her bireyin "biyolojik indirgemeci" yaklaşımlarla ikili cinsiyet rejimine uydurulduğu, herkesin heteronormatif bir cinsel yönelimle var olduğu gibi fikirler ve söylemler, aile yapısının kurulması için en temel savlardan bazılarıdır. Heteroseksüel evlilik, çocuk "üretimi", duygusal emek, bakım emeği ve güvencesiz emeğin toplumsal cinsiyete dayalı rollerle belirlenmesi gibi patriyarkal aşamaların sürdürülmesi ile "dindar aile" içindeki "kadın" tanımı birbirini beslemektedir. Dolayısıyla bu tanımın dışına çıkan "kadınlıklar" yani kadın+lar, normatif dindar aile ve patriyarkal kadın tanımlarının dışına taşabilmektedir.

Bu "taşkınlık", ideolojik bir aygıt (Althusser, 2014) göreviyle "muhafazakâr aile", "fitrat", "devlet bekası" gibi söylemlerle kurulmaya çalışılan kadın öznenen farklı ve "aykırı" olduğundan, Türkiye'de din ve patriyarka kesişimiyle tahakküm altına alınmaya çalışılır; kadın özel alanla, erkek kamusal alanla özdeşleştirilerek ayrımcılıklar derinleştirilmeye çalışılır (Çakır, 2023, s.186; Yılmaz ve Arslan, 2023, s.198-213). Bunun en önemli örneklerinden biri, Ankara katılımcımız Sude'dir. Kendisi, var oluşunu anlamlandırmak için başvurduğu "kadın atanmak" tanımıyla, verili cis-heteronormatif sisteme atıfta bulunarak, bedeninin-varlığının tanımlanma anından itibaren İslam ve patriyarkanın müdahalesine maruz kaldığını aktarmış; giyiminin, iradesinin, eğitim süreçlerinin aile-din-patriyarka gibi sistemlerce tahakküm altına alınmaya çalışılmasından bahsetmiştir:

"SÖ: Ben baskıcı ve aşırı muhafazakâr bir ailede doğmuş, kadın atanmış bir bireyim ve doğduğum andan beri sürekli olarak İslam'ın in dayattığı şeylerle yaşamak zorunda kaldım. Okumam engellenmeye çalışıldı ailem tarafından. Zorla tesettüre sokuldum ve şu anda karakter gelişimimdeki bu kadar direnişe meyilli bir insan olmamdaki en büyük sebep ailemin oluşturduğu baskılar diye düşünüyorum." (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Ailesi tarafından özellikle din kisvesi ile baskı gören katılımcımız Sude, bu baskının lâdinileşme motivasyonuna etkisinden bahsetmiştir. Sude'nin dini sorgulamaları, başörtüsünü çıkarma talebi gibi

durumları devam ettikçe de baskılar sürdürülmüştür. Sude, görüşmenin devamında bedenine yönelik müdahalelerle ilgili deneyimlerini paylaşmaya devam etmiştir:

“SÖ: O yüzden hala bu arada ailemle çok ciddi problemler yaşıyorum sürekli ve bir on güne falan Ankara'ya gelecekler. Ankara'ya geldiklerinde okul açılana kadar yine bir yirmi gün falan birlikte yaşayacağız ailemle. O an için şimdiden aşırı geriliyorum. Başımın... Yani saçımı boyamam bile hani büyük bir olay onlar için. Problem çıkacak. Eve giderken ojelerimi çıkarıyorum falan. Böyle bir hayat. Ve düşünüyorum. Geldikleri zaman yine o baskı içerisinde yirmi gün yaşamak benim hayatım iğrenç bir hale getirecek. Çünkü ben bu sene şeye... İşte Hatay'a gittim annemle Hatay'dayken. Ramazan'da ve şöyle bir şey yaşadım hani. Gittim evden çıkacağız. Bir de böyle bayağı dağlık bir yere gideceğiz. Kimse de görmeyecek bizi. Ben de bayağı üzerime babam kızmasın diye, evde tatsızlık çıkmasın diye bol bir sweatshirt giymişim. Sadece başımda başörtü yok yani. Yine bol gibi bir şey havası sıcak olmasına rağmen. Babamda işte şey falan dedi işte evden çıkarken başını örtecek misin? Başını örtün. Ve bunu aşmıştık yani. Biz tekrar nasıl başa dönelim yani? Bunu görünce falan bir hafta boyunca orada böyle bitkisel hayatta yaşadım. Babamla her gün kavga ediyoruz falan. Evde kısa kolluyla geziyorum diye beni dövmeye falan çalışıyor. Evde (vurgulu söylüyor) kısa kollu geziyorum yani. Sadece babamlar var evde. Başka hiç erkek yok. O yüzden hala böyle şeylerin devam ettiğinin farkındayım ama bir yandan da... Güç aldığım bir mücadele var. Ve zaten Türkiye'de sürekli ne olursam olayım en böyle Premium azınlık gibi bir şeyim yani. Lubunayım, binary sisteme uymuyorum, Kürdüm, Ermeni'yim... Ermeni kökenliyim ve onların en böyle istemeyecek insanıyım. O yüzden zaten sürekli baskılanıyorum. Okuldaki normal yaşantımda normal arkadaşlık ortamlarımda da var oluşum komik bulunuyor ya da aşağılanıyor. Zaten varoluşumu sergilediğim eylemlerde de sürekli polisten de dayak yiyorum.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Toplumsal düzenin sürdürülmesi amacını taşıyan en temel birimlerden biri evlilik kurumu ve bununla yaratılan ailedir. Aile ve aile bireyleri, sözüm ona şiddetten uzak, toplumsal düzeni sürdüren roller çerçevesinde toplumun devamını sağlar. Aslında yine erkeğin çıkarlarını korumaya yönelik bir performans alanı olarak “İslami aile”, İslam'da şiddete karşı çıkışın ve düzenin sağlayıcısı olarak yorumlanır. “İslam düşüncesinde aile, toplumsal düzenin bozulmamasının ve yozlaşmamasının, bireylerin Tanrı'nın doğruları ile uyumlu yaşayabilmelerinin temel aracıdır. Düzenin devamı demek, cinsiyete dayalı işbölümünün tanımlandığı biçimde devamı demektir” (Berktaş, 2014, s. 123). Erkeğin otoritesine dayalı İslami ailede, şiddetin uygulayıcılarının özellikle eril otoriter figürler olması, şiddetin görmezden gelinmesi, kadının denetlenmesi ve rollerini her şeye rağmen “makbul kadınlık” ile sürdürmesi beklentisi söz konusudur. Buna bağlı olarak, boşanmak, “kutsal aileyi bozmak” İslam'da zorlaştırılan, düzen bozan pratikler olarak görülür ve erkek yetkinliğiyle şekillenen bir süreçtir. Boşanma dinin üreticisi ve devam ettirici olarak görülen “ailenin parçalanması” (Aybey, 2023, s. 3973) anlamını özellikle eril figürler için taşıırken, kadınlar için şiddetten uzaklaşma ya da özgürleşme alanı olarak yorumlanabilmektedir (Topal, 2021). Boşanmanın, erkeklerin

tahakküm ve müdahale alanını daraltan ya da yok eden etkileri vardır. Evlilik ve aile, baba-ağabey-erkek kardeş konularına doğrudan bir gücün-müdahale yetkisinin verilmesi anlamını dini olarak üretebilmektedir.

Sude'nin hayatında da eril tahakkümün uygulayıcısı ailesindeki ağabey, baba gibi erkek figürlerdir. Hem babası hem de ağabeyleri zaman zaman "dini gerekçelerle" Sude'ye şiddete varan bedensel müdahalelerde bulunmaktadır. Kişinin bedenine ilişkin kararların kendisine bırakılmazken din ile gerekçelendirilen patriarkal normlarla bu yetki erkeklere verilir. Sude, erkeklere tanınan bu yetkiyi sorgulayarak, dindeki kadın tanımını ters yüz eder. Dindeki kadının konumunu pasif olarak yorumlamış ve bu durumu dinden uzaklaşma motivasyonu olarak aktarmıştır. Dahası devlet de kadının bu konumunu din ile ilişkilendirir ve "fıtrat gereği" olduğunu söyleyerek hukuk, eğitim gibi kurumlarıyla sembolik şiddetin bizatihi üreticisidir. Bunun en önemli örneklerinden, dini bir devlet kurumu olarak Diyanet'e bakmak gerekir. Ailede kadınlara yönelen şiddet, aileyi bozan, ailedeki "bağları zayıflatan" ve "gelecek nesilleri yetiştirme" emelinin tehlikeye düşmesi konularıyla ele alınır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015, s. 5-6; Ergin, 2020, s. 14-16). Diyanet'in açıklamasında görüldüğü üzere, şiddetin önlenmesindeki öneri kadınların şiddete uğramaması değil; aileyi "kurtarma" amacı taşır. Diyanet, "kadın fıtrati" tanımındaki İslami anlayışın sürdürülmesinde etkin rol oynar.

