T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÜSLÜMAN FEMİNİST KADINLARDA DÖNÜŞEN MAHREMİYET ANLAYIŞI

Betül AKAY

2501220271

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Birsen Banu OKUTAN

İSTANBUL – 2025

ÖZ

MÜSLÜMAN FEMİNİST KADINLARDA DÖNÜŞEN MAHREMİYET ANLAYIŞI

BETÜL AKAY

Bu çalışma, kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan kadınların deneyimleri üzerinden mahremiyet kavramının nasıl yeniden tanımlandığını ve dönüştüğünü incelemektedir. Mahremiyetin bireylerin yaşam tarzlarında, toplumsal ilişkilerinde ve değer tercihlerinde belirleyici rol oynayan, bağlama duyarlı ve zamansız bir olgu olması, bu dönüşümün anlaşılmasını anlamlı kılmakta ve kavramı modern dönem tartışmalarının merkezine yerleştirmektedir. Müslüman feminist kadınların bu bağlamdaki deneyimleri literatürde sınırlı biçimde ele alınmıştır. Bu araştırma söz konusu boşluğu görünür kılmayı ve mahremiyetin dönüşümünü Müslüman ve feminist kimliklerin sentezlendiği bir örneklem üzerinden incelemeyi hedeflemektedir. Bununla birlikte çalışma, mahremiyetin geçmişle kıyaslandığında tükenip tükenmediğini tartışmaktan ziyade bireylerin mahremiyet algılarında meydana gelen farklılaşmaları ortaya koymaya odaklanmıştır.

Araştırma; Türkiye'de yaşayan, yaşları 22 ile 62 arasında değişen ve kendisini "Müslüman feminist" olarak tanımlayan 19 başörtülü kadın katılımcı ile gerçekleştirilen mülakatlara dayanmaktadır. Müslüman feminist kadınlar, dinî ve geleneksel yapıların şekillendirdiği mahremiyet anlayışını; modern toplumun özgürlük, görünürlük ve eşitlik söylemleriyle ilişkilendirerek yorumlamakta ve kimliklerini yeniden inşa etmektedirler. Çalışma, söz konusu kesişimsel konumlanışta mahremiyetin hangi yönlerden dönüşüme uğradığını ve bu dönüşümde modernleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme süreçlerinin nasıl etkili olduğunu ele almıştır. Saha araştırması neticesinde ulaşılan bulgular, yapılaşma kuramı doğrultusunda değerlendirilmiştir. Analizler modernleşme, bireyselleşme süreçleri ve feminist söylemlerin tesiriyle Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarında dönüşüm yaşandığına işaret etmektedir. Özellikle dinî ve modern referanslı seçici mahremiyet pratiklerinin benimsendiği, geleneğe içeriden yöneltilen eleştirilerle dinî

metinlerin yeniden yorumlandığı, süreç ve deneyimle birlikte mahremiyetin dönüşüme uğradığı görülmüştür. Ayrıca Müslüman feminist kadınların ailelerinden bağımsız olarak mahremiyet sınırlarını kendilerinin belirledikleri, toplum ve dinî anlayışlarla müzakere ettikleri, bu yönüyle de özneleşmiş bir mahremiyet anlayışına sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslami Feminizm, Müslüman Feminist Kadınlar, Mahremiyetin Dönüşümü, Yapılaşma Kuramı.

ABSTRACT

TRANSFORMİNG UNDERSTANDING OF PRIVACY IN MUSLIM FEMINIST WOMEN

BETÜL AKAY

This study examines how the concept of privacy is redefined and transformed through the experiences of women who identify as Muslim feminists. The fact that privacy is a context-sensitive and timeless phenomenon that plays a decisive role in individuals' lifestyles, social relationships, and value preferences makes understanding this transformation meaningful and places the concept at the centre of modern-day debates. The experiences of Muslim feminist women in this context have been addressed only to a limited extent in the literature. This research aims to highlight this gap and examine the transformation of privacy through a sample that synthesises Muslim and feminist identities. However, rather than debating whether privacy has been depleted when compared to the past, the study focuses on revealing the differences in individuals' perceptions of privacy.

The research is based on interviews with 19 headscarf-wearing women living in Turkey, aged between 22 and 62, who identify as “Muslim feminist”. Muslim feminist women interpret the understanding of privacy shaped by religious and traditional structures in relation to modern society's discourses of freedom, visibility and equality, thereby reconstructing their identities. The study examines the ways in which privacy has been transformed in this intersectional position and how processes of modernisation, individualisation and secularisation have influenced this transformation. The findings obtained from the field research were evaluated in line with structural theory. The analyses indicate that Muslim feminist women's understanding of privacy has undergone a transformation under the influence of modernisation, individualisation processes, and feminist discourses. In particular, it has been observed that selective privacy practices with religious and modern references have been adopted, religious texts have been reinterpreted through internal critiques of tradition, and privacy has undergone a transformation through process and experience. Furthermore, it was concluded that Muslim feminist women determine the

boundaries of privacy independently of their families, negotiate with society and religious understandings, and thus possess a subjectified understanding of privacy.

Keywords: Sociology of Religion, Islamic Feminism, Muslim Feminist Women, The Transformation of Privacy, Structuration Theory.

ÖNSÖZ

Kimi zaman sarsıcı bir kırılma kimi zaman ise olağan bir akış olarak deneyimlenen mahremiyetin dönüşümü bu çalışmada, sahada izi sürülmeye değer bir araştırma konusu olmakla birlikte bireysel hikâyeler aracılığıyla toplumsal dönüşümün nasıl tezahür ettiğini kavramaya imkân tanıyan bir süreç olmuştur.

Düşünsel yolculuğun bir merhalesi daha geride bırakılırken bireysel bir emeğin ürünü olarak görünen bu çalışmanın arkasında destekleriyle sürece eşlik eden hatırı sayılır pek çok insan bulunmaktadır. Bu süreçte varlıklarını hissetmek çok önemliydi.

Öncelikle ders döneminden tez sürecinin sonuna kadar bana sosyolojik bir tahayyül kazandıran; bilgi birikimi, üretkenliği ve prensipli duruşuyla beni derinden etkileyerek düşüncelerimin şekillenmesine büyük bir rol oynayan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Birsen Banu Okutan'a teşekkürü borç bilirim. Yönlendirmeleri ve emeği bu çalışmanın belkemiğini oluşturmuştur.

Tecrübe ve bilgisini cömertçe paylaşarak yol gösteren ve içten destekleri ile süreci kolaylaştıran Necmiye Durmuş'a ayrıca teşekkür ederim.

Manevi destekleriyle her daim yanımda olan ve ders dönemini benimle birlikte yaşayan sevgili anneannem Münife ve dedem Necdet Kökerer'e gönülden müteşekkirim. Tez sürecimi büyük bir ilgiyle takip eden ve ufuk açıcı sohbetleriyle katkı sunan dayılarım Necip ve Davut Kökerer'e; çalışmanın başarıyla tamamlanmasını benden çok isteyen, her adımımı gururla karşılayan biricik teyzem Ayşegül Engin'e desteklerinden dolayı şükranlarımı sunarım. Başarılarımı kendi başarıları gibi gören, süreç boyunca anlayışlarını esirgemeyen sevgili kardeşlerim Firdevs, Fatma Zehra ve Muhammed Emin Akay'a teşekkürlerimi iletmek isterim. Duaları, motivasyonları ve dostluklarıyla bu yolculukta beni yalnız bırakmayan, birlikte nice hayalleri tez sonrasına ertelediğimiz tüm arkadaşlarıma ve ablalarıma yürekten teşekkür ederim.

Eğitim ve şahsi tecrübelerimde bana her daim güç veren ve akademiye yönelişimde ilham kaynağım olan saygıdeğer babam Doç. Dr. İhsan Akay'a şükran

borçluyum. Bu yolculukta, bir gün meslektaşı olma hayaliyle ilerlemiş olmak benim için ayrıca anlamlıydı.

Varlığıyla bu çalışmanın tamamlanmasını mümkün kılan, bana benden daha çok inanarak inancımı tazeleyen, desteğini ve sevgisini hiçbir zaman esirgemeyen, değerli annem Leyla Akay'a kelimelerle ifade edilemeyecek bir minnet borçluyum. Bu mütevazı çalışma, engin sabırları ve yürekleriyle en büyük dayanaklarım olan kıymetli anne ve babamın ürünüdür.

Son olarak çalışmamın gerçekleşmesine katkı sağlayan, bana güvenerek yaşam öykülerinin bir kısmını paylaşan, soruları sabır ve açık yüreklilikle yanıtlayan tüm katılımcılara teşekkür ederim. Onların sesleri ve deneyimleri olmaksızın çalışma eksik kalacaktı.

Gayret bizden Tevfik Yüce Allah'tandır.

BETÜL AKAY

İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ ii

ABSTRACT iv

ÖNSÖZ vi

KISALTMALAR LİSTESİ xii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. FEMİNİZM 19

1.2. İSLAMİ FEMİNİZM 25

1.3. MAHREMİYET 34

1.4. SEKÜLERLEŞME: AÇIK VE ÖRTÜK SEKÜLERLEŞME 39

1.5. DİNSEL BİREYCİLİK 47

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. YAPILAŞMA KURAMI 51

2.2. MODERNLEŞME 61

2.2.1. Düşünümsel Modernite 64

2.3. BİREYSELLEŞME 69

2.3.1. Geç Modernite ve Bireyselleşme 72

2.4. MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ 75

2.4.1. Saf İlişki ve Mahremiyetin Demokratikleşmesi 80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAHA ARAŞTIRMASI VE BULGULAR

3.1. FEMİNİZM BAĞLAMINDA KENDİLİK TANIMLAMALARI 88

3.1.1. Müslüman Feminist Kimlik: İnanç ve Mücadele Birlikteliği 88
3.1.2. Feminizmle Geç Tanışanlar: Dönüşen Kimlikler ve Farkındalık 89
3.1.3. Feminizmi Mücadele Alanı ve Direnç Biçimi Olarak Tanımlayanlar 90
3.1.4. Kimlik Çatışmaları, Çekinceler ve Mesafeli Yaklaşımlar..... 91
3.1.5. Feminizmi Evrensel Bir Değer Sistemi ve Toplumsal Dayanışma Olarak Yorumlayanlar..... 92
3.2. MAHREMİYET KAVRAMINA DAİR TANIMLAMALAR 93
3.2.1. Mahremiyeti Kişisel Alan ve Sınırlar Olarak Tanımlayanlar 93
3.2.2. Mahremiyet ve Din Farklılaşan Görüşler..... 94
3.2.3. Ataerkil Mahremiyet Sorgusu ile Öznelliğe Dayalı Yeni Yaklaşımlar Geliştirenler..... 96
3.3. MAHREMİYETİN KADINLARLA İLİŞKİLENDİRİLMESİNE DAİR GÖRÜŞLER..... 97
3.3.1. Mahremiyetin Cinsiyetlendirilmiş Anlamına Karşı Geliştirilen Eleştirel Tutum 98
3.3.2. Geleneksel Mahremiyet Söylemine Eleştireler 99
3.3.3. Mahremiyetin Müzakere Edilmesi 99
3.4. MAHREMİYET ALGISININ VE SINIRLARININ ZAMAN İÇİNDEKİ DÖNÜŞÜMÜ..... 100
3.4.1. Mahremiyetin Bireysel ve Toplumsal Bir İnşa Süreci Olarak Dönüşümü 100
3.4.2. Mahremiyetin Esnemesi: Sosyal Medya, İletişim ve Kamusal Alandaki Dönüşüm 103
3.4.3. Dinî Anlayışın ve Feminist Perspektifin Mahremiyet Algısına Etkisi..... 105
3.4.4. Mahremiyetin Bireysel Özgürlük ve Özneleşme Alanı Olarak Değerlendirilmesi..... 106
3.5. MÜSLÜMAN KADINLARIN MAHREMİYET ANLAYIŞININ ZAMAN İÇİNDEKİ DÖNÜŞÜMÜ..... 107
3.5.1. Dönüşüm Yaşandığını Düşünenler ve Dönüşümü Olumlu Karşılayanlar. 108
3.5.2. Dönüşüm Yaşandığını Düşünenler ve Dönüşümü Olumsuz Karşılayanlar 110
3.5.3. Dönüşüm Yaşanmadığını Düşünenler..... 111

3.6. MAHREMİYET BİLİNCİNİN MÜSLÜMAN KADINLARIN KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ 112
3.6.1. Mahremiyetin Kadın Kimliğini Baskılayan Bir Araç Olarak Kullanılması 112
3.6.2. Dinî ve Toplumsal Kodların Mahremiyet Bilinci Üzerindeki Etkisi 114
3.7. MODERN MAHREMİYET ANLAYIŞI İLE DİNİ MAHREMİYET ANLAYIŞI ARASINDAKİ FARKLILIKLAR VE ÇELİŞKİLER..... 115
3.7.1. Dinî ve Modern Anlayış Arasında Ayrım Görmeyenler 115
3.7.2. Dinî ve Modern Yorumlar Arasında Fark Görenler 117
3.8. AİLE MAHREMİYET ANLAYIŞI İLE KİŞİSEL MAHREMİYET ANLAYIŞI ARASINDAKİ FARKLILIKLAR VE ÇATIŞMALAR 120
3.8.1. Mahremiyet Anlayışındaki Sessiz Dönüşüm ve Farklılaşma 120
3.8.2. Mahremiyetin Kuşaktan Kuşağa Aktarımı 122
3.8.3. Aile Mahremiyetinde Çatışmalı Alanlar: Mekân, Kıyafet ve Kamusal Görünürlük 124
3.9. EVLİLİK ÖNCESİ İLİŞKİLERDE FİZİKSEL SINIRLAR VE DEĞERLER 125
3.9.1. Din Temelli Kesin Sınırlar ve Mahremiyetin Korunması 126
3.9.2. Kişisel Rıza ve Güven Temelli Esnek Sınırlar 128
3.9.3. Dinî ve Bireysel Değerler Arasında Çatışma Yaşayanlar 130
3.9.4. Toplumsal Baskıların Mahremiyet Sınırlarını Belirlemesi 133
3.10. EVLİLİĞİN TANIMLANMASI, MAHREMİYETLE İLİŞKİSİ VE KİMLİK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ..... 135
3.10.1. İdeal Evliliği Yoldaşlık ve Mahremiyetin Güvencesi Olarak Görenler .. 135
3.10.2. Nikâhın Biçimini Yeniden Yorumlayanlar 136
3.10.3. Evliliği Kadınlar Üzerindeki Toplumsal Baskının Bir Aracı Olarak Görenler 138
3.11. KADIN BEDENİNE VE KADINLIĞA DAİR DİLSEL TERCİHLERE YÖNELİK TUTUMLAR..... 140
3.12. TESETTÜR VE MAHREMİYET ANLAYIŞINDAKİ ANLAMLAR, DÖNÜŞÜMLER VE ÇEŞİTLENMELER 144
3.12.1. Tesettürün Kimlik ve Temsil Aracı Olarak Algılanması 144

3.12.2. Tesettürün Mahremiyet ve Beden Algısı Üzerinden Anlam Kazanması 144
3.12.3. Tesettürün Zamanla Değişen, Esneyen ve Akışkan Anlamı 146

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

SONUÇ 163
KAYNAKÇA 166
EKLER 187

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt : Aktaran

Bkz : Bakınız

C : Cilt

Çev : Çeviren

Der : Derleyen

Ed : Editör/Editor

LEE : Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

LGBT : Lezbiyen, gay, biseksüel ve transgender

No : Sayı/Number

p : Page

pp : Pages

s : Sayfa/Sayfalar

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

TDK : Türk Dil Kurumu

Vd : Ve Diğerleri

Vol/V : Volume

GİRİŞ

Toplumsal yaşam, bireylerin davranışlarını şekillendiren ve sınırlandıran dinî kültürel temellere dayalı değerler üzerine kuruludur. Bu değerler, neyin kabul edilebilir ya da tasvip edilmeyen bir davranış sayılacağını belirleyerek toplumsal bir düzen biçimi oluşturur. Nitekim "değer, toplum tarafından paylaşılan, bireyin/toplumun mutluluğu için gerekli görülen ortak duygular uyandıran düşünce, tasavvur ve ideallerdir" (Bilgin, 2020: 141). Bu çerçevede gündelik pratiklerimize yön veren bireysel ve toplumsal düzeyde etkili olan çok sayıda değerden söz etmek mümkündür. Söz konusu değerler sistemi içerisinde önemli derecede belirleyici bir konuma sahip olan mahremiyet olgusu ve bu olgunun modernite ile birlikte geçirdiği dönüşüm bu çalışmanın ana odağını oluşturmaktadır.

Mahremiyet; toplumun dinî ve tarihsel birikimi, kültürel kodları ve bireysel yönelimleri doğrultusunda sürekli yeniden inşa edilen, bağlama duyarlı, dinamik bir yapıya sahiptir. Bu yapısal esneklik, mahremiyet anlayışının zaman içerisinde dönüşümünü kaçınılmaz kılmaktadır. Küresel boyutta etkili olan tarihsel kırılmalar ve zihniyet dönüşümleri de mahremiyetin yeniden tanımlanmasında belirleyici rol oynamaktadır. Bu noktada dönemsel bir dönüşümden ziyade paradigmatik bir kırılma teşkil eden modernitenin karakteri ve bu karakterin doğurduğu sosyokültürel sonuçlar, mahremiyet olgusunun dönüşümünü anlamada merkezi bir yere sahiptir. Modernitenin toplumsal yapıyı dönüştürücü niteliği, mahremiyet anlayışının da farklı bağlamlarda yeniden inşa edilmesine zemin hazırlamıştır. Mahrem ve kamusal alan arasındaki sınırların yeniden çizildiği dönüşüm sürecinde özellikle rasyonelleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi modernitenin kurucu dinamikleri belirleyici olmuştur. Nitekim insan doğasına bu denli içkin bir değerin modern dönemde farkındalık konusu haline gelmesi ve sosyoloji gibi disiplinlerin araştırma alanına dâhil edilmesi, bireyin düşünce dünyası ve yaşam biçiminde yaşanan dönüşümle yakından ilişkilidir. Bireyin kendisinin bir özne olduğuna dair bir bilinç geliştirmesi, mahremiyetini tanımlama ve sınırlarını belirleme arayışını doğurmuştur. Söz konusu bu arayış da mahremiyetin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır.

Modernitenin ilk evrelerinde kamusal alanın mahrem alanı işgal ettiği yönünde bir gerilim bulunsa da zamanla mahrem olanın kamusal alanı dönüştürerek ona nüfuz ettiği gözlemlenmiştir (Bauman, 2017: 88). Bu durum mahremiyetin dönüşümüne ilişkin başka bir boyuta işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle modernleşme süreciyle birlikte bireyler, özel hayat sınırları içinde değerlendirilen konuların kamusal alanda sergilenmesinde bir sorun görmemekte ve böylece *şeffaflık toplumunun* (Han, 2012) birer aktörleri haline gelmektedirler. Bu bağlamda mahremiyetin dönüşümünden kastedilen, modernitenin gölgesinde vuku bulan bireyselleşme, sekülerleşme ve feminizm gibi gelişmelerin birey ve toplum hayatına yaptığı derin etkiler neticesinde geleneksel ve dinî mahremiyet anlayışlarının temel normlarının yeniden şekillendirilmesidir.

Günümüzde mahremiyet; daha ziyade özel alanı koruma refleksi ile bireyin özneleşme sürecinin eklemlendiği, değer sistemleriyle müzakere halinde olan toplumsal bir pratik olarak sunulmaktadır. Bu çerçeveden hareketle kadının özneleşme taleplerini merkeze alan feminist düşünce, özellikle ikinci dalga feminizmde geliştirilen "kişisel olan politiktir" mottosu üzerinden, mahremiyetin toplumsal sınırlarını sorunsallaştırarak tartışma konusu haline getirmiştir. Doğurganlık, kadın cinselliği, menstrüasyon (adet görme), kürtaj, lohusalık, kamusal alanda emzirme ve menopoz gibi deneyimlerin özel olarak yaşanması kabulü, feministler tarafından kadın bedeninin ve yaşantısının mahrem alana itilerek hapsedilmesi, eleştirisine dönüşmüştür. Feminist kadınların, kamusal alanın yanı sıra özel alana yönelik de bir dönüşüm isteminde bulunmaları mahrem ile kamusalın iç içe geçmesine yol açmıştır. Bu kesişim, yeni bir mahremiyet tasavvurunun oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Nitekim feminist diskur, mahremiyetin dönüşümünü ve bu dönüşümün özneleşme süreçleriyle ilişkisini görünür kılan bir çerçeve sunmaktadır. Bu tartışma zemini, Müslüman feminist kadınlar açısından aynı bağlam ve yoğunlukta paylaşılmasa da mahremiyet anlayışlarını kavramada önemli bir arka plan oluşturur.

Müslüman feminist kadınlar, Müslüman toplumlarda mahremiyetin toplumsal cinsiyet açısından eşit olarak inşa edilmediğine dikkat çekmektedirler. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylandırılacağı üzere; namus ve bekâret olguları, evlilik ve cinsel yaşam, başörtüsü pratikleri ve kamusal alandaki görünürlüğü gibi meseleler

Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarını genel olarak anlama noktasında önem arz etmektedir. Dolayısıyla Müslüman feminist kadınların, hayatları boyunca onlara rehberlik etmiş olan *bilgi stoklarını* (Schutz, 1953: 4) sorgulamaları mahremiyetin dönüşümünün en açık göstergelerindendir. Müslüman feminist kadınlar yalnızca söylem düzeyinde değil gündelik pratikler aracılığıyla da mahremiyetin yeni biçimlerde deneyimlenmesini görünür kılarak dönüşümü somutlaştırmaktadırlar. Bugün gelinen noktada mahrem alana ilişkin meselelerin kamusal düzlemde tartışmaya açılması mevcut mahremiyet anlayışının dönüşmüş olduğu izlenimi vermektedir. Belirtilen sebeplerden hareketle bu çalışma; değerler sisteminde merkezi bir yere sahip olan mahremiyetin, Müslüman feminist kadınların söylem ve deneyimleri doğrultusunda nasıl yeniden tanımlandığını ve dönüşümün Türkiye bağlamındaki yansımalarını incelemektedir.

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Modernitenin rasyonelleşme, bireyselleşme, sekülerleşme ve kamusal alanın genişlemesi gibi temel dinamikleri ile feminist düşüncenin toplumsal yapı üzerindeki etkisi, mahremiyet olgusunun hem anlam dünyasını hem de bireysel ve toplumsal inşasını dönüştürmüştür. Dönüşüm sürecinde; bireysel sınırlar, özel hayatın gizliliği, kamusal alandaki görünürlük gibi mahremiyetin farklı boyutları, yeniden tanımlanmış ve müzakere edilmiştir. Bu bağlamda araştırmanın konusu, kendisini "Müslüman feminist" olarak tanımlayan başörtülü kadınların, modernite ile birlikte değişen yaşam tarzlarında mahremiyet anlayışlarının nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşümün İslami feminizm bağlamında nasıl temellendirildiğini incelemektir. Çalışma, mahremiyetin hem bireysel deneyim hem de toplumsal ve kültürel bir olgu olarak dinî referanslar, toplumsal cinsiyet rolleri ve feminist söylemlerle etkileşimini ele almaktadır. Bu bağlamda mahremiyetin anlamı, sınırları ve gündelik yaşamdaki karşılığı, katılımcıların pratikleri ve söylemleri üzerinden analiz edilmektedir.

Çalışmada, katılımcıların geçmişteki mahremiyet anlayışları ile güncel pratikleri arasındaki farklılıklar ve hâkim geleneksel-dinî normlarla kurdukları ilişkiler referans olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, İslami ve kültürel referanslarla şekillenen mahremiyet normlarının, modern süreçlerde bireysel tercihler doğrultusunda nasıl

yeniden üretildiği, dönüştürüldüğü ya da sorgulandığı tartışılmakta ve bu dönüşümün yalnızca teorik düzeyde değil, kadınların bireysel yaşantı ve söylemlerinde nasıl karşılık bulduğu değerlendirilmektedir. Böylece mahremiyetin değişen anlamı, bireyin toplumsal konumlanışı ve dinsel-kültürel normlarla kurduğu ilişki üzerinden çok katmanlı bir biçimde incelenmektedir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışma, modernite ve feminist düşünce ekseninde dönüşen mahremiyet olgusunu, başörtülü Müslüman feminist kadınların bireysel yaşam deneyimleri üzerinden ele almaktadır. Çalışmanın coğrafi kapsamı Türkiye ile sınırlıdır. Örneklem grubunu ise kendini hem Müslüman hem de feminist olarak tanımlayan 19 başörtülü kadın oluşturmaktadır. Katılımcıların, Müslüman feminist kimliğini benimsemelerinde etkili olan başlıca unsurlardan biri, Kur'an ve hadislerin ataerkil söylemlerle yorumlanmasının kadını ikincilleştirdiği ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini pekiştirdiği yönündeki düşünceleridir. Bu kimlik beyanı, kadınların hem dinî aidiyetlerini hem de feminist kimliklerini bir arada ifade etme biçimi olarak öne çıkmaktadır. Çalışma grubu, amaçlı örneklem yöntemiyle seçilmiştir ve tamamı en az lisans düzeyinde bir eğitim geçmişine sahiptir. Araştırma kapsamında görüşülen kadınların yaş aralıkları ve sosyoekonomik geçmişleri çeşitlilik göstermektedir. Söz konusu çeşitlilik, bireysel hikâyelerde farklılıklar sunsa da mahremiyetin dönüşümünde etkili olan temalar ve deneyimlerde belirgin ortaklıklar barındırmaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğunun muhafazakâr olarak tanımlanabilecek aile ortamlarında yetişmiş olmaları, dinî ve kültürel mahremiyet normlarıyla kurdukları ilişkiyi anlamlandırmak açısından önemli bir zemin sunmaktadır.

Nitel araştırma sürecinin en kritik aşaması, hangi sorulara odaklanılacağı ve elde edilecek cevapların hangi boyutları açığa çıkaracağıdır (Kümbetoğlu, 2008: 34). Betimsel soruların daha ziyade nitel araştırmalara, hipotetik sorgulamaların ise nicel ve deneysel araştırmalara özgülendiği görülmektedir (Okutan, 2023: 25). Dolayısıyla nitel bir yaklaşım benimseyen bu çalışmada hipotez, araştırma sorularının içindedir (Neuman, 2020: 331). Bu çerçevede, "Müslüman feminist kadınlar; tesettür, kadın-

erkek ilişkileri, toplumsal cinsiyet rolleri, kamusal alandaki görünürlükleri ve evlilik öncesi ilişkilere dair mahremiyetle ilgili geleneksel ve dinî yorumları sorgulamakta ve bir müzakere doğrultusunda bireysel mahremiyet pratikleri geliştirmektedirler." Varsayımından hareketle araştırmanın temel sorusu şu şekilde formüle edilmiştir: "Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışları, modern toplumsal süreçler ve feminist perspektifler doğrultusunda nasıl dönüşmektedir?"

Araştırmanın temel sorusunu farklı boyutlarıyla incelemek amacıyla alt sorular da şu şekilde belirlenmiştir:

- Müslüman feminist kadınların mahremiyet pratikleri, kendi kişisel geçmişleriyle karşılaştırıldığında değişim göstermiş midir?
- Mahremiyet anlayışlarındaki dönüşüm özellikle hangi alanlarda ifade bulmuştur?
- Modernite, bireyselleşme ve feminist düşünce, katılımcıların mahremiyet anlayışlarını nasıl etkilemiştir?
- Mahremiyet anlayışlarının şekillenmesinde; aile, toplumsal çevre ve dinî otoriteler nasıl bir rol oynamaktadır?
- Yapılaşma kuramı çerçevesinde katılımcıların deneyimleri, yapı ve eylem arasındaki karşılıklı ilişkiyi nasıl görünür kılmaktadır?

Araştırma, sınırlı sayıda katılımcının yaşantısına dayandığından genellenebilirlik iddiası taşımamaktadır. Elde edilen bulgular yalnızca görüşülen kadınların özgül yaşam pratiklerini ve mahremiyet algılarını yansıtmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın amacı, modern Müslüman feminist kimliğin tekil değil çoğul bir karakter taşıdığını ve mahremiyetin bireysel deneyimlerle toplumsal normlar arasında sürekli müzakere edilerek inşa edildiğini açığa çıkarmaktır. Bu yönüyle araştırma, belirli bir grup üzerinden "yeni başörtülü Müslüman kadın kimliği"nin anlaşılmasına katkıda bulunmayı ve modernitenin mahremiyetin dönüşümüne etkisini farklı bir perspektiften ele almayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışındaki dönüşümü anlamak amacıyla katılımcıların deneyim ve anlatılarını merkeze alan nitel araştırma deseni ile tasarlanmıştır. Nitel araştırmalar, felsefi varsayımlar açısından dört temel boyutta ele alınır: Ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji ve metodoloji (Creswell, 2013: 19-20). Bu araştırma; ontolojik olarak gerçekliğin sabit, nesnel ve evrensel olmadığı, birey ve grupların yapı ile etkileşim içerisinde, gerçekliğin inşa sürecinde söz sahibi olduğunu kabul etmektedir. Mahremiyet olgusu da bu ontolojik yaklaşım ile ele alınmıştır. Epistemolojik olarak ise çalışma; anti pozitivist bir yaklaşım benimseyerek bilgiyi katılımcıların deneyimleri, anlamlandırmaları ve anlatıları üzerinden şekillendirmektedir. Böylece araştırma, Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarındaki dönüşümü dışarıdan nesnel bir gözlemle değil, kendi toplumsal bağlamları içinde kurdukları öznel anlamlar üzerinden kavramayı amaçlamaktadır. Aksiyoloji bağlamında ise araştırmanın konusu olan mahremiyet ve İslami feminizm kavramlarının değer yüklü doğası nedeniyle, araştırmacının bütünüyle değerlerden bağımsız kalması mümkün değildir. Giddens'ın yapılaşma kuramı ve mahremiyetin dönüşümüne dair sosyolojik analizleri bu noktada çalışmaya yönlendirici bir çerçeve sunarak bulguların anlamlandırılmasını kolaylaştırmaktadır. Dördüncü boyut olarak metodolojik düzlemde, nitel araştırma yaklaşımı kullanılmıştır.

Nitel araştırmalar; bireylerin dünyayı nasıl deneyimlediği, anlamlandırdığı ve bu anlamları toplumsal bağlam içinde nasıl yeniden ürettiği sorularına yanıt arar. Bu çerçevede nitel araştırma, sosyal olana dair bilginin katılımcıların kendi deneyim ve söylemlerinin bir araya getirildiği bir süreç takip etmektedir. Nitel yaklaşımlar, araştırmaya konu olan toplumsal aktörlerin veya süreçlerin, kendi algılayış biçimleri üzerinden yeniden tasarlandığı bir analiz alanı sağlar (Kümbetoğlu, 2008: 38). Başka bir deyişle, bu yaklaşım araştırmaya katılan bireylerin algı ve deneyimlerinin görünür kılınmasını amaçlar (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 45). Buradan hareketle araştırmanın odağında, katılımcıların kendi yaşam deneyimleri doğrultusunda mahremiyet anlayışlarını hangi biçimlerde tanımlayıp dönüştürdükleri yer almaktadır. Araştırmanın bu yaklaşımına uygun olarak nitel araştırmalarda yaygın olarak

kullanılan veri toplama tekniklerinden yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik, katılımcıların kendi anlam dünyalarını daha serbest bir biçimde ifade etmelerine olanak tanırken aynı zamanda araştırma soruları doğrultusunda yönlendirici bir çerçeve sunmaktadır.

Niteliksel çalışmalarda, teorinin araştırma süreci ile nasıl eklemlendiği temel bir öneme sahiptir. Teori, araştırmacının sosyal dünyayı algılama biçimini belirleyen bir çerçeve sunmaktadır (Kümbetoğlu, 2008: 40). Diğer bir ifadeyle kuram, kavramsal araçlar sağlayarak temel varsayımları ortaya koyar ve böylece, bulguları anlamlandırmak için gerekli düşünsel zemini oluşturur (Neuman, 2020: 169). Bu bağlamda araştırma, "tümevarımcı bir yaklaşım" (Neuman, 2020: 170) benimseyerek başörtülü Müslüman feminist kadınların dinî gelenek ve toplumsal alanda hâkim olan din anlayışlarını dönüştürme çabalarını ve bu süreçte mahremiyet algılarında ortaya çıkan değişimleri gözlemlemiştir. Söz konusu gözlemlerden hareketle, elde edilen bulguların yapılaşma kuramı ekseninde analiz edilmesinin, bireysel pratikler ile yapısal unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi görünür kılmada uygun bir zemin sunacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Neuman'ın (2020: 125) belirttiği üzere "bütün kuramlar gözlemleyemediğimiz veya ampirik olarak değerlendiremediğimiz şeylerin doğası hakkındaki ifadelerden oluşan gömülü varsayımlar barındırırlar. Bunlar, ihtiyaç duyduğumuz başlangıç noktalarıdır." Bu çalışmada belirlenen başlangıç noktası, sahadaki gözlemler olup kuramsal düzeyde ise Giddens'ın (2003: 9) yapılaşma kuramında öne sürdüğü *yapının ikiliği* kavramı ile "her aktör bir toplum teorisyenidir" önermesinin birleştiği noktada konumlanmaktadır. Bu perspektife göre toplumsal aktörler, yapılar tarafından şekillenen pasif konumlar değildir. Toplumsal düzende "kör alışkanlık"larla devam etmezler. Aksine toplumsal düzenin farkında olarak onu yeniden üreten ve dönüştüren özneler olarak faaliyet gösterirler (Giddens, 2003: 9). Böylece mahremiyetin artık sadece verili ve sabit bir toplumsal kategori olarak değil, bireyin gündelik pratiklerinde yeniden inşa ettikleri, müzakere ettikleri ve dönüştürdükleri dinamik bir olgu olarak değerlendirilmesine alan açılır. Dolayısıyla, çalışmanın gömülü varsayımı; mahremiyetin modern ve geç modern süreçlerde toplumsal yapılar ile bireysel eylemlilik arasındaki karşılıklı etkileşim içinde sürekli yeniden kurulduğu yönündedir.

Bu bağlamda mahremiyetin sınırları, mevcut toplumsal yapı ve normlarla belirlenmenin yanı sıra, bireylerin bu yapılar üzerine yürüttükleri öz-düşünümsel değerlendirme süreçleriyle yeniden inşa edilmektedir. Giddens (2010b: 291) terminolojisi ile ifade edilecek olursa; çalışmanın temel varsayımlarından biri, modern mahremiyet anlayışının "refleksif bir benlik tasarımı" olmasıdır.

Örneklemin Sınırları ve Sayısı

Bu araştırmada katılımcılar, amaçlı örnekleme (purposeful sampling) yöntemiyle belirlenmiştir. Nitel araştırmalarda çoğunlukla küçük ölçekli ve bilinçli şekilde belirlenen örneklemler, bazen tek bir örneklem dahi tercih edilerek konunun derinlemesine incelenmesi hedeflenir (Patton, 2014: 230). Amaçlı örneklemenin dayandığı temel ilke, araştırma sorularını en iyi aydınlatabilecek ve yoğun bilgi barındıran katılımcılara ulaşmaktır. Bu nedenle bilgi bakımından zengin görülen durumlar, deneye dayalı genellemelerden ziyade araştırmacıya derinlikli çözümleme imkânı sunar (Patton, 2014: 230). Bu çalışmada da kendilerini Müslüman feminist olarak tanımlayan kadınlar hem mahremiyet anlayışlarındaki dönüşümleri doğrudan deneyimleyen hem de bu konuda söylem üreten aktörler olmaları "bilgi açısından zengin durumlar" olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle örneklemin Müslüman feminist kadınlardan seçilmesi, araştırmanın amacına uygun olarak mahremiyetin nasıl yeniden tanımlandığını ve nasıl dönüştüğünü anlamaya imkân tanımaktadır.

Patton'a göre (2014: 244) "nitel araştırmada örneklem büyüklüğünü belirlemeye dair bir kural yoktur." Katılımcı sayısı araştırmanın amacına, eldeki kaynaklara ve yanıtlanmak istenen sorulara göre şekillenir. Dolayısıyla esas olan sayı değil, seçilen katılımcıların araştırma için taşıdığı bilgi yoğunluğudur. Bu doğrultuda 19 katılımcı ile yapılan görüşmeler hem araştırma sorularına kapsamlı yanıtlar vermiş hem de tekrar eden temaların ortaya çıkmasıyla "doyum noktası" na (Patton,2014: 246) ulaşılmıştır. Bu nedenle 19 katılımcı ile sınırlı örneklem, araştırma için yeterli ve işlevsel kabul edilmiştir.

Saha çalışması, yaş aralığı 22 ile 62 arasında değişen 19 Müslüman feminist kadın katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcı profili eğitim düzeyleri açısından çeşitlilik arz etmektedir. 4 katılımcı doktora derecesine sahip veya doktora eğitimi

alırken, 10 katılımcı yüksek lisans derecesine sahip veya yüksek lisans eğitimi almaktadır. Geriye kalan 5 katılımcı ise lisans mezunu veya lisans düzeyinde eğitimlerine devam etmektedir. Bu yüksek eğitimli grup, konuya ilişkin daha analitik ve derinlemesine görüşler sunma potansiyelini barındırmaktadır. Mesleki dağılım incelendiğinde de katılımcıların geniş bir yelpazede profesyonel deneyimler edindikleri görülmektedir. Grup içerisinde uzman psikolog, akademisyen, gazeteci, sivil toplum kuruluşu koordinatörü, din kültürü öğretmeni, izleme, değerlendirme ve raporlama uzmanı, İngilizce öğretmeni, Arapça öğretmeni, sosyal hizmetler memuru, tarih araştırmacısı ve araştırma görevlisi gibi çeşitli meslek gruplarından bireyler bulunmaktadır. Ayrıca bilgisayar mühendisliği öğrencisi ve farklı düzeylerde öğrenim gören öğrenciler de örneklemde yer almaktadır. Katılımcıların 2'si ise mülakat tarihinde aktif olarak herhangi bir meslekte çalışmamaktadır. Bu geniş mesleki çeşitlilik, farklı sosyoekonomik ve kültürel arka planlardan gelen katılımcıların, araştırmaya çok yönlü bakış açıları kazandırmasına olanak tanımıştır. Medeni durumlarına bakıldığında ise katılımcıların 5'i evli iken 14'ü bekârdır. Bu demografik farklılık, bireylerin yaşam deneyimleri ve sosyal rollerinin çalışılan konu üzerindeki potansiyel etkilerini çeşitli açılardan değerlendirme imkânı sunmaktadır. Demografik özellikler katılımcı grubunun genel görünümünü yansıtırken yaş ve medeni durumun bazı bulguların değerlendirilmesinde belirleyici olduğu görülmektedir.

Mülakatlar Nasıl Gerçekleştirildi?

Bazı katılımcıların farklı şehirlerde ikamet etmeleri nedeniyle mülakatların bir kısmı çevrim içi bir kısmı ise katılımcıların tercih ve rahatlıklarına uygun olarak seçmiş oldukları mekânlarda yüz yüze yapılmıştır. Katılımcıların bir kısmına araştırmacı doğrudan ulaşmış, bir kısmına ise kartopu örnekleme tekniği aracılığıyla erişilmiştir. Bu durumda katılımcılar, görüşmeyi kabul etme konusunda herhangi bir çekince göstermemişlerdir. Mülakatların tümü ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş ve katılımcılara, kimlik bilgilerinin gizli tutulacağı ve kayıtların yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılacağı açıkça ifade edilmiştir. Mülakat süreleri, katılımcıların bilgi paylaşım düzeyine ve görüşmenin akışına bağlı olarak takriben 1 ile 3 saat arasında değişiklik göstermiştir.

Mülakatta Neler Soruldu?

Araştırmada kullanılan görüşme formu; katılımcıların kavramları daha iyi kavrayabilmelerini ve kendilerini özgürce ifade edebilmelerini sağlamak amacıyla teorik ve akademik bir dilden uzak, anlaşılır ve sade bir yapıda hazırlanmıştır. Sorular oluşturulurken katılımcıların günlük yaşamlarında anlamlı bulacakları sözcükler tercih edilmiş, yönlendirici ifadelerden kaçınılmış ve kullanılan kelimelerde tutarlılık sağlanmıştır. Ayrıca bazı durumlarda çapraz sorularla katılımcıların yanıtlarının tutarlılığı sınanmaya çalışılmıştır. Etnik kimlik ya da mezhepsel farklılıkların ötekileştirme algısına yol açmaması amacıyla bu tür konulara yönelik herhangi bir soru sorulmamıştır.[1]

Görüşme formu beş ana tema etrafında yapılandırılmıştır. Katılımcıların demografik profilini ve kimliksel konumlanışlarını belirlemeyi amaçlayan ilk bölümde; yaş, eğitim durumu, mesleki ve medeni durum gibi temel bilgiler edinilmiştir. Bu kısımda, katılımcıların feminist kimliklerini dinî kimlikleriyle nasıl ilişkilendirildiklerini anlamak amacıyla katılımcılara, "Feminizm bağlamında kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir.

İkinci bölümde ise katılımcıların mahremiyet kavramına ilişkin algıları sorularak, mahremiyet anlayışlarındaki temel referans noktaları belirlenmek istenmiştir. "Kadınlar ile ilgili 'mahrem' kapsamına girdiğini düşündüğünüz konular var mıdır?" sorusu, katılımcıların kadınlık deneyimlerine özgü bir mahremiyet anlayışı geliştirip geliştirmedikleri, hangi konuları kamusal alanda tartışılabilir bulduklarını hangilerinin ise özel alanda kalması gereken meseleler olarak gördüklerini ortaya çıkarmak amacıyla sorulmuştur. Mahremiyet sınırlarının zaman içindeki dönüşümüne ilişkin soru, kadınların mahremiyet algılarındaki dönüşümü tespit etmeyi hedefleyen temel sorulardan biri olmuştur. Katılımcıların kişisel gözlemlerini toplumsal süreçlere bağlamak ve genel eğilimleri yakalamak için Müslüman kadınların mahremiyet anlayışındaki değişimler ve bu değişimlerin kimlik inşasına etkileri sorgulanmıştır. Ayrıca modern mahremiyet ile dinî mahremiyet anlayışları arasındaki farklılıklar

[1] Çalışmanın etik kurul onayı, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kuruluna gönderilmiş, 26.05.2025 tarih ve 05 sayılı kararla alınmıştır.

sorusu ise; geleneksel/dinî normlarla modern bireysel değerler arasındaki çatışma ve uzlaşma alanlarını görünür kılmak, aileden aktarılan mahremiyet anlayışı ile bireysel mahremiyet algıları arasındaki benzerlikler ve farklılıkların ortaya çıkarılması, mahremiyetin kuşaklar arası dönüşümünü kavramak amacıyla katılımcılara iletilmiştir.

Üçüncü tematik bölüm, evlilik öncesi ilişkilere ve evlilik kurumuna ilişkin mahremiyet algılarına odaklanmıştır. Katılımcıların flört, nişanlılık gibi evlilik öncesi ilişkilerde fiziksel sınırları nasıl tanımladıkları, bu sınırları belirlerken hangi değerleri ön planda tuttukları mahremiyet olgusuyla doğrudan ilişkili görüldüğünden araştırmada mahremiyetin dönüşümünün operasyonel boyutlarından biri olarak ele alınmıştır. Evliliğin bireysel yaşamlarındaki anlamı ve evlilik kurumunun mahremiyet ve kimlik üzerindeki etkileri tartışmaya açılmıştır. Bu kapsamda, modern dönemde evlilik ve cinselliğin geleneksel anlamından uzaklaşarak doğurganlıktan bağımsız biçimde deneyimlenebilmesi ve nikâhın romantik birlikteliklerinin devamı için zorunlu olup olmadığına ilişkin düşüncelerin katılımcılardaki yansımalarını ortaya koymak amacıyla bu konu üzerinde durulmuştur.

Dördüncü bölümde, mahremiyetin gündelik dil ve kültürel tabularla nasıl yeniden üretildiğini anlamak için konu; dilsel ve eylemsel tercihler bağlamında değerlendirilmiştir. Katılımcıların gündelik dilde kullandıkları mahremiyetle ilişkili ifadeler ile sosyal ortamlardaki davranışsal tutumlarına ilişkin görüşleri alınmış, bilhassa karma ortamlardaki sosyal etkileşimlere yönelik tutumları incelenmiştir.

Beşinci ve son bölümde ise tesettür ve mahremiyet ilişkisi derinlemesine ele alınmıştır. Katılımcıların tesettüre yükledikleri anlam, bu anlamın zaman içindeki değişimi ve mahremiyetin tesettür uygulamaları üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Ayrıca değişim vurgusu, tesettür ve mahremiyetin sabit bir norm değil bireysel tercihlere bağlı olarak dönüşebilen bir pratik olup olmadığını açığa çıkarmak için sorulmuştur. Sonuç olarak bu yapılandırılmış görüşme formu; katılımcıların mahremiyet algısını, kimlik inşasını, dinî yaşayış biçimlerini, toplumsal değişimlere yaklaşımını ve bireysel dönüşümünü çok yönlü olarak analiz etmeye imkân sağlamıştır.

Literatür Değerlendirmesi

Konunun odağıyla ilgili mevcut literatür incelendiğinde, mahremiyet ve mahremiyetin dönüşümü temalarının çeşitli bağlamlarda ele alındığı görülmektedir. Yerli-yabancı olmak üzere ulaşılabilen tüm kaynaklarda; *"İslami feminizm", "Müslüman feminist kadınlar", "mahremiyet", "modernite ve mahremiyet" ve "mahremiyetin dönüşümü"* anahtar kavramlarıyla tarama yapılarak literatür değerlendirmesi gerçekleşmiştir. İslami feminizm ve mahremiyet konularına ilişkin çalışmalarda öncelik sosyoloji ve din sosyolojisi alanında yapılmış araştırmalar olmuştur. Bununla birlikte, gazetecilik, siyaset bilimi gibi farklı disiplinlerde ele alınmış ancak sosyolojik yönü ön planda tutulmuş çalışmalar da literatür değerlendirmemize dahil edilmiştir. Konunun ana ekseninden sapmamak adına ilk olarak mahremiyet üzerine yapılan çalışmalara, ardından İslami feminizm bağlamındaki araştırmalara odaklanılacaktır. Böylece bu çalışma, mahremiyetin dönüşümünü Müslüman feminist kadınların deneyimleri üzerinden ele alarak din sosyolojisi literatüründe görece sınırlı olarak işlenmiş bir kesişim alanına odaklanmakta ve bu alandaki teorik ve ampirik boşluğun doldurulmasına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

"Mahremiyetin dönüşümü"nü bir kavramsallaştırma ve geç modernliğin temel bir özelliği olarak ortaya koyan Giddens (2010a) *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik Aşk ve Erotizm* adlı eserinde modern dünyada mahremiyetin, cinselliğin, kadınlığın ve erkekliğin nasıl yeniden yapılandığını ele alır. Zeldin (2010) *İnsanlığın Mahrem Tarihi* kitabı ile mahremiyet çalışmalarına kaynaklık ederek, mahremiyetin tarihsel süreklilik taşıyan ve bireysel yaşam öyküleri üzerinden anlam kazanan toplumsal bir olgu olduğunu vurgular.

Göle (2019) ise *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* adlı çalışmasında temel olarak başörtülü kadınların modernleşme sürecinde sisteme nasıl eklemlendiklerini inceleyerek, "modern mahrem" kavramsallaştırması üzerinden mahremiyetin dönüşümünü; kimlik, örtünme ve kamusal alanda görünürlük bağlamında özgün bir perspektifle tartışmaya açmıştır. Aktaş (1995: 11-13) *Mahremiyetin Tükenişi* adlı kitabında, mahremiyet kavramının modern çağda önemli

bir anlam kaybına uğradığını ve tükeniş sürecine girdiğini ele almaktadır. Aktaş (1995: 109-188) geleneksel toplumlarda mahremiyetin kutsal bir sınır olarak korunduğunu vurgular. Diğer taraftan ise modernleşme, sekülerleşme ve tüketim kültürünün; mahremiyet, aşk ve aile gibi temel insani değerleri yıprattığını ve içini boşalttığını savunur. Söz konusu dönüşüm ile ilgili argümanlarını özellikle kadın bedeni üzerinden örneklerle destekler (Aktaş, 1995: 109-188). Şişman'ın (2020) editörlüğünde hazırlanan *Mahremiyet: Hayat Sırları ve Sınırları* adlı eser, mahremiyetin çok katmanlı yapısını disiplinlerarası bir perspektifle ele almıştır. Bu çerçevede eser, mahremiyetin dönüşümünü; mahremiyetin bireysel ve toplumsal boyutlarını göz önünde bulundurarak tarih, felsefi, sosyolojik, fıkhi ve hukuki bağlamlarda irdelemiştir.

Türkiye bağlamında yürütülen akademik çalışmalarda, mahremiyet ve mahremiyetin dönüşümü çeşitli temalar üzerinden incelenmiştir. Mahremiyetin dönüşümü, özellikle teknoloji ve sosyal medya aracılığıyla yaşanan gözetim ve ifşa olguları ile yakından ilişkilidir (Akın, 2023; Uysal, 2023; Büyükgaga, 2022). Bunun yanın sıra modernleşme, kentleşme, üniversite gençliği ve tüketim kültürü gibi toplumsal değişim süreçleri de mahremiyet algısı ile ilişkilendirilmiştir (Kodak, 2016; Çelikoğlu, 2007; Pala, 2019). Din ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında mahremiyet konusu literatürde geniş yer bulmuştur. Bu çalışmalarda katılımcı profili genellikle başörtülü kadınlar ya da anne rolüne sahip kadınlardan seçilerek "dindarlık" ve "mahremiyetin dönüşümü" temaları, bu örneklem grubu üzerinden araştırmaların temel odağı haline getirilmiştir (Aycan, 2019; İmamoğlu, 2023). Son yıllarda ise akademik ilgi, dijital platformlarda yaşanan mahremiyet sorunlarına yönelmiştir. YouTube, Instagram ve TikTok gibi sosyal medya mecralarının kullanımı ile mahremiyet arasındaki ilişki, çeşitli içerik analizleri yoluyla incelenmiştir (Karagülle, 2015; Uzun, 2020; Gündoğan, 2023). Bu kapsamda hem nitel hem de nicel araştırmalarla bireyin dijital ortamdaki mahremiyet algıları çözümlenmiş ve mahremiyet sosyolojisine katkı sunulmuştur. Sosyal medyada dindarlık ve mahremiyet bilinci de çalışma alanı olarak öne çıkarılmıştır (Kesikbaş Yavşan, 2023; Adıgüzel, 2023).

Çalışmanın diğer temel odak noktasını oluşturan Müslüman feminist kadınlar bağlamında, "Müslüman feminist" ve "İslami feminizm" anahtar kavramlarıyla yapılan literatür taraması sonucunda; kamu yönetimi, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, sosyoloji ve din sosyolojisi gibi farklı disiplinlerde çeşitli lisansüstü tez çalışmalarının yapıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmalar mahremiyet kavramına dolaylı olarak farklı teorik çerçevelerde temas etmektedir ancak Müslüman feminist kadınların mahremiyet algılarını doğrudan değişim ve dönüşüm ekseninde ele alan çalışma sayısının oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Öztürk'ün (2019) *Muslim "Feminist" Women in Modern-day Turkey: The Changing Conceptualization of Body, Intimacy and Sexuality* başlıklı yüksek lisans tezi, bu çalışmanın konusuna en yakın alan çalışmalarından biri olarak öne çıkmaktadır. Çalışma, 1987'den günümüze Müslüman feminist hareketin tarihsel gelişimini kuşaklar arası bir perspektifle ele almakta ve ataerki karşısında kadınların beden ve cinsellik algılarındaki dönüşümü ortaya koymaktadır. Tez; Türkiye'de Müslüman feminist hareketin ataerkiye karşı mücadelede önemli bir dönüşüm geçirdiğini, kadın bedenine ilişkin deneyimlerin, ilk kuşak (1980)'tan farklı olarak kamusal alana taşınarak gizlenme stratejilerinin yerini sahiplenmeye bıraktığını ve cinselliğin kadın sorunlarının merkezine yerleştiği sonucuna ulaşmaktadır. Böylece hareketin, toplumsal dönüşümlere paralel olarak hem İslami yorumlarla hem de modern ataerkilikle hesaplaşan özgün bir mücadele hattı geliştirdiği vurgulanmaktadır (Öztürk, 2019: 85-86). Çalışmanın, mahremiyetin dönüşümünü Müslüman feminist kadınları temel alarak beden ve cinsellik bağlamında tartışması, mevcut araştırma ile ortak bir zemin oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmanın odak noktası, bahsi edilen çalışmadan farklı olarak, mahremiyeti yalnızca beden ve cinsellik boyutlarıyla irdelemeyip Müslüman feminist kadınlarda dönüşen mahremiyet anlayışını; beden, cinsellik, başörtüsü, dilsel tercihler, evlilik öncesi romantik ilişkiler ve evlilik gibi farklı operasyonel boyutlarıyla incelemesidir. Dolayısıyla tarihsel sürecin kendisinden ziyade mahremiyetin bireysel ve toplumsal düzeylerde nasıl yeniden tanımlandığını anlamak temel amaç olarak ön planda tutulmuştur.

Türkiye'de İslami feminizm ve Müslüman feminist kadınlar kapsamında yapılan çalışmalar, literatürde ağırlıklı olarak makale ve yüksek lisans tezi olarak yer

bulmaktadır. Türkiye'deki İslami feminizm; İran, Mısır ve Malezya örneklerinde olduğu gibi kurumsal ya da entelektüel düzeyde güçlü ve sistemli bir örgütlenmeye sahip değildir. Bu durum, Türkiye'de yaşayan Müslüman feminist kadınların İslami feminizm literatürüne katkılarının sınırlı düzeyde kalmasının nedenlerinden biridir. Nitekim bu alandaki entelektüel üretimin sınırlı olmasının, Güç'ün (2022: 92) belirttiği üzere, Türkiye'de felsefi-teolojik bağlamda tartışmalar yürüten kadın gruplarının ve kültürel analizlere alan açan süreli yayınların eksikliği ile ilişkili olduğu söylenebilir. Türkiye bağlamında bu alanda öne çıkan en belirgin örneklerden biri "Reçel Blog" sayfası olup İslami feminist yaklaşımlar doğrultusunda içerik oluşturan başka bir dijital platformun bulunmaması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla literatürde yer alan pek çok tez ve makale çalışmasının, örneklem olarak "Reçel Blog" (Çiçek, 2023), "Havle Kadın Derneği" (Yılmaz, 2022) ve Malezya Merkezli "Sisters in Islam (SIS)" (Kızıltaş, 2024) gibi oluşumları tercih ettiği görülmektedir. Alanyazındaki mevcut çalışmalar, söz konusu gruplar üzerinden İslami feminizmin ortaya çıkış nedenlerine ve faaliyetlerine odaklanırken saha araştırması olarak tasarlanan bu çalışma; özellikle Müslüman feminist kimliği merkeze alması, mahremiyet ve mahremiyetin dönüşümüyle ilişkili meseleleri bu kimlik özelimde incelemesi bakımından literatürdeki benzer araştırmalardan ayrılmaktadır.

Ali'nin (2017) derlediği *İslami Feminizmler* adlı eser, İslami feminizmin varlığını ve hem Müslüman hem feminist olmanın imkânını muhtelif bağlamlarda on makale üzerinden tartışmaya açmaktadır. Eserde; İran, Malezya, Mısır, Fransa, Afrika ve Suriye gibi farklı coğrafyalardaki Müslüman kadınların toplumsal ve siyasal hayattaki deneyimlerinden hareketle, eşitlik ve özgürlük talepleri İslami referanslarla ele alınmaktadır. Ali (2017: 14-15) İslami feminizmi gerek seküler feminist yaklaşımlara gerekse de geleneksel İslami yorumlara eleştiri yönelten özgün bir söylem olarak konumlandırır.

Literatürde mahremiyetin dönüşümü farklı örneklemler vasıtasıyla incelenmiş olmakla birlikte konu İslami feminizm bağlamında ve Müslüman feminist kadınların söylemleri çerçevesinde derinlemesine ele alınmamıştır. Bu çalışma, ilgili boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve mülakat tekniğiyle elde edilen nitel bulgularla söz konusu tartışmayı destekleyerek alanyazınına yeni veriler kazandırmaktadır. Ayrıca

Müslüman feminist kadınların İslami geleneğe ve Müslüman toplumlara yönelttikleri ataerki eleştirileri ile bu yapıları dönüştürme yönündeki çabalarının Giddens'ın yapılaşma kuramı çerçevesinde okunabilir olması, çalışmanın teorik boyutunu güçlendirmektedir. Böylece, Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarındaki dönüşümü hem kuramsal hem de saha verilerine dayalı olarak inceleyen bu tez, literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı bir konumlanışla alana tamamlayıcı bir açılım sağlamaktadır.

Literatür değerlendirmesinin ardından çalışmanın genel bir çerçevesi sunulacak olursa araştırma giriş ve sonuç bölümleri dâhil olmak üzere toplam altı bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, kapsam ve sınırlılıkları ortaya konmuş, araştırma soruları belirtilmiştir. Ayrıca çalışmanın hangi yöntem aracılığıyla yürütüleceğine dair bilgiler; örneklemin sınırları ve sayısı, mülakatların nasıl gerçekleştirildiği ve bu mülakatlarda yöneltilen soruların kapsamı ayrıntılandırılmıştır. İlaveten, mahremiyetin dönüşümü ve İslami feminizm bağlamında yapılmış önceki çalışmalar incelenerek mevcut literatürün genel görünümü çizilmiştir. Çalışmanın alana kazandırmayı hedeflediği özgün katkı dikkate sunulmuştur.

Birinci bölümde, tezin kavramsal çerçevesi kurgulanacaktır. Bu kapsamda araştırmanın temel kavramları olan feminizm, İslami feminizm, mahremiyet, sekülerleşme: açık ve örtük sekülerleşme ve dinsel bireycilik kavramları ele alınacaktır. Çalışmada kavramların sıralanışı rastlantısal olmayıp belirli bir metodolojik tercihe dayanmaktadır. İlk bölümde yer verilen kavramlar, saha bulgularını yorumlamada başvurulacak analitik araç olarak kullanılacaktır. İkinci bölüm ise tümüyle Giddens'ın teorik yaklaşımı üzerine tesis edilecektir. Modernleşme, bireyselleşme ve mahremiyetin dönüşümü Giddens zaviyesinden irdeleneceğinden, bu konulara kuramsal çerçeve bölümünde yer verilecektir.

Araştırmanın ikinci bölümü kuramsal tartışmalara ayrılacaktır. Bu çerçevede çalışmanın temel dayanağını oluşturan yapılaşma kuramı aktarılacaktır. Ardından modernleşme ve bireyselleşme süreçlerine genel bir bakış sunulacak; konular, Giddens'ın kavramsallaştırmaları doğrultusunda sırasıyla düşünümsel modernite ve

geç modernitede bireyselleşme başlıkları altında detaylandırılacaktır. Bölüm sonunda ise mahremiyetin dönüşümü yine Giddens'ın sosyolojik tespitleri ve kavram setleri ışığında incelecektir. Dolayısıyla saha araştırmasında analiz edilmesi hedeflenen başörtülü Müslüman feminist kadın kimliğinin inşa süreci bu bölümde kuramsal bir bağlama oturtulacaktır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde saha araştırması ve bulgular kısmına yer verilmektedir. Bu bölümde öncelikle araştırma süreci, katılımcı profili ve veri toplama yöntemleri kısaca aktarıldıktan sonra saha araştırması kapsamında elde edilen bulgular sistematik biçimde gösterilerek temalar halinde sunulacaktır. Her bir tema, katılımcı ifadelerinden örneklerle desteklenen bulgularla açıklanacaktır.

Saha çalışması doğrultusunda ulaşılan bulgular, üçüncü bölümde yorumsuz bir şekilde aktarıldıktan sonra çalışmanın dördüncü bölümünü oluşturan değerlendirme kısmında analiz edilecektir. Bu aşamada, önceki bölümlerde işlenen kavram ve kuramlar saha bulgularıyla ilişkilendirilerek literatürdeki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden tartışılacaktır.

Sonuç bölümünde ise çalışmanın genel bir değerlendirilmesi yapılacak ve önceki bölümlerde serimlenen bulgular bütüncül bir biçimde özetlenecektir. Bunun yanı sıra araştırmanın alana sağladığı katkılar ifade edilerek gelecekte yapılacak çalışmalar için öneriler geliştirilecektir. Bu doğrultuda mahremiyetin dönüşümü Müslüman feminist kadın kimliği ekseninde sosyolojik kuramlar bağlamında tartışılmış olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kadın hareketlerinin tarihsel gelişimi, esasen birey olma ve özneleşme mücadelesi etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda feminist hareket, kadınların kendi öznelliklerini inşa etme arayışını görünür kılar. Touraine'in özneleşme kavramı, bu süreci kuramsal olarak anlamak açısından önemlidir. Ona göre "özne, bireyin edimci olarak davranma ve edimci olarak kabul görme istencidir " (Touraine, 2002: 232). Özneleşme ise, "bireyin aşkın değerlere tabi olmasının tam tersidir" (Touraine, 2002: 234). Dolayısıyla özneleşme hem bireyin kendi kararını alıp uygulama kapasitesini hem de bunun dışarıdan kabul görmesini gerektirir. Touraine'in *özne* ve *özneleşme* tanımlarını temel alan Suman (2013: 78), feminist hareketi ve İslamcı hareketi özne olma mücadelesi bağlamında birlikte değerlendirerek bu iki farklı hareketin kesişen yönlerine işaret eder.[2] Nitekim Touraine'e (2011: 109) göre özne ile toplumsal hareket ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır. Birey toplumsal hareket aracılığıyla özneleşir ve topluma müdahale eder. Özneleşme, toplumsal hareketin temelinde yatan özgürleşme talebiyle mümkündür. Diğer bir deyişle, bireyin özgürleşme isteğini taşımayan bir hareket toplumsal hareket olarak tanımlanamaz. Mezkûr yaklaşım dikkate alındığında kadın hareketleri, genel olarak kadınların özneleşerek kendilerini görünür kılma çabaları şeklinde değerlendirilebilir. Buradan hareketle, kadınların toplumsal konumlarını sorgulamaları farklı kültürel bağlamlarda farklı biçimlerde ifade bulmuştur. Söz konusu arayışın kuramsal ve ideolojik zemini genel olarak feminizm tarafından şekillendirilirken, Müslüman kadınlar arasında dinî kimlik ve feminist kimlikle sentezlenmiş bir tartışma alanı olarak İslami feminizm öne çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmanın devam eden kısmında önce feminizmin genel çerçevesi, ardından İslami feminizmin bu bağlamdaki farklı konumlanışı ele alınacaktır.

[2] Benzer biçimde Güç (2008:651), feminizmi genel olarak "kadınların birey olma çabası" olarak tanımlar. Ayrıca "İslami Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları" başlıklı çalışmasında, Müslüman feministlerin verdikleri mücadelenin özünde birey olma arayışını tartışmaya açar.

1.1. Feminizm

Feminizm 18. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkan, kadın-erkek eşitliğini, kadınların haklarını elde etmesiyle sağlamaya çalışan toplumsal bir harekettir (Marshall, 2005: 240). Kavramın ilk kez kullanılmaya başlandığı dönemde, Aydınlanma felsefesinin etkisinin belirgin olduğu ve bu düşünsel çizgide akıl, rasyonellik, kamusal alan ve birey gibi kavramlarla özdeşleştirilen erkek figürü karşısında kadının konumunun sorgulanmaya başlandığı görülmektedir (Güç, 2022: 21). Feminizmi en genel ve en kapsamlı biçimde, "cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan" bir hareket olarak tanımlayan hooks, bu tanımıyla feminizmin asıl var oluş sebebini, erkek düşmanlığına değil sistematik bir sorun olan cinsiyetçiliğe karşı duruşuna dayandırır (hooks, 2002: 12). hoks'un bu yaklaşımıyla vurguladığı bir diğer nokta ise feminizmin sadece kadın-erkek eşitliğini savunan bir hareket olmasının ötesinde ayrıcalık ve ayrımcılığa dayalı her türlü baskı biçimine karşı geliştirilmiş bir direniş hattı olduğudur (Chanter, 2022: 22). Bu çerçevede feminist ideoloji, temelde kadının hak sorununu merkeze almakta ve ataerkil kodların izdüşümü olarak değerlendirdiği kadın ve erkeğin karşı iki cins olarak konumlandırılmasına itiraz etmektedir. Eşitlik ve toplumsal cinsiyet kavramlarını analitik araçlar olarak kullanarak düşünsel üretimini gerçekleştirmektedir.

Feminizmin, tek ve sabit bir tarihsel serencama sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, feminizmin tarihsel gelişiminde farklı dönemleri ayırt edebilmek amacıyla dalga metaforu kullanılmıştır. Her feminist dalga bir önceki dalgadan beslenmekle birlikte onun yaklaşım farklılıklarını ve sınırlamalarını eleştirerek kendi perspektifini oluşturmuştur. Böylece sonraki evreye geçişi sağlayan bir köprü işlevi görmüştür. Feminist dalgalar, kendi dönemlerine özgü toplumsal ve siyasal koşullar tarafından belirli bir katalizör tarafından tetiklenmişlerdir. Bununla birlikte feminizmin tarihsel gelişimini dalgalar metaforuyla açıklamak, feminizmin sürekli dönüşen, çok katmanlı ve çok sesli doğasını göz ardı ederek her dönemi belirli bir hedef ya da tema ile sınırlandırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Mangan, 2020: 14). Bu eleştirilere rağmen feminizmin özellikle üç dalga üzerinden ele alınması akademik ve kurumsal yazında hâkim bir gelenek haline gelmiştir. Bazı gruplar tarafından

feminist hareketlerin tarihsel gelişimi üç kronolojik dalgadan oluşurken bazıları dört dalgadan oluştuğunu söylemektedir. Ancak genel eğilim üç kronolojik dalgaya ilişkin olduğu için burada da üç feminizm dalgasına kısaca değinilecektir.

Birinci dalga feminizm, 19. yüzyılın ortalarında ABD'de ve Avrupa'da etkili olmuş ve köleliğin kaldırılmasını hedefleyen özgürlükçü hareketlerle aynı ilkelerden beslenerek ortaya çıkmıştır. Bu dönemin feministleri genellikle eğitimli, beyaz, orta sınıf kadınlardan oluşmuştur. Oy hakkı, eğitime eşit erişim ve evlilikte eşit haklar gibi taleplerle kamusal alanda erkeklerle eşit koşullarda yer almayı hedeflemişlerdir. Bir takım yasal kazanımların elde edildiği bu dönem, 1920'lere kadar devam etmiştir. Bu süreçte pek çok Batılı ülke kadınlara oy hakkı tanımıştır. II. Dünya Savaşı sırasında savaş çabalarına odaklanılması nedeniyle ikinci dalga feminizm, 1960'lara kadar belirgin bir şekilde gelişmemiştir. Buna rağmen savaş döneminde kaleme alınan bazı metinler bu dalga üzerinde etkili olmuştur. Bu döneme damgasını vuran "kişisel olan politiktir" sloganı kadınların yalnızca kamusal alandaki değil, özel alandaki eşitsizliklere de dikkat çekmeye başladığını göstermektedir. İkinci dalga feministler, birinci dalga feminist mücadelenin kadınlar açısından belirli kazanımlar üretmesine karşın, gündelik yaşamda erkek egemen düşüncesinin yerleşik yerinin değişmediğini ve kalıcı bir iyileşmenin gerçekleşmediğini vurgulamışlardır. Bu nedenle mücadelelerini hukuki eşitlik talepleri ile sınırlamayıp, aile içi rollerden iş hayatındaki ayrımcılığa, cinsellikten toplumsal normlara kadar geniş bir yelpazede sürdürmüşlerdir (Mangan, 2020: 15).

