

# alternatif politika

**İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması:  
Eleştirel Bir Değerlendirme**

**Kaynak: Alternatif Politika, Cilt 6. Sayı 3. (Aralık 2014) Sayfa. 387-421.**

**Yazar: Çağla KUBİLAY (Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İletişim  
Fakültesi Gazetecilik Bölümü)**

*Alternatif Politika; Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, Ebscohost, Index Copernicus ve Asos Index'de taranmaktadır.*

*AS*



**İSLAMİ MUHAFAZAKÂR KADIN YAZARLARIN  
PERSPEKTİFİNDEN KÜRTAJ TARTIŞMASI: ELEŞTİREL BİR  
DEĞERLENDİRME<sup>1</sup>**

**Çağla KUBİLAY**

**ABORTION DEBATE FROM THE PERSPECTIVES OF  
ISLAMIC-CONSERVATIVE FEMALE WRITERS: A  
CRITICAL ANALYSIS**

**ABSTRACT**

**After being legalized in 1983 as a result of a political strategy based on prevention of population growth, abortion had not been a subject of public debate. In the last days of May in 2012, when former prime minister gave a statement as: “I consider abortion as a murder” and “Every abortion is Uludere”, the concept became a prominent subject of a nationwide debate. In this debate, two major opposing groups occurred: a group focused on the right of the embryo to gestate and be born on the one hand and the other focused on women’s rights to control their body. This study aims to analyse Islamic-conservative female writers’ approaches against both men in Islamic community supporting ban on abortion and the opponents of ban by using the slogan “my body, my right.” In order to analyse their position, female writers’ all columns and published interviews about the debate held one-month period from the beginning of the debate are used as a method to analyse the subject.**

<sup>1</sup> Bu çalışma, 8-9 Mayıs 2014 tarihleri arasında KKTC’de düzenlenen Emek ve Temsil Ekseninde Günümüz Medyasında Kadınlar Sempozyumu’nda “İslâmî-Muhafazakâr Kadın Köşe Yazarlarının Perspektifinden Kürtaj Tartışması” başlığıyla sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

**Keywords: abortion, prohibition of abortion, Islamic-conservative female writers, “my body, my choice”, body, biopolitics.**

## ÖZ

**Nüfus artışının önlenmesine dayalı bir politik stratejinin sonucu olarak 1983 yılında yasal hale gelen kürtaj, o tarihten sonra kamusal tartışmanın gündeminden uzak kalmıştır. 2012 yılının Mayıs ayının son günlerinde, dönemin başbakanının önce “Kürtaj cinayettir” ve ardından “Her kürtaj bir Uludere’dir” şeklindeki açıklamalarıyla kürtaj yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışma içerisinde, farklı vurguları ve odakları olan iki temel kutup ortaya çıkmıştır: kürtajın yasaklanmasını/sınırlandırılmasını isteyenler ve mevcut düzenlemenin devamını savunanlar. Kürtajın yasaklanması gerektiğini savunanlar embriyonun yaşam hakkını vurgularken, yasağa karşı çıkanlar ise kadınların kendi bedenleri üzerinde tasarrufta bulunma hakkına odaklanmıştır. Bu çalışmada ise hem kürtaj yasağını savunan İslami kesimin erkeklerine hem de “benim bedenim, benim kararım” argümanı ile kürtaj serbestisini savunan kadınlara karşı eleştirel bir duruş sergileyen İslami muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımları çözümlenmektedir. Bu çerçevede İslami muhafazakâr kadın yazarların kürtaj tartışmasının başlangıcından itibaren bir aylık süre içerisinde yazdıkları köşe yazıları ile çeşitli mecralarda yayımlanan röportajları incelenmiştir.**

**Anahtar Sözcükler: Kürtaj, Kürtaj Yasağı, İslami-Muhafazakâr Kadın Yazarlar, “Benim Bedenim, Benim Kararım”, Beden, Biyopolitika.**

## GİRİŞ

Nüfus artışının önlenmesine dayalı bir politik stratejinin sonucu olarak 1983 yılında yasal hale gelen kürtaj, o tarihten sonra kamusal tartışmanın gündeminden uzak kalmıştır. AKP'nin iktidara gelmesinin ardından kamuya ait hastanelerde kürtaj yaptırmanın zorlaştığı yönünde medyada kimi haberler yer almış olmakla birlikte, kürtajın, gündemin ana konu başlıklarından biri haline gelmesi 25 Mayıs 2012 tarihinde dönemin başbakanının Uluslararası Nüfus ve