Dindar aileler içinde gerçekleşen şiddet ve müdahale alanları da "kadının fıtrati" olarak inşa edilirken, İslami bakış açıları bunu onaylayan bir "toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı kadın rolleri" anlayışını sürdürür (Ergin, 2020, s. 28-33). Sude de sistemleşen bu müdahale ve şiddet sürecini ilişkisel olarak yorumlarken; kendi lâdinileşme sürecini de benzer biçimde yürütmektedir. Bu müdahalelerle başa çıkma stratejilerini de kesişimsel feminist yöntemle tahakküm biçimlerine karşı çıkararak ortaya koymaktadır. Çatışma yaşayarak, verili toplumsal cinsiyet rollerinin kabul etmeyerek, kendi bedenini tanımlamaya çalışarak dinden uzaklaşırken; toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimlerine maruz kalsa da sistemi yapı sökümüne uğratıp dine göre "makbul" kadın tanımını ve karşıtlıklar üzerinden kurulan ikili toplumsal sistemi reddedip varoluşunu yeniden inşa eder.

SÖ: Aynen İranlı style. Ama artık şey yok yani tunik giy, munik giy, öyle şeyler yok. Sonra babamla işte şeye gittik. Hastaneye falan gideceğiz. Ben böyle aşırı yoğun çarpıntı tuttu. Yalvardım beni hastaneye götürün diye. O gece götürmediler. Ertesi gün sabah götürdüler. Ben bayağıdır böyle, panik atak sanırım yani. Çünkü hiçbir şey çıkmıyor EKG'de falan. Kalp çarpıntısıyla boğuşuyorum o dönemde ve o gece ölecek gibiydim yani. Kollarım bile tutmuyordu artık, sonra beni hastaneye götürecek babam. O halimle babama dedim ki hani lütfen bunu takmayayım. (ağlıyor) Yani bandanayla gideyim. Yine bırakmadı. Yine zorla taktırdı o şeyi başıma falan. Sonra ya, kırılma anını Ankara'ya dönene kadar yaşayamadık. Hani Ankara'ya dönene kadar benim yanımda, yine başımda, yine bir süre sonra hani Iğdır'da kuzeninin yanında yaşamaya başladım. Ailenin yanından uzaklaştım. İşte Iğdır'dayken full bandanayla geziyordum zaten. Arada başım açık geziyorum sokakta falan. Ve böyle bayağı şey bir şey. İşte kısa kollu giyiyorum. Üzerine bir tane hırka çekiyorum. Abimlerin evinden çıkarken. Amcamlara kadar giderken... Zaten Iğdır'da bir tane yol var sadece ve o yola gidene kadar

başörtüyü çıkarıyorum. Şeyi çıkarıyorum, hırkayı çıkartıyorum ve sokakta başım açık yürüyorum. Böyle nadir küçük şey anlarım, mutluluk anlarım falan.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Bourdieu, eril tahakkümün bedende tezahürünü “sembolik hapis”e benzetmiştir, eril tahakküm bedenlere öylesine sirayet etmiştir ki gündelik hayattaki edimlerimizin bir kısmı bu çerçevede düzenlenip disipline edilir: *“Bu sembolik hapis pratik olarak kıyafetle sağlanır; eski zamanlarda daha da belirgin olduğu üzere, kıyafet, bir yandan bedeni saklarken, diğer yandan da onu sürekli olarak terbiyeye çağırır (etek, papaz cübbesi ile tamamen benzeşen bir işleve sahiptir), öyle ki bir emir veya yasağın açıkça dile getirilmesine bile gerek yoktur (“annem bana hiçbir zaman bacaklarımı ayırmadan oturmam gerektiğini söylemedi”)* (Bourdieu, 2015, s. 43). Tahakkümün bedenselleşmesi aynı zamanda eril düzenin adeta teminatıdır.

Sude için ise din ve dinin başörtüsü takmayı da içeren kılık-kıyafet şartları ve normları gibi yaptırımlar, birer zarar verme ve disipline etme mekanizması olarak yorumlanmıştır. Aile ve din kurumlarının normlarından zarar görmemek ve olmadığı biri gibi yaşamasını dayatan beden hapisanesinden kaçabilmek adına çeşitli stratejiler geliştirmeye çalışan Sude’nin, bazen yaşamındaki kararlarından, arzularından, olmak istediği kişiden vazgeçmek zorunda kalması ya da geri adım atmaya mecbur edilmesi söz konusudur. Hastane sürecinde dahi, Sude’nin kaygı düzeyi ya da sağlık durumu değil; Sude’ye zorla başörtüsü taktırma çabası ön plana çıkarken; bu süreçler de sembolik birer hapisane örneği olarak karşımıza çıkar. Din kisvesiyle, Sude’ye babası tarafından, en kötü hissettiği anda bile başörtüsü taktırma girişimleri, tahakkümün bedenselleşmesinin ve bunun eril düzenin teminatı olmasının örneğidir. Tahakkümün bedenselleşmesi aracılığıyla yaratılan hapisane, Sude’nin kendisine yarattığı “anlık mutluluk” deneyimleriyle direniş biçimlerine dönüşmüş, hapisanenin duvarları aşındırılmıştır.

2.3. “Öbür Tarafa Asıl Neyin Cevabını Veremem Biliyor Musun, Bundan Sonra Atacağın Dayakların”

Şiddet, genelde bedensel tezahürü olan bir zarar verme eylemi olarak düşünülse de şiddetin duygusal, psikolojik, ekonomik, dijital pek çok boyutu bulunur. Duygusal manipülasyon, psikolojik baskı, dayatma, ayrımcılık, yok sayma, ekonomik bağımsızlığa engel olma, ısrarlı takip, sosyal medya tacizi, kürtaj hakkının engellenmesi, evlilik içi tecavüz, eğitime, hukuka, sağlık kurumlarına erişim gibi hakların engellenmesi, ideolojik-dini mecbur etmeler, gibi pek çok durum, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimlerine örnek olarak gösterilebilir. Şiddet ve şiddete karşı feminist mücadele çok boyutluluğuyla, tarihsel olarak dönüşümlere uğramıştır. Özellikle bedene müdahalenin feminist karşı duruşu, pek çok öz savunma pratiğini geliştirmiş, feminist yöneme yeni bakışlar ve pratik yönler kazandırmıştır. Şiddetin ilişki boyutunu ortaya koyma, psikolojik savunma ve feminist güçlendirme, şiddeti teşhir etme, feminist eylemler, fikirler yaratma ve dayanışma gibi yöntemlerle şiddet türlerine karşı çıkışların imkânları da yaratılmıştır.