"Kadının Kurtuluş Hareketi" (Mitchell, 1985) olarak tanımlanan **İkinci dalga feminizmin** ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerinden biri, II. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde, birçok Batılı ve Doğulu gelişmiş ülkede kadınlara yönelik araçsal bakışın değişmediğine yönelik tepkiler olmuştur. Kadınların toplumsal rolü, bireysel yeteneklerinin geliştirilmesinden ziyade üretim ve yeniden üretim süreçlerine hizmet etmekle sınırlandırılmıştır. Savaş sırasında üretim alanında aktif bir şekilde yer alan kadınlardan, savaş sonrasında tekrardan eve dönmeleri beklenmiştir. Bu durum ikinci dalga feminizmin ortaya çıkışında etkili olan faktörlerden biri olarak görülmüştür (Michel, 1993:03-4). İkinci dalga feministler, kadınlara eş ve anne kimliği üzerinden atfedilen toplumsal rollerin çok boyutlu ayrımcılıklara yol açtığını

savunmuştur. Onlara göre, kadınlara vatandaşlık hakkı tanınmış olsa bile bu eşitlik daha şekilsel bir düzeyde kalmış ve ne kamusal alana ne de aile ve evlilik hayatına doğrudan yansımıştır. Özellikle özgürlüğün doğurganlık ve cinsellik gibi alanlarda sınırlı kalmış olması bu dönemin en dikkat çeken tartışma konularından biri olmuştur. Gelişmekte olan ülkelerde öncelikli olarak eğitime erişim ve yoksullukla mücadeleye odaklanılmış, bununla birlikte kadınlar, politik-dinsel ve kişilik hakları temelinde toplumsal, siyasal ve aile içi eşitlik taleplerinden de vazgeçmemiştir (Rochefort, 2020: 69).

Feminist düşünce geleneğinde kadınların sorunlarına karşı farklı kuramsal ve pratik yönelimler gelişmiştir. Bir tarafta, kadın hakları mücadelesini ulusal sınırların ötesine taşıyan ve daha geniş bir siyasi bağlamda şekillenen eşitlik temelli reformcu yaklaşımlar yer alırken diğer yandan kadın özgürlüğünü merkeze alan, *queer* teori ve postkolonyal eleştirilerle beslenen radikal feminist söylemler ön plana çıkmıştır. Aralarındaki fikir ayrılıkları ise çoğunlukla hangi hakların öncelikli olduğu, bu hakların nasıl tanımlanacağı ve yasal düzleme nasıl taşınacağı gibi meselelerde yoğunlaşmıştır (Rochefort, 2020: 69-70). İkinci dalga feminizm, literatürde özellikle radikal feminist söylemin belirleyici olduğu bir süreç olarak değerlendirilir (Güç, 2022: 42). Radikal feminizm, hareketin mottosuna dönüşen "özel olan politiktir" söylemini geliştirmiştir. Böylece kadınların özel alanda yaşadıkları deneyimler kamusal ve siyasal bir nitelik kazanmıştır. Bu söylemin bir yansıması olarak radikal feministler, kadınlara doğal ve değişmez roller olarak atfedilen doğurganlık özelliklerini, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımları ele almışlardır. Kadının üreme rolüne yönelik bu eleştirel bakış, cinsel ilişkiler ile aile kurumunu toplumsal dönüşüm mücadelesinin merkezi tartışma alanları haline getirmiştir (Ghandy, 2020: 32). İkinci dalga feminizmi önceki kuşaklardan ayıran temel fark, kullanılan yöntemin kolektif, tabuları sorgulayan ve devrimci bir perspektife sahip olmasıdır. Kürtaj, cinsel şiddet, eşcinsellik, annelik, cinsellik ve beden politikaları gibi daha önce tartışılmayan konular açık biçimde ele alınmıştır. Bunun yanında cinsiyetçi söylemler, kadın emeğinin görünmezliği, toplumsal temsil sorunları ve iş yaşamındaki ayrımcılık da dönemin feminist temaları arasında yer almıştır (Rochefort, 2020: 77).

Donovan (2014: 14-15) "dalga" kavramını genel olarak yanıltıcı bulmakla birlikte birinci ve ikinci dalga feminizmi tanımlamak için işlevsel olduğunu kabul eder. Ancak "tartışmalı" olarak nitelediği üçüncü ve dördüncü feminist hareket için uygun olmadığını belirtir. Bu noktada üçüncü dalgaya ilişkin, "pek çok açıdan ikinci dalgaya karşı hareketin ve karşı devrimin bir parçası olarak görülebilir" (Donovan, 2014: 15) yönünde eleştiriler bulunur. Her ne kadar üçüncü dalga tartışmalı görülse de bu evrede öne çıkan çoğul kadın kimliklerini ve deneyimlerini tartışmaları feminist teoride önemli bir açılım sağlamıştır. Bu nedenle dönemin temel özelliklerine kısaca değinmek gerekirse; 1980'li yıllar, feminist kuramın postmodernizm ve çok kültürlülük teorilerinden etkilenerek kadınlar arasındaki farklılıklara daha vurgunun yapılmaya başlandığı bir döneme işaret eder. Bu süreçte özellikle ırk, sınıf, etnisite ve cinsellik temelli farklar daha görünür hale gelmiştir (Sevim, 2005: 90). **Üçüncü dalga feminist** söylem homojen bir "kadın" öznesi yerine çoğul kimliklere ve özgül deneyimlere odaklanmaya yönelmiştir. İkinci dalga feminizmin çoğunlukla orta sınıf beyaz kadınlardan oluşması, "kız kardeşlik" söylemine rağmen WASP (Beyaz Anglo-Sakson Protestan Amerikalı) bakış açısından ne kadar uzaklaşabildiği ve sunduğu çözümlerin tüm kadınların sorunlarını ne ölçüde kapsadığı konusunda eleştirilere yol açmıştır (Güç, 2022: 45). Bu süreç, literatürde **kesişimsellik (intersectionality)** kavramı ile açıklanan çoklu ayrımcılık biçimlerinin feminist mücadele ile buluşmasına zemin hazırlamıştır. Kesişimsellik en genel tanımıyla "toplumsal mevkiyi, iç içe geçen baskı sistemleri çerçevesinde anlamanın belirli bir yoludur" (Allan, 2020: 465). Üçüncü dalga ve kesişimsellik teorisinin hareket noktası, özellikle siyahi kadınların yaşadığı ayrımcılıkların görünür kılınması olmuştur. Bu doğrultuda Collins (2000: 299) kesişimselliği siyah feminizm özelinde; "ırk, sosyal sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik, etnisite, ulus ve yaş gibi sistemlerin, siyahi kadınların deneyimlerini şekillendiren ve aynı zamanda bu kadınlar tarafından yeniden şekillendirilen, birbirini karşılıklı olarak inşa eden toplumsal örgütlenme unsurları olduğunu ileri süren bir analiz" olarak tanımlar. Siyahi kadınların bu kesişimsel konumunu fark etmek, eşitsizlik sistemlerinin kesiştiği çeşitli toplumsal grupları da tanımlama ve görünür hale getirme çabasına yöneltmiştir (Allan, 2020: 457).

Feminist hareket tarihine bakıldığında, bir yandan kadınların ortaklığına vurgu yapan söylemlerin benimsendiği öte yandan ise farklı toplumsal ve kültürel bağlamlara ait kadınların seslerinin yeterince temsil edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla kesişimsellik, feminizme getirmiş olduğu bakış açısı ile kadınların sadece toplumsal cinsiyet üzerinden değil aynı zamanda sınıf, etnisite, din, cinsellik, milliyet gibi çoklu kimlik ve konumlar üzerinden farklı ezilme biçimlerine maruz kalınabileceğini ortaya koymuştur. Buradan hareketle Bora (2023: 31), feminist hareketin "farklılıklarımızla birlikte" olma iddiasına rağmen süreç içerisinde birlikte hareket edilecek ortak ve kapsayıcı bir zemin kurmakta başarısız olduklarına dikkat çeker. Başka bir vurgu ile ifade edecek olursak, feministlerin "herkes hiçbir zaman herkes anlamına gelmez" söylemi, evrensellik iddiasının dışlayıcı yanlarını görünür kılmış ve kadınların nasıl bu "herkes"in dışında bırakıldığını ortaya koymuştur (Bora, 2023: 33). Bora'nın (2023) feminizmin indirgemeci yaklaşıma getirdiği eleştiri, Collins'in (2000) siyahi kadınların özgül konumuna yaptığı vurguyla benzerlikler taşır. Bora (2023), Batılı ve seküler feminist söylemlerin dışında kalan "modern kadın imgesine uymayan" Müslüman feminist kadınların "tartışmalı" mücadelesini gündeme getirir. Bora'ya (2023: 26) göre Müslüman feminist kadınlar moderniteye farklı bir perspektiften seslenen öznelerdir ve onların "biz de varız" söylemleri, feminist hareketin ilk gerçek ayrışma noktalarından birine tekabül etmesi rastlantısal değildir. Bora (2023: 31-34) feminizmin sadece "kadın olmak" temelinde ortaklaşan bir kadın politikası olup olmadığını sorgular ve "feminizm gerçekten herkes için bir kadın polikası mı, yoksa bir kimlik polikası mı?" sorusunu sorar. Bora (2023: 31) "bütün kimliklerin, alt kimliklerin, kendini bir kimlik olarak tanımlamaya çalışan niteliklerin… birer "özgül ezilme" olarak kendi feminist politikasını oluşturma hakkı vardır." ifadeleriyle, feminist politikanın cinsiyet farkıyla birlikte kimliklerin ve alt kimliklerin taşıdığı "özgül ezilme" biçimlerine de dayanması gerektiğini savunur. Bu eleştiriler doğrultusunda İslami feminizm hem feminist kuramın özcü eğilimlerine hem de Batı merkezli evrensellik anlayışına karşı alternatif bir yaklaşımla öne çıkarak bir noktada feminist düşünceye içeriden yöneltilmiş bir kuramsal eleştiriyi temsil etmektedir.

Bora'nın, feminist politikanın tekil kadın deneyimi varsayımının yol açtığı temsiliyet yetersizliğine yönelik eleştirisini, Okutan (2020), *Oto-oryantalist Söylem ve*

Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği başlıklı çalışmasında, farklı bir kavram ve bakış açısı üzerinden tartışmaktadır. Okutan (2020: 372-73) söz konusu çalışmasında Türkiye bağlamında özellikle Müslüman kadın kimliklerinin feminist yazında nasıl temsil edildiğini irdeler. Okutan'a (2020) göre, Türkiye'deki feminist yazının Müslüman kadın kimliklerine dair tüm üretimlerini oto-oryantalist bir çerçeveye yerleştirmek hem indirgemeci hem de bilimsel nesnellikten uzak bir değerlendirme olur. Ancak bununla birlikte, feminist paradigmada oto-oryantalist nitelikte yorumlanabilecek eğilimlerin varlığını göz ardı etmek de yerleşik söylemlerin ve tartışmalı kavramların eleştirilmeden sürdürülmesine zemin hazırlayabilir. Bu genel yaklaşımının somut bir yansıması olarak Okutan (2020), şehirli ve eğitimli başörtülü kadın profiline odaklanan feminist yazını inceleyerek bu yazında "oto-oryantalist söylem"in, kadını yine benzer bir zihinsel kurgunun içine hapsettiğini dolayısıyla farklı bir bakış açısı geliştirmek yerine sürekli benzer kalıplar içinde konumlandırıldığına dikkat çeker (Okutan, 2020: 292).

Feminist hareketin tarihsel gelişimi farklı dalgalar aracılığıyla değişen önceliklere ve çoğalan eleştirilere sahne olmuştur. Bu çoğulcu yönelim, kadın deneyimlerinin yekpare bir kategori olarak ele alınamayacağını göstermiş, farklı dinî ve kültürel bağlamlarda çeşitlenen pratiklerin görünür hale gelmesini meydana getirmiştir. Tüm bu farklılıklarla rağmen feminist akımlar, kadınların ataerkil düzen karşısındaki tepkisellikleri konusunda aynı mücadele hattına yönelmişlerdir. Bununla birlikte dinle kurulan ilişki bu ortaklığın ayrışma noktalarından birini oluşturmuştur. Seküler feminizm dinî, ataerkil yapının bir unsuru olarak kabul etmiş ve bu nedenle hak arayışının bir parçası olarak onunla hesaplaşmayı da bir gereklilik olarak görmüştür. Berktay'a göre (1996: 13) tek Tanrılı dinler ataerkil düzenle etkileşim içinde kadın ve erkeği hiyerarşik biçimde ayrıştırmış, erkek egemen aileyi kutsamış ve kadın bedeni üzerindeki denetimi meşrulaştırmıştır (Berktay, 1996: 26). İslami feminizm ise kadın ile ilgili sorunların kaynağını dinîn özünde değil ataerkil zihniyetin geliştirdiği yorumlarda bulur (Tekin, 2021: 121). Dolayısıyla İslami feminizm sorunlarını, feminizmin ve dinî inançlarının kesişiminde tartışır. Bu konu bir sonraki başlıkta daha detaylı olarak ele alınacaktır.

1.2. İslami Feminizm

Temelde, İslam hukukuna uygun şekilde cinsiyet eşitliği taleplerini dile getirmek ile ilişkilendirilen (Mojab, 2001: 130) "İslami feminizm" veya "İslamcı feminizm" kavramları, İslam ile feminizmin birbirine eklemlenmesinin mümkün olup olmadığı ya da bu birlikteliğin bir oksimoron oluşturup oluşturmadığı yönünde tartışmalara yol açmıştır. İslam ve feminizmin uzlaştırılmasına dair tartışmaların bir kısmı, bu iki kavramı feminist bir perspektiften eleştirerek toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamada feminist ilkelerle çeliştiğini savunurken bir diğer kısmı ise İslam ile feminizmin değerler sistemi açısından uzlaşmaz olduğunu ve kavramsal düzeyde sentezlenemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda Mojab'a (2001: 130-31) göre ataerkil yapılarla uzlaşan bu yaklaşım, feminizmin temel hedefi olan patriyarkanın dönüştürülmesiyle çelişmektedir. İslami feminizm, reformist taleplerle sınırlı kalmakta ve İslamcı sistemin temel toplumsal cinsiyet normlarını sorgulamadığı için ataerkil düzeni yeniden üretmektedir. Dolayısıyla Mojab (2001) İslami feminizmi, feminizmin özgürleştirici potansiyelini zayıflatan çelişkili bir kavramsallaştırma olarak görmektedir.

İslami feminizm kavramına yönelik eleştiriler arasında, kavramın düşünsel olarak birlikte inşa edilemeyeceğin savunan yaklaşımlar bulunmaktadır. Nitekim bu yaklaşıma paralel olarak Okutan da Müslüman kadınların, hak ve eşitlik taleplerini hem İslami hem de feminist terminolojiden yararlanarak "İslami feminizm" bağlamında gündeme getirmelerini Alatlı'ya atıfla bilimsel düzlemde "afazi" olarak nitelemiştir. Diğer bir ifadeyle, Müslümanlık ve feminizmin belirli ve entelektüel çerçevede bir araya geldiğinde anlam bütünlüğünü yitirdiğini ve tutarsız hale geldiğini ifade etmektedir. Feminizmin çıkış noktası ile Müslüman dünya görüşünün merkezinde yer alan Yaratıcı tasavvurunu aynı zeminde buluşturmanın oldukça güç olduğunu belirten Okutan, "Her –izm ile biten ideoloji neyi savunduğunu iddia ediyorsa merkeze onu yerleştirir ve seçimi bellidir. Bu bağlamda feminizm baştan kimin yanında duracağına karar vermiştir" (Topal, 2019: 230-231). Sözleriyle feminizmin seküler referans noktalarına dikkat çeker. Dolayısıyla bu kavramların

birbirini dışladığını ve bilimsel bir yaklaşımla sentezlenemeyeceğine dair bir eleştiri sunar.

Badran'a (2017: 49) göre ise İslami feminizm, İslami paradigmayla uyum gösteren bir söylemdir. Bu söylemi benimseyen ve hayata geçirmek için çaba sarf edenler, mücadelelerini doğrudan İslam adına yürütmektedirler.

İslami feminizmle ilgili kavramsal belirsizlikler, kadınların İslam ve feminizme olan yaklaşım farklılıklardan kaynaklanan çok yönlü yapıdan ileri gelmektedir. Bu farklılıklar, hem bireysel tecrübelere hem de kolektif kadın mücadelesi anlayışlarına yansımış ve genel hatlarıyla altı ana eğilim çıkmıştır (Tunç, 2018: 237):

1- İslam ile feminizmi bütünleştirerek yeni bir form geliştirmeye çalışanlar. Bu yaklaşımda bireyler hem İslami hem de feminist kimliği benimseyerek ikisini sentezlemeye yönelir.

2- Feminizme mesafeli olmakla beraber açık bir karşıtlık geliştirmeyen kadın hareketi bağlamında konumlananlar. Bu grup, feminizmle doğrudan özdeşleşmeyip nötr bir duruş sergiler.

3- Feminizmi reddeden ve İslam'ın feminizm üstü olduğunu savunanlar. Bu yaklaşımda feminizmle açık bir sınır çizilir ve İslami kadın mücadelesi bağımsız bir zemin üzerinden tanımlanır.

4- Kendini laik feminist olarak tanımlayan Müslüman kadınlar. Bu grup, İslam ve İslami kültürle daha radikal bir hesaplaşma içerisinde olup feminizmi öncelikli referans noktası olarak kabul eder.

5- Müslüman olmayan ancak İslami feminizmi savunanlar. Bu kesim dışarıdan bir bakışla İslam ile feminizmin bağdaştırabileceğini ileri sürer.

6- Feminist kimliği benimsemeyen ancak feminizmi bir düşünsel kaynak olarak görenler. Bu gruptakiler, İslami kimliklerini korumakla birlikte feminizmden seçici biçimde faydalanmaktadır.

Bu çalışma kapsamında, çözümleme açısından özellikle birinci kategoride yer alan kişi ve söylemler üzerinde durulacaktır. İslami kimliğini merkeze alarak feminist ilkelerle örtüşen bir mücadele hattı kurmaya çalışan bu grup hem teorik hem de pratik düzlemde "İslami feminizm" kavramına içerik kazandıran en görünür ve etkili aktörleri barındırmaktadır. Bu bağlamda, feminist terminolojiyi kullanarak İslam dinî üzerinde çalışan birçok kadın araştırmacı, farklı İslami ilim dallarında yoğunlaşarak bu alanda çalışma yapmaktadır. Yıldırım (2019: 133), İslami feminizm mensubu bazı kadınların uzmanlık alanlarını üç temel başlıkta toplamaktadır: Çalışmaları Kur'an ve tefsir üzerinde yoğunlaşanlar arasında; Amine Vedud, Rıfat Hassan, Asma Barlas ve Meysam Faruki öne çıkarken fıkıh alanında; Ziba Mir Hüseyni, Kecia Ali, Azize Hibri hadis alanında ise Sadiye şeyh, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Fatima Mernissi dikkat çekmektedir. Bu farklı uzmanlık alanları, İslami feminizmin yalnızca bir kimlik söylemi değil aynı zamanda dinî bilgi üretimi süreçlerine müdahil olan çok boyutlu bir proje olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda Badran (2017: 40) da İslami feminizmin hem bireysel düzeyde sahiplenilen bir kimlik hareketi hem de Kur'an ve diğer İslami metinlerin feminist perspektifle yeniden yorumlanmasına dayanan entelektüel bir proje olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir.

İslami feminizm teriminin ilk temelleri teorik olarak 1980'li yılların ortalarında İran'da liberal eğilimli bir grup kadın tarafından ortaya atılmıştır. Fakat yazılı olarak ilk kez 1992 yılında İran'da Farsça çıkan "Zenan" (Kadınlar) dergisinde kullanılmaya başlanan bu terim daha sonra Mısır, Türkiye, Fas ve bazı Asya ülkeleri (Binadade, 2019: 134) olmak üzere dünyanın birçok yerine yayılarak bir fikir akımına dönüşmüştür. Türkiye'de ise "İslami feminizm" terimi, ilk olarak 1990'lı yıllarda akademisyen Yeşim Arat ve Feride Acar'ın makalelerinde ve Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* kitabında, Türkiye'de oluşmaya başladıklarını fark ettikleri yeni feminist paradigmayı betimlemek amacıyla kullanılmıştır (Badran, 2017: 39-40).

İslami feminizm, ontolojik ve epistemolojik açıdan farklı yaklaşımlara dayansa da ortak paydada kadınlara yönelik eşitsizliklerin Kur'an-ı Kerim'e başvurularak giderilmesi üzerinde uzlaşmıştır. Bu doğrultuda, "anlayışını ve yetkisini Kuran'dan alan İslami feminizm, tüm varlıklarıyla kadın ve erkekler için hak ve adaleti amaçlar" (Badran, 2017: 37). Diğer bir ifadeyle açıklayacak olursak; İslami feminizm, "temeli

Kur'an, sahih sünnet ve içtihada dayanan İslam'ı referans alarak kadın-erkek eşitliğini İslam'ın içinden sağlamaya çalışan düşünsel bir harekettir" (Salih, 2019: 127). Bu tanımlar doğrultusunda İslami feminizm, kadın-erkek eşitliğini seküler feminist kuramların yanı sıra doğrudan İslami referanslara dayanarak temellendirmeyi hedefler. Eleştirel bir hareket olan İslami feminizm hareket noktasını, "Müslüman toplumların, Müslüman kadını kuşatan kadın karşıtı eril zihniyettir" (Salih, 2019: 128) anlayışı oluşturur. Hareketin temel iddiası, patriyarkal yorumların İslam'ın özünden değil, tarihsel ve toplumsal bağlamlardan beslendiği yönündedir. Diğer bir ifadeyle "İslami feminizm neyin ataerkiden, neyin dinden kaynaklandığını ayırt etmekte yardımcı olur" (Badran, 2017: 48).

İslami feminizm konumunu, seküler feminizmin beşeri hukuk sistemi temelli hak arayışı ile din referanslı ancak dinî metinlerin eleştirel yorumuna kapalı olan muhafazakâr yaklaşımlar arasında (Binadade, 2019: 134) alternatif bir yol denemesi olarak belirlenir. Epistemolojik temelini Kur'an, sahih sünnet ve içtihat gibi İslami referanslara dayandıran İslami feminizm, bu metinleri yorumlarken hermenötik yöntemi önemli bir araç olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla "Kur'an ve sahih sünnet dışında fıkıh ve tefsir de dâhil olmak üzere beşeri içtihatlara dayanan bütün referansları eleştiriye tabi tutma yöntemini benimser" (Salih, 2019: 131).

Salih (2019: 128-30) İslami feminizmin düşünsel ve felsefi zeminini şu beş maddede ele almaktadır:

1- Batı Feminizm Tezlerini Reddetmesi ve Kendi Projesini Sunması

2- İslami Yenilikçi Akımın Eril Yanını Eleştirmesi

3- Köktenci Selefi Akımları Eleştirmesi

4- Kurumsal İslamcı Akımı Eleştirmesi

5- Çağdaş Seküler Feminizm Akımlarını Eleştirmesi

İslami feminizm, "kadınların kültürleri, dinleri ve dişilikleriyle kurdukları ilişkiye dair yenilenmiş bir anlayışı temel alan bir diskur oluşturmuştur" (Hamidi, 2017: 96).

Şişman (2005: 93) İslam ile feminizmin bir arada ele alınmasını, modernleşme ve dinî reform çabalarının örtüşen boyutları çerçevesinde konumlandırır. Şişman'a (2005: 93) göre; modernleşme süreci, dinîn anlam ve yorum biçimlerini de yeniden şekillendirmiştir. İslam dünyasında geçmişte yaşanan aksaklıklar, çoğunlukla dinîn özünden uzak, yanlış yorumlara dayandırılmış, kadınlara yönelik olumsuz tutumların kaynağı da bu yorumlarda görülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın ataerkil bakıştan arındırılarak kadın merkezli bir perspektifle yeniden okunması, bu tarihsel dönüşümün bir parçası olarak değerlendirilebilir. Nitekim Badran'ın (2017: 47) belirttiği, "feminist akademisyenlerin ayetleri yapı sökümü yoluyla yeniden yorumlaması", Afshar'ın (1998: 6) "inancın yeniden inşası" (reconstructing the faith) olarak nitelendirdiği süreç söz konusu çabanın somut bir tezahürü niteliğindedir. Barlas (2002: 12) da tefsirin ataerkil bir zihniyetle yazıldığına dikkate çekerek Kur'an ile tefsiri arasında bir kopukluk olduğunu savunur.

Modernleşmenin etkisiyle Müslüman kadınlar; "eşitlikçi fikirler", "modern yaşam", "toplumsal cinsiyet eşitliği" ve "aile yapısı" gibi konularda feminist bir yeniden inşa çabasına girmişlerdir. Modernitenin Müslüman toplum ve bireylerdeki etkisi dikkate alındığında, İslami feminizmin modernlikle sürekli bir müzakere içerisinde olduğu görülür. Bu yaklaşım, modernliği kabul etmekle birlikte Batılı feminizmden farklı ve ondan ayrışan bir alternatif sunar. Söz konusu durum, feminist taleplerin "yerlileştirilmesi" veya meşrulaştırılması çabası olarak değerlendirilebilir (Tohıdı, 2004: 283). Bu bağlamda, Müslüman feminist kadınların İslam hukukunun uzun yıllar boyunca erkek kontrolünde şekillenmesine tepki göstererek Kur'an'a ve hadislere dönüp yeni yorumlar geliştirmeleri, metin bağlamında delilleri yeniden inşa ederek geleneksel yaklaşımlardan farklı sonuçlara ulaşmaları (Afshar, 1998: 4) Müslüman feministlerin modern bilinçlerinin bir yansıması olarak okunabilir. Ayrıca Afshar'a (1998: 4) göre İslam hukukunun esnek yapısı, Müslüman kadınların, metinlerin ve bağlamlarının yorum ve analizini kullanarak yeni ve daha müsamahalı bir İslam hukuku biçimi ortaya koymalarına imkân tanımıştır. Nitekim Tohıdı'ye (2004: 284) göre İslami feminizmin amacı, kadınların İslami otoriteler karşısındaki koşulları tamamen tersine çevirmelerini sağlamak ve İslamcı erkekleri, İslam adına vaz ettikleri ve uygulamaları konusunda, yeniden gözden geçirmeye yöneltmektir.

İslami feminizm bağlamında Müslüman feminist kadınların gündeminde, kadınların hem özel hem de kamusal alandaki konumunu dönüştürmeyi hedefleyen geniş yelpazede konular yer almaktadır. Aile hukuku ve bireysel haklar çerçevesinde; evlilik, boşanma, velayet ve miras gibi alanlarda kadınların haklarının genişletilmesi ve ataerkil yorumların dönüştürülmesi, bu gündemin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Kamusal alanda kadınların görünürlüğü ve karar alma süreçlerine katılımı, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması ile birlikte ele alınır. Zorunlu ve tek tip örtünme uygulamalarının eleştirisi ve tesettürün bireysel tercih olarak yorumlanması da tartışmaların önemli başlıkları arasındadır. Tefsir, hadis ve fıkıh literatürünün ataerkil okumalarının sorgulanması ve alternatif, kadın özgürleşmesini merkeze alan yorumların geliştirilmesi, entelektüel mücadelenin merkezinde yer alır. Bunun yanı sıra mehir, bekâret, cinsellik, doğurganlık ve üreme hakları gibi cinsel haklar ve beden politikaları bağlamında ataerkil normların eleştirisi, İslami feminizmin hem teorik hem pratik boyutunu şekillendiren önemli bir tartışma alanı olarak öne çıkar.

Müslüman feminist kadınlar toplumsal cinsiyet ayrımlarını, biyolojik determinizme ya da dinin özüne içkin bir gerçeklik olarak değil, kültürel ve toplumsal süreçler içinde inşa edilen ataerkil yapılar olarak değerlendirmektedirler. Bu perspektiften hareketle Barlas (2002: 2) "Müslüman toplumlardaki cinsel/metinsel[3] baskıya bir eleştiri" girişimi olarak takdim ettiği, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* adlı kitabına iki soruyla başlar: İlki, "İslam'ın kutsal yazıları, Kur'an cinsiyet eşitsizliği veya baskısını öğretiyor mu ya da göz yumuyor mu? Eleştirenlerin iddia ettiği üzere ataerkil hatta ve hatta cinsiyetçi ve kadın düşmanı bir metin mi?" İkincisi ise "Kur'an kadınların özgürleşmesine izin veriyor ve bunu teşvik ediyor mu?" (Barlas, 2002: 1). Bu sorular onu cinsiyet eşitsizliği, baskı ve ataerkinin kaynağının Kur'an olup olmadığını araştırmaya ve tartışmaya yöneltmiştir (Barlas, 2017: 66). Barlas'ın söz konusu bu sorgulaması, İslami feminizmde kadın bedenine ve cinsel haklara dair yürütülen

[3] Feminist terminolojide kullanılan, "cinsel-metinsel baskı" (oppression sexuelle-textuelle) terimi ile, genellikle cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve okuma arasındaki ilişkiyi aktarmak kastedilir. Bkz. Toril Moi, Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory (New York: Methuen, 1985).

tartışmalarla doğrudan ilişkilidir. Zira mehir, bekâret, cinsellik, doğurganlık ve üreme hakları gibi meseleler, yalnızca bireysel özgürlükler açısından değil aynı zamanda dinî metinlerin yorumlanma biçimleri ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanması bakımından da önem taşımaktadır. Dolayısıyla Müslüman feministler, Kur'an'ın cinselliğe yaklaşımını tartışarak kadın ve erkek arasında cinsiyete dayalı bir ayrım yapılmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu noktada Barlas (2002: 27) Kur'an'ın erkeler ve kadınların benzer cinsel doğalara ve ihtiyaçlara sahip olduğunu, cinsel iffet ve ahlaka ilişkin emirlerin de her ikisi için eşit ölçüde geçerli olduğuna dikkat çeker. Müslüman feministler beden ve cinsellik meselesini, Batılı feminist paradigmadan farklı olarak dinî kurallar, mahremin kutsallaştırılması ve heteroseksüel[4] aile yapısının korunması (Ali, 2019: 33) ekseninde ele alır. Dolayısıyla onlara göre özgürleşme, bireysel arzuların sınırsız tatmini anlamına gelmez aksine İslami değerlerle uyumlu, ahlaki sınırlar içinde bir yeniden tanımlamayı ifade eder.

Mernissi (2003: 61-62) bekâret olgusunu patriyarkanın kadın bedeni üzerindeki tahakkümünün en görünür araçlarından biri olarak değerlendirir. Mernissi'ye (2003: 61-62) göre, "masumiyet" ve "iffet" gibi kavramların toplumsal değerinin kadının cinsel bedenine indirgenmesi, bakireliğin yitirilmesinin sorumluluğunun sadece kadına yüklenmesi, erkek onurunun kadın bedeninde özellikle de kızlık zarında konumlandırılmasıyla yakından ilişkilidir. Bazı toplumlarda evlilik öncesi cinsel deneyimin izlerini silmek amacıyla tıbbi müdahalelere başvurulması da bu ataerkil anlayışın bir sonucudur. Mernissi (2003) genç kızın bedenini "saf" tutma ve bozulmadan koruma anlayışının kadınlık ideali haline getirildiğini, bekârete verilen önemin ise ataerkil düzenle organik bir bağ taşıdığını ileri sürerek eleştirir. Mernissi'ye (2003) göre bekâret kurumu, kadınların biyolojik ritimlerine ve cinsel arzularına göre değil, ataerkil düzenin öngördüğü şekilde çocuk doğurmalarını sağlamak üzere kurgulanmıştır. Bu bağlamda bekâret yalnızca bireysel bir mahremiyet meselesi değil aynı zamanda kadın bedeni üzerinde işleyen bir toplumsal denetim mekanizmasıdır. İslami feminizm tartışmalarında bekâretin bu şekilde problematize edilmesi, cinsel

[4] Tek bir Müslüman feminist kadın kimliğinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla queer ve homoseksüel kimlikleri dini dayanaklarla savunan bu noktada Onur yürüyüşlerine katılarak desteklerini gösteren Müslüman feminist kadınların olduğunu da ifade etmek gerekir.

haklar ve beden politikaları bağlamında ataerkil normların sorgulanmasının önemli bir boyutunu oluşturur.

Mernissi (2003: 107) İslam toplumlarında kadının konumunun patriyarkal düzenin ihtiyaçları doğrultusunda şekillendiğini savunur. Bu bağlamda kadın, öncelikle cinsel obje olarak tanımlanır. Patriyarkal meşruiyet içinde cinsel hizmetleri yerine getirmesi, neslin devamını sağlaması ve "iffetini" koruması beklenir. Söz konusu iffet, mekânsal ayrım yoluyla garanti altına alınır. Kadın, kocasıyla ve kendisine mahrem erkekler dışında diğer erkeklerle temasını sınırlayan kurallarla, ekonomik üretim dışı kabul edilen ev içi alana hapsedilir. Bu mekânsal sınırlama, kadın bedeni üzerindeki denetimi ve cinselliğin kontrolünü kurumsallaştırırken aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerini de yeniden üretir.

Mernissi (2003:38), Kur'an'daki *nuşuz* ve *kaid* kavramlarının kadınların özellikle cinsellik bağlamında itaatkârlıkları üzerinden tanımlanan hiyerarşik bir ilişki düzenini ifade ettiğini, bunun da cinsiyet eşitsizliklerinin meşrulaştırılmasında etkili olduğunu belirtir. Bu çerçevede kadınların isyan etmelerinin ataerkil yapıya karşı haklı gerekçelere dayandığını ileri sürer. Mernissi'ye (2003:160-161), göre bu ataerkil mantığın bir devamı olarak kadınların bireyselliğini ve öznelliğini sınırlayan en merkezi pratiklerden biri de örtünmedir. Kadın, İslam toplumunda "kontrolsüz isteklerin ve disiplinsiz tutkuların simgesi" olarak görülmektedir. Bu nedenle örtünme sadece dinî bir gereklilik değil bununla birlikte bireysel eğilimlerin bastırılması ve toplumsal düzenin korunması amacıyla işlevsel kılınmasıdır (Mernissi, 2003:160-161). Dolayısıyla kadınların örtünmesine yönelik baskıları, Peygamber'in eşitlikçi tutumundan uzaklaşma ve erkeklerin keyfi dayatması olarak değerlendirir (Mernissi, 2003: 13).

Kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam* adlı kitabında, İslam'da ve Müslüman toplumlarda kadının yerine ilişkin anlayışların yeniden tartışılması gerektiğini savunur. Ali'ye (2015: 157-158) göre, özellikle batılı Müslümanlar bir cinsel ahlak krizi ile karşı karşıyadırlar. Bu kriz, modern yaşam tarzı ile klasik fıkıh anlayışı arasındaki gerilimden beslenmektedir. İslam'da cinsel etik tartışmalarında klasik anlayışın günümüzün adalet, eşitlik, rıza ve

karşılıklılık ilkeleriyle uyumsuz olduğunu ve bu nedenle köklü bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunur. Modern Müslüman toplumlarda klasik evlilik modelinin pratikte zayıfladığını ancak yerini alacak bütünlüklü ve eşitlikçi bir alternatifin henüz oluşmadığını belirtir (Ali, 2006: 22). Ali (2006: 73) cinsel ilişkilerin belirli sınırlar içinde tanımlanması gerektiğini kabul etmekle birlikte bu sınırların hem geleneksel hem de günümüzde varlığını sürdüren ataerkil ve cinsiyetçi çifte standartları yeniden üreten biçimlerinden arındırılması gerektiğini savunur.

Ali (2006: 73), özellikle Müslüman toplumlarda hâkim olan günahların gizlenmesi ve mahrem meselelerin tartışmadan kaçınılması anlayışını, "sorma, anlatma" (don't ask, don't tell) olarak adlandırdığı yaklaşımla eleştirir. Ona göre bu tavır, cinselliğin konuşulamaz bir tabu olarak kalmasına, evlilik dışı ilişkiler, rıza meselesi veya cinsel çeşitlilik gibi konuların açıkça tartışılamamasına yol açar. Bu da adil bir cinsel etik oluşturma çabalarının önünde ciddi bir engeldir.

Modern cinsel etik tartışmalarında, evliliğin cinsel ilişkiyi meşru kılan tek unsur olarak görülmesi yeterli değildir. Bu bakış açısına göre, Allah katında bir birlikteliği helal kılan şeyin ne olduğu üzerine ciddi biçimde düşünülmelidir. Meşruiyetin kaynağı, mehir ödemesi, baba izni veya dinî nikah gibi geleneksel unsurlarda mı, yoksa tarafların samimi bağlılığı ve gönüllü rızasında mı aranmalıdır? Bu tür sorular, klasik anlayışın sınırlarını aşarak rıza, adalet ve karşılıklılığı merkeze alan yeni bir etik çerçeve ihtiyacına işaret eder (Ali, 2006: 151). Bu nedenle Ali, İslam'da cinsel etik tartışmalarında klasik anlayışın günümüzün adalet, eşitlik rıza ve karşılıklık ilkeleriyle uyumsuz olduğunu ve bu nedenle cinselliğe dair yaklaşımların dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunur.

Ali'nin (2006) İslam'da cinsel etik tartışması, Müslüman toplumlarda kadın cinselliğinin ikincilleştirilmesine karşı geliştirilen daha geniş bir eleştirel perspektifin parçası olarak görülebilir. Nitekim İslami feminizm literatüründe evlilik müessesesi de bu minvalde tartışmalı bir alan olarak önce çıkmaktadır. Mir-Hosseini'e (2009: 29), göre evlilik akdinde erkek, kadın bedenini kendi mülkü olarak görür. Bundan dolayı evlilik, ataerkil zihniyetin en görünür kılındığı yerlerden biridir. Bu zihniyetteki evliliklerde kadının bedeni, duyguları ve cinselliği erkeğin hizmetine sunulmuş olarak

ifade bulmaktadır. Bu yaklaşım sorunlu bir evlilik inşa etmektedir (Mir- Hosseini, 2009: 29).

Konumuz bağlamında ele alınan temalar göz önünde bulundurulduğunda, İslami feminizm etrafında yürütülen tartışmalar Müslüman kadınların toplumsal cinsiyet, cinsellik ve evlilik alanlarında kabul görmüş normlara ve dinî söylemlere yönelttikleri eleştirileri görünür kılmaktadır. Söz konusu mahrem alan ve duyguların bireysel meseleler olmaktan öteye taşınarak toplumsal bir sorun olarak tartışmaya açılması ve hâkim yaklaşımlara yönelik itirazların dile getirilmesi sosyolojik açıdan önem arz etmektedir. Dolayısıyla İslami feminizm bağlamında öne çıkan eleştiriler ve yeni yaklaşımlar, mahremiyet kavramının modernleşme süreciyle birlikte geçirdiği dönüşümü tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmanın bundan sonraki kısmında mahremiyetin kavramsal çerçevesi ve konu bağlamında dönüşümde etkili olan durumları izah eden Sekülerleşme ve Dinsel Bireycilik[5] kavramları ele alınacaktır.

1.3. Mahremiyet

Mahremiyet; sınırları, içeriği ve ihlalleri açısından her ne kadar tarihsel ve kültürel bağlamlara göre farklılık arz etse de moderniteyle ortaya çıkan ya da modern toplumlara özgü bir olgu değildir. Bireylerin kendilerine ait olanı koruma yönelimini yansıtan içkin bir insanlık durumu olması sebebiyle geçmişten günümüze her toplumda tezahür etmiş toplumsal ve bireysel ilişkileri şekillendirmiş bir olgudur. Bu noktada Duerr'ün (1974-1997) *Uygarlaşma Sürecinin Miti* başlıklı dört ciltlik çalışması, mahremiyetin tarihsel süreklilik içerisinde farklı kültürel bağlamlarda ve çeşitli biçimlerde varlık gösterdiğini, hiçbir dönemde tamamen ortadan kalkmadığını ve uygarlaşma süreci ile tekâmülünü tamamlayan bir olgu olduğu yönündeki iddiaların birer mit olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir (Duerr, 1999:12-13).

[5] Steven Lukes, (1995) *Bireycilik* adlı eserinde dinsel bireyciliği, bireycilik türlerinden biri olarak ele alır. Din Sosyolojisi Literatüründe Robert N. Bellah (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* isimli çalışmada dinsel bireyciliği etraflıca irdeler. Benzer şekilde Thomas Luckmann (1989) "Modern Toplumda Din ve İnsan" başlıklı makalesinde "modern dindarlık "bireysel"dir." "dinin kisişelleşmesi" (Luckmann, 1989: 443) gibi ifadelerle konuyu tartışır. Türkçe literatürde ise Mehmet Süheyl Ünal (2007) *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik* başlıklı doktora tezi ve *Dinsel Bireycilik* kitabında bu olguyu inceler.

Westin'e (2018: 24) göre, toplum açısından mahremiyet kadar temel olup da sosyal teori içerisinde bu denli tanımsız bırakılan veya sosyal bilimciler tarafından bu kadar belirsiz ve muğlak şekilde ele alınan çok az değer vardır. Bu durumun nedeni de mahremiyetin esasen modern bir olgu olduğu, on sekizinci yüzyılda ortaya çıktığı ve asıl biçimlenişinin ise on dokuzuncu yüzyılın sonları-yirminci yüzyılın başlarında kazandığı ile ilgili yaygın görüştür. Batı toplumlarındaki hâkim kanaati dile getiren Westin (2018: 24) ise, mahremiyetin köklerinin insanın en temel varoluşsal ihtiyaçlarına dayandığını, farklı toplumlarda ve tarihsel dönemlerde çeşitli biçimlerde gözlemlenebileceğini savunur. Nitekim özellikle Müslüman toplumlarda mahremiyet, her zaman var olan ve önem verilen bir konu olmuştur. Bununla birlikte mahremiyetin tarihi insanlık tarihi ile eşdeğer olsa da mahremiyetin, farkındalık uyandırması ve üzerine yoğun biçimde düşünülmesi özellikle modernite ile birlikte gerçekleşmiştir. Mahremiyetin sosyal teoride açık ve net bir biçimde tanımlanamamasının nedenlerinden biri, bünyesinde barındırdığı çok yönlü ve çeşitli unsurlar nedeniyle hem normatif hem de öznel bir karaktere sahip olmasıdır. Bu durum mahremiyeti, sınırları net bir şekilde çizilemeyen ve belli bir tanımı yapılamayan modern tartışma konularından biri haline getirmiştir. Dolayısıyla kavramın toplumsal bağlamdaki seyrini ve önemini daha iyi anlayabilmek için öncelikle mahremiyetin sözlük anlamına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Arapça kökenli *mahrem* ve aynı kökten türeyen *mahremiyet* sözcükleri, Türk Dil Kurumu sözlüğünde en genel biçimiyle sırasıyla "yakın akrabadan olduğu için nikâh düşmeyen (kimse), başkalarına söylenmeyen, gizli" ve "gizlilik, birinin özel hayatını öğrenecek kadar ona yakın olmak" (TDK, 2005:1328) anlamlarında tanımlanmaktadır. Batı dilinde, mahremiyet kavramı, privacy (privata: mahrem) kavramı ile ifade edilmektedir. "Privatus" kişiye özel kişisel, mahrem ve gizli olanı ifade eder. Bu bir nesnenin bir kimseye yasak olması anlamındadır (Poyraz, 2020: 22). Westin (2018:24) mahremiyetin, paylaşma ve gizli tutma ile yalnız kalma boyutlarına dikkat çekerek iki farklı tanım ortaya koymaktadır. İlkine göre mahremiyet, "bireylerin, grupların ya da kurumların, kendileriyle ilgili bilgilerin hangi koşullarda ne zaman ve ne ölçüde başkalarına aktarılacağına karar verebilme hakkı"nı ifade etmektedir. İkinci tanım ise mahremiyeti, "kişinin fiziksel ya da psikolojik yollarla,

toplumsal yaşamdan gönüllü ve geçici olarak geri çekilmesi" şeklinde açıklamaktadır. Batı dünyasında mahremiyetin bir hak olarak görülmesine katkı sağlayan Warren ve Brandeis (1890:195) mahremiyeti, "yalnız kalma hakkı" olarak tanımlamışlardır. İslami bakış açısında da mahremiyet, yalnızca mahrem ilişkilerin düzenlenmesine yönelik toplumsal bir kural değil aynı zamanda insan onuruna atfedilen değerin bir yansıması olarak ele alınmış ve hak boyutuna da güçlü bir vurgu yapılmıştır. Böylece, mahremiyet bireyin kendisine özel olan ve başkalarıyla paylaşmak istemediği ve paylaşıldığı takdirde rahatsızlık duyacağı her konuyu kapsar. Kamusal ile ilişkisi bakımından ise yabancıya kapalı ve yabancıdan korunan, özel alana ait olan, ilişkileri belirli sınırlar içinde tutma ihtiyacı demektir (Aydın, 2013: 283). Özetle mahremiyet, sınırların çizilmesi ve korunması bakımından bir çaba, bu sınırların nerede belirleneceği ve hangi durumlarda geçirgen kılınacağı bakımından bir tercih, karşılıklı ilişkilerde bu sınırların gözetilmesi açısından ise bir uzlaşı meselesidir. Bu durumda mahremiyet; çaba, tercih ve uzlaşı unsurlarını birlikte barındıran kapsamlı bir olgudur (akt. Vincent, 2022: 21).

Mahremiyetin, insan doğasına ilişkin yönlerinin yanı sıra dinî ve kültürel normlarla da şekillenmesi ve bu normların dönemsel ve mekânsal bağlamlara göre değişim göstermesi mahremiyetin sabit değil, değişken ve yoruma açık bir olgu olarak ele alınmasını getirmektedir. Bu durum, mahremiyetin sosyolojik bir mesele olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Nitekim her toplum, kendi kültürel kodları çerçevesinde mahremiyete dair özgün tanımlar ve pratikler üretir. Antropolog Edward Hall'un çalışmaları, mahremiyetin kültürel temelleriyle bağlantı kurmak adına önemli bir katkı sağlar. Hall, bireylerin fiziksel mekânlarda birbirleriyle kurdukları ilişkilerin, sosyal mesafe anlayışlarının, mimari düzenlemelerin ve hatta mobilya yerleşimleri gibi unsurların toplumsal yapıdan doğrudan etkilendiğini vurgular. Bununla birlikte, farklı kültürlerdeki duygusal algıların ve zevklerin kişiler arası mesafe tanımlarını etkilediğini ileri sürerek bu durumu "duygusal kültürler" (sensory cultures) kavramıyla açıklar (akt. Westin 2018:38-39). Dolayısıyla mahremiyet, başlangıçta soyut bir kavram olarak ortaya çıkmakla birlikte, toplumun normatif yapıları aracılığıyla görünürlük kazanır ve bir noktada sınırlarını bu yapılar doğrultusunda şekillendirir. Başka bir deyişle özünde soyut olan mahremiyet, pratiğe geçince somutluk kazanan

bir olgudur (Bağlı 2011:256). Bu noktada Poole'un (1993:9), her toplumun kendi ahlak biçimini inşa etmesinden dolayı evrensel bir ahlak anlayışından söz etmenin mümkün olmayacağı yönündeki vurgusu mahremiyet kavramı için de geçerlidir. Zira mahremiyet ve ahlak anlayışları her topluma özgü olabildiği gibi aynı toplum içinde dahi çeşitlilik arz edebilmektedir.

Mahremiyet üzerine yapılan kavramsallaştırmalar genel olarak dört boyutta ele alınabilir. İlk olarak, bireyler arası duygusal paylaşımı düzenleyen ve duyguların ifade edilmesine imkân tanıyan bir ihtiyaç olarak görülür. İkinci olarak, kişinin yalnız kalma arzusu, sınırlarını belirleme ve erişilebilirliğini kontrol etme yönüyle bir korunma hakkı niteliği taşır. Üçüncü boyut, toplumların kültürel kodlarıyla şekillenen bir algı olarak karşımıza çıkar. Son olarak, dinî bağlamda mahremiyet, kul hakkına riayet, haramdan kaçınma ve sadakat ilkeleriyle bağlantılıdır (Livberber, 2018: 21).

Mahremiyetin farklı tanım ve boyutları göz önünde bulundurulduğunda, kavramın özünde muhafazakâr, ahlaki ve dinî bir nitelik taşıdığı, dolayısıyla bireysel hakların korunması ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi boyutlarının da bu temelden beslendiği görülmektedir. Özellikle belirli bir dine mensup toplumlarda, mahrem kavramının muhtevası ve sınırları yalnızca bireyin iradesi ile şekillenmemektedir. Dinî referansların da bu belirlenim sürecinde oldukça etkili bir rol oynadığı söylemek mümkündür. Bağlı'ya (2011: 185) göre mahrem sözcüğündeki dinî söylemin belirleyiciliği, kelimenin aslen Arapça olmasından değil esasen, "ilahi buyruklarla çizilen sınırların ihlali" olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kelimenin kendisine saygı duyulan şey, yani kadını da ifade etmesi, özel olarak kadına yönelik bir belirleyiciliği de içinde barındırdığını göstermektedir (Bağlı 2011: 185). Göle (2019:22) de "mahrem, "gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına yasaklanan şey, bir erkeğin ailesi, özel alan" tanımıyla benzer hususa dikkat çeker. Bu yönüyle, mahremiyet dinî ve ahlaki açıdan genellikle iffet, kadın erkek arasındaki ilişkinin sınırları, özel hayatın gizliliği boyutuyla değerlendirilmektedir. Nitekim dinî literatürde mahremiyet sınırları daha net bir şekilde çizilmiş, "Şari'nin insanın özel ile ilgili hususlarda, başkaları ile kuracağı ilişkiler hakkında taraflara yüklediği hak ve sorumluluk alanları ve Şâri'in başkalarının ulaşmasına sınır koyduğu bir hak" (Güllük, 2014: 106) olarak tanımlanmıştır. Burada

vurgulanan nokta mahremiyetin kaynağıdır. Böylece mahremiyetin sadece bireyin kişisel tercihlerine bırakılmış bir alan olmadığı, aksine Allah tarafından belirlenmiş hem bireyin özelini hem de başkalarıyla ilişkilerini düzenleyen hak ve sorumluluklar bütünü olduğu belirtilmiştir. Yani bir otoritenin alanı vardır, kurallar onun tarafından konulmaktadır. Sonuç olarak da bu kurallar, mutlak eşitlik ve özgürlük ilkeleri açısından bazı mahremiyetler getirmektedir (Aydın, 2013: 284).

Mahremiyet bireye kendi sınırlarını belirleme, yalnız kalma veya kendisi ile ilgili hususları paylaşmama noktasında bir özgürlük alanı tanır. Bu çerçevede mahremiyet, bireyin kendi hayatı üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabilmesi ve bir tür otonomiye sahip olması düşüncesini de beraberinde getirir (Şahin, 2016: 94). Ancak kavramın etimolojik kökeninde aynı zamanda "mahrum bırakma" anlamına işaret eden bir vurgu ön plandadır (Poyraz, 2020:23). Özel alanın doğasında, insan yaşamı açısından gerekli olan bazı unsurlardan mahrum kalma durumu bulunmaktadır. Bu alan, kamusal alandan farklı olarak akla ya da eşitlik ilkesine dayanmamaktadır. Özel alan özünde mahremiyet düşüncesini barındırmakta ve birey burada bazı mahrumiyetlere katlanmak durumundadır. Dolayısıyla bugün özel hayatın ayrılmaz bir parçası olarak görülen özgürlük anlayışı modern öncesi toplumlarda kamusala ait bir değerdir. Mahremiyetin modern dönemde, kamusal alana taşınmasıyla birlikte özgürlük, özel hayatla ilişkilendirilmiş ve bu bağlamda yeniden tanımlanarak kurgulanmıştır (Aydın, 1998: 110-11).

Farklı bağlamlarda ortaya konmuş mahremiyet tanımlarında hareketle iki temel vurgunun öne çıktığı söylenebilir Dinî referanslar olmadan ele alınan yaklaşımlarda, mahremiyet, genellikle bireyin inisiyatifinde olan özgürlük alanının bir parçası olarak görülür. Bu görüşlerde mahremiyetin kapsam ve sınırlılıklarını bireyin kendi kendisinin tayin etmesi görüşü hâkimdir. Buna karşılık ilahi iradeyi merkeze alan anlayışta, birey ile sahip olduğu hayat (ve beden) arasında bir emanet bilinci esastır. İslami perspektifte insan, yaşamının mutlak sahibi değil, emanetçisi konumundadır. Bu nedenle, mahremiyet gibi hususlarda belirleyici olan öncelikle insan iradesi değil ilahi iradedir. Dolayısıyla, bireyin mahremiyetin kaynağına yaklaşımı kişinin dinî kimliği ve kimliğe yüklediği anlamla yakından ilişkilidir. Mahremiyet, özellikle dinî temelli ahlaki değerler arasında önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar ahlakın yalnızca

dine indirgenemeyeceği ve mahremiyetin de sadece dindarlığa bağlı olmadığının göz önünde bulundurulması gerekse de, mahremiyet ile din arasındaki bağın oldukça güçlü ve doğrudan olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, dindarlık düzeyindeki artışın mahremiyet anlayışını da güçlendirdiği, benzer şekilde dindarlığın gerilemesiyle mahremiyet anlayışının da zayıfladığı ifade edilebilir (Çağan, 2022: 25). Bağlı'ya (2011:256) göre de mahremiyetin ifşası sekülerleşme çerçevesinde değerlendirilen bir durumdur.

Vincent'in (2022:15-16) "mahremiyetin tarihinde başlangıçlar yoktur, yalnızca tehdit altındaki sonlar vardır" ifadesi mahremiyetin kırılgan doğasına ve değişen toplumsal paradigmalar karşısında gösterdiği esneklik ve dönüşüme işaret etmektedir. Nitekim modernleşme süreciyle birlikte mahremiyet, gözetim, ifşa ve itiraf arsındaki gerilimde bir kriz alanına dönüşmüştür. Söz konusu bu durum "mahremiyetin dönüşümü" kavramsallaştırması ile sosyolojinin ele aldığı önemli inceleme konularından biri haline gelmiştir. Zira bu dönüşüm, bireysel hak ve özgürlükler ile toplumsal normlar arasındaki etkileşiminin yanı sıra toplumsal, kültürel ve dijital değişkenlere bağlı olarak farklılık göstererek mahremiyetin çerçevesini karmaşıklaştırmakta ve sosyoloji, din ve hukuk gibi pek çok farklı düzlemde yeniden tanımlanmasını ve analiz edilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bauman (2017: 63) moderniteyi "yerinden sökme ve yeniden yerleştirme" süreçleri üzerinden tanımlayarak, toplumsal kavramların ve olguların yeniden yapılandırılmasına dikkat çeker. Bu bağlamda eski çağlardan beri insanların sahip oldukları bir duygu olan dinî terminoloji ile de ifade edecek olursak fıtri olan mahremiyet, modernite ile birlikte yerinden sökülmüş ve yeniden yerleştirilmiştir. Bağlı'nın (2011: 245) belirttiği üzere, bur süreçte mahremiyetin gizemli ve saklı niteliği giderek aşınmış, mahrem olan şeyler artık gizli bir alan olmaktan çıkarak paylaşılabilen bir boyut kazanmıştır.

1.4. Sekülerleşme: Açık ve Örtük Sekülerleşme

Giddens'ın yapılaşma kuramı, birey ile toplumsal yapılar arasındaki çift yönlü etkileşimi merkeze alarak toplumsal dönüşüm süreçlerinin yalnızca yapısal değil aynı zamanda bireysel pratiklerle birlikte düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu yaklaşım, Amman'ın (2010: 64) toplumu, "her şeyin her şeyle ilişkili olduğu karmaşık

bir sistem" olarak tanımlamasıyla örtüşmektedir. Bu çerçevede sekülerleşme gibi süreçler de bireyin gündelik hayatındaki pratik dönüşümler ile yapısal değişimler arasındaki karşılıklı ilişki ekseninde analiz edilmelidir. Dolayısıyla Giddens'ın yapılaşma kuramı, sekülerleşme olgusunu doğrudan ele almamakla birlikte, bu sürecin analizine kuramsal bir zemin sunar. Özellikle, toplumsal yapıların yönlendirici etkisi ile bireyin zihinsel ve davranışsal dönüşümleri arasındaki karşılıklı etkileşim göz ardı edilmemelidir.

Modern düşünce, kendisini geleneksel ve metafizik olanın karşıtı olarak tanımlar. Bu bağlamda din de çoğu zaman irrasyonel ve geçmişe ait bir unsur olarak görülmüştür. Söz konusu bu yaklaşım din ve modernlik arasındaki ilişkiyi, sekülerleşme zemininde tartışmaya açmıştır. Sekülerleşme, modern toplumda dinîn konumunu açıklamanın ötesinde, din üzerine geliştirilen en tartışmalı kuramsal çerçevelerden biri haline gelmiştir.

Sekülerleşme, özellikle modern endüstri toplumlarında dinî inançların, pratiklerin ve kurumların kamusal alandaki etkilerini geçmişe nazaran kaybettiği bir süreç olarak tanımlanır. Bu süreçte toplumsal yaşamın çeşitlenmesi, dinî sembollerin kamusal yaşam üzerindeki egemenliğini aşındırmıştır (Marshall, 2005: 645-646). Geleneksel kuramlar, modernitenin dinî bastırma ya da indirgeme eğiliminde olduğu temel fikrini besleyerek (Taylor, 2014: 504) modernleşme süreciyle beraber, bireyin zihinsel yapısında dinîn etkisinin azalacağını öngörmüşlerdir (Köse, 2014: 15). Berger (2015: 197) de sekülerleşme ile kastedilenin toplumsal ve kültürel alanlarının dinî kurum ve sembollerin egemenliğinden uzaklaştırılması olduğunu belirtir. Ertit (2019: 47) sekülerleşmeyi, "belli bir toplumda, belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinîn, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması" olarak tanımlar. Desekülerleşme ise "sekülerleşme sürecinin tersine doğaüstü alanın, gündelik yaşamı şekillendirme gücünün arttığı dönemler için kullanılmaktadır" (Ertit, 2019: 47).

Sekülerleşme modernitenin beslendiği parametrelerden biridir. Modernite sekülerlik üzerine inşa edilmiştir (Tekin, 2015: 304). Dolayısıyla modernleşmenin

beklenen bir sonucu olarak görülmüştür. Ancak özellikle klasik ve pozitivist sekülerleşme tezine yönelik geliştirilen eleştiriler doğrultusunda, Batı merkezli sosyoloji geleneğinde sekülerleşme; "geleneksel paradigma", "yeni paradigma" ve "eklektik paradigma" olmak üzere üç ana yaklaşım etrafında tartışılmıştır.

Klasik modernleşme ve sekülerleşme kuramcıları, modernleşmeyi benimsemiş, modern değer ve kurumlarla yaşamayı kanıksamış toplumlarda, modernleşme süreci devam ettikçe dinîn başta gündelik hayat olmak üzere toplumsal ve siyasal alandaki etkisinin azalacağını, bireysel düzeyde ise dinî ibadet ve pratiklere eğilimin gerileyeceğini iddia etmişlerdir. 19. yüzyıl düşünürlerinden Comte, Spencer, Durkheim, Weber ve Marks gibi düşünürlere göre endüstriyel çağın ilerlemesiyle ters orantılı olarak din gerileyecek ve önem kaybedecektir. Nihayetinde din tamamen yok olacaktır (Köse, 2014: 15). Bu teorisyenler, modernite ile dinîn çelişkili olduğunu ve modern toplumda kutsal herhangi bir otoritenin söz sahibi olamayacağı öngörüsünde bulunmuşlardır. "Ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme" (Köse, 2014b: 172) şeklinde özetle ifade edilecek klasik sekülerleşme yaklaşımı, pozitivist sosyal bilim anlayışının pozitivizme olan sadakatinin bir yansımasından ibarettir (Hadden, 2002: 123).

Klasik sekülerleşme tezindeki, modernite ve din arasındaki indirgemeci yaklaşımın kabul edilebilir olmadığını ve modern baskılara rağmen kutsalın vazgeçilmez olduğunu savunan ikinci tez, yeni paradigma olarak literatüre geçmiştir. Robert N. Bellah, David Martin, Peter L. Berger, Grace Davie, Jeffrey Hadden ve Rodney Stark gibi din sosyologlarının öncülük ettiği yeni paradigma, modern toplumda bir noktada sekülerleşmenin varlığını kabul etmektedir. Ancak diğer taraftan modern dönemde ortaya çıkan YDH (yeni dinî hareketler) ve dinî temellere dayanan oluşumlar, modernleşmenin her zaman sekülerleşmeye yol açacağı görüşünü sorgulatmıştır. Bu durum sekülerleşme karşıtlığının da modern dünyada en az sekülerleşme kadar toplumsal bir gerçeklik olarak karşımızda durduğunu göstermektedir (Berger, 2014: 45). Dolayısıyla modern insan dinden veya manevi olandan tamamen kopmuş değildir. Dinî tercih ve eğilimleri farklılaşmıştır. Söz konusu farklılaşmayı Berger (2014: 50) Avrupa özelinde ele alarak modern toplumun din ile değil "kurumsallaşmış" din ile mesafesi olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece

dinîn yok olduğu bir sekülerleşme anlayışından ziyade dinîn yer değiştirdiği bir anlayış hâkim olmuştur. Bu paradigma bağlamında, Luckmann (2016) "görünmeyen din", Davie (1994) "ait olmadan inanma" yaklaşımı ile dinîn yok olmadığını kurumsal dinden uzaklaşıldığını savunmuşlardır. Berger ise bu süreci "dinîn krizinden sekülerizmin krizine" geçiş olarak nitelendirmiştir.

Giddens'a (2012: 617) göre de din geleneksel döneme nazaran gerilese de hâlâ toplumsal yaşamda önemli bir otorite olarak varlığını sürdürmektedir. Din, birçok insan için rasyonalist yaklaşımların yeterli olmadığı yaşam tarzını anlamlı kıldığından dolayı gerek geleneksel formuyla gerekse de modern formuyla müracaat merci olmaya devam edecektir (Giddens, 2012: 617). Bununla birlikte modern toplum yapıları, dinîn toplumsal alandaki etkisini ve gücünü büyük ölçüde sınırlamaktadır. Böylece din varlığını sürdürürken bireyselleşme ve modern yaşamın düşünümselliği ile birlikte önemli ölçüde göreceli hale gelmiştir (Giddens, 1994: 100). Özay (2006: 210) da YDH'nin ortaya çıkışını, bireylerin modern toplumda karşı karşıya kaldıkları anlam boşluğu üzerinden açıklar. Geleneksel anlam sistemlerinin çözülmesiyle birey, yalnızca rasyonel davranış kalıplarıyla yetinmeyip yaşamını anlamlandıracak alternatif inanç ve değer çerçeveleri arayışına yönelir. Bu arayış, bireyin özdüşünümsel kapasitesiyle şekillenen ve bireysel olarak inşa edilen yeni anlam sistemlerine yönelmesini beraberinde getirir.

Eklektik paradigmaya göre, klasik sekülerleşme ideolojisi[6] ile moderniteye rağmen dinîn varlığını koruduğunu iddia eden yeni paradigma din ve modernite arasındaki ilişkiyi belli bir noktadan okuyarak karşıt bağlamlarda değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede eklektik paradigma modernite ve din ilişkisinde kendisini daha sentezci bir noktada konumlandırmıştır. Din ve modernite karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişlerdir. Söz konusu bu etkileşimde din tamamen yok olmamıştır, ancak modernitenin varlığından ciddi oranda etkilenerek yapısal olarak değişikliğe uğramıştır (Darende, 2019: 61). Böylece farklı tartışma konularını gündeme getirmiştir. Artık tartışılması gereken husus, dinîn varlığının devam edip etmeyeceği

[6] Yeni Paradigma savunucularından Jeffrey Hadden klasik sekülerleşme teorisini belirli bir sistematiğe sahip olmadığı gerekçesiyle onun bir paradigma değil ideoloji olarak değerlendirmektedir (Hadden, 2002: 125).

değildir. Çünkü "din ile seküler kültürün bir arada bulunmayacağı tezi reddedilmiştir" (Ostwalt, 2014: 190). Dolayısıyla din kamusal, özel ve bireysel alanlarda varlık göstermeye devam ederken modern yapılarla etkileşimde bulunduğu sürece alacağı formlar tartışılmalıdır. Mark Chaves, David Yamane, Conrad Ostwalt ve Jose Casanova eklektik paradigmanın önde gelen savunucularından olmuşlardır. Ostwalt (2003) *Secular Steeples: Popular Culture and Religious Imagination* isimli kitabında geliştirdiği "seküler çan kuleleri" kavramsallaştırması ile modern toplumda dinîn hem varlığını koruduğunu hem de sekülerleşme sürecinden etkilendiğini göstermeye çalışır. Modern çağ, sıkça öne sürüldüğü gibi kutsal-seküler ikiliğine dayanarak ilerlemez. Her iki alanda kendi sınırlarını muhafaza edemeyip karşı tarafa sızar. Kutsal ve seküler olan arasındaki bu karşılıklı geçirgenlik sınırların çözülmesini ortaya çıkarır. Sekülerleşme de söz konusu bu çözülmedir (Ostwalt, 2014: 186).

Günümüzde sekülerleşme tartışmaları, artık dinîn tamamen ortadan kalkıp kalkmadığı meselesinden ziyade nasıl biçim ve yer değiştirdiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Çünkü dinîn toplumsal alandaki etkisi klasik anlamda zayıflasa da farklı kültürel ve bireysel görünümlerle yeniden örgütlenerek varlığını sürdürmektedir (Kirman ve Sarı, 2019: 200). Bu durum, sekülerleşmenin dine karşı bir yok ediş değil dönüşüm süreci olduğunu, dinîn sabit yapılar içinde değil, esnek ve çoğul anlam alanlarında yeniden biçimlendiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu dönüşüm, dindarlığın dönüşümü ekseninde de ele alınmaktadır. Bireysel tercihlere ve gündelik yaşama uyarlanmış yeni dindarlık biçimleri üzerine tartışmalar yürütülmektedir. Amman'a (2010: 42) göre "Türkiye'nin dinî manzarasının ne seküler kesimleri kaygılandıracak ne de dindar çevreleri sevindirecek bir mahiyet arz etmediği, aksine "açık" ve "örtük" bir sekülerleşme sürecinin işlediği yönündedir." Bu bağlamda sekülerleşmenin toplumsal tezahürlerini, "açık sekülerleşme" ve "örtük sekülerleşme" kavramları ile açıklayan Amman (2010: 64) tutumların davranışları ne ölçüde yönlendirdiğine dikkat çeker. Amman'a (2010: 64) göre, "güçlü bir tutum, kendisiyle uyumlu davranışları ortaya çıkarabilen tutumdur. Dış dünya tarafından desteklenmeyen inanç, değer ve tutum aşınma sürecine girerek değişecek ya da zayıflayarak davranışı belirleyemez hale gelecektir." Amman (2010: 43) "açık sekülerleşme" kavramını, özellikle belirli toplumsal gruplarda gözlemlenen, bireyin

dinî inanç ve uygulamalardan bilinçli bir şekilde uzaklaşarak yaşamlarını dinî referanslar olmaksızın kurma eğilimini tanımlamak için kullanır. Bu durumu da üç temel eğilim çerçevesinde açıklar: Kendini "inançsız" olarak tanımlayanlar, "dine karşı ilgisiz" olanlar ve "günlük yaşamlarında dinî kuralları, emir ve yasakları dikkate almayanlar." Bu noktada açık sekülerleşme; inançlar, değerler ve tutumlar gibi zihniyet düzeyinde dönüşüm geçirerek dinî duyarlılıklarını yitirmiş veya duyarlılığı büyük ölçüde azalmış birey ve grupların durumunu tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Buna karşılık "örtük sekülerleşme", dinî inanç, değer ve ibadetlere bağlılık beyan eden, yani kendisini dindar olarak tanımlayan, ancak dinî hassasiyetleri ile davranışları arasında bir tutarlılık olmayan kişi ve grupları temsil eden bir kavram olmuştur. Bu anlayış sahipleri, dinî inançlarını korusalar da gündelik pratiklerinde dinen makbul olmayan veya onaylanmayan davranışlar sergilemektedirler. Dolayısıyla bu tür bir sekülerleşme, davranışlarla zihniyet arasında bir kopuşa işaret etmektedir (Amman, 2010: 63-64).