Kalkınma Konferansı Eylem Programı'nda yaptığı açıklamayla söz konusu olmuştur. Başbakanın anılan toplantıda yaptığı “Kürtaj cinayettir” açıklaması ve ardından “Her kürtaj bir Uludere'dir” sözüyle<sup>2</sup> isteğe bağlı kürtaj uygulamasını gayri meşrulaştırmaya yönelmesi ve yasaklanacağını işaretini vermesi, başta feminist hareket ve kadın hakları savunucuları olmak üzere toplumun önemli bir bölümünün yoğun itirazlarına neden olmuştur. Bu bağlamda, özellikle ABD'deki kürtaj tartışmalarına benzer şekilde, farklı vurguları ve odakları olan kabaca iki temel kamp ortaya çıkmıştır: kürtajın yasaklanmasını/sınırlandırılmasını<sup>3</sup> isteyenler ve mevcut düzenlemenin devamını savunanlar. Kürtajın yasaklanması gerektiğini savunanlar embriyonun yaşam hakkını vurgularken,<sup>4</sup> yasağa karşı çıkanlar ise kadınların kendi bedenleri üzerinde tasarrufta bulunma haklarına odaklanmıştır. Bir başka ifadeyle, tartışmalar büyük ölçüde embriyonun yaşam hakkı (*pro-life*) ile kadının kendi bedeni üzerinde hak sahibi olması (*pro-choice*) arasındaki karşıtlığa temellenmiştir.

Dönemin başbakanının açıklamalarıyla başlayan ve hükümetin diğer yetkili isimlerinin benzer açıklamalarıyla derinleşen kürtaj tartışması içerisinde, İslami muhafazakâr kesim büyük ölçüde kürtaj karşıtı bir tutum benimsemişse de bu kesimin bazı kadın siyasetçileri ve yazarları muhalif bir duruş sergilemiştir.

<sup>2</sup> Recep Tayyip Erdoğan, anılan toplantıda yaptığı konuşmada çocukları çok sevdiğini, her aileden üç çocuk istediğini, çünkü genç ve dinamik bir nüfusa ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Sezaryenle doğuma karşı olduğunu ifade eden Erdoğan sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Buna kimsenin müsaade etme hakkı olmamalı. Ha anne karnında bir çocuğu öldürürsünüz ha doğduktan sonra öldürürsünüz. Hiçbir farkı yok. Buna karşı çok daha duyarlı olmaya mecburuz. Buna karşı el birliği içinde olmak zorundayız.” (*Bianet*, “Erdoğan'dan: Kürtaj Cinayettir”, 25 Mayıs 2012). Bu açıklamalarının ardından AKP Genel Merkez Kadın Kolları 3'üncü Kongresi'nde konuşan Erdoğan, Uludere ile ilgili olarak çok tartışılan şu sözleri söylemiştir: “Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Bu ifademe karşı çıkan bazı çevrelere, medya mensuplarına da sesleniyorum. Yatıyor-kalkıyorsunuz; Uludere diyorsunuz. 'Her kürtaj bir Uludere'dir' diyorum. Anne karnında bir yavruyu öldürmenin, doğumdan sonra öldürmekten ne farkı var, soruyorum size. Bunun mücadelesini her birlikte vermeye mecburuz. Bu milleti dünya sahnesinden silmek için sinsice bir plan olduğunu bilmek durumundayız. Bu milletin çoğalması için de asla bu oyunlara prim vermemeliyiz” (*Radikal*, “Başbakan: Her kürtaj bir Uludere'dir”, 27 Mayıs 2012).

<sup>3</sup> Hatırlanacağı üzere kürtajla ilgili açıklamaların ardından isteğe bağlı kürtajın yasal süresinin dört haftaya indirileceği gündeme gelmişti. Yasal sürede yapılması düşünülen sınırlama, hem gebeliğin anlaşılmasının zorluğu hem de operasyonun başarılı olmasını zorlaştırdığından hekimler tarafından kürtajın yasaklanması olarak yorumlanmıştı. İsteğe bağlı kürtajı sınırlandırılması fiili olarak yasaklanmasıyla eşdeğer olduğundan bu çalışmada sınırlandırma yerine yasaklama ifadesi tercih edilmiştir.