“Başörtüsünde zorlanan ve din baskısı gören kadınların mektuplarını attıkları bir platform burası. Bu platform gibi platformların mesela isimlerinin duyurulması konusunda bayağı çaba harcıyorum hani sık sık story’mdede falan paylaşıyorum böyle

şeyleri hani. Din konusunda yaptığım şey bu açıkçası. Bir de belki ileride şöyle bir idealim var. Bu konuda sadece insanların mektuplarını paylaşmak ya da işte istedikleri zaman destek vermek gibi değil de bu insanlarla birebir sürekli olarak iletişimde kalıp onların çok hızlı bir şekilde bu baskıdan ve korkunç ortamdaki kurtulması açısından bir dernek gibi bir şey konusunda çalışabilirim ya da bir örgüt gibi. Çünkü ya oraya mektup atıyorsun. Yani atan bir sürü arkadaşım da vardı zamanında. Ama oraya attığın mektubu sadece başkaları okuyor. Zaten anonim atıyorsun. Onu ve sen kaldığın yerden o işkenceyi yaşamaya devam ediyorsun ve sadece şey diyorsun. Ama benim gibi bir sürü insan var burada. Bu yani. Başka hiçbir şey, hiçbir motivasyonu yok yani. Bu kadar. Burs falan veriyorlar aslında onlar ama aşırı radikal işte evden kaçırma gibi eylemleri yok. (Gülüyor) Yani ben daha böyle radikal şeylerin olduğu ve baskıcı ailelerin gerçekten hayatlarını zindan edip onları böyle hiçbir şey yapamayacakları konumlara sokabileceğimiz bir... Iı bir iş üstünde çalışmak istiyorum. Yani şu anki konjonktürde belki bu çok mümkün değil. Ama çabaladığı sürece mümkün olmayan bir şey yok diye düşünüyorum. Hiçbir şey imkânsız değil yani.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Sude'nin yukarıdaki aktarımında da görüldüğü üzere, şiddetin çok boyutluluğu gibi, dönüşen özsavunma pratikleri de Türkiye'de ve dünyada söz konusudur. Türkiye'de “Mor İğne Kampanyası” “Dayağa karşı yürüyüş” (Özman, 2008; Koç, 2022), İran'da başörtüsü zorunluluğu - dini dayatmalar ve tacize varan yaptırımlar sonucu sokaklara çıkma ve saç kazıtma eylemleri (Baherirad, 2023), Polonya ve Arjantin'de kürtaj hakkının kısıtlanması sonucu sokaklara dökülme ve Latin Amerika'nın geneline yayılan “Yeşil Dalga” (Gago, 2022; Nowicka, 2007) özsavunma örneklerinden bazılarıdır. Bunlarla beraber, Arap Baharı gibi süreçlerde temiz suya erişim, savaşa karşı çıkma ve bekâret testlerine karşı duruş gibi pek çok konuda sokaklara dökülme, Mısır'da kadın sünnetine karşı çıkılması (El- Saadavi, 1991; Zayed, 2011) gibi pratikler de söz konusudur. Bu örnekler, Asya'daki genç kadınların işçi olarak belirli alanlarla kısıtlanıp sömürülme biçimlerine karşı yapılan eylemler ve teşhirler, eski Sovyet ülkelerinden göç eden kadınların emeğinin sömürülmesi ve seks ticaretine maruz kalmalarına (Toksöz ve Ünlütürk, 2011) karşı teşhirler-özsavunma pratikleri gibi tüm dünyadan temsillerle çok boyutlu ve ilişkiseldir. Özsavunmaya dönüşen tüm bu örneklerin, kadınların toplumsal konumlarını ve var oluşlarını sorgulamasıyla başladığını söyleyebiliriz. Nitekim Ankara'da görüştüğümüz Ülkü de hikayesini bunu vurgulayarak anlattı:

“Ü: ıı şöyle de bir şey var. Yani bu birazcık Kur'an'ın tamamını okudum. Yarısına kadar okudum ortalama. ıı yani hani feminist açıdan bakacak olursam o kadın erkek ayrımının ıı benim hani en böyle şey, hassas noktalarımın birisi o ayrım.

[...]

Ü: Evet. Ya da ben neden erkeğe emanetim? Ben neden emanetim? Yani sen neden beni korumak zorundasın? Ben neden saçlarımı kapatmak göstermemek zorundayım? Ben neden kapanmak zorundayım? Ben neden evlenmeden ilişkiye giremem? Ya da ıı ben neden kocamı memnun etmek zorundayım? Bu gibi şeyler.” (Ülkü, 25 yaşında, Ankara)

Dinler, toplumsal yapıda kurucu düzen açısından önemli normları içinde barındırırlar. Çok tanrılı dinler ya da Semavi dinler, genellikle şiddetten uzak, toplumsal huzuru koruyan, ahlaklı ve barış içinde yaşayan bir toplum imajı çizme gayretindedir. Bunlarla beraber, şiddet, huzur bozma, düzene zarar verme, günah işleme gibi pratiklerin genel olarak dinlerde bir bedel ödeme mantığına dayalı karşılığı bulunur. Dinlerdeki şiddeti kınama ve şiddetin cezalandırılması, şiddetin huzur bozucu iddiasının olmasının yanı sıra şiddeti teşvik edici söylem ve pratiklerin bulunması gibi ikilikler de söz konusu olabilmektedir. Bu ikiliklerin yarattığı çatışmayı bir paradoks olarak tanımlayan Şinasi Gündüz (2016), dinler ve şiddetle ilgili “*Yalnızca ekonomik çıkarlar, etnik ve kültürel farklılıklar, siyasal amaçlar, çekişmeler ve tarihsel kavgalar nedeniyle değil, farklı dinsel inançlar, tutumlar, hatta aynı din içerisinde farklı dini yorumlar nedeniyle dünyanın dört bir tarafında şiddet olayları yaşanmıştır ve yaşanmaktadır.*” yorumunda bulunmuştur (2016: 9-12). Bu yorum ve bu çalışmadaki katılımcıların görüşlerinin kesişiminde, dinin şiddeti kınama söylemleri ile bu pratiklerden sıyrılmayı başaramadığını söylemek mümkündür.

Şiddetin sadece dinle ilişkilendirilmediğini; ama tam anlamıyla dini söylemdeki uyum ve barış biçimini yakalayamadığını gösteren örnekler ve deneyimler mevcuttur. “*En büyük savaşlar, zulümler, ölümler ve katliamlar çoğu zaman dindar şahsiyetler eliyle gerçekleşmiştir. Hristiyanların haçlı seferleri, kilisenin zulümleri, Yahudilikte Siyonizm, İslam’da Haricilik ve son dönemde DAİŞ’in yarattığı şiddet bunun örnekleridir.*” (Akdemir, 2016, s. 39) Bu örnekler, aslında pek çok kesişimin yarattığı şiddet biçiminden etkilenmektedir. Özellikle kadın+ların ya da LGBTİ+ların konumu, toplumsal cinsiyete dayalı şiddetle ilişkisi bağlamında iktisadi, siyasi, dini pek çok pratik ve süreç ile birlikte ele alınabilir. Bu pratik ve süreç çerçevesinde, inançlar ve yorumlar, eril çıkara dayalı bir konfor alanını erkek inananlara sağlamaktadır. Bu duruma örnek olarak, yukarıda deneyimine yer verdiğimiz Ülkü’nün sorgulamalarına bakılabilir. Kur’an’da geçen kadın-erkek ayrımına dair söylemler, feminist perspektif ile bakan ve bu söylemleri yorumlayan Ülkü için temel lâdinileşme motivasyonlarından biri olarak ön plana çıkar. Ülkü, toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti içeren ve kadını çeşitli kurallara tabi kılmaya çalışan dini atıfları eleştirmektedir. Özellikle kadının bedenine ilişkin başını örtmesi, bekâreti, erkeğe cinsel yönden “hizmet etmesi” gibi mecbur kılmaların şiddet biçimlerine dönüşmesi, lâdinileşme motivasyonu çerçevesindeki örneklerden bazılarıdır. “Toplumsal uyum” için kadın bedeninin, cinselliğinin, görünüşünün eril iktidar biçimlerine tabi kılındığını gözlemlemek mümkündür. İddia edilen bu toplumsal uyum içinde, kadın+ların bedenleri, konumları, fikirleri şiddet biçimine maruz kalır ve bu toplumsal paradoks döngüsel bir biçim kazanır.

“Yani ben abimle karşılaşmaktan korkuyordum. Onların kulağına gidecekti. Sadece yürüyorum. Yaptığım hiçbir şey yok. Lisedeyken AVM’ye gittiğimi öğrendiği için yani çok korkunç şeyler yaşattı bana. Başımı açmak istiyorum diye beni şeyle falan tehdit etmişti: İşte ben sevgilimin kafasının kaldırma vura vura parçaladım. İşte bak neler yaparım? İşte Fatma diye bir kuzenim vardı. Evden kaçmıştı. Fatma’yı sallamayla sokaklarda aradım. Sana neler yaparım? Öldürürüm seni, falan ve ben böyle arabada bunları dinledim. Ağlaya ağlaya.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Sude’nin başını açmak istemesi, ağabeyinin onu şiddete maruz bırakmakla tehdit etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu tehdit, her ne kadar dini bir gerekçeyle sunulsa da erkekliliğin sonucu olarak ortaya çıkan başka şiddet biçimleriyle örneklendirilmiştir. Bu da din ve patriarkanın işbirliğinin bir sonucu ve örneğidir.