Amman'ın (2010) kavramsallaştırdığı açık ve örtük sekülerleşme biçimleri, inançta zayıflamanın yanı sıra dindarlığın kurumsal yapılardan koparak bireysel düzeyde yeniden kurgulanması ve farklı yaşam tarzlarına eklemlenen bir niteliğe bürünmesine işaret eder. Bu doğrultuda modernlik-sonrası dönemde din ile birey arasındaki ilişkinin biçim değiştirdiğini öne süren yeni kuramsal yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Bu yaklaşımlardan biri olan "post-seküler toplum" (Habermas, 2006) kavramı özellikle Habermas'ın çalışmalarıyla literatürde yer edinmiştir. Habermas, sekülerleşmenin toplumsal sorunları tek başına çözemeyeceğini belirterek, sekülerlik ile dindarlığı bir arada düşünmeyi amaçlayan post-seküler bir toplum perspektifi geliştirmiştir (Dereli, 2022: 317). Sekülerleşme, dinî ve dinî olarak atfedileni zayıflatarak sınırları belirli olmayan, akışkan "amorf" bir din anlayışı ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte post-sekülerlik, modern toplumda yaşanan din yitimini ve anlam boşluğunu gidermeye yönelik bir arayış olarak gelişmiştir (Kirman ve Sarı, 2019: 201). Habermas'a (2006: 15-16) göre, dindar yurttaş seküler bilginin epistemik statüsünü kabul eder, seküler yurttaş da dinî geleneklerin taşıyabileceği olası hakikat ve anlam potansiyelini reddetmez. Diğer bir ifadeyle post-seküler toplumda sadece dinî bireylerin değil seküler bireylerin de zihinsel pozisyonlarını gözden geçirmesi

gerekir. Bu bir "hoşgörü" değil, karşılıklı öğrenmeye dayalı bir tanıma etiğidir (Habermas, 2006: 15-16). Böylece Habermas (2006: 13-16) post-seküler toplumun tek yönlü bir sekülerleşmeden öte iki taraflı bir zihinsel dönüşüm süreci olduğunu vurgular. Dindar bireylerin, uyum sağlamayı ve anlamlı biçimde yeniden üretmeyi birlikte hayata geçirmesi gerektiğini savunur. Aynı zamanda post-seküler toplumun sürdürülebilirliği için sadece yapısal değil, zihinsel ve kültürel dönüşüm de gereklidir (Habermas, 2006: 13).

Post-sekülerlik, klasik sekülerleşme tezi ile dindarlığın yeniden yükselişi ile ilgili dikotomik savlar arasında taraf tutmadan dinî ve seküler değerlerin birlikte var olabileceği, dindar bireylerin, seküler kültür ve bu dünya görüşüne sahip kişilerle uyumluluk gösterdiği bir toplumsal tahayyül sunar (Dereli, 2022: 329). Dereli'ye (2022: 330) göre Habermas bu yaklaşımıyla, hem katı sekülarist tavrı hem de geleneksel dindarlığın değişmeyen yapısını eleştirerek iki kutup arasında yeni bir "zihniyet değişimi"ni hedeflemektedir. Bu çerçevede post-sekülerlik, dinîn yalnızca geri dönüşü değil aynı zamanda farklı toplumsal ve bireysel biçimlerde yeniden yorumlanması ve çeşitlenmesi anlamına gelir. Diğer bir ifade ile bireyselleşmenin yaygınlaştığı modern yaşam biçimleri, dinî ve seküler değerleri birbirinden ayırmak yerine, iç içe geçen pratikler olarak yeniden yorumlamaya zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda post-seküler dönem, kimi geleneksel değerlerin toplumsal bellekte yerini koruduğu, kimilerinin ise yerini yeni yaşam anlayışlarına bıraktığı, farklı değer dünyalarının iç içe geçtiği melez bir evreye işaret eder (Hazır, 2012: 153). Öte yandan Hazır'a (2012: 150) göre "Habermas'ın dine dönüşün çoğaldığından bahsetmesi de doğru tespittir fakat bu bir modernizm öncesine dönüş gibi algılanabilir. Dine dönüş, Berger'in (1999) "desecularization" dediği şey gibi gerçekleşmiyor. Din hem seçeneklerden biri olarak yer alıyor hem de kendi içinde çoklu seçenekler barındırıyor."

Modernleşme ve sekülerleşme süreçleri, bireylerin dinle kurdukları ilişkiyi köklü biçimde dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, post-seküler toplumda dindarlığın geleneksel biçimlerden uzaklaşarak daha bireysel ve öznel bir yapıya bürünmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, modernleşme deneyimini yaşayan toplumlarda insanlar, geleneksel dinî yapılara, kolektif kimliklere ve otorite figürlerine bağlılıktan

uzaklaşarak kendi inanç sistemlerini kişisel deneyim ve tercihleri doğrultusunda yeniden inşa etme eğilimi göstermiştir (Kirman ve Sarı, 2019: 201). Özellikle 1980 sonrası Türkiye'de dindar bireyler yeni dindarlık biçimleriyle kamusal alanda görünür hale gelmişlerdir. Kamusal alandaki var oluş yalnızca eğitim ve iş alanları ile sınırlı kalmamış bos zamanları da kapsayan bir yapı sergilemiştir. Lüks tatiller, İslami moda defilelerine katılım, canlı konserler, müzik etkinlikleri, sergi ve spor etkinliklerine gitme gibi davranışların gözlemlenmesi, dinler arası evliliklerde hızlı artış, özellikle genç Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmesine gösterilen artan hoşgörü yeni dindarlık biçimlerine dair verilebilecek örneklerden birkaçıdır (Kirman ve Baloğlu, 2012: 159). Dindar bireylerin dinî kimlikleriyle "dinî" olanı seküler sayılabilecek ortamlara taşımaları post-seküler toplumda sıkça rastlanan dinî ve seküler unsurların bir aradalığını meydana getirmiştir. Söz konusu seküler-dinî birlikteliği ile din-din dışı karşıtlığının yapıbozumuna uğradığını ifade etmek için "tireli kimlik" (hyphenated identity) (Kirman, 2016: 312-313) kavramı kullanılmıştır. Tireli kimlik, homojen kimliklerden ziyade çoğul kimliklere, kimliklerin akışkanlığına vurgu yapması kapsamında modern/seküler, dinî/geleneksel değerler arasında azalan mesafeye de işaret etmektedir. Artık bu iki alan arasında çatışmadan çok karşılıklı bir etkileşim ve yakınlaşma eğilimi söz konusudur (Kirman ve Baloğlu, 2012: 159). "Bu durum aslında bir anlamda modern dönemin ikili "ya…ya…" mantığı yerine çoklu "hem…hem…" mantığını öne çıkaran post-modern bir durum olarak da değerlendirilebilir" (Kirman ve Sarı, 2019: 202). Din ve modernleşme arasında gelişen bu "hem…hem" niteliğindeki bu ilişki biçimi benzer şekilde mahremiyetin dönüşümünde de gözlemlenmektedir. Gizli ve açık olanın sınırlarının küresel boyutta değişime uğraması, neyin özel neyin aleni olması ile ilgili bir müphemlik meydana getirmiştir. Geçmişte, ya kamusal ya da özel alanda var olan meseleler günümüzde bu ayrımı geride bırakarak aynı anda hem kamusal alanda he de özel alanda görünür hale gelmiştir (Kirman ve Baloğlu, 2012: 164).

Dindarlığın bireyselleşmesi ve kamusal alandaki görünürlüğünün artması, özellikle dinî sembollerin dönüşümünü anlamak açısından da önemlidir. Bu çerçevede, başörtüsü hem inançla görünürlük arasındaki ilişkiyi hem de dönüşen dindarlığın toplumsal tezahürlerini bir arada barındıran güçlü bir sembol niteliği taşımaktadır.

Artık başörtüsü bir inanç göstergesi olmasının ötesinde bireyin toplumsal alanda kimliğini kurma, ifade etme ve aidiyet duygusunu somutlaştırma biçimlerinden biridir. Modernleşme ve sekülerleşmenin dönüştürücü etkisiyle birlikte başörtüsü; dinsel yönelimin, bireysel tercihlerin, estetik kaygıların ve sosyal aidiyetlerin kesiştiği çok boyutlu bir temsil alanına evrilmiştir. Bu dönüşümün toplumsal yapıdaki görünür yansımalarından biri, başörtülü kadınların pratiklerinde gözlemlenen bazı post-seküler unsurlardır. Moda sahnesinde yer alan başörtülü tasarımcılar konu bağlamında öne çıkan dikkat çekici örneklerdendir. Bu figürler, başörtüsünü dinî inançla sınırlı bir anlamdan daha öteye taşıyarak stil, estetik ve moda biçimlerinin bir parçası haline getirmişlerdir. Moda alanında ürettikleri içerikler hem bireysel dindarlığın görünürlüğünü arttırmakta hem de dinî sembollerin sekülerleşmiş ve ticarileşmiş formlarla nasıl iç içe geçebileceğini gözler önüne sermektedir. Okutan (2013: 124) bu durumu, söz konusu modacıların koleksiyonlarını tanıtırken kullandıkları anlatı dili üzerinden analiz etmektedir. "Dinîmizin gerektirdiği gibi muhafazakâr ama günümüz modasına uygun olarak çok şık" (Okutan, 2013: 124) gibi ifadelerle, "seküler terminolojiyle İslami jargonun örtü üzerinde birleştiği" söyleşiyi "tüm kavramların muğlaklaştığı postmodern söylem tarzı"nın bir örneği olarak yorumlamaktadır. Çözümlemeleriyle İslami ve seküler kavramların dilsel kurguda birbirine nüfuz ettiği ve kavramsal netlikten yoksun olduğu, söylemsel sınırların silikleştiği bir postmodern anlatı pratiğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, başörtülü modacıların kamusal alandaki temsilleri, post-seküler toplumun çok katmanlı dinamiklerini yansıtan çarpıcı örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

1.5. Dinsel Bireycilik

Sekülerleşme tartışmaları, bireyin kutsal olanla kurduğu karmaşık ve değişken ilişkiyi görmezden gelemez. Bu nedenle modern toplumda dinîn görünmezleşmesi, bireyselleşmesi ya da kurumsal yapılar dışında farklı biçimlerde yaşanması gibi sosyal ve bireysel gerçeklikler; "görünmeyen din", "ait olmadan inanma", "vekil din", "sivil din" ve "rasyonel tercih" gibi yaklaşımlar aracılığıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Dindarlığın sabit bir tanımının yapılamaması hem teorik çeşitliliği beslemekte hem de sekülerleşme paradigmasındaki geçişleri hızlandırmaktadır (Aydınalp, 2019: 170). Bu

yeni sekülerleşme olarak nitelenebilecek olan süreç, klasik sekülerleşme anlayışından farklı olarak, dinîn tamamen ortadan kalkmasından ziyade kurumsal dinî yapıların meşruiyet zeminini zayıflatarak dinsel bireycilik gibi bireysel inanç biçimlerinin öne çıktığı daha çağdaş bir dönüşüm sürecine işaret etmektedir (Ünal, 2010: 13-18). Dolayısıyla sekülerleşme; Batı, din, modernite, dinsel canlanma, çoğulculuk ve özellikle dinsel bireycilik gibi yakın kavramlar üzerinden teorik bir çerçeveye oturtularak tartışılmaktadır (Günerigök, 2018: 186).

Giddens modernleşme ve bireyselleşme süreçlerini ayrıntılı biçimde ele alsa da sekülerleşme veya dinsel bireycilik üzerine doğrudan odaklanmamıştır. Buna karşın dinsel bireycilik modernitenin düşünümselliği ve Giddens'ın bireysel-kimlik yaklaşımı ile doğrudan ilişkilidir (Günerigök, 2016: 366). Giddens'a (2010b: 75) göre bireysel-kimlik bireyin kendi yaşam öyküsünden yola çıkarak refleksif biçimde değerlendirdiği ve sürekli olarak yeniden şekillendirdiği bir benlik anlatısıdır. Bu bağlamda dinsel bireycilik, refleksif benliğin inanç alanındaki karşılığı olarak okunabilir. Dolayısıyla Giddens'a (2010b: 51) referansla ifade edecek olursak dinsel bireycilik, geleneksel aidiyet biçimlerinin ötesinde, bireyin kendi yaşam anlatısı içinde dinî yeniden anlamlandırdığı düşünümsel bir tasarım olarak ortaya çıkmaktadır. Giddens'ın düşünümsellik yaklaşımı ile bireyin kimliğini toplumsal kalıpların dışına çıkarak kurmasını kastetmez. Aksine bu kalıplarla sürekli etkileşim içinde, onları yeniden değerlendirerek ve deneyimleyerek inşa ettiğini ileri sürer. Bu noktada dinsel bireycilik de sosyal etkileşimden bağımsız, bireyin "hiç yoktan" icat ettiği bir inanç tarzı değildir. Bireylerin kişisel dünya görüşü, yaşam tecrübeleri kadar içinde bulundukları toplumsal ortamlarda, öğrenmiş oldukları değer ve kültürel örüntüler önemlidir (Furseth ve Repstad, 2011: 224).

Modernitenin en önemli paradigmalarından biri olarak ele alınan bireycilik ve bireyselleşme, bireylerin toplumsal yapı ve normlardan bağımsızlaşarak kendi bilinç ve kimliklerini inşa ettikleri bir süreç olmuştur. Bu süreç, dinîn de bireysel bir alan olarak yeniden yorumlanmasını beraberinde getirmiştir. Din artık yalnızca toplumsal bir norm ya da kolektif bir inanç biçimi değil aynı zamanda bireysel tercihler doğrultusunda deneyimlenen ve pratize edilen bir yapı olarak algılanmaktadır. Bireyciliği dinî bağlamda ele alan Cevizci (1999: 151) "bireyin Tanrı'yla olan

ilişkisinin, devlet ya da başka kurumlar tarafından değil de, bireyin kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dinî topluluğa girebileceğini savunan öğreti" ifadeleriyle tanımlamıştır. Bu noktada bireyselleşmenin dinî alanda, dindar bireylerin dinî yaşam tercihlerinde sebep olduğu değişimleri açıklamak için dinî bireycilik veya bireysel dindarlık gibi kavramsallaştırmalar kullanılmaktadır. Dinsel bireyciliğin fikirsel arka planı; metodolojik, siyasal, ekonomik ve ahlaki gibi bireycilik türlerinin kuramsal zeminiyle örtüşmekle birlikte, dinsel bireycilik diğer bireycilik türlerinden bazı yönlerden belirgin şekilde farklılaşmaktadır (Ünal, 2010: 8). Mevcut farklılaşmayı daha net bir şekilde açıklamak gerekirse, bireysel aklı yegâne karar merci olarak kabul eden modern bireyin, dinle gerilimli bir ilişkisi vardır. Bu minvalde, mutlak bireycilik ile dinî bireyciliği birbirinden ayırmak önemlidir. Dinî bireycilik, mutlak bireycilikten farklı olarak din ve bireyin birlikte var olduğu bir durumdur. Burada birey gerek aklı gerek modern zihin yapısı ile din arasında bir sentez yapar ve ikisini de dışlamaz. Birey dinî yaşantısında bir otorite veya aracıyı gerekli görmez. Dolayısıyla dinsel bireycilikte, seküler bireyin aksine sınırsız bir özgürlük değil kendi dinîn otoritesi olma iddiası söz konusudur. Dinsel bireyciliği Lukes (1995: 101) "inançlı bireyin aracılara ihtiyacının olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevlerinin olduğu görüşü" şeklinde tanımlar. Sosyolojik açıdan dinsel bireycilik, dinsel düşüncede birey, bireycilik ve özne düşünceleriyle bir araya gelerek bireyin kendi kimliğini ve varlığını sürekli olarak yeniden üretmesine olanak tanır (Günerigök, 2018: 202).

Dinsel bireycilik, bireyin toplumsal ve geleneksel normlara bağlı kalmadan düşünümsel olarak kendi kişisel tercihlerine göre şekillendirmesi, dinî "keyfine göre" yorumlaması anlamına gelmemektedir. Bu kavram ile kastedilen, kurumsal veya şahsi herhangi bir aracının olmamasıdır. Kişi, din ve yaratıcı ile bağını kendi öz-denetimi ve muhasebesiyle kurmaktadır (Ünal, 2010: 9). Diğer bir ifadeyle modern zihniyette din, toplumsal bir yapı olmanın ötesine geçerek bireysel özgürlük alanına dönüşmüştür, ancak dinî yaşayış ve anlamadaki özgürlük dine karşı bir kopuş değil, dinîn kurumsal yapısından bir kopuştur. Bu noktada birey kendisini yaratıcı huzurunda diğer

insanlarla eşit görür ve bu eşitlikte aracıya ihtiyaç yoktur. Lukes'e (1995: 101) göre söz konusu eşitlik "ruhsal eşitlik" ve "dinî açıdan kendini sorgulama" ile sağlanır. Bu bireyin kendi dinî pratiğini, kişisel bir hesaplaşma ve içsel bir denetimle gerçekleştirdiği, kaderin sorumluluğunu kendisinin taşıdığı bir süreçtir.

Dinsel bireyciliğin tezahüründe modernitenin dikte ettiği laik ve seküler hareketler etkili olmuştur. Birey, büyüsü bozulmuş dünyada kendi dünyasını kendi büyülemeye çalışmıştır. Bu bağlamda bireyciliğin kalıcı hale gelmesinde Rönesans'tan ziyade laik bir hareket olan Reformun etkili olduğu söylenebilir (Lukes, 1995: 101). Çünkü Reform, bireylerin dinî pratiği kişisel bir deneyim ve özgür bir tercih olarak benimsemelerini teşvik eden, toplumsal yapıyı dönüştüren bir süreç olmuştur. Dinsel bireyciliğin postmodern çağda daha fazla ilgi uyandırmasının temelinde ise modernliğin meşrulaştırıcı araçlarından biri olarak işlev görmüş olması yatmaktadır. Bu noktada bireycilik, modernitenin bilinçli ve planlı bir sonucu olarak şekillenirken, dinsel bireycilik modernleşme sürecinin yeniden üretimiyle beklenmedik bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır (Ünal, 2010: 16). Bireylerin dinî inanç ve pratiklerini kişisel bir deneyim olarak yaşaması hem modernleşme sürecinin hem de sekülerleşmenin doğal bir sonucu olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla "dinîn bireyselleşmesi, din karşıtı bir tutumun sonucu değil, toplumun işlevsel anlamda farklılaşmasının bir ürünüdür" (Dobbelaere, 2012: 23).

Dinsel bireyselleşme sürecine ilişkin olarak vurgulanması gereken önemli bir ayrım; dönüşümün doğrudan dinîn kendisinden ziyade bireyin dindarlık pratiklerinde gerçekleştiğidir. Bu bağlamda söz konusu değişim, dinîn özüne ya da normatif yapısına değil, bireyin inanç kurduğu kişisel ilişkiye ve bu ilişkiyi ifade etme biçimlerine dairdir. İnancın dile getirilme ve yaşama geçirilme şekilleri çeşitlenmektedir. Bu durum, dindarlığın bireyselleştiği koşullarda dinîn anlam derinliğinin zayıflayabileceği riskini de beraberinde getirmektedir (Roy, 2013: 78'den akt. Günerigök, 2016: 375). Dolayısıyla dinsel bireycilik, inançla kurulan kişisel ilişkiyi öne çıkarırken, dinîn normatif içeriğini dönüştürmeden, onun yaşanış tarzını yeniden biçimlendirmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Yapılaşma Kuramı

Mahremiyet anlayışı; aile, din, eğitim, kültür ve gelenek gibi yapısal unsurlar ile bireyin öznel deneyimleri, tercihleri ve gündelik pratikleriyle örülen girift bir olgudur. Mahremiyetin bu çok boyutlu yapısı özellikle modernleşme süreciyle birlikte birey-toplum ilişkisi bağlamında yeniden düşünülmesini gerekli kılmıştır. Diğer bir ifadeyle mahremiyet toplumsal yapı ile bireyin failliği arasında müzakereye açık, değişken bir anlam alanına dönüşmüştür. Giddens (2003: 163) terminolojisi ile ifade edilecek olursa *yapının ikiliği (duality of structure)* mahremiyet anlayışının inşa ve dönüşüm süreçlerinde kendini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla mahremiyetin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sürekli olarak yeniden inşa edilen ve modernleşme süreciyle birlikte dönüşen yapısının irdeleneceği bu çalışmanın en önemli dayanak noktasını yapılaşma kuramı oluşturmaktadır.

Yapılaşma kuramı, sosyolojinin iki ana geleneği olan pozitivizm ve hermeneutik arasındaki tartışmalardan yola çıkarak geliştirilmiştir. Paradigmatik ikiliklere bütüncül bir bakış açısı sunan kuram, klasik ve çağdaş sosyolojik yaklaşımlarla tümden bir kopuş yaşamaktan ziyade bu kuramlarla eleştirel bir diyalog içinde bulunarak makro-mikro ayrımını aşmayı hedeflemektedir (Giddens, 2003: 35-36). Giddens (1999: 24) yapılaşma kuramını geliştirirken "kaynakları birbirinden oldukça değişik olan düşüncelere dayanmakta gönülsüz olmadım" ifadesiyle kuramını yerleşik sosyolojik gelenek içerisinde inşa ettiğini belirtmiştir. "Yani bu teori, bir yandan açıkça yeni bir zemine kayarken, öte yandan yararlandığı geleneklerle sürekliliğini korur" (Layder, 2014: 181).

Giddens'ın teorik serüveni genel olarak üç duraktan oluşmaktadır. İlk durak, 19. ve 20. yüzyıl sosyolojik düşünce geleneğine dönerek klasik ve çağdaş düşünürlerin teorilerini yeniden ele almaktır. Bu bağlamda Giddens, söz konusu teorilerde göz ardı edilen yönleri ve kuramsal eksiklikleri yeniden tartışmaya açar. İkinci olarak,

sosyolojik bilgi üretiminin dayandığı yöntem ve kavramları yeniden biçimlendirme amacı güder. Giddens'a göre, sosyolojinin içinde bulunduğu tıkanmayı aşmak için epistemolojik ve ontolojik temelleri daha sağlam bir teorik çerçeveye ihtiyaç vardır. Son olarak üçüncü durak ise modernliğin ve modern toplumsal kurumların ortaya çıkışına dair geliştirilen açıklamaları gözden geçirerek, bu olgulara dair alternatif bir analiz çerçevesi sunmaktır (Esgin ve Çeğin, 2018: 373). Dolayısıyla Giddens'ın bu sistematiği göz önünde bulundurularak yapılaşma kuramının şekillenmesinde etkili olan makro ve mikro yaklaşımlara kısaca değinilecektir.

Toplumsal yapıların birey üzerindeki etkisini ve kuşaktan kuşağa aktarılan yaşam pratiklerinin ardındaki dinamikleri açıklama ihtiyacı özellikle küresel ölçekte toplumsal dönüşümün fitilini ateşleyen Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi iki büyük toplumsal dönüşüm ile birlikte ilk kez sistematik ve bilimsel bir zeminde ele alınmaya başlanmıştır. Geleneksel toplum yapılarını geri dönülmez bir biçimde dönüştüren bu süreç, sosyolojiye tarihsel olarak özel bir anlam ve müdahale alanı kazandırmıştır. Sosyoloji ve sosyolojik teoriler temel olarak toplumsal dönüşümleri anlamaya yönelik bir entelektüel çabanın hem toplamı hem ürünü (Sezer, 2006: 26) olarak şekillenmişlerdir. Bu bağlamda sosyoloji, toplumsal düzenin işleyişini ve nedenlerini anlamayı amaçlayan bir disiplin olarak; "İnsanın doğası nedir? Toplum neden olduğu biçimde yapılaşmıştır? Toplumlar neden ve nasıl değişirler?" gibi temel sorulara (Giddens, 2012: 45) yanıt aramaya yönelmiştir. Bu doğrultuda sosyolojik teoriler, epistemolojik düzlemde iki ana yaklaşım etrafında şekillenmiştir: Doğa bilimlerinden esinlenen nomotetik (yasa koyucu) yaklaşım ve insan eylemlerinin öznel anlamlarını kavramaya odaklanan ideografik (betimleyici) yaklaşım. Bu ikilik, metodolojik anlamda da pozitivizm ve hermeneutik olarak karşılık bulmuştur. Böylece yapı merkezli teoriler ile birey merkezli eylem teorileri, toplumsal değişimi çözümlemede epistemolojik ve metodolojik tercihleri doğrultusunda birbirine karşıt pozisyonlara bulunan iki temel paradigma olarak öne çıkmışlardır: Yapı merkezli yaklaşımlar ve fail (eylem) merkezli yaklaşımlar.

Yapı merkezli teoriler bireyin etkisini dışarıda bırakırken, birey merkezli yaklaşımlar ise yapının belirleyiciliğini göz ardı eden bir toplum okuması yapmıştır. Comte ve Durkheim gibi kurucu isimler ve teorik devamlılıklarını sağlayan Parsons

gibi sosyologlar, toplumu nesnel bir gerçeklik olarak ele alıp yapıyı sosyolojinin temel nesnesi haline getirmiştir (Esgin ve Özben, 2018: 42). Buna karşılık fenomenoloji, etnometodoloji ve sembolik etkileşimcilik gibi yorumcu sosyoloji okulları bireyin gündelik hayat pratiklerine ve bu pratiklerin anlam dünyasına odaklanmışlardır. Söz konusu bu dikotomik tavır sosyoloji ve sosyal teoride zamanla kuramsal krizlere yol açmıştır (Gouldner, 2015). Bu nedenle sosyolojik teorinin en temel ontolojik sorunu, sosyolojik gerçekliği yeterli ölçüde açıklayamamasına neden olan yapı-eylem ikiliğidir. Bu ikilik, "toplumun birey üzerindeki belirleyiciliği (yapı) ile bireyin eylemde bulunma ve toplumu şekillendirme kapasitesi (fail) arasındaki göreli uyumu konu edinen sosyolojik çalışmalarda yerleşik hale gelmiştir" (Giddens ve Sutton, 2018: 52). Toplumsal analizde önemli sınırlıklara neden olan birey ve toplum, eylem ve yapı, makro ve mikro şeklindeki indirgemeci yaklaşımlara karşılık olarak alternatif teoriler geliştirilmiştir. "Norbert Elias'ın süreç sosyolojisi, Alain Touraine'in aktör yönelimli yaklaşımı, Jurgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, Pierre Bourdieu'nün habitus temelli sosyal inşacılığı ve Anthony Giddens'ın yapılaşma kuramı bu çerçevede öne çıkan örneklerdir" (Esgin ve Çeğin, 2018: 372). Layder'in (2014: 129) ifadesiyle teorik ikilikler arasında "köprüleri yakan ve yıkan" konumda yer almaktadırlar.

Yapısalcı ve işlevselci kuramlar, genellikle güç kavramını toplum merkezli bir bakış açısıyla ele alırlar. Bu yaklaşımlarda birey, toplum karşısında konumlandırılır ve güç, bireyden ziyade toplumla ilişkili bir olgu olarak görülür. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden Durkheim'ın güç anlayışı, toplumsal olguların birey üzerindeki sınırlayıcı etkilerini merkeze alır (Giddens, 2005: 447). Durkheim (2004: 19) toplumsal olguların kendi gerçeklikleri ile incelenmesi gerektiğini ve toplumsal olguların birey bilincine indirgenemeyen, kendilerine özgü (*sui generis*) karaktere sahip olduğunu ileri sürer. Durkheim'a (2004: 67) göre, toplumsal yapılar, bireysel bilinçlerin ötesinde, kolektif düzlemde var olan ve bireyler üzerinde dışsal ve zorlayıcı etkilere sahiptir. Toplumun bireyden önce var olduğu ve bireyin gelişimini biçimlendirdiği yönündeki bu anlayış, bireyin eylem kapasitesini sınırlayan yapı vurgusunun klasik bir göstergesidir (Giddens, 2005: 288).

Marx'ın diyalektik düşünce yapısı ve özellikle bireyin eylem kapasitesine (failliğine) ilişkin geliştirdiği *praksis* kavramı, onun yapı-fail ilişkisindeki 'birey'in rolüyle ilgili konumuna parantez açmayı gerekli kılmıştır (Layder, 2014: 52). Bu nokta Marx'ın (2009:19) "İnsanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar" önermesi Giddens (1999b: 24)için hem bir çıkış hem de çözülmesi gereken bir gerilimdir. Dolayısıyla Giddens, Marx'ın bireylerin koşullar altında tarih yapma fikrini benimsemekle kalmaz, aynı zamanda bu koşulların (yapının) sadece bir engel değil, eylemi mümkün kılan bir kaynak olduğunu vurgulayarak Marx'ın düşüncesini geliştirir. Bu, Giddens'ın sosyolojideki geleneksel yapı-fail ikiliğini aşma ve sosyal yaşamın dinamik, karşılıklı oluşumunu anlama çabasının temelini oluşturur (Giddens ve Sutton, 2018: 55).

Klasik sosyolojide, özellikle Durkheim'ın etkisiyle yapısal belirleyenler uzun süre merkezde yer almış, bireysel niyetler ve gündelik yaşam pratikleri ise büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu yaklaşım, 20. yüzyılda yapısal-işlevsel geleneğin önde gelen temsilcisi Parsons'ta da karşılık bulur. Parsons toplumsal yapıları açıklarken kültürel sisteme belirleyici bir rol atfeder. Eylem sistemine dair kuramında kültürü, diğer sistem düzeylerinin üzerinde konumlandırır ve düzenin sürekliliğini sağlayan temel referans noktası olarak görür ve bu yaklaşımı doğrultusunda kendisini 'kültürel belirlenimci' olarak tanımlar (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 248). Bu bağlamda kültürel belirlenimcilik kavramı, bireylerin düşüncelerinin, davranışlarının ve kimliklerinin tamamen içinde bulundukları kültür tarafından şekillendiğini savunur. Bu yapı ağırlıklı yaklaşım bireysel failliğe odaklanan ve eylemi merkeze alan mikrososyolojik kuramların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Giddens, yapılaşma kuramında eylem merkezli kuramsal yaklaşımlardan da (yorumsamacı sosyolojiler, sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji ve fenomenoloji) oldukça etkilenmiştir. Bu yaklaşımlar, yapı merkezli teorilere karşılık olarak bireye ve onun toplumsal eylemlerinin anlaşılmasına odaklanmışlardır (Tatlıcan, 2005: 4).

Gouldner'a (2015: 633) göre, teori oluşturma süreci çoğu zaman bir tehditle başa çıkma çabasıdır. Bu teorisyenin kişisel olarak derinden etkilendiği ve değerli

bulduğu şeylere yönelik bir tehdide karşı geliştirdiği kuramsal bir müdahale alanıdır. Dolayısıyla Giddens'ın formüle ettiği yapılaşma kuramı bu bağlamda değerlendirilebilir. Giddens'ın, makro ve mikro yaklaşımlardan yararlanması daha ziyade yaşanan kuramsal krizlerle hesaplaşmak ve sosyolojiye yeni bir perspektif kazandırmak amacıyla gerçekleşmiştir (Yıldırım, 1999: 28). Yapılaşma kuramı aracılığıyla dikotomik çözümlemelerin ötesine geçmeyi hedefleyen Giddens (1999b)[7] "eyleyen", "eylem", "sistem", "yapı", "yapılaşma", "zaman", "güç", "refleksivite", "pratik bilinç" ve "ortak bilgi-sağduyu" kavramlarını yeniden ele alarak faili daha etkin ve belirleyici bir konuma yerleştirir.

Giddens (2003) kuramsal yaklaşımını ilk kez 1976 yılında yayımlanan *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (*New Rules of Sociological Method*) adlı kitabında sistematik biçimde ortaya koymuştur. Söz konusu çalışmada Durkheim'ın 1895'te yayınlanan *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı kitabına açık bir gönderme niteliği taşımakla birlikte onun pozitivist sosyolojik yöntem anlayışını eleştirerek alternatif yöntemlerle yeniden ele almıştır. Bu yönüyle kitap, bir yöntem tartışması sunmanın yanı sıra pozitivist geleneğin epistemolojik ve ontolojik temel kabullerine yönelik eleştirilerde de bulunmuştur (Giddens, 2003: 2).

Giddens (1999: 42) yapılaşma kuramı ile işlevselcilik ve yapısalcılık gibi yapı merkezli düşünce geleneği ve "insancılığın yuvası" olan iki karşıt yaklaşımın tek yönlü "emperyalist" eğilimlerine son vererek toplumsal analizde dengeleyici bir kuramsal çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Giddens (1999: 42) toplum bilimlerinin esas inceleme nesnesini yalnızca bireysel deneyimler veya yapısal büyüklükler olarak görmez daha birleştirici bir perspektiften tarihsel olarak zaman ve mekânda sıralanmış toplumsal pratiklerin çözümlenmesini merkeze alır. Böylece bireylerin eylemlerinin arkasında yatan neden, amaç ve motivasyonları göz ardı ettiği gerekçesiyle makro teorileri eleştirir ve bireyleri yalnızca kültürel norm ve yapılarla şekillenen "kültürel kuklalar" olarak konumlandırılması sorunlu bulur (Yıldırım, 1999: 27).

[7] Giddens, *Toplumun Kuruluşu* (1999) adlı kitabının tamamında yapılaşma kuramı bağlamında söz konusu kavramları ele aldığından, burada belirli bir sayfa numarası verilmemiştir.

Giddens, özellikle Schutz'dan aldığı *bilgi stokları* kavramı, yapılaşma kuramında faillerin toplumsal etkileşimlerde kullandıkları temel referanslardan biri olarak konumlanır ve buradan referansla pratik bilinç kavramını geliştirir. Ancak Giddens'ın (2003: 48-49), Schutz'a yönelik temel eleştirilerinden biri fenomenolojik indirgeme üzerinden geliştirdiği toplum anlayışının toplumsal gerçekliği yalnızca bireylerin öznel bilinç ufuklarıyla sınırlı görmesidir. Toplumsal ilişkiler, aktörün bilincinde belirdikleri ölçüde anlam kazanması yaklaşımı, geçmiş kuşakların bugünü şekillendiren kurumsal ve yapısal etkilerini yeterince açıklayamaz. Nitekim Schutz'un "ataların" sonraki nesiller üzerindeki belirleyici etkisine yer vermemesi toplumsal süreklilik ve tarihsel dönüşümde boşluk oluşturur. Giddens bu nedenle, Schutz'un toplumu bireysel bilinçlere indirgemesini eleştirerek sosyal yapının öznelerarası anlamların yanı sıra güç ilişkileri ve kurumsal düzenlerle de yeniden üretildiğini vurgular (Gidddens, 2003: 49). Ayrıca Giddens'ın aksine Schutz eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarını da göz ardı eder (Gidddens, 2003: 50).

Giddens, toplumsal hayatın 'aktif devingenliği'ne vurgu yapmak amacıyla Fransızcadan ödünç aldığı *yapılaşma (stucturation*) kavramını kullanır (Giddens ve Pierson, 2001: 59). Bu kavram, hem toplumsal yaşamın tekrarlanan pratikler aracılığıyla süreklilik kazanmasına hem de yapı ile eylemin karşılıklı bağımlılığına işaret eden *yapının ikiliği* yaklaşımını kapsar (Giddens, 2005: 212). Giddens'a (Giddens ve Pierson 2001: 60) göre toplumsal hayat yalnızca, dışsal ve sabit bir 'toplum' olgusuna indirgenemeyeceği gibi, bütünüyle 'bireyin' ürününden ibaret olarak da görülemez. Daha ziyade, büyük ölçekli kurumların yeniden üretildiği, aynı zamanda bireylerin çeşitli uygulamalar ve devamlı eylem dizileriyle şekillendirildiği bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle toplumsal düzene dair açıklamalar, indirgemeci bir tavırla sadece 'toplum' ya da 'birey' olgularından biri üzerine inşa edilmemelidir (Giddens ve Pierson 2001: 60). Bu doğrultuda Giddens (2003: 28) analizinde toplum, doğadan farklı olarak insanlar tarafından "üretilen", "sürdürülen" ve "mümkün kılınan" bir düzen olarak konumlanır.

Giddens'a (2003: 10) göre, yapının ikiliğindeki söz konusu "ikilik", eylem ve yapı arasındaki karşılıklı bağımlılığı ifade eder ve bu bağımlılık, aktörün kolektif yapı içinde tamamen yok olmadığı bir ilişki biçimine karşılık gelir. Dolayısıyla Giddens,

"yapı" kavramını sosyolojik kuram açısından vazgeçilmez bir kavram olarak görür. Söz konusu ilişkisellikten yola çıkarak Giddens (2005: 212), yapıyı kısaca "hem mümkün kılıcı hem de kısıtlayıcı" olarak tanımlar. Yapının kaynağı aktör tarafından gerçekleştirilen düzenli pratikler olduğundan (Giddens, 2003: 11) yapının kısıtlayıcı özelliğine de çift yönlü işlevine dikkat çekerek şu şekilde açıklama getirir: "Yapı eyleme bir engel olarak değil, aslında onun üretimiyle ilişkili bir şey olarak kavramlaştırılabilir" (Giddens, 2005: 213). Diğer taraftan yapılar, belirli toplumsal formlar olarak zaman ve mekânda yayılmış durumda oldukları için sınırlama getirirler. Ancak Giddens (2005: 579) yapıyı yalnızca dışsal bir zorlama ve kısıtlayıcı bir faktör olarak görmez çünkü "yapı insan eylemi dışında bir şey değildir" (Giddens, 2005: 579). Aksine bireyin, yapıyı yönlendirme veya değiştirmeye karşı bir direnç potansiyeli vardır, bu noktada 'kısıt' olanak verme ile özdeşleşmektedir (Giddens, 1999: 229). Dolayısıyla Giddens sosyolojisinde, "yapı, kısıt ile eşitlenmemelidir. O her zaman hem kısıtlayıcı hem de olanak vericidir" (Giddens, 1999: 69). Yapı, aynı zamanda *mümkün kılan* bir unsur olduğundan aktörlerin davranışlarını oluşturabilmeleri için onlara kurallar ve kaynaklar sağlar. Diğer bir ifadeyle yapı, bireylerin toplumsal hayatta kullandıkları ve toplumsal ilişkileri anlamlandıran *kural* ve *kaynaklar* sistemidir (Giddens, 1999: 60).

Giddens'a (1999: 43) göre, insan olmak hem kendi etkinlikleri için gerekçeleri olan hem de sorulduğunda bu gerekçeleri muhakemeye dayalı bir biçimde açımlayabilen, amaçlı davranan bir eyleyen/fail olmaktır. Bu çerçevede Giddens (1998: 22) bireylerin eylemleri aracılığıyla toplumu sürekli olarak yeniden üreten, anlayışına paralel olarak İngilizce karşılıkları 'agency' olan *fail, aktör, eyleyen* kavramlarını kullanır. Giddens (2003: 104) failliği, bireylerin ya da toplumsal öznelerin, dünyada süregelen olayların seyrine planlı ya da fiili biçimde, neden-sonuç ilişkisi kurarak etki etme yetisi olarak açıklar. Başka bir söylemle toplumsal aktörler, mensubu oldukları toplumun sürekliliğini sağlayan dinamikler ve koşullar hakkında belli bir bilinç ve farkındalık taşırlar (Giddens, 2005: 126). Bu farkındalık eylemin yalnızca mevcut düzeni yeniden üretmekle kalmayıp onu dönüştürebilme potansiyeline de işaret eder. Marx'ın ortaya koyduğu biçimiyle *praxis* kavramının merkezinde tam da "insan eyleminin dönüştürücü kapasitesi" yer almaktadır. Giddens

(2003: 147) ise bu yaklaşımı yapılaşma kuramı çerçevesinde yeniden yorumlayarak faillik kavramını *praxis* ile ilişkilendirir. Dolayısıyla faillik, doğrudan *praxis* kavramıyla bağlantılıdır. Bu bağlamında iki temel nokta öne çıkar: 1) aktörün "başka türlü de davranabilmesi" ve 2) dünyanın, aktörlerden bağımsız biçimde devam eden süreçlerinin önceden kesinleşmiş bir geleceğe bağlı olmamasıdır. Buradan hareketle, faillik ile ilgili bu özellikler failliğin, eyleme geçme kapasitesiyle sınırlı olmadığını, bununla beraber aktörlerin eylemlerini belirli amaçlar doğrultusunda planlama ve anlamlandırma süreçlerini de kapsadığını göstermektedir.

Giddens (1999: 48) yapılaşma kuramında toplumsal aktörün eylemlerini anlamak için Freud'un ego-süperego-id modelini doğrudan benimsemek yerine, *ussavurmaya dayalı bilinç, pratik bilinç ve bilinçdışı* kavramlarını önerir. Giddens, insan failliğine ilişkin geliştirdiği bu 'tabakalaşma modeli' ile insanlara bireyselliklerini koruyarak bir "derinlik" atfeder (Layder, 2014: 210). Pratik bilinç kavramı, yapısalcıların göz ardı ettiği temel bir unsurdur. Usavurmaya dayalı bilinç ile pratik bilinç arasında mutlak bir ayrımdan söz edilemez. Aradaki fark, söze dökülebilen ile pratik bilincin, çoğunlukla alışkanlıkla yapılan eylemler olması ile ilgilidir (Giddens, 1999: 47). Bu bilinç türleri arasındaki etkileşim, aktörün toplumsal pratiklerde nasıl hareket ettiğini anlamada temel bir çerçeve sunar. Özellikle usavurmaya dayalı bilinç düzeyinde işleyen *eylemin ussallaştırılması* süreci, failliğin nasıl kurulduğunu ve yönlendirildiğini kavramak açısından işlevseldir

Giddens'ın (1999: 47) faili anlama noktasında kullanmış olduğu *eylemin ussallaştırılması* kavramı, aktörlerin kendi eylemlerine ilişkin gerekçeleri, hedefleri ve niyetlerini bilinç düzeyinde kurgulama ve ifade etme yeteneğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle bireyler günlük yaşamlarında çoğu kez alışkanlıkla davransalar da eylemlerinin nedenlerine dair sürekli bir farkındalık taşımaktadırlar. Bu, her davranış için bilinçli gerekçeler üretmekten farklıdır; ancak yetkin aktörler, sorulduğunda çoğu eylemlerini açıklayabilir. Kültürel olarak olağan kabul edilen davranışlar için genelde açıklama beklenmez. Açıklama talebi yalnızca beklenmedik veya normdan sapma durumlarında ortaya çıkar (Giddens, 1999: 47). Bu, toplumsal öznelerin yalnızca tepkisel değil, öte yandan amaçlı ve yönelimli eylemler gerçekleştiğini ortaya koyar. Bununla birlikte, toplumsal öznelerin, eylemlerinin söze dökülebilir bilinç düzeyinden

daha çok genellikle sözsüz ve sezgisel bir bilişsel alan içinde yürütmesini Giddens, *pratik bilinç* kavramı ile açıklar. En genel ifadesiyle pratik bilinç, "toplumsal kurumların söze dökülmeyen ancak bilinçsiz de olmayan bilgisi"dir (Giddens, 2005: 152). Pratik bilinçte aktör, çoğunlukla sorgulamadan içselleştirdiği yarı bilinçli bilgi stokları aracılığıyla toplumsal ilişkileri rutin biçimde yeniden üretirler (Tatlıcan, 2005: 113).

Pratik bilinç, aktörlerin toplumsal düzeni çoğunlukla sorgulamadan rutin bir biçimde yeniden üretmesini ifade etse de Giddens failliği yalnızca bu boyutuyla açıklamaz. Toplumsal özneler aynı zamanda refleksif varlıklardır. Dolayısıyla, yapının ikiliği anlayışı, *eylemin refleksif gözetiminin* toplumsal kurumların işleyişinden yararlandığını ve aynı zamanda bu süreçte söz konusu kurumların yeniden üretildiğini ortaya koyar (Giddens, 2005: 446). *Eylemin refleksif gözetimini* de şu şekilde açıklanabilir: Aktörün eylemlerini yaparken, onları sürekli izleyip değerlendirmesi ve bu eylemleri amaçlarına uygun şekilde yönlendirmesidir. Eylem burada tek tek hareketlerinin toplamı değil, kesintisiz ve bütünlüklü bir süreç olarak görülür (Giddens, 1999: 459). Dolayısıyla refleksivite,[8] failliğin yönelimli ve dönüştürücü niteliğini anlamada temel bir kavramdır. Bu refleksivite hem bireysel kimliğin dinamik inşasını hem de modern kurumların sürekli dönüşümünü mümkün kılar.

Yapı, aktör, pratik bilinç, refleksivite ve *praxis* kavramlarına ilişkin bu açıklamalar, Giddens'ın yapı ile eylemi birlikte ele alarak geleneksel dikotomileri aşma yönündeki sentezci yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın ürünü olan yapılaşma teorisi, sosyolojiye önemli bir alternatif bakış açısı sunmakla birlikte, çeşitli eleştiriler de almıştır.

Layder (2014: 200) Giddens'ın yapılaşma kuramındaki temel sorunlardan birinin geliştirdiği yeni yapı anlayışından ve yapı-sistem ayrımından kaynaklandığını belirtir. Giddens'ın, toplumsal yapıyı geleneksel anlamıyla, yani toplumsal eylemi kuşatan bir bağlam veya sabit bir iskelet olarak ele almak yerine, kurallar ve kaynaklar

[8] Giddens sosyolojisinde, iki tür refleksivite (düşünümsellik) söz konusudur. Bunlar biri, tüm insan eylemlerinin bir özelliği olarak 'eylemin refleksif gözetimi' diğeri ise, özellikle modernleşme bağlamında daha kapsamlı bir teorik içerik taşımaktadır. Çalışmanın amacına uygun olarak da 'moderniteye özgü refleksivite' çalışmanın modernleşme bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

biçiminde yeniden tanımlayan yaklaşımı, toplumsal yapının geleneksel kurumsal bağlam anlamını terk ederek yapıyı bizzat toplumsal etkinliğin bir boyutu olarak konumlandırır. Böylece, yapı ile eylem arasındaki düalizmi aşma iddiasındaki yapının ikiliğinde, 'yapı' açıklanma noktasında daha zayıf kalır. Eyleme fazla özgürlük atfedilmesi de toplumsal yapının kısıtlayıcı gücünün yeterince hesaba katılmamasına neden olur (Layder, 2014: 205). Nitekim Giddens'ın "aktör tabakalaşma modeli"ne yer vermesi de onun eylem merkezli yaklaşımını pekiştirmektedir (Layder, 2014: 203). Ancak aynı modeli toplum veya yapı için uygulamamış olmamış olması bir eksikliktir (Layder, 2014: 207). Çünkü toplumsal gerçekliklerin her zaman aktörlerin niyet ve gerekçeleri üzerinden açıklanması mümkün değildir. Diğer eleştirmenler (Thompson, 1984; Livesay, 1989) de Giddens'ın bireysel aktörün gücünü ve potansiyelini fazla ön plana çıkarırken, toplumsal kısıtlamaları yeterince ele almadığını belirtmişlerdir. Ayrıca teorinin oldukça fazla genelleme içerdiği, ancak ayrıntılı ampirik kanıtlardan yoksun olması nedeniyle doğrulanmasının veya çürütülmesinin zor olduğu da Giddens'a yöneltilen eleştiriler arasındadır (Slattery, 2015: 491). Dolayısıyla, Giddens'ın odak noktasını bu şekilde değiştirmesi, klasik problemleri çözmektense onları gündemden düşürmekte, çözülmemiş meseleler yalnızca kavramsal düzeyde gözden kaybolmaktadır (Layder, 2014: 200).

Layder (2014: 204) Bourdieu'nun habitus kavramı ile yapılaşma kuramı arasındaki benzerlik ve farklılıklara da yer vererek Giddens'ın faile yüklediği, "toplumsal dünyada fark yaratabilen, güç kullanabilme yeteneğine sahip" gibi anlamlara dikkat çeker. Her iki yaklaşımda da bireylerin yaşadıkları toplumsal koşulları üreten ve yeniden bir mekanizma söz konusudur. Bu yönüyle habitus, Giddens'ın "etkinliğin hem aracı hem de sonucu olan yapılar" anlayışıyla ortak bir zeminde buluşur. Ancak Bourdieu, toplumsal koşulları daha geleneksel, nesnel yapılar ve kurumlar çerçevesinde ele alma eğilimindedir. Ayrıca habitus kavramı, insan davranışlarını Giddens'a kıyasla daha belirlenmiş ve mekanik bir süreç olarak tanımlar (Layder, 2014: 204).

Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarında gözlenen dönüşümü açıklamak için yapı ile fail arasındaki etkileşimi kurumsal düzeyde tartışmak yeterli değildir. Bu kuramın sunduğu çerçevenin anlamlı hale gelmesi, bireylerin eylemlerini

şekillendiren geniş ölçekli toplumsal değişimlerin de hesaba katılmasını gerektirir. Dolayısıyla kuramsal tartışmanın ardından modernleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi toplumsal değişim parametrelerin incelenmesi, çalışmanın bütünlüğü açısından önemli görülmektedir.

2.2. Modernleşme

İnsanlar arasındaki ilişki ve etkileşim biçimleri, tarihsel akış içerisinde farklılaşmaktadır. Bu başkalaşma ve farklılaşmalar toplumsal yapının dönüşmesine ve toplumsal değişime neden olmaktadır (Okumuş, 2015: 274). Toplumsal yapı ve toplumsal değişim, sosyolojik kuramsallaşmanın temel kavramları arasında yer almaktadır. Toplumsal yapı, bireyler, gruplar ve topluluklar arasındaki sistematik ilişkiler bütününü ifade ederken toplumsal değişim bu ilişkilerde zaman içinde meydana gelen dönüşümleri tanımlar (Alpkaya, 2017: 7). Toplumda geniş kesimlerce benimsenen davranış, düşünce ve yaşam biçimlerinde zamanla meydan gelen değişim, her toplum ve dönem için kaçınılmaz bir gerçeklik olmuştur. Ancak modern toplumlarda bu değişim, geçmişteki yavaş evrimsel süreçlerinin aksine, hızlı, sürekli ve küresel bir boyut kazanarak modern toplumları geleneksek toplumdan ayıran en belirgin özelliklerden biri olmuştur. Bauman'ın (2012: 16) da belirttiği gibi "yüzyıllardır süregiden sonsuz tekrarların ve ağır değişimlerin tam aksine, modern zamanların karakteristiği olan değişimin aşırı yüksek temposu, 'değişen şeylerin' ve 'bir daha asla eskisi gibi olmayacak şeylerin' dünyasını yaratmıştır" (Bauman, 2012: 16).

Hızlı ve çok boyutlu değişim süreçleri, toplumsal dönüşümleri anlamlandırmak adına başvurulan kavramsal çerçeveyi de genişletmiştir. Bu bağlamda evrim, gelişme, ilerleme, kalkınma, modernleşme gibi kavramlar, genellikle Batı modernleşme tarihinin evrimsel-çizgisel yaklaşımını yansıtan ve çoğu zaman değişim olgusu kapsamında değerlendirilmektedirler. Kongar'a (2018: 59) göre toplumsal değişme bilimsel ve nesnel bir kavram olup herhangi bir değer yargısı taşımaz; ancak toplumsal gelişme veya ilerleme gibi kavramlar, değişimi belirli ölçütlere ve hedeflere yönelik bir farklılaşma olarak tanımlayarak bir değer yargısı içerir. Bu noktada, toplumsal değişim her ne kadar yönsüz ve nesnel bir süreç olarak tanımlansa da modernleşme bu

değişimi belirli bir hedef doğrultusunda ilerleyen, yönlü ve yapılandırılmış bir sürece dönüştürmektedir. Bu çerçevede değişim ve modernleşme arasında belirli bir ilişki bulunmaktadır; çünkü modernleşme terimi genellikle daha gelişmiş ve sanayileşmiş ülkelerin deneyimlerine benzer değişim süreçlerini tanımlamak için kullanılır. Modern olanı, geleneksel toplumsal sistemlerden farklı kılan doğasındaki değişim, ilerleme ve dönüşüm eğilimidir (Eisenstadt, 2007: 72).

Modernitenin, makro düzeydeki yapısal dönüşümlere etkisinin yanı sıra kültürel ve bireysel düzeyde köklü dönüşümleri tetiklediği göz önünde bulundurulduğunda bu çok katmanlı dönüşüm, olguların karakterini karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılar. Bu bağlamda, inanç çağından akıl ve yorum çağına uzanan süreçte mahremiyetin geçirdiği dönüşümü kavrayabilmek için değişimi tek bir parametreyle sınırlandırmadan, çok yönlü bir perspektifle değerlendirmek önem taşımaktadır (Çağan, 2022: 29). Dolayısıyla özellikle zihniyet değişiminin bir izdüşümü olan mahremiyetin dönüşümünü anlamlandırmada kapitalizm, sekülerleşme, kentleşme, moda/kültür-popüler kültür, teknoloji, kitle iletişim araçları ve sosyal medya kullanımı gibi birçok parametre etkili olsa da tezin genel konu ve amacı bağlamında toplumsal değişim başlığı altında; modernleşme, sekülerleşme ve bireyselleşme paradigmalarının irdelenmesi açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Toplumsal değişimin en önemli faktörlerinden biri olan modernleşme hem bir kuram hem de tarihsel bir gerçeklik olarak toplumsal yapı üzerinde köklü dönüşümler meydana getirmiştir. Bu çerçevede Marx, modern çağın hızlı dönüşüm dinamiğini "katı olan her şey buharlaşıyor" (Marx ve Engels, 2015: 44) ifadesiyle betimler. Bu ifade yerleşik yapıların, düşünce kalıplarının ve geleneklerin dönüşüm karşısında direnç gösteremeyeceğini, uygun tarihsel koşullarda bu dönüşümün radikal ve hızla ilerleyen bir değişim sürecine yol açarak geçmiş formları belirsizleştirdiğini vurgular.

"Modern", "modernite", "modernleşme" ve "modernizm" kavramları literatürde sıkça kullanılan ifadelerdir. Modern kelimesi günlük kullanımda çoğunlukla "çağdaş" anlamına tekabül etmektedir. Bir ideoloji olarak modernizm ise "genel olarak geleneksel olanı yeni olana tâbi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı

yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşünce tarzı"dır (Cevizci, 1999: 603). Bu bağlamda modernleşme de eski biçimlerin yerini çağdaş olanların alması olarak anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle modernleşme, bir toplumsal değişim süreci ya da belirli zaman ve mekânda kurumsal düzeyde gerçekleşen ve kimi yönleriyle evrensel nitelikler taşıyan (Smith, 1988: 66) modernite ve modernizmin varlık bulduğu ve gelişim gösterdiği süreçtir. Touraine'ın (2002: 44) ifadesiyle "eylem halindeki modernlik"tir. Modern ve modernleşme terimleri, tarihsel kırılmalara sebep olan Aydınlanma, Rönesans ve Reform Hareketlerinin, Fransız İhtilali'nin, bilimsel, kültürel, sanayi ve siyasal devrimlerin izlerini taşır. Dolayısıyla modernite ve modernleşme ele alınırken söz konusu tarihi serencam göz önünde bulundurulmaktadır. Berman (2013: 29) modernliğin tarihini üç evrede ele alır: İlk aşama, kabaca 16. yüzyıldan 18. yüzyılın başlarına kadar uzanır ve bu dönemde insanlar modern hayatın ne olduğunu anlamaya başlamakta birlikte net bir farkındalık geliştirememişlerdir. İkinci aşama, 1790'larda başlayan devrimci hareketlerle şekillenir. Fransız Devrimi'nin etkisiyle modern bir kamunun doğuşu gerçekleşir. Bu dönemde toplumsal, siyasal ve bireysel yaşamda büyük dönüşümler meydana gelir. Ancak bu modern kamusal alan, geçmiş toplumsal yapılardan tam bir kopuş yaşamadığı için içsel bir çelişki yaşar. Son olarak 20. yüzyılda modernleşme süreci dünya çapında yayılmaya başlar ve sanat ile düşünce alanlarında kayda değer ilerlemeler kaydedilir. Bu noktada Giddens'ın modernlik tanımı, söz konusu dönüşümün yapısal ve bireysel düzeydeki etkilerini daha sistematik biçimde açıklar. Giddens'a (1994: 10-12) göre modernlik birey-toplum ilişkisinde köklü bir dönüşüm yaratan, yerleşik sosyal düzenleri dönüştüren yapılar bütünüdür. 17. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan modernlik, zamanla küresel ölçekte etkisini göstermiştir. Bu tarihsel süreçte ortaya çıkan modern yaşam tarzları bireyleri geleneksele özgü yaşam türlerinden köklü biçimde uzaklaştırmıştır Modernitenin temelde gelenek-ötesi ve yerinden-çıkarıcı bir yapılar bütünü (Giddens, 2010b: 35) olması değişim ve dönüşüme yapılan vurguyu beraberinde getirmiştir. Modernite, geleneksel toplumsal düzenin geride bırakılarak yeni yapılar ve düşünce biçimlerinin benimsendiği zihinsel bir kırılmayı ifade eder. Dolayısıyla geleneksel düzenin tam tersi yönde ilerleyerek toplumsal dünyanın farklılaşmasını temsil eder (Kurt, 2011: 179).

Modernite temelde geleneksel-modern, birey-toplum, doğu-batı, din-profan gibi karşıtlıklar ve ötekileştirme üzerine tesis edilmiştir. Klasik sosyologlar da temelde geleneksel ve modern toplum arasındaki karşıtlık üzerinde durmuşlardır. Marx'a göre bu, feodal toplum yapısından kapitalist toplum yapısına geçiştir. Durkheim'a göre mekanik toplum modelinden organik toplum modeline geçiştir. Weber için modernleşme "rasyonalleşme" diğer bir ifade ile "dünyanın büyüsünün bozulması"dır. Dolayısıyla özellikle klasik düşünürlerin yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda modernite, eski rejime, düşünce yapısına ve inanç sistemine karşı geliştirilmiş bir reaksiyondur (Şallı, 2017: 57). Bu reaksiyon nihayetinde bir modern bilinç inşasıdır ve bu bilincin başlangıcında bir "öteki" imgesi vardır (Altun, 2005: 10). Bu karşıtlık, birey ve topluluk arasındaki ilişkinin zaman içindeki değişimini vurgulamaktadır. Özellikle Aydınlanma düşüncesiyle biçimlenen modernite, bireyin merkeze alındığı ve özgürleşme idealine dayalı bir toplumsal yeniden düzen anlayışını temsil eder. Bu anlayışın metafizik ve kutsal otoritelerin etkisini yitirdiği, bireysel özerklik temelinde inşa edilmesi hedeflenmektedir. Modernite, aşkın otoritelerden ontolojik ve epistemolojik bir kopuş yaşayarak akıl ve bireyi merkeze alan seküler bir yapı kurmuştur. Toplumum merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi yerleştirmiş ve dinsel inançlara en iyi ihtimalle yalnızca özel alanla sınırlı bir rol tanımıştır (Touraine, 2002: 24-25). Bu çerçevede tepkisel ve eleştirel bir motivasyonla kurgulanan modernite; din, ahlak, hukuk, tarih ve siyaset gibi yapıları yeniden yorumlamıştır. Söz konusu kavram ve süreç, özellikle 1960'lı yıllarda "Batıyı takip etmek" şeklinde formüle edilerek "modernleşme kuramına" dönüşmüştür (Okutan, 2018: 49). Klasik sosyolojide toplumsal değişim ile ilgili analizler çoğunlukla ilerleme ve evrim düşüncesi çerçevesinde şekillenmiş ve toplumun oluşumunu makro düzeyde açıklamaya odaklanmıştır. Buna karşılık çağdaş sosyolojik yaklaşımlar, toplumun işleyişine ve dinamik yapılarına yönelmiştir (Sunar, 2014: 20).

2.2.1. Düşünümsel Modernite

Modernliğin ereksel hedefi; akıl, eğitim, demokrasi ve hümanizm gibi değerleri barındırsa da 20. yüzyılda yaşanan savaşlar, soykırımlar, dinsel ve ırksal ayrımcılıklar, pandemik vakalar bu ideallerin her zaman gerçekleşmediğini göstermiştir. Bu negatif

olaylar modernliğe dair eleştirilerin dayanağını oluşturmuştur. Bu sebeple modernizm karşıtları hem modernitenin söz konusu yıkıcı sonuçlarına atıf yaparken hem de günümüz toplumlarında modernliğin tek geçerli doktrin olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bir yandan da modernliğin sınırlarına işaret etmişlerdir (Aktay, 2008: 12).

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernleşme anlayışı 19. yüzyılın klasik anlayışlarından ayrışarak yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte pozitivist yönteme yönelik eleştiriler, büyük ve indirgemeci anlatıların sorgulanması ve toplumsal dönüşümün niteliğine dair tartışmalar öne çıkmıştır. Moderniteden postmoderniteye, katı moderniteden akışkan moderniteye (Bauman, 2017) geçiş gibi kavramlarla yürütülen bu tartışmalar modernleşme olgusuna ilişkin daha eleştirel ve çoğulcu perspektifin gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Habermas'la birlikte başlayan ve neo-modernist olarak nitelenen yeni düşünür kuşağının (Aktay, 2008: 13) temsilcilerinden Beck'in düşünümsel modernleşme tanımlaması, "ileri aşamadaki modernliğin kendi konusu haline gelmesine işaret etmek üzere tasarlayıp geliştirdiği bir terimdir" (akt. Marshall, 2005: 169). Beck ve Giddens, düşünümselliği çağdaş toplumların yapısını anlamada merkezi bir kavram olarak değerlendirir. Dolayısıyla aynı şekilde Giddens da çağdaş toplumu tanımlarken "postmodern" kavramı yerine "yüksek modernite", "geç modernite" veya "düşünümsel modernite" gibi terimler ile kullanmayı tercih eder. Bu tercih onun toplumsal değişimi ele alış biçiminin, postmodernist kuramlarla olan teorik ayrışmanın bir yansımasıdır. Çünkü Giddens'a göre, içinde yaşanılan dönem bir kopuştan ziyade modernitenin temel dinamiklerinin radikalleşerek derinleştiği bir evredir (Giddens ve Pierson, 2001: 108). Bu yaklaşım, modernitenin sona ermediği aksine kendi yapısal özelliklerini güçlendirerek dönüşüm geçirdiği fikrine dayanır. Nitekim Giddens (1994: 23-46) bu dönüşümü anlamlandırmak üzere üç temel dinamiğe dikkat çeker: zaman ve uzam ayrılması, yerinden çıkarıcı mekanizmalar ve düşünümsellik (refleksivite).

Düşünümsellik (refleksivite) bireyin kendi düşüncesi üzerine düşünme, kullandığı yöntem ve bakış açısını eleştirel biçimde değerlendirme kapasitesine işaret eder. Özellikle geç modernlik bağlamında bireylerin geleneksel yapılarla olan

bağlarının çözülmesiyle birlikte yaşamları ve kimlikleri üzerinden sürekli düşünmek zorunda kaldıkları ve giderek daha akışkan hale gelen bir toplumsal bağlam sunmaktadır (Giddens ve Sutton, 2018: 77-78). Giddens (1994: 39) düşünümselliği aynı zamanda "eylemin düşünümsel olarak izlenmesi" olarak ifade etmiştir. Eylemin düşünümsel olarak izlenmesi tanımlaması Giddens'ın "eyleyen (agent) veya "yapan" (doer) dediği bireyin temel bir özelliğidir. Bu özellik bireyin bilgili, becerikli ve sürekli olarak kendini ve çevresini gözlemleyip yorumlayarak eyleyen bir varlık olmasını kapsar. Giddens'a (1994: 41) göre modernliğin başat özelliği, "yeni olanı aramak" ya da "yeniliğe hayranlık duymak" gibi yüzeysel bir arayış değildir. Bireylerin ve kurumların düşünce ve eylemlerini sürekli olarak gözden geçirmelerini gerektiren derin bir düşünümsellik beklentisidir. Bu süreç yalnızca pratik yaşam kararlarını değil, düşünmenin doğasını da sorgulamayı kapsar. Böylece modern özne kendini hem bilgiyle hem de o bilginin üretim süreçleriyle ilişkilendirmek zorunda kalır. Dolayısıyla "düşünümsellik", modern toplumun "kendi üzerinde eylemde bulunabilme yeteneğine sahip" (Touraine, 2002: 44) olmasıdır. Kendi kendini düzenleme yani refleksivite yeteneği, modern toplumun geleneksel ve kutsal olanla bağını koparır. Diğer bir ifadeyle "modern dönemlerin düşünümselliğinde geçmişten kopuş yaşanır" (Okutan, 2018: 53).

Modern öncesi toplumlarda düşünümsellik büyük ölçüde geleneğin tekrarı ve meşrulaştırılması ile sınırlıdır. Geçmiş, bireysel ve toplumsal eylemin temel referans noktasıdır; ancak modernite ile birlikte düşünümsellik farklı bir yapıya dönüşmüştür. Artık toplumsal sistemin yeniden üretimi, birey ve kurumların düşünce ve eylemlerini sürekli olarak gözden geçirmesi ve yeni bilgiler ışığında dönüştürmesiyle gerçekleşmektedir. Günlük yaşam, geleneksel örüntülerle zorunlu bir bağ kurmak yerine, akılcı ve ilkeli biçimde yeniden kurgulanan tercihlere dayanmaktadır. Modern toplumlarda gelenek varlığını tamamen yitirmemiş olsa da etkisi oldukça azdır. Giddens'a (1994: 40) göre modernliğin düşünümsel doğası, geleneği artık kendi başına belirleyici bir referans olmaktan çıkarmıştır. Günümüzde gelenek ancak modern birey ya da kurumlar tarafından bilinçli olarak seçilip gerekçelendirildiği ölçüde varlığını sürdürebilir. Bu nedenle modernlik bağlamında gelenek, köklerinden kopmuş ve kimliğini ancak modernliğin refleksif yapısı içinde yeniden tanımlayabilen "iğreti" bir

unsur haline gelmiştir (Giddens, 1994: 40). Giddens sosyolojisinde günümüz toplumu, modernitenin sona erdiği bir postmodern evre değil modernliğin ileri aşamasındadır. Düşünümsel modernlik olarak adlandırdığı bu aşama, modernliğin kendi üzerine düşünüp kendi kendini denetlediği, eksiklerini görüp tamir ettiği bir bilinç düzeyidir (Aktay, 2008: 13).