<sup>4</sup> Yine Erdoğan'ın açıklamalarının burada belirleyici rol oynadığına işaret edelim: “Son zamanlardaki başlık, kürtaj ve sezaryen olayı. Burada iki yaklaşım tarzı var. Diyorlar ki, bu vücut benimdir, tercih hakkımı kullanırım. Bunun daha çok feminist kesim propagandasını yapıyor. Bunun yanında yaşam hakkı var. Biz yaşam hakkından hareket ediyoruz. Bir vücutta cenin öldürüldüğünde ha yaşam halinde öldürülen ha orada. Bizim için aynıdır. Bunu öldürme hakkına kimse sahip değil. Bu tür olaylar insan sağlığını tehdit eden yollardır, bu oyunu da bozacağız.” (*ntvmsnbc*, “Erdoğan: ‘Benim bedenim’ diyenler feminist”, 2 Haziran 2012). Erdoğan, bu sözlerle, yaşam hakkına karşı seçim hakkını savunanları pejoratif anlamda “feminist” olarak nitelendirerek yasağı meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Bu muhalif duruşun gerisinde, öncelikli olarak meselenin Uludere ile bitştirilerek ele alınması yatmaktadır. Bu noktada, tamamı muhafazakâr çevrenin kadınlarından oluşan Buluşan Kadınlar Platformu'nun, Uludere'nin faillerinin bulunması için adalet çağrısı yaparak bir imza kampanyası başlattığını da hatırlatmak gerekir.<sup>5</sup> Ancak konuyla ilgili karşı çıkış yalnızca Uludere ile sınırlı kalmamış, bu konudaki itirazlarını kürtaşı yasaklamaya dönük girişime de yöneltmişlerdir. Örneğin AKP'nin kurucularından Fatma Bostan Ünsal partisinin tutumunun aksine bir tutum benimseyerek, yasanın değiştirilmesine taraftar olmadığını, İslami hukuka referans vererek açıkça beyan etmiştir (*Taraf*, 9 Haziran 2012). AKP milletvekili Nursuna Memecan da bu konuda muhalif bir duruş sergilemiş; mevcut düzenlemenin iyi olduğunu, yasaklama halinde uygulamanın ehil olmayan insanlar tarafından yapılacağını ve bunun da büyük zararlar getireceğini belirtmiştir (*Radikal*, 8 Haziran 2012).

Bu çalışmanın temel amacı ise İslami muhafazakâr fikirlerin dolaşıma sokulmasında önemli rol oynayan kadın yazarların kürtaşı tartışması bağlamındaki yaklaşımlarını çözümlemektir. Zira kadın yazarların önemli bir bölümü, dini inanışları gereği kürtaşı karşı olduklarını açıkça beyan etmiş, bununla birlikte hem kadınlara ait bir meseleye hâkim olan erkek dilini eleştirmiş, hem de yasağa karşı olan kadınların “benim bedenim, benim kararım” şeklinde ifade edilen yaklaşımlarına karşı çıkmışlardır. Kısacası, İslami muhafazakâr kesimin kadın yazarlarının bir kısmı, yukarıda sözü edilen iki kutuptan birine kolayca yerleştiremeyecek gibi görünen bir konum benimsemiştir. Birbirine dışsal, geçirimsiz ve uzlaşmaz görünen iki kutba sığamama hali nedeniyle önem kazanan kadın yazarların yaklaşımları bu çalışma kapsamında iki düzeyde çözümlenmektedir. Çalışmanın birinci düzeyini, yazarların kürtaşı yasağını savunan İslâmi kesimin erkeklerine, ikinci düzeyini ise seküler bir beden anlayışından hareketle kürtaşı savunan kadınlara karşı verdikleri mücadele oluşturmaktadır.