Şiddet, bulunulan konfor alanını koruma ve sürdürme, iktidar olma gayesiyle hareket etme, iktidar alanına tabi olacak nesnelere yaratma unsurlarını da içerir. Şiddete meşruiyet yaratma, şiddeti uygulayan failin kendini gerekçelendirmesi, şiddetini haklı görmesi, bu şiddeti devam ettirmede sakınca görmemesi ve iktidarının sorgulanmasına tahammül etmemesi gibi süreçlerle ilişkilidir. Bourdieu *sembolik şiddet* ile fiziksel şiddetin ilişkisel olduklarını iddia eder (akt. Arpacı, 2020, s. 131). *Sembolik şiddet* zorla tesettüre sokma, kadını özel alana hapsedme ve kamusal alandan dışlama, kadının oturup kalkmasından eve kaçta geleceğine dair bedensel ve zihinsel yatkinliklerden oluşabileceği gibi tahakküm ilişkisinin ve iktidarın sürdürülebilmesinin bir yolu olarak fiziksel, sözlü şiddeti de doğurabilir; “*sembolik şiddetin fiili etkileri olabilir*” (Arpacı, 2020, s. 131). Örneğin yukarıda Sude'nin anlattığı şiddet, özellikle Sude'nin çeşitli dini kurallara uymama istenci gerekçe gösterilerek uygulansa da ağabey figürünün farklı kadınlara değişen gerekçelerle uyguladığı şiddet biçimlerinde de ortaya çıkmıştır. Din söz konusu olmadığında bile, din ve eril tahakkümün kesişimde yaratılan toplumsal statüsünden yola çıkarak ağabeyi figürü, başka bir kadına dini gerekçelerle değil; farklı bir gerekçeyle uyguladığı patriyarkal şiddeti, Sude'ye uygularken “dini kuralları uygulama gerekçesiyle” adeta mecbur bırakma ve “terbiye etme” sopası olarak kullanmıştır. Bu durum “inanç değerleri” bağlamında şiddetin ve pek çok kişisel gerekçenin dini olarak meşrulaştırılması olarak karşımıza çıkar (Gündüz, 2016, s. 14; Gürhan, 2010, s. 62). Bu yorumda görüldüğü gibi şiddetin gerekçelendirilmesini birçok alanın kesişiminde ve farklı deneyimlerde, özellikle eril iktidar biçimlerinde görmek mümkündür. Bunun başka bir örneği olarak, babasının kendisiyle konuşmama sebebi olarak Kübra, annesinin babası tarafından şiddet görme durumunda, babanın şiddet faili olmasına rağmen sorumluluk almamasını ve dini bir kılıf olarak kullanılmasını anlatmıştır:

B: Evet evet bu bakış öyle... Babanızın peki şu anki bakışı nasıldır? Onunla görüşmüyorsunuz sanırsam?

K: Kendi konuşmuyor benle çünkü ayrılmalarının sebebi benmişim. Annemi ben dolduruyordum. Hâlbuki annem boşamaya karar vermiş.

B: Ama şiddet falan da var.

K: Var tabi ama işte onu kabul etmiyor. Ve şey yapıyor, annem boşanmaya karar vermiş sonra bana söyledi. Benim haberim yok. Beni suçluyor. Çünkü neden, annem geldi bir süre burada kaldı benimle. Tabi ben annemi sokağa mı atıcam? Kocanla barış dememi bekliyordu. Demedim. Beni arıyor babam bana dedi ki “günaha giriyorsun” dedi. “Öbür tarafta nasıl hesap vereceksin” dedi. Dedim “ben günaha girmem dedim. Öbür tarafta asıl neyin cevabını veremem biliyor musun, bundan sonra atacağın dayakların. Ben bunun cevabını veremem” dedim. Küfretti kapattı.” (Kübra, 32 yaşında, Gaziantep)

Şiddetin toplumsallaşması ve dinin bir kılıf olarak araçsallaştırılması, sosyolojik pek çok kurumun da rolüyle iç içe geçer. Evlenme, aile kurma, aileyi bir statü biçimi olarak görme örneklerinden bu bağlamda bahsetmek gerekir. Özellikle patriyarkal roller çerçevesinde, erkeklerin aile içindeki rolleri, en önemli iktidar pekiştirme alanlarından biridir. Erkeklik iktidarının başrolde olduğu ailede, toplumsal olarak “aile reisliği” ile oluşturulan mertebeye de dini olarak erkeğe sağlanan çok eşlilik, erkeğin hakkı olarak tanımlanan ayrımcı miras-şahitlik ve boşanma gibi mevzular, boşanmanın zorlu ve erkek yanlı rolüne işaret eder. Erkeğin

kadını, kadının rollerini, bedenini aile kurumu içinde kontrolünü, boşanma mefhumunu “kutsal aileyi bozma” olarak tanımlamayı ve bu gibi toplumsal patriyarkal söylemleri, şiddeti besleyen mekanizmalar olarak karşımıza çıkarır. Boşanmama, “kutsal aileyi bozmama”, kocanın dini gerekçe göstererek “şiddeti uygulayabilme yetkisi” “şiddetin üstünü örtme” gibi toplumsal öğretilerde eril tahakkümün farklı tezahürlerini görebiliriz.

Kübra'nın hikâyesinde de rastladığımız, baba figürünün anneye uyguladığı toplumsal cinsiyete dayalı şiddete rağmen; annenin bu şiddet mekanizmasından uzaklaşmaya çalışması neticesinde, şiddet faili babanın bu neticeyi ve boşanma sürecini “günah” olarak yorumlaması ve karşı tarafın pratiği olarak meşrulaştırmaya çalışmasıdır. Kendi şiddetinin uygulayıcısı olma karşılığında bir hesap verme sorumluluğu hissetmemesine rağmen baba figürü, kızına, şiddetten kaçan annesini koruması bağlamında, “öbür tarafta nasıl hesap vereceksin?” minvalinde sorular sormuş ve tekrardan dini gerekçeleri ortaya koyarak küfredip sözlü şiddet uygulamıştır. Bunlarla ilgili olarak diyebiliriz ki küfür, özellikle nefret söylemlerini meşrulaştırmanın, ayrımcılık yaratmanın ve bedensel iktidar alanları kurmanın en önemli araçlarından biridir. Bu süreç, geleneksel kadın tanımını çeşitli örneklerle inşa eder. Dini kurumlarda ve tanımlarda, toplumsal kurumlarda ya da tanımlarda, medyada ve benzeri aygıtlarda küfre eşlik eden “şeytan”, “kıskanç”, “yaratık”, “akılsız”, “güçsüz”, “iblis” gibi etiketler, kadınlarla özdeşleştirilen, kadınları “olumsuzlayan” ve “cinsel nesne olarak simgeleştiren” şiddet unsurları da karşımıza çıkar (Dursun, 2008, s. 65-76; Varol ve Tayanç, 2019, s. 224-228). Dinin bağlayıcılığının, erkeklik statüsü üzerindeki etkisini özetler nitelikteki Kübra'nın aktarımı, ayrımcı beklentileri, kadınların nesneleştirilmesini, maruz kaldıkları şiddet biçimlerini ve normları da anlatmaktadır.

2.4. Haramın ve Helalin Cinsiyeti: “Zannetmiyorum ki... Allah Dememiştir, Erkeksen Sana Her şey Helal, Kadın Olmaz, Yapamaz”

Din tüm inanan insanlar için çeşitli kurallar koyuyor olsa da bu kurallar ve kurallara uymayanları cezalandırma sisteminin toplumsal cinsiyet temelli ayrımcı yönleri, katılımcıların lâdinileşme örnekleri olarak karşımıza çıkar. Dini olarak kadın ve erkek için geçerli olan normların, söz konusu erkekler olduğunda belirsizleşiyor olmasının kabul görmesi; kadınların ise bu sistemde katı sonuçlarla yüzleşmesi söz konusudur. Eril tahakkümün sürdürülebilmesi ve bu tahakküm ilişkisinden doğan sembolik şiddetin meşrulaştırılabilmesinin (Bourdieu, 2015) bir aracı olarak din, ataerkiyle iş birliği içinde kadın ve erkeğe farklı ceza ve günah kriterleri çizilmesinde büyük bir rol oynar. Antalya'da görüştüğümüz Irmak, dinen kadın ve erkek için haram kılınan evlilik öncesi cinsel ilişkinin erkek egemen toplumda nasıl yalnızca kadının “bekâretini” kutsayarak buna uymayan kadınları hedef haline getirdiğini, kadını bunun üzerinden kısıtladığını anlatıp eleştirmiştir:

“Kesinlikle, olmayabilir. Kızlık zarı olmayabilir. Çok normal ve Allah öyle yaratmış. Yani esnek olabilir, her türlü şey olabilir. Ee bu bana çok ayrımcılık gibi geliyor. Bunu bence, bilmiyorum yaratılmasındaki amacı erkek ve kadının bu şekilde ama zannetmiyorum ki... Allah dememiştir, erkeksen sana herşey helal, kadın olmaz, yapamaz, evlilik... İkisine de haram kılınmış bir şey. Ama bence şu an ki ee erkek egemen toplum bunu kendilerine yontarak kullanıyorlar. Bekâreti kutsal bir kavram olarak öngörüyorlar. Ve buraya pompalıyor. O yüzden de özellikle Türkiye'deki gelenekselci erkek yapısı

maalesef bunu öne sürüyor her şekilde. Ama bence cinsel ilişki, bence insan özgür... Yaşamalı. Yaşayabilir yani. Bu her gün yeni biriyle düşüp kalkmaktan tabii ki bahsetmiyorum ama hissediyorsa yani bir nikâhla bunu ispatlamasına gerek yok bence.”(Irmak, 43 yaşında, Antalya)

Toplumsal ahlak, haysiyet, şeref gibi “toplumsal bütünlük için” dini yasaları da oluşturan kurallar, genellikle bedenselleştirilen ifadeleri ve durumları da kapsar. Bu yasalar ve bedenselleştirmeler çerçevesinde, “namus” kavramının toplumsal inşası, cinsiyetlendirilebilmekte ya da toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılıklarla sürmektedir. Cinsel anlamda özellikle kadınların bekâretiyle, şerefiyle ya da “ırzıyla” ilişkilendirilen bu kavram, kadının “pür-i pak olması” gibi ayrımcı eril bir kültürden, gelenek-göreneklerden ve inançtan beslenir (Demircioğlu, 2021, s. 208-210). Erkek yanlı bu üretimler, namusun inşası kadar, eril yasaların teminatını sürdüren diğer adımları ve haram-helal-ceza sisteminin belirlenmesi gibi durumlarda da etkisini korur.

Bekâret, doğal değil sosyal bir kavramdır (Mernissi, 2014, s. 103), patriarkal düzenin icadıdır. Her ne kadar patriarkal sistemin ve otoritenin icadı olan bir kavram olsa da İslam’da bu kavramın kullanışlı bir tahakküm aracı olmasında etkin rol oynar. Geleneksel İslami söylem kadınların “fıtratı/yaradılışı” gereği bitmez bir cinsel arzuya sahip olduğunu (Mernissi, 1995), dolayısıyla günahkâr olmaya meyilli olduğunu, bu sebeple kadınların akrabaları, babaları ya da kocaları tarafından daima “kontrol edilmeleri” gerekliliğine ilişkin kabulleri üretir (Cindoğlu, 2014, s. 118). Nitekim Hidayet Tuksal (2012, s. 73-88) da hem Tevrat’ta hem de Kur’an da geçen yaratılış vahiylerini hem de bu vahiylerle ilişkin kullanılan hadis rivayetlerinde kadın yaratılışının “eğrilik” üzerinden bir okumasının yapıldığını ve ataerkil söylemin din ile nasıl iç içe geçtiğini ifade eder ve ekler: “[...] kadına, insan olması hasebiyle hak ettiği saygı ve sevgi esaslarını gözetken bir muamele anlayışına değil; aksine adeta hor gören bir hoşgörü ve tahammül anlayışına dayandırılmaktadır. Zira kadın, yaratılıştan kusurludur” (Tuksal, 2012, s. 84). Bu noktada bir kez daha geleneksel İslami söylemin yalnızca kitabi referanslarla değil, hadis kaynaklı rivayetler, Kur’an’a ilişkin farklı tefsirler de dahil olmak üzere çok fazla kaynaktan beslendiğini, dahası bu söylemin toplumsal yaşamdaki kimi kuralların oluşumunda belirleyici olduğunu belirtmek gerekir. İslam ülkelerinde kadınların bedenlerine ilişkin konular çok katmanlı ve karmaşıktır; hatta Abu-Odeh’e göre (akt. Cindoğlu, 2014, s. 118), kadın bedeni bir yandan kapitalist nesneleştirme eyleminin, diğer yandan ise “aile şerefi”, “namus” gibi kavramların temsiliyeti olan deyim yerindeyse bir “savaş alanı”dır. Batılı olmayan kültürlerde bekâret toplumsal alanının düzenlenmesinde önemli bir yer kaplar, ancak Türkiye’nin “Batılılaşma” adımlarını attığı cumhuriyet modernleşmesi “bekâretin Türk toplumundaki özel değerinden bir şey eksiltmemiştir” (Cindoğlu, 2014, s. 120); bugün hâlâ bakirelik, bireysel değil toplumsal bir mesele olmayı sürdürür (Mernissi, 1982, s. 183-191).

Eril tahakkümün kurulması ve sürdürülmesi, kadının bedeninin kontrolü ile bu sistemin devam etmesiyle doğrudan ilişkilidir. Evlilik öncesi kadının bedeninin ve cinselliğinin tahakküm altına alınması, bekâretinin “korunması”, evlilik süresi boyunca namusun taşıyıcı rolünü sürdürmesi ve cinselliğini her talep ettiğinde erkeğe “sunması” kadınların erkeğe itaat ettirilmesinin örnekleri olarak değerlendirilir (Gedik, 2021). Patriyarkal kurallar bütünü, heteronormatif aile kurumu, dinin “namuslu aile” kavramı kadın bedeni üzerinden tanımlanır, bu tanıma uymayan normlar cezalandırılır. Irmak’a benzer biçimde bu normların inşa

ettiği haram-helal-ceza sisteminin patriarkanın ayrımcılığına göre şekillenişini eleştiren Gülden, erkekler için normalize edilen bu sistemi, lâdinileşme motivasyonlarından biri olarak değerlendirdi:

“GF: Ama sokaktaki bir kadına kötü gözle bakmayı, taciz etmeyi cezalandıran bir şey yok.

ÖK: Himm onun işte bilmem kaç değnek cezası, recm.. Gerçi kadına yapıyorlar onu da.

GF: Erkeğe yapmıyorlar onu, yok öyle bir şey, tam tersine maalesef böyle yani.

“ÖK: Recm cezası yok mu erkeğe? Yok diyorsunuz di mi doğru? Duymadık diyorsunuz?”

GF: Yok. Yani mesela zina halinde bile erkek recmedilmiyor, erkeğe belli bir sayıda kırbaç falan var. O kadar... Fakat bu sistemli evlilik dışı ilişki olduğunda ve ayyuka çıktığında uygulanan bir şey. Daha böyle, tırnak içinde, masum falan, ee taciz ve saire falan onların bir yaptırımı bir cezası yok yani. Tam tersine detaylarına indiğinde işte cariyedir, haktır, şudur budur falan filan gibi bir sürü şeyler var. Artı, bir ilişkiyi makul hale getiren bir sürü envai çeşit nikâh biçimi var. Saatlik, günlük falan filan gerçekten aklıma geldikçe böyle geriliyorum.

ÖK: Din bunu çok fazla kontrol etmiyor bunu?

GF: Etmiyor tabi. Ettiği şey kadın bedeni. Kadını kontrol ediyor. Ama erkek için bunu her türlü normal, mübah hale getiren bir sürü yol ve yöntemi var.” (Güliden, 50 yaşında, Antalya)

Güliden de dinin kurallarının-haram-helal-ceza sisteminin yanlılığını eleştirirken; erkeklere alternatif sunan, “makbul” toplumsal normların erkeğe göre ve erkek merkezli inşasından söz etmiştir. Bu durumu doğrular nitelikte dinde ve dinin normlarında kadın-erkek eşitliği konusu tartışmalı bir durumdur. Din toplumsal “yasa üreticiliği” süresince genellikle, sistemsel olarak “eşitlik” ilkesiyle hareket eden bir olgu değildir; zinanın şahitliği için dört erkek tercihi ve kadınların şahit olamaması, iki kadın şahitliğinin karşılığında bir erkeğin şahitliğinin yeterli sayılması, “ödül olarak” “öteki tarafta” yalnızca erkeklere “vaad edilen” huriler olması, erkeklerin dört kadınla evlenebilmesi gibi durumlar buna örnek verilebilir (Mernissi, 1995, s. 43-60; Yiğit, 2001). Türkiye’de dindar evli çiftlerle (50 kişi) yapılan bir çalışmada, “eşitlik” kavramına, feminist bir söylem olması hasebiyle, “refleksif” biçimde en çok erkekler tarafından karşı çıkmıştır (Ünalın Turan ve Bilgin, 2020, s. 476). Kadınların, erkeklerle eşit olmasının gereksiz olduğu, özellikle “kadın fıtrati” ile “erkek fıtrati”nın farklı olduğunu “refleksif” biçimde vurgulayan katılımcıların erkek olması, erkeklik biçimlerinin inanç sisteminde inşa ettikleri kendi konfor alanlarına da işaret eder.