Modernitenin refleksif doğası, toplumsal pratiklerin ve insanın doğayla kurduğu maddi ilişkilerin, sürekli üretilen bilgiler doğrultusunda yeniden değerlendirmeye açık hale gelmesidir (Giddens, 2010b: 35). Bu, modern toplumların statik değil, sürekli değişen ve kendini dönüştüren yapılardan oluştuğunu gösterir. Ancak geleneksel toplumlarda bilginin sabit ve sorgulanamaz olmasının aksine modern dönemde bilginin sorgulanıp sürekli gözden geçirilmesi Giddens'a (2010b: 45) göre sanılanın aksine bir kesinlik ve düzen getirmez. Bu bağlamda "niyetlenilmemiş sonuçlar" (Giddens, 2003: 107) ile bireyler kendi niyetlerine uygun olarak eylemlerde bulunsalar da bu eylemler sistemsel düzeyde öngörülemeyen sonuçlar doğurur ve bu sonuçlar toplumsal yapıların yeniden üretiminde belirleyici olur Giddens'a (2003: 168). Böylece toplumsal düzen sabit değil sürekli failin müdahalesiyle dönüşen bir yapıdır (Giddens, 2003: 168). Diğer bir deyişle, modernlik bireyi etkileyerek bireyin yaşamına belirsizlik, risk, hız ve karmaşa getirir; ancak aynı zamanda birey de modernliğin içinde refleksif biçimde hareket ederek onu yeniden üretir ve dönüştürür. Giddens'ın refleksif modernlik olarak adlandırdığı süreç budur. Bu noktada yapının ikiliği yaklaşımı devreye girerek bireyi içinde bulunduğu yapının bir unsuru olmakla birlikte aynı zamanda o yapının üreticisi olarak konumlandırır.

Giddens (2010b: 9) yapılaşma kuramı ve refleksivite yaklaşımı bağlamında modern bireyi, kurumlar tarafından şekillenen ve aynı zamanda onları biçimlendiren bireysel kimlik (benliğin refleksivitesi) mekanizmasını ele almıştır. Geç modernite koşullarında benlik ve kimlik inşası toplumsal dönüşüm ve bireysel yönelimin etkisi ile önemli bir değişime uğramaktadır. Bu çerçevede bireysel kimlik, refleksif biçimde inşa edilen bir mücadele alanı haline gelirken, geleneksel yapıların etki güçlerinin çözülmesiyle birlikte, giderek artan yaşam seçenekleri arasında yön bulmak ve tercihlerini sürekli yeniden değerlendirmek durumunda kalmaktadır. Özellikle "hayat tarzı" kavramı, modern dönemde bireysel kimliğin biçimlenmesinde belirleyici bir

unsur haline gelmiştir. Gündelik yaşam ise yerel ve küresel dinamiklerin karşılıklı etkileşimi doğrultusunda yeniden yapılandırılmıştır (Giddens, 2010b: 16).

Modern birey, toplumsal yaşamın refleksif olarak inşa edildiğinin ve bu sürecin kendi yaşamını nasıl biçimlendirdiğinin farkındadır. Bu bağlamda bireysel kimlik, modernitenin farklı kurumsal yapılarıyla etkileşim içinde şekillenen, lineer olmayan bir gelişim süreci olarak ortaya çıkar. Geleneksel toplumlarda daha uygulanabilir olan "hayat döngüsü" (Giddens, 2010b: 28) kavramının aksine modern bireyin yaşam seyri önceden belirlenmiş evrelerden ziyade dinamik ve kurumsal olarak yapılandırılmış bir rotadır. Böylece kişi sadece kendine ait bir biyografiye sahip olmaz, yaşam öyküsünü refleksif biçimde düzenler. Bu bağlamda modernite, bireysel kimliğin şekillenmesinde, "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna verilen yanıtları davranış, giyim ve tüketim gibi gündelik tercihler üzerinden yönlendiren gelenek ötesi toplumsal bir zemindir (Giddens, 2010b: 28).

Bireyin yaşam seyriyle ilgili olarak geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farklılığı daha net bir şekilde ortaya koymak üzere, Giddens'ın "hayat döngüsü" ve "hayat tarzı" kavramları arasında yaptığı ayrımı dikkate almak yerinde olacaktır. Zira bu iki kavram, bireyin kimlik inşasında geleneğe dayalı evrensel kalıplardan, bireysel tercihler ve refleksif seçimlerle örülen modern yaşam biçimlerini anlamak açısından belirleyici niteliktedir. Giddens'a (2010b: 110-111) göre "hayat tarzı geleneksel kültürlerde fazla uygulanabilirliğe sahip değildir. Muhtemel seçimler çokluğunu ima eder ve "kuşaktan kuşağa geçmek"ten ziyade "benimsenir"" (Giddens, 2010b: 110-111). Geç modernite koşullarında bireysel kimlik, küreselleşmenin sunduğu zamansal ve mekânsal açılmalar doğrultusunda yerel ve küresel dinamiklerin etkileşiminde biçimlenmektedir. Kişisel yaşamın mahrem yönlerindeki dönüşümler artık yerel pratiklerle değil, aynı zamanda küresel bilgi akışlarına, normlara ve yapısal koşullara doğrudan bağlıdır. Böylece "benlik" ile "toplum" arasındaki ilişki, tarihte ilk kez küresel ölçekte kurulan diyalektik bir ilişki halini almıştır (Giddens, 2010b: 50).

"Modernite refleksivitesi benliğin özüne kadar uzanır. Başka türlü ifade edilirse, gelenek-ötesi düzende benlik bir refleksif tasarım haline gelir" (Giddens, 2010b: 51). Giddens'a göre bireyler, gündelik yaşamlarında yalnızca pasif birer figür

değil kendi eylemlerinin anlamını ve gerekçelerini farkında olarak değerlendirme kapasitesine sahip aktörlerdir. Dolayısıyla birey gündelik pratiklerini de refleksif bir farkındalıkla gerçekleştirir. Söz konusu bu farkındalık sadece içsel bir farkındalığın yanı sıra ifade edilebilir ve söze dökülebilir bir farkındalıktır. Bu yönüyle düşünümsellik, bireysel düzeyde bir bilinçlilik halidir (Giddens, 2010b: 53). Bu noktada Giddens'ın *pratik bilinç* kavramı, bireysel kimlik inşasının ve refleksivitenin anlaşılması açısından önemli kavramsal bir araçtır. Pratik bilinç, temelde Giddens'ın "ortak bilgi" olarak adlandırdığı Schutz'un "bilgi stokları" anlayışına dayanır (Giddens, 1999b: 45). Bu kavram en genel tanımıyla "toplumsal kurumların söze dökülmeyen ancak bilinçsiz de olmayan bilgisidir" (Giddens, 2005: 152). Diğer bir ifadeyle bireylerin gündelik eylemlerini gerçekleştirirken "ne yaptıklarına" ve "neden yaptıklarına" dair sahip oldukları çoğunlukla söze dökülemeyen fakat eyleme rehberlik eden bilişsel farkındalığı ifade eder (Giddens, 1999b: 25). Bu bilgi türü, bireyin toplumsal yapılarla etkileşiminde refleksif benliğin oluşumuna katkı sunar ve gündelik hayatın sürekliliğini sağlar (Giddens, 2010b: 54).

Giddens, bireysel-kimliği sıradan bir "benlik" duygusundan ayırarak, süreklilik gösteren refleksif bir inşa süreci olarak tanımlar. Dolayısıyla bireysel-kimlik, bireyin kendine dair refleksif farkındalığına, "kendi bilincinde olma" anlamına dayanan ve eylemler yoluyla sürekli inşa edilip sürdürülen bir oluşumdur. Kendiliğinden verilen bir yapı değildir (Giddens, 2010b: 74). "Bireysel-kimlik kişinin kendi biyografisinden hareket ederek refleksif olarak kavradığı benliktir" (Giddens, 2010b: 75). Benlik dış etmenler tarafından belirlenen pasif bir varlık değildir.

2.3. Bireyselleşme

Bu tezin odak noktası, geç modernitedeki bireyselleşme biçimidir. Bu sürecin daha iyi kavranabilmesi için öncellikle bireycilik ve bireyselleşme kavramlarına genel bir çerçevede değinilecektir. Zira geç modernitedeki bireyselleşme, erken dönem modernitede gözlemlenen biçiminden önemli ölçüde farklılaşmıştır. Geç modern dönemde bireyselleşme olgusu özellikle Ulrich Beck, Anthony Giddens ve Zygmunt Bauman gibi düşünürler tarafından kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Bu çalışma

kapsamında ise geç modernite ve bireyselleşme ilişkisi, ağırlıklı olarak Giddens'ın kuramsal perspektifi üzerinden değerlendirilecektir.

Birey, toplumu meydana getiren bir parçadır. Bireycilik *(individualism)* ise bireyin değerini ve çıkarlarını merkeze alan bir biçimdir. Sosyolojik bağlamda ise kendi kendine yetebilen rasyonel bireyi, toplum ve devlete karşı öne çıkararak, toplumsal yapının temel amacının bireyin hak ve bağımsızlığını teminat altına almak olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Bu anlayışta rasyonel veya ahlaklı olup olmamak bireye bırakılmıştır (Kirman, 2016: 47). Lukes'e (1995: 51-79) göre bireyciliğin düşünsel zemininde; bireyin yüceliği, özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme gibi temel düşünceler yer almaktadır. Modern kişilik yapısı, yoğun biçimde bireycilik ekseninde şekillenir. Birey değerler sisteminde merkezi bir konuma yerleştirilir. Özerklik, bireysel özgürlük ve haklar ise temel ahlaki ilkeler olarak yüceltilir. Bu çerçevede, bireyin yaşam biçimini kendi tercihleri doğrultusunda belirleme hakkı, modern ideolojiler tarafından hem etik hem de yasal düzlemde güvence altına alınır (Berger vd., 1995: 91-92).

Bireyselleşme *(individualization),* bireylerin içinde bulundukları topluluğa bağlılığın azalması ve topluluğun çözülmesi anlamlarına gelmektedir. Bireysellik *(individuality)* ise yaşamsal kararlarını kendilerinin alması olarak tanımlanmaktadır. "Bireyselleşme, bireyleri birbirinden farklı varlıklar şeklinde tanımlarken, bireycilik ise dinî siyasi, ekonomik veya hukuki gibi çeşitli şekillerde açıklanabilen bireysel haklara dair bir öğretidir" (Günerigök, 2018: 205). Bauman (2001: 179) "modern bireyselleşme" kavramının, bireyselleşme ve modernleşme ile bir bütün olarak ele alınması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü ona göre aslında bireyselleşme ve modernlik birbirini tamamlayan ve aynı toplumsal durumu yansıtan iki kavramdır. Geleneksel dönemde toplumun tamamlayıcı parçası olan birey, modern çağda "büyük organizmanın artık bir organı değil; ağırlık merkezi kendinde olan bir küçük dünya (mikrokosmos), kendine göre gücüdür" (Kurt, 2011: 181-182). Bauman'a (2001: 178) göre bireyselleşme, bireyin kimliğinin artık doğuştan gelen özellikler, geleneksel roller ve toplumsal mirasla belirlenmeyip kimliğin kişinin kendi emeğiyle oluşturduğu bir eser haline gelmesidir. Diğer bir ifade ile "insan kimliğinin bir "veri"den bir "görev"e dönüştürülmesi"dir. Simmel (2015: 248) de bireyselliği, "geniş ve akışkan bir

toplumsal ortamdan gelen özgürlük ve kendinden sorumlu olma hali" şeklinde tanımlamaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte bireyin yalnızca toplumsal bir varlık olarak konumlanması yetersiz kalmış, onu aktif bir fail olarak anlama ve tanımlama ihtiyacı doğmuştur. Bireyin dönüşümü birey olmakla sınırlı kalmayan özneleşme süreciyle ilişkilendirilmiştir. Bu noktada "özne olmak birey olmaktan farklıdır. "Özne bir ruh gibi okunamaz; bireyin kendi öyküsünün bir eyleyeni olması gerekir" (Okutan, 2023: 48). Dolayısıyla günümüzde topluluk kimliği olan biz-kimliği yerine ben-kimliği öne çıkarken birey kelimesi ben-kimliği ile eşdeğer hale gelmiştir. Ancak ben kimliğinin güçlenmesine rağmen insanlar toplumun bir üyesidir (Elias, 2001 akt. Aksoy, 2022: 19).

Modernleşmeyle süreciyle birlikte, birey toplumsal yaşamın merkezinde yer almaya başlamıştır. Böylece yaşamın sorumluluğunu taşıyan, kendi kararlarını veren ve sınırlarını çizen bir öznellik yüklenmiştir. Bu durum bireyin özerkliğini tanımlayan yeni bir çerçevenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Başka bir deyişle, bireyin düşünce ve eylemleri yalnızca ona aittir. Bu, dışsal müdahalelerin etkisinin olmadığı özerklik ve özgürlük durumudur. Modern öncesi toplumlarda bireyin metafizik ya da aşkın güçlerin etkisiyle pasivize edilmesi, bu tarz otoritelere karşı kendi iradesi ile hareket eden birey için söz konusu değildir (Lukes, 1995: 59-65). Nitekim Giddens (2010a: 170) da özerkliği, "bireylerin kendi haklarında düşünme ve kendi kaderini belirleme kapasitesi olarak tanımlamaktadır."

Modernite sadece yeni bir toplumsal formasyon üretmekle kalmamış aynı zamanda benliğin inşa biçimlerine de müdahale eden kapsamlı bir zihniyet değişimini beraberinde getirmiştir (Topçuoğlu 1994: 129). Modern toplumun oluşumuyla birlikte bireyin yaşantısını şekillendiren yeni toplumsal koşullar ortaya çıkmıştır. Bilimsel ve teknik rasyonelliğin yaşamın her alanına nüfuz etmesi, uzmanlaşmanın artması ve iş bölümünün derinleşmesi bu dönüşümün belirgin yönlerindendir. Geleneksel aile yapısının çözülmesiyle birlikte çekirdek ailenin yaygınlaşması, bireyselleşmenin artması da bu süreçle paralel ilerlemiştir. Küreselleşmenin etkisiyle kültürel çeşitlilik giderek azalmış, farklılıklar yerine benzeşmeye dayalı bir kültürel yapının oluştuğu gözlemlenmiştir. Tüm bu unsurlar bireyin özne olarak kendisini kavrayışında yeni bir paradigma ortaya koymuştur (Topçuoğlu, 1994: 129). Modernite, bireyi toplumsal

yapının dışına tamamen itmeksizin, onun yaşamını sürdürebilmesi için kutsal otoriteler ya da kolektif yapılara mutlak bağlılık gereksinimini, sorgulayan bir özgürlük anlayışı sunmuştur. Bu çerçevede bireyin kendi yaşamını akıl ve irade temelinde biçimlendirebilen otonom bir varlık olarak inşası, modernitenin temel vaatlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır (Aydın, 2017: 92). Modernleşen birey, din dışındaki düşünce biçimlerinde daha çok aidiyet hissederek modern düşüncede belirginlik kazanmıştır. Birey artık, Tanrı'nın ya da geleneğin dayattığı zorunluluklardan ve dogmatik yaklaşımlardan bağımsızlaşarak yalnızca kendi iradesiyle eyleyen özerk bir alan oluşturmuştur (Bilgin, 2021: 153).

Giddens, "birey olma hali"nin modern döneme özgü olmadığını savunur. Farklı kültür ve tarihsel dönemlerde bireysellik, kişisel karar alma çeşitli biçimlerde zaten var olmuştur. Bu bağlamda modern dönemi ayırıcı kılan, birey ya da benliğin varlığı değil, bu benliğin nasıl inşa edildiği, nasıl yönetildiği ve nasıl sürekli olarak düşünümsel biçimde yeniden üretildiğidir. Modern birey, kimliğini artık sabit geleneksel ve toplumsal roller üzerinden şekillendirmez. Kendi hayatını, değerlerini, kimliğini sürekli olarak değişen seçenekler ve yaşam biçimleri doğrultusunda gözden geçirmek, planlamak ve anlatmak zorundadır. Bu da bireyselliği sadece "var olan" bir şey olmaktan çıkarıp sürekli yeniden yapılan ve yeniden üretilen bir süreç haline getirir (Giddens, 2010b: 103-104). Dolayısıyla Giddens, bireysellik ve benlik gibi kavramların doğrudan modernliğe özgü olarak ele almanın eksik kalacağını vurgular Bu nedenle modernitenin gelenek-sonrası yapısında bireysel kimlik, düşünümsel olarak inşa edilen ve sürdürülen bir benlik projesine dönüşmüştür (Giddens, 2010b: 13).

2.3.1. Geç Modernite ve Bireyselleşme

"Modern çağ boyunca bireyin aradığı benliğidir" (Simmel, 2015: 215). Simmel'in bu ifadesi, modernitenin bireyden kendi özünü keşfetmesini talep eden ontolojik zeminini görünür kılmaktadır. Giddens (2010b: 102) da benzer biçimde, bireysel kimlik sorununu, modern toplumun yapısal koşullarıyla şekillenen bir arayış olarak ele alır. Dolayısıyla geç modernite döneminde bireysel benliğin öne çıkışı, söz

konusu dönemin karakteristik yapısal ve bireysel dönüşümlerinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Giddens'a (2010b: 74-75) göre benliğin "kimliği", benlikten farklı olarak düşünümsel farkındalığa dayanır. Bu kimlik, bireyin kendine dair bilincinin bir sonucudur. Birey yaşamını şekillendiren eylemleri yalnızca gerçekleştirmez, aynı zamanda bunların anlamını sorgular ve değerlendirir. Bu nedenle bireysel kimlik, önceden belirlenmiş bir yapı değildir. Bireyin sürekli yeniden inşa ettiği, "kendi biyografisinden hareketle kavradığı benliktir." Söz konusu kimlik sadece bireylere ait niteliklerin toplamı değildir, bireyin hem kendisiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkiler içinde şekillenir. Kültürel çerçeve, bu kimlik inşasına yön verir. Aynı zamanda her kültürde "ben" anlayışı farklı biçimlerde ifade edilse de bireyin kendini yansıtma çabası ortak bir yönelim olarak ortaya çıkar (Giddens, 2010b: 74-75).

Giddens'a (2010b: 13) göre, modern toplumsal hayat kurumsal düşünümsellik ve geleneksel olanı tasfiye eden "yerinden çıkarıcı" mekanizmaların genişlemesiyle karakterize olmaktadır. Bu süreç, zaman ve mekânın yeniden organizasyonuyla birlikte ilerlemekte ve benliğin en mahrem yönlerini bile dönüştürmektedir. Üst/geç modernite koşullarında benlik inşa süreci de içinde konumlandığı kurumsal yapılarla paralel biçimde bir düşünümsellik üretir. Bu düşünümsel inşa süreci, geleneksel toplumsal yapıların aksine bir seçenek çoğulculuğu ve yaşam tarzı çeşitliliği sunar (Giddens, 2010b: 13). Modern öncesi toplumlarda gelenek, bireyin yaşamını anlamlandırmasında temel bir ontolojik referans işlevi görür. Zaman algısını yapılandırarak geçmişi doğrulanmış pratikler aracılığıyla geleceğe bağlar ve böylece varoluşuna istikrar kazandırır. Toplumsal düzen bireysel seçimlerden ziyade kolektif hafızanın belirlediği çerçevede şekillenir. Bireyin kimliği ve yönelimi geleneksel normlarla güvence altına alınır. Ancak modern toplumda, gelenek artık ontolojik bir destek sunmaz (Giddens, 2010b: 69). Modern toplumlarda birey, kendisiyle ilgili bilgi sistemlerini edinir ve aynı zamanda bu bilgileri sorgular. Giddens'a (2010b: 54) göre bu süreç, genellikle "pratik bilinç" düzeyinde işler. Bireyin gündelik hayatına içkin olan her eylem, her rutin, bilinç düzeyine çıkmasa bile pratik bilinç aracılığıyla düşünümsel bir nitelik kazanabilir.

Giddens (2010b: 16) bireysel kimlik ve benliğin oluşumunu sürekli yeniden kurulan refleksif bir çaba ve bir süreç olarak tanımlayarak "refleksif benlik tasarımı" olarak kavramsallaştırır. Düşünümsel benlik inşası, bireyin hem kendini gerçekleştirme hem de yaşamı üzerinde denetim kurma çabasının merkezine yerleşir (Giddens, 2010b: 20). Birey, hayatına dair kararları dışsal otoritelerden ziyade kendi içsel değerlendirmeleriyle yönlendirir. Özneleşen birey düşünümsel tercihlerde bulunur. Modern öncesi toplumlarda bireylerin hayat çizgileri daha çok tek biçimli ve önceden kestirilebilirken geç modern toplumda bu çizgiler yerini farklılıklarla örülü seçimlere bırakır. Giddens (2010b: 110-111) bu noktada "hayat tarzı" kavramına başvurur. Hayat tarzı, bireyin failliği ile var olduğu modern çağa özgü "muhtemel seçimler çokluğu"dur (Giddens, 2010b: 110-111). Bireyin hayat tarzını yeniden kurgulama ihtiyacı hissetmesinde geleneksel yapıların zayıflaması ve küreselleşmenin etkisi vardır. Toplumsal sınırların belirsizleşmesiyle birlikte hayat tarzı seçimi, bireyin kimliği ve gündelik yaşam pratikleri üzerinden belirleyici hale gelir (Giddens, 2010b: 16). Diğer bir ifadeyle, hayat tarzı kişinin gündelik yaşamda takip ettiği yönelimler ve alışkanlıklar dizisidir. Hayat tarzları bir tür "seçim paketi" gibi işler ve birey, benimsediği hayat tarzıyla uyumlu olmayan alternatifleri dışlama eğilimindedir (Giddens, 2010b: 112). Bu çerçevede Giddens'ın hayat tarzı kavramı bireyselleşme süreciyle yakından ilişkilidir. Beck (2011: 133) de benzer bir yaklaşım geliştirerek bireyselleşmenin yaşam tarzlarının farklılaşmasına neden olan yapısal bir dönüşüm olduğunu öne sürer. Beck'e (2011: 133) göre bireyselleşme, yaşam biçimlerinin çoğullaşmasına yol açarken, geleneksel toplumluların geçerliliğini yitirmesine neden olur.

Hayat tarzı düşünsel bir çerçevenin yanı sıra bedensel düzeyde de karşılık bulur ve benliğin refleksivitesi bedeni kapsar (Giddens, 2010b: 105). Modern toplumda beden, pasif bir taşıyıcı ya da biyolojik bir varlık olmaktan çıkarak bireyin öz-düşünümsel kimlik inşasında aktif bir rol üstlenmeye başlar. Giddens (2010b: 136) bu dönüşümü "bedenin refleksivitesi" olarak kavramsallaştırır. Artık bireyler bedenlerini "verili" olarak değil, sürekli düzenlenmesi, kontrol edilmesi ve anlamlandırılması gereken "benlik projesinin" bir parçası olarak görürler (Giddens, 2010b: 19). Beden, düşünümsel benlik inşasının ayrılmaz bir öğesi haline gelmiştir. Giyim, beslenme,

spor, cinsel davranış biçimleri gibi gündelik pratikler, fiziksel ihtiyaçların karşılanmasının yanı sıra bireyin kimlik anlatısına biçim verir. Bu bağlamda bedensel rejimler bireyin yaşam tarzı seçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle gelenek-sonrası toplumlarda bedenin dışsal normlardan ziyade içsel tercih ve seçenekler aracılığıyla yönlendirilmesini gündeme getirmiştir. Örneğin sağlıklı yaşam, ideal beden ölçüleri, *fitness* gibi alanlar bu refleksivitenin toplumsal görünürlük kazandığı alanlardır (Giddens, 2010b: 132-133).

2.4. Mahremiyetin Dönüşümü

Mahremiyet, birey ile toplum arasında örülen değer ve norm ağlarının tanımladığı, çok boyutlu olarak inşa edilen bir anlayıştır. Sadece özel olanın değil, aynı zamanda neyin özel sayılacağına dair yargıların da yer aldığı bir olgudur. Bu yönüyle mahremiyet, kültürel ve ahlaki bir boyut taşımaktadır (Yılmaz, 2011:131). Başka bir deyişle, mahremiyetin sınırları, kültürel kodlar, ahlaki ve dinî değerler ile ilişkisel olarak şekillenir ve "doğası gereği beşeri bir yapımdan ziyade kutsal çağrışımlı bir kavramdır" (Okutan, 2021: 71). Dolayısıyla çoğu zaman mahrem olan, dinî ve ahlaki sistem içinde doğar ve onunla birlikte varlık kazanır. Ancak modern toplumda bu ilişkisel yapı, büyük ölçüde dönüşüme uğramıştır. Geleneksel değerlerin geri itilmesiyle birlikte birey, kimliğini toplumsal bağlamdan ziyade kendi iç referansları üzerinden kurmaya yönlendirilmiştir. Bu düşünsel kopuş modern bireysel kimlik inşasında etkili olduğu gibi ahlaki motivasyonlarda da kendisini göstermiştir. Toplumun kolektif ahlak anlayışıyla bağını yitiren birey, daha parçalı ve bireysel tercihlere dayanan anlayışlar geliştirmiştir. Bu noktada Poole'un (1993: 184) da belirttiği gibi modern toplum bütünlüklü ahlak anlayışını kaybetmiştir.

Modernitenin dağınık yapısında ahlaki olanın muğlaklaşması gibi mahremiyet de benzer bir muğlaklık içinde yer almaktadır. Bireyler arasında mahremiyet algısı, kararsızlıklarla şekillenmektedir. Bu nedenle mahremiyet her zaman üzerinde düşünülmesi gereken bir gerçeklik alanı (Yılmaz, 2011: 146) haline gelmiştir. Söz konusu bu durum, mahremiyet gibi yapısal ve bireysel olguların sabit anlamlarını yapıbozumuna uğratarak düşünümsel biçimde yeniden kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada mahremiyetin dönüşümünde (Giddens, 2010a) veya modern

mahrem (Göle, 2019) anlayışının gelişmesinde toplumsal değişim ve bireyin kendilik anlayışındaki dönüşüm birlikte ele alınmalıdır. Giddens'ın yapılaşma kuramı, düşünümsellik temelli modernite ve bireysel kimlik yaklaşımları mahremiyetin söz konusu dönüşümünü değerlendirmeyi mümkün kılan önemli analitik araçlar sunar.

Giddens'ın yapılaşma kuramı çerçevesinde mahremiyetin inşası, bireyin fail olarak gündelik eylemleriyle ve bu eylemleri içinde gerçekleştirdiği yapısal koşullar arasındaki karşılıklı etkileşimle şekillenir. Yapı, bireyin mahremiyet anlayışına zemin hazırlarken birey de bu yapıyı refleksif bir biçimde değerlendirerek dönüştürebilme potansiyeline sahiptir. Giddens'ın (2010: 17) ifadesiyle, "mahremiyetin kendi refleksivitesi ve iç gönderimli düzenleri vardır." Bu doğrultuda mahremiyet; bireyin özerkliği, sınır koyma hakkı ve öznel deneyimleri temelinde yeniden tanımlanır. Dolayısıyla mahremiyet, özerklik kavramından bağımsız olarak ele alınamaz. Giddens (2010a: 170) özerkliği, "bireylerin kendi haklarında düşünme ve kendi kendilerini belirleme kapasiteleri" olarak tanımlar. Benzer biçimde Okutan (2021: 67-68) da bu ilişkiyi kavramsal düzlemde otonomi üzerinden tartışır ve kavramın içerdiği, "aktif belirleme", "bireysel hâkimiyet", "kendi imkânlarını" ve "yaşam alanını yaratabilme" unsurlarından yola çıkarak mahremiyetin otonom karakterli bir olgu olmasına dikkat çeker. Böylece mahremiyet bireyin toplumsal yapı karşısındaki konumunu yalnızca pasif bir şekilde korumaya çalıştığı bir alan olmaktan ziyade aktif olarak inşa ettiği, sınırlarını belirlediği yeniden tanımladığı bir bireysel ve toplumsal bir gerçeklik olarak ele alınır.

Giddens'a (1994: 103-104) göre modernliğin küreselleştirici dinamikleriyle gündelik yaşam pratikleri arasında diyalektik ve doğrudan bir etkileşim söz konusudur. Nitekim mahremiyetin dönüşümü, küreselin bireysel düzeydeki yansımalarından biridir. Bu bağlamda, Giddens'ın "mahremiyetin dönüşümü" kavramsallaştırması, modern toplumsal değişimin izdüşümlerinden biri olarak literatürde karşılık bulmuştur. Mahremiyetin, kendi içsel referanslarına ve düşünümsel yapısına dayalı biçimde yeniden kurulduğu bu süreç, bireysel ilişkiler alanında belirgin bir yeniden yapılanmayı beraberinde getirmiştir.

Giddens (2010a: 123) mahremiyeti, kişiler arası eşitliğe dayalı bir zeminde, bireyin hem başkalarıyla hem de kendi benliğiyle kurduğu duygusal iletişim biçimi olarak tanımlar. Diğer bir ifadeyle mahremiyet, ötekiyle bütünleşme ya da kendi benliğinden vazgeçmek değil, aksine bireyin kendisini hem açıkça ortaya koyabildiği hem de karşısındaki kişiyi tanımaya dayalı bir ilişki biçimidir (Giddens, 2010a: 89). Dolayısıyla Giddens perspektifinden mahremiyet, iki öznenin birbirini özümsemeden tanımaya çalıştığı, ortaklaşa müzakere edilen bir alan olarak değerlendirildiğinden, bireysel özgürlükle toplumsal değerler arasında köprü kurabilecek zeminlerden biri haline gelir.

Mahremiyet, çoğu zaman gizliliğin korunması olarak anlaşılsa da modern bağlamda bu kavrayış daha karmaşık bir anlam kazanır ve mahrem olan saklı tutulmanın ötesine geçerek paylaşımın koşullarını ve sınırlarını belirleyen düşünümsel bir tercihe dönüşür. Giddens'ın (2010a) çizdiği çerçevede mahremiyet, bireyin genellikle kamuya açıklamayacağı duygu, düşünce ya da deneyimlerini belirli koşullar altında bir başkasıyla paylaşması anlamına gelir. Bu paylaşım, bir açıklık göstergesi olduğu gibi aynı zamanda güvenin kurulması ve karşılığının beklenmesi gibi karşılıklı bir etkileşimdir (Giddens, 2010a: 129). Diğer bir ifadeyle birey mahrem bir bilgisini paylaştığında, bir sınırdan feragat etmekle birlikte muhatabından da benzer bir açıklığı bekler. Mahremiyet iki özne arasında gelişen haklar, ödevler ve duygusal alışveriş olarak düşünülebilir. Bu yönüyle mahremiyet, nerede, nasıl ve ne şekilde karşı tarafa bilgi verileceğine ilişkin bir haklar manzumesini içerir. Giddens (2010a: 175) da "haklar ve ödevler"i mahremiyetin önemli bir boyutu olarak ele alır: "Haklar ve ödevler: Bunlar, açıklamaya çalıştığım gibi kısmen mahremiyetin aslında ne olduğunu tanımlıyorlar. Mahremiyet etkileşimsel bir betimleme olarak değil, pratik eylem planları tanımlayan bir ayrıcalıklar ve sorumluluklar kümesi olarak anlaşılmalıdır." Dolayısıyla mahremiyet sadece duygusal yakınlık ya da özel alan deneyimi değil, toplumsal olarak tanımlanmış eylem planının bir bileşenidir. Mahremiyetin bu boyutu, bireylerin ilişkiler içerisindeki konumlarını belirleyen toplumsal ve hukuki düzenlemelerle yakından ilişkilidir.

Giddens (2010a) *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* adlı kitabıyla modern çağdaki mahremiyetin kapsam ve dönüşümünü

anlamak için önemli bir kapı aralar. Ancak Giddens (2010a) mahremiyetin dönüşümü daha çok evlilik, cinsellik ve duygusal bağlar gibi modern ilişkilerdeki mahremiyet biçimlerini üzerinden tartışır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bireysel düzeydeki bir değişimin modernitenin yapısal dönüşümlerinde bulduğu karşılıktır. Bu noktada aşk ve cinsellik, mahrem alandaki bir pratik olmasının ötesine geçerek; modernliğin düşünümselliği, bireysel özerklik, güven, kimlik inşası ve toplumsal eşitlik gibi daha geniş temaların yoğunlaştığı bir alan olarak ele alınır. Giddens'ın (2010a) cinselliği bir metafor olarak kullanması da bu bağlamda anlam kazanır. Çünkü cinsel ilişkilerdeki seçim, kırılganlık, bağlanma stilleri gibi deneyimler modern bireyin genel varoluşsal koşullarını yansıtan simgesel örneklerdir. Böylece mikro düzeyde yaşanan mahremiyet dönüşümü, makro düzeydeki toplumsal değişimlerin somut bir fragmanı haline gelir.

"Mahremiyetin dönüşümü hem psişik hem de toplumsal değişim yönünde baskı yapmakta ve bu değişim 'alttan' başlayarak diğer, daha kamusal kurumlara sirayet edebilir" (Giddens, 2010a: 167). Giddens (2010a) psişik değişim ifadesiyle, bireylerin iç dünyasında, benlik algılarında, kimlik yapılarında ve duygusal ilişkilerinde meydana gelen dönüşümleri kasteder. Giddens'a (2010a) göre modernite ile birlikte bireyler artık aşk, evlilik, cinsellik ve duygusal bağlar gibi mahrem alanlara dair daha düşünümsel ve seçimlere dayalı bir yaklaşım geliştirirler. Dolayısıyla mahremiyet artık verili değil inşa edilen bir anlayıştır. Mahremiyet sadece bireysel düzeyde dönüşüme uğramaz, toplumsal yapılar ve normlar düzeyinde de dönüşüm baskısı oluşturur. Aile yapıları, cinsiyet rolleri, evlilik kurumları gibi toplumsal kurumlar da bu dönüşümden etkilenir. Geleneksel roller sorgulanır, yeni ilişki biçimleri ortaya çıkar. Böylece Giddens (2010a) değişimin, bireylerin gündelik yaşam pratiklerinden, mahrem deneyimlerinden ve özel ilişkilerinden başladığını iddia eder. Giddens'a (2010a) göre toplumsal değişim her zaman yukarıdan değil, çoğu zaman insanların yaşam biçimlerinde ortaya çıkan mikro değişimlerle başlar. Bu düşünce, Giddens'ın (2010a: 91) "mahremiyetin dönüşümü öncelikle seks ve cinsiyet alanlarında gerçekleşir, ama onlarla sınırlı değildir" sözleriyle somutlaşır ve kişisel hayat etiğinde temel bir dönüşüme işaret eder (Giddens, 2010a: 92). Bireylerin en temel deneyim alanlarından biri olan seks ve cinsiyetteki dönüşümü sadece beden

üzerinden değerlendirmemesi gerektiğini vurgular. Bireysel düzeydeki bu dönüşüm etik bir yeniden yapılanma meydana getirir. Modern birey, artık neyin doğru neyin yanlış olduğuna geleneksel normlarla değil, kendi öz düşünümsel süzgecinden geçirerek karar verir. Bu mikro düzeydeki değişimler zamanla makro yapıları etkileyebilir. Bu noktada Giddens, mahremiyet alanındaki bireysel dönüşümlerin sadece özel yaşamla sınırlı kalmadığını, bu dönüşümlerin toplumsal kurumlara ve genel kültürel yapıya nüfuz edebilecek güçte olduğunu vurgular.

Giddens'a (1994: 104) göre mahremiyetin modern toplumlarda geçirdiği dönüşüm klasik sosyolojide çoğunlukla, geleneksel toplumların iç içe geçmiş topluluk ilişkilerinden uzaklaşıp modernliğin bireyci ve kurumsal soğukluğuna geçiş biçiminde yorumlanmıştır. Söz konusu yaklaşımlar, modern yaşamın bireyci, mekanik ve kişiliksiz yapısını mahremiyetin zayıflamasıyla ilişkilendirme eğilimindedir. Giddens ise bu indirgemeci toplumsal çözümlemelere eleştirel bir mesafeyle yaklaşır. Ona göre, "topluluk" kavramı genellikle birbirine karıştırılan birçok farklı ilişki biçimini kapsar. Topluluksal ilişkiler, akrabalık bağları, arkadaşlık ve cinsel mahremiyet gibi çeşitli ilişkiler klasik sosyologlar tarafından tekil bir komünal yapı altında değerlendirilmiştir. Giddens (1994: 106) ise bu ilişki biçimlerini ayrıştırarak mahremiyetin dönüşümünü çok katmanlı ve farkı dinamiklere sahip bir süreç olarak analiz etmeyi önerir. Bu çerçevede modern toplumlarda mahremiyeti sadece çözülme veya tükenme üzerinden okumak hatalıdır. Çünkü mahremiyet bazı ilişki biçimlerinde anlamını yitirmiş olsa da genel itibariyle daha düşünümsel, eşitlikçi ve müzakereye dayalı ilişki biçimlerine evrilmiştir. Mahremiyet bireylerin kimliklerini yapılandırdıkları, güven kurdukları ve etik ilişkiler geliştirdikleri bir alan haline gelmiştir (Giddens, 1994: 102-112).

Özetle, Giddens'a (1994: 112) göre mahremiyetin dönüşümünü beş temel boyutta ele alınmalıdır:

1. Küresel etkilerin gündelik yaşama nüfuz etmesiyle mahrem ilişkilerin yerel bağlamda yeniden şekillenmesi;

2. Bireyin kendi kimliğini sürekli yeniden yapılandırmak zorunda olduğu düşünümsel benlik süreci;

3. Mahrem ilişkilerin duygusal açıklık ve karşılıklı güven;
4. Erotik bağların salt bedensellikten sıyrılarak ilişki formuna dönüşmesi;
5. Bireyin dışsal tehditlere karşı sadece savunma gelişmekle kalmayıp, bu koşulları anlamlı bir yaşam projesine dönüştürmeye çalışması.

2.4.1. Saf İlişki ve Mahremiyetin Demokratikleşmesi

Modern toplumsal ilişkilerin dönüşüm sürecinde mahremiyet, sabit ve toplumsal rollerle tanımlanmış bir yapıdan öteye geçerek, artık bireyin özgürce kurguladığı refleksif ve demokratik ilkelerin biçimlendirdiği bir ilişki alanı haline gelmiştir. Giddens'ın (2010a:169) kuramsal çerçevesinde bu dönüşüm, "özel hayatın (mahremiyetin) demokratikleştirilmesi" kavramıyla açıklanır ve bireylerin eşitlik, özerklik ve karşılıklı müzakeresini kapsar. Bu bağlamda öne çıkan "saf ilişki" modeli, geleneksel düzenlemelere bağlı olmayan karşılıklı tatmin ve duygusal açıklık temelinde sürdürülen ilişki biçimlerini tanımlar. Benzer biçimde "plastik cinsellik", cinselliğin üreme amacıyla sınırlandırılmadığı, bireysel kimlik ve benlik projesiyle iç içe geçtiği esnek bir yapıyı ifade eder. Giddens'ın sunmuş olduğu kavramsal araçlar, mahremiyetin modernleşme sürecinde özellikle ilişki biçimleri ve cinsellik anlayışları bağlamında nasıl daha düşünümsel, demokratik ve uzlaşmaya açık bir yapıya evrildiğini analiz etmek için temel bir zemin sağlar.

Giddens (2010a), *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* adlı kitabında, mahremiyetin özellikle cinsellik ve duygusal bağlar üzerinden nasıl yeniden tanımlandığını ele alır. Burada öne çıkan husus, bireysel deneyimlerin yalnızca özel alana dair olmaktan çıkıp modernitenin yapısal dönüşümlerini görünür kılan bir boyut kazanmasıdır (Giddens,2010a: 7). Bu çerçevede cinsellik, salt mahrem bir pratik olarak değil, düşünümsellik, bireysel özerklik, güven ilişkiler, kimlik inşası ve toplumsal eşitlik gibi modernliğin merkezi temalarını bir araya geldiği bir alan olarak değerlendirilmektedir. Giddens'ın cinselliği bir metafor olarak kullanması da bu bağlamda anlam kazanır (Giddens, 2010a: 166). Çünkü cinsel ilişkilerdeki seçim, kırılganlık, bağlanma stilleri gibi deneyimler modern bireyin genel varoluşsal koşullarını yansıtan simgesel örneklerdir. Böylece mikro düzeyde yaşanan

mahremiyet dönüşümü, makro düzeydeki toplumsal değişimlerin somut bir göstergesi haline gelir.

Duygusal bağlılıkların yeni parametreler doğrultusunda yapılandırıldığı modern mahrem anlayışında önemli bir noktaya dikkat çeken "Saf ilişki" kavramı, Giddens (2010a: 58) tarafından bireylerin kendi içinde elde ettikleri ve tatmin için sürdürdükleri bir duygusal bağ olarak tanımlanır. Bu kavram, cinsel saflıkla ilgili olmayıp daha çok ilişkinin işlevsel ve doyuma dayalı niteliğini vurgular. Bu bağlamda saf ilişki, her iki tarafın da birlikte olmaktan yeterli doyum elde ettiğine inandığı sürece devam eden bir ilişkidir (Giddens, 2010b: 17). Diğer bir ifade ile "saf ilişkiyi bir arada tutan şey, "ikinci bir duyuruya kadar" her birinin ilişkiden, devamını değerli kılacak kadar fayda elde etmesi olduğunun her iki partner tarafından da kabul edilmesidir" (Giddens, 2010a: 61).

Saf ilişkide, geleneksel toplumsal yapıların sunduğu, evlilik kurumu, dinî normlar veya aile gibi dışsal destekler yoktur. Bu tür ilişkilerde güven, mahremiyetin içinden taraflar arasında gelişen iletişim ve karşılıklı açıklık temelinde oluşturulur (Giddens, 2010a: 129). Bu bağlamda aşk ve cinselliğin modern versiyonlarında, geçmişte olduğu gibi yalnızca evlilik kurumuna bağlılık gerekli değildir. Nitekim günümüzde ilişkiler, evlilikler değil ilişkiler ve daha çok saf ilişki biçimiyle kurulmaktadır. Bu sebeple de saf ilişki, mahremiyetin kapsamlı bir şekilde yeniden yapılanmasının bir boyutudur (Giddens, 2010a: 58). Giddens (2010a: 58) saf ilişkiyi, heteroseksüel evlilik veya eşcinsel ilişkilerle sınırlamaz. Ancak eşcinsel birlikteliklerde bu ilişki modelinin daha görünür olduğunu savunur. Çünkü bu ilişkiler tarihsel olarak dışsal kurumsal baskılardan "azade" ya da onlarla daha az örtüşen yapılar olduğundan, gelenekten kopuşun ve düşünümsel ilişkinin en net biçimlerini gözler önüne serebilirler. Dahası saf ilişkinin ortaya çıkışı, üremeden bağımsızlaşan ve bireyin öznel arzularıyla bütünleşen bir cinsellik anlayışı olan plastik cinselliğin gelişimiyle de paralellik gösterir (Giddens, 2010a: 58).

Saf ilişkinin varlığı için gerekli olan temel unsurlardan biri, taraflar arasında özgür ve açık bir iletişim pratiğinin kurulmasıdır. Özerklik bu iletişimin önkoşuludur. Bireyler arasındaki bu diyalojik ilişki, hem bireyin ihtiyaçlarını ifade edebileceği bir

alan hem de ilişkinin düşünümsel olarak yapılandırılmasını sağlayan bir araçtır (Giddens, 2010a: 178). Bu yönüyle saf ilişki, belli koşullar altında bireyin benliğini şekillendirdiği düşünümsel projeye uygun bir toplumsal ortam sağlayabilir (Giddens, 2010a: 130). Bu tür ilişkiler karşılıklı açıklık, eşitlik ve rıza temelinde kurulduğunda, bireyin kimliğini ifade edebilmesi ve kişisel yaşamına anlam verebilmesi açısından destekleyici bir bağlam oluşturur.

Giddens (2010a) saf ilişkinin aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında da dönüştürücü bir rol üstlendiğini belirtir. Giddens'a (2010a: 90) göre bu ilişki tarzı, "mahremiyet vaadiyle birlikte hem kadının artan özerkliğine hem de çifte standarda tabi olmayan plastik cinselliğe bağlıdır." Dolayısıyla saf ilişki, toplumsal cinsiyet eşitliğinin görece sağlandığı koşullarda mümkün hale gelir ve tarafların eşit düzeyde katılımını gerektirir. Mahremiyetin yeni formlarını temsil eden bu ilişkiler daha simetrik ve demokratik bağlamlarda şekillenir.

Söz konusu simetrik ve demokratik ilişki biçimlerinin temelini oluşturan bir diğer kavramsal yapı ise "plastik cinsellik"tir. Plastik cinsellik, "saf ilişkide örtük olarak bulunan özgürleşme açısından olduğu kadar kadınların cinsel zevk talepleri açısından da çok önemlidir. Plastik cinsellik, üremenin ihtiyaçlarından kurtulmuş, merkezsiz cinselliktir" (Giddens, 2010a: 8). Dolayısıyla cinsellik artık üremeye bağlı bir işlev olmaktan çıkmıştır. Plastik cinsellik doğurganlıktan ayrılmış, duygusal tatmin, kimlik ifade etme ve kişisel tercihler temelinde şekillenen bir cinsellik tercihidir. Diğer bir ifadeyle, plastik cinsellik tam olarak bir eylem özerkliği (Giddens, 2010a: 167) sağlar. Giddens (2010a: 31) cinselliğin meşruiyetini evlilik kurumuna dayandırmadan varlık kazanması ve artık üreme, akrabalık ya da neslin devamlılığı gibi geleneksel olarak değerlendirilen amaçlara hizmet etmeksizin yaşanabilmesini, modern dönemin cinsel devrimi olarak değerlendirir. Son otuz-kırk yılın cinsel devrimini hoşgörünün artmasıyla sınırlandırmak doğru değildir. Nitekim bu durum esas olarak iki temel gelişmeyi içerir: Kadınların cinsel özerklik kazanımındaki dönüşüm ve erkek ile kadın homoseksüelliğinin görünürlüğünün artması. Bu süreçler, 1960'ların özgürlükçü hareketleriyle ilişkilidir. Ancak plastik cinselliğin ortaya çıkışı, bu hareketlerden bağımsız ve daha derin yapısal değişimlerin sonucudur. Sonuç olarak, mahremiyetin dönüşümü ve cinselliğin biyolojik zorunluluktan uzaklaşarak

“plastik” hale gelmesi, kadınlar ve erkekler arasında daha eşit ve özgür ilişki biçimlerinin geliştiğini düşündürtmüştür. Ancak bu dönüşümün toplumsal olarak birleştirici mi yoksa parçalayıcı mı olacağı kesin değildir (Giddens, 2010a: 145).

Giddens’ın (2010a: 173) mahremiyet teorisinde mahremiyet, demokratik ilişkiler bağlamında gelişir. Çünkü “mahremiyet olanağı demokrasi vaadi anlamına gelir.” Daha açıklayıcı bir şekilde ifade edecek olursak, mahremiyeti mümkün kılan; özerklik, rıza, eşitlik ve müzakere gibi öğeler ancak bireylerin verili toplumsal rollerle değil karşılıklı etkileşim ve ortak karar süreçleriyle ilişki kurabildiği demokratik ortamlarda ortaya çıkar. Bu süreci Giddens (2010a: 169) “mahremiyetin demokratikleştirilmesi” olarak tanımlar. Bu bağlamda partnerlik, evlilik ve arkadaşlık gibi mahrem ilişkiler artık sabit rol ve kalıplar üzerinden yürütülmez. Dolayısıyla mahremiyet, demokrasinin bir ürünü değilse bile onunla birlikte var olabilir. Mahremiyetin düşünsel ve etik altyapısı ancak bireylerin özerk olduğu, toplumsal rollerin müzakere edilebilir olduğu ve ilişkilerin eşitlik temeline dayandığı demokratik ortamlarda gelişir (Giddens, 2010a: 174). Saf ilişki; eşitlik, ilişkinin içeriğini ve sınırlarını birlikte belirleme, rıza ve özerklik, duygusal tatmin, diyalog gibi nitelikleriyle demokratik değerleri içinde barındırır. Bu nedenle saf ilişki, örtük bir şekilde mahremiyetin demokratikleştirilmiş formunu temsil eder (Giddens, 2000: 75). Diğer bir ifadeyle, özel alanın demokratikleştirilmesi yalnızca dışsal bir politik talep ya da toplumsal hareketlerin gündeme getirdiği bir mesele değildir. Aksine saf ilişkinin ortaya çıkışıyla birlikte kişisel yaşamın yapısında içkin olarak beliren bir özelliktir. Tarafların eşitlik, karşılıklık ve iletişim temelinde kurduğu bu ilişkiler, mahremiyet alanında açık biçimde ifade edilmese de demokratik değerlerin gündelik pratikler aracılığıyla yaşandığı bir zemini temsil eder.

Giddens’a (2000: 76) göre özel alanla ilişkilendirilen mahrem ilişkiler, kamusal demokrasiyle paralellik gösterir. Dolayısıyla iyi bir ilişki, tarafların eşit hak ve yükümlülüklerinin olduğu bir eşitler ilişkisidir. Böylece mahremiyet modern demokratik değerlerle şekillenen etik bir ilişkisellik alanına dönüşür. Mahremiyetin bu biçimde yeniden yapılanması, bireysel ilişkilerle sınırlı kalmaz. Bir bütün olarak modern kurumları dönüştürme potansiyeli de taşır. Çünkü duygusal doyumun azami

ekonomik büyüme gibi yapısal hedeflerinin önüne geçtiği bir toplumsal düzen, mevcut kurumsal yapıdan köklü biçimde farklılaşacaktır (Giddens, 2010a: 9).

Modernleşme sürecinde bireylerin, ilişkilerinin anlamını ve yönünü kendilerinin belirlemek zorunda kalması, düşünümsel benlik inşasının temel bir niteliğidir. Bu sürecin en görünür ve dönüştürücü yansımalarından biri ise kadının özneleşmesidir. Kadınların toplumsal ve mahrem alandaki konumunu yeniden tanımlaması, özellikle mahremiyetin dönüşümü ve demokratikleştirilmesi ile yakından ilişkilidir. Giddens (2010a: 123) kadınları, modern dönemin duygu devrimcileri olarak niteleyerek bu tavırlarının mahremiyet alanın genişlemesini de beraberinde getirdiğini savunur. Dolayısıyla halihazırda modernitenin bir ivme kazandırdığı mahremiyetin dönüşümünü, Giddens'ın (2010a: 164) ifadesiyle "kadınlar *de facto* üstlenmişlerdir." "Kadınlarla erkeklerin gerçekleşen eşitliklerine yönelik hareket de ailenin temel unsurlarını sorgulanır hale getirir" (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012: 51). Bu bağlamda cinsellik, ebeveynlik ve duygusal emek gibi alanlar eşitlikçi ilişki formları doğrultusunda yeniden kurulmuştur. Bu temalar arasında Giddens'ın (2010a) özellikle dikkat çektiği konulardan biri, annelik algısının deneyimden tecrit edilerek inşa edilmiş olmasıdır. Annelik rolünün sorgulanıp, modern mahremiyet anlayışı ile yaşadığı dönüşümü ifade etmek için Giddens (2010a: 44) "anneliğin icadı" kavramını kullanır. Söz konusu duygusal devrim ile birlikte giderek "anneliğin kişilik nitelikleri anlamında kadınlıkla birleştirilmesi" (Giddens, 2010a: 45) fikrinden uzaklaşılmıştır. Anneliğin geleneksel kodlardan kopuşunun en önemli sebeplerinden biri de modern mahremiyetin yeniden inşasında kadınların cinsel haz taleplerinin belirleyici rol oynamasıdır (Giddens, 2010a: 164). Cinselliğe bakış açısındaki bu değişim haz, özgürlük, eşitlik, özerklik ve üremeden uzaklaşma gibi duyguları içerisinde barındırırken aynı zamanda erkek merkezli yapısını da kırmıştır (Giddens, 2010a: 178).

Giddens (2010a) anneliği doğal ve zamandan bağımsız bir içgüdüsel rol olarak değil tarihsel ve toplumsal koşullar içinde biçimlenmiş bireysel ve toplumsal bir inşa olarak ele alır. Romantik aşkın doğuşu, özel alanın oluşumu ve ebeveyn-çocuk ilişkilerindeki değişimle birlikte anneliğe yeni bir form yüklendiğini belirtir. "Romantik aşk karmaşasının doğuşu, kadınları 18. yüzyıl sonlarından itibaren

etkileyen birçok etki kümesiyle ilişkili olarak anlaşılmalı. Birisi, daha önce bahsedilen evin yaratılışıydı. Bir ikincisi, ebeveynler ile çocukları arasındaki değişen ilişkilerdi. Bir üçüncüsü, bazılarının "anneliğin icadı" diye adlandırdığı şeydi" (Giddens, 2010a: 44). Bu yaklaşım anneliğin sabit ve evrensel bir nitelik taşımadığını ve modern cinsiyet rejimleriyle iç içe geçmiş bir kimlik olduğunu ortaya koyar. Modern dönem anneliğini, kadınlık ve cinsellik bağlamında değerlendirdiğimizde Beck ve Beck-Gernsheim'in (2012: 62) şu vurgusu da anlam kazanır: "Kadın cinselliği hamilelik alın yazısına bağlı olmaktan kurtuldu ve erkek normlarına karşı kendinden emin bir şekilde keşfedilip geliştirilebilir hale geldi."

Giddens (2010a) mahremiyetin dönüşümünü incelerken, bu değişimi özellikle aile, kadın-erkek ilişkileri, cinsellik ve cinsiyet rolleri bağlamında ele almıştır. Giddens'ın (2010a) çözümlemesi; sanayileşme, kentleşme, bireyselleşme gibi makro süreçlerin yanı sıra gelenek, ahlak ve din gibi yapıların otoritelerinin sarsılmasının, mahremiyetin söz konusu alanlarda radikal bir dönüşüm geçirmesine zemin hazırladığını açıkça ortaya koymuştur.

> "Deneyimin tecrit edilmesi bireyleri modern-öncesi kültürlerde toplumsal hayatın düzenlendiği bazı önemli ahlaki referans noktalarından koparıyor. Bu kültürlerde doğayla ilişkiler ve nesillerin devamı geleneksel pratik şekilleri ve dinîn ilham verdiği etik kodlar tarafından düzenleniyordu. Göndergeleri kendi içinde olan sistemlerin yayılması bireyi, insan hayatının varoluşsal parametrelerinin yarattığı sorulardan koruyor, ama bu soruları yanıtsız bırakıyor" (Giddens, 2010a: 166).

Düşünümsel modernlik ile beraber yeni bir toplum düzeninin ortaya çıktığını savunan Giddens (2010a) geleneksel rollerden farklılaşmanın ve gündelik kararlarla kendilerini düşünümsel olarak inşa etmelerini zaten dönemin gerektiği bir zorunluluk olarak görür. Yeni düzenin ev sahipliği yaptığı söz konusu dönüşümler her ne kadar risk, güvensizlik ve kırılganlık gibi geç modernitenin karakteristik özellikleriyle yüzleşse de Giddens (2010a) bireyin ve mahremiyetin evrildiği noktayı tam olarak pesimist bir perspektifle değerlendirmemiştir. Bu dönüşümlerin, güvenin yeniden tanımlandığı, bireylerin ilişkilerinde daha fazla özerklik ve seçim kapasitesi geliştirdiği bir demokratikleşme sürecini inşa ettiğini ima eder. Bu bağlamda,

mahremiyetin dönüşümü, bir yandan belirsizlikleri arttırırken diğer yandan da daha otantik ve kişisel olarak anlamlı ilişkilerin kurulmasına olanak tanır.

Giddens'a (2010a: 143) göre, saf ilişki ve plastik cinselliğin yükselişi heteroseksüel evliliğin geleneksel biçimini önemli ölçüde zayıflatmış olsa da muhafazakâr evlilik anlayışının hâlâ tek geçerli yaşam biçimi olarak algılanmasının iki temel nedeni vardır: Birincisi, toplumsal kurumların bu radikal dönüşüme ayak uyduramamaları, ikincisi ise kadın ve erkeklerin birbirleriyle ilişkili biçimde gelişen psişik yapıların yarattığı çelişkili çekim ve itme dinamikleridir. Bu durum, modern bireyin hem ilişki arayışındaki derinleşmesine hem de bu arayışın getirdiği muğlaklığa örnek teşkil eder.

Bu aşamaya kadar saha bulgularının yorumlanmasında dayanak oluşturacak kavramsal ve kuramsal enstrümanlara yer verilmiştir. İlk olarak feminizm ve İslami feminizm hareketleri ardından mahremiyet kavramının farklı tanımları üzerinde durulmuştur. Sonrasında saha bulguları ile eklemleyeceğimiz sekülerleşme ve dinsel bireycilik kavramları irdelenmiştir. İkinci bölümünde ise çalışmanın kuramsal omurgasını oluşturan yapılaşma kavramı ile Giddens'ın mahremiyetin dönüşümüne dair geliştirdiği kavramsallaştırmalara odaklanılmıştır. İlerleyen bölümlerde,öncelikle saha çalışması ile elde edilen bulgular aktarılacak ardından teori ve saha kısmının buluşturulacağı değerlendirme bölümüne yer verilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAHA ARAŞTIRMASI VE BULGULAR

Araştırma, İslam ve feminizmi uzlaştırılabilir iki kimliksel referans olarak gören ve bunun bir ifadesi olarak kendilerini hem Müslüman hem feminist olarak tanımlayan başörtülü kadın katılımcılarla yürütülmüştür. Çalışmanın temel amacını, Müslüman feminist kadınların mahremiyet kavramını nasıl tanımladıkları, bu kavramın zaman içinde hangi dinamiklerle dönüşüme uğradığı ve söz konusu dönüşümün bireysel kimlik inşalarına, toplumsal rollerine ve gündelik yaşam pratiklerine nasıl yansıdığını anlamak oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde katılımcıların mahremiyet algıları, dinî ve kültürel değerlerle kurdukları ilişkiler, evlilik ve beden tasavvurları, dilsel ve eylemsel tercihleri ile bu tercihlere yön veren deneyimlerinin izini sürmek amaçlanmaktadır. Teorik olarak çalışma, bireyin geleneksel değerler ile modern yaşam biçimleri arasında kurduğu dengeyi, mahremiyet ekseninde nasıl yapılandırdığını ve dönüştürdüğünü tartışmaya açmaktadır.

İlk olarak katılımcıların kişisel bilgileri çerçevesinde feminizm kavramını nasıl tanımladıkları ve bu tanımlamaya yükledikleri anlamlar ele alınacaktır. Ardından mahremiyet kavramına ilişkin algıları, mahremiyetin hangi değerlerle ilişkilendirildiği, zaman içinde bu algının nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve bu dönüşümün bireysel sınırlar üzerindeki etkileri çözümlenecektir. Katılımcıların Müslüman kadın kimlikleri bağlamında mahremiyet anlayışlarındaki değişimi nasıl değerlendirdikleri, bu değişimi etkileyen faktörlere dair görüşleri ve mahremiyet bilincinin kimlik inşasındaki rolü detaylandırılacaktır. Modern mahremiyet anlayışı ile din referanslı mahremiyet anlayışı arasında algılanan farklılıklar ve aileden devralınan mahremiyet yaklaşımlarının bireysel mahremiyet algılarıyla gerilim noktaları betimlenecektir.

Çalışmanın bir diğer aşamasında, evlilik öncesi ilişkilere ve evlilik kurumuna ilişkin mahremiyet algıları incelenecek; bireylerin fiziksel sınırlarını nasıl tanımladıkları, bu sınırların belirlenmesinde hangi değerlerin ön planda olduğu ve

evliliğin kadın kimliği üzerindeki dönüştürücü ya da koruyucu etkileri değerlendirilecektir. Katılımcıların dilsel ve eylemsel tercihleri doğrultusunda mahremiyet kavramına yükledikleri anlamlar, sosyal ortamlardaki tutumları ve toplumsal normlarla bireysel değerler arasındaki denge de çözümleme kapsamına dâhil edilecektir. Son olarak tesettür ve beden algısı çerçevesinde mahremiyetin nasıl anlam kazandığı, tesettürün bireysel yaşamda ne tür bir yere sahip olduğuna yönelik değerlendirmeler ele alınacaktır. Bu sayede Müslüman feminist kadınların mahremiyet, beden, kimlik ve toplumsal değerler ekseninde geliştirdikleri anlam dünyaları bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulacaktır.

3.1. FEMİNİZM BAĞLAMINDA KENDİLİK TANIMLAMALARI

Çalışmanın bu bölümünde katılımcılara yöneltilen "Feminizm bağlamında kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Neden?" sorusuna verilen yanıtlar gösterilecektir. Katılımcıların ifadeleri hem bireysel kimlik inşa süreçleri hem de feminizmle kurdukları ilişkiler bakımından çeşitlilik göstermekte olup, kategoriler başlıklar altında sınıflandırılmıştır. Analiz sonucunda, katılımcıların kimlik tanımlamalarında "Müslüman feminist" kimliğinin öne çıktığı, bu kimliğin bireysel, toplumsal, politik ve dinî katmanlarla örüldüğü tespit edilmiştir.

3.1.1. Müslüman Feminist Kimlik: İnanç ve Mücadele Birlikteliği

Katılımcıların tamamı hem dinî kimliğini hem de toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesini bir arada taşıyan "Müslüman feminist" kimliği ile kendini tanımlamaktadır. Bu tanımlama, bir taraftan feminizmin insan olmanın bir gereği olarak gören yaklaşımlardan (K1, K17) [9] diğer taraftan ise İslam'ın kadın haklarını gözeten yönlerine vurgu yaparak, bu yönüyle feminizmle uyumlu temellerini savunan

[9] K1: "Feminizmi insan olmanın bir gerekliliği olarak görüyorum. Yani tamamen insan olmanın bir gereği gibi geliyor. Benim için bu bir mücadele alanı, aynı zamanda da bir zorunluluk. Kadınların özgürlüğü için verdiğimiz mücadele aynı zamanda insanlık onuru için de bir mücadeledir."
K17: "Feminizm kadınların insan olduğunu savunan radikal bir görüştür. Benim için çok net. Kadınların temel haklarını savunmak, bunu yaparken de inançlarımla çelişmemek benim feminizm anlayışımın temelini oluşturuyor. Feminizm benim çocukluğumdan beri içselleştirdiğim bir direnç biçimi oldu."

(K2, K7, K8, K12, K19) bir çerçeveden beslenmektedir.[10] Katılımcılar, feminizmin eşitlik mücadelesini İslami değerlerle bağdaştırmakta ve bu kimliği hem bireysel özgürleşmenin hem de toplumsal dönüşümün aracı olarak görmektedir. Bu bağlamda İslami feminizm, ataerkil din yorumlarına karşı bir direniş alanı olarak görülmekte ve kadınların dinî kimlikleriyle barışmalarına imkân tanımaktadır (K18).[11]

3.1.2. Feminizmle Geç Tanışanlar: Dönüşen Kimlikler ve Farkındalık

Bir kavram ve ideoloji olarak feminizmle sonradan tanışan katılımcılardan K11, feminizmle geç tanışsa da eşitlik ve adalet gibi değerlere her zaman inandığını ve bu bilincini artık feminist hareketle inşa ettiğini dile getirmektedir:

> "Feminizm kavramıyla geç tanıştım ama aslında hep bu değerlere inandığımı fark ettim. Yani hak, adalet, eşitlik gibi kavramlar hep içimde vardı ama adını koymamıştım. Okudukça, tartıştıkça, etkinliklere katıldıkça kendimi bu kimlikle tanımlamaya başladım. Şimdi hem çocuklarım hem çevremdekiler için bu bilinçle hareket ediyorum ve etrafımdaki insanları da bu konuda bilinçlendirmek için elimden geleni yapıyorum."

[10] K2: "Kendimi Müslüman feminist bir kadın olarak tanımlıyorum. İslam benim inanç sistemimin temelini oluşturuyor ama aynı zamanda kadın hakları ve toplumsal adalet arayışımda feminizmin sağladığı perspektif bana güç veriyor. Bu kimlik, inancımla çelişmeyen bir özgürlük ve eşitlik mücadelesini mümkün kılıyor. Bu yüzden bu kimliği sahipleniyorum."
K7: "Hem feminizmin savunduğu değerleri hem de Müslüman kimliğimi önemsiyorum. Çelişkili olmadığını düşünüyorum çünkü ikisi de adalet ve eşitlik ekseninde buluşabiliyor. Bu yüzden hem Müslüman hem feministim ve bu beni daha güçlü kılıyor."
K8: "Müslüman feminist olarak tanımlıyorum. Çünkü İslam'la feminizmin insana bakışı aslında çok benzer. Kadınla erkeğin eşitliğine dair İslam'da hiçbir şüphe yok ama toplumda bu sağlanmadığı için feminizm bir mücadele alanı sunuyor. İkisini birbirine rakip değil, tamamlayıcı olarak görüyorum."
K12: "Müslüman feministim çünkü dayanışma, kimseyi geride bırakmamak gibi değerler hem İslam'ın hem feminizmin ortak noktaları. Bu iki kimliği birbirinden ayrı göremiyorum artık. İkisi benim hayatımda iç içe geçti. Bu alanlar bana güç ve özgürlük sağladı."
K19: "Müslüman feminizm, inancımla çelişmeden eşitlik mücadelesi verebildiğim bir zemin sağlıyor. Bu benim hem kişisel yolculuğumda hem de toplumsal duruşumda belirleyici oldu. Artık bu kimliği bir mücadele alanı olarak görüyorum ve sahipleniyorum."

[11] K18: "İslami feminizm, ataerkil yorumlara karşı durduğum bir alan. Bu bana hem inancımla barışık olma hem de kadın hakları mücadelesinde yer alma imkânı verdi. Böylece nefes alabileceğim bir zemin bulmuş oldum. Feminizm benim İslam'ı daha özgür ve eşitlikçi bir bakışla yaşamama da yardımcı oldu."

Diğer taraftan, başlangıçta feminizme mesafeli duran ya da kavramla ilgili bilgisi sınırlı olan bireylerden K13, İslami feminizmin, feminist kimliği benimsemesinde etkili olduğunu belirtmektedir:

> "Feminizm hep ilgimi çekiyordu ama kimlik olarak tanımlamam son birkaç yılın işi. Hep içimde bir şeylerin yanlış olduğunu biliyordum ama bunu dillendirecek kavramsal altyapım yoktu. Bu süreçte İslami feminizmin bana alan açtığını, dinî inancımla barışmamı sağladığını gördüm. Dine ve toplumsal cinsiyet meselelerine aynı anda bakabilmek içsel huzurumu da sağladı. Bu dönüşüm benim için çok değerli."

Aynı şekilde katılımcılardan K6, zaman içerisindeki okumalarının ve benzer deneyimleri paylaştığı Havle Derneği'nde örgütlenmesinin, feminist kimliğin Müslüman kimliğine eklemlenmesine zemin oluşturduğunu ifade etmektedir:

> "Yıllardır kendimi sadece feminist olarak tanımlıyordum ama Havle ile tanışıp Müslüman feminist kategorisinin varlığını öğrendikten sonra bu kimliği sahiplendim. İlk başta bu iki kimliğin bir arada var olabileceğini düşünmemiştim ama zamanla hem okumalarım hem de örgütlü çalışmalara katılmam bu algımı değiştirdi. Bu süreç, iç dünyamda da bir aydınlanma yarattı."