Çalışmada, kürtaşı tartışmasının başlangıcını izleyen bir aylık süre boyunca (26 Mayıs-25 Haziran 2012) kadın yazarların konuyla ilgili tüm yazıları incelenmiştir. Çalışmada, kadın köşe yazarlarının çeşitli gazetelerde dağınık bir biçimde bulunması nedeniyle gazete sınırlaması yapılmamış; söz konusu yazarların köşe yazıları ile çeşitli mecralarda yaptıkları röportajlar çalışma kapsamına dâhil edilmiştir. Cihan Aktaş (*Taraf*), Hidayet Şefkatli Tuksal (*Taraf*), Nihal Bengisu Karaca (*Habertürk*), Meryem İlayda Atlas (*Radikal*), Yıldız Ramazanoğlu (*Zaman*), Hilal Kaplan (*Yeni Şafak*), Ayşe Böhürler (*Yeni Şafak*), Özlem Albayrak (*Yeni Şafak*), Fatma Barbarosoğlu (*Yeni Şafak*), Sibel Eraslan (*Star*), Afet İlğaz (*Yeni Çağ*), Mine Alpay Gün'ün (*Milli Gazete*) yazıları

<sup>5</sup> Kampanyanın çağırıcılığını Leyla İpekçi, Fatma Bostan Ünsal, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Nihal Bengisu Karaca gibi isimler yapmıştır.

incelenmiştir. Ancak bu çalışmanın amacı, kürtaja karşı olmakla birlikte kürtajın yasaklanması konusunda eleştirel bir tutum sergileyen kadın yazarların yaklaşımını çözümlenmek olduğundan yasağa verdiği destek açık biçimde anlaşılan yazarlar -Hilal Kaplan ve Mine Gün Alpay- kapsam dışında bırakılmıştır. Yasal düzenlemeye ilişkin tutumları kesin biçimde anlaşılammış olmakla birlikte düzenlemeye ve düzenlemeyi yapmak isteyenlere yönelik olumsuz eleştirileri olan yazarlar (Sibel Eraslan ve Özlem Albayrak) ise çalışmaya dâhil edilmiştir.

## 1. BİYOPOLİTİK BİR UZAM OLARAK KADIN BEDENİ VE KÜRTAJ DÜZENLEMELERİ

Kürtaj konusundaki yasal düzenlemeler, kadınların bedenlerine yönelik devlet denetiminin en görünür biçimde tezahür ettiği alanlardandır. Bu durum yalnızca kadınların kürtaja erişimlerinin engellenmesi ya da kürtaja zorlanmaları halinde değil, kürtaja izin verilmesi halinde de geçerlidir. Devlet iktidarının kadın bedeni üzerinden işlerlik kazandığı bir alan olarak kürtaj düzenlemeleri, Foucault'nun "hayatın tarihe girişi" olarak adlandırdığı egemen iktidardaki değişimle yakından ilgilidir. Foucault'ya göre, 17. yüzyıla dek ölüm üzerinde kadim bir hakka sahip olan egemen iktidar bu tarihten sonra, hayatı yöneten, koruyan ve geliştiren bir iktidara dönüşmüş, daha açık bir ifadeyle "(e)ski öldürtme ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır" (2003: 102).

Foucault, hayat üzerindeki bu iktidarın iki temel biçime sahip olduğunu belirtir: bireyin bedenini disipline eden ve nüfus üzerinde düzenleyici denetleme yapan biçimler. 17. yüzyılda ortaya çıkan ilk iktidar biçimi, bir makine olarak bedeni merkez almıştır ve kendi ifadesiyle, "(b)edenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşul gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası*" (2003: 102). İkinci iktidar biçimi ise 18. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan biyopolitikadır. Biyopolitikada merkeze alınan, "biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan beden"dir ve "Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır" (102-103). Bu ikinci iktidar, bireylerin bedenine değil, nüfusun kolektif bedenine yönelmiştir (Lemke, 2013: 56-57). Disiplin ve gözetim ilk iktidar biçiminin araçları iken,<sup>6</sup> ikincisinin araçları düzenleme ve denetimdir. Foucault'nun yaklaşımı çerçevesinde bireylerin toplamı değil de bağımsız bir kolektif beden olan nüfusun (Lemke, 2013: 57) denetimi, modern iktidarların

<sup>6</sup> Buradaki disiplin, önceki disiplin tekniklerinden farklıdır. Bedeni cezalandırmak yerine, uysallaştırmak, normalleştirmek esastır. Bu yolla bedenin üretkenliğini artırmak, aynı zamanda politik tabiyeti garanti altına almaya zorlayan güçleri zayıflatmak amaçlanır (Lemke, 2013: 57).