Eşitlik sistemine karşı çıkılması, söylemin ve eylemin kurulmasını ve dolayısıyla haram-helal-ceza sistemi gibi kuralları da etkiler. Öyle ki katılımcımız Güliden de erkeğe görelilik, erkek merkezlilik, erkeğe karşı müsamahakâr dini normların; beden meseleleri, evlilik dışı cinsel birliktelik, gibi durumlar karşısındaki kadın+lar için katı kurallarını, erkekler için esnettiğini vurgulamıştır. Dinin eril tahakküm düzeninin bir aracı olarak cezalandırma sisteminde erkeğe sağladığı bu ayrıcalıklı düzen, Türkiye’de araştırma yapan Delaney

(2014, s. 351)'in deyişiyile "erkek kardeşliği" çevresinde örgütlenmiştir. Bu erkek kardeşliğin hedefinde kadın bedenini kontrol etme, kadını kamusal alandan dışlama gibi tahakküm ilişkilerinin doğrudan görülebildiği pratikler olduğu kadar toplumsal düzende erkek kardeşlerin birbirini kolladığı bir cezalandırma(ma)ma sistemini üretmek de bulunmaktadır.

"Ya bana kalırsa bunun İslami yönü çok işte bilmiyorum. Karışık yani hani ahlak denilen şey hani işte o cinsel arzuların sadece tek bir kişiyle, yani o da işte nasıl desem, işte imam nikâhı yaptığın kişiyle gerçekleştirilenle ancak mümkün olacak bir şey. Aksi işte senin günahkâr olmana neden oluyor. Çünkü o senin için bir işte helal değil. Yani hem kadın hem erkek için. Ama hani özellikle kadına fazlaca dayatılması biraz işte biyolojik yapı. Yani ama bunun işte biyolojik yapının bununla ilişkilendirmesi çok inşacı bir yapı. Yani o işte bekâret zarı denilen şeyin gerçekten işte bir bekâret zarı olup olmadığı yani hani ki herkeste olmayan bir şey. Yani bu muhtemelen işte insanın işte fizyolojik yapısına, ne bileyim kilosuna, boyuna hatta ırkına da bağlı bir şeydir muhtemelen yani. Herkes için aynı şey anlama gelmiyor. Yani demek istediğim biraz lafı uzattım ama (...) dini olarak bunun amacı biraz işte çok muhtemelen hem bir hazzı işte kendi helalin olarak görülen kişiyle beraber yaşamak. Gayrimeşru çocuk konusu tabii hani ondan sonra yaşanacak çocuğun gayri meşru bir çocuk olması durumu. Yani İslami olarak bakıyorum ama yani arkasında hep sosyal bir anlam çıkıyor. Yani o yüzden hani buradaki İslam'ın amacının çok daha sosyal bir düzen kurma amacı güttüğünü düşünüyorum yani doğrusunu istersen. İşte bekâret önemlidir. Çünkü kadının işte başkasıyla birlikte olması bir erkek rakip ortaya çıkarır falan. Yani ya da ne bileyim işte o kadının başka tanımadığı bir insandan hamile kalması gayrimeşru bir çocuğu topluma getirir ve hani bu toplum için, devlet için bir sorundur falan filan. Yani hani bir eril bakış bunları söylüyor. Ha o yüzden benim zihnimde direkt bunlar canlanıyor yani hani şey yapamıyorum çok. Hani İslam özelinde işte günah yasak ayıp ama. Hani arka planının çok dolu olmadığını şu an fark ettim. Yani neden? İşte çünkü günah. Çünkü işte senin helalin değil falan. Bu kadar yani.

DP: Evet. Bir kadının helalinin tek erkek olması...

CD: Evet." (Canan, 29 yaşında Ankara)

Ataerkil toplumlarda "bakire olunmamasının" sonuçları her ne kadar kadına yükleniyor olsa da "bekaret erkekler arasında bir meseledir, kadınlar bu meselede sessiz birer araç rolü üstlenir" (Mernissi, 2014, s. 99). Ayrıca bakire olunmaması mevzusu, iki taraf gerektiren bir cinsel eylem olmasına rağmen bu eylemin sonuçları ve sorumluluklarıyla yüzleşmek zorunda bırakılan yalnızca kadın olur (Mernissi, 2014, s. 102). Mernissi, İslam dinine göre aslında evlilik öncesi cinsel ilişkinin ve bakir/bakire olmanın her iki cins için aynı ölçüde yasaklandığını ancak kadının bakire olmaması ile erkeğin bakir olmamasını İslami yasalarla yönetilen Fas gibi ülkelerde eşitsiz sonuçları olduğundan bahseder; bu, esasen ataerkinin İslami kuralları istediği toplumsal normları oluştururken kullanmasıyla ilişkilidir: "Bunun açıklaması, sadece kadınları tekeşliliğe ve cinsel içgüdüünün kontrolüne mahkûm eden geleneksel Müslüman ailesinin ideolojik köklerinde yatıyor" (Mernissi, 2014, s. 107). İslam anlayışı ve muhafazakâr ataerkil yapının kesişiminde,

ahlak anlayışı ve normlarının karmaşıklaştığını belirten Canan da haram-helal-ceza ilişkisinin aslında toplumsal bir inşa faaliyetinin aracı ve ürünü olduğunu söylemiştir. İnşa edilen bu toplumsal düzen, kadınlara özellikle bekâret gibi bedensel-iradi meseleler üzerinden haram ve helal sınırlarını çizerken; Canan'ın deyişiyle bu sınırların ardında yatan şey, İslami normları doğrulayan eril bakış açılarının toplamıdır. Devletin bu meseleye dair konumunda da bu eril bakış açısı, belirleyici bir rol oynamaktadır. Çocuk doğurma, bu çocuğun bir soy kütüğü çerçevesinde ve "ataerkil soy mirasının" devam ettiricisi olmasındaki görev, annenin tek eşliliğine dayandırılan dini normlarla gerekçelendirilmiş; toplumsal meşruiyet yaratılmıştır. Bunlarla beraber, Cananın da belirttiği gibi bu toplumsal-dindar muhafazakâr sistemin hazzı kısıtlar, eril rekabetçi bir ortamı tetiklemek üzerine inşa edilir, haram-helal-ceza sisteminde toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcı bir düzen kurgusu yaratır.

Bourdieu, cinsler arasında asimetrik bir bölünme ilişkisi ile kurulan eril tahakkümün bir iktidar inşası olduğundan bahseder; dahası cinsler arasındaki bu bölünme bedenlere nüfuz eder. "Egemen olan" ve "itaat eden" temel karşıtlığı üzerinden kurulan (Arpacı, 2020, s. 127) eril tahakküm düzeninde cinsel ahlak da bununla ilişkili olacak biçimde şekillenir. Buna göre kadın için şeref, bakirelik korunmalı, kaybedilmemeli iken erkek için bu kamusal alanda her fırsatı değerlendirip iktidarını perçinleyeceği bir "zafer" ve "ayrıcılık" anlamını taşır (Bourdieu, 2015, s. 69). Bu anlamlarla beraber, ceza sisteminde geleneksel dindar erkeğin rolü de ayrımcılık yaratarak bu "bekâret" mevzusunun kadının namusuyla ilişkilendirilmesini pekiştirir. Dinen haram sayılan "zina" gibi bekâretle ya da cinsellikle doğrudan ilişkilendirilen suçların cezası "değnekle dövülmek" "kırbaçlanmak" ya da "recm" iken, bunların karar vericiliğine de şahitliğine de muktedir olan erkeklerdir. Zinanın suç unsuru olarak toplumsal kabulü için dört erkeğin şahitliği yeterlidir (Akbulut, 2003, s. 175). Erkekten taraf bir sistemin doğrudan din ile meşrulaştırılması söz konusu olur, kadının beyanı sorgulanmaz ve bu bölümün özeti niteliğine örnek teşkil eden bu durumda da görüldüğü gibi, erkek yanlı haram-helal-ceza sistemi böylelikle kurulur.