3.1.3. Feminizmi Mücadele Alanı ve Direnç Biçimi Olarak Tanımlayanlar

Feminizm, bazı katılımcılar tarafından yalnızca bir düşünce biçimi olmasının yanı sıra insan olmanın aktif ve kaçınılmaz bir mücadele alanı olarak da görülmektedir. Bu doğrultuda katılımcılardan K1 ve K3 feminizmi mücadelelerinin bir parçası olarak nasıl gördüklerini şu sözler ile vurgulamaktadırlar: K1, "feminizmi insan olmanın gerekliliği ve bir mücadele alanı olarak görüyorum. İnsanım diyorsam, feministim demek de bunun bir gereği gibi. Bu benim için bir zorunluluk. Kadınların özgürlüğü, eşitliği için verilen bu mücadele aynı zamanda insanlık onuru için verilen bir mücadeledir." K3, "kendimi Müslüman feminist olarak tanımlıyorum. Bu kimlik için konuşmaktan, tartışmaktan çekinmiyorum çünkü mücadelem bunun için. İnsanlar feminist olduğumda söylediklerimi değersizleştirmeye çalışsa da bu mücadeleden vazgeçmeyeceğim." Kadın haklarının savunusu, ataerkil yapıya karşı duruş ve toplumsal dönüşüm için feminizm hem bir araç hem de zorunluluk olarak

tanımlanmaktadır. K19, "inancımla çelişmeden eşitlik mücadelesi verebildiğim bir zemin sağlıyor bana feminizm. Ataerkil din yorumlarının dışına çıkabildiğim ve özgürleşebildiğim bir alan. Bu mücadeleyi sahiplendim" demektedir. Aynı zamanda katılımcılardan K10, bu mücadeleyi dindar kimliğinin ve toplumsal rolünün ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünü şu şekilde aktarmaktadır: "Dindar bir feministim. Kadınların erkek egemen sistemde ezilmesine karşı durmak için feminizmi bir analiz ve mücadele aracı olarak görüyorum. Hem inancımı hem de kadın haklarını aynı çerçevede savunmak zorundayım, çünkü adalet kavramı ikisinin de temelini oluşturuyor." K17 ise feminizmi çocuklukta gelen bir bilinç ve hayatın doğal akışı içinde olması gereken bir tepkisellik olarak değerlendirmektedir:

> "Feminizm benim için çocukluğumdan beri içselleştirdiğim bir direnç biçimi. Kadınların insan olduğunu savunmak radikal bir görüş gibi sunuluyor ama aslında çok temel bir gerçek. Daha çocukken bile haberlerde kadın cinayetlerini izlediğimde içimde isyan oluşuyordu. Bu bilinç bende hep vardı ve zamanla adı kondu."

3.1.4. Kimlik Çatışmaları, Çekinceler ve Mesafeli Yaklaşımlar

Bazı katılımcılar feminizmle ilişkilerinde zaman zaman çelişkiler, çekinceler ve mesafeli bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu çekincelerin başlıca nedenlerinden biri, feminizmin belirli noktalarının dinî değerlerle çatışabileceği düşüncesidir. Örneğin K3 bu durumu; "feminizmle ilgili konuşmaktan çekinmiyorum ama *queer* teoriler gibi bazı alanlarda ayrışıyorum. Batılı feminizmle İslami feminizmin farklı olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden bazen bu tartışmaların dışında kalmak istiyorum" ifadeleriyle *queer* örneğini vererek açıklamaktadır. Feminist kimliğin tam olarak sahiplenilememesinde ya da mesafeli bir duruş sergilenmesinde etkili olan diğer faktörler arasında toplumsal baskılar ve ideolojik ayrışmalar yer almaktadır. K9 çekincelerini şu sözlerle dillendirmektedir: "Feminizmle ilgili yanlış algılar yüzünden insanlar kendilerini feminist olarak tanımlamaktan çekiniyor. Bazen ben de bu çekinceleri yaşıyorum çünkü çevremden gelecek tepkilerden çekiniyorum." Benzer şekilde K15 de Müslüman ve feminist kimlikleri arasında zaman zaman bir gerilim yaşadığını, "Müslüman kimliğim net ama feminist kimliğim daha gitgelli. Bazen

karşılaştığım feminist söylemler beni uzaklaştırabiliyor. İkisi arasında kaldığım oluyor" beyanıyla ortaya koymaktadır. Bu başlık altındaki katılımcılar, kimliklerinde net bir ayrım olmadığını veya sorgulama süreci yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

3.1.5. Feminizmi Evrensel Bir Değer Sistemi ve Toplumsal Dayanışma Olarak Yorumlayanlar

Feminizm, bazı katılımcılar için sadece kadın haklarıyla sınırlı olmayan, tüm ezilen grupları kapsayan evrensel bir değerler sistemi olarak değerlendirilmektedir (K5).[12] Aynı zamanda adalet, eşitlik, insan hakları gibi evrensel ilkeler feminizmin temelini oluşturmakta (K18)[13] ve farklı mücadele alanlarını birbirine bağlamaktadır (K16).[14] Katılımcıların bir kısmı da feminizmi bir dayanışma zemini olarak tanımlamakta ve toplumsal eşitsizliklere karşı birlikte hareket etmenin önemini vurgulamaktadır (K12).[15] Bu dayanışma, ortak güçlenme, yalnız hissetmeme ve değişim için bir araya gelme bilinciyle şekillenmektedir (K14).[16]

Alt başlıklar altında toplanan katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, feminizm bağlamında kendilik tanımlarının tekdüze bir çizgide ilerlemediği, farklı yönelimler ve deneyimlerle örülü çok boyutlu bir kimlik inşasını görünür kıldığı söylenebilir. Bir yandan inanç ve mücadele birlikteliği üzerinden Müslüman feminist kimliğini sahiplenenler dikkat çekerken öte yandan feminizmle geç tanışıp bu süreçte dönüşen farkındalıklarını dile getirenler de bulunmaktadır. Kimlik çatışmaları, çekinceler ve mesafeli yaklaşımlar ise bu sürecin gerilimli yönlerini açığa çıkarmaktadır. Bu noktada, feminizm bağlamında kendilik tanımlarındaki çeşitlilik, ilerleyen temalarda ele alınacak mahremiyet konusuna ilişkin yanıtlara da yansımış ve

[12] K5: "Feminizm benim için kadın haklarıyla sınırlı değil, tüm dezavantajlı grupların mücadelesiyle ilişkilidir. Feminizm bu mücadelelerin toplamıdır."
[13] K18: "İslami feminizm hem inancımla barışmamı sağladı hem de kadın hakları mücadelesine daha küresel bir perspektif kazandırdı. Batının dayattığı normlara karşı da durabildiğim bir alan açtı bana."
[14] K16: "Kendimi Müslüman, sosyalist, feminist olarak tanımlıyorum. Bu üç kimlik benim için kesişimsel bir çerçeve sunuyor. Hem inanç hem sınıf hem de cinsiyet eksenlerinde eşitlik talep ediyorum."
[15] K12: "Müslüman feminist olmak, dayanışma ve kimseyi geride bırakmamak demek benim için. Bu kimlikler iç içe geçti. Hem inancım hem de toplumsal adalet anlayışım beni bu dayanışmaya yönlendiriyor."
[16] K14: "Feminizmi bir yaşam stratejisi ve değişen, dönüşen bir düşünce biçimi olarak görüyorum. Dayanışma bu kimliğin temel taşı. İnsanların yalnız olmadığını hissetmesi çok kıymetli."

katılımcıların sorulara verdikleri cevapların farklılaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla homojen bir Müslüman feminist kimlikten söz etmek mümkün değildir.

3.2. MAHREMİYET KAVRAMINA DAİR TANIMLAMALAR

Çalışmanın bu bölümünde katılımcılara yöneltilen "mahremiyet kavramı sizin için ne ifade ediyor? Bu kavramı hangi değerler ile ilişkilendiriyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların mahremiyet kavramına yaklaşımları, bireysel deneyimler, dinî referanslar, kültürel normlar ve toplumsal eleştirilerle şekillenmektedir. Mahremiyet, bir yandan bireysel sınırların korunmasını ifade ederken diğer yandan kadınların toplumsal hayatta karşılaştıkları baskılara karşı direniş ve özgürlük arayışının da bir parçası haline gelmektedir. Bu bağlamda katılımcıların yanıtları doğrultusunda üç alt kategori oluşturulmuştur.

3.2.1. Mahremiyeti Kişisel Alan ve Sınırlar Olarak Tanımlayanlar

Katılımcıların birçoğu mahremiyet kavramını bireysel sınırların ve duyguların korunması, kişinin kendine ait alanının belirlenmesi ve bu alanın ihlal edilmemesi üzerinden tanımlamaktadır. K1 mahremiyeti kişisel bir mesele olarak değerlendirmektedir:

> "Mahremiyet kavramı benim için biraz daha kişisel bir şey. Kendi alanım, kendi sınırlarım… Duygularımın, özel hayatımın mahremiyeti olabilir. Mahremiyet, birinin hayatına, sınırlarına müdahale etmemenin bir göstergesi. Ahlaki ve etik bir mesele olarak görüyorum. Kimse benim özelime karışmamalı, ben de kimseninkine karışmam."

K4, mahremiyeti sadece fiziksel olarak sınırlamayıp aynı zamanda herhangi bir yapı tarafından belirlenemeyecek kadar da özgürlük ile ilişkilendirmektedir:

> "Mahremiyet benim için bana ait olan her şeyin sınırlarını belirleyen bir kavram. Bu sadece fiziksel bir alan değil; duygularım, geçmişim, yaşam tarzım, inançlarım… Bütün bunlar mahremiyetin parçası. Bu sınırları toplum, din ya da herhangi bir kurum değil, ben belirlemek istiyorum. Mahremiyetim, özgürlüğümün bir göstergesi."

Benzer şekilde K5'in de "mahremiyet deyince aklıma gelen ilk şey özgürlük... Bu, sadece benim değil, herkesin hakkıdır" ifadesi bu yaklaşım ile örtüşmektedir. K9[17] da "bu benim özelim" diye belirttiği her şeyi "mahremiyetinin bir parçası" olarak gördüğünü belirtmiştir. Öte yandan K6, kavramla daha geç bir yüzleşme yaşadığını belirtmektedir:

> "Mahremiyet kelimesini hep çocukluktan beri duyarım ama hiç üzerine bu kadar düşünmemiştim. Düşününce fark ediyorum ki benim için mahremiyet; kimseye anlatmak istemediğim, kendime sakladığım her şey. Bu bazen bedenimle ilgili olabilir, bazen duygularımla. Dinî bir yerden değil, daha kişisel bir yerden kuruyorum artık bu kavramı."

Dolayısıyla bu katılımcı (K6) mahremiyet kavramını daha çok duygusal ve kişisel sınırlar üzerinden tanımladığını ifade etmektedir.

K2 kodlu katılımcı ise mahremiyet anlayışında bireyin belirleyici olduğuna ve kişiden kişiye göre değişebileceğini belirtmekle beraber "…Ama elbette toplumsal yaşama baktığımızda toplumsal yasaların, sınırların da olması gerekiyor. Bu sebeple tüm sınırların 'bireyselliğinden' söz etmiyorum. Bu mümkün değil. 'Ortak iyi' etrafında bir sınır inşa etmek ne derece mümkün ben de bilmiyorum. Bu konuda tekrar tekrar Medine Sözleşmesine dönmemiz gerekiyor olabilir." sözleriyle mahremiyetin toplumsal boyutunun da göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret eder.

3.2.2. Mahremiyet ve Din Farklılaşan Görüşler

Müslüman feminist kadınların mahremiyet sınır ve anlayışlarını şekillendirirken herhangi bir değeri referans alıp almadıkları ve alıyorlarsa hangi değerlerin ön plana çıktığını ortaya koymaya çalışan bu bölümde, katılımcıların mahremiyet kavramını genel olarak İslami değerler, dinî kurallar ve kültürel normlarla ilişkilendirdikleri görülmektedir. Ancak bu ilişkilendirme, katı bir bağlılık şeklinde

[17] K9: "Mahremiyet bana 'bu benim özelim' demek. Herkese her şeyi anlatmak zorunda değilim. Bunu hem din belirler hem de ben istersem paylaşırım. Bazen kendim bile bazı şeyleri içimde tutmak istiyorum, bu da mahremiyetin bir parçası."

değil, çeşitli şerh düşmeler,[18] eleştiriler, bireysel yorumlar ve dini referanslarla[19] birlikte ifade edilmektedir.

Mahrem sınırlarını ve mahremiyet anlayışını belirlerken kendi iradesini de ortaya koymak istediğini vurgulayan K15, "mahremiyet İslam'da önemli ama ben artık sınırlarımı kendim belirlemek istiyorum. Dijital alanlarda da öyle. Bir günah işleyip işlememeye toplum değil, ben karar veririm. Bu da bir özgürlük alanı benim için." Bu görüşe yakın bir ifadeyle K10, "bizim mahallede mahremiyet çok genişti. Kuzenlerle bile mesafeler vardı. Ben bunun sadece dinle değil, kültürel alışkanlıklarla da ilgili olduğunu anladım. Şimdi çocuklarıma bu farkı öğretiyorum. Mahremiyet hem dinî hem toplumsal bir mesele ama en önemlisi bireysel olmalı" cümleleriyle mahremiyetin inşasındaki bireyselliğe ve dinî sınırlarla örfi kültürel normlar arasındaki farklara dikkat çekmiştir. Mahremiyetin belirleyici unsurları olan toplum ve birey arasında denge olması gerektiğini ve bunun zor olduğunu savunan katılımcılardan K2, şu ifadelere yer vermiştir:

> "Mahremiyet benim için yalnızca dinî bir mesele değil, kişiliğimle de ilgili. Hem bedensel hem psikolojik hem de dijital anlamda özel alanların korunmasıdır. Mahremiyetin sınırlarını birey belirlemeli ama toplumsal sınırlar da var. Bu konuda hep Medine Sözleşmesini düşünürüm. Oradaki dengeyi bugün kurmak zor."

Mahremiyet kavramının dinî referansların yanı sıra zamanla bireysel haklar,[20] duygusal alan ve rıza[21] gibi unsurları da kapsayan daha geniş bir içeriğe dönüştüğünü

[18] K12: "Mahremiyet kelimesi bana dini şeyleri çağrıştırıyor ama günlük hayatta daha çok özel alan ve özgürlükle ilişkilendiriyorum. Mesela nasıl giyineceğim, nerede nasıl olacağım… Bunlar benim kararlarım."

[19] K9: "Bunu da hem kendim kişisel rahatım, keyfim yani biraz paşa gönlüm belirliyor. Ayrıyeten de dini değerler de belirliyor. Yani ikisi bir arada gibi aslında. Çünkü bazen her mahrem gördüğümde herkese mahrem değil çünkü.

K7: "Dini olarak, dini değerlerle Tabii ki de ilişkilendiriyor. Kişisel haklarımın yanı sıra Mahremiyetle aslında herhalde en başından beri ilk ilişkilendirdiğim ve mahremiyeti öğrendiğim yer belki de dini mahremiyet, dinin anlattığı mahremiyet olabilir tabii ki. O yüzden ahlakla, dini değerlerle, dindar olmakla gibi."

[20] K17: "Mahremiyet benim için hem dini hem hukuki bir sınır. Kimin mahrem olduğu, kimlerle nasıl ilişkiler kurulacağı dinen belirleniyor. Ama kişisel alanda da gizlilik önemli. Hem beden hem özel bilgiler mahremdir."

[21] K13: "Yetiştiğim bağlamdan ötürü sadece böyle kadınlar için daha çok özel gibi algılıyorduk. Ama şimdi ben Müslüman örtülü bir kadın olarak tabii benim daha sınırlarım var. Mahremiyet deyince aklıma hemen rıza geliyor. Birinin izni olmadan hiçbir şeye dokunamazsın, bedenine, eşyasına, bilgisine… Bu hem dini hem hukuki bir mesele."

K6: "Mahremiyetin temelinde rıza var. Eğer bir şeyi paylaşmak istiyorsam açarım, istemiyorsam kapatırım. Bu sınırlar bana ait."

dillendiren katılımcılardan, K7: “Mahremiyeti hep dinî değerlerle öğrendim. Namahrem kavramı, kiminle oturup kalkacağımız, ahlaki sınırlar… Hepsi mahremiyetin bir parçası. Ama bunun kişisel haklarla da bağlantısı olduğunu zamanla fark ettim. Mahremiyet sadece din ve bedenle ilgili değil.” K11 de mahremiyetin, beden mahremiyetinde önemli bir araç olan örtünmeden ibaret olmadığını fark edişini şu şekilde aktarmaktadır: “Başlarda mahremiyet benim için sadece başımı örtmekti. Ama sonra anladım ki konuştuklarımız, yaşadıklarımız, duygularımız da mahrem olabilir. Mahremiyet kavramım genişledi.”

Mahremiyet ve güven duygusunu aynı zemine oturtan K14 ise mahremiyet ile ilişkisini şu ifadeler ile izah etmektedir: “Güvenli alan ile mahremiyet kesişiyor. Beni iyi hissettiren, güvende hissettiren yer mahremiyetimin sınırlarını belirliyor. Bu sınırlar sabit değil.”

3.2.3. Ataerkil Mahremiyet Sorgusu ile Öznelliğe Dayalı Yeni Yaklaşımlar Geliştirenler

Bu gruptaki katılımcılar mahremiyetin, kadınların toplumda kısıtlanması ve denetlenmesi için meşru bir araç olarak kullanılmasına eleştirel yaklaşmaktadırlar. Örneğin K3, kendi yaşantısından yola çıkarak bu duruma şu ifadelerle dikkat çekmektedir: “Çocukluğumdan beri mahremiyet denince aklıma kısıtlama geliyor. Babaannem, babam hep bir şekilde sınır koyardı. ‘Sen mahremsin’ diyerek aslında beni yüceltir gibi yapıp kısıtlamanın yolunu buluyorlardı. Ben bu yücelterek kısıtlama işine hep mesafeli oldum. Mahremiyetin sınırlarını başkaları değil, ben belirlemek istiyorum.” Aynı şekilde K18 de regl örneği üzerinden söz konusu geleneksel tavrı eleştirmektedir: “Bazı şeyler hep mahrem deyip susturuluyor. Regl gibi, kadın cinayetleri gibi. Oysa bazı şeylerin konuşulması gerekiyor. Mahremiyetin tabu haline gelmesi yanlış.”

Mahremiyetin baskı kurmak, özgürlüklerini sınırlamak ve toplumsal kontrolü sağlamak için kullanıldığını ifade eden bir diğer katılımcı K15, “mahremiyetin sınırları her zaman net değil. Toplumun bana dayattığı sınırlar var. Ama ben bazen bu sınırları kendim esnetiyorum. Ne yapacağıma toplum değil, ben karar veririm. Bu da

özgürlüğümün bir parçası" cümleleriyle mahremiyet kavramının bireysel tercih olduğuna ve öznellikle yeniden tanımlanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde mahremiyeti bireysel öznelliğin, rızanın ve özgürlüğün korunması çabası olarak izah eden K8'in ifadeleri şu şekildedir: "Mahremiyet bir kadının özgürlüğünü, rızasını, özneliğini koruma çabasıdır. Bunu sadece Müslüman feministler değil, herkes böyle görür. Mahremiyet, kadınların kendi sınırlarını koruma hakkıdır." K19 ise "benim için mahremiyet kişisel bir özgürlük meselesi. Güvenli bir alan yaratmak, bedenimin, duygularımın, bilgilerimin sınırlarını korumak… Dinî ya da ahlaki referanslar ikinci planda. Öncelikle bu benim hakkım" sözleriyle mahremiyetin, kişinin kendi bedeni ve yaşam alanı üzerinde tam söz sahibi olmasının bir göstergesi olduğunun altını çizmiştir.

Katılıcıların mahremiyet kavramına ilişkin ifadeleri, kavramın tek boyutlu bir çerçeveye indirgenemeyeceğini açıkça göstermektedir. Kimileri mahremiyeti kişisel alanın korunması ve bireysel sınırların çizilmesiyle ilişkilendirirken kimileri dinî ve toplumsal kodlara atıf yaparak tanımlamış ancak bu kodlardan özellikle toplumsal olana aralarına belli ölçüde mesafe koyduklarını da ifade etmişlerdir. Öte yandan ataerkil mahremiyet anlayışını sorgulayanlar, bu kavramın kadınların öznelliğini sınırlayıcı yönlerine dikkat çekmiş ve kendi deneyimlerinden hareketle yeni tanımlar geliştirmiştir. Tüm bu farklılıklar, mahremiyetin Müslüman feminist kadınların yaşam dünyasında sabit ve tek tip bir kategori olmaktan ziyade; bireysel tercihler, dinî referanslar ve toplumsal deneyimlerin etkisiyle farklı biçimlerde anlam kazanan bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.

3.3. MAHREMİYETİN KADINLARLA İLİŞKİLENDİRİLMESİNE DAİR GÖRÜŞLER

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "kadınlar ile ilgili 'mahrem' kapsamına girdiğini düşündüğünüz konular var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?" sorusuna verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu kadınlara özgü mahrem bir konu olmadığını belirterek bu doğrultuda eleştirel bir tutum sergilemişlerdir. Katılımcılar, mahremiyetin toplumsal cinsiyet temelli bir kısıtlamaya dönüşmesine, kadın bedeni ve kimliği üzerinden tanımlanmasına tepkisel yaklaşarak, mahremiyetin

yalnızca kadınlara atfedilen bir kavram olarak inşa edilmesini, toplumsal cinsiyet temelli bir eşitsizlik göstergesi olarak değerlendirmişlerdir.

3.3.1. Mahremiyetin Cinsiyetlendirilmiş Anlamına Karşı Geliştirilen Eleştirel Tutum

Bazı katılımcılar, mahremiyeti cinsiyet temelli olarak değil[22] bireyin kendi belirlediği duygusal, fiziksel ve sosyal alanlarla ilgili bir hak ve özerklik meselesi olarak ele almaktadırlar.[23] Bu bağlamda, K1: "Kadının mahremiyeti dediğimde duygular, özel hayat olayları, kişinin paylaşmak isteyip istemediği alanlar geliyor aklıma. Kadın ya da erkek fark etmez, mahremiyet kişinin kendi sınırlarıyla ilgilidir." Benzer şekilde K15: "Kadınlıkla ilgili belirli konular yok benim için. Mahremiyet daha çok kişisel ilişkilerde, güven ilişkilerinde ortaya çıkıyor." Bu minvalde K4'ün örtünme ve cinsiyetçilik üzerinden kurduğu ilişki de şu şekildedir: "Geçmişte kadın bedeni ve örtüsüyle sınırlı bir mahremiyet algım vardı. Şimdi bunun cinsiyetçi bir yaklaşım olduğunu görüyorum. Mahremiyet cinsiyetle sınırlandırılmamalı."

Diğer taraftan mahremiyetin dayatılan kalıplardan arındırılması ve tabulaştırılmaması gerektiğine dair söylem geliştiren katılımcılardan K3'e göre "mahremiyet adı altında konuşulmayan her şey tabulaşıyor ve kadın düşmanlığını besliyor. Her şey konuşulabilmeli." K18 de benzer ifadelerle "mahremiyet adı altında kadınların susturulması, konuşulamayan konuların tabu hâline gelmesi zarar veriyor. Her şey konuşulabilmeli" ifadeleriyle mahrem olduğu için geçiştirilen veya gündeme getirilmeyen her konunun tabu olarak birey ve topluma döndüğünün altını çizmiştir. Aynı zamanda K5'in "mahremiyet bireysel bir konudur. Kiminle neyi paylaşmak istiyorsan o kadardır. Geleneksel kadın mahremiyeti anlayışını reddediyorum" aktarımı, kadınlıkla özdeşleştirilen geleneksel mahremiyet anlayışını reddettiğini özellikle belirtmesi yönünden dikkat çekicidir.

[22] K4:"Mahremiyetin yalnızca kadınlar üzerinden tanımlanmasını yanlış buluyorum. Mahremiyet herkes için var."
[23] K9: "Her kadın kendi mahremini kendisi belirlemeli. Kimse kimseye karışmamalı."
K14:"Kadınlıkla ilgili konuların 'mahrem' diyerek susturulmasını doğru bulmuyorum. Gerçek mahremiyet bireysel sınırdır."

3.3.2. Geleneksel Mahremiyet Söylemine Eleştireler

Mahremiyet kavramının kadınları bastırmak ve kontrol etmek amacıyla kullanıldığını ifade eden katılımcılardan K19, "kadının bedeni, cinselliği mahrem olarak görülüp sürekli kontrol ediliyor. Bu tamamen toplumsal bir dayatma" cümleleriyle konu hakkındaki görüşlerini dile getirirken aynı şekilde K2 için de "kadının 'mahrem' görülerek korunmaya çalışılması onun hapsedilmesi anlamına gelmektedir. Kadın bedeni, duyguları, ekonomik bağımsızlığı mahremiyetle ilişkilendiriliyor ama bu sınırlayıcı" sözleriyle mahremiyet baskısının kadınların özgürlüğünü kısıtladığını vurgulamaktadır. K8 ise "kadın bedeni erkekler tarafından sürekli nesneleştiriliyor. Bu da mahremiyet adı altında kontrol mekanizmasına dönüşüyor" aktarımlarıyla söz konusu problemin özellikle erkeklerden kaynaklandığını belirtmektedir.

3.3.3. Mahremiyetin Müzakere Edilmesi

Yapılan analiz sonucu katılımcılardan bazılarının; beden, cinsellik, regl gibi toplumsal normlarla ilişkili çeşitli konuları değerlendirirken "mahrem ama…" biçiminde bir söylem geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin K2'nin "kadın bedeni, özel hayatı, cinselliği mahremiyet kapsamına girer. Ama bu mahremiyet kadını hapseden bir şey olmamalı" ifadeleri ile benzer biçimde (K7) ve (K10) da mutlak bir mahremiyet anlayışının olmadığını vurgulamaktadır: K7: "Beden mahremiyeti ve cinsellik sınırları olabilir. Ama her şeyin konuşulmasını savunuyorum." K10: "Beden, ilişkiler, kadınların özel halleri mahremiyet alanına girer. Ama bu sınırlar da tartışılabilir olmalı." K11 ise daha ziyade dönüşüm vurgusu yaparak "bedenin örtülmesi, regl gibi konular hâlâ mahremiyetin parçası olarak görülüyor. Ama bu algının da dönüşmesi gerekiyor" ifadeleriyle kadınlara özgü biyolojik durumların mahrem sayılmaması gerektiğini savunmaktadır. Mahremiyetin müzakereye açık biçimde ele alındığı bir diğer katılımcı (K16) söyleminde; "mahremiyet sabit değil. Bazen bir şeyi paylaşmam gerekebilir, bazen saklarım. Bu tamamen bağlamsal" açıklamasıyla mahremiyetin sabit ve mutlak bir kavram olmadığı, bireysel ihtiyaçlarla dönüşebileceği ifade edilmektedir.

Yapılan görüşmeler neticesinde ortaya çıkan tablo göstermektedir ki, mahremiyetin sadece kadınla özdeşleştirilmesine karşı eleştirel ve sorgulayan bir tavır hâkimdir.

3.4. MAHREMİYET ALGISININ VE SINIRLARININ ZAMAN İÇİNDEKİ DÖNÜŞÜMÜ

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "mahremiyet algınızın ve sınırlarınızın zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini düşünüyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların yanıtları, bireysel yaşam deneyimleri, dinî inançlar, toplumsal normlar, feminist bakış açıları ve kişisel özgürlük arayışları doğrultusunda çeşitlenmiştir. Mahremiyet algısının zamanla esnediği, bireysel tercihlere dayalı bir anlam kazandığı ve toplumsal cinsiyet normlarına karşı eleştirel bir bakış geliştirildiği görülmektedir. Yanıtlar dört ana kategori altında sınıflandırılmıştır.

3.4.1. Mahremiyetin Bireysel ve Toplumsal Bir İnşa Süreci Olarak Dönüşümü

Yapılan analiz sonucunda katılımcıların çoğu mahremiyet algılarının çocuklukta; aileden, çevreden ve dinî normlardan öğrenilen kalıplarla şekillendiğini, ancak zamanla bu kalıpların sorgulandığını ve bireysel bir mahremiyet anlayışına evrildiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda toplumsal yapı tarafından kendilerine aktarılan mahremiyet bilincinde, mahremiyetin sadece kadın bedeni ve cinsellikle özdeşleştirildiği, süreç içerisinde ise kendi açılarından bu algının genişlediği ve duyguların, düşüncelerin, bireysel tercihlerin de mahremiyet alanına dâhil edilmesiyle zenginleştiği belirtilmektedir. Mahremiyetin sabit olmaktan ziyade sürekli inşa edilen, dinamik ve yeniden tanımlanan bir alan/olgu olduğu vurgulanmaktadır (K1, K3, K4, K5, K6, K7, K11, K12, K16).[24]

[24] K12: "Karşı cins ile ilişkiler. Hani zaman içinde inanılmaz değişti. Çocukken olduğum ve işte bende çok küçük yaşta başörtüsü takmış, tüm yazı başörtüsüyle geçirmiş falan bir çocuktum. Çok değişti. Mesela işte ben çorapsız asla dolaşılamayacağına inandırılmıştım. Sonra bir yaz çok fazla sandaletli kadın gördüm. Bak ayaklarla sandalet, terlik giyiyorlardı. Aşırı hoşuma gitti. Mesela son 3 yazdır falan sandalet giyiyorum."

K1 kodlu katılımcı regl ve ped gibi kadınlara özgü durumları bir dönem saklı tutulması gereken konular olarak gördüğünü ancak zaman içerinde söz konusu biyolojik hallere ve saçın mahrem oluşuna dair görüşlerinin esnediğini şu sözler ile aktarmaktadır:

> "Ergenlikten yetişkinliğe geçerken artık anne-babadan öğrendiğim paket bilgilerin ötesine geçtim. Regl ve menstrüasyon süreci içerisinde. Oruç tutmuyorsam bile sahura kalkmam gerekiyor diye düşünüyordum. Babam, erkek kardeşim falan anlamasın istiyordum. Ama artık hiç öyle düşünmüyorum. Oruç tutmuyorsam kalkmıyorum. Ped isterken mesela gerilirdim saklama gereği hissederdim şimdi böyle elimde pedi alıp saklamadan lavaboya gitmek gibi bir farklılık oldu. Bir de dönüşen şeyler arasında belki birazcık daha saçı ekleyebilirim. Saç benim için de dönüştü. Eskiden mesela kendi sürecinde daha böyle mahremiyetin parçası gibiydi. Çünkü ben, şey diye bahsetmiyorum ama mahremiyet bence kişinin içindeydi, sınırdan başta. Benim için sınırımda saç da kesinlikle o parçanın içerisindeydi. Şimdi birazcık daha esnedi. Buna bakış açım mesela."

Benzer şekilde K3, regl örneği üzerinden yaşadığı dönüşümü aktarmaktadır: "Kadınlık deneyimimi gizlemek yerine açık konuşmayı tercih ediyorum. Regl kelimesini aile içinde özellikle kullanmaya başladım." K7 de kendi sorgulamalarını yapmaya başlaması ile mahremiyet algısının ailesinden bağımsızlaştığını şöyle özetlemektedir:

> "Benim için mahremiyet sınırları aslında ilk başta tamamen ailemden gelen, evde öğrendiğim şeylerdi. Ailem neyi konuşmazsa, neyi mahrem görürse ben de onu mahrem sayardım. Onların konuşmadığı şeyleri ben de konuşulmaz sanırdım. Normalin, mahremin onların gördüğü şeyler olduğunu düşünürdüm. Bu düşünce biçimi sonra yavaş yavaş değişti. Ben 21 yaşında örtünmeye karar verdim. Ve aslında örtündükten sonra daha çok sorgulamaya başladım. Yani örtünün getirdiği belli sınırlar var elbette ama bu sınırlar gerçekten benim mi? Kendi sınırlarım ne? Ben ne düşünüyorum? Bunları sormaya başladım kendime. Sonrasında şöyle bir dönüşüm yaşadım: Daha geleneksel kalıplardan uzaklaştım. Kadınlara dair her şeyin — bedeni, deneyimi, arzuları, sıkıntıları — özellikle kadınlar tarafından açıkça konuşulması gerektiğine inanmaya başladım. Kendime daha geniş, daha esnek bir mahremiyet alanı çizdim. Mesela başörtüsüzken regl hakkında konuşmak benim için zordu. Ama şu anda başörtülüyken regl hakkında çok daha rahat konuşabiliyorum. Yani örtü bir yandan belli sınırlar getirdi ama öte yandan o sınırlar sayesinde ben başka alanlarda kendi sınırlarımı daha özgürce çizebildim. Normalde başörtülü bir kadınla tezat gibi görünebilir bu konuşmalar ama ben asıl

K16: "Duygularımı bile mahrem sayıyordum. Zamanla paylaştıkça, dayanışmalar kurdukça bu algım değişti. Bedenime dair de daha esnek bir bakış geliştirdim. Yani daha önce tamamen mahrem saydığım şeyler, artık benim için o mahrem alanın dışına çıkmaya başladı."

başörtülü olduktan sonra daha rahat konuşmaya ve konuşulması gerektiğini düşünmeye başladım."

K4 ise "önceden toplumsal normların bana dayattığı sınırları mahremiyet olarak kabul ederdim. Zamanla feminist okumalar ve kendimi tanıma süreciyle bu sınırları kırdım ve mahremiyeti kendim inşa etmeye başladım" sözleri ile şimdiye dek geliştirdiği mahremiyet bilincinin kendisine ait olmadığına ve bireysel tercihlerini yansıtmadığına dair bir farkındalık geliştirdiğinden bahsetmektedir. Buna paralel olarak K11 de yaşadığı dönüşümden "beden üzerinden tanımlanan mahremiyet algım değişti. Kadın ve erkek konuşamaz gibi kuralları artık aşabildim. Kendi deneyimlerimle sınırlarımı kendim belirliyorum" sözleri ile bahsetmektedir.

K6, "eskiden erkeklerle el sıkışmak mahrem sayılırdı, şimdi o sınır esnedi. Yine de içimde bazı mahrem alanlar var ama pratikte dönüşüm yaşadım" ifadesi ile yaşadığı dönüşümün özellikle fiziksel sınırlarını belirlemede etkili olduğunu belirtir. Aynı zamanda K6, karma ortamlarda bulunurken Müslüman kimliği dolayısıyla ait hissetmediği durumlarda, dinî ve mahremiyet değer yargılarını kendi kişisel tercihlerine göre nasıl yeniden kurguladığını, "devşirdiğini" şu sözcükler ile aktarmaktadır:

"Üniversitenin başından beri her ortamda bulunan biriyim. Hatta ferace giyerken bile farklı çevrelerde bulunmaktan rahatsızlık duymuyordum. Şu an ferace giymiyorum ama o zamanlar da farklı çevrelerde olmam bana ters gelmiyordu. Ama şunu da biliyorum: Bazı yerlere ait olmadığımı hissediyorum. Yani her ortamda gerçekten "ait" hissetmiyorsun. Ancak, her ait olmadığın yerden gitmen gerekiyormuş gibi bir düşüncem de yok. Tam aksine, bazen ait olmadığımı bildiğim halde, orada kalmam gerektiğini hissediyorum. Mesela şu an dalış yapıyorum. Ve bu çok karma, mahremiyet açısından oldukça aykırı bir ortam. Kıyafet, ortam, birçok şey bana uygun değil. Ama zihnimde şöyle bir düşünce var: "Benim suyun altını görmem gerekiyor." Bu düşünce, beni bu ortamda kalmaya ikna ediyor. Yani o ortamdan kendime göre bir anlam, bir değer devşiriyorum. Bu durum başka ortamlarda da geçerli. Örneğin bir eyleme gidiyorum; orada bulunmak istiyorum. Ama eylem ortamındaki bazı insanlar ya da davranışlar beni rahatsız edebiliyor. Buna rağmen şunu diyorum: "Ben burada olmalıyım, çünkü yapmak istediğim şey bu." Yani ait hissetmesem bile, orada olmam gerektiğini düşündüğüm için kalıyorum. Sanırım bu "her ortamda olma" isteği zamanla bazı sınırları aşındırıyor."

K5, diğer katılımcılardan farklı olarak bir dönüşüm geçirmediğini toplum tarafından öğretilen mahremiyete her zaman karşı çıktığını şöyle ifadelendirmektedir:

> "Aslında çok büyük bir dönüşüm geçirmedim. Mahremiyet kavramı benim için hiçbir zaman sadece kadının iffet ve tesettürüne indirgenmiş bir konu olmadı. Bu bakış açısı bana toplum tarafından öğretildi ama ben hâlâ reddediyorum. Kişisel alanlarıma büyüdükçe zevk aldığım şeyler dahil oldu; örneğin sigara içmek bile benim için bir mahrem alan haline geldi. Toplumdaki bazı anlar, benim özel rutinlerim ve deneyimlerimle birlikte mahremiyetim gelişti, dönüştü. Çevremde bu dönüşümü yaşayan birçok insan gördüm; özellikle gelenekselci, dinî baskılayıcı çevrelerden gelenler, farklı görüşlerle tanışıp dönüşebiliyorlar. Mesela LGBT+ bireylerle arkadaşlıklar, tesettürün farklı yorumları gibi."

3.4.2. Mahremiyetin Esnemesi: Sosyal Medya, İletişim ve Kamusal Alandaki Dönüşüm

Birçok katılımcı, mahremiyet algılarının sosyal medya kullanımı, kamusal alanda var olma biçimleri ve toplumsal etkileşimleriyle esnediğini belirtmektedir. Sosyal medyada kişisel paylaşımlar, erkeklerle iletişim kurma, duyguları ve kişisel hayatı görünür kılma gibi alanlarda dönüşüm yaşanmıştır (K2, K7, K9, K13, K15, K19).

K2[25] ve K13 kodlu katılımcılar mahremiyet sınırlarının özellikle sosyal medyada paylaşım yapmaya başlamaları ile esnediğini gözlemlediklerinden bahsetmişlerdir. K13 kodlu katılımcı, sosyal medyada paylaşım yapıp yapmama veya hesabını gizli kullanma kararının artık dinî ve mahremiyet temelli kaygılardan dolayı değil güvenlik endişesinden kaynaklandığını şöyle izah etmiştir:

> "Ben kesinlikle mahremiyet anlayışımın dönüştüğümü düşünüyorum. Önceden mesela işte başörtülü bir kadın olarak böyle çok fotoğraf paylaşmamam gerektiğini düşünürdüm. Daha böyle işte sırtım dönük, yüzüm dönük vesaire. Önceleri haram gibi geliyor bana açıkçası. Ama işte bu artık haram olmadığını anladıktan sonra daha rahat paylaşım yapıyorum. Benim yüzüm, elim zaten dine göre haram değil. Gayet paylaşabilirim. Ama yine tabii ki mesela hesaplarımı çok açık kullanmıyorum. Onda da dinî gerekçelerle değil, şu an için en azından kendim hoşlanmadığım için güvenli bulmadığım için paylaşmıyorum."

Katılımcı söylemlerinde, mahremiyet sınırlarının özellikle duygusal ilişkiler bağlamında daha fazla esnetildiği görülmektedir. Söz konusu dönüşüm K15'in ifadelerinde şu şekilde görünür kılınmaktadır: "Sevgilimi mahrem alanıma aldıkça

[25] K2: "Eskiden sosyal medyada fotoğraf paylaşmazdım, şimdi kaygılarım azaldı. Mahremiyet algım esnedi."

sınırlarım esnedi. Yani mahremiyet alanıma aldığım biriyle sınırlar esniyor. Bu süreç büyüdükçe, yaş aldıkça da daha fazla esniyor. Duygusal ilişkilerde dönüşüm yaşadım." Benzer biçimde K7 de bir ilişkiye başladıktan sonra yaşadığı dönüşümü ve duygu karmaşasını dile getirmektedir:

> "25 yıllık hayatımda ilk kez bir erkek arkadaşım olduğu için bu aralar, fiziksel sınırlar konusunu ilk defa ciddi biçimde düşünmeye başladım. Daha önce böyle bir deneyimim ya da ihtiyacım olmadığı için, bu mesele benim için gündeme gelmemişti. Ancak şu anda içinde bulunduğum ilişki, sınırlarımı neye göre çizdiğimi, bu sınırların sabit mi yoksa değişken mi olduğunu sorgulamama neden oldu. İlişkinin başında, daha çok ani bir refleksle "sadece el ele tutuşuruz" gibi sınırlar koyduğumu hatırlıyorum. Fakat zamanla, erkek arkadaşımın bu konulardaki sınırlarının benden daha geniş olduğunu fark ettim**.** Bu süreçte yaşadığım duygusal karmaşayı tarif etmek kolay değil."

Kamusal alanda bulunmanın mahremiyet sınırlarının dönüşümüne etkisini K6 şu sözler ile açıklamaktadır:

> "Sanırım üniversite... Yani çok karma ortamlarda bulunmak. Ama zaten hep karma ortamlardaydım. Bir yerden sonra bu daha konforlu gelmeye başladı. Yani şöyle; önce el sıkışmayı normalleştirdim. Sonra yan yana oturmak da normalleşti. Bu da zamanla giderek bir sarılmaya kadar vardı. Bir şeyi bıraktığında ya da bir adım attığında devamı geliyor bence. Bu da o alanlardan biri oldu benim için. Bazı şeyleri hâlâ içimde tutuyorum, ama bazılarını bıraktım. Ve bıraktığım alanlardan biri bu oldu diyebilirim."

Bu minvalde K19 da iş hayatına başladıktan sonra mahremiyet sınırlarının esnediğini belirtmektedir:

> "Mahremiyet algımın ve sınırlarımın zaman içinde dönüşüm geçirdiğini düşünüyorum. Bu dönüşüm benim bireysel yaşam deneyimlerimle doğrudan ilişkili. Çalışma hayatına katılmama özellikle kadın erkek ilişkilerinde daha rahatım diyebilirim. Mesleğimin ilk yıllarında mesela erkek danışanlarımla asla kadın danışlarım gibi değildim. Hatta erkek danışan gelmesini çok da istemiyordum tek başına kalmak vs. gibi kaygılarım vardı. Ama işimde profesyonelleştikçe sanırım artık bir kaygım kalmadı kadın erkek ayrımı yapmıyorum etik de değil zaten. Yani en baştan beri etik ilkeden dolayı bu ayrımı yapmıyordum ama ister istemez bir rahatsızlık hissediyordum. Sonra bu da kalmadı."

K9 kodlu katılımcı da kamusal alan ve mahremiyet arasında kurduğu ilişkiye dair şunları aktarmaktadır: "Radikal İslam'dan çıktıkça kadınların sosyal hayatta daha görünür olması gerektiğini anladım. Kamusal alanda bulunurken eskiden kendimle bir çatışma yaşıyordum artık yaşamıyorum. Kendimi frenlemekten vazgeçtim. Dünya

varmış modundayım." 1987 doğumlu olan katılımcı (K9), Y kuşağına mensup olmasının ve radikal İslamcı bir dönem ile çevrede yetişmiş olmasının yüklediği mahremiyet anlayışı ve kısıtlamalardan en çok kamusal alanda bulunarak uzaklaştığını ve bu alanlarda bu sınırları esnetebildiğini ifade etmektedir.

3.4.3. Dinî Anlayışın ve Feminist Perspektifin Mahremiyet Algısına Etkisi

Katılımcıların büyük bir kısmı, mahremiyet algılarının dönüşümünde dinî bilgilerini sorgulamanın, farklı tefsirlerden okumalar yapmanın ve feminist literatürle tanışmanın etkili olduğunu vurgulamıştır. Dinî metinlerin farklı yorumlarının, toplumsal cinsiyet normlarının eleştirisinin ve kadın dayanışmasının bu dönüşümde belirleyici olduğu ifade edilmiştir (K4, K9, K11, K16).

K11 kodlu kullanıcı farklı tefsir okumaları yapmasının mahremiyet bilincine etkisini şöyle dile getirmektedir: "Kur'an tefsirlerini farklı kaynaklardan okumak, dinî normlarımı yeniden şekillendirdi. Artık kadının toplumda daha özgür olması gerektiğini düşünüyorum." Benzer şekilde, tefsir okumalarının yanı sıra feminizm okumaları ve feminist toplulukların içinde bulunmak da mahremiyeti dönüştüren noktalardan biri olarak zikredilmektedir.[26] K4 de yine mahremiyet anlayışını aslında feminist bakış açısından önce ve sonra olarak ayırarak kendi deneyimini şu şekilde nakletmektedir:

> "Önceki dönem sorsan bana algı ve sınırlarını. Ben çok daha böyle geleneksel bir yaklaşımla cevaplayabilirdim bunu. Ya da ne bileyim. İşte toplumsal normların bana dayattığı kavramları kullanabilirdim. Ama bu dediğim gibi zaman içinde çok dönüştü bende. Bu sadece kadın bedenin üzerinden değil bazen dinî söylemlerle bunu böyle şekillendirdim. Feminist perspektifim açıldıkça daha çok toplumsal kuralların bana dayattığı kavramları kullanmamaya başladım. Aslında böyle benim bildiğim mahremiyetin benim bireysel bir tercihim olmadığını bana öğretilen olduğunu öğrendim. Bu biraz benim için bir direniş alanı oldu aslında."

[26] K16: "Feminizm ve eşitlik talepleri benim mahremiyet algımı dönüştürdü. Kadınların konuşmasının tabu olmaması gerektiğini öğrendim."

K9 da özellikle yetişmiş olduğu dönemin tartışma konularına atıfla şu ifadeleri dile getirmektedir: "Daha önce kahkaha atmak bile mahrem sayılırdı. Feminist okumalarla bu algım değişti."

3.4.4. Mahremiyetin Bireysel Özgürlük ve Özneleşme Alanı Olarak Değerlendirilmesi

Bazı katılımcılar, mahremiyetin bireysel öznelliğin, kimlik inşasının ve özgürlük alanının bir parçası haline geldiğini ifade etmektedir. Mahremiyet artık korunması gereken bir alan olmakla birlikte bireyin kendini gerçekleştirme ve toplumsal normları reddetme biçimi olarak tanımlanmaktadır (K1, K4, K7, K12).[27]

Katılımcılardan K1, özneleşme sürecinin mahremiyet algısındaki dönüşüme etkisini kendi dilinden şu şekilde aktarmaktadır:

> "Nasıl bir dönüşüm geçirilmiştir? Tabii geçirdi, geçirmez olur mu? Ama kırılmalardan başlatmak lazım. Kendi hayatımda söyleyebilirim. Birazcık daha artık bu geç ergenlik döneminden yetişkinliğe geçiş zamanlarında, yani birazcık daha Front lob'un kullanılmaya başlandığı ve kendi değer sistemini oluşturduğu, hani direkt anne babadan öğrendiğin ya da toplumun sana paket olarak verdiği bilginin ötesinde birazcık daha evet aslında ben bu konuda böyle düşünüyorum dediğim dönemde değiştiğimi söyleyebilirim."

K4 kodlu katılımcı verili mahremiyet anlayışından sıyırıldığında kendisini daha özgür ve özgüvenli hissettiğinin özellikle altını çizmektedir:

> "Bu dönüşüm süreci benim kişisel alanımı ciddi şekilde genişletti. Artık kendimi daha özgür, daha öznel ve daha kendim gibi hissetmeye başladım. Mahremiyet kavramı da bu süreçte benim için yalnızca korunması gereken bir alan olmaktan çıktı; aynı zamanda kendimi yeniden kurduğum, özne olarak var olduğum bir alan hâline geldi. Toplumun bana öğrettiği normların dışında, aslında "olması gerekenin" ne olduğunu kendi deneyimlerimle yeniden tanımlamaya başladım. Bu hem kişisel özgüvenimi artırdı hem de kadın kimliğimi yeniden inşa etmemi sağladı. Bu reddediş, beni daha özgür kıldı. Artık kendi sınırlarımı, kendi mahrem alanımı, kendi kadınlık hâllerimi başkalarının çizdiği çerçevelere göre değil, kendi öznel deneyimlerime ve ihtiyaçlarıma göre tanımlıyorum. Bu da aslında mahremiyetin yalnızca korunması gereken bir şey değil, aynı zamanda bireyin kendini kurduğu ve var ettiği bir alan olduğunu gösteriyor."

[27] K12: "Kendi kıyafet tercihlerim, görünürlük biçimlerim bireysel bir dönüşümün parçası oldu. Kendimi daha özgür hissediyorum."

Örtüşen biçimde, K7 de 20'li yaşlarına kadar ailesi tarafından belirlenen ve içinde büyüdüğü evden devraldığı mahremiyet sınırlarına göre yaşamış, ancak 21 yaşında itibaren "neyim mahrem neyin olmadığı" ile ilgili bir sorgulama sürecine girerek mahremiyet anlayışını bireyselleştirme evresine geçmiştir.[28]

Katılımcıların ifadeleri, mahremiyetin sınırlar bütünü olmadığını zamanla değişen ve farklı bağlamlarda yeniden kurulan bir olgu olduğunu göstermektedir. Bireysel tercihler, deneyimler ve toplumsal koşullar mahremiyetin yeniden inşa edilmesine zemin hazırlarken; dijitalleşme, kamusal görünürlük ve sosyalleşme gibi süreçler bu algıyı esnetmiştir. Dinî yorumlar ile feminist perspektifler ise kavramın anlamını çeşitlendirmiştir.

3.5. MÜSLÜMAN KADINLARIN MAHREMİYET ANLAYIŞININ ZAMAN İÇİNDEKİ DÖNÜŞÜMÜ

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "Müslüman kadınların mahremiyet anlayışlarında zamanla nasıl bir değişim ve dönüşüm yaşandığını düşünüyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların cevapları, bireysel yaşantılar, dinî yaklaşımlar, toplumsal değişimler, modernleşme, kentleşme, feminist okumalar, dijitalleşme, sosyal medya ve küresel etkileşimler gibi pek çok farklı etken doğrultusunda çeşitlenmiştir. Mahremiyetin sabit ve değişmez bir kavram olmaktan çıkarak bireysel, esnek ve eleştirel bir zemine taşındığı ve bu zeminde Müslüman kadınlarda belirgin bir dönüşüm yaşandığı görülmektedir. Değişim konusunda tüm katılımcılar aynı fikirde olmadığından dolayı bu kısım katılımcı yaklaşımları doğrultusunda üç başlık altında değerlendirilmiştir.

[28] Benim için mahremiyet sınırları aslında ilk başta tamamen ailemden gelen, evde öğrendiğim şeylerdi. Ailem neyi konuşmazsa, neyi mahrem görürse ben de onu mahrem sayardım. Onların konuşmadığı şeyleri ben de konuşulmaz sanırdım. Normalin, mahremin onların gördüğü şeyler olduğunu düşünürdüm. Bu düşünce biçimi özellikle 21 yaşımdan sonra yavaş yavaş değişti. Sanırım bu dönüşüm hem internete erişimle başladı — farklı hayatlar, farklı mahremiyet sınırlarını görmekle hem de sorgulamalarım sonucunda örtünmeye karar vermemle.

3.5.1. Dönüşüm Yaşandığını Düşünenler ve Dönüşümü Olumlu Karşılayanlar

Katılımcıların bir kısmı, Müslüman kadınların kamusal alandaki görünürlüğünün artmasını ve mahremiyetin sosyal hayatta daha esnek bir biçim kazanmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Mahremiyetin bireysel sınırlarla birlikte sosyal etkileşimlerde normalleştiği ifade edilmiştir.[29]

K2 kodlu kullanıcı özellikle sosyal medya ile birlikte Müslüman kadınların da mahremiyet anlayışlarını dijital çağa uydurduklarını ve bunun ciddi dönüşümlere sebep olduğunu ifade etmiştir. Ancak ona göre değişen ve dönüşen dünyada mahremiyet sınır ve anlayışındaki değişim de son derece doğaldır:

> "Evet, Müslüman kadınların mahremiyet anlayışında zamanla ciddi değişimler yaşandı. Bu sadece bireysel tercihlerle değil, toplumsal dönüşümler, dijitalleşme ve kadınların hayatın farklı alanlarında daha aktif hale gelmesiyle bağlantılı bir durum. Eskiden mahremiyet daha çok "görünmemek, susmak, geri planda olmak" gibi algılanırken, bugün birçok Müslüman kadın için mahremiyet daha çok sınırlarını kendisinin belirlemesi, kendi alanını sahiplenmesi anlamına geliyor. Eskiden sosyal medya gibi platformlarda kişisel fotoğraf paylaşmak dahi mahremiyet ihlali gibi görülürken, artık birçok kadın bu konuda daha rahat. Yani mahremiyet anlayışı artık daha kişiselleşmiş durumda. Eskisi gibi tek tip değil. Özellikle sosyal medya, mahremiyetin tanımını çok değiştirdi. Mesela daha önce televizyonu açık bir odada görünmeyi "haram" gören kesimler bile artık ev içi vlog çekip paylaşıyor. Bu da gösteriyor ki dönüşüm sadece "seküler" kesimlerde değil, muhafazakâr camiada da yaşanıyor. Ben bu değişimi çok doğal buluyorum. İnsanlar değişiyor, hayat değişiyor, anlayışlar da değişiyor. Önemli olan mahremiyetin hala bir değer olarak kalması, ama bunun biçiminin ve sınırlarının bireyin hayatıyla ve çağın koşullarıyla birlikte şekillenebilmesi."

[29] K1: Ben evet yaşandığını düşünüyorum. Biraz zorlama yaşandığını düşünüyorum ama yaşandığını düşünüyorum. Değişimi de pozitif değerlendiriyorum.
K3: Biraz sosyal medyanın etkisiyle bence toplumda direkt mahremiyet algısı değişti.
K9: Evet, tabii ki de düşünüyorum. Bizim nesille, Y kuşağıyla Z kuşağı arasında baya bir uçurum var. Biz biliyorum ya, radikal İslam'dakiyle şu andaki çok farklı zaten. Şu anda artık bizim zamanımızda gündemimizde olan şeyleri gündeme getirme ihtimali dahi yok yani. Bence olması geren de oldu bu arada.
K12: Başörtülü kadınların feminist yürüyüşlerde görünmesi büyük bir dönüşüm. Kamusal alanda görünürlük arttı.
K17: Eskiden "tesettürlü biri bunu yapmaz" algısı vardı ama artık açılmalar vs. dışında başörtülü kadınların görünürlüğü toplumda baya arttı bu da şu demek başörtüyü toplumda çok daha geniş bir kitle temsil ediyor. Ama işte insanlar da anladılar bunun için de namaz kılanı da var kılmayanı da, sunroofu da var tek tip bir başörtülü kadın tipi yok dolayısıyla Müslüman kadın algısı zamanla değişti.

K5 ise modern dönemde mahremiyet algısının değişiminde dinî ve toplumsal yaşamda erkek egemen yorumun kırılmasına ve feminizmin etkisine dikkat çekmektedir:

> "Modern hayat, mahremiyet kavramını sınırlayan, şekillendiren en büyük etkendir. İslam'ın getirdiği alan güvenli bir alandı ama erkeklerin yorum gücünün ve kanun koyma yetkisinin erkeklerde olması mahremiyetin kadın üzerinde daha kısıtlayıcı hale gelmesine yol açtı. Bugün yeni nesil bunu aşmaya başladı; mahremiyetin sadece cinsellikle ilgili olmadığını daha iyi anlıyorlar. Bu dönüşümde en önemli faktörler eğitim, globalleşme ve postmodern çağdır. Feminizmin ortaya çıkışı da bu konuda çok önemli bir adımdır."

K6 da zaman içinde Müslüman kimlik ile kurulan bireysel ilişkinin dönüşmesinin, katılımcının deyimiyle "relaks" Müslüman kimliklerin, mahremiyetin anlamlandırılma biçiminin ve sınırlarının esnekleşmesinde belirleyici rol oynadığını gözlemlemektedir:

> "Açıkçası bu dönüşümü sadece kendimde değil, çevremdeki pek çok arkadaşımda da gözlemliyorum. Müslüman kimliğiyle kurduğumuz ilişki dönüşüyor. Mesela şöyle bir durum var: Her ortamda bulunmak, her ortamda var olmak isteyen bir Müslüman olarak, ister istemez bazı hassasiyetlerden taviz veriyorsunuz. Bence bu kaçınılmaz. Bazı hassasiyetleri koruyorsunuz ama bazılarını da koruyamıyorsunuz. Bu da daha "relaks", yani daha esnek bir Müslüman kimlik formunu beraberinde getiriyor. Evet, hâlâ Müslüman kimliğimizi koruyoruz ama artık bu kimlik daha çok "uyum sağlayan" bir hale dönüşüyor. Havle'den olup bazen bunları ifade ederken kendimi şımarık hissediyorum ama tam olarak şunu anlatmak istiyorum: Daha önce kesinlikle asla denilen şeyler, şimdi yapılabilir hale geliyor. Örneğin, eskiden erkek bir arkadaşın evde kalması kesinlikle söz konusu bile olamazken, şu an bunu daha rahat karşılıyorum. Elbette hâlâ sınırlarım var, ama bu bile büyük bir değişim. Ve ben bu dönüşümü sadece kendimde değil, birçok yakınımda da gözlemliyorum. Bunda bir Müslüman olarak her ortamda bulunma arzusu bence gerçekten çok belirleyici. Bu, benim açımdan çok doğal gelişti. Ve bir kez o sınır aşılınca, diğer şeylerin de normalleşmesi kolaylaşıyor."

K13 kodlu katılımcı Müslüman kadınlardaki dönüşümü iktidar politikası ve dijitalleşme gibi yapısal faktörlere bağlarken aynı zamanda kendi bireysel dönüşüm deneyimi üzerinden toplumun dönüşümüne dair genel bir okuma yapmaktadır:

> "Ben iktidara ve dijitalleşmeye bağlıyorum. Aslında bu dönüşümdeki en büyük belirgin şey de artık başörtülü kadınların görünürlükle görünmekle ilgili bir problemlerinin kalmaması. Bir de şu an aklıma geldi kendimle alakalı olarak. 3,5 4 yıl olacak fitness yapıyorum. Spor salonuna gidiyorum. İlk başlarken sadece kilo vermek için gitmiştim. O zaman kadınlar bölümüne

> gidiyordum. Sonra sporu çok sevdim. Ve daha profesyonel olarak yapmak istedim antrenör vesaire ile çalışmak istedim. Kadınlar bölümü yetmedi çünkü bir şey koymuyorlar kadınlar bölümünü sadece işte bisiklet oluyor ya da işte koşu bandı bu kadar. Kadın-erkek karışık yere gitmeye başladım. İşte belime bir şey bağlıyorum falan. Şalımı takıp şapka takıyorum. Hala da yapıyorum bu arada. Çekinmiyorum. Nasıl diyeyim? Daha çok bu yaşayarak da deneyimlediğim bir şey oluyor. Ben zaten başörtümü takıyorum ya da kendime dikkat ediyorum o ölçülerime. Gayet de her yerde bulunabilirim kafasındayım. Onun dışında bir arıza varsa o erkeklerle alakalı. Başörtüsünü erkekler için takmıyoruz o yüzden her yerde olabiliriz."

K13, mezkûr aktarımıyla birlikte aynı zamanda, Müslüman kadınların başörtüsüyle kamusal alanın her alanında görünür olma isteklerinin, mahremiyet anlayışındaki dönüşümle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır.

3.5.2. Dönüşüm Yaşandığını Düşünenler ve Dönüşümü Olumsuz Karşılayanlar

Mahremiyetin dönüşümünü olumsuz değerlendiren katılımcılar, bu durumu ağırlıklı olarak iki bağlamda ele almaktadırlar. İlki, başörtülü ya da başörtüsüz fark etmeksizin kıyafet tercihlerinde yaşanan değişimdir. İkinci ise üniversite gibi kurumsal ortamlarda -özellikle ders ortamlarında- kız ve erkek öğrenciler arasındaki ilişkilerde mahremiyetin gözetilmemesidir. Katılımcıların mahremiyetin dönüşümünü olumsuz olarak gördükleri temel nokta bu iki alanda yaşanan değişimlerdedir.

Örneğin K11 kodlu katılımcı, kendi yaşam tarzında ve kuşağında genel olarak mahremiyet algılarının dönüştüğünü ve biraz daha çağın ruhunu göre şekillendiğini kabul etse de bir öğretim görevlisi olarak kendisinden sonra gelen kuşağın mahremiyet anlayışının çok uç noktalarda olduğunu ifade etmektedir.

> "Üniversitede olduğum için öğrencilerimden çok biliyorum, bazen de gerçekten çok farklı anlaşılıp o mahremiyetin kuralları da çiğnenebiliyor. Mesela önceden veya şu anda da ben tamam bir erkekle birlikte aynı odada oturabilirim. Masada karşılıklı oturabilirim. Bunda bir sıkıntı yok. Ama tutup aynı sırada bir erkekle oturup ona yaslanmam mesela. Yan yana oturup temas etmesini sağlamam. Bir erkekle yaptığım en çok temas tokalaşmaktır. İşimiz gereğince çok fazla tokalaşıyoruz zaten yöneticilerimizle ya da meslektaşlarımızla. Ama şu an bunu da gözlemliyorum öğrencilerimde maalesef. Ben doğru bulmuyorum bunu ve bunu gözlemliyorum. Kapalı olan öğrencilerim de çok rahatlar bu anlamda ya da kılık kıyafet anlamında da çok rahatlar. Tabii ki onların tercihleri sıkıntı yok ama ben kendi görüşüme göre bazen biraz abarttıklarını düşünüyorum. Çünkü başörtüsü hani mahremiyet

> deyince en büyük ayırt edici özellik başörtüsü olarak geliyor ya kadınlar bağlamında düşündüğümüzde. Şu an başörtüsünün bir aksesuar olarak kullanıldığını görüyorum. Çok farklı kapanma stilleri, hani tam kapanmıyor saçlar ya da işte çok yoğun bir makyaj, ojeler, uzun tırnaklar veya işte bu erkeklerle ilişkilerinde çok yakın ilişkilerden bahsediyorum. Dediğim gibi hani bir yerde aynı masada oturmak, bir kafede oturmaktan bahsetmiyorum. Temastan bahsediyorum. Bu tarz şeyler üzüyor beni maalesef. Ama çevremde dediğim gibi sınırları korumaya çalışan, kendimi mükemmel yapıyorum demiyorum asla. Benim de hatalarım, benim de geliştirmem gereken yönler vardır. Ama bu benim düşünce yapıma uygun. İnsanlarda da bu tarz bir evrilme görüyorum yani. Bu tarz bir değişim, dönüşüm söz konusu olduğunu düşünüyorum."

Aynı şekilde, üniversitede akademisyen olan katılımcılardan K10 da başörtüsünü çıkaran veya başörtülü olmasın yine de giyim noktasında Müslüman olmayanlar arada bir fark olması gerektiğine dikkat çeker. Aynı zamanda modern ilişkilerde mahremiyet ihlallerinin çok fazla olduğunu gözlemlendiğini aktarmaktadır:

> "Hiçbir fark olmuyor yani dindar bir kadınla dindar olmayan bir kadın arasında hiçbir fark kalmayacak şekilde bir kıyafet ya da yaşam tarzı. Sınırları sürekli aşındıran veya sınır fikrini kabul etmeyen veya sınırları çok dar ya da çok geniş tutan anlayışlar bunların hepsini görüyoruz. Ben bunları aşırılıkları bir dengesizlik olarak görüyorum. Yüzünü tamamen kapattığı için hiç görmediğim öğrencilerim de var. Bir de göbeği açık öğrencilerimiz var. Ben bunlara katılmıyorum. Bunları dediğim gibi bir tür sürekli bir gösterme, ifşa etme, sınırları yıkma, sınır tanımama, sanki bu da çok büyük bir cesaretmiş, kahramanlıkmış gibi bunu sürekli olumlama. Bu psikolojinin doğru olduğunu düşünmüyorum yani. Samimi olduğum bir arkadaşımın kızı açıldıktan sonra sosyal medyasında çıplak gibi bir fotoğraf paylaştı. Bunu mu hedefliyorsun? Diye sordum. Hiç umursamadı bile zaten. Dolayısıyla bir şey söylemenin de bir anlamı olmadığını görüyorum."

3.5.3. Dönüşüm Yaşanmadığını Düşünenler

Katılımcılardan bazıları, Müslüman kadınların mahremiyet anlayışlarında belirgin bir dönüşüm yaşanmadığını düşünmektedir[30]. Bu katılımcılar, toplumsal değişim süreçlerine rağmen mahremiyetin bireysel deneyimler ve aile yapıları doğrultusunda daha çok süreklilik arz ettiğini ifade etmişlerdir. Kimileri dönüşümün genellenemeyeceğini, herkesin bireysel yolculuğuna bağlı olarak farklılık gösterdiğini

[30] K8: "Yani kendi yaşantımdan yola çıkarak cevaplayacağım bunu. Düşünmüyorum. Çünkü ben daha çocukken de yani benim annem her yere gider gelirdi."

vurgularken[31] kimileri çevrelerinde ciddi bir değişim gözlemlemediklerini paylaşmıştır. Örneğin K7 bu gözlemini "çevremdeki Müslüman kadınlar – özellikle de kendilerini asla feminist olarak tanımlamayanlar – için açıkçası çok ciddi bir dönüşüm gözlemlediğimi söyleyemem." şeklinde ifade etmiştir.

3.6. MAHREMİYET BİLİNCİNİN MÜSLÜMAN KADINLARIN KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "mahremiyet bilinci, Müslüman kadınların kimlik inşasında nasıl bir rol oynamaktadır?" sorusu ve alt sorulara verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların yanıtları, mahremiyetin kimlik inşasında baskılayıcı bir araç, bireysel özgürlüğü şekillendiren bir unsur, aile ilişkilerini belirleyen bir norm ve dinî-toplumsal kodlarla örülü bir alan olarak ele alındığını ortaya koymuştur. Yanıtlar iki ana grupta kategorize edilerek sınıflandırılmıştır.

3.6.1. Mahremiyetin Kadın Kimliğini Baskılayan Bir Araç Olarak Kullanılması

Pek çok katılımcı, mahremiyet bilincinin kadınların yaşam alanlarını daralttığını, bedenlerinden seslerine kadar birçok alanda kısıtlayıcı bir unsur olarak işlediğini ifade etmiştir. Mahremiyetin, toplumsal ve dinî normlar aracılığıyla kadınların bastırılması ve denetlenmesi için kullanıldığı vurgulanmıştır.[32]

Örneğin K1 kodlu katılımcı, mahremiyetin kadın üzerinden fazlasıyla hissedilir kılınarak, kadını tamamen gizlenmesi gereken bir varlık haline getiren bilince dikkat çekmektedir: "Sanırım mahremiyetin olması gerekenden fazla bir rolü var. Kadın komple mahrem bir şey gibi işaret ediliyor… Yani benliğini, performatifliğini, benliğinin performatifliğini veya yetilerini gibi muhtemelen psikososyal birçok alana kapsayan bir şekilde etkiliyor." K19 da kadına verilen

[31] K15: "Bu konuda çok genellemeci yaklaşanları sevmiyorum. "Eskiden şöyleydi, şimdi böyle" gibi söylemler bana hitap etmiyor. Çünkü herkesin bireysel süreci farklı. Toplum, inanç seviyesindeki değişimler, yaşanılan deneyimler, aile yapısı, bireysel yolculuklar. Herkesin dönüşümünü etkileyen şeyler farklı. Olumlu ya da olumsuz demem zor."

[32] K3: "Mahremiyet, regl kelimesini bile kullanamamaya yol açıyor; bu, büyüdükçe daha büyük sorunlara sebep oluyor."

mahremiyet bilincinin kadının sesini kısacak kadar sınırlayıcı olduğunu dile getirerek eleştirmiştir.[33] Benzer şekilde K16'ya göre mahremiyet bilinci kadın kimliğini sadece şekillendirmemekte, aynı zamanda "yok etmektedir":

> "Kendime dönüp baktığımda, çocukken, gençken, hatta on yıl önce nasıl hissettiğimi düşündüğümde, değişmeyen bir şey fark ediyorum: Kadınlığımla ilgili ne varsa, sanki hepsi gizlenmesi gereken şeylermiş gibi hissediyormuşum. Bu da bana şunu düşündürüyor: Mahremiyet bilinci, Müslüman kadınların adeta "yok olması" üzerine kurulu bir kimlik inşasına dönüşebiliyor."

Katılımcıların büyük bir kısmı, mahremiyet bilincinin özellikle Müslüman ve muhafazakâr aile yapılarında daha çok kısıtlayıcı ve bastırıcı bir yerden inşa edildiğini savunmaktadırlar:[34]

> "Özellikle Müslüman toplumlarda mahremiyet ile kadınlık algısının birbirine çok sıkı şekilde bağlı olduğunu düşünüyorum. Erkeklerin, özellikle de Müslüman erkeklerin, mahremiyet üzerine bu kadar düşündüklerini ya da bu konunun onların hayatlarını bu kadar şekillendirdiğini sanmıyorum. Müslüman kadın kimliğinin inşasında – mahremiyetin sınırları kişiliği, beden dilini, ses tonunu, kılık kıyafeti ve hatta hayat tercihlerini belirleyici bir unsur hâline geliyor. Örneğin örtünmek, bu mahremiyetin en görünür hali. Ama bunun dışında, kadının yöneldiği meslek, çalıştığı ortamlar, konuşma şekli hatta sesi bile bu mahremiyetin bir parçası gibi kodlanıyor" (K7).