nihai hedefi olmuştur. Özetle, Foucault, modern çağın eşliğinde doğal hayatın devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dâhil edilmeye başladığını ve bu yolla politikanın biyopolitikaya dönüştüğü bir süreçten bahsetmektedir. Yani toprak temelli devletten nüfus devletine geçiş yaşanmış ve bu bağlamda ulusun sağlığı ve biyolojik hayatı önem kazanmıştır (Agamben, 2013: 11-12). Foucault'nun analizleri kadın bedeninin denetimine ilişkin doğrudan bir vurgu yapmamış (ve bu nedenle feminist araştırmacılar tarafından cinsiyet körü olmakla eleştirilmiş) olsa da, onun biyopolitika kavrayışı nüfusun kolektif bedeni ve ulusun biyolojik yaşamıyla doğrudan ilintili olan kürtaj düzenlemelerini anlamaya oldukça elverişlidir. Çünkü nüfusun düzenlenmesi kadınların üreme kapasitelerinin düzenlenmesiyle doğrudan ilintilidir ve kürtaja ilişkin yasal düzenlemeler de -ister yasaklama isterse izin verme biçiminde olsun- kadınların bedenlerinin devlet denetimine açılmasına işaret etmektedir.

Avrupa'da gebeliğin erken aşamalarında sona erdirilmesi, 19. yüzyıla dek genellikle kadınların denetiminde ve özel alana ait sayılan bir mesele olmuştur (Peterson, 2012). Ancak, Foucault'nun belirttiği gibi, 18. yüzyıl sağlık politikaları çerçevesinde devletin tıp ve hijyen pratikleri toplumsal denetimin aracı haline gelmiş; salgın hastalıkları engellemek, ölümleri azaltmak ve yaşam süresini uzatmak için otoriter tıbbi müdahaleler ve denetimler başlamıştır. Bu çerçevede daha önce yasak olmayan bazı uygulamalar da suç kapsamına alınmıştır ki bunlardan biri de kürtajdır (Foucault'dan akt. Ertem, 2011: 47). 19. yüzyılın ortalarından itibaren nüfusun azalması endişesine koşut bir biçimde önce Avrupa'da, daha sonra ABD'de kürtaj yasaklanmaya başlanmış ve kadınların bu süreç içerisinde sahip oldukları denetim yetkisi ellerinden alınarak tamamen hekimlerin denetimindeki bir uygulama haline getirilmiştir. Avrupa'da özellikle Fransa bu konuda öncü bir rol oynamış, 1791 yılında gebe kadınların düşük yapmasına katkıda bulunanlar cezalandırılmış, 1810 yılında ise düşük yapmak isteyen kadınlar da ceza kapsamına alınmıştır. İngiltere'de ise ilk olarak 19. yüzyılın hemen başında, 1803'te fetüsün can kazanmamış olma ilkesi muhafaza edilerek isteğe bağlı düşük yapmak suç olarak düzenlenmiştir (Çokar, 2006: 54-55). 1861 yılında ise kürtaj tamamen yasaklanmıştır. ABD'de kürtajın yasaklanması 1860'larda başlamış ve 1880'lere gelindiğinde hemen tüm eyaletlerde yasaklama süreci tamamlanmıştır. 20. yüzyıl başında Batı Avrupa ülkeleri ile ABD'de gebeliğin tüm aşamalarında kürtaj yasaktır (Peterson, 2012).

Büyük ölçüde kadınların kontrolünde olan, kadın deneyimine dayalı olarak belirlenen ve suç olarak nitelendirilmeyen gebeliğin isteğe bağlı olarak sonlandırılması işleminin devlet düzenlemelerine konu olarak yasaklanması, nüfusun denetlenmesine yönelik çabalarla doğrudan ilintilidir.<sup>7</sup> Peterson'un

<sup>7</sup> Kürtajın yasaklanmasını amaçlayan politik düzenlemelerle, annelik söyleminin dönüşümünün koşutluğuna da işaret etmek gerekir. "Annelik sevgisi", günümüzde evrensel ve doğal olarak