Sonuç

İslam ve patriarkanın birbirinden ayrılması gerektiği ve esasen patriarkaya ait olan çeşitli toplumsal kuralların İslam'dan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerekliliğine vurgu yapan çalışmalara (Kandiyoti, 2015; Mahmood, 2022) kısmen katılıyor olsak da çoğunluğu muhafazakâr mütedeyyin ailelerde yetişmiş, kendileri de hayatlarının bir döneminde mütedeyyin olan katılımcılarımızın aktarımlarından yola çıkarak, din ve patriarkanın kadının toplumsal konumunu erkeğe göre belirleyen ve kadını erkeğin konumdan aşağı yerleştiren toplumsal uzamın inşasında kesişimsel bir işleyişi olduğunu iddia ediyoruz. Nitekim bu kesişimsellik ve katılımcıların deneyimlediği ve aktardığı İslam'ın kadın konusunda uyguladığı kuralların özgüllüğü kadın+ katılımcılarımızın dinden kopuş/uzaklaşma hikâyelerini dinlerken erkek katılımcılardan farklı olarak uzun sürelerle yayılan görüşmeler gerçekleştirmemize sebep olmuş ve bu çalışmayla neticelenmiştir. Bu çalışmada, katılımcılar tarafından lâdinleşme motivasyonu olarak aktarılan kadının erkeğe göre "aşağıda" bir konumda olduğu fikri, Bourdieu (2015)'nün "eril tahakküm" ve Crenshaw (1989; 1991)'un "kesişimsel feminizm" kavramlarıyla tartışılmıştır. Kesişimsel feminizm izlekleriyle özellikle din ve patriarkanın kesişimine odaklanılmıştır. Bunun sebebi saha bulgularının geçmişte Alevi olup şu an lâdini olan, kendini Ermeni, queer ya da Kürt gibi aidiyetlerle tanımlayan kadın+ların bu aidiyetlerden kaynaklı yaşadıkları kesişimsel durumları detaylandırarak bulguların olmamasıdır.

Tekeli'ye göre İslam, kadınları örtünme, eve kapatma ve çok eşlilik gibi kurallara tabi tutar ve onların gözle görülür biçimde ezilmelerine neden olur (akt. Kandiyoti, 2015, s. 74). Katılımcılarımızın deneyimleri Tekeli'yi doğrular niteliktedir ve dinden uzaklaşma pratikleri de buna paralellik gösterir. Lâdinileşme şemsiye kavramıyla (Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023) ifade ettiğimiz bu dinden uzaklaşma pratiklerini, "İslam'ın kadın+ları ikincil konuma koyması", "İslam'ın bedene müdahalesi", "din ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet" ve "haram-helal-ceza sistemi" temalarıyla tekrar eden bulguları analiz ettik. Eril tahakküm biçimlerine ve katı dindar-muhafazakâr normlara karşı çıkan katılımcıların motivasyonlarını ve deneyimlerini aktardık. Kandiyoti'ye göre (2015, s. 131) kadınları İslam tarafından ezilmiş, pasif kurbanlar olarak tasvir etmek doğru değildir. Biz de buradan hareketle katılımcılarımızın konumunun ve kendilerinin edilgen olmadığını, doğrudan hayatlarının kontrolünü ele almaya çalışan failer olduğunu iddia ediyoruz. Katılımcılarımızın hemen hepsi Bourdieu (2014)'nün alan kavrayışına uygun düşecek biçimde alanın içinde, alanın dinamik yapısına uygun hareket etmekte, eril tahakküm biçimlerine ve dini normlara karşı çıkmaktadırlar. Eril tahakkümün doğallaştırma/olağanlaştırma aracılığıyla -ki din de bu doğallaştırma ediminin en işlevsel aracı/alanı olarak işe koşulur- inşa ettiği (Bourdieu, 2015) tüm iktidar ilişkileri, katılımcılarımız tarafından adeta alaşağı edilmiş, katılımcılar kendi iradi kararlarını alabildikleri, etkin failer oldukları yeni bir toplumsal uzamı yaratmışlardır.

İslamiyet'in peygamberi Muhammed, yeni bir inancın olduğu kadar yeni bir dünya topluluğunun da örgütleyicisiydi ki bu da aslında toplumsal yasalar ve dinsel yasaların İslam'da ayrılmaz bir ilişkisinin olduğunu (Berktaş, 2014, s. 111) ve toplumsal uzamın dinsel kimi yasalarla da şekillendiğini gösterir. Bu yüzden Türkiye gibi İslam inancının yaygın olduğu, dahası siyasal iktidarın kendisini İslam üzerinden tanımlayarak politikalar ürettiği bir toplumsal formda, İslam'ın kimi özgül yanlarını ve patriarkayla bu özgüllüklerin kesiştiği noktaları anlamadan yapılan bir analiz eksik kalacaktır. Katılımcılarımızın sık sık dine, bilhassa içine doğdukları dine referans vermeleri bu açıdan anlam kazanır. Berktaş (2014, s. 118) bir toplumda kadınların konumlarını anlamının en iyi yollarından birinin o toplumun cinsel ilişki, üreme, evlilik adetlerine bakmak olabileceğini ifade eder. Buradan hareketle kadınların toplumsal konumlarını ve dinde olduğu kadar lâdinilik pozisyonlarını da anlamak için kadın+ katılımcılarımız evlilik öncesi cinsel ilişki, bekâret, zina konularına sıklıkla değindiği konuları tartıştık. Tüm bu tartışmalar neticesinde, bu konuların kadın+ları erkeğin konumuna göre şekillendirmesi, dinin erkeğe çokeşlilik için tanıdığı izni kadınlar söz konusu olduğunda "günah sayması" gibi örneklerde, yalnızca kadın cinselliğini ve sadakatini denetleyici, kuşatıcı patriarkal mekanizmalarla uyumlu bir biçimde hareket ettiği söyleyebiliriz.

Kadınların çocuk doğurmak, özel alan içinde tanımlanan aile içindeki sınırlarla kendini var etmek, başkaldırmayan bir "fıtrat" içine sığmak, gibi görevlerle dini yayması beklentisi, toplumsal cinsiyete dayalı pek çok tahakküm biçimini ortaya koyar. Bu görevler-beklentiler dışına çıkan, Alevi, Ermeni, lâdini gruplar gibi pek çok farklı kadın+nın deneyimleri Sünni İslam normu gereğince tahakküm altına alınır ya da yok sayılır. Toplumsal ahlak söylemi, kafirlik suçlamaları, "makbul kadınlık" görevlerinin yerine getirilmemesi noktasında yetersizlik ve sapkınlık vurgusu gibi durumlar söz konusu olur. Bu bağlamda, lâdini kadınlar için, kesişimsel feminist yöntem ve teorinin izlekleri; normla çatışma, beden, bedene müdahale, din, dinden uzaklaşma, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, şiddetle mücadele, sınıfsal geçmiş ve azınlık olma pratikleri gibi pek çok farklı alanın kesişimde karşımıza çıkar. Bu karşılaşmaları, sadece bir tahakküm alanı değil;