K11, "ben idealimdeki mesleği söylerken mühendis olmak istiyorum diye düşünmüştüm. Babama söylemiştim. Babam dedi ki bir fabrikada tek kadın mühendis. Ne yapacaksın erkeklerin içinde dedi. O zaman evet 20 yıl önce belki mühendis kadın yoktu. Ya da bir fakültede bir ya da iki tane vardı. Ama şimdi bunların daha çok olduklarını görüyoruz." K11, bu ifadeleriyle ailesindeki mahremiyet bilincinin meslek seçimini engelleyecek derece katı olduğuna dikkat çeker.

---

[33] K10: Kadınların var olmalarını engelleyen katı mahremiyet anlayışı, insan fıtratına aykırı. Şu anda bir rahatlama var ama aşırılık da var.
K19: Mahremiyet, kadınların sesini kısmak için kullanılan bir araç.

[34] K14: Bence mahremiyet bilinci, özellikle muhafazakâr çevrelerde kadınların kendilerini ifade etme biçimlerini çoğunlukla olumsuz etkiliyor. Çünkü bu mahremiyet anlayışı bireyin kendi deneyimiyle şekillenen bir bilinçten ziyade, dışarıdan dayatılan ahlaki sınırlar üzerinden kuruluyor.K12: "Ya ben buna biraz daha negatif bir yerden bakıyorum. Yani mahremiyet bilinci, Müslüman kadınlarda daha çok kapanmak, içe dönük olmak şeklinde bence aşılanıyor. Benim deneyimim de böyle bir yerden içimizde bırakıldığı için içimizdeki şeyle çok mücadele ediyoruz yani. Bu işte özel mi değil mi, günah mı değil mi, işte ben bunu benimsedim mi, bu bana dayatıldı mı falan ben negatif bir yerde olduğunu düşünüyorum."

3.6.2. Dinî ve Toplumsal Kodların Mahremiyet Bilinci Üzerindeki Etkisi

Katılımcıların bir kısmı, mahremiyet bilincinin dinî yorumlarla ve ataerkil kültürle şekillendiğini, dolayısıyla mahremiyet algısının hem bireysel hem kolektif kimlik inşasında kritik bir rol oynadığı, ancak değişimin de mümkün olduğu vurgulanmıştır.

Katılımcılardan K6, mahremiyet bilincinin dönüşüme açık olduğunu ve belirli ölçüde dönüşebileceğini kabul etmekle birlikte, içselleştirilen verili mahremiyet anlayışından tamamen uzaklaşmanın ve bu anlayışın dışında pratik geliştirmenin pek mümkün olmadığını ifade etmektedir:

> "Yani sen o düşünceye uygun davranmasan bile, bazen farkında olmadan bir utanç hissi duyuyorsun. Belki bilinç düzeyinde hissetmiyorsun, belki bastırılmış ama yine de seni etkiliyor. Her ne kadar "ben artık böyle düşünmüyorum" desen de geçmişten gelen yaşantıların ve içselleştirdiğin şeylerin izleri kalıyor. Düşünsel izler hayatın içinde bir yerlerde kalıyor. Bu yüzden mahremiyetle ilgili tutumlarımızda, geçmişte inşa edilmiş o kültürel ve dinî yapının izleri devam ediyor."

Benzer şekilde, K15 de mahremiyet ile ilgili hususların, önceden belirlendiğini ve onun da bir noktada bu kabullere uyum sağladığını belirtir: "Mahremiyet bilinci, kadınların kimliklerini nasıl kuracaklarını da etkiliyor. Mesela ben doğduğumdan beri babamın yanında nasıl giyineceğim belliydi. Ama bu her evde farklı. Bazı arkadaşlarım evde bile başlarını örtüyor." K4 ise mahremiyet bilincinde değişimin ve kendilik bilincinin inşasının mümkün olduğunu şu sözlerle dillendirmektedir: "Mahremiyet, önce neleri konuşup konuşamayacağını belirliyor ama sonra o sınırları kırınca, kendini tanımaya başlıyorsun." Aynı şekilde K5 kodlu katılımcı da Müslüman mahremiyet bilincinde özellikle klasik dinî kaynaklara atıf yaparak kadının yerinin olmadığını eleştirirken modern yaşamda artık mahremiyet bilinci ile ilgili değişimin daha mümkün olduğunu ve gelecekten bu anlamda umutlu olduğunu ifade eder:

> "Mahremiyet bilinci kapalı olan ailelerde kadınlar bastırılıyor, mutsuz oluyor ve hayatı yaşayamıyor. Şu an ise dönüşen bu mahremiyet bilinciyle daha güçlü, daha sağlıklı bireylerin ve kadınların olduğunu düşünüyorum. Mesela… alt başlık yok. (katılımcı burada, fıkıh kitaplarında kadın cinselliğinin erkeğe kıyasla açık ve yeterli bir şekilde ele alınmamasından

> şikâyetçi). Bu da gösteriyor ki İslam dinînde kadın kendine yer bulamıyor. Regl, doğum…gibi konular mahremiyet bilincinin dışındaydı. Müslüman bilinçte kadın yoktu. Kadın bunu öğrenip kendine yer açtıkça dinî yaşayış alanları da açılıyor. Müslüman mahremiyet bilinci gelişiyor. Şu an umutluyum, kimliklerine dinlerini yaşayabilecekleri daha güçlü, ayakları yere basan, şekilcilikten uzak bir kimlik veriyor bu bilinç."

Katılımcıların ifadeleri, mahremiyet bilincinin Müslüman kadınların kimlik inşa süreçlerinde hem sınırlayıcı hem de yönlendirici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bir yandan mahremiyet, kadınların kamusal görünürlüğünü daraltan ve kimliklerini ataerkil sınırlar içerisinde tanımlamaya zorlayan bir baskı aracı olarak öne çıkarken öte yandan da dinî ve toplumsal kodlarla iç içe geçmiş biçimde kadınların kimlik bilincini şekillendiren bir referans çerçevesi sunmaktadır. Bununla birlikte katılımcılardan bazıları mahremiyeti yalnızca dışsal bir otorite olarak görmeyerek değişim ve dönüşümün imkânına vurgu yapmışlardır.

3.7. MODERN MAHREMİYET ANLAYIŞI İLE DİNİ MAHREMİYET ANLAYIŞI ARASINDAKİ FARKLILIKLAR VE ÇELİŞKİLER

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "modern mahremiyet anlayışı ile sınırlarını, dinîn belirlediği mahremiyet anlayışı arasında farklılıklar ve çelişkiler olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer düşünüyorsanız bunlar nelerdir?" sorusuna verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların yanıtları bireysel deneyimler, dinî yorumlar, toplumsal normlar ve kişisel değerler doğrultusunda çeşitlenmiştir. Bu doğrultuda katılımcılar arasında ortak bir görüş birliğinin oluşmadığı görülmüştür. Verilen cevaplardan hareketle, iki temel yanıt kategorisi öne çıkmaktadır:

3.7.1. Dinî ve Modern Anlayış Arasında Ayrım Görmeyenler

Bazı katılımcılar modern ve dinî mahremiyet anlayışları arasında ciddi bir çelişki görmediklerini,[35] bu iki anlayışın bireysel yorumlara ve kültürel bağlama göre

[35] K1: İkisi de bana göre saygı ve sınırlarla ilgili; çelişki hissetmiyorum.

şekillendiğini ifade etmiştir. Bu görüşe göre dinîn özü esnektir; çelişkiler daha çok kültürel dayatmalar ve erkek egemen yorumlardan kaynaklanmaktadır.[36]

K12 modern mahremiyet anlayışı ile sınırlarını dinîn belirlediği mahremiyet arasında fark olmadığı bu ayrımın, erkekler tarafından kadınları kısıtlamak için oluşturduğunu savunur: "Bence yok. Modern mahremiyet çok pazarlanan bir şey. Erkeklerin belirlediği bir şey. Ben o kadar büyük farklılıklar görmüyorum. Özel alana ve tercihe saygılı bir Kur'an görüyorum. O yüzden benim düşüncemle örtüşüyor. Din değil erkeklik etkili." K13 de modern dönemde herkesin farklı düzeylerde sekülerleştiğini ve dolayısıyla mahremiyet algısının değiştiğini, modern yaşama entegre bir mahremiyet biçimi inşa edildiğinden bahseder. Önemli olanın, elinden geleni yapmak olduğunu savunur:

> "Bence modernleşmeyle birlikte herkes için böyle bu sekülerleştik. Mahremiyet algısı çok değişti bu arada. Mesela bir erkek tek kalmak istememe sebebim güvenlikle alakalı olur genel olarak. Allah'ın böyle bir şey murat etmesi insani gelmiyor bana. O yüzden şu ana kadar da hiç öyle çelişki hissetmedim. Motto olarak bunu belirledim aslında "yapabildiğim, elimden gelen bu." O yüzden ben bir çelişki yaşamıyorum zaten benim elimden gelen bu. Konsept olarak ben şeye inanmıyorum. Allah'ın ve peygamberin şu anki işte daha geleneksel Müslümanların ya da kurumsal dinîn o dayattığı forma inanmıyorum. Allah'ın adaletine zaten her şeyden fıtrat vurgusunun Allah'ın adaletine ters olduğunu düşünüyorum. Bu kadar keskin hatlarla çizilmiyor hayat. Bir yerden sonra kafayı kırarsın bu kadar dayatmalarla. Dinîn doğasına da uygun değil bu. Din esnek bana göre. Belirli tabii ki kuralları olacak hani o çok ayrı bir durum ama onun dışında insanın yararınadır din. LGBT belki sorularda var mıydı bilmiyorum. Bu konuda da ben böyle düşünüyorum. Esnek olunması gerektiğine inanıyorum."

K8 kodlu katılımcı, üzerinde detaylıca düşünmediğini, mahremiyeti modern veya dinî olarak niteleyip tanımlamanın zor olduğunu, ancak kendi deneyimlerini göz önünde bulundurduğundan bir çelişki yaşamadığını belirtir:

> "Benim açımdan ikisi de tanımlaması çok zor şeyler. Modern mahremiyet derken neyi kastediyoruz? Türkiye'de şu an sekülerler için var olan mahremiyet algısından mı bahsediyoruz? Yoksa batıdaki mahremiyet algısından mı, kişisel alan algısından mı bahsediyoruz? Dinîn belirlediği mahremiyet deyince neyden bahsediyoruz? Hani dinîn belirlediği mahremiyet deyince o daha bir net de öbürünü tam net anlayamıyorum. Kendi yaşam

[36] K18:Çelişki yaşamıyorum çünkü dine değil, toplumsal yorumlara karşı mesafeliyim.
K5:Dinin değil, yorumlarının kadını sınırlandırdığını düşünüyorum.

> dünyamda modern mahremiyet ve dinî mahremiyet ayrımına girip bir sorgulama veya ikilem yaşamıyorum."

Bu grupta yer alan katılımcılar, dinî mahremiyetin bireysel tercihlere saygı gösterdiğinde bir sorun oluşturmadığını ve modern mahremiyet anlayışlarıyla paralel ilerleyebildiğini vurgulamaktadır.

3.7.2. Dinî ve Modern Yorumlar Arasında Fark Görenler

Bazı katılımcılar modern mahremiyetin, görünürlük ve bireysel özgürlükler açısından daha alan tanıyan esnek bir yapısı olmasına karşılık dinî mahremiyet anlayışının kısıtlayıcı yönlerine vurgu yaparak aradaki farkları dile getirmektedirler.

Örneğin K2 kodlu katılımcı modern mahrem ve sınırlarını dinîn belirlediği mahremiyet arasındaki farkı şu şekilde ifade etmektedir:

> "Modern mahremiyet anlayışı bireysel özgürlüğü merkeze alırken, İslam'ın mahremiyet anlayışı toplumsal düzeni ve etik değerleri daha çok öne çıkarır. Dinî bir referansla kendinizi sınırlandırıyorsanız günün sonunda 'o yasa'ya dönersiniz. Modern mahrem çok daha geniş ve yeni bir kavram olmalı. Bu niteleme tabi hemen aklıma Göle'nin Modern Mahrem kitabını getirdi. Göle de tesettürün geleneksel mahremiyet anlayışından çıkıp, modern dünyada farklı anlamlar kazandığını ve kadınların kamusal alana çıkışının yeni bir mahremiyet tanımı oluşturduğunu anlatıyor. Sekülerleşme ve İslam arasındaki gerilimi, kadınların kamusal alandaki varlığı üzerinden analiz ediyor."

Benzer şekilde, K3 kodlu katılımcı da modern mahremiyet anlayışını daha özgürlükçü bir çerçeveden ele almakta ve bu doğrultuda iki yaklaşım arasındaki farkı vurgulamaktadır:

> "Yani aralarında farklılıklar ve çelişkiler tabi ki vardır. Modern zaman anlayışı birazcık daha üzerine gidildiğinde daha çok aslında kadını özgürleştirebilen yönleri var yani. Çünkü hani mesela dinîn belirlediği mahremiyet anlayışına bazı görüşlere göre yüzün bile görünmemeli. Ama nereden baktığına göre değişir benim için. Evet, moderne daha yakınım sanırım."

K14 de modern mahremiyetin toplumsal cinsiyet eşitliği, görünürlük ve bireysel özgürlükler açısından dönüştürücü bir rol oynadığını, buna karşılık dinî mahremiyet anlayışının baskıcı yönlerini sorguladıklarını ifade etmiştir:

> "Modern mahremiyet anlayışı ile dinîn belirlediği mahremiyet anlayışının tam olarak eşitlenebilecek kavramlar olduğunu düşünmüyorum. Aralarında belirgin farklar ve hatta zaman zaman çelişkiler var. Dinîn şekillendirdiği

> mahremiyet anlayışı daha kuşatıcı, sınırları daha net çizilmiş ve ayrıştırıcı yönleri olan bir yapı sunuyor. Örneğin haremlik selamlık uygulaması bunun somut örneklerinden biri. Bu tarz uygulamalar bireyleri mekânsal ve sosyal olarak ayırmaya odaklanıyor. Buna karşın modern mahremiyet anlayışı daha çok bireysel sınırların tanınması, görünürlük, özne olma hali ve özel olanın yeniden tanımlanmasıyla ilgili. Kadınların kamusal alandaki varlığı, cinselliğin konuşulabilir hale gelmesi, aile ilişkilerinin daha şeffaf tartışılması gibi örnekler modern mahremiyet anlayışına dâhildir. Kendi yaşamımda bu iki anlayış arasında çok keskin bir çatışma yaşadığımı söyleyemem. Belki bazı küçük ikilemler olmuştur ancak gündelik hayatımı derinden etkileyen bir gerilimle karşılaştığımı düşünmüyorum. Bu durum biraz da kişisel deneyimle, yaşanılan çevreyle ve bireyin kendini konumlandırdığı yerle bağlantılı olabilir."

K4 kodlu katılımcı, modern mahremiyet anlayışının sunduğu özgürlükçü çerçeve doğrultusunda, dinî sınırların bu noktada kendisi için artık belirleyici bir rol oynamadığını belirtir:

> "Aslında modern mahremiyet anlayışı, bireysel alanın ve sınırların tanındığı bir yer olduğu için benim açımdan olumlu bir şey diyebilirim. Yani evet, bireysel sınırlarımın tanındığı, belki neoliberal bireycilik olarak adlandırabileceğimiz bir yapıdan bahsediyoruz. Bu bağlamda, mahremiyet alanım modern mahremiyetin sunduğu imkanlarla şekilleniyor. Dinî sınırlar ise bu noktada artık çok geride kaldı benim için. Eskiden mahremiyet alanımı daha çok inancımla ilişkilendiriyordum, yani dinî roller ve inanç kavramları üzerinden tanımlıyordum. Ama artık böyle düşünmüyorum. Şu an daha çok bireysel sınırlarımın tanındığı, kendimi daha özgür hissettiğim bir yerdeyim. Bireysel olarak bir çelişki yaşamıyorum. Çünkü inancımla kendi mahremiyet anlayışım paralel ilerliyor. Bana inanç üzerinden verilen haklarla benim sahiplendiğim haklar örtüşüyor. Bu yüzden zihinsel olarak büyük bir çatışma yaşadığımı söyleyemem. Aksine, bunlar üzerine tartışabiliyor olmak beni rahatlatıyor."

K7 kodlu katılımcı, mahremiyet konusunda modern-dinî ayrım ekseninden yaklaşmak yerine, genelleştirilmiş ve tek tipleştirilmiş mahremiyet anlayışlarını eleştirmekte ve bu bağlamda bir Müslüman olarak dinîn kurumsal yapıları tarafından belirlenen sınırları da kişisel olarak benimsemediğini vurgulamaktadır:

> "Evrenselleştirilmiş modernlik algısına karşı bir direncim var. Ancak bu direncim, sadece Batılı değerlere karşı değil. Aynı zamanda Sünni, tek tipleştirilmiş, Diyanet merkezli İslam anlayışına karşı da bir sorgulamam mevcut. Bu nedenle, kamusal alanda daha çok modern mahremiyet anlayışına yakın bir tutum sergilerken; bireysel ve özel alanda Müslüman kimliğimle şekillenen daha farklı, daha sorgulayıcı ve seçici bir mahremiyet anlayışım var. Kendi içimde bu iki yaklaşımın çatışmasıyla yaşıyorum; ama bu çatışma aynı zamanda benim mahremiyet anlayışımı daha bilinçli ve eleştirel bir şekilde kurmama da olanak tanıyor."

Bu doğrultuda K10 ve K16[37] mahremiyetle ilgili tartışmayı modern-dinî ayrımı üzerinden değil, dinî yorumların inşa ettiği mahremiyet anlayışına yönelik eleştirisi üzerinden konumlandırmaktadırlar:

> "Farklılıklar var tabii ki, çelişkiler de var. Bunların bazılarını dinîn belirlediği derken, yani din adına fakihlerin belirlediği dememiz lazım. Çünkü mesela, Diyanet'in sitesine baktım, mahremiyet eğitimi verirken çocuklara bir şey hazırlamışlar, kadınların sadece ellerinin ve yüzünün görünmesi. Bu caiz, diğer alanlar mahrem. Dolayısıyla dinîn belirlediği değil de din adına fakihlerin belirlediği mahremiyet anlayışı diyorum ben buna. Bazıları çok katı görüyorum. Bunların aşılması gerektiğini düşünüyorum."

Katılımcıların modern ve dinî mahremiyet anlayışına ilişkin tutumları farklı değerlendirmeleri ortaya koymaktadır. Bir grup katılımcı, iki yaklaşım arasında keskin bir ayrım olmadığını ancak sınırlarını dinîn belirlediği mahremiyet anlayışının özgürlük tanımı ile modern mahremiyetin özgürlük anlayışının elbette farklılık göstereceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşteki katılımcılara göre asıl sorun, mahremiyetin bizzat kendisinden ziyade dinî yorumlar üzerinden inşa edilen sınırlayıcı uygulamalardır. Öte yandan diğer katılımcılar, dinî mahremiyetin normatif ve toplumsal düzeni önceleyen yapısının daha katı sınırlara sahip olduğunu, modern mahremiyetin ise bireysel özgürlük ve öznellik açısından daha esnek bir çerçeve sunduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle söz konusu katılımcılar daha özgürlükçü nitelikleri nedeniyle modern mahremiyet anlayışına kendilerini daha yakın hissettiklerini belirtmişlerdir.

[37] Evet, yaşıyorum ama şöyle söyleyeyim: Benim zihnimde modern ve dini diye keskin bir ayrım yok. Modernin içinde de din var, modern olmayanın içinde de. Aynı şekilde dinsizlik de her iki yerde olabilir. O yüzden meseleye ikili bir çerçeveden bakmıyorum açıkçası. Bunları doğrudan kurumsal din belirliyor diyemem. Benim için kurumsal din artık çok belirgin, sınırları net bir şey değil. Daha akışkan, benim için bazı şeyler kültürel alışkanlıkla, büyürken edindiğim deneyimlerle de ilgili. İlk bakışta aşılmaz gibi gelen bazı şeyler, zamanla daha aşılabilir hale gelebiliyor. Aslında benim mahremiyet anlayışımı ya da gündelik pratiklerimi şekillendiren şey, daha çok kendi iç dünyamda geliştirdiğim değer yargılarım. Aldığım dini eğitim, zamanla bu eğitimin dönüşmesi, yaşadıklarım... Tüm bunları birleştirerek bugün bazı temel sorular üzerinden karar veriyorum:
– Allah bundan razı olur mu?
– Bu davranış toplumda bir yanlış anlamaya ya da zarara yol açar mı?
– Bir paylaşımım birini incitir mi, incitmez mi?
– Bana ya da başkasına zarar verir mi?

3.8. AİLE MAHREMİYET ANLAYIŞI İLE KİŞİSEL MAHREMİYET ANLAYIŞI ARASINDAKİ FARKLILIKLAR VE ÇATIŞMALAR

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "ailenizin mahremiyet anlayışıyla, zaman içinde sizin geliştirdiğiniz mahremiyet anlayışı arasında herhangi bir farklılık ya da çatışma yaşadınız mı?" sorusuna verilen yanıtlar analiz edilmiştir. Katılımcıların yanıtları bireysel yaşam deneyimleri, ailevi değerler, kültürel normlar ve toplumsal dönüşümler çerçevesinde çeşitlenmiştir. Mahremiyet anlayışlarının kuşaklar arası değişimlere, bireysel özgürlük arayışına ve toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak farklılık gösterdiği görülmektedir. Analiz, üç kategori altında sınıflandırılmıştır.

3.8.1. Mahremiyet Anlayışındaki Sessiz Dönüşüm ve Farklılaşma

Bazı katılımcılar, ailelerinin mahremiyet anlayışı ile kendi geliştirdikleri mahremiyet anlayışı arasında net bir çatışma yaşamadıklarını[38] ancak zamanla daha esnek ve bireysel bir mahremiyet anlayışına yöneldiklerini belirtmişlerdir. Bu farklılaşma çoğunlukla sessiz ve çatışmasız bir süreçte gerçekleşmiştir. Genel olarak bu grupta yer alan katılımcılar kuşak farklılıklarını, çatışma unsurundan ziyade bireysel gelişim ve toplumsal dönüşümün doğal bir parçası olarak görmektedirler.

Örneğin K2 kodlu katılımcı, zamanla mahremiyet anlayışının ailesininkinden farklılaştığını, ancak bu farklılığın çatışmaya dönüşmemesi adına geliştirmiş olduğu "yeni" mahremiyet anlayışını ailesinden gizli bir şekilde yaşadığını şu şekilde aktarmaktadır:

> "Üniversite yıllarıma kadar ailemle aynı mahremiyet anlayışını paylaşıyordum. Sosyal medyayı oldukça sınırlı ve ölçülü bir şekilde kullanıyordum. Bu tutum sadece ailemin beklentilerinden değil, aynı zamanda

[38] **K3:** Rahat ve modern bir ailede büyümeme rağmen Anadolu zihniyeti tabi hepimizde var. Ben sadece daha akılcı yaklaşıyorum bazı konulara örneğin evimizin karşısında orman var ve babam perdenin her zaman çekili durmasını ister. Ancak insan olma ihtimali olmayan alanlarda ben bunu gerekli görmüyorum ve perdemi açıyorum. Bu konularda çatışıyoruz ama sonunda orta yolu buluyoruz bir şekilde.

> kendi irademle aldığım bir karardı. Çünkü aksi bir şey yapsam bile muhtemelen ailemin bundan haberi dahi olmayacaktı. Yine, bir erkekle görüşmem yalnızca "evlilik görüşmesi" başlığı altında mümkün olabiliyordu. Ancak üniversite yıllarımın ardından yaşadığım düşünsel dönüşümler sonucunda, ailemle artık ortak bir mahremiyet anlayışına sahip olmadığımızı fark ettim. Buna rağmen ailem, bugün benim bu alandaki sınırlarımı tam olarak bilmiyor. Bu durum, onlardan gizli olarak sürdürdüğüm bir nevi "yeni" mahremiyet alanımı oluşturdu. Aktif olarak kullandığım sosyal medya hesaplarımda aile bireylerim yer almıyor. Bunu sadece onların tepkisinden korktuğum için değil, aynı zamanda onları üzmekten çekindiğim için sürdürüyorum. Aramızda oluşan bu mahremiyet farkının ne zaman açıkça konuşulabilir hâle geleceğini ise ben de henüz kestiremiyorum."

K6 da sosyal medya paylaşımları örneği üzerinden kendi mahremiyet anlayışı ile ailesinin mahremiyet sınırlarının örtüşmediğini şu şekilde ifade etmektedir: "Sosyal medyada kendimle alakalı bir şeyi açtığımda ailemden bu mahrem bir şey neden herkesle paylaşıyorsun gibi tepkiler alıyorum. Mahrem dedikleri şey de aslında sadece başkalarına anlatmaya utanılması gerektiğini düşündükleri şeyler. Bence gerçekten mahrem olup kendine saklanması gereken bir şey değil." K17 de mahremiyet anlayışları nedeniyle ailesi ile çatışma yaşamamasını, fiziksel olarak onlardan uzakta yaşamasına ve şu anda karşılıklı olarak birbirlerinden pek haberdar olmamalarına bağlamaktadır:

> "Son dört beş senedir Türkiye'de yani ailemle olsaydım eminin çatışmalar yaşayabilirdim. Ailem bence benim şu an nasıl bir mahremiyet algımın olduğunun çok farkında değiller, ben de onlarınınkinin değilim. O yüzden bunu birebir deneyimleme fırsatım olmuyor. Bence onların da esnemiştir ama bunun sebebi şu yani lise çağındaki bir çocuğunu kontrol etme çabanla artık 29 yaşına gelmiş birini kontrol etme olayın aynı olmaz, illaki esnemeler olur. Anne babalar da artık şeyi öğreniyorlar kendi kararları, kendi tercihleri var çok daha müdahale edebilecekleri bir şey değil bu."

K7 kodlu katılımcı, geleneksel olarak açıktan belli edilmemesi gerektiği kabul edilen regl konusu üzerinden örnek vererek, ailesiyle çatışmaya girmeksizin bu konuda onlardan farklı bir mahremiyet anlayışı geliştirdiğini şöyle dile getirmektedir:

> "Ergenliğe ilk adım attığım dönemde, özellikle regl olmak gibi doğrudan bedensel bir dönüşüm ya da durum, aile içinde konuşulmayan, gizli kalması gereken bir konu olarak ele alınıyordu. Annemin bu konularda hiç konuşmaması, babamın ise regl olup olmadığımızı dolaylı yollarla, "müsaitseniz Kur'an okuyun" , "müsaitseniz namaz kılın" gibi ifadelerle sorması, bu sürecin görünmezliğini pekiştiriyordu. Benimle aynı evde yaşayan erkek kardeşimin bu durumlardan haberdar olmaması gerektiği yönündeki ailevi tavır. Örneğin, Ramazan ayında regl döneminde oruç tutmazken oruçlu gibi davranmak, ailenin 'mahremiyet' anlayışının bir

> gereği haline gelmişti. Zamanla, kendi sınırlarımı belirlemeye başladım. Artık regl olduğumu açıkça dile getirebilmek ya da oruç tutmadığımda bunu saklamamak, benim için son derece doğal ve sahici davranış biçimleri hâline geldi. Bu dönüşüm, aile içinde doğrudan bir çatışma ya da gerilim yaratmasa da benim geleneksel mahremiyet anlayışından uzaklaştığımı ve bu konuda daha rahat, açık ve bedenimle barışık bir yaklaşım benimsediğimi gösteriyor. Bu farklılaşma, aile içinde bir "dayatma"ya dönüşmediği için açık bir gerilim yaşanmadı. Daha çok, sessiz bir ayrışma, bir düşünce ayrılığı olarak kaldı. Kendi tercihlerimi ortaya koyarken, karşı taraftan da ısrarcı bir müdahale olmadığı için bu farklılaşma çatışmasız bir şekilde sürdü."

K16, ailesiyle olan mahremiyet anlayışı farklılığını, ailesinin daha çok kolektif değerleri ve çevre baskısını önceleyen bir yaklaşıma sahip olmasına karşın, kendisinin bireysel tercihlerinin ön planda olduğu bir mahremiyet anlayışına yönelmesi üzerinden tanımlamaktadır:

> "Ailemle birebir çatıştığım bir durum çok net olarak hatırlamıyorum ama farklılaştığımız noktalar oldu tabii. Onlar için mahremiyet biraz daha 'ne derler' üzerinden işleyen bir şeydi. Dışarıya karşı nasıl göründüğümüz, başkalarının ne düşüneceği önemliydi. Bu biraz daha kolektif bir bilinçle, kontrol edici şekilde işliyordu. Bense zamanla daha çok kendi vicdanımı, değerlerimi ve Allah'la olan ilişkimi esas alarak bir mahremiyet anlayışı geliştirdim. Bu süreçte ya da kültürel kodlara körü körüne bağlı kalmadan, ama onları tamamen reddetmeden ilerledim. Etik, toplumsal ve kişisel hassasiyetlerimi birleştirerek daha içsel bir mahremiyet anlayışım oluştu. Bu bazen ailemle örtüştü, bazen farklılaştı. Ama mesela başörtümü çıkarmam gibi bir şey olursa, o zaman büyük ihtimalle bir gerilim yaşanır. Çünkü o noktada onların sınırlarının ihlal edildiğini düşüneceklerini biliyorum. O yüzden şu an için aramızda çok keskin bir çatışma olmadıysa da bu tür meseleler söz konusu olduğunda çatışma potansiyelinin hâlâ var olduğunu düşünüyorum."

Katılımcı (K16) ailesiyle henüz açık bir çatışma yaşamamış olmasını ise bu farklılıkları görünür kılacak veya aile sınırlarını doğrudan ihlal edecek durumların henüz gündeme gelmemesiyle açıklamaktadır. Böyle bir durum gerçekleştiğinde çatışmanın kaçınılmaz olacağını da vurgulamaktadır.

3.8.2. Mahremiyetin Kuşaktan Kuşağa Aktarımı

Bazı katılımcılar tarafından, özellikle kadın bedenine ve cinselliğe ilişkin tabuların annelerinden kendilerine aktarılma biçimi sorgulanmıştır. Bu aktarımda kadınların bedenlerini tanıyamaması, cinsellikten kopuk yetiştirilmesi ve iffet anlayışlarının mahremiyet adı altında kuşaktan kuşağa taşınması vurgulanmıştır.

Bu minvalde K15, geleneksel mahremiyet aktarımlarının kadının kendi bedeniyle kurduğu ilişkiyi olumsuz yönde etkilediğini belirtmektedir. Özellikle kadının kendi bedenine yabancılaşmasını ve kendisine dokunmayı iffetsizlik olarak öğrenmesini eleştirmekte, bu anlayışın nesiller arası aktarımını da vurgulamaktadır. Katılımcı, anneannesinin, annesini bu mahremiyet bilinci ile yetiştirdiğini ancak kendisinin annesi tarafından benzer bir baskıya maruz bırakılmadığını ifade etmektedir. Bu durumun, kadınlığına ve bedenine dair farkındalık geliştirmesine olanak tanıyan, daha esnek ve bireysel bir mahremiyet anlayışını mümkün kıldığını dile getirmektedir:

> "Ailemle çok çatışmadım ama annemin yaşadıklarından farklı bir yoldayım. Annemin annesi ona çok sertti ama annem bana bu baskıyı uygulamadı. Dolayısıyla ben kendi sınırlarımı daha özgürce çizebildim. Çatışma olarak değil de yine farklılık olarak gördüğüm bir konuda cinselliğin tabu olarak annelerinden kızlarına aktarılmış olması. Zaten toplumda genel olarak öyle de bir tabu ve baskı aracı ama özel olarak anne-kız ilişkisi olarak gözlemledim ben biraz. Benim gördüğüm Anadolu'da annem, annemin annesi gibi kadınların genel olarak kendinin farkında olmadığı, kendine hiç dokunmadığı, böyle iffetli olmanın olumlu anlamda iffetli, yani böyle bir baskı anlamda değil. Onunla iffetli olmanın, kendi kadınlığına küsmek, kendi duygularına küsmek olarak algılandığı bir toplumda yaşıyormuşuz gibi geliyor bana. Çok büyük, biraz böyle genelleme büyük bir laf oluyor ama genel olarak gördüğüm o yani. Dünya'da da böyle klitoris keşfedileli kaç yıl olmuş? Haz almanın farkında değiliz, kadınlığımızın farkında değiliz. Yani sadece Müslüman kadınlar için değil, dünyada böyle olduğunu düşünüyorum aslında. İslam'da böyle bir kısıtlayıcılığı olduğunu düşünmüyorum ben. Çünkü ben hep kendimi farkındaydım ergenliğimin başından beri kendimin farkındaydım. Nelerden zevk alacağımı da farkındaydım. Bir partnerim olmadan çok önce de farkındaydım. Ve bana annemden böyle bir şey gelmedi. Ama onun annesinden böyle bir baskı gelmiş. Ben etkilenmedim. Mesela ben şöyle olursa bekâretin gider gibi saçma sapan şeyler hiç annemden duymadım. Biraz daha böyle bireysel süreçler olduğunu hem düşünüyorum hem de tabii toplumumuzda genel olarak böyle bir şey var."

K11 kodlu katılımcı, dönüşen ve farklılaşan mahremiyet anlayışına ilişkin olarak farklı bir noktaya temas etmektedir. Mahremiyet bilinci bağlamında yaşadığı dönüşümü genel olarak olumlu değerlendirmesine rağmen, bazı durumlarda bu dönüşümün kendisinde aşırı esneklik yarattığını düşündüğünü ifade etmektedir: "Evet yaşıyorum bunu. Bazen ailemle yaşadığım, genç kızken sahip olduğum mahremiyet bilincini özlüyorum. Daha önce de bahsettim giyim tarzım, çocuklarımı yetiştirirken onlara tanıdığım özgürlüğün sınırları annem gibi değil, anneme göre çok daha esneğim

ben.” Katılımcı (K11) bu bağlamda geçmişteki daha sınırlı ama net mahremiyet anlayışına yönelik bir özlem taşıdığını paylaşmaktadır.

3.8.3. Aile Mahremiyetinde Çatışmalı Alanlar: Mekân, Kıyafet ve Kamusal Görünürlük

Bazı katılımcılar, aile mahremiyetinin özellikle, kıyafet tercihleri ve toplumsal görünürlükle ilgili boyutlarında çatışmalar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu çatışmalar daha çok kamusal alanda kadınların var olma biçimleri üzerinden tanımlanmıştır.

K12 kodlu katılımcı, mahremiyet anlayışındaki farklılaşmanın temel nedenlerinden biri olarak ailesinin dindarlık anlayışı olduğunu işaret ederek dindarlık ve mahremiyet arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ayrıca kendisinin benimsediği İslami feminizm argümanlarının, ailesinin dayandığı dinî anlayış ve pratiklerle örtüşmediğini belirtmektedir:

> “Zaten mahremiyetten önce anne ve babamızdan farklı bir dindarlık anlayışımız var. İslami feminizm de ebeveynlerimizden farklı bir dindarlığın olduğunu ve bu söylemlere argümanlar geliştiren bir zemin oluşturuyor. Bir de daha önce de ifade ettiğim gibi tesettür kıyafeti anlayışım annemin benim için belirlediği kıyafet tarzından farklılaştı. Kendi sorgulamalarım doğrultusunda, (içimden ne kadar söküp atabildiysem artık) oluşturduğum giyim tarzı çok farklı. Kendimi özgür hissetmiyorum. Kafan özgürleştikçe bedenin tutsak kalıyor. Bedenin özgürleştikçe zihnindeki şeyleri unutamıyorsun. Çocukluktan sana yerleştirilmiş inandığın şeyler var. Onlardan kopmak çok zor. Yani mesela ben kopabilmiş değilim. Çok zorlanıyorum. Çok temel şeylerden ayrılmakta, çok temel şeyleri reddetmekte çok zorlanıyorum gündelik yaşamımda. Mesela çok basit bir örnek, aile. Hala ben onarmaya ve iyileştirmeye falan çalışıyorum hiç iyileştirilmeyecek yerleri. Bu tamamen benim tutsaklığımla ilgili yani. Mesela şehir dışında ailemden uzak yaşıyorken de akşam çıkmaya çekiniyordum. Ya annemler ararsa diye de korkuyordum mesela.”

K13 de tesettürlü bir kadın olarak makyaj yapıyor olmasının ve karma spor salonuna gitmesinin ailesinin mahremiyet anlayışı ile uyuşmadığını paylaşmaktadır:

> “Günlük hayatta makyaj yapıyorum babam bir ara çok karışıyordu mesela, ama ben devam ettiğim için uzun yıllardır bir şey demiyor. 3-4 yıldır fitness yapıyorum karma salonda. Benim açımdan sorun olmuyor kendi tesettürümü sağlıyorum orada. Ama babam bilmiyor karma olduğunu bilse başta tepki verebilir ama çok da sorun olmaz diye düşünüyorum.”

Benzer şekilde K19 da giyim tarzı ve romantik ilişkileri sebebiyle ailesiyle çatışma yaşadığını söylemektedir: "Çatışma yaşadım, evet. Özellikle giyimim ve flört ilişkilerim sürekli sorun edildi. Ailemin dinle iç içe geçmiş ataerkil anlayışıyla büyük mücadele ettim." K14 de ailesinin tepkisinden dolayı ailesinin yanındayken veya ailesinin bulunduğu şehirdeyken tesettürüne daha dikkat ettiğini ifade etmektedir:

> "Tesettürle ilgili bir çatışma yaşıyorum ben en çok. Eskişehirliyim ben, ailem Eskişehir'de mesela oraya gidince İstanbul'daki gibi örtünme çeşitleri denemiyorum çok söyleniyorlar. Daha dikkat ediyorum. Onun dışında da tamam ailem de çok katı muhafazakâr değil ama benim İstanbul'da çok daha esnek bir yaşam tarzım var bu zihniyetimin de yansıması zaten. Var yani oluyor tabi ki farklılıklar."

K17 ise konuyla ilgili tesettür hususunda ailesi ile çatışma yaşamasının yanı sıra fiziksel mesafeye ve bireysel dönüşümüne karşın annesi aracılığıyla içselleştirdiği mahremiyet sınırlarının etkisini sürdürdüğünü belirtmektedir:

> "Tesettür konusunda ya yine dediğim gibi "bunu nasıl giyersin, sen eskiden böyle giymezdin" tepkisi alıyorum açıkçası. Ama bu kadar uzaktayken bile Freudyen bir yerden annemin o sesi zihnimin bir kenarında hep oluyor. Mesela şunu yapmam bir erkek arkadaş seni eve arabayla ben bırakıyım diye teklif de bulunsa bunu kabul etmem aklıma da hep şey gelir ailem bilse bunun asla hoş karşılamaz ama bu ben de yerleşti yani ben de tercih etmiyorum ama ailemin o mahremiyet vergisini hissediyorum. O yüzden bir noktada uyum hala var bence."

Mahremiyetin aile içine ve bireysel düzeyde nasıl anlamlandırıldığına bakıldığında, sessiz bir dönüşüm olarak tanımlanabilecek süreçte, aileden aktarılan geleneksel sınırlar tamamen reddedilmese de bireysel tercihler doğrultusunda yeniden yorumlanmakta ve esnemektedir. Ailelerin korumacı tutumları, dinî hassasiyetleri ve dindarlık düzeyleri daha keskin sınırlı bir mahremiyet anlayışına sahip olmalarında etkili olmuştur. Aile ve bireysel mahremiyet anlayışı arasındaki farklılıklar en çok tesettürlü kıyafet tercihleri, karma ortamlarda bulunma ve karşı cinsle ilişkinin sınırları konularında çatışmaya neden olmaktadır.

3.9. EVLİLİK ÖNCESİ İLİŞKİLERDE FİZİKSEL SINIRLAR VE DEĞERLER

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "evlilik öncesi ilişkilerde (flört ya da nişanlılık gibi) fiziksel sınırları nasıl tanımlıyor ve belirliyorsunuz? Eğer bir sınır

belirleme gereği duyuyorsanız, bunu belirlerken hangi değerler ön planda oluyor?" sorusuna verilen yanıtlar gösterilecektir. Katılımcıların yanıtları bireysel inançlar, dinî referanslar, toplumsal normlar ve kişisel deneyimlere dayalı olarak çeşitlenmiş fiziksel sınırların belirlenmesinde farklı değerlerin öne çıktığı görülmüştür. Analiz dört ana kategoriye ayrılmıştır

3.9.1. Din Temelli Kesin Sınırlar ve Mahremiyetin Korunması

Bu kategoride yer alan katılımcılar, evlilik öncesi ilişkilerde fiziksel sınırlarını kesin ve net bir şekilde İslami değerler doğrultusunda belirlemektedir. Dokunmak, el ele tutuşmak veya fazla samimi sohbetler gibi davranışlar mahremiyet ihlali olarak görülmekte ve evliliğe kadar korunması gereken sınırlar olarak tanımlanmaktadır. Bu katılımcılar için mahremiyet bireysel bir tercih olmanın yanında dinî bir zorunluluktur ve bu konuda esneklik gösterilmemelidir. Din burada bir rehber görevi üstlenmenin dışında kesin sınırlar çizen belirleyici bir otorite konumundadır.

Katılımcılardan K2'ye göre flört ilişkilerinde sınır karşılıklı saygı, rıza ve İslami değerlere göre belirlenmelidir.[39] K4 ve K17 de benzer nedenlerden dolayı evlilik öncesi ilişkilerinde mahremiyet sınırlarına dikkat ettiklerini ifade etmektedirler.[40] K3 de bazı konularda zaman zaman mahremiyet sınırlarını aşmış olduğunu belirtse de romantik ilişkilerde özellikle zina boyutuna varacak eylemlerde

[39] K2: Genel bir yanıt verecek olursam karşılıklı saygı, rıza, mahremiyet ve İslami sınırlar ön planda oluyordur. Söz ettiğim evlilik görüşmesini nişanlılık aşamasına kadar taşımıştık. El ele dahi tutuşmadığımız ama az kalsın evleneceğimiz bir süreçti. İkimizde bu sınırları gözetmeye istekli olduğumuz için bu böyleydi. Fakat ben bir irade gösterdim ve süreci sonlandırdım.

[40] K4: Şöyle, benim için bir sınır vardı, evet. Yani kişisel olarak değerlendiriyorum, toplumsal olarak değil. İnancım gereği evlilik öncesi, flört dönemi, belli başlığı, mahrem alanları dediğimiz, işte kendi mahremiyetimi kurduğum alanlar vardı. Hatta işte evlilik öncesi birlikteliği doğru karşılamadığım, bu inancımdan kaynaklı bunu işte gerçekleştirmediğim bir yerdeydi. Ama başka insanların yaşam pratikleri asla hani bu onların özgürlük alanları. Dolayısıyla buna böyle işte ben kendi mahrem alanımda buna önem gösterdim. Ve böyle olmasını düşündüğüm için böyle yaptım. Evlilik öncesi ilişkilerimde daha böyle temastan uzak yaşadığım bir alandı. Yani temastan dediğim işte hani bu onun dayattığı işte hayat tarzı değil de biraz da inancımla bağdaştırdığım bir alandı. Böyle değerlendirebilirim.

K17: Eğer fiziksel temastan bahsediyorsak, ben bu konuyu öncelikle rıza kavramı ve genel olarak dini sınırlar çerçevesinde değerlendiririm. Bu dini sınırların kaynağı nedir diye sorarsan, açıkça bir delil gösterebilir miyim bilmiyorum ama toplumsal olarak bize aktarılan bir anlayış var: "Yabancı kadınla erkek birbirine temas etmez." Bu anlayış çerçevesinde, ben de elimden geldiğince bu sınırı korumaya çalışırım. Özellikle bir flört ortamındaysam, bu konuda daha da dikkatli olabileceğimi düşünüyorum. Tabii sosyal ortamlarda, örneğin bir etkinlikte ya da iş ortamında, bazen istemeden tokalaştığım da oluyor. Ama normalde tokalaşmayı tercih etmem. Eğer fark edersem ve o anda fırsatım varsa, karşı taraf elini uzatsa bile tokalaşmam.

asla bulunmadığını ve bu durumun dinî kaygılar sebebiyle mahremiyet algısı ile örtüşmediğini vurgular.[41] K19 kodlu katılımcı da diğer katılımcılar gibi, ilişkilerinde mahremiyet sınırlarını inancına göre şekillendirdiğini belirtirken bu durumun sadece haram kavramı üzerinden ele alınarak bir korku atmosferinin oluşturulmasını da eleştirmektedir. Evliliğe giden ilişkide rıza kavramı biraz daha ön plana çıkmaktadır:

> "Bu konuda hem inancım hem de kişisel ahlaki değerlerim belirleyici. Bedenime ve karşımdakine saygı temelli bir sınırlandırmayı esas alıyorum. "Haram" kavramının sadece korkuyla değil, bilinçle anlaşılması gerektiğine inanıyorum. Ya sürekli bir gerçekten zina korkusu bana abartı geliyor ve cidden rahatsız ediyor. En nihayetinde özellikle evliliğe giden bir ilişki ise rıza bağlamında katı sınırları olan bir bakış açım yok sanırım."

K10 ve K11 kodlu katılımcılar da evlilik öncesinde yaşanan her türlü ilişkide mahremiyetin, özellikle de fiziksel sınırların kesin olarak korunması gerektiği kanaatindedirler. Her iki katılımcı da bu noktada yeni neslin rahat ilişki biçimlerini garipsediklerini ve bu tür pratiklerin sınırlarını ihlal ettiğini düşündüklerini belirtmektedirler:

> "Bana göre evlilik öncesi ilişkilerin yani flört de olabilir, nişanlılık da olabilir. Daha doğrusu her türlü yani evlilik dışındaki her türlü kadın erkek ilişkisinde dokunmanın önemli bir sınır olduğunu düşünüyorum ben. Yani konuşulabilir ama konuşulurken de konuşma tarzı, konuşulan konular vs. bunların hepsinin bir terbiye. Yani başka bir erkekle de konuştuğun zaman nasıl konuşuyorsan aşağı yukarı öyle konuşulması lazım. Yani bu benim nişanlım, bu benim flörtüm diye aşırı yakınlık, aşırı samimiyet ve dokunmatik ilişki mesela ben buna karşıyım. Konuşulabilir ama dokunma kısmını mahremiyetin içinde görüyorum. Hani tokalaşabilir veya el ele tutuşabilir. En fazla bu şeyde görüyorum. Yani diğer arkadaşlarıyla yaptığı kadarını nişanlısıyla veya flörtüyle yapabilir ama daha fazlasını gereksiz samimiyet olarak görüyorum. Çünkü bu ilişkilerin nasıl sonuçlanacağı belli olmuyor. Gerçi şu anda gençlerin umurunda değil yani bunlar nasıl sonuçlanacağı veya işte yani ne anlama geldiği bu ilişki içinde falan çok önemli değil (K10)."

[41] K3:Flört benim için mahremiyetle bağdaşan bir konu. Yani tabi ki bir sınır gözetiyorum ama özel bir ilişki olduğu için de mahremiyet sınırlarını aşmış olduğum zamanlar da oluyor. Fiziksel sınırlarımı belirlerken ben de tabi ki dine göre düşünüyorum. Bunu daha geleneksel açıdan düşünmüyorum. Bu konuyu hep dini açıdan düşünüyorum. Hiçbir zaman hani zinan boyutuna girmeyecek şeyler yapmaya dikkat ederim. Hiçbir zaman o tarz şeyler yapmam. O yüzden bu değerler benim için önemli. Hani mahremiyet ve özel hayat konusunda İslami değerler benim için önemli.

K11, flört ve evlilik için tanışmak farkına değinerek evlenmeden önce tanımak maksatlı görüşmelerin belli sınırlar çerçevesinde yapılabileceğini söylerken mahremiyet sınırlarını aşan flört biçimlerini de eleştirmektedir:

> "…Demek istediğim şey flört değil. Tanımak, oturmak bir yere, bir arkadaşın aracı olur tanımaya çalışırsın vesaire. Hani flört deyince sanki günümüzün anlayışlar falan devreye giriyor. Hani öyle bir şeyi kastetmiyorum. Fiziksel sınırlar konusunda ben de çok hassasım. Kesinlikle onun olmaması gerektiğini, o sınırın ihlal edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Şu anki gençleri gördüğümde mesela bu da bana çok garip geliyor. Bir bakıyorum, üç ay falan bir arkadaşıyla işte flört ilişkisi yaşıyor. Ve gerçekten çok rahat. Kucağına yaslanan dersin. Ve derste de böyle rahatlar. Yani bizim karşımızda da öyleler. Ben buna da çok şaşırıyorum. Hani hocanın karşısında nasıl bu kadar rahat olabilirsin? Ya da büyük. Hani hoca, deneyim de büyük karşısında. Çok rahat davranıyorlar. Ve sonra üç ay. Sonra bir bakıyorsun, başka biriyle görüyorsun aynı kişiyi. Yine çok rahatlar. Ya da sosyal medya paylaşımları. Mesela böyle bir kaygı da yok artık gençlerde. Demek ki karşı taraf da çok umursamıyor. Erkeklerle de belki konuşulabilir bu. Erkekler de demek ki kendilerinden önceki hayatını çok umursamıyor. Demek ki onların da o mahremiyet sınırları genişledi artık. Böyle de düşünebiliriz. Erkekler için de bir genişleme, esneklik söz konusu diyebiliriz belki."

3.9.2. Kişisel Rıza ve Güven Temelli Esnek Sınırlar

Bu gruptaki katılımcılar, fiziksel sınırları sabit, değişmez kurallar yerine daha çok ilişkinin niteliğine, karşılıklı güvene ve kişisel hislerine bağlı olarak belirlemektedir. Dinî kurallar arka planda yer almakla birlikte, temel belirleyici unsurlar rıza, duygusal güvenlik ve ilişkinin dinamiğidir. Mahremiyet, kişisel bir alan ve bireysel sınırlar üzerinden şekillenmekte; ilişki ilerledikçe sınırlar da esneyebilmektedir. Bu katılımcılar için mahremiyet, bireysel özerklik ve karşılıklı saygıyla anlam kazanmaktadır

K1 kodlu katılımcı hayatın her alanında aynı dinî hassasiyetlerimizi aynı derece koruyamayacağımızı yemek tarifine benzeterek açıklamaktadır. Ona göre kişinin hangi durumda ne kadar dindar olacağımız kişisel ve akışkan bir meseledir:

> "Dinî kaidelere ehemmiyet veren ya da ne derece ehemmiyet verdiğine göre de burası sanki bir yemek tarifi gibi ama ne kadar acı seviyorsun ona göre katarsın. Bu da aynı öyle yani dinî değerlerde çok mükemmel dindar olup hani bu kısımda Allah affetsin, seküler yaşarsın. Ya da ben bunun günah olduğunu düşünmüyorum. O yüzden benim için flört okey diyen birisi için de olabilir. Yani birazcık daha sanki şey gibi, çok kişisel ve bireysel oluyor gibi geliyor bana. Yani salt doğrularla normatif bir şekilde şöyle olması gerekiyor gibi

> yaklaşmıyorum dürüst olmak gerekirse. Kendi kişisel görüşümde ise mahremiyet benim izin verdiğim noktada başlar, benim izin verdiğim noktada biter gibi düşünüyorum. Bu hani evlilik öncesi kısmında da o kişiden aldığım güvenle olabilir. O kişiyle kendim ne kadar rahat hissettiğimle de alakalı olabilir. O anın içerisindeki hislerimle ve çıkarımlarımla da ilgili olabilir. Bir şöyle yapmam ya da kesin şunu yaparım gibi bir şeyden bahsedemiyorum. Biraz daha değişken bir süreç olduğunu düşünüyorum. Ve bu değişken süreçlerin çıktısıyla ahlaki değerlerimizin de etkileşime girdiğini de düşünüyorum. Yani örneğin benim için belki belirli bir yakınlaşma, örneğin İslami açıdan doğru ve mahremi değerlere uygunken, bu karşı taraftan aldığım güvende tekrar şekillenebilir. Biraz daha akışkan ve esnek bir süreç gibi düşünüyorum. Kendi deneyimimde bu şekilde olurdu. O yüzden mahremiyetin sınırlarını çizilebileceğin bir süreçten ziyade kişiler arasında şekillenen bir süreç olduğunu düşünüyorum. Flört veya nişanlılık veya partnerlik ilişkisi içerisinde dinamik olacağını düşünüyorum."

K1'in vurguladığı "ilişkide güvende hissetme" konusu, K14 kodlu katılımcı için de önemli bir yer tutmaktadır. K14, romantik ilişkilerinde en belirleyici unsurun "güvende hissetmek" olduğunu ifade eder. Ayrıca heteroseksüel bir birey olmasına rağmen de politik sebeplerden dolayı erkeklerle duygusal ilişki kurmayı reddettiğini dile getirir:

> "Benim için mahremiyette olduğu gibi romantik ilişkilerde de en kilit nokta 'güvende hissetmekle' ilgili. Yani mahremiyet dediğim şey, bir alanın bana ait olması değil sadece, o alanda kendim olabilmem, korunmam, zorlanmamam, sınırlarıma saygı duyulması demek. Uzun yıllar boyunca, heteroseksüel bir kadın olmama rağmen erkeklerle romantik ya da duygusal ilişkilere girmeyi politik olarak reddettim. Çünkü o güvenli alanı kurabileceğime inanmadım. Yani biri mahremime girecekse, o ancak güvenli alanıma girebilmiş birisi olabilir. Ya bence birçoğumuz için yani ister şu an daha rahat bir yaşam tarzı benimseyin ister yine muhafazakâr o büyüdüğü, büyürken ki ya da işte eğitim alırken ki ya da dinî eğitim alırken ki o şey hep var o haram algısı bence var. Bu arada bu bunu yanlışlamıyorum ya da işte herkesin hayatında farklı ölçülerde de olabilir. Ama yine benim için de o güvenli alanı ben hani şeyi reddetmiyorum mesela ilişkide belirli bence bir noktada cidden günahı sevabı var. Evet ama bunu da yine o güvenli alan üzerinden kendi hayatımda öyle kuruyorum yani. Daha çok diyeyim. Yani bende o dinî bagaj da var arkada ama o direkt sanırım en belirleyici şey olmuyor. Belirleyici bir şey oluyor ama bir noktada belirleyici olur."

K8 kodlu katılımcı kendi din anlayışının geleneksel din anlayışından farklılaştığını, dolayısıyla bu farklılığın bir yansıması olarak da mahremiyet sınırlarını belirlerken temel kıstaslarının; karşılıklı rıza ve tarafların bekâr olması gibi ahlaki değerler olduğunu şu sözler ile izah etmektedir:

> "Benim kendi din anlayışımla geleneksel İslam çok uyumlu değil. Yani benim orada anladığım sınırlarla geleneksel olarak İslam'ın yaşandığı ya da anlaşıldığı sınırlar çok aynı değil. Yani ben mesela fiziksel teması flörtte sakıncalı bulmuyorum. Dinî olarak da sakıncalı bulmuyorum. Çünkü orada rızamın önemli olan şey olduğunu düşünüyorum. Eğer karşılıklı rıza varsa fiziksel temasın sorun olduğunu düşünmüyorum flört esnasında. Ama burada mesela ne değiştirir durumu? İşte taraflardan birisi evliyse, başka. Ama ikisi de bekârsa ve kimseyi kandırmıyorlarsa ve ikisinin de rızası varsa ve birbirlerine her konuda açık davranıyorlarsa, fiziksel olarak belli yakınlaşmaların, yaşanmasının bir engel olduğunu düşünmüyorum. Benim zaten fiziksel yakınlıkla ilgili hiç rahatsızlığım yok. Dinî olarak da hiç rahatsızlığım yok. Mesela ailem çok dindar bir aile ama cinselliğin konuşulması tabu değil. Kendilerinin bir ilişkisinin olması tabu. Evlilik dışı bir ilişkilerimin olması tabu. Ama cinsellikle ilgili oturup konuşabiliriz yani. Konuşulmasında bir tabu yok. Yani nedir, helal cinsellik nedir oturup saatlerce konuşabiliriz. Ya da haram cinsellik nedir konuşabiliriz. Ama benim mesela bir ilişkimin olup olmadığını anne babamla ben de konuşamazdım. Çünkü evlilik dışı bir ilişkiyi konuşamazsın zaten. Özetle; ikili ilişkilerde de rıza kavramı çok önemli. Bir de benim sevgilim ateist ve şöyle söyleyeyim, ben elini tutmak istemesem, biz sevgiliyiz ya, ben desem ki benim inancıma göre bizim uygun değil fiziksel temasımız, bundan sonra dokunmasak birbirimize olur mu desem bana direkt riayet eder. Bana saygı duyuyor, beni seviyor ve benim mahremiyetimin önemli olduğunu düşünüyor. Yani ben ne istersem onu yapar zaten."

3.9.3. Dinî ve Bireysel Değerler Arasında Çatışma Yaşayanlar

Bazı katılımcılar, içselleştirdikleri dinî değerlerle bireysel arzuları ve modern ilişki pratikleri arasında sıkıştıklarını ifade etmişlerdir. Bu grupta yer alanlar, dinî kuralların mahremiyet sınırlarını belirlediğini kabul etmekte, ancak bu sınırların günlük yaşamda ve romantik ilişkilerde her zaman uygulanabilir olmadığını, bu sebeple zaman zaman ikilemler yaşadıklarını dile getirmektedir. İçsel çatışmalar, bazen suçluluk duygusuyla bazen de çözüm arayışıyla sonuçlanmakta ve kesin bir sonuca ulaşmakta zorlanılmaktadır.

Örneğin K6 kodlu katılımcı dinî kurallar ile ilişkinin ne getireceğini bilememiş olmanın kendisinde yarattığı sorgulamayı şu sözler ile yansıtmaktadır:

> "Kafamda "dokunmak haramdır" düşüncesi var. Ama şimdi düşününce, evlilik yolunda olduğum, sevdiğim bir insana dokunabileceğimi düşünüyorum. Ancak bu düşünceyle beraber, içimin bir köşesinde hâlâ bunun haram olduğu gerçeği gitmiyor. Genel olarak zihnimde şöyle bir tutum var: "Biliyorum ki haram, Allah affetsin, ama yapıyorum" gibi bir hal var. Ama dediğim gibi, bu konuda derinlemesine bilgim yok ve çok da üzerine düşünmediğim için, insanların bu konudaki tavırları ya da yaşadıkları pek umurumda olmuyor. Bir de bu süreci nasıl geçireceğim, mahremiyete ne kadar

> dikkat edeceğim, haram işler miyim işlemem mi… Çünkü bunu yaşamadığım için sınırları bilmiyorum. "Haramdır" deyip kendimi tutabilecek miyim, yoksa "Zaten haram ama Allah affetsin, yapıyorum" mu diyeceğim, bunu bilmiyorum. Ya da evlilik yolundaysan zaten "Yani nikâhlı devam edeceksin" gibi bir düşünce var. Bunların hepsi çok bireysel tercihler ve bunun da farkındayım. Anladım ki, bir konuyu gerçekten düşünmek için o konunun kendi gündeminde olması gerekiyor. Eğer kendi gündeminde değilse, sorgulamak ya da "umarım" demek gibi şeyler pek mümkün olmuyor. Önce kendi hayatının ve gündeminin içinde olması lazım."

K7 kodlu katılımcı dinî hassasiyetlerle başladığı ilişkisinin süreç içerisinde karşılıklı saygı ve rızaya bağlı esnediğini ifade etmektedir. Ancak zihnin arka planında bir muhasebeye yol açtığını ve sınırlarını nasıl, ne ölçüde esnettiğine dair sorgulayıcı bir iç sesin varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir. Katılımcı, bu içsel sorgulamayı çoğunlukla "zaten evleneceğiz" düşüncesi ile bastırdığını ve bu gerekçeyle sınır ihlallerini meşrulaştırdığını dile getirmektedir:

> "25 yıllık hayatımda ilk kez bir erkek arkadaşım olduğu için bu aralar, fiziksel sınırlar konusunu ilk defa ciddi biçimde düşünmeye başladım. Daha önce böyle bir deneyimim ya da ihtiyacım olmadığı için, bu mesele benim için gündeme gelmemişti. Ancak şu anda içinde bulunduğum ilişki, sınırlarımı neye göre çizdiğimi, bu sınırların sabit mi yoksa değişken mi olduğunu sorgulamama neden oldu. İlişkinin başında, daha çok ani bir refleksle "sadece el ele tutuşuruz" gibi sınırlar koyduğumu hatırlıyorum. Fakat zamanla, erkek arkadaşımın bu konulardaki sınırlarının benden daha geniş olduğunu fark ettim**.** Bu süreçte yaşadığım duygusal karmaşayı tarif etmek kolay değil. Bir yandan kendi içimde inşa ettiğim sınırlar, bir yandan karşımdaki kişiye duyduğum sevgi, güven ve aramızdaki rızaya dayalı ilişki biçimi**.** Şu anda sınırlarımı belirleyen şeyin, daha çok karşı tarafa duyduğum güven ve karşılıklı rıza olduğunu söyleyebilirim. Rıza gösterdiğimde, kendimi rahat ve güvende hissettiğimde, bu sınırlar da esneklik kazanıyor. Bununla birlikte, içimde arka planda sürekli işleyen bir düşünce daha var: Bu ilişki evliliğe gidecekse, bu yakınlaşmanın dinî anlamda sorun olmayacağı düşüncesi. O yüzden bazı sorgulamaları, örneğin "sınırlarımı neden genişlettim?" gibi soruları, bastırdığımı ya da gerek duymadığımı hissediyorum. Yani mahremiyet benim için artık sadece kuralların belirlediği sabit sınırlar değil; aynı zamanda duygusal güven, sevgi, rıza ve gelecek planlarıyla şekillenen çok boyutlu bir deneyim hâline geldi."

K9 ise evlenmiş ve boşanma aşamasında olan biri olarak hem evlilik öncesi ilişkisindeki edindiği tecrübelerin hem de evlilik süresince yaşadıklarının kendisinde oluşturduğu sorgulamalar ve dönüşüm aracılığıyla, mahremiyet anlayışının dönüşümüne farklı bir perspektiften katkı sunmaktadır:

> "Evli ve şu an boşanma aşamasında biri olarak tecrübelerimden ötürü zihin dünyamda çeşitli dönüşümler yaşadım. Biz, "insanı aynı çatı altına girmeden

> tanıyamazsın" anlayışıyla nişanlılık süresini vs. çok uzatmadan evlendik. Şu an çok yanlış olduğunu görüyorum. Hatta şu anda arkadaşlarımın mümkün olduğu kadar nişanlılık dönemini uzatmalarını istiyorum. Bizim evliliğimizde cinsel anlamda da çok sorunlar yaşadık eşimle. Yani şu anda mesela bir daha evlilik yapacak olsam hani caiz olsa da denesem de öyle evlensem kafasındayım yani. Çünkü bu konuda çok mağdur olan var. Gerçekten ve hiç kimse konuşmuyor. Hiç kimse bundan bahsetmiyor. Ve hani zina edip evlensen bir dert etmesen tamamen kapalı bir kutu. Allah öyle bir alan yaratmış aslında çok güzel doğru kişiyle olduğun zaman çok büyük bir zevk zaten Allah'ın verdiği büyük bir nimet, ama bu da bir belaya da dönüşebiliyor, imtihana dönüşebiliyor mesela. O yüzden gerçekten fetvası olsa arayıp bulup deneyip öyle almak isterdim bir dahaki ikinci eşimi. Bunlar bence en en büyük yani mahremiyetin hayatımıza kattığı en büyük zorluk diyebilirim. Benim açımdan öyle yani en azından. Sonuç olarak bir zina gerçeği var. Evlilik öncesinde sonuçta ister istemez bu zihnimizde var olan bir şey. Ama keşke deneme şansımız olsa."

K13 de evlilik öncesi nikâhsız ilişkilerin dinî açıdan zina olarak değerlendirildiğini kabul etmekle birlikte, bu alandaki katı sınırların sorgulanabilir olduğunu ifade etmektedir. Katılımcı (K13) söz konusu sınırların bir kısmının dinîn özünden ziyade çeşitli dinî yorumlardan kaynaklandığını düşündüğünü belirtmektedir:

> "Şimdi şey var tamam mı? Açık ayet var. İşte zinaya yaklaşmayın meselesi var bir kere. Bu ara benim çok düşündüğüm mevzular bu cinsellik konusu ve İslam'ın da bu noktada sundukları çok konuşulması gereken bir mevzu olduğunu düşünüyorum. En çok sıkıntılı görüyorum. Şimdi öncelikle onu söyleyeyim. Kendi yaşantıma bakarsan ben zaten erkeklerle muhabbet etmekten çok hoşlanan biri değilim. Kendim çok tercih etmiyorum. Çünkü yine ataerkillik yüzünden bulunduğum çevrenin bakışını bildiğim için istemiyorum. Şunu da yapmıyorum ama konuşacağım zaman aman o erkek işte biraz dikkatli olayım. Yeri gelince kahkahamı da atıyorum yani o hiç benim için sıkıntı değil. Bu arada ben evlendim boşandım ama onun öncesinde görüştüğüm zaman nasıl diyeyim? Yine vardı tabii ki belirli sınırlar. Ama yine de esnek olduğumu söyleyebilirim. Bu konuda aslında çok söyleyebileceğim bir şey yok biliyor musun? Konulara daha önce de böyle çok kendi kendime düşündüğüm şeyler. Yaşadığım çok bir şey de yok bu arada ama kafamda dönen muhabbetler. İçimi çok bunaltan muhabbetler. Çözümü olmaması beni bunaltıyor. Din olarak çok keskin ayrımlar olduğunu düşünüyorum. Ve bu ondan bahsediyordum ya. Çok keskin şeylerimiz var bu konuda. Biraz esnetilmesi gerektiğini düşünüyorum açıkçası. Onun nasıl olacak sonunda aşırı bir fikrim yok. Bir insanla işte flört etmek için bu kadar sınırlara tabi tutulmak. Çünkü evlilik kurumunu ben çok sorguluyorum herkes evlenmek zorunda değil. Ama öte taraftan insani duygu ve ihtiyaçlarımız var. İkincisi sıkıntılı bir kurum geliyor bana. Yaşadığımız bu toplumda hani ben bu durumda büyük ihtimal büyük konuşmayım. Ben evlenmek istemiyorum. İşte fıkhi hükümler gibi keskin ayrımları sorunlu buluyorum ama çözümüm yok."