lâdini kadın+ların dinden uzaklaşma deneyimlerine etki eden faktörler, direniş-mücadele pratikleri, eril tahakkümü sorgulama alanları olarak yorumladık. Eril tahakkümün de birer tezahürü olan bu kesişimler, mücadele alanlarını, benzer biçimde çoğalan alanlarla öreerek, kesişimsel feminist yöntemi çeşitlendiğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmayla kadın+ olma deneyiminin kendisinin lâdinileşme sürecine büyük bir etkisi olduğunu iddia ettik. Katılımcılarımızın kadın+ oldukları için dini ortamlarda (çeşitli cemaat kursları, Kur'an kursları, hafızlık kursları, cemaat mensubu aile ortamlarında) çalışmamaları gerektiği, giyim-kuşamın belirli ölçütlere göre olması gerektiği, eğitime erişimlerinin kısıtlanması gibi pek çok iddia ve pratikle yüzleştiğini gördük. Bu boyutları ele alan örneğin başörtüsünü çıkarma deneyimlerine odaklanan, inançlı bir kadın olarak alkol kullanımını ve seküler hayat biçimini deneyimleme gibi pratikleri ele alan çalışmalar ve tartışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışma lâdini şemsiye kavramı altında dine mesafeli ve inançsızlık biçimlerinin farklı türlerini de kapsayan bir muhtevaya sahip olmasıyla diğerlerinden ayrılmakta ve literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Acar Göktepe, G. (2022). Vulnus: Kırılganlık Üzerine. *Moment Dergi*, 9(1), 298-303. <https://doi.org/10.17572/mj2022.1.298303>
- Acar Savran, G. (2021). Patriyarka. *Feminist Bellek*. Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/patriyarka/>
- Akbulut, İ. (2003). İslam hukukunda Suçlar ve Cezalar. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(1), 167-181.
- Akdemir, F. (2016). İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 37-65.
- Alakuş, A. (2021). Eski Yunan'da Din ve Şifa İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Erciyes Akademi*, 35(Özel sayı), 561-576.
- Arpacı, M. (2020). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik. *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, 119-136.
- Aybey, S. (2023). Şiddet ve Din Eğitimi: Şiddetin Önlenmesinde Ailede Dini ve Ahlaki Değerler. *Journal of History School*, 67, 3963-3988.
- Baherirad, S. (2023). Tanrı Havada Savrulan Saçlarda Gizlidir... İran Kadın Hareketi Bağlamları ve Tarihsel Süreç. *Mülkiye Dergisi*, 47(1), 467-476.
- Berger, P. A., Buitelaar, M., & Knibbe, K. E. (2021). *Religion as Relation: Studying Religion in Context*. Equinox Publishing.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2014). "Alanların Mantığı". P. Bourdieu içinde, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (s. 79-103). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*. Çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bourdieu, P. (2020). *Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)*. (A. Sümer, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carastathis, A. (2014). The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. *Philosophy Compass*, 9(5), 304-314.
- Carbado, D. W., Crenshaw, K. W., Mays, V. M., & Tomlinson, B. (2013). "Intersectionality: Mapping the Movements of a Theory1". *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(2), 303-312.
- Cindoğlu, D. (2014). "Modern Türk Tıbbında Bekaret Testleri ve Suni Bekaret". P. İlkaracan İçinde, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (S. 115-132). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 139 167.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. - No.6, Vol. 43, pp. 1241-1299

- Çakır, R. A. (2023). İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar. *KADEM Journal of Women's Studies*, 9(2).
- Çınar, A. (2018). Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni. *Bilimname*, 361-393. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.381879>
- Davis, K. (2008). Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85.
- Delaney, C. (2014). "İslamiyet'in Kuşatan Bağlamı". C. Delaney içinde, *Tohum ve Toprak* (S. Somuncuoğlu, & A. Bora, Çev., s. 327-372). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demircioğlu, S. (2021). Türkiye'de Namus Olgusuna Bakış: Sosyolojik ve Hukuki Analiz. *Sosyolojik Düşün*, 6(2), 204-236.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2015). *Diyanet İşleri Başkanlığının Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Konusunda Görüş ve Yaklaşımları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları-1098.
- Durakbaşa, A. (1987) "The Fonnation of Kemalist Female Identity", *Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi.
- Dursun, Ç. (2008). *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Haber Medyası: Alternatif Bir Habercilik*. TC Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.
- El-Saadavi, N. (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü*. Çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Ergin, B. (2020). *Construction of Womanhood through Fitrat, the Case of Female Preachers in Turkey* (Master's thesis, Middle East Technical University).
- Gago, V.(2022) *Feminist Enternasyonel*, çev. Dicle Paşa, Ankara: Sol-Kültür Yayınları.
- Gedik, E. (2021). "Namus". *Feminist Bellek*. Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/namus/>
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 649-673.
- Gündüz, Ş. (2016). Din ve Şiddet Paradoksu. *Milel ve Nihal*, 13(2), 8-31.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve Din. *Şarkiyat*, (4).
- Hecker, P. (2023). Resistance Through Nonperformance: Atheism and Nonreligion in Turkey. *Religion and Society*, 1(aop), 1–14.
- Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies*, 13(2), 317-338.
- Kandiyoti, D. (2012). Ataerkiyle Pazarlık. *Sosyalist Feminist Proje Teori ve Politikanın Günümüz Okuması*, Cilt 1, ed. Nancy Holmstorm. Çev. Özge Kelekçi, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2015). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kazemî, F., & Özalpat, D. (2004). Toplumsal Cinsiyet, İslam ve Politika. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 53(1).
- Kızılay, E. T. (2010). *Türk Modernleşmesinde Ataerki Söylemin Yansımaları* (Master's thesis, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

- Koç, H. (2022). "Mor İğne Kampanyası", *Feminist Bellek*. Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/mor-igne-kampanyasi/>
- Küçükural, Ö., Cengiz, K., & Başak, M. A. (2023). Türkiye'de Lâdinî (Nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 437-451.
- Lee, L., Quillen, E. G., & Cotter, C. R. (2012) "Nonreligion". *Listen Now Podcast*.
- Lee, L. (2014) Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic 'not Religious' Categories and Populations, *Religion*, 44:3, 466-482, DOI: 10.1080/0048721X.2014.904035. doi: <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.904035>
- Lindholm, C. (2004). *İslami Ortadoğu*. (B. Şafak, Çev.) Ankara: İmge Kitapevi.
- Mernissi, F. (1982) Virginité and Patriarchy, *Women's Studies International Forum*, 5(2): 183-191.
- Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (p. 116). Cambridge, MA: Perseus Books.
- Mernissi, F. (1995). *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*. Çev. Mine Küpçü, İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.
- Mernissi, F. (2014). "Bekâret ve Ataerki", & P. İlkaracan (Der.) içinde, *Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik* (s. 99-114). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nowicka, W. (2007). The Struggle for Abortion Rights in Poland. *Sex Politics: Reports from the Front Lines*, 167-196.
- Özbolet, A. ve Çomu, A. E. (2018). Kadının Toplumsal Konumunu Siyasetnameler Üzerinden Okumak: Tipolojik Bir Yaklaşım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1152-1179.
- Özman, M. (2008). "İsyan-ı Nisvan [Women's Rebellion]". *İstanbul: Filmmor Kadın Kooperatifi*.
- Özkan, G. (2017). Kadına Yönelik Şiddet-Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7(1), 533-564.
- Öztimur, N. (2014). "Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları". G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı , & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 581-604). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, M. (2001). Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik. *İslamiyat, ÜA Aylık Araştırma Dergisi*, 4, 4.
- Schulz, M., & Binder, S. (2023). Introduction: An Anthropology of Nonreligion? *Religion and Society* Nov 22, 2023, from <https://doi.org/10.3167/ars.2023.070301>
- Yönden, E. (2024). "Ne Devletle Ne Devletsiz: Türkiye'de Lâdinilik ve Din Eğitimi". *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Z., & Arslan, H. (2023). Intersection of the Rights to Freedom of Belief and Gender Equality in Turkey. *Religion & Human Rights*, 18(3), 195-217.
- Toker, İ. (2009). Dinler Ataerki Yapılar mıdır: Bir Çifte İmkânlılık Konusu Olarak Din ve Kadın. *EskiYeni*, (12), 15-21.

- Toksöz, G., & Ünlütürk, Ç. (2011). Göç Kadınlaşıyor mu? Türkiye'ye Yönelen Düzensiz Göçe İlişkin Yazına Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Temelinde Bakış. *Birkaç Arpa Boyu*, 21, 167-189.
- Topal, C. (2021) "Boşanma", *Feminist Bellek*, Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/bosanma/>
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları.
- Ünal, A. (2017). Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilith Efsanesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17(2), 103-115.
- Ünalan Turan, S. & Bilgin, V. (2020). Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(2), 459-493.
- Varol, S. F., & Tayanç, N. K. (2019). Yeni Medya-Eski Dil: Katilimci İnternet Sözlüklerinde Cinsiyetçi Söylem. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 5(46), 221-232.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (35), 29-56.
- Yaman Güven, E. (2019) Kadınların Miras Hukukundaki Haklarının Toplumsal Yansımaları, Karabük Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yiğit, Y., (2001). İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 77-94.
- Zayed, D. (2011). Attack on Egyptian Women Protesters Spark Uproar. *Retrieved January, 10, 2012*.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.