K15 kodlu katılımcı, normal ilişkilerde kız-erkek sınırlarına dikkat ettiğini ancak duygusal ilişkisinde bu sınırları zaman zaman anlık tercihler doğrultusunda

esnetebildiğini belirtmiştir. Katılımcının dikkat çektiği bir diğer husus ise, flörtün oldukça kolaylaştığı ve aynı anda birden fazla kişiyle sürdürülebildiği günümüz ilişki biçimlerinin aksine, kendisinin tek eşliliği tercih ettiğini ve mahremiyet sınırlarını yalnızca bu kişiyle esnetmenin kendisi açısından ilkesel bir tutum olduğunu vurgulamaktadır:

> "Şu an bence modern dünyada flört her an herkesle edebilirsin gibi bir şey. Ama benim için öyle değil. Biraz buna başörtülü olmam da sağlıyor. Çünkü dışarı karşı bir sınır çizmiş oluyorum zaten. Ve o sınıra aslında sadece istediğim kişileri anmak da benim mahremiyet sınırımın aslında ne kadar keskin olduğunu da gösteriyor. Yani dijital dünyada her an her şekilde bir mesaj kadar uzak flört etmek hani şey diyorsun yani bunu tercih etmemen bile bir mahremiyet sınırımın olmasından kaynaklanıyor. Yine orada bir tek eşliliği seçiyorum aslında. Tek eşlilikten kastım sevgilim mesela ona açıyorum sadece kendimi. Öyle bir mahremiyet oluşturuyorum kendimce. Bu yüzden sanırım sadece romantik ilişkilerimde benim için bu fiziksel sınırları belirlemek çok kontrol edilebilir bir şey değil. Genellikle içimden ne geliyorsa ona göre hareket ediyorum. Keşke daha çok değerlerim belirlese ama çoğu zaman içsel isteğim belirliyor. Dinî değerlerin ve kendi kişisel sınırlarımın etkili olmasını istiyorum ama dediğim gibi her zaman onlar belirleyici olmuyor. Daha çok o anki ruh halim, isteğim ve ilişki dinamiği belirleyici oluyor."

3.9.4. Toplumsal Baskıların Mahremiyet Sınırlarını Belirlemesi

Bu kategorideki katılımcılar, fiziksel sınırlarını belirlerken kişisel değerlerden çok toplumdan,[42] çevreden ve aileden gelen normların etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Toplumsal yargılar, ifşa korkusu, aile baskısı gibi dışsal unsurlar, kişisel mahremiyet anlayışının önüne geçmekte ve bireylerin sınırlarını belirlemede önemli bir rol oynamaktadır. Bu katılımcılar için mahremiyet, bireysel bir tercih olmaktan çok, sosyal denetimin bir yansımasıdır. Bu durum, bireysel özgürlüklerin sınırlanmasına yol açmakta ve içsel rahatsızlık yaratmaktadır.

K11 kodlu katılımcı toplumsal baskının etkisiyle, görüştüğü ilk kişiyle evlenmesi gerektiği düşüncesini fazlasıyla içselleştirdiğini ve evliliğinin de bu şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak katılımcı bugün aynı durumda olsa flört

[42] K16: Değerlerim belirleyici değil, toplumdan gelen baskılarla sınırlarım şekilleniyor.
K5: Ben ilişkiye karşı değilim. Seksel sınırları tanımlamak birkaç ayağı olan bir şey. Toplumsal bir tarafı var; ne kadar kendinize göre belirleseniz de toplumsal bilincin etkisi var, vicdanen huzursuz olabiliyorsunuz.

anlamında olmasa da birini tanıma sürecine bu denli büyük bir anlam yüklemeyeceğini söylemektedir:

> "Burada da her ne kadar böyle kulağımda ya da işte zihnimde işte erkeklerle görüşülmez şu bu vesaire gibi bunlar belki genç nesle çok tuhaf düşünceler olarak gelebilir sana 38 yaşında olduğum için bunlardan hep geçtim. Flört benim hayatımda olmadı. Ben de şöyle düşünerek evlendim. Hep şunu şöyle dua ettim. Allah'ım benim hayatıma giren ilk insan aynı zamanda evlendiğim insan olsun. Bak böyle de olsun ama bu sefer başka insanları tanımak hani flört etmeyen insanlar flört ilişkisi olmayan insanlar kadınlar bağlamında özellikle söyleyebilirim erkekler zaten buna çok dikkat etmiyorlar. Kadınlar erkekleri çok iyi tanıyamıyorlar tanıyamıyorsunuz bir deneyiminiz olmuyor. Bu algı sürekli zihninizde size baskı uyguluyor bak evlenmelisin görüştün evlenmelisin yani sanki kötü bir şey yaptın Sanki işte namusun kirlendi, affedersin. Namus da neyse o, namus kavramında. Bak o da mesela şey, farklı bir sözcük. Ama maalesef geleneksel olarak böyle öğretildi bize. Şu anki aklım olsaydı mesela ben eşimle 25 yaşında tanıştım. İki yıl falan böyle bir tanışma sürecimiz oldu. Bir de ailemi ikna etme sürecim çok oldu. Mesela ben o süreçte çok yıprandım. Benim ailem özellikle babam istemediği için hani kız çocukları bir de ilk çocuktu. Evlenme olayını falan. Ben o süreçte çok yıprandım. Benim hayatıma giren ilk erkekse ben evlenmeliyim gibi düşündüm. Ama böyle bir düşüncem olmasaydı belki, ne olacak ki yani başkasıyla da görüşebilirim."

K12 de flört döneminde cinsel ilişki vs. yaşamanın kendi açısından sorun teşkil etmediğini belirtmektedir. Fakat toplum baskısı ve erkeklere yönelik güven sorunu nedeniyle evlilik öncesi bu tür bir ilişki yaşamayı tercih etmediğini aktarmaktadır:

> "Buna dair sınırlarıma daha çok toplum belirliyor. Flört ve sevgililiği bir araya alacaksan daha o kısımların zor olduğunu ve ben bu arada hiç rahat hissetmeyeceğim bir yer olur çünkü. Hani ben heteroseksüel biri olarak tanımlıyorum kendimi ve erkeklere hiç inanmıyorum. Hani mesela işte flörtte ve sevgililikte bence cinsel ilişki yaşamak çok okey. Hiçbir şey yok bunda. Ama mesela ben bunu ifşalanma korkusuyla yaşayamam. Yani şöyle söyleyebilirim benim için en önemli unsur güven galiba din bir değer değil açıkçası. Karşımdakine güven duyarsam bu sınırları daha rahat gevşetebilirim."

Katılımcıların evlilik öncesi ilişkilere dair mahremiyet anlayışları, farklı değerler ve koşullar üzerinden çeşitlenmektedir. Dinî motivasyonlarla kesin sınırlar koyanların yanında, ilişkilerde rıza ve bireysel değerleri önceleyenler daha akışkan bir yaklaşım sergilemiştir. Diğer bir grup katılımcının söylemleri arasında dikkat çeken husus da bireysel tercihlerini ön planda tutup mahremiyet sınırlarını esnetenlerin bireysel yönelim ve dinî değerler arasında bir ikilem yaşayıp sorgulamaları olmuştur. Diğer taraftan toplumsal baskılar ve güven problemlerini

göz önünde bulundurarak sınırlarını belirleyen katılımcılar, mahremiyetin bireysel ve dinî boyutunun ötesinde toplumun kabul ve beklentileriyle biçimlenen bir pratik olduğunu vurgulamıştır.

3.10. EVLİLİĞİN TANIMLANMASI, MAHREMİYETLE İLİŞKİSİ VE KİMLİK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "evliliği nasıl tanımlıyor ve kendi hayatınızdaki yerini nasıl konumlandırıyorsunuz?", "çiftler arasındaki birlikteliğin devamı için evlilik nasıl bir rol oynamaktadır?", "resmî nikâh veya dinî nikâhın mahremiyeti koruma açısından nasıl bir işlevi olduğunu düşünüyorsunuz? Bu konuda sizin için belirleyici unsurlar nelerdir?" ve "evliliğin kadınların kimliklerini koruma ya da dönüştürme sürecini nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz?" sorularına verilen yanıtlar gösterilecektir. Katılımcıların yanıtları bireysel yaşam deneyimleri, dinî ve kültürel değerler, toplumsal normlar ve kişisel gelecek planları çerçevesinde çeşitlenmiştir. Evliliğin anlamının, mahremiyet algısının ve kadın kimliği üzerindeki etkilerinin oldukça farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılıklar, bireysel değerler, dinî inançlar, toplumsal beklentiler ve feminist eleştiriler üzerinden şekillenmiştir.

3.10.1. İdeal Evliliği Yoldaşlık ve Mahremiyetin Güvencesi Olarak Görenler

Bu gruptaki katılımcılar, evliliği bireylerin hayat yolculuklarında bir yoldaşlık, dayanışma ve paylaşım ilişkisi olarak tanımlamıştır. Evliliğin bireysel özgürlükleri yok saymak yerine güçlendirebileceğini, iyi bir ilişkinin evlilik formunda sürdürülebileceğini ifade etmişlerdir.

K4 kodlu kullanıcı, eşiyle benzer düşünce yapılarına sahip olmaları ve evliliklerini bir tür "ev arkadaşlığı" dinamiğiyle sürdürmeleri nedeniyle evlilik sonrası sürecin kendisi açısından olumsuz bir değişim yaratmadığını ifade etmektedir.[43] K1 de

[43] Evlilik, daha önce de söylediğim gibi, bir yaştan sonra toplumsal olarak zorunlu görülen, aynı zamanda kişinin ihtiyaç duyduğu bir kurum haline geliyor. Benim kendi hayat deneyimimde ise evlilik; ağır sorumlulukları olan, kişinin evlenmeden önceki hayatını ciddi şekilde değiştiren bir şey olarak

bireysel olarak bunu deneyimlemese de evlilik kurumuna olumlu bakmaktadır: "Sanırım çok ilişki bağlamında değiştiğini düşünüyorum. Ancak kadını kısıtlayan bir yerden okumuyorum. Kimlik dönüşümlerini bile normal karşılıyorum. Sonuçta evlat olduğumuz bir kurumdan eş olduğumuz bir kuruma geçiyoruz. Bu zaten doğal olarak bir dönüşüm." K6 da benzer şekilde idealindeki evliliği yoldaşlık olarak tanımlamaktadır.[44] K10 çiftler arasındaki en güvenli bağlanma şeklinin evlilik ve resmî nikâh ile gerçekleştiğini düşünmektedir. Dinî nikâhın bazı durumlarda suistimale açık bir yapı taşıdığını belirterek resmî nikâh ile birlikte yapılması gerektiğini savunmaktadır. "Ben evliliği olumlu bir şey olarak görüyorum. Karşı cinsle hayatı geçirmenin bir sürü güzellikleri var. Zorlukları da var tabii ki. Ama bunu en güvenli bağlanma ortamı evlilik ortamı. Dinî nikâhla da olacağını düşünmüyorum. Zaten Türkiye'de dinî nikâh flört için kullanılan bir şey. Yani yapılacaksa da resmi nikâhla birlikte olmalı."

3.10.2. Nikâhın Biçimini Yeniden Yorumlayanlar

Katılımcıların bir kısmı, nikâhı yalnızca dinî ya da hukuki bir bağlayıcılık olarak değil, toplumsal olarak ilan edilen ve kamusal görünürlükle pekişen bir birlikteliğin sembolik temsili olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre birlikte bir fotoğraf paylaşmak, ilişkiyi duyurmak ya da sosyal çevreye açıkça ifade etmek gibi eylemler, bazı katılımcılar açısından nikâhın yerini alabilecek simgesel değerler taşımaktadır.

K8 kodlu katılımcı, nikâhın temelini oluşturan "icap ve kabul" ve ilan şartına vurgu yaparak, bu koşulun sağlanması için mutlaka bir imam huzurunda ya da resmî bir kurum aracılığıyla gerçekleştirilmesinin gerekmediğini ifade etmektedir. Katılımcı (K8) bu doğrultuda nikâh anlayışına ilişkin yorumlarını şu şekilde dile getirmiştir:

görülse de bu benim için böyle olmadı. Çünkü eşimle uzun yıllardır birbirimizi tanıyoruz. Hâlâ bir nevi "ev arkadaşı" olma hâlimizi sürdürüyoruz. Dolayısıyla evlilik benim için destekleyici bir yapı oldu.

[44] Ya evliliği gerçekten bir yoldaşlık olarak ben düşünüyorum. Yani öyle olmasını idealize ve hayal ediyorum. Zamanı geldiğinde evlenmek demek, aslında belli bir ortak kafa yapısında buluşmak ve hayatı birlikte daha güzel sürdürebileceğimiz düşüncesiyle evlilik başka bir şey haline geliyor. Elbette evlilikten evliliğe fark vardır. Bu soruya cevap vermek için birebir tecrübe etmek de önemli. Ve bu noktada aslında resmi nikah gibi devlet olayı yani Olsun olmasını fark etmez gibi düşünüyorum. Yani dini nikahla da mesela devam edilebilir. Ama işte medeni kanun ve her şeyin buradaki bağlayıcılığı...

> "Evlilik benim için icap kabul. Yani teklif edilir, kabul edersin. Buna şahit olan insanlar vardır. İlan edilmiştir. Bu yeterli. Yani bence şunun olması gerektiğini düşünüyorum. Eğer bir insan birisiyle görüşüyorsa Bunun malum olması gerektiğini düşünüyorum. Bunun bilinmesi, ilan edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu sevgililik formatında da olabilir. Evlilik formatında da olabilir. Mesela insanlar sevgilileriyle Instagram'da fotoğraflarını paylaşıyorlar. Bu bence yeterli. Yani bu yeterli. Eğer herkes o kişinin o kişiyle birlikte olduğunu biliyorsa, bunlar birbirlerine söz verdilerse bir noktaya kadar, Sıkıntı yok yani benim açımdan. Yani ben kendim için mesela resmi nikâhı gerekli görmüyorum. Dinî nikâhı tercih ederim olmasını. Gerçekten böyle Allah'ımın huzurunda küçük de olsa bir merasimle eşimle hani nikâhımızın olmasını tercih ederim. Ama açıkçası toplumsallık açısından aslında evliliğin amacı ne? Din niye evliliği koyuyor ki? Bir, tarafların haklarını korumak için. İki, soyu korumak için. Üç, karmaşık ilişkilerin toplumsal olarak olmaması için. Sen mesela birisine evlenme teklif edeceksin, onun evli olup olmadığını bilmeden nasıl edeceksin? Instagram'ına baktığında eğer sevgilisiyle fotoğrafını görüyorsan anlarsın ki okey, bu kişi zaten şu anda off the market. Yani şu anda erişim dışı onu bilirsin. Dolayısıyla o zaten yeterli mesafelenmeyi sağlayan bir şey oluyor. Ya da işte resmi nikâh yapmamışsındır ama yüzük takıyorsundur mesela, o da sağlar onu. İlan edilmiş olan her ilişkinin toplumsal olarak ve Allah nezdinde kabul edilebilir bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Fakat şey kısmı vardır. Mesela o ilişki süresince siz birlikte bir mal edindiniz ya da o ilişkiden bir çocuk doğdu. Bununla ilgili yasal şeyler nasıl olacak kısmından dolayı resmi ya da dinî bir nikâh olması işleri kolaylaştıran bir şey olur. Ama yani mesela sevgililik için bunun gerekli görmüyorum."

K5 de benzer şekilde nikâhı, biçimsel yönlerinden ziyade taşıdığı anlam ve amacı üzerinden değerlendirdiğini belirtmekte ve bu doğrultuda gerek dinî gerekse resmî nikâhın kendisi için ayrıcalıklı bir anlam taşımadığını ifade etmektedir:

> "Benim için resmî ya da dinî nikâh çok önemli değil. Asıl olan nikâhın amacı, yani nikâhın duyurulmasıdır. Nikâhı duyurmak, evlendiğimizi insanlara göstermek diye öğrendik biz bunu. Tabii ki duyuralım ama nikâhın bir de devlet tarafı var; hukuki haklarımızın korunması için resmi nikâh yapılıyor. Mahremiyet meselesinde ise ben sadece hukuki boyutunu düşünüyorum. Mesela biri seni yolda görse, kocan olduğunu bilirse, mahremiyetimiz o şekilde korunuyor. Çünkü toplumda "karı koca" diye biliniyor, bu yüzden onlara göre helal oluyor ve mahremiyet algısına uyuyoruz. Benim için nikâhın belirleyici unsuru yok; resmi nikâh da olabilir, dinî nikah da. Kişisel olarak iki erkeği yan yana görsem bile benim mahremiyet algıma uyuyor. Ama toplumun kurallarını düşünmüyorum."

K1, çiftler arasındaki birlikteliğin sürdürülebilmesi için evlilik kurumumun zorunlu olmadığını düşünmektedir. Katılımcıya göre, partnerlik gibi alternatif birliktelik biçimleri de mümkündür ve iki bireyin karşılıklı olarak ilişkilerini beyan etmeleri, mahremiyetin kurulması için yeterli görülmektedir. Ancak hakların

korunması açısından resmî bir kurumun onayının gerekli olabileceğini de belirtmektedir.[45] K16 da nikâhı aslında iki insanın birbirine verdiği söz olarak değerlendirmektedir. Haklar söz konusu olduğu için resmî nikâha ihtiyaç vardır.[46] K14 kodlu katılımcı da mahremiyetin sağlanması ve ilişkilerin sürekliliği açısından nikâhın gerekliliği konusunda net bir yargıya sahip olmadığını söylemektedir. Ayrıca katılımcı (K14) sağlıklı bir evlilik inşası için evlilik öncesinde birlikte yaşamanın, dinî anlamda günah olarak görülse bile, pratikte gerekli olabileceğini savunmaktadır:

> "Fiziksel sınırlar ve mahremiyetle ilgili daha önce konuşmuştuk. Bu bağlamda, benim için her zaman nikah gerekli midir derseniz, bu soruya doğrudan "evet" ya da "hayır" demek kolay değil. Çoğu zaman bu motivasyonla hareket etmiyorum. Ama ilişki belirli bir istikrara ulaştıysa, birlikte yaşama kararı aldıysak, o noktada evliliği tercih edebilirim. Hatta bana kalırsa evlenmeden önce bir süre birlikte yaşamak daha sağlıklı olabilir. Çünkü aksi hâlde bu çok riskli, bir bakıma kumar gibi geliyor. Elbette bu düşüncelerim zamanla değişebilir. Fakat genel olarak şöyle hissediyorum: Birlikte yaşadığım kişinin günlük yaşantısını – nasıl kalkar, nasıl uyur, nasıl yemek yer, evdeki hâli nasıldır – önceden görmeyi önemsiyorum. Bu anlamda, birlikte yaşamak dinî açıdan mahremiyet sınırlarını aşan bir durum hatta haram olarak görülüyor. Ama yine de bu mahremiyet anlayışını bir miktar esnetme ihtiyacı hissediyorum. Aksi takdirde ilişkilerde daha fazla savrulma yaşanabilir diye düşünüyorum."

3.10.3. Evliliği Kadınlar Üzerindeki Toplumsal Baskının Bir Aracı Olarak Görenler

Bu gruptaki katılımcılar, mevcut haliyle evlilik kurumunu; kadınların kimliklerini baskılayan, özgürlüklerini kısıtlayan ve toplumsal roller içinde eriten bir yapı olarak görmektedir. Evliliğin kadınları belirli kalıplara hapsettiği, kişisel

[45] K1:Evlilik kurumunu bir ilişki için gerekli, kesin bu olması gerekiyor gibi de tanımlamazdım sanırım. Partnerlik de bunun için bence yeterli. Özetle şey gibi sanki iki kişinin iki bireyin karşılıklı olarak bir ilişkide olmasını ve bunu olabildiğince ki resmi kaynaklarla resmiyete dökme hali gibi tanımlardım. İki bireyin karşılıklı olarak karşıya gelip evet artık biz bir ilişkideyiz demesi belirli mahrumiyet sınırlarına artık ben sen olarak değil bu sefer de biz sınırda oluşuyor. Ben burada temel belirli faktörün şey olduğunu düşünürdüm. Yani karşılıklı rıza.

[46] K16: Eğer bir aile kurumuna iş dönüşecekse, kadının korunması için ya da çocukların korunması için resmi nikâhın ihtiyaç olabileceği pek çok durum olduğunu düşünüyorum. Buna böyle cevap verebilirim. Dolayısıyla dini nikâh vs. Herhangi bir ilişki gibi bir şey yok benim kafamda. Dini nikâhın eşiti iki insanın birbirine verdiği söz gereği birlikte yaşaması. Bu benim için zina çerçevesi içerisinde değerlendirilebilecek bir şey değil. Ekstradan dini nikâh da yeni bir nikâh biçimi olarak değerlendiriliyor ya, ben bunun aslında şeyi dini nikâhın anlamından bahsetmeye çalıştım. Adına dini nikâh denmese de zaten murat edilen şey, iki insanın birbirine söz verip beraber yani o sözdür önemli olan gibi bir yaklaşım.

dönüşümlerini olumsuz etkilediği vurgulanmıştır. Evlilik, kadınlar üzerinde tahakküm kuran bir sistem olarak tanımlanmıştır. Evliliğin, kadının kimliğini yok sayan yapısını ve cinsiyet rollerini yeniden üretmesini eleştirmiş; eşitlikçi ve özgürlükçü bir evlilik modelinin mümkün olabileceğini belirtmişlerdir.

Evlilik deneyimi geçirmiş biri olarak K13 kodlu katılımcı, evliliğin kadınları belli kalıplara hapsettiğini düşünmektedir.[47] K12 de evliliği bir toplum dayatması ve hapis olarak gördüğünü belirtmektedir.[48] K8 ise İslam'ın idealize ettiği evlilik modelinde kadın prenses gibi yaşatılırken pratikte bunun karşılığı olmadığına dikkat çekerek şunları ifade eder:

> "İslami evlilik aslında kadınları prenses gibi yaşatır. Ama bizim anladığımız İslamiyet evimizin perspektifinden anlaşıldığı şekliyle aslında evlilik gerçekten kadınlar için cennet gibi bir şey yani. Öyle uygulanıyor mu dersen? Hayır! Yani pratikte bir kısıtlama ve kontrol aracı olarak kullanılırken teoride aslında kadını inanılmaz özgürleştiren ve dediğim gibi yani prensesler gibi yaşamasını sağlayan bir şey aslında evlilik."

K11 ve K15[49] özellikle "evli kadın" algısının kadınlar üzerinde bir tahakküm aracı olarak kullanılmasına değinmektedir:

> "Evli bir kadın toplumda arkadaşlarıyla, kız arkadaşlarıyla bir yere gidip eğlenmesi, bir akşam dışarı çıkıp yemek yemesi, akşam yürüyüş yapması zaten güvenilir değil de hani diyelim ki güvenilir bir ortam olsun. Hep olumsuz karşılanıyor. Ama aynı eylemi erkek gerçekleştirdiği zaman ona hiçbir şey söylenmiyor. Yani evli erkek diye bir algı olmuyor. Erkek canı isterse çıkabiliyor, canı isterse istediğini yapabiliyor. Evli erkek diye bir kavram yok toplumumuzda. Erkek diye bir kavram var. Ve bunların da kadınları, bu algının da kadınların hareketlerini çok kısıtladığını düşünüyorum. Kadınlar ile ilgili nitelemeler bitmiyor. Erkek çocukken de

[47] Evet, belli kalıplara hapseder. Bu sebeple evlilik de bunalımlar yaşadım dedim. Artık kendim öğretmenlik yapamaz hale gelmiştim. Kesinlikle bir kalıba sokuyor seni ister istemez sokuyor. Çünkü yapısal bir kurum evlilik. Dayatmalar kurumun kendisinde olan bir şey. Benim evlenmem için ataerkinin tamamen yıkılması veya dönüşmesi falan gerekir. Özetle kocasının karısı olma bekleniyor ya ilahiyatçı ve Müslüman kadınlardan o yordu beni yani. Sırf cinsellik yaşayacağım için evlenmek istemem.

[48] Asla zorunluluk değil ama evlilik dayatması diye bir şey var. Bence çok çok büyük bir hapis evlilik. Hiçbir zaman tamamen bireysel bir tercih değil bence. Kime sorsak evlenmek ister diye, çoğu insanın isteyeceğini düşünmüyorum. Böyle bir dayatma olmasa evlenmek isteyeceğini düşünmüyorum.

[49] Toplumda evlilik kadınları bir kalıba sokuyor. Yani evlenmeden hani ne yapacaksan yap, hevesini al gibi. Hatta insanı böyle bir sıkıştıran bir şeye gidiyor. "Evli kadın şöyle yapmaz, böyle yapmaz" gibi kalıplar var. Evli kadın tatile çıkmaz, gece dışarıda olmaz gibi. Bu da kadının bireysel kimliğini baskılayabiliyor. Evlilik sadece iki kişi arasında yaşanan bir şey olmaktan çıkıyor, çevre ve ailelerin de müdahale ettiği bir yapı oluyor.

> erkek evlenince de yaşlanınca da vs. ama kadın kız çocuğu, genç kız, evlenince kadın ve evli kadın vs. Ama bazen de gerçekten dilimize yerleşmiş" (K11).

K14 de evlilik fikrine evliliğin beraberinde getirmiş olduğu kimlikleri, bireyselliğini korumak için yüklenmek istemediğini bu sebeple de mesafeli olduğunu şu şekilde aktarmaktadır:

> "Açıkçası evlenmeyi çok fazla planlayan biri değilim. Ama şöyle diyebilirim: Eğer gerçekten evlenmeye karar verebileceğim biri olursa, o zaman evlenebilirim. Fakat bu benim için oldukça büyük bir mesele. Çünkü o noktaya gelebilecek birini bulmak çok zor geliyor. Evlilik fikrine mesafeli olduğumu söyleyebilirim. Bu mesafe biraz da evlenmekten korkmak gibi bir duygu. Elbette sadece bireysel bir mesele değil bu tutumumun feminist yönü de var. Hatta bence ben önceden de böyle düşünüyordum, sadece adını koymamıştım. En temelde bir erkeğin "karısı", birinin "gelini" ya da "annesi" olma fikrini reddediyorum. Annelik konusunda da aynı şekilde düşünüyorum; çocuk sahibi olmayı istemiyorum. Bu kimlikleri istememenin temelinde, bireyliğimi ve özerkliğimi koruma arzusu yatıyor."

3.11. KADIN BEDENİNE VE KADINLIĞA DAİR DİLSEL TERCİHLERE YÖNELİK TUTUMLAR

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "emzirmek" yerine "doyurmak", "meme" yerine "göğüs", "kadın" yerine "bayan" "regl olmak" yerine "hastalanmak, özel günde olmak" gibi dilsel tercihler hakkındaki düşünceleriniz ve yaklaşımlarınız nelerdir?" sorusuna verilen cevaplar gösterilmiştir. Katılımcıların yanıtlarında; dilin toplumsal cinsiyet rolleri üretmedeki işlevine, kadın bedeni üzerindeki sansür mekanizmalarına, kadın deneyimlerinin görünmez kılınmasına ve mahremiyetin toplumsal denetimin bir parçası kılınmasına yönelik çeşitli eleştirel yaklaşımlar ortaya konulmuştur.

Örneğin K7, K11 ve K16, kadın bedeniyle ve kadınlık halleriyle ilgili kelimelerin dolaylı ve örtük şekilde kullanılmasının, kadınlık deneyimlerini görünmez kıldığını ve kadınların bedenleriyle barışmasını engellediğini ifade etmişlerdir.[50] Benzer şekilde K1, K4, K6, K7, K9, K11, K12, K13, K14, K16 kodlu katılımcılar, kadın bedenine ve biyolojik süreçlere dair ifadelerin sansürlenmesini eleştirmiş, "emzirmek", "meme", "regl" gibi açık ve doğru terimlerin kullanılmasının önemini

[50] K7:Regl demekten çekinmiyorum, gizlemek kadın bedeninin bastırılması demek.
K11: Regl, meme, emzirmek… Doğru terimleri kullanmakla barıştım, artık çekinmiyorum.
K16: Kadınlık halleri tabu olduğunda utanma ve suçluluk gelişiyor, bunu kırmak gerek.

vurgulamışlardır. Bu söylemleri gizlemenin kadın bedenini ayıplı, mahrem veya eksik göstermeye hizmet ettiğini ifade etmişlerdir.[51]

K3, K6, K8 ve K15 kodlu katılımcılar da kullanılan kelimelerin ataerkil yapının bir yansıması olduğunu ve dilin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirdiğini ifade etmişlerdir. Bu yüzden doğru dil kullanımının toplumsal dönüşüm için önemli olduğunu belirtmişlerdir.[52]

Bazı katılımcılar ise söz konusu dilsel tercihlerdeki sansürün daha geniş bir mahremiyet anlayışının ve toplumsal denetimin parçası olduğunu ifade etmiş ve aşırı mahremiyet algısını eleştirmişlerdir. Bu noktada K1, erkek cinsel organı için doğrudan bilimsel terimler kullanılabilirken, kadın cinsel organı için mahremiyet gerekçesiyle çeşitli takma isimler üretildiğine dikkat çekmiştir. Ona göre bu durum mahremiyet algısında cinsiyete dayalı bir çifte standart oluşturmaktadır:

> "Erkek cinsel organı belki tıbbi terimiyle penis olarak toplum içerisinde kullanılmasa bile, en azından halk arasındaki belirleştiği kelimeler, fikri gibi bunlar gayet rahat söylenebilirken, kadınların vajinası ile ilgili çok farklı takma adlar kullanılıyor oldu. Mesela her ailenin, her annenin özellikle kadına farklı kelimeler üzerinden bunu ifade ettiğini düşündük. Orada erkek için olan kısımda tamam bir terim kullanılmıyor ama en azından toplum için genel geçerli bir kavram var ve hepimiz bu kavram üzerinden herkesin anlayacağı şekilde iletişim kuruyoruz. Ama kız çocukları olduğunda konu bunun için aileye özgü yani ayrı bir kavram olması işte. Başka arkadaşlar da "fındık" deniyormuş mesela işte benim ailemde "kuş" deniyordu gibi böyle hani çok

[51] K1: Kadına dair her şey öylesine mahremleştirilmiş ki, ismi bile tabu. Bazı düğün davetiyeleri görüyorum atıyorum işte Süleyman ve eşi. Yani kadının ismi bile gerekirse bu mahrumiyet sınırının içerisine dâhil edilebilir bir konu haline gelebiliyor. Değil bedeni değil ki işte aylık yumurtlama düzeni buraya kadar bile çekilebilecek bir kavramdan bahsediyoruz. Bu dil toplumsal baskının yansıması.
K4: Emzirmek dünyanın en doğal şeyi, regl hastalık değil; bu kelimelerin üstünü örtmek yanlış.
K9: Meme bir organ, regl bir süreç; bu kelimelerin sansürlenmesini saçma buluyorum.
K12: Söylememek illegal hale getiriyor, ben her zaman açıkça doğru terimleri kullanıyorum.
K14: Bu kelimeler doğrudan ve evirilmemiş kullanılmalı; kadın bedeninin bastırılması dil üzerinden yapılıyor.

[52] K3: İbrahim Kalın'ın "kelimelerin hafızası" diye bir şey vardı. Dolayısıyla bu dilsel tercihleri doğru kullanmayı önemli buluyorum. "Hastalanmak, "doyurmak", "göğüs" bunlar atarkil geleneğin söylemleri. Hani böyle daha şey geliyor, ataerkil kodlar. Diğerleri daha insani ve daha doğru terimler gibi geliyor bana.

K6: Dil seçimlerinin, kelimelerin rahatsız edici ya da düşündürücü etkileri olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, mümkün olduğunca doğru terimleri kullanmak önemli, bu toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı bir duruştur.

K8: Dil kültürle bağlantılı; ataerkil bir kültürde dil de öyle şekillenir.

K15:Tahakküm dilde başlar; bu yüzden kelimelere dikkat etmek önemli

> spesifik bir kelime. Bu bile bence bir şeyi gösteriyor. Bunun hakkında bile toplumsal olarak tek bir kelime üretememişiz. Çünkü tek bir kelime üretirsek bu bir gerçeklik olur. Artık mahremiyetten çıkar. O kadar dar alanda kalması gereken bir kelime ki sadece ailenin bildiği bir kelime var" (K1).

K6, toplumda mahremiyet algısının dilsel düzlemde kadın bedeni üzerinden kurulmasına yönelik eleştirisini gündelik dil kullanımında görünür kılmaktadır. Kendi kız arkadaş çevresinde "göğüs, hastalanmak" gibi ifadeler kullansa da erkeklerin olduğu ortamlarda bu durumu bir mücadele alanı olarak görmekte ve "meme, vajinal doğum, regl oldum" gibi doğrudan ve biyolojik temelli ifadeleri bilinçli bir dilsel tercih olarak kullandığını aktarmaktadır:

> "Aklıma şey geldi şu an gündem olan yok işte normal doğum, sezaryen doğum mevzusu var ya. Gerçekten birçok kişi, vajinal doğumu "normal doğum" olarak adlandırıyor çünkü vajinal kelimesini söylemekten çekiniyor. Veya regl olmak yerine "hastalanmak" demek benim için farklı bir boyut. Kendim için bu terim sorun yaratmıyor, hatta bu şekilde büyüdüm, bu dili benimsedim. Ama regl kelimesini bir erkeğe açıklarken kullanırım, çünkü neden çekinmeliyim? Regl, doğal bir süreçtir ve gizlenmeye gerek yoktur. Kadınlar arasında ise bazen bu terimlere farklı yaklaşımlar oluyor. Mesela "hastalandım, karın ağrım var" diyerek regl dönemini ifade etmek, kadınlar arasında bir dil mücadelesi ya da hassasiyeti yaratmayabilir. Ancak erkeklerin olduğu ortamlarda, kelimelerin anlamına ve değerine daha çok dikkat ediyorum. Çünkü dil, toplumsal cinsiyet ve beden algısının şekillenmesinde çok önemli bir rol oynuyor" (K6).

K12 de kelimelerin doğru kullanımına önem verdiğini, erkeklerin olduğu ortamda daha bilinçli kullandığını belirtmektedir: "Daha geçenlerde genel cerrahiye gidip meme muayenesi olduğumu açık açık anlattım. Ailemin ya da erkeklerin yanında falan. Böyle ifade ediyorum ve politik doğruluk da yapıyorum bunlarda. Çok temel çünkü bunlar." K7 de dilsel tercihleri üzerinden ailesi ile farklılaşan mahremiyet algısına dikkat çekmektedir:

> "Önceden mesela regl ya da göğüsle ilgili konularda kesinlikle daha farklı bir dil kullanıyordum. O zamanlar daha çok ailemin görüşlerine yakın bir yerdeydim ve içinde bulunduğum çevre de öyleydi zaten. Ama şimdi "emzirmek" demek, "meme" demek ya da "regliyim" demek benim için çok normal, çok doğal şeyler. Hatta tam tersine, bu şeylerin gizlenmesi ya da başka kelimelerle üstü kapatılmaya çalışılması beni rahatsız ediyor artık."

K9, dilsel tercihlerin yanı sıra pedin görünmeyecek şekilde sarılmasına veya hamile kadından görünmez oluşunun beklenmesine tepki göstermektedir:

> "Çok sinir oluyorum. Sanki böyle kadınlığa dair her şeyin sansürlenmesi gerektiği hissiyatı veriyor. Aynı hani böyle pet alıyoruz da gazeteye falan sarıyoruz ya resmen içkiyle aynı kategoride. Onlara falan da sinir oluyorum. Meme derim ya meme bir organ, kol bacak gibi bir şey yani. Şey vardı bir aralar siz tabii o kadarını belki yaşamadınız ama işte hamile kadın koca karnıyla sokakta nasıl dolaşır söylemine kadar gidiyor. En sonunda artık nasıl bir kadınsın, nasıl nefes alıyorsun da gelecek durum herhalde. Çok saçma buluyorum yani genel olarak hepsini."

K10 kodlu katılımcı ise dilsel tercihler konusuna farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Kadınlıkla ilgili söylemlerin bir mücadele alanı olduğunu ve bu nedenle dilin önem taşıdığını kabul etmekle birlikte bazı kültürel kodların da dikkate alınması ve dilin tahrik edici biçimlerde kullanılmaktan kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir:

> "Ben kendim bu lafları kullanmayı çok tercih etmiyorum. Regl olmak meselesi. Şöyle diyelim, bir bilim kadını olarak, bir hekim olarak konuşuyorsanız ya da benim gibi bu işlerle şey bağlamında ilgileniyorsanız, ne diyelim, akademik bağlamında ilgileniyorsanız bunları kullanmak zorunda kalıyorsunuz ama gündelik ilişkilerimizde yani arkadaş ilişkilerinde illa yani oradaki erkeklerin backgroundlarını hiç dikkate almadan hani artık alışsınlar vs. gibi bu açıklığın hatta küfür, şimdi genç kızlar sürekli ak ak ak yazıp duruyorlar. Hani kadınsı olmaktan uzaklaşmak, erkek gibi olmak. Bütün bunları, yani yine ben eski moda bir insan olduğum için bu konularda şey, gençleri anlayamıyorum. İlla emzirmek demenin, illa milletin ortasında emzirmenin, illa adet pedini sallayarak tuvalete gitmenin, bunların illa cesaret olduğunu düşünmüyorum."

K18 de kadını sansürlemek olarak gördüğü için "emzirmek, meme" gibi ifadeler kullandığını, ama tahrik etme boyutuna varmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.[53]

[53] K18: Bu durum bireysel olarak belki insanları tahrik etmek için kullanılmamalı ama kadınlık ile ilgili bir mücadele olduğu için kesinlikle önemli buluyorum. Çünkü bunlar kadının doğasında olan şeyler bu kullanımlar da kadının daha doğrusu kadınlığın sansürlenmesi gibi geliyor bana o yüzden emzirmek, meme, regl gibi kullanımlar önemli bence.

3.12. TESETTÜR VE MAHREMİYET ANLAYIŞINDAKİ ANLAMLAR, DÖNÜŞÜMLER VE ÇEŞİTLENMELER

Katılımcıların tesettür ve mahremiyet ilişkisine dair yanıtları; kişisel inanç, toplumsal normlar, bireysel kimlik ve dinî motivasyonlar çerçevesinde farklılaşmaktadır. Anlamların zaman içinde dönüşebildiği, esnekleşebildiği veya sabit kalabildiği görülmüştür.

3.12.1. Tesettürün Kimlik ve Temsil Aracı Olarak Algılanması

Katılımcılardan K1, K3, K7, K15, K18 için tesettür, inançlarının ve kimliklerinin bir temsili, aidiyet göstergesi ve toplumsal alanda var olmanın bir simgesi olarak anlam taşımaktadır. Bu katılımcılar tesettürü bir ibadet biçimi, kimliklerinin bir parçası ve görünürlüklerini tanımlama aracı olarak değerlendirmektedirler.[54]

3.12.2. Tesettürün Mahremiyet ve Beden Algısı Üzerinden Anlam Kazanması

Bazı katılımcılar için tesettür, bedenin sınırlarını çizme, mahremiyeti koruma ve cinsel nesneleşmeden uzaklaşma anlamı taşımaktadır. Bedenle kurulan ilişki ve kamusal alandaki varoluş bu yaklaşımda ön plana çıkmaktadır. Ancak katılımcıların bir kısmı ise tesettür ve mahremiyet arasında bir ilişki kurmadıklarını belirtmişlerdir.

K2 ve K3, tesettürün mahremiyetlerini koruduklarını düşünmektedirler.[55] K6 kodlu katılımcı ise zaman zaman mahremiyet sınırlarını aşma eğilimi gösterdiğinde

[54] K1:Kimliğimin bir parçası ve Müslüman olduğumu simgeliyor. Bu simge de bir temsiliyet değil de insanların hakkımda genel bir izlenim edinmesi gibi bir yerde.
K3: Allah'a inandığımı göstermek istiyorum. Tesettürüm kimliğimin dışa vurumu.
K4:Tesettür, benim için doğrudan inancımla bağlantılı inancımın bir sembolü. Başörtüsü takmam, Müslüman oluşumla ilişkili bir tercih ve bu benim kimliğimi tanımladığım net bir alan.
K7:Örtünün beni koruduğunu belli noktalarda hâlâ hissediyorum ama artık sadece mahremiyet üzerinden değil, daha çok kimliğimi ifade etmenin bir yolu olarak görüyorum. Yani illa sözle değil, sadece görünüşümle bile "Ben Müslümanım" diyebilmek gibi. Tesettürüm artık daha çok kendimi tanımlama, görünürlüğümü belirleme, dış dünyaya kim olduğumu gösterme biçimim haline geldi. K15:Aidiyet ve isyan alanıydı; başörtüm özgürlük alanı sağlıyor. K18:Temsil sorumluluğu hissediyorum; insanlar İslam'ı üzerimden değerlendiriyor.

[55] K2:Tesettürün mahrem alana dair ciddi bir koruma sağladığını düşünüyorum. Bu anlamda bu emri ve bu emrin getirdiği sınırlamaları hikmetli buluyorum. Bu toplumsal bir gerçek. Ama birey üzerinde bunu

başörtüsünün kendisi için hatırlatıcı bir işlev gördüğünü ve ona uygun davranmaya çalıştığını belirtmektedir:

> "Mahremiyet noktasında ise... Bulunduğum ortamlarda biraz daha kendime çekidüzen vermeye çalışıyorum. Ama "çekidüzen vermek"ten kastım şu: Zaten öyle davranmak istiyorum. Yani zaten o şekilde davranmak benim tercihim. Ama zaman zaman işte o şeytan soldan sağdan yaklaşır ya, öyle durumlarda başörtüsü bana hatırlatıcı bir rol oynuyor. Bu benim için mutluluk verici bir şey. Yani "başörtüm var, yapamıyorum" gibi bir zorunluluktan değil. O yüzden beni destekleyen, sarıldığım bir şey oluyor başörtüsü."

K4 de tesettürlü olmanın tüm mahremiyet algısını belirleme fikrini kısıtlayıcı olarak değerlendirmektedir:

> "Özellikle mahremiyet gibi konulara geldiğimizde, başörtülü bir kadının cinsellik ya da bedensel deneyimler gibi meseleleri tartışırken kendini iki kez düşünmek zorunda hissetmesi ya da bu konularda konuşmasının sınırlı olması gerektiği düşüncesine katılmıyorum. Tesettürlü olmanın, kadının tüm mahremiyet algısını belirlemesi gerektiği fikri bana göre oldukça kısıtlayıcı. Tesettürlü olmamın bana ekstra bir mahremiyet sınırı çizdiğini düşünmüyorum. Dolayısıyla Mahremiyet kavramının tesettür, örtü veya başörtüsü her ne ise bunlar bağlamında ele alınması da sorunlu buluyorum. En baştan beri söylediğim gibi mahremiyet baya kişisel bir alan ver tercih benim için."

K12 kodlu katılımcı kendisinin, mahremiyet anlayışıyla başörtüsü arasında özellikle sınırlayıcı bir ilişki kurmadığını belirtmektedir. Buna karşın başkalarının onun adına bu sınırları belirlemesini ve görüşüne başvurmadan ona bir çerçeve çizmesini şu sözler ile eleştirmektedir:

> "Ben bundan memnun değilim. Çünkü başörtülü olduğumda daha ben belirlemeden insanlar benim yerime belirliyorlar o sınırları sanki. Ben böyle hissediyorum. Yani benim onlara durduracağımı varsayarak ya da işte durdurmayacağımı varsayarak benim hakkımda bir farklılık da bulunarak zaten bana yaklaşıyorlar. O anlamda ben bundan rahatsızım. Ya da işte mesela bu artık yani olana… mısın denilecek bir şey ama siyasi görüş, ifade etmiş olan insanların gözünde. Yani işte senin istediğin daha seküler ama inançlı biri ama o senin hakkında o şey değil falan diye düşünüyor zaten direkt. Sınırını belirliyor. Hiç senin yakınlık istemediğini düşünüyor mesela ama konuşabiliriz bunları. Bir mekâna gittiğimde mesela eğer ki bar, içki içilen

'belirleyici' bir faktör olarak görmek doğru olmaz. K3: Benim görüşümü Dünya görüşümü ve inançlarımı yansıttığı için mahremiyetimi de koruduğunu düşünüyorum. Hani ben böyle bir insanım, benim böyle böyle sınırlarım var ve benimle şunları şunları konuşabilirsiniz ama şu konularda çok da samimi olamazsınız gibi böyle alt metinleri olduğunu düşünüyorum ve bu benim hayatımı etkiliyor tabii ki de.

> club gibi bir mekânsa sanki belirliyor insanlar benim yerimi. Ben şey yapmadan ama ben kendim karar vermek, belirlemek isterim aslında.

K8 kodlu katılımcı da tesettürün sadece başörtüsünden ibaret olmadığına dikkat çeker ve onun için emredilen tesettürdür, başörtüsü değil:

> "Başörtüyü ya da tesettürü yani ikisini bu arada yaklaşık olarak aynı şey olarak görüyorum. Başörtüyle tesettür bir değil. Tesettür daha çok böyle bütün kıyafeti kastediyor benim için. Yani işte vücut hatlarımı çok belli etmeyen, işte bakan kişiye vay be ne kadar güzel, bu kişi kadın olsa bile vay be ne kadar güzel dedirtmeyecek bir şekilde giyinmek benim için tesettürdür. Böyle giyinmeyi tercih ediyorum. Bunun içerisinde başörtü de var benim açımdan. Benim mahremiyetimi korumak açısından aslında çok bir şey ifade etmiyor. Ben sadece bunun emrolunduğu için yapıyorum. Başörtüyü dinî bir motivasyonla yapmıyorum ama tesettürlü giyinmeyi dinî bir motivasyonla yapıyorum. Çünkü aslında başörtünün detay olduğunu düşünüyorum. Asıl saç değil, asıl fiziksel olarak ziynetleri örtmek. Bence meme ziynet mesela ama saç değil. Tesettürlü olmak mahremiyet açısından bir şey ifade etmiyor benim için. Dediğim gibi başörtüsü değil ama tesettürü emrolunduğu için yapıyorum. Benim başörtülü olmam politik ve duygusal sebeplerden kaynaklı, tesettürlü olmam dinî sebeplerden böyle bir ayrım var benim için."

3.12.3. Tesettürün Zamanla Değişen, Esneyen ve Akışkan Anlamı

Bazı katılımcılar için tesettürün anlamı zaman içinde dönüşmüş,[56] esneklik ve bireysel tanımlarla yeniden şekillenmiştir. Bu gruptakiler için tesettür sabit ve katı bir biçim değil; değişen yaşam koşulları, duygusal durumlar ve bireysel tercihlere göre esneyebilen bir pratik haline gelmiştir.

K2 kodlu katılımcı, geçmişte "benim en büyük cihadımdı" şeklinde tanımladığı başörtüsüyle kurduğu ilişkinin zamanla dönüşerek başörtüsünü bırakma fikrine evrildiğini şu şekilde dile getirmektedir:

> "Tesettür benim en büyük cihadımdı. Birçok muhafazakâr ailede yetişmiş genç gibi elbette ailemin belli yaşlarda geliştirdiği tutum neticesinde örtünmüşümdür. Fakat özellikle lise yıllarım sonrası bu benim çok içselleştirdiğim ve zamanla ailemin beklentisinden de ileriye taşıdığım bir durumdu. Daha radikal İslami düşüncelere sahip olduğum yıllar olmuştu. Fakat gelinen noktada zaman içerisinde örtünme biçimimi değiştirdim.

[56] K5: Tesettür benim için başlangıçta Kur'an'daki anlamları taşıyordu; güvenlik ve cinsellikle ilgiliydi. Ama şimdi tesettürün anlamı benim için kişisel rahatlıkla ilgili artık. Bazı durumlarda, mesela alkollü bir yerde garip bakışları fark ediyorum, ama bunu fark edilmek için yapmıyorum.

> Kamusal alanda bir sancak taşıyıcılığı olma görevinden kendimi azat ettim. Muhtemelen iki yıl içerisinde açılacağım."

K6 ise 18 yaşında takmaya başladığı başörtüsünün zaman içerisinde hem görsel biçimi hem de taşıdığı anlam bakımından nasıl dönüşümler geçirdiği aktarmaktadır:

> "Ben başörtüsünü 18 yaşımda isteyerek takmaya başladım. O zamanlar da farklı ilgilerim olmuştu. Feraceye ilgim vardı mesela. Ama şu an daha renkli giyiniyorum. Bazen ferace giyiyorum, bazen farklı şeyler. Bu halimle de mutluyum. Yani bu süreç zamanla gelişti. "Şunu da deneyeyim, bunu da göreyim" diyerek değişti. Başörtüyü çıkarmayı düşündüğüm zamanlar da oldu. Ama genel olarak gerçekten seviyorum. Anlamında da şöyle değişim oldu: Mesela şu an Havle'de de tesettürü çok konuşuyoruz. Başörtüsünü ilk taktığımda, örnek aldığım birisi vardı. Zaten başörtü takmadan önce de uzun kollu, popomu kapatan gömlekler giyen biriydim. Kapanmak istiyordum ama "şu ayet var, şu tefsir şöyle diyor" gibi bir ilmihal incelemesiyle, bilerek kapanmış değildim. Sadece seviyordum. Hâlâ da öyleyim. Ama şimdi sürekli okuyorsun, sürekli tartışıyorsun. Her tartışmada bir şey değişiyor. O yüzden başörtüsünü takmak, "bitti" denen bir şey değil. İman gibi, sürekli tazelenmesi gereken bir şey. "Ben neden başörtüsü takıyorum?", "Farz mı, değil mi?", "Arkadaşım neden hâlâ başörtülü?", "Başörtüsünü çıkaran arkadaşım neden çıkardı?" gibi soruları hep soruyorum. Bu sorgulamayı hiç bırakmadım. O yüzden, başörtüsü bağlama şekillerim değiştiği gibi, takma sebeplerim de zamanla farklılaştı. Bazen "takıyorum, çünkü takmaya devam edeceğim" diyorum. Bazen "seviyorum, o yüzden takıyorum". Bazen de "bu zamana kadar taktım, devam edeyim" diyorsun. Bazen de "farz, şöyle şöyle olması gerekiyor" diyorsun. Yani dinamik bir şey bu." (K6)

K7 kodlu katılımcı da örtünmeye başladığı ilk dönemde kıyafet seçimlerinde Allah rızasını öncelikle bir motivasyon olarak gözettiğini ancak zamanla bu anlamın dönüşüme uğradığını, dışarıdan sadece başörtülü oluşuna dair genel bir izlenim bırakmanın yeterli olduğuna evrilen görüşlerini paylaşmaktadır:

> "İlk örtünmeye başladığım zamanlar ferace giymek gibi tercihlerim olmuştu. Bu Allah'a yakınlaşmak ve O'nun benden istediği şekilde giyinmekle ilgiliydi. Beni mutlu eden bir ibadet hissi veriyordu. Ferace rahatsız edici olsa da amacım Allah'ı memnun etmekti. Şu an ise örtüm başımda olduğu sürece, onun taşıması gereken anlamı zaten verdiğimi düşünüyorum. Bu nedenle boynumun açık olması ya da etek giymemem gibi detayları artık mahremiyet açısından sorgulamıyorum. Yani kıyafet seçimlerimi ayrıca düşünmüyorum. Çünkü başörtüm zaten vermek istediğim mesajı veriyor."

K12 kodlu katılımcı da tesettür ve örtünme arasındaki farka dikkat çekerek zamanla değişen giyim tarzının artık tesettürü değil sadece örtünmeyi kapsadığını şu şekilde izah etmektedir:

> "Evet değişti yani. Tesettür örtünmek daha çok. Örtünmek için kullandım. Bir şey ama tesettür de demiyorum mesela. Kendi örtünmek için. Tesettür böyle daha hani işte bol bol üstten giyinmek, omuzları göğsü örtmek öyle bir şey canlandırıyor gözümde kelime anlamında yani öyle araştırıp sözlük anlamında bildiğim bir şey değil tesettür daha çok örtünmek mesela biri bana tesettürlü müsün dediğinde bile irrite oluyorum. Başörtülü biriyim demeyi tercih ediyorum çünkü hani kıyafetsel anlamda bedensel anlamda o kadar da kendime tesettürlü demiyorum diyebilirim. Ama mesela yeterince kapalıyım daha da kapanamam. Zaman içinde değişti. O dediğim işte insanlarda görmek, büyümek, uzaklaşmak falan. Tuniklerin kısalması, başörtünün bağlama biçiminin değişmesi, pantolon modellerinin modasının değişmesi falan. Onların hepsi etkili oldu."

K13, tesettürün anlamının eskiden erkeklerden korunmak için olduğunu düşünürken artık bu bakış açının değiştiğini belirtmektedir: "Tesettüre bakış açım değişti. Daha önce erkeklerin gözünden sakınmak, onlardan korunmak için tesettürlü olduğumu düşünüyordum. Ama artık öyle bakmıyorum. Sadece kendimi kamusal alanda böyle daha saygın hissediyorum." K15 kodlu katılımcı da seküler çalışma ortamında çalışmaya başlamasının başörtüsü ile ilgili bir sorgulama doğurduğunu ifade ederken aynı zaman başörtüsünün şeklini de ortama göre değiştirdiğini aktarmaktadır:

> "Evet, değişti. Son üç yıldır daha zorlandığımı fark ettim. Daha seküler ortamlarda çalıştığımda başörtüm beni daha görünür ve yalnız hissettirdi. Yine de hiçbir zaman başörtüsünün farz olmadığına ikna olmadım. Kendi içimde bu konuda mücadele ettim, hatta "acaba farz değil mi" fetvalarını araştırdım ama içim rahat etmedi. Ama hala takıp takmama konusunda bazen düşündüğüm oluyor. Tesettürü bırakırsam namazla ilişkimi de kaybedeceğim hissi beni tutuyor. Yani başörtümü çıkarmama engel oluyor hâlâ diyebilirim. Başörtümün şekli de duruma göre değişiyor. Yazın daha rahat, boynumu açık bırakabildiğim oluyor. Antalya gibi herkesin bikini giydiği yerlerde daha esnek olabiliyorum. Bu, "kendiliğinden açık kalan yerler" ifadesiyle açıklanabilir. Yani bu Antep'te kendiliğinden açıkta kalmayla Antalya'da çok değişebilir mesela. Onun için benim için akışkandır. Yani iklime, duruma göre tesettürüm değişebiliyor ama bu bende içsel bir çatışmaya neden olmuyor."

Başörtünün biricikliğine ve aynı zamanda çeşitliliğine vurgu yapan "başörtüsü akışkandır" söylemini benimseyen ve bu doğrultuda duruma, mekâna, zaman göre örtünme stilleri geliştiren K14 kodlu katılımcı başörtüsü ile ilişkisini şu sözler ile izah etmektedir:

> "Zamanla başörtüsüyle ilişkim daha da kişiselleşti. (Katılımcı genel olarak güvende hissettiği konfor alanlarında erkekler dahi olsa başını bazen örtmediğini, başörtüsü ile arasında, saçının görünmesine indirgemediği bir bağ olduğunu ifade ediyor)

> Bu akışkanlık aslında başörtüsüyle kurduğum ilişkiyi sabit bir dinî pratikten ziyade mahremiyet, güvenlik ve bedenimle olan bağım çerçevesinde yaşayan bir deneyime dönüştürüyor. Ama hayatımın hiçbir döneminde başörtüsünden vazgeçeceğimi düşünmüyorum. Çünkü diğer ibadetleri istikrarlı bir şekilde yerine getirmesem de bu örtü bana kendimi Allah'a yakın hissettiriyor. Dolayısıyla bu bağdan kopmak istemiyorum.
>
> Erkeklere güvenmediğim ve dışarıdan tehdit olarak algıladığım her şeyde daha çok örtülesim geliyor. Daha rahat hissettiğim noktada sınırlarım muğlaklaşıyor bunu doğru ya da yanlış olarak söylemem ama benim örtünüş tarzım böyle. Rahat giyindiğim için… Annemin arkadaşlarının kızları başörtüsüz ama daha ölçülü giyinirler… Onlar çok makbuldür ama benim saçım biraz görününce "o zaman başını aç" denir. Benim için böyle bir şey değil... fikirsel olarak da hissel olarak da o akışkan bir şey.
>
> Kendi deneyimim heteroseksüel bir kadın olarak şekillense de başörtülü queer kadın arkadaşlarım bu deneyimi dönüştürdü. Birlikte oluşturduğumuz bir pankartta. "Başörtüsü akışkandır" yazıyordu. O başörtüsü ilişkisinin biricik olduğuna dair de bir referans aslında çünkü queer Müslüman kadınlar, özellikle başörtülü olanlar hem dinî hem de queer topluluklar tarafından görünmez kılınabiliyor. Bu da başörtüsüyle kurulan mahremiyetin çoklu dışlanmalarla şekillendiğini gösteriyor. Yani bu sadece bir inanç meselesi değil, aynı zamanda sosyal kabuller, dışlanma ve aidiyetle ilgili. Başörtüsüyle kurduğum ilişki bu yönüyle hem bireysel hem de kolektif deneyimlerin bir yansıması. Sabit değil, akışkan. Ama bana ait."

Tesettür kimi zaman aidiyet ve görünürlüğü ifade eden bir kimlik ve temsil aracı olarak öne çıkarken kimi zaman mahremiyetin korunması ve bedenin sınırlandırılması üzerinden anlam kazanmıştır. Bununla birlikte tesettürün zamanla değişen, esneyen ve akışkan bir pratik olarak yorumlanması, bireysel yönelimlere bağlı olarak yeniden tanımlandığını göstermektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

"Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışları, modern toplumsal süreçler ve feminist perspektifler doğrultusunda nasıl dönüşmektedir?" sorusuna cevap aranan bu araştırmada, Müslüman feminist kadınların mahremiyet algılarında derin bir dönüşüm yaşandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu dönüşüm, mahremiyetin sabit ve değişmez bir olgu olmaktan çıkarak bireysellik, toplumsal bağlam ve seçici biçimde harmanlanan seküler-dinî referanslar doğrultusunda yeniden inşa edildiğini göstermektedir. Mahremiyetin, modernleşme ve sekülerleşme kıskacında dinamik bir niteliğe evrildiği bu süreç, Müslüman feminist kadınların anlam dünyalarında hâkim mahremiyet anlayışlarında da etkili olmuştur.

Çalışmanın başında yöneltilen "Müslüman feminist kadınların mahremiyet pratikleri, kendi kişisel geçmişleriyle karşılaştırıldığında değişim göstermiş midir?" sorusu ile "Mahremiyet anlayışlarındaki dönüşüm özellikle hangi alanlarda ifade bulmuştur?" sorusu saha araştırmasının tamamlanmasıyla birlikte yanıtlanabilmiştir. Bulgular, katılımcıların büyük bölümünün mahremiyet anlayışlarında geçmişe nazaran bir dönüşüm yaşandığı neticesine ulaşmıştır. Bu dönüşüm özellikle başörtüsüne yüklenen anlam ve takılma biçiminde, kadın erkek ilişkilerindeki mahremiyet sınırlarında, evlilik öncesi romantik ilişkilerde fiziksel sınırlara dair yaklaşımlarda belirginleşmiştir. Ayrıca başörtülü kadınlar için uygunluğu tartışmalı görülen kamusal mekânlarda bulunmaya yönelik tereddütlerin birey nezdinde ortadan kalkması da bu değişimin görünür kılındığı bir diğer nokta olmuştur.

Araştırma, mahremiyetin katılımcılar tarafından çok boyutlu olarak tanımlandığını göstermektedir. Bazıları için mahremiyet; fiziksel, duygusal ve zihinsel sınırların korunması anlamına gelirken bazıları için dinî ve kültürel normlarla ilişkili bir alan olarak şekillenmektedir. Kendilerini Müslüman feminist olarak tanımlayan katılımcılar, mahremiyetin ataerkil yapılar tarafından kadınları kontrol etmede meşru bir araç olarak kullanıldığını vurgulamışlardır. Bu katılımcılar mahremiyet kavramını; rıza, öznellik ve bireysel özgürlük çerçevesinde yeniden yorumlamışlardır. Burada

dikkat çeken husus çalışmanın teorik kısmında değinildiği üzere mahremiyetin yalnızca toplumsal olarak öğrenilen bir norm olmaktan ziyade bireysel deneyim ve bilinçle yeniden tanımlanan refleksif bir benlik tasarımına dönüşmesidir (Giddens, 2010b: 291).

Katılımcıların mahremiyet anlayışlarını şekillendirme biçimleri, Giddens'ın (2003: 9) yapılaşma kuramında ifade ettiği "bireylerin kurallar ve kaynaklarla aralarına mesafe koyma" pratiğiyle örtüşmektedir. İslami değerler, dinî kurallar ve kültürel normlar, katılımcılar için başlıca referans noktaları olsa da bu referanslar çoğu zaman sorgulama, şerh düşme ve eleştiri eşliğinde yeniden yorumlanmaktadır. Aynı şekilde Giddens'ın (2003: 9) "eylem ortamı ne kadar geleneksel olursa olsun, gelenek sürekli olarak yorumlanır, yeniden yorumlanır ve hakkında genellemeler yapılır. O, bu yolla inşa edilir" ifadesi bağlamında, Müslüman feminist kadınların mahremiyetin geleneksel referans noktalarına mesafeli yaklaştıkları görülmektedir. Nitekim bu durum katılımcıların mevcut yapıların pasif taşıyıcıları değil bilakis bu yapılarla etkileşim halinde anlam üretip sınırları dönüştüren öznel aktörler olduklarını göstermektedir.

Bazı katılımcıların ifadeleri ise mahremiyetin tanım ve sınırlarının dışsal otoriteler (aile, dinî otorite, kültürel normlar) tarafından belirlenmesine yönelik eleştirel bir duruşu yansıtmaktadır. "Mahremiyetin sınırlarını başkaları değil, ben belirlemek istiyorum", "anne-babadan öğrendiğim paket bilgilerin ötesine geçtim" tarzı söylemler, Giddens'ın (2010b: 109) benliğin gelişim çizgisini tanımlarken vurguladığı "temel referans noktalarının içerden olması" ve "ilk bağlılığın kendisine olduğu" ilkelerine denk düşmektedir. Bu yaklaşım, bireyin yaşam deneyimlerini kendi "benlik anlatısı" çerçevesinde bütünleştirmesini ve böylece kişisel bütünlüğünü kendi inanç sistemi üzerinden kurmasını ifade etmektedir. Katılımcıların mahremiyet anlayışlarını yeniden inşa etme çabaları, ataerkil normların sorgulanmasının ötesine geçerek, sahici bir benlik yaratma yönünde öz-düşünümsel bir sürece işaret etmektedir. Bu noktada çalışmamızın alt sorularından biri olan "Mahremiyet anlayışları şekillenmesinde; aile, toplumsal çevre ve dinî otoriteler nasıl bir rol oynamaktadır?" sorusu katılımcılar açısından daha bireysel bir düzlemde yanıt bulmuştur. Geçmişte mahremiyetin daha çok aile, toplum ve dinî otoritelerin etkisiyle

biçimlendiği, günümüzde ise bireysel tercihlerin belirleyici hale geldiği ifade edilmiştir. Görüşmecilerin özellikle çocukluk ve ergenlik dönemlerinde çeşitli otoritelerin yönlendirilmesiyle şekillenen mahremiyet anlayışlarının bugün hala izlerini korumakla birlikte bireysel yönelimlerin öne çıkması bu sürecin dönüşümünü ortaya koymaktadır.

Katılımcıların, mahremiyetin toplumsal cinsiyet temelli kısıtlayıcı ve hapsedici bir mekanizmaya dönüşmesine yönelik eleştirel yaklaşımları, "mahremiyetin cinsiyetlendirilmesi" söylemini üretmiştir. Söz konusu bu yaklaşım, İslami feminizm literatüründe daha genel bir perspektifle "dinî metinlerin cinsiyetlendirilmiş yapısı" bağlamında sıkça tartışılan bir konu olmuştur. Wadud (1999) ve Barlas (2002) çalışmalarında Kur'an'ın mahremiyet anlayışının cinsiyetler arasında hiyerarşi kurmayan bir etik çerçeve sunduğunu ancak ataerkil yorumların bu kavramı, kadın bedeni ve davranışlarının denetimiyle özdeşleştirdiğini vurgular. Benzer şekilde Mir-Hosseini (2009) mahremiyetin kadınlara özgü bir alan olarak inşa edilmesinin İslam'ın özünde bulunmayan, tarihsel ve kültürel bağlamda şekillenmiş bir toplumsal cinsiyet rejiminin ürünü olduğunu belirtir. Katılımcıların kadınlara özgü mahrem konuları reddetmesi feminist eleştiri çizgisiyle örtüşmektedir. Buna karşın, bu çalışmada ortaya çıkan eleştirel tutum, teorik bir söylem düzeyinde kalmayıp bireysel deneyimler ve gündelik pratikler üzerinden görünür kılmaktadır. Böylece sahadan elde edilen bulguların, literatürdeki mevcut tartışmaların kısmen anlamlandırılmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın teorik kısmında detaylıca ele alınan Giddens'ın (2010a: 9) mahremiyet ile demokrasi arasında kurduğu ilişkiden şu anlaşılmaktadır: Katılımcıların mahremiyet anlayışlarını toplumsal normların tek yönlü dayatması olmaktan çıkarıp bireysel öznellik ve tercihleri ön plana alarak yeniden tanımlamaları mahremiyet ve demokrasi ilişkisi ile paralellik göstermektedir. Giddens'a (2010a: 173) göre demokratik düzen, toplumsal farklılıkların yok edilmesi değil, bireyselliğin gelişimi için imkân sağlayan bir alandır. Çalışmanın bulguları, görece sınırlı alanlarla ilişkilendirilen mahremiyetin, katılımcılar tarafından kadın bedeni ve cinselliğin ötesine taşındığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların mahremiyeti duygu, düşünce ve bireysel tercihler kapsamında değerlendirmeleri ise Giddens'ın (2010a) işaret ettiği

demokratikleşme sürecinin bireysel düzeyde somutlaştığını göstermektedir. Böylece mahremiyet özel hayatı düzenleyen bir sınır olmasının ötesinde daha eşitlikçi ve müzakereci temelde yeniden üretilmektedir. Diğer bir ifadeyle, mahremiyet geleneksel anlamından ziyade artık Müslüman feministler için Giddens'ın zikrettiği gibi demokrasi vaadi olarak görülmektedir.

Diğer bir husus da modern dönemde evlilik öncesi ilişkilerde fiziksel sınırların bireysel inanç, dinî referans, toplumsal norm ve kişisel deneyimlere dayalı çeşitlenmesidir. Zira gözlemlenen bu çeşitlenme, Giddens'ın (2010a) mahremiyetin modern toplumlarda geçirdiği dönüşümleri açıklarken geliştirdiği bazı kavramlarla anlamlı bir irtibat kurmayı mümkün kılar. Öncelikle, sınırların kişisel tercihler ve karşılıklı rızaya dayalı olarak yeniden tanımlanması ve esnetilmesi, Giddens'ın *saf ilişki* kavramıyla kesişmektedir. Giddens'a (2010a: 58) göre saf ilişki, "mahremiyetin geniş bir biçimde yeniden yapılanmasının parçasıdır." *Saf ilişki*, tarafların bir arada kalma motivasyonunu evlilik gibi geleneksel zorunluluklardan ziyade karşılıklı doyum, rıza ve güvene dayandırdığı bir ilişki biçimidir (Giddens, 2010a: 58). Bu bağlamda, dinî kurallar arka planda varlığını sürdürmekle birlikte sınırların esneyebilir ve müzakere edilebilir hale gelmesi, mahremiyetin dönüşüm sürecinin önemli bir göstergesidir. Katılımcılar için özellikle romantik ilişkilerindeki mahremiyet sınırının, bireysel tercih, karşılıklı güven ve saygıya dayalı olarak inşa edilmesi *saf ilişkinin* pratik düzeydeki yansımalarına işaret etmektedir. Bu durum da *mahremiyetin demokratikleşmesi* yönündeki tartışmalarla uyumlu bir zemin sunmaktadır.

Mülakattan edinîlen çıkarımlara göre, katılımcılardan bazıları evlilik öncesi nikâhsız ilişkileri zina kapsamında değerlendirmekle birlikte onlara göre bu konudaki katı sınırlar sorgulanabilirdir. Bu sorgulamaların temelinde ise dinîn özünde var olan esnekliğin kültürel, geleneksel ve mezhepsel etkenler aracılığıyla katı sınırlar içine çekildiği diskurunun etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla modern yaşam tarzında, onların ifadeleriyle "ataerkil" ve "çifte standart" bakış açısıyla yazılmış fıkıh kitaplarının artık pek karşılığı olmamaktadır. Özellikle "konuşulmayan alanlar" oluşturan "don't ask, don't tell" (Ali, 2006: 73) tavrının neden olduğu tabulara ve cinsel birlikteliklerde rıza unsurunun dikkate alınmamasına yönelik eleştirileri İslami feminizm literatüründe Ali'nin (2006) klasik İslami cinsel etik anlayışına getirdiği

feminist okumalarla örtük bir benzerlik arz etmektedir. Ali (2006: 71-74) geleneksel fıkıh yaklaşımında cinselliğin meşruiyetinin rızaya değil, evlilik ya da mülkiyet bağlarına dayandırıldığını, bu nedenle razı olmama durumu ile rızaya dayalı nikâhsız ilişkinin aynı kategoride değerlendirilmesini eleştirmektedir. Katılımcıların bu noktadaki eleştirel duruşu ve özellikle romantik ilişkilerde rıza olgusuna verdikleri önem ve öncelik hem Ali'nin (2006) gündeme getirdiği çifte standartları günümüz bağlamında görünür kılmakta hem de Giddens'ın (2010a: 169) "özel hayatın demokratikleşmesi" yaklaşımı ile bağdaşmaktadır. Zira burada mahremiyet; eşitlik, güven, rıza ve özerklik ekseninde yeniden örülmektedir. Bununla birlikte, bu dönüşümün yeni gerilim ve tartışmalara kapı araladığını söylemek mümkündür. Her şeyden önce klasik ve hâkim toplumsal normların tamamen dışlanarak bireysellik üzerinden bir anlatı geliştirilmenin, beraberinde farklı belirsizlikleri getireceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Dinî ve bireysel değerler arasında çatışma yaşayan bazı katılımcıların, içselleştirdikleri dinî değerler ile bireysel arzuları ve modern ilişki pratikleri arasında sıkıştıklarını ifade etmeleri dikkat çekicidir. Bu katılımcılar, dinî kuralların mahremiyet sınırlarını belirlediğini kabul etmektedirler. Bununla birlikte bu sınırların günlük yaşamda ve romantik ilişkilerde her zaman uygulanabilir olmadığını, bu yüzden zaman zaman ikilemler yaşadıklarını dile getirmektedirler. Bahsedilen durum, çağdaş dindarlık pratiklerindeki dönüşüme işaret etmektedir. Eklektik paradigma bağlamında değerlendirildiğinde bireyler ne yalnızca dinî normlara bağlı kalmakta ne de bütünüyle seküler bir yaşam ve değerleri benimsemektedirler. Bunun yerine, farklı değer kaynaklarını aynı anda devreye sokarak kendi deneyimlerine ve ihtiyaçlarına uygun esnek bir mahremiyet anlayışı geliştirmektedirler. Bu durum, Kirman'ın (Kirman ve Sarı, 2019: 202) da vurguladığı gibi "ya…ya…" mantığının yerini "hem…hem…" mantığının almasıyla ilişkilidir. Diğer bir anlatımla bireyler hem dinî inançlarını korumaya çalışmakta hem de modern yaşamın sunduğu ilişki biçimlerinden faydalanmaktadırlar. Söz konusu bu durum, modern bireyde zaman zaman içsel ikilemler ve vicdani muhasebeler şeklinde tezahür etmektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan bir diğer dinamik, *örtük sekülerleşmedir* (Amman, 2010: 42-43). Katılımcılar, dinî kimliklerini ve referanslarını açıkça reddetmemekte ancak mahremiyet sınırlarını

belirlerken dinî kuralları mutlak otorite olarak görmemektedirler. Bu kurallar bireysel özerklik, kişisel hisler ve ilişki dinamikleriyle birlikte müzakere edilerek yeniden anlamlandırılmaktadır. Anlaşıldığı üzere "seküler dünyada din etkilemekte fakat belirlememektedir" (Okutan 2013:384).

Kirman'ın (2012: 638) diğer bir yaklaşımına göre aile ve evlilik/nikâh kurumları eski önemlerini ve kutsallıklarını yitirmiş ve bir anlamda seküler bir karakter kazanmıştır. Bu yaklaşım, nikâhı kutsal bir bağ olmaktan çıkartarak basit bir sözleşme düzeyine indirgeyerek nikâhsız ve evlilik dışı birliktelikleri meşrulaştırmıştır. Bununla birlikte, bu araştırmanın bulguları, özellikle Müslüman feminist kadınlarda bu dönüşümün farklı bir boyut kazandığını ortaya koymaktadır. Katılımcılar, nikâhı mahremiyet açısından hâlâ gerekli görmektedirler fakat diğer taraftan, biçim ve meşruiyet kaynağı konusunda geleneksel dinî otoritelerden (imam, Diyanet gibi kurumlardan) bağımsızlaşarak yeni yorumlar geliştirmektedirler. Bu çerçevede nikâh, tamamen kutsallığını yitirmiş bir kurum olmaktan ziyade, bireyselleşmenin etkisiyle farklı bir anlam katmanı kazanan ve meşruiyetini kurumsal yapılardan çok bireylerin tercihleri ile toplumsal kabulden alan bir yapı olarak belirmektedir. Katılımcılar arasında resmî nikâha yönelik farklı gerekçelerle mesafeli yaklaşımlar bulunsa da dinî nikâhın mahremiyetin korunması açısından çoğunlukla gerekli görüldüğü vurgulanmıştır.

Bulgular arasında özellikle dikkat çekici olan, bazı katılımcıların nikâhın ilan şartını, arkadaş çevresinde duyurulan bir birliktelik veya sosyal medyada paylaşılan bir fotoğrafla yerine getirilebileceklerini düşünmeleridir. Bu nedenle klasik nikâh merasimini zorunlu görmeyenler olmuştur. Diğer bir ifadeyle, onlara göre nikahın en temel fonksiyonu, bireyler arasındaki birlikteliğin ilan edilmesi ve bu birlikteliğin toplum nezdinde "karı-koca" veya "partner" olarak tanınmasıdır. Dolayısıyla katılımcıların bir kısmı için nikâhın şekli (resmî veya dinî olması) ikincil önemdedir. Esas belirleyici olan, ilişkinin toplumsal düzeyde bilinmesinden dolayı "helal" olarak algılanmasıdır. Bu tarz bir yaklaşım; bireyselleşme, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin tezahürleri olarak okunsa da aynı zamanda nikâhın toplum açısından meşruiyet kaynağının değişimini de gözlemleme imkânı sunmaktadır. Bu noktada Giddens'ın bireysel kimlik ve düşünümsellik kavramları önemlidir. Katılımcılar,

mahremiyet anlayışlarını toplumun kurallarından bağımsızlaştırıp kendi değerlerine göre yeniden şekillendirmektedirler. Böylece nikâh, hâkim anlayışa nazaran değişmez ve kutsal bir sözleşme olmaktan çıkıp bireylerin kendilerine meşruiyet kazandırdıkları değişken bir sembole dönüşmektedir. Nikâhın biçimsel dönüşümü kadar, meşruiyet kaynakları bireysel ve toplumsal düzlemde yeniden inşası da sorgulanır hale gelmiştir.

Nikâh merasiminin yanı sıra, katılımcıların evlilik kurumuna ilişkin değerlendirmeleri de farklılaşmaktadır. Bu farklılıklar, mahremiyet anlayışlarını daha geniş bir çerçevede tartışmaya açmaktadır. Bazı Müslüman feminist kadınlar, evliliği toplumsal bir baskı ve hatta bir tür "hapis" olarak tanımlamaktadırlar. Evlilik kurumu katılımcılar açısından toplumsal bir yükümlülük veya dinî bir müessese olmanın haricinde cinsellik ekseninde de yeniden düşünülmesi gereken bir alan olmuştur. Cinsel tatmin eksikliği ya da uyumsuzluğu nedeniyle evlilik, öngörülemez ve riskli bir deneyim olarak değerlendirilmektedir. Bu durumu teorik kısımda detaylandırdığımız Giddens'ın modern dönemde evliliğin dönüşümüne dair ortaya koymuş olduğu yorumsal düzlem bu çalışmanın bulgularında da bir noktada karşılık bulmuştur. Giddens'a (2010a: 17) göre modern dönemde evlilik anlayışı dönüşmüş ve bu dönüşüm özellikle cinsellik alanında belirginleşmiştir. Evlilik hem kadınlar hem de erkekler açısından önceki kuşaklara nazaran daha çok beklentinin yüklendiği bir ilişki biçimine dönüşmüştür. Cinsellikle ilgili bireysel istek ve beklentiler öne çıkmış ve doyurucu bir cinsel yaşam evliliğin tatmin edici bulunmasında temel ölçütlerden biri olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece evlilik dinî bir kutsiyet atfedilen veya çocuk sahibi olmanın meşrulaştığı bir kurum olma anlamından uzaklaşması bakımından dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda, "üremenin ihtiyaçlarından kurtulmuş, merkezsiz cinsellik" (Giddens, 2010a: 8) olarak tanımlanan *plastik cinsellik* kavramının kadınların evliliğe ve mahremiyet ilişkilerine dair geliştirdikleri yeni anlamları açıklamaya yönelik bir boyut kazandırdığı görülmeye başlanmıştır. Öte yandan Mernissi'nin (2003: 61-68) özellikle bekâret tartışması üzerinden kadınların arzularını ve cinselliğini bastıran normlara yönelik eleştirisi, bu anlamda *plastik cinselliğin* İslami feminist diskurdaki bir karşılığı olarak okunabilir. Katılımcı söylemlerinde, bazı kadınların, evliliği doğurganlık ile sınırlandırmayan yaklaşımlar geliştirdikleri ve romantik ilişkilerde bireysel rıza ile duygusal bağa dayalı fiziksel sınır ihlallerini

normal karşıladıkları gözlemlenmiştir. Bu çerçevede hem Mernissi'nin (2003) hem de Giddens'ın (2010) yaklaşımları, modern mahremiyet anlayışında ve bireysel dinî yorumların çözümlenmesinde literatürel bir zemin sunmaktadır.

Evliliğe ilişkin genel eğilimlerin yanında katılımcıların demografik özelliklerine bağlı olarak ortaya çıkan kayda değer bir farklılık da gözlemlenmiştir. Görece daha ileri yaşta ve evli olan katılımcılar, genç ve bekâr katılımcılara kıyasla evliliği daha olumlu değerlendirmekte onu hem bir yoldaşlık hem de mahremiyetin tamamlayıcı unsuru olarak tanımlamaktadırlar.

Mahremiyet anlayışının dönüşümü, Müslüman feminist kadınların dili kullanma biçimlerindeki tercihlerinde de kendisini göstermektedir. Katılımcıların "emzirmek" yerine "doyurmak", "meme" yerine "göğüs", "regl olmak" yerine "hastalanmak, özel günde olmak" ifadelerinin kullanılmasını eleştirmeleri, mahremiyetin toplumsal denetim mekanizmalarıyla kurduğu ilişkinin sorgulanmasına işaret etmektedir. Bu bağlamda dil, katılımcılar tarafından kadın bedenini örtük biçimde görünmez kılan bir sansür aracı ve kadın deneyimlerini şekillendiren bir mahremiyet söylemi olarak değerlendirilmektedir.

Katılımcılar, başörtüsünü hem mahremiyetin sınırlarını belirleyen bir pratik hem de Müslüman kimliklerini görünür kılan bir tercih olarak benimsemektedirler. Bununla beraber araştırma bulguları, başörtüsünün yalnızca dinî bir aidiyet ve yükümlülük olmanın ötesinde farklı toplumsal ve bireysel anlamlarla yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Özellikle geç modern dönemde kimliklerin sabitliğinin çözülmesi, örtünmeye yüklenen anlamların da daha esnek, geçişken ve çok boyutlu bir hale gelmesine temel oluşturmuştur. Dünyada ve ülkemizde örtünmenin yeni bağlamlarda tartışılmasının bir uzantısı olarak başörtülü kadınlar tarafından özellikle dijital mecralarda "fluidity of hijab" (başörtüsünün akışkanlığı)[57] kavramı üretilmiştir. Bu noktada "başörtüsü akışkandır" söyleminin içerisinde barındırdığı, farklı cinsel yönelimlere sahip Müslüman kadınların, başörtüsünü kendi deneyimlerine

[57] Bkz.: Romdane, S. B. (2019, February 5). "This Series Celebrates the Fluidty of the Hijab", (Çevrimiçi) https://www.milleworld.com/this-series-celebrates-the-fluidity-of-the-hijab/, 26 Ağustos 2025.

uygun ve anlamlı gelecek şekilde yorumlayıp sahiplenebilecekleri anlamı, başörtüsünün bazı Müslüman feminist kadınlar tarafından tek tip ve değişmez bir pratik olarak değil farklı formlara uyarlanabilen bir kimlik göstergesi olarak algılandığını söylemek mümkündür.

Bazı görüşmecilerin başörtüsü ile kurdukları kişisel ilişkiyi, kimi zaman "daha çok örtünmek" kimi zaman ise "daha az örtünmek" üzerinden tanımlamaları, bu esnekliğin bireysel düzeydeki ifadesi ve İslam'da hâkim bir örtünme tarzı konusunda değişikliklere gidildiğini göstermektedir. Ayrıca yine katılımcıların başörtüsünü takma stillerini açıklarken kullanmış oldukları; "doğru mu yanlış mı bilemem ama bana ait", "benim örtünüş tarzım böyle", "başörtüm hangi stile evrilirse evrilsin hayatımın hiçbir döneminde başörtüsünden vazgeçeceğimi düşünmüyorum" ve "ben belirlerim" gibi dil kurguları bireysellik ile ilgili önemli göstergelerdir. Mevcut tablo göz önünde bulundurulduğunda, dinî motivasyonlarının yanı sıra düşünümsel bir şekilde geliştirilen, bireysel özgürlük ve görünürlük aracı olarak yeniden üretilen bu örtünme pratikleri, kadınların kendilerini ifade etme biçimlerini çeşitlendirmektedir. Konu mevcut çalışmaların desteğiyle el alındığında şu görülmektedir ki, başörtüsü zaman içerisinde farklı formlara bürünmektedir. Ancak bu, onun kolayca seçilip aynı şekilde kolayca terk edilebilecek sıradan bir tercih olduğu anlamını taşımamaktadır. Bir noktada kimlikteki görünürlüğü değişkenlik gösterebilir ama tamamen yok olmaz (Okutan 2013:381). Buna karşılık bu durum, başörtüsünün tarihsel, dinî ve kültürel anlamlarını aşındıran daha bireysel ve parçalı bir kimlik inşasının işareti olarak da değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle, "başörtüsünün akışkanlığı" söylemi, çoğulcu ve göreceli postmodern kimlik kuramlarıyla uyumlu olmakla birlikte başörtüsünün dinî meşruiyet, aidiyet ve kolektif bilinç gibi boyutlarını tartışmaya açan eleştirel bir bağlamda okumak da mümkündür.

Elde edilen bulgular, çalışmanın alt sorularından biri olarak formüle edilen "Yapılaşma kuramı çerçevesinde katılımcıların deneyimleri, yapının ve eylemin karşılıklı ilişkisini nasıl ortaya koymaktadır?" sorunun sahadaki tezahürünün anlaşılmasına olanak tanımıştır. Dolayısıyla yapılaşma kuramının sunduğu *yapının ikiliği* perspektifinin, İslami feminizmin ortaya koyduğu diskur ve Müslüman feminist kadınlarda dönüşen mahremiyet anlayışını anlamlandırmak için elverişli ve açıklayıcı

bir analitik çerçeve sağladığını göstermektedir. İslami feminizm söylemi, kadınların dinî yapılarla ilişkilerini sorgulayıp ataerkil olarak değerlendirdikleri yorumlara karşı öznel dinî yorum geliştirdikleri bir dönüşüm alanı meydana getirmektedir. Bu süreçte kadınlar, dinîn referans çerçevesini tamamen terk etmeden, dinî metinleri yeniden yorumlamakta ve böylelikle bireysel inançla kolektif dinî yapı arasında sınırları yeniden çizmektedirler. Müslüman feminist kadınlar bu bağlamda başörtüsü, mahremiyet, ibadet ve toplumsal roller gibi konularda kendi yorumlarını inşa ederek dinî ve toplumsal yapılarla etkileşim içinde bulundukları esnek ve akışkan bir alan üretmektedirler. Katılımcıların, çocukluktan itibaren edindikleri aile temelli mahremiyet normlarını, bireysel tercih ve feminist farkındalıkla sorgulama, yeniden yorumlama ve öznel sınırlar inşa etme süreçleri, bireyselleşmiş ve öz-düşünümsel bir mahremiyet anlayışını inşa etmiştir. Bu durum, Giddens'ın belirttiği gibi toplumsal düzenin yalnızca "kör alışkanlıklarla" sürdürülen bir alan olmadığını, aksine aktörlerin bilinçli müdahaleleriyle sürekli yeniden üretilen ve dönüştürülen bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Müslüman feminist kadınların, kimlik inşa sürecinde bireyselleştikleri ve bu sürecin modern dünyanın kavramları dönüştüren, sabiteleri sarsan dinamiklerinden etkilendikleri görülmektedir. Dolayısıyla yapılaşma kuramı, İslami feminizmin dinsel bireycilik temelinde gelişen özneleşme sürecini anlamak için aydınlatıcı bir teorik zemin sunmaktadır.

Öztürk'ün (2019) çalışmasında literatür ve mülakatlara dayalı olarak iki kuşak arasındaki farklı yaklaşımları karşılaştırması, yaşanan dönüşümü daha görünür kılmaktadır. Çalışma sonucunda ulaşılan bazı bulgular bu araştırmanın sonuçlarıyla da örtüşmektedir. Öztürk (2019:85), birinci kuşaktaki kadınların bedenlerini erkek egemen kamunun söylemleri içinde "utanç verici" bir nesne olarak tanımladıklarını belirtmiştir. Buna karşılık ikinci kuşak, bedensel deneyimlerini bu söylemsel çerçevenin dışına çıkararak yaşamış ve mücadelesini kadın bedenini kamusal alana dâhil ederek kurmuştur. Bu doğrultuda örtünme, bedeni gizlemenin bir aracı olmaktan ziyada özel ve kamusal alanın iç içe geçmiş performanslarını şekillendiren bir pratik olarak konumlanmıştır. Benzer şekilde, bu çalışmada da Müslüman feminist kadınların geçmiş yaşantılarında, başörtüsünü erkeklerden korunma amacıyla taktıklarını ancak bugün daha çok Müslüman kadın kimliğinin bir görünürlüğü olarak gördükleri

saptanmıştır. Diğer taraftan Öztürk'ün cinsellik ve utanç arasındaki ilişkiyi açıklarken zorlandığını ifade etmesi, bu çalışmadaki bulgularla paraleldir. Zira burada da kadınların cinselliği utanılacak bir durum olarak görmedikleri, aksine cinselliği tabulaştıran ve ötekileştiren bu sessizlik halinin bozulması gerektiği düşüncesinde oldukları ön plana çıkmıştır. Böylece hem Öztürk'ün çalışmasında hem de bu araştırmada kadınların; beden, cinsellik ve örtünme konusundaki yaklaşımlarının erkek egemen yaklaşıma tepkisel bir tondan yeniden tanımlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma bulguları, İslami feminizmin Kur'an merkezli yorumlarının mahremiyetin cinsellik, beden, örtünme, toplumsal cinsiyet rolleri ve kadın-erkek ilişkileri gibi alanlarda yeni açılımlar getirdiğine işaret etmektedir. Bu açılımlar, geleneksel normların sorgulanarak din ile mahremiyet arasındaki bütünselliğinin zayıflamasını, mahremiyetin dinî referanslardan bağımsız olarak bireysel değerler, öznellik ve toplumsal bağlamlar üzerinden kurgulanan bir olguya dönüşmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla bireysel anlamlandırma süreçlerinin ön planda tutulmasını ve mahremiyetin hem dinî hem de seküler referanslarla yeniden tanımlandığı hibrit bir yapıya bürünmesini beraberinde getirmiştir. İslami feminizm bu dönüşümde hem teorik hem pratik bir araç olarak mevzilenmektedir. Katılımcıların büyük bir kısmı, İslami feminizmin "nas" merkezli, adalet, eşitlik ve toplumsal cinsiyet vurgularını, ataerkil din yorumlarına karşı bir direnç noktası olarak kullanmaktadır. Bu durum katılımcıların hem dinî kimlikleriyle eklemlenmiş hem de ataerkil yorumlara karşı eleştirel bir mahremiyet anlayışı geliştirmelerine dayanak oluşturmuştur. Bununla birlikte dinî değerler ile feminist perspektifler arasında zaman zaman gerilimler yaşanmaktadır. Özellikle tesettür, evlilik, fiziksel sınırlar ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi konularda çelişkili tutumlar ortaya çıkmaktadır.

Dinîn toplumsal yapı ve insan ilişkilerindeki yerinin dönüşümü, modernleşme sürecinin önemli göstergelerinden biridir. Bu bağlamda Müslüman feminist kadınlar modernleşmiş bir din anlayışı içerisinde dinsel kimliklerini vurgulamakta ve ona modern dünyada meşru bir alan açmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla Müslüman feminist kadınlar açısından modernleşme ve bireyselleşme süreçleri, Batı merkezli feminizmden farklı bir hat izlemektedir. Bu süreç, dinî değer ve feminist

duyarlılıklarla örülü, çok katmanlı bir kimlik inşa süreci olarak gelişmektedir. Müslüman feminist kadınlar, modernitenin sunduğu refleksif imkânları kullanarak geleneği yeniden yorumlamakta, kendi bedenleri, ilişkileri ve kamusal görünürlükleri üzerinde daha fazla söz sahibi olmaktadır. İslami feminizm, kadınların aktif bir fail (ajan) olarak toplumsal normları sorguladıkları ve alternatif pratikler geliştirdikleri bir dönüşüm alanı haline gelmektedir.

Böylece inceleme sorularımızdan, "Modernite, bireyselleşme ve feminist düşünce, katılımcıların mahremiyet anlayışlarını nasıl etkilemiştir?" sorusunun yanıtı da netlik kazanmıştır. Bulgular, modernite ve bireyselleşmenin yanı sıra feminist söylemin dinî kimliklere eklemlenerek çeşitli dönüşümlerde etkili rol oynadığını göstermektedir. Katılımcılar tarafından dile getirilen "gevşek Müslüman kimlikler" ifadesi dindarlık ile mahremiyetin birbirini besleyen yönlerine anlam yüklemektedir. Modern dönemde ortaya çıkan *gevşek veya esnek Müslümanlık* anlayışı mahremiyetin sınırlarının da esnemesine zemin hazırlamaktır. Dinî kimliğin modern bağlamda yeniden konumlandırılması aynı zamanda dinî kimlik içinde modern beklentilere cevap verebilecek yeni yorum ve açılımlara odaklanmayı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İslami feminizm, bir taraftan modernliğe alternatif düşünme biçimleri geliştirmekte bir taraftan ise dinsel kimliğin ve mahremiyetin yeniden yorumlanmasını gündeme getirmektedirler.

Sonuç olarak mahremiyetin dönüşümünde iki ana eğilim dikkat çekmektedir: İlki, modernleşme ve küresel feminist söylemlerde kesişen noktada ortaya çıkan örtük sekülerleşmedir. Burada, mahremiyetin tanımında ve pratiklerinde dinî referansların seçici şekilde kullanılmaya başlanması ve bu referansların bireysel yaşam tarzı ve özerklik kriterleriyle harmanlanması söz konusudur. Bir diğer nokta ise bireysel dinî yorumların ön plana çıktığı dinsel bireyciliktir. Dinî inançlar, kolektif normlarından ziyade bireysel yorum ve içsel muhasebe süreçleriyle şekillenmektedir. Bu iki eğilim, mahremiyetin hem bireysel hem de kolektif düzeyde farklı biçimlerde yeniden tanımlandığını, geleneksel sınırların ise mutlaklığını kaybettiğini ortaya koymaktadır.

Katılımcılardan bazılarının; başörtüsü, romantik ilişkiler, nikâh ve evlilik gibi konularda hâkim anlayışa rağmen bireysel tercihlerde bulunmaları, dinsel bireycilik

ve feminist özneleşme süreçlerinin kesişmesi bağlamında yapılaşma kuramı açıklayıcı nitelik taşımaktadır. Bireyler. mevcut yapılar içinde konumlanmakla birlikte bu yapılarla etkileşime girerek onları yeniden üretme ve dönüştürme kapasitesine sahip olması kabulünden hareketle, Müslüman feminist kadınların patriarkal yorumlara karşı kendi bireysel Kur'an ve hadis yorumlarını geliştirmeleri, bu kapasitesinin somut bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Hamidi'nin (2017: 99) ifadesiyle "kimi zaman empoze edilmiş olan 'modelleri' sorgulamak ve aşmak, tüm kadınların ortak prensip ve değerlerini tartışmaya olanak sağlayacaktır." Bu çalışma da göstermektedir ki, Müslüman kadınlar hazır, sabit ve dayatılmış olarak niteledikleri kadınlık modellerini, dolayısıyla verili mahremiyet anlayışlarını sorgulama sürecindedirler. Katılımcıların nikâh, evlilik, romantik ilişkiler, örtünme veya dilsel tercihler konusundaki farklı yaklaşımları, mahremiyetin tekil ve değişmez bir kavram değil aksine müzakereye, yeniden üretime ve farklı yorumlara açık, dinamik bir toplumsal olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Müslüman feminist kadınlarda mahremiyet anlayışı; modern toplumsal koşullar, feminist söylemler ve dinî aidiyetler kesişiminde hibrit bir karakter kazanmıştır. Bu hibrit mahremiyet anlayışı ne 'din' kavramı kadar durağan ne de 'sekülerleşme' gibi akışkan ve dalgalıdır" (Tunç ve Ünlü, 2024: 182). Dinî ve seküler kodların seçici biçimde bağdaştırıldığı rıza, öznellik, bireysel özgürlük, karşılıklılık ve bağlamsal esneklik gibi ilkeler etrafında harmanlanarak yeniden kurulan, toplumsal bir alana işaret etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın çıkış noktasını oluşturan "Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışları, modern toplumsal süreçler ve feminist perspektifler doğrultusunda nasıl dönüşmektedir?" sorusu mahremiyetin, Müslüman feminist kadınlar için geleneksel kalıpları aşma, yeni kimlik ve aidiyet biçimleri inşa etme mücadelesinin merkezinde yer aldığı ve bu süreçte dönüşüme uğradığı sonucuna ulaşılarak cevaplanmıştır. Mahremiyetin çalışma kapsamında özellikle; tesettür, evlilik ve ilişkiler, fiziksel sınırlar, kamusal alan ve görünürlük gibi somut boyutlar üzerinden ele alınması, mahremiyetin geçirdiği dönüşümün daha net biçimde gözlemlenmesine olanak sağlamıştır.

SONUÇ

Yapılaştırma kuramı çerçevesinde gerçekleştirilen bu çalışmada Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarının hangi bağlamlarda nasıl dönüştüğü incelemiştir. Literatür incelemeleri ve saha verilerinden elde edilen bulgular, mahremiyetin dönüşümünün bireysel tercihler ve toplumsal değişim dinamikleriyle birlikte okunması gereken çok boyutlu bir gerçeklik olduğunu göstermiştir. Çalışma, yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle yürütülen nitel bir araştırma olarak kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan 19 başörtülü kadın ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara yöneltilen sorular, mahremiyet algılarının nasıl şekillendiği ve zaman içinde ne tür dönüşümler geçirdiğine odaklanmıştır. Çalışmanın din sosyolojisi alanında gerçekleşmesi, başörtüsünün mahremiyetin en görünür sembollerinden biri olarak öne çıkması ve mahremiyet anlayışlarındaki dönüşümlerin aynı zamanda başörtüsü pratiklerinde de karşılık bulması, araştırmada başörtülü kadınların tercih edilmesini anlamlı kılmıştır. Bu durum, mahremiyetin dönüşümünün hem daha görünür hala gelmesine hem de incelenebilir bir olgu olarak somutlaşmasına imkân tanımıştır.

Mahremiyetin dönüşümü özellikle geç modern dönemde genellikle dijitalleşmenin getirdiği ifşa ve gözetim kültürü çerçevesinde ihlal ve teşhir boyutları üzerinden tartışılmaktadır. Ancak bu çalışmada mahremiyetin incelenmeye değer görülmesinin nedeni Müslüman toplumlarda mahremiyet, bireysel hak ve özgürlük kapsamasının ötesinde din ile şekillenen bir anlam örüntüsü kurmaktadır. Bu noktada mahremiyetin normatiflikten, modernleşmesine evirilen bu süreç toplumsal bir gerçeklik olarak çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Dönüşümün Müslüman feminist kadınlar bağlamında ele alınmasını gerekçesi ise bir özerklik ve özneleşme çağrısı olan feminizm ile dinî normatifliğin yan yana gelmesinin oksimoron bir duruma işaret etmesidir. Dolayısıyla hem Müslüman hem feminist olan kadınların mahremiyet anlayışlarını, hangi referanslar üzerinden inşa ettikleri ve mevcut mahremiyet kalıplarından ne ölçüde ayrışarak dönüşüm yaşadıkları sorusu önem kazanmıştır.

Araştırma sonuçları da göstermiştir ki Müslüman feminist kadınlar, İslami feminizm düzleminde mahremiyetin toplumsal cinsiyet açısından eşitsiz biçimde inşa

edilmesini problematize etmişlerdir. Namus ve bekâret olgularının kadınlar üzerinde kurduğu baskı, evlilik ve cinsel yaşamda kadının ikincil konumu, başörtüsü pratikleri ve kamusal alandaki görünürlüğü Müslüman feminist kadınların mahremiyet eleştirilerinin temel odak noktalarını oluşturmuştur. Bu minvalde mahremiyet, kadınların öznellik inşa ettikleri ve dinîn, ataerkil yorumu olarak değerlendikleri İslami gelenekle müzakere ettikleri bir alan olmuştur. Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayış ve pratiklerindeki dönüşüm, bireysel dindarlık yaklaşımına paralel olarak dinî normların yeniden yorumlanışı ve feminist öznelliğin sınırları ekseninde gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma, giriş ve sonuç bölümleri de dâhil olmak üzere altı ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın konusu, amacı, kapsam ve sınırlılıkları ayrıntılı olarak ortaya konulmuş olup çalışmada kullanılan yöntem, örneklem grubunun özellikleri ve mülakat sürecine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca, araştırma konusuna yönelik mevcut literatür kapsamlı bir biçimde incelenmiş ve alandaki temel yaklaşımlar önceki çalışmalar doğrultusunda değerlendirilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde; feminizm, İslami feminizm, mahremiyet, sekülerleşme: açık ve örtük sekülerleşme ve dinsel bireycilik kavramları araştırmanın kavramsal çerçevesini inşa eden başat referans alanları olarak konumlanmıştır. İkinci bölüm ise çalışmanın kuramsal omurgasını teşkil eden yapılaşma kuramına ayrılmıştır. Bu bağlamda; modernleşme, bireyselleşme ve mahremiyetin dönüşümüne ilişkin süreçler, Giddens'ın sosyolojik perspektifi doğrultusunda irdelenmiştir. "Saha araştırması ve bulgular" başlıklı üçüncü bölümde, saha araştırması kapsamında katılımcılarla gerçekleştirilen mülakatlardan elde edilen bulgular, çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturan Müslüman feminist kimlik ve mahremiyet ekseninde tematik başlıklar altında sunulmuştur. Dördüncü bölümde, söz konusu bulgular araştırmanın teorik temelleri ve kavramsal çerçevesi ile bütünleştirilerek kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve ulaşılan sonuçlar çözümleyici bir yaklaşımla ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak hem İslami feminizm literatüründen hem de mülakatlardan elde edilen bulgular, Müslüman feminist kadınların mahremiyet anlayışlarında bireyselleşme yönünde belirgin bir dönüşüm yaşandığını ortaya koymuştur.

Mahremiyet artık mutlak surette korunması gereken katı sınırlardan ibaret değildir. Aksine hak ve sınırlar ihlal edilmediği sürece; tartışılması, görünür kılınması ve toplumsal müzakereye açılması gereken akışkan bir alana evrilmiştir. Katı çizgilerden uzaklaşan bu yaklaşım, mahremiyetin sınırlarını gerek dinî gerek seküler referanslarla temas halinde yeniden üretmektedir. Bu bağlamda bulguların bütüncül olarak değerlendirilmesi *hibrit mahremiyet* kavramsallaştırmasını ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu kavram özellikle Müslüman feminist kadınların deneyimlerini anlamada işlevsel bir katkı sunmaktadır. Din sosyolojisi literatüründe Müslüman feminist kadınların dönüşen mahremiyet anlayışı üzerine yapılmış çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu araştırmada, dinî kimlik ya da bireysel dindarlık düzeylerinden ziyade mahremiyetin bireysel ve toplumsal dönüşümü ile feminist özneleşme süreci odağa alınmıştır. Dolayısıyla ileride gerçekleştirilecek araştırmalar için önerilebilecek hususlardan birkaçını şu şekilde ifade etmek mümkündür. Bulgulardan anlaşıldığı üzere katılımcılar zaman içerisinde ailelerinden farklı mahremiyet anlayışları geliştirmişlerdir. Ayrıca kuşak farklılıkları evliliğe dair yaklaşımlara da yansımıştır. Bu perspektifi genişletmek için kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan kadınların anneleriyle birlikte katılacakları karşılaştırmalı bir çalışma, mahremiyetin kuşaklar arası süreklilik ve kopuşlarını daha görünür kılabilir. Diğer taraftan nitel araştırmalar daha az katılımcı ile deneyimleri ön plana çıkartan bir yaklaşım benimserken nicel tekniklerle desteklenecek araştırmalar daha geniş bir örneklem üzerinden genellenebilir sonuçlara ulaşmayı mümkün kılacaktır. Bununla birlikte mevcut çalışmanın örneklem grubunu sadece Müslüman feminist kadınlar oluşturmaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalarda ise örneklem olarak hem Müslüman feminist kimliğini benimseyen hem de benimsemeyen katılımcıların dâhil edilmesi mahremiyet anlayışlarındaki benzerlik, farklılık ve dönüşümün daha görünür kılınmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Son olarak bu çalışma yapılaşma kuramı çerçevesinde yürütülmüştür. Farklı sosyolojik teorilerin benimsenmesi benzer bulguların daha farklı yorumlanmasına olanak tanıyacaktır.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Muhammet Metin: "Popüler Kültür ve Mahremiyetin Dönüşümü Muhafazakârlığın Görünürlük Arzusu (Aysha Dergisi Örneği)," Yüksek Lisans Tezi, Afyon, Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE., 2023.

Afshar, Haleh: **Islam and Feminisms an Iranian Case-Study**, Palgrave, New York, 1998.

Akın, Nur Sena: "Gözetim Toplumu Sonrası Mahremiyetin İzdüşümü," Yüksek Lisans Tezi, Kütahya, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi LEE., 2023.

Aksoy, Orkun Aziz: "Geç Modernite, Riskler ve Aidiyet: Bireyselleşmenin Beyaz Yakalı Kentsel Deneyimlerine ve Yer Duygularına Etkileri," Doktora Tezi, İstanbul, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi FBE., 2022.

Aktaş, Cihan: **Mahremiyetin Tükenişi**, İstanbul, Nehir Yayınları, 1995.

Aktay, Yasin: "Kavramsal Açıdan Modernizm ve Postmodernizm", **Hece Dergisi**, Haziran C.I, Yıl 12 (138-139-140), 2008, s.8-16.

Ali, Kecia: **Sexual Ethics & Islam Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence**, Oneworld, Oxford, 2006.

Ali, Kecia: **Cinsel Ahlak ve İslam Kur'an, Hadis ve Hukuk Üzerine Feminist Düşünceler**, Çev. Adnan Bülent Baloğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Ali, Zahra : **İslami Feminizmler**, Çev. Öykü Elitez İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Allan, Kenneth: **Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori Toplumsal Dünyaları Görünür Kılmak**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

Alpkaya, Faruk: "Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme", **1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim** içinde, Ed. Faruk Alpkaya & Bülent Duru, 7-17, Ankara, Phoenix, 2017.

Altun, Fahrettin: **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş,** İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

Amman, Mehmet Tayfun: "Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi", **Aile ve Eğitim Tartışmalı İlmi Toplantı**, İstanbul, 2010, s. 41-70.

Aycan, Sezen: "Dijital Dindarlıkta Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Instagram Paylaşımları Örneği," Yüksek Lisans Tezi, Antalya, Akdeniz Üniversitesi SBE., 2019.

Aydın, Mustafa: **Güncel Kültürde Temel Kavramlar,** İstanbul, Açılım Kitap, 2013.

Aydın, Mustafa: **Moderniteye Dışarıdan Bakmak**, İstanbul, Açılım Kitap, 2017.

Aydınalp, Halil: "Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: "Özerk Dünyevileşmeler", **Sekülerleşme Tartışmaları** içinde, Ed. M. Ali Kirman & V. Ertit, 153-196, Ankara, Kadim, Yayınları, 2019.

Badran, Margot: "İslami Feminizm: Nedir?", **İslami Feminizmler** içinde, Der. Zahra Ali, 37-51, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Bağlı, Mazhar: **Modern Bilinç ve Mahremiyet,** İstanbul, Yarın Yayıncılık, 2011.

Barlas, Asma: **"Believing Women" in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an,** University of Texas Austin Press United, States of America, 2002.

Barlas, Asma: "Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması", **İslami Feminizmler** içinde Der. Zahra Ali, 65-90, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Bauman, Zgmunt: **Bireyselleşmiş Toplum**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bauman, Zgmunt: **Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup,** Çev. Pelin Siral, İstanbul, Habitüs Yayıncılık, 2012.

Bauman, Zgmunt: **Akışkan Modernite,** Çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul, Can Yayınları, 2017.

Beck, Ulrich., Beck-Gernsheım, Elisabeth: **Aşkın Normal Kaosu**, Çev. Nafer Ermiş Ankara, İmge Kitabevi, 2012.

Beck, Ulrich: **Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru,** Çev. Kazım Özdoğan & Bülent Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011.

Berger, Peter L.: "Sekülerizmin Gerilemesi", **21. Yüzyılda Dinîn Geleceği Kutsalın Dönüşü** içinde Çev. Ed. Ali. Köse, 40-59, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.

Berger, L. Peter, Berger, Brigitte, & Kellner, Handsfried: **Modernleşme ve Bilinç**, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul, Pınar Yayınları, 1995.

Berger, Peter L.: **Kutsal Şemsiye/Dinîn Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları,** Çev. Ali. Coşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları. 2015.

Berktay, Fatmagül: **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın,** Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Berman, Marshall: **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,** Çev. Ümit Altuğ & Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Bilgin, Vejdi: **Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş,** İstanbul, Beyan Yayınları, 2022.

Bilgin, Vejdi: **Bizi Kuşatan Toplum/Sosyolojiye Giriş**, Bursa, Emin Yayınları, 2020.

Binadeda, Esma: "İslami Feminizm ya da Kadın Sorununda İslami Paradigma", **Kabul ile Red Arasında İslami Feminizm** içinde, Ed.

Kadri Yıldırım, 134-39, İstanbul, Avesta, 2019.

Bora, Aksu: **Feminizm Kendi Arasında,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2023.

Büyükgaga, Pelin: **Dijital Gözetim ve Mahremiyetin Dönüşümü: "The Circle" Örneği,** Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi. LEE., 2022.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma, 1999.

Chanter, Tina: **Toplumsal Cinsiyet**, Çev. Mehmet Erguvan, Ankara, Fol, 2022.

Collins, Patrica Hill: **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowement**, New York, Routledge. 2000.

Collins, Randall: **Sosyolojide Dört Ana Gelenek,** Çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, 2015.

Creswell, John W.: **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni,** 3. bs., Çev. Ed. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2013.

Çağan, Kenan: **Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü,** Ankara, Uzam Yayınları, 2022.

Çelikoğlu, Nalan: "Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü", Yüksek Lisans

Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, SBE., 2007.

Çiçek, Meryem Cemile: "Reçel Blog Örnekliğinde İslami Feminizmin İmkânı", Yüksek Lisans Tezi, Antalya, Akdeniz Üniversitesi, SBE.,2023.

Darende, Ömer Faruk: "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", **Sekülerleşme Tartışmaları** içinde, Ed**.** Mehmet Ali Kirman, Volkan Ertit, 49-70, Ankara, Kadim Yayınları, 2019.

Davie, Grace: **Religion in Britain since 1945: Believing without belonging**, Oxford, Blackwell, 1994.

Dereli, Mustafa Derviş: "Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas' ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi"**, Bilimname,** No:47, 2022, s. 303-342.

Dobbelaere, Karel.: "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı", **Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler** içinde, Çev. Mehmet Süheyl Ünal, Der. Peter B. Clarke, 11-36, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2012.

Donovan, Josephine: **Feminist Teori**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Duerr, Hans Peter: **Uygarlaşma Sürecinin Miti: I Çıplaklık Ve Utanç,** Çev. M. Tüzel, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Durkheim, Emile: **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Borda Siyah Klasik Yayınlar, 2004.

Eınsenstadt, S. N.: **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim,** Çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, 2007.

Ertıt, Volkan: **Sekülerleşme Teorisi,** Ankara, Liberte Yayınları, 2019.

Esgin, Ali, & Çegin, Güney: "Anthony Giddens: Yapılaşma Alanı Olarak Gündelik Hayat" **Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar** içinde, Ed. Ali Esgin, Güney Çeğin, 371-404, Ankara, Phoenix Yayınları, 2018.

Esgin, Ali, & Özben Mevlüt: "Klasik Sosyoloji ve Gündelik Hayat: Durkheim'dan Parsons'a" **Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar** içinde, Ed. Ali Esgin, Güney Çeğin, 35-52, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018.

Esgin, Ali: **Anyhony Giddens Sosyolojisi,** Anı Yayıncılık, 2008.

Furseth, Inger, & Repstad, Pal: **Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar,** Çev. İhsan Çapçıoğlu, Halil Aydınalp, Ankara, Birleşik Dağıtım Kitapevi, 2011.

Gıddens, Anthony & Sutton, Philip W.: **Sosyolojide Temel Kavramlar,** Çev. Ali Esgin, Ankara, Phonenix Yayınevi, 2018.

Giddens, Anthony & Pierson, Christopher: **Anthony Giddens'la Söyleşiler Modernliği Anlamlandırmak,** Çev. Serhat Uyurkulak, Murat Sağlam, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001.

Giddens, Anthony & Turner, Jonathan: **Günümüzde Sosyal Teori,** Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Giddens, Anthony: **Modernliğin Sonuçları,** İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.

Giddens, Anthony: **Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım,** Çev. M. Ruhi Esengün & İsmail Öğretir, İstanbul, Birey Yayıncılık. 1998.

Giddens, Anthony: **Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları,** Çev. Hüseyin Özel, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Giddens, Anthony: **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

Giddens, Anthony: **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi,** Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.

Giddens, Anthony: **Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki,** Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

Giddens, Anthony: **Mahremiyetin Dönüşümü,** Çev. İdris Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010a.

Giddens, Anthony: **Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum,** Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2010b.

Giddens, Anthony: **Sosyoloji,** Ed. Cemal Güzel, 1. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınevi, 2012

Gouldner, Alvin W.: **Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi,** Çev. Mesut Şenol, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları. 2015.

Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,** İstanbul, Metis Yayınları, 2019.

Güç, Ayşe: **Bir Müslüman Kadın Sorunu ve Feminizm'e Nasıl Bakmalı,** İstanbul, Beyan Yayınları, 2022.

Güllük, İsmail: "Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Âlem ve Cinsellik Üzerine Fıkhi Bir Analiz", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, No:23, 2014, s.105-128.

Gündoğan, Mahbube: "Mahremiyetin Dönüşümü ve Cinselliğin Yeni Yüzü Olarak Sosyal Medya", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE., 2023.

Gündüz, Olgun: "Toplumsal Değişme ve Mahremiyet Algısı", Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu**,** Ordu

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016, s. 307-319.

Günerigök, Mustafa: **Risk Toplumu ve Din –Yeni Bir Sosyolojiye Doğru-,** Ankara, Maarif Mektepleri, 2018.

Ghandy, Anuradha: **Feminist Hareket İçerisinde Felsefi Akımlar,** Çev. Deniz Nihan Aktan, Patika Kitap, İstanbul, 2020.

Günerigök, Mustafa: "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik", Uluslararası Kişi ve Karakter İnşâsında Dinîn Yeri Sempozyumu, II, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016, s. 363-381.

Habermas, Jürgen: "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy**, Vol. XIV No:1, 2006, pp.1-25.

Hadden, Jeffrey K.: "Sekülerizmden Dönüş" **Sekülerizm Sorgulanıyor** içinde, Ed. Ali Köse**,** 123-160, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Hamidi, Malika: "Avrupa'da Müslüman Feminizm: 'Metinsel Aktivizm' ve Ulus Aşırı Niteliği", **İslami Feminizmler** içinde**,** Ed. Zahra Ali, 91-100, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Han, Byung- Chul.: **Transparenzgesellschaft**, Matthes & Seitz Verlag Berlin, Berlin, 2012.

Hazır, Mesut: "Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak",

Akademik İnceleme Dergisi, C.VII No:2, 2012, s. 141-154.

hooks, Bell: **Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika**, İstanbul, BGST Yayınları, 2002.

İlyasoğlu, Aynur: **Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri**, İstanbul, Metis Yayınları. 2013.

İmamoğlu, Merve: "Dikotomik Algılar Eşliğinde Aleniyet-Mahremiyet: Yeni Annelik Tasavvurları-Instagram Anneleri Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi SBE., 2023.

Karagülle, Ayşegül Elif: "Günümüzde Değişen Mahremiyet Algısının Sosyal Ağlar Bağlamında İncelenmesi", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Ticaret Üniversitesi SBE., 2015.

Kesikbaş Yavşan, Merve: "Sosyal Medyada Paylaşımlarında Mahremiyet Bilinci ve Dindarlık", Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi LEE., 2023.

Kızıltaş, Emine: "İslami Feminizm ve Sisters in Islam Hareketi Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Muş, Muş Alparslan Üniversitesi SBE.,2024.

Kirman, Mehmet Ali & BALOĞLU, Bülent: "New Forms of Religiosity Within Secularization Process in Modern Turkey", **World Journal of Islamic and**

Kirman, Mehmet Ali: **Civilization**, Vol. II, No:3, 2012, pp.158-165.

"Modernleşme Sürecinde Nikâhın Kutsallığı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2012, s.627-645.

Kirman, Mehmet Ali & Sarı, Hasan: "Post- Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak", **Sekülerleşme Tartışmaları,** Ed. Mehmet Ali Kirman, Volkan Ertit, 197-218, Ankara, Kadim Yayınları, 2019.

Kirman, Mehmet Ali: **Din Sosyolojisi Sözlüğü,** Adana, Karahan Kitabevi, 2016.

Kodak, Dilge: "Düşünümsel Modernite Ekseninde Mahremiyetin Dönüşümü: Medya Perspektifinden Kuşaklararası Farklar", Doktora Tezi, İstanbul, Maltepe Üniversitesi SBE., 2016.

Kongar, Emre: **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,** İstanbul, Remzi Kitapevi. 2018.

Köse, Ali: "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", **21. Yüzyılda Dinîn Geleceği Kutsalın Dönüşü** içinde,

Ed. Ali Köse, 11-39, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.

Köse, Ali: "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", **21. Yüzyılda Dinîn Geleceği Kutsalın Dönüşü** içinde**,** Ed. Ali Köse**,** 171-181, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.

Kurt, Abdurrahman: **Din Sosyolojisi,** Bursa, Sentez Yayıncılık, 2011.

Kümbetoğlu, Belkıs: **Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma,** İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2008.

Layder, Derek: **Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, 2014.

Lıvberber, Tuba: **Sosyal Medyada Mahremiyet Gözetim, Teşhir ve Dikizleme Kültürü,** Konya, Literatürk Academia, 2018.

Lukes, Steven: **Bireycilik**, Çev. İsmail Serin, Ankara, Ark Yayınevi, 1995.

Mangan, Lucy: **Feminizm Kitabı**, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.

Marshall, Gordon: **Sosyoloji Sözlüğü,** Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Marx, Karl & Engels, Friedrich: **Komünist Manifesto,** Çev. Nail Satlıgan & Tektaş Ağaoğlu, İstanbul, Yordam Kitap, 2015.

Marx, Karl: **Louis Bonaparte' ın 18 Brumaire' i,** Çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yazılama Yayınevi, 2009.

Mernissni, Fatima: **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza**, Ankara, Epos Yayınları, 2003.

Mıchael, Andree: **Feminizm "Cep Üniversitesi"**, İstanbul, İletişim Yayınları Cep Üniversitesi, 1993.

Mıtchell, Juliet: **Kadınlık Durumu**, Çev. Gülseli İnal vd., İstanbul, Kadın Çevresi Yayınları, 1985.

Mir-Hosseini, Ziba: **Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran,** Princeton University Press, New Jersey, 1999.

Mir-Hosseini, Ziba: "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah", içinde **Wanted Equality and Justice in the Muslim Family,** Ed. Zainah Anwar (Malaysia, Musawah an Initiative of Sisters in Islam, 2009.

Mojab, Shahrzad: "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'", **Feminist Review**, No.69, 2001, pp.124-46.

Neuman, W. Lawrence: **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel Ve Nitel Yaklaşımlar I (Sekizinci**

Edisyon), Çev. Ö. Akkaya, , Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020.

Okumuş, Ejder: "Toplumsal Değişim ve Din", **Din Sosyolojisi El Kitabı** içinde, Ed. N. Akyüz & İ. Çapçıoğlu, 271-296, Ankara, Grafiker Yayınları. 2015.

Okutan, Birsen Banu: **Popüler Kültür Din ve Kadın,** İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2013.

Okutan, Birsen Banu: "Türkiye'de Modernleşme Turnuvası ve Din", **İslam ve Modernlik** içinde**,** Ed. M. Tekin, 47-75, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2018.

Okutan, Birsen Banu: "Oto-oryantalist Söylem ve Başörtülü Müslüman Kadın Kimliği", **Kadın Olmak İslam, Gelenek, Mondernite ve Ötesi** içinde, Ed. H. Şule Albayrak**,** 363-94, İstanbul, İz Yayıncılık, 2020.

Okutan, Birsen Banu: "Mahremiyet veya Moda: Bir Retorik Yatıştırma Biçimi Olarak Mütevazı Moda", **Toplum Bilimler Dergisi**, C.XXXI, 2021, s. 66-79.

Okutan, Birsen Banu: **Balinanın Farkında Yapı Fail İlişkisini Anlama Girişimi**, Ankara, Tezkire, 2023.

Oswalt, Condrad: "Seküler Çan Kuleleri", **21. Yüzyılda Dinîn Geleceği Kutsalın Dönüşü** içinde, Çev. A. Köse, 182-200, İstanbul, Timaş Yayınları. 2014.

Oswalt, Conrad: **Secular Steeples: Popular Culture And Religious Imagination**, London, Trinity Press International, 2003.

Özay, Mehmet: "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkileri", Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE., 2006.

Öztürk, Hatice Sıla: "Muslim "Feminist" Women in Modern-Day Turkey: The Changing Conceptualization of Body, Intimacy and Sexuality", Master's Thesis, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi SBE., 2019.

Paker, Oya K.: "Bireyselleşme Ekseninde Farklılaşan Din Temsillerimiz", **Eskiyeni Dergisi,** No.19, 2010, 113-119.

Pala, İlknur: "Türkiye'de Kentleşme Tecrübesiyle Dindar Kadının Dönüşen Mahremiyet Algısı", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE., 2019.

Patton, Michael Quinn: **Nicel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri,** Pegem Akademi, Ankara, 2014.

Poole, Ross: **Ahlak Ve Modernlik,** Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.

Poyraz, Hakan: "Mahremiyet, Mahrumiyet, Hürriyet", **Mahremiyet Hayatın Sırları ve Sınırları** içinde, Ed. Nazife Şişman, 21-34, İstanbul, İnsan Yayınları. 2020.

Ritzer, George: **Klasik Sosyoloji Kuramları**, Çev. H. Hülür, Ankara, De Ki, 2011.

Rochefort, Florence: **Feminizmler Tarihi**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2020.

Salih, Emani: "Düşünsel Bir Hareket Olarak İslami Feminizm", **Kabul ile Red Arasında İslami Feminizm içinde,** Ed. K. Yıldırım, 127-33, İstanbul, Avesta, 2019.

Schuetz, Alfred: "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", **Philosophy and Phenomenological Research A Quarterly Journal**, Vol.XIV, No:1, 1953, pp.1-38.

Sevim, Ayşe: **Feminizm**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.

Sezer, Baykan: **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, Kızılelma Yayıncılık, 2006.

Simmel, Georg: **Bireysellik ve Kültür**, Çev. T. Birkan, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2015.

Slattery, Martin: **Sosyolojide Temel Fikirler**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2015.

Smith, Anthony D.: **Toplumsal Değişme Anlayışı İşlevselci Toplumsal Değişme Kuramının Bir Eleştirisi,** Çev. Ü. Oskay, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 1998.

Suman, Defne: "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri** içinde Ed.

Nilüfer Göle, 68-92, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Sunar, Lütfi: "Toplumsal Değişimi Açıklamak: Temel Kavram ve Kuramlar", **Türkiye'de Toplumsal Değişim** içinde Ed. L. Sunar, 1-36, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2014.

Şallı, Ayşe: "Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi", **Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, C.II, No:4, 2017, s.55-82.

Şişman, Nazife: **Küreselleşmenin Pençesi İslam'ın Peçesi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

Tatlıcan, Ümit: "Çevirmenin Sunuşu", **Sosyal Teorinin Temel Problemleri içinde Yaz. Anthony Giddens,** 1-121, İstanbul, Paradigma, 2005.

Taylor, Charles: **Seküler Çağ**, Çev. D. Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Tekin, Mustafa: "Feminizmin Din Dili ve Söylemi", **İlahiyat Akademi Dergisi,** No:14, 2021, s.105-124.

Tekin, Mustafa: "Türkiye'de Sekülerizmin Eski ve Yeni Tezahürleri", **Türkiye'de Toplumsal Değişim içinde** Ed. L. Sunar, 303-326, Ankara, Nobel Yayıncılık, 2015.

Tohidi, Nayereh: " 'İslami Feminizm' Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurları", Çev. İhsan Toker **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** C. 45, No:2, 2004, s.279-89,

Topal, Merve: "Mülakat/Doç. Dr. Birsen Banu Okutan". **Kadın Araştırmaları Dergisi**, C.5 No:2 2019, s.225-37.

Topçuoğlu, Abdullah: "Modernleşme Sürecinde 'Bireyin' Dönüşümü ve Yaşantının Meşruluğu Sorunu", **S.Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.9, No:10, 1994, s.127-138.

Touraine, Alain : **Modernliğin Eleştirisi,** Çev. Hülya. Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Touraine, Alain : **Eşitsizliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?,** Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Tunç, Harun: "İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma", **Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C.I, No:2, 2018, s.235-47.

Tunç, Harun & Ünlü, Ceydanur: "Bir Dindarlaşma ve Muhafazakârlaşma Örneği: Sonradan Tesettüre Giren veya Başörtüsü Takan Kadınlar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", **KADEM Kadın Araştırma Dergisi**, C.X, No:1, 2024, s.177-212.

Uysal, Muhterem: "İstemdışılıktan Gönüllü Gözetime Günümüzde Mahremiyetin Dönüşümü", Doktora Tezi, Kırıkkale, Kırıkkale Üniversitesi SBE., 2023.

Uzun, Büşra: "Mahremiyetin Dönüşümü ve Özel Alan İfşası: Instagram'da Kadın Deneyimleri", Yüksek Lisans Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi LEE, 2020.

Ünal, Mehmet Süheyl: "Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat Mı?", **Dinî Araştırmalar**, C.XIII, No:35, 2010, s.5-18.

Ünal, Mehmet Süheyl: "Modern Toplum Dinsel Bireycilik", Doktora Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE., 2007.

Vincent, David: **Mahremiyetin: Kısa Bir Tarihi,** Çev. Orhan Düz, Ankara, FOL KİTAP, 2022.

Wadud, Amina: **Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective**, Oxford University Press, New York**,** 1999.

Yıldırım, Kadri: **Kabul ile Red Arasında İslami Feminizm**, İstanbul, Avesta, 2019.

Yılmaz, Rümeysa : **"Kadın Sivil Toplum Kuruluşlarına Ait Web Sitelerinin İncelenmesi: Havle Kadın Derneği Örneği**", Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, Hasan Kalyoncu Üniversitesi, LEE., 2022.

Yılmaz, Sıdıka: "Her İletişim Bir Mahremiyet İhlalidir ve Her mahremiyet İlahinin Bir Haber Değeri Vardır.", **Medya Mahrem: Medyada Mahremiyet Olgusu ve Transparan Bir Yaşamdan Parçalar** içinde, Ed. Hüseyin

Köse, 129-148, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Yüksel, Mehmet: "Modernleşme ve Mahremiyet", **Kültür İletişim Dergisi**, C. VI, No.1, 2003,s. 75-108.

Zeldin, Theodore: **İnsanlığın Mahrem Tarihi**, Çev. Elif Özsayar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.

EKLER

Ek 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcıların Kodları	Doğum Tarihi	Medeni Hali	Yaşadığı Şehir	Eğitim Durumu	Meslek
K1	1997	Bekâr	Ankara	Yüksek Lisans Mezunu	Uzman Psikolog
K2	1998	Bekâr	İstanbul	Yüksek Lisans Öğrencisi	Öğrenci
K3	2003	Bekâr	Bursa	Lisans Öğrencisi	Bilgisayar mühendisliği son sınıf
K4	1996	Evli	Diyarbakır	Yüksek Lisans Öğrencisi	Gazeteci/ Koordinatör
K5	1997	Bekâr	İstanbul	Lisans Mezunu	Din Kültürü Öğretmeni
K6	1995	Bekâr	İstanbul	Lisans Mezunu	İzleme, değerlendirme ve raporlama uzmanı
K7	2000	Bekâr	İsveç*	Yüksek Lisans Öğrencisi	Öğrenci
K8	1990	Bekâr	İstanbul	Lisans Mezunu	İngilizce Öğretmeni
K9	1988	Evli	Konya	Lisans Mezunu	Arapça Öğretmeni
K10	1963	Evli	Ankara	Doktora Mezunu	Akademisyen
K11	1987	Evli	Samsun	Doktora Mezunu	Akademisyen
K12	2001	Bekâr	İstanbul	Lisans Mezunu	Çalışmıyor
K13	1995	Bekâr	Gebze	Yüksek Lisans Mezunu	Din Kültürü Öğretmeni

* Katılımcı, mülakatın gerçekleştirildiği dönemde eğitim amacıyla İsveç'te bulunmaktaydı. Ancak esasen Türkiye'de ikamet etmektedir.

K14	1998	Bekâr	İstanbul	Yüksek Lisans Öğrencisi	Öğrenci
K15	2000	Bekâr	Gaziantep	Yüksek Lisans Öğrencisi	Sosyal Hizmetlerde Memur
K16	1994	Evli	İstanbul	Yüksek Lisans Mezunuyum	Tarih araştırma projelerinde araştırmacı
K17	1996	Bekâr	Chicago*	Doktora Öğrencisi	Araştırma Görevlisi
K18	1998	Bekâr	Ankara	Yüksek Lisans Öğrencisi	Öğrenci
K19	1996	Bekâr	Diyarbakır	Yüksek Lisans Mezunu	Uzman Psikolog

Ek 2. Yarı Yapılandırılmış Mülakat Soruları

A. Kişisel Bilgiler

Kaç yaşındasınız?

Eğitim durumunuz hakkında bilgi verir misiniz?

Mesleğiniz nedir?

Medeni durumunuz nedir?

Feminizm bağlamında kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Neden?

B. Mahremiyet ve Mahremiyetin Dönüşümü

1- "Mahremiyet" kavramı sizin için ne ifade ediyor? Bu kavramı hangi değerler ile ilişkilendiriyorsunuz?

2- Kadınlar ile ilgili "mahrem" kapsamına girdiğini düşündüğünüz konular var mıdır? Varsa bunlar nelerdir?

3- Mahremiyet algınızın ve sınırlarınızın zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini düşünüyorsunuz?

- Dönüşüm özellikle hangi alanlarda kendini göstermiştir?

* Katılımcı, mülakatın gerçekleştirildiği dönemde eğitim amacıyla Chicago bulunmaktaydı. Ancak esasen Türkiye'de ikamet etmektedir.

- Bu dönüşümü etkileyen deneyimleriniz oldu mu?
- Dönüşümüzü nasıl değerlendiriyorsunuz?

4- Müslüman kadınların mahremiyet anlayışlarında zamanla nasıl bir değişim ve dönüşüm yaşandığını düşünüyorsunuz?
   - Bu dönüşümü etkileyen faktörler sizce nelerdir?
   - Dönüşümü nasıl değerlendiriyorsunuz?

5- Mahremiyet bilinci, Müslüman kadınların kimlik inşasında nasıl bir rol oynamaktadır?
   - Söz konusu bu bilinç, kadının kendini ifade etme biçimlerini nasıl etkiler?
   - Mahremiyet kavramı, aile ilişkilerinde kadınların rolünü nasıl şekillendiriyor?

6- Modern mahremiyet anlayışı ile sınırlarını, dinîn belirlediği mahremiyet anlayışı arasında farklılıklar ve çelişkiler olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer düşünüyorsanız bunlar nelerdir?

7- Ailenizin mahremiyet anlayışıyla, zaman içinde sizin geliştirdiğiniz mahremiyet anlayışı arasında herhangi bir farklılık ya da çatışma yaşadınız mı?

C. Evlilik Öncesi İlişki, Evlilik ve Mahremiyet Algısı

8- Evlilik öncesi ilişkilerde (flört ya da nişanlılık gibi) fiziksel sınırları nasıl tanımlıyor ve belirliyorsunuz?
   - Eğer bir sınır belirleme gereği duyuyorsanız, bunu belirlerken hangi değerler ön planda oluyor?

9- Evliliği nasıl tanımlıyor ve kendi hayatınızdaki yerini nasıl konumlandırıyorsunuz?
   - Çiftler arasındaki birlikteliğin devamı için evlilik nasıl bir rol oynamaktadır?
   - Resmi nikâh veya dinî nikâhın mahremiyeti koruma açısından nasıl bir işlevi olduğunu düşünüyorsunuz? Bu konuda sizin için belirleyici unsurlar nelerdir?
   - Evliliğin, kadınların kimliklerini koruma ya da dönüştürme sürecini nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz?

D. Dilsel ve Eylemsel Tercihler Bağlamında Mahremiyet

10- "Emzirmek" yerine "doyurmak", "meme" yerine "göğüs", "kadın" yerine "bayan" "regl olmak" yerine "hastalanmak, özel günde olmak" gibi dilsel tercihler hakkındaki düşünceleriniz ve yaklaşımlarınız nelerdir?

11- Karma etkinliklerde veya kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu misafirliklerde oturma düzeninin haremlik-selamlık şeklinde olmasına ilişkin düşünceleriniz nelerdir? *

E. Tesettür, Beden ve Mahremiyet

12- Tesettür hayatınızda nasıl bir anlam taşıyor? Mahremiyet kavramı ile ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

- Bu anlam zaman içinde değişti mi, değiştiyse nasıl?
- Mahremiyetinizi koruma ihtiyacınız, tesettürünüzün şeklini ve uygulamasını nasıl etkiliyor?
- İslam'a uygun, hâkim bir tesettür şeklinin olduğunu düşünüyor musunuz?

13- "Bireyin ve Bedenin özgürleşmesi" fikri hakkında ne düşünüyorsunuz?

- Bu fikir tesettür ve mahremiyet anlayışınızla ilgili nasıl bir sorgulama doğurdu?
- Bedenin bireye ait olduğu ve karar hakkının tamamen bireyde olduğu düşüncesi ile bedenin emanet olduğu yaklaşımı hakkında sizin görüşmeleriniz nelerdir?

* 11 ve 13. Sorulara verilen yanıtlar araştırma açısından yeterli derinlik sağlamadığı için saha bölümünde ayrıca başlık açılmaksızın diğer sorularla ilişkilendirilerek sunulmuştur.

Ek 3. Etik Kurul Onayı

Tarih ve Sayı: 02.06.2025-3344641

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı

2025 AİLE YILI

Sayı :E-35980450-663.05-3344641
Konu :Betül AKAY

Sayın Betül AKAY

Sorumlu araştırıcılığını üstlendiğiniz 2025/246 dosya numaralı "Müslüman Feminist Kadınlarda Dönüşen Mahremiyet Anlayışı" başlıklı çalışma, Kurulumuzun 26.05.2025 tarih ve 05 sayılı toplantısında görüşülerek etik yönden uygun bulunmuş olup, karar ekte sunulmuştur.

Bilgilerinize sunarım.

Prof. Dr. Özgün ERLER BAYIR
Başkan

Ek:Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Kararı

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.
Belge Doğrulama Kodu :BSP354MMSL4 Pin Kodu :38533 Belge Takip Adresi : https://www.turkiye.gov.tr/istanbul-universitesi-ebys
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü
34452 Beyazıt/Fatih-İstanbul
Tel : 0212 440 20 89 Faks : 0212 440 20 88
e-posta : sosyalbilimleretikkurul@istanbul.edu.tr Elektronik Ağ : www.istanbul.edu.tr
Kep Adresi: istanbuluniversitesi@hs01.kep.tr
Bilgi için : Arzu ÜSTÜNEL TAŞKIN
Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Tarih ve Sayı: 28.05.2025-3338404

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER
ARAŞTIRMALARI ETİK KURULU BAŞKANLIĞI

İlgili makama,

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı Öğrencisi **Betül AKAY** "Müslüman Feminist Kadınlarda Dönüşen Mahremiyet Anlayışı" başlıklı, **2025/246** dosya numaralı, 16.05.2025 tarih, **3323003** sayılı başvurusu ile İ.Ü. Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'na başvurmuştur. 26.05.2025 tarihinde gerçekleşen inceleme sonucunda, adı geçen çalışmada etik açıdan bir sorun olmadığına oybirliği ile karar verilmiştir. Gereğini bilgilerinize saygılarımızla sunarız.

Unvanı / Adı / Soyadı	Kurumu	Araştırma ile ilişki	Karar	İmza
Prof. Dr. Özgün ERLER BAYIR (Başkan)	Siyasal Bilgiler Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Seçkin ÖZMEN (Başkan Yardımcısı)	İletişim Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Doç. Dr. Rahime ERBAŞ (Başkan Yardımcısı)	Hukuk Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Şevket DÖNMEZ	Edebiyat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Hüsniye DOLDUR	Edebiyat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Erkan KONYAR	Edebiyat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Seyhun DOĞAN	İktisat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Süphan NASIR	İktisat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Fatma Lerzan KAVUT	İşletme Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Hatun BOZTEPE TAŞKIRAN	İletişim Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Rasim İlker GÖKBULUT	Ulaştırma ve Lojistik Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Süheyla KARATAŞ STEINUM	Su Bilimleri Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	M.KATILMADI
Prof. Dr. Tufan KARABULUT	Devlet Konservatuvarı	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	M.KATILMADI
Prof. Dr. Erkan ÇELİK	Ulaştırma ve Lojistik Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Prof. Dr. Ömer KUL	TürkiyatAraştırmaları Enstitüsü	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	İZİNLİ
Doç. Dr. Nuray TURAN	Hemşirelik Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Doç. Dr. Cenk Yaşar ŞAHİN	Hukuk Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	İZİNLİ
Doç. Dr. Canan ŞAVKAY	Edebiyat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	İZİNLİ
Doç. Dr. Sergün KURTOĞLU	İletişim Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK	İlahiyat Fakültesi	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	
Doç. Dr. Pınar AKARÇAY	Uluslararası Soykırım ve İnsanlığa Karşı İşlenen Suçlar Enstitüsü	E O H O	O Onay O Katılmadı O Ret O M.Katılmadı	

Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.