(2012) da ifade ettiği gibi, milliyetçiliğin ve emperyalizmin Avrupa ülkeleri arasındaki gerilimi artırmasına koşut biçimde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, sosyal bilimcilerin farklı ulusların doğum oranlarını karşılaştırdıkları istatistikler yeni bir anlam kazanmıştır. Kadınların az çocuk sahibi olmaya yönelmeleri, siyasetçileri, uluslar arasındaki rekabette güç kaybedebilecekleri yönünde endişeye sevk etmiştir. Bu endişe, kadınların üreme kapasiteleri üzerindeki bireysel denetimlerinin ulusal çıkarlara yönelik bir tehdit olarak görülmesine neden olmuştur. Miller'a göre (2007a: 17), 20. yüzyılın başlarında tüm Avrupa'da ve ABD'de nüfusun azalması nedeniyle ırkın ortadan kalkmasına (*race suicide*) dair endişenin yanı sıra biyolojik saflığın nasıl korunacağı ve güçlendirileceği temel ilgi alanlarından biri olmuş ve ulusal parlamentoların gündemine girmiştir. Ulusal bütünlüğü ve saflığı korumak isteyen devletlerin attığı ilk adımlardan biri kürtajın suç haline getirilmesi olmuştur.<sup>8</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyıl sonlarında ve 19. yüzyıldaki nüfusunu denetim altına almaya dönük devlet düzenlemeleri Avrupa ile benzer bir görünüm sergilemektedir. Batılı düşünürlere benzer şekilde nüfusun sayısal büyüklüğünü askeri, ekonomik ve siyasal güçle özdeşleştiren Osmanlı yönetici seçkinleri (Balsoy, 2012: 23), savaşlarda yaşanan kayıplar nedeniyle azalan nüfus için kaygı duymuştur. 19. yüzyılda Batı'daki pronatalist (üreme yanlısı) politikalar Osmanlı'da da hayata geçirilmiş, bu doğrultuda kürtaj ya da o dönemdeki adlandırmayla "ıskat-ı cenin" önlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda yapılan ilk düzenleme, 1838 yılında yayımlanan bir fermanıdır. Daha önce bu

---

sunulsa da aslında tarihsel ve toplumsal olarak biçimlendirilmiştir. Zira 18. yüzyıl öncesinde bugünkü anlamda "doğal" bir anne sevgisinden söz edilememektedir. Annelik sevgisi, 18. yüzyılda nüfusun önem kazanmasına koşut olarak hem "ticari" hem de "askeri" bir kaynak olarak değer kazanmaya başlayan çocuğa yönelik bakışın değişmesiyle söylemsel olarak dolaşıma sokulmuştur. Bu tarihten önce hem anne hem de baba için bir tür yük olarak görülen çocukların sağ kalmaları önemli hale gelince kadının her şeyden önce bir anne olduğu yönündeki söylemle kadınlar çocukların sorumluluğunu alma konusunda ikna edilmeye çalışılmıştır (Çeler, 2012: 173-175).

<sup>8</sup> Avrupa'da doğum kontrol yöntemleri ile kürtajın yasaklanması ve ceza kapsamına alınması, özellikle 1930'lu yıllarda ve sonrasında yoğunlaşmıştır. Yasakların kaldırılmasına yönelik feminist mücadele ise 1960'ların sonundan itibaren sonuç vermeye başladı. İngiltere'de 1967'de, İtalya'da 1978'de, Hollanda'da 1981'de, Lüksemburg'da 1978'de, Danimarka'da 1973'te, İsveç'te ise 1974'te kürtaj yasal hale geldi. Ancak kürtajın yasallaşması bu konudaki tehditleri ortadan kaldırmadı. Kürtaj hakkına yönelik tehdit 1990'larda ve özellikle de 2000'lerde feminist hareketin radikalliğini yitirmesi, yeni muhafazakâr ideolojinin güç kazanması ve üremeye ilişkin teknolojilerin de gelişmesiyle arttı. Diğer yandan neoliberal politikalar, yasal kürtaja erişimi zorlaştırmaktadır. Kamu harcamalarının kısılmasıyla, giderek daha az kadın ücretsiz, düşük ücretli, sağlıklı ve zamanında kürtaj olanağına ulaşabilmektedir. Yasal kürtaj hakkının kullanımını önüne çıkarılan bu engeller, aynı zamanda vicdani retçi doktorların da hareket alanını genişlemektedir (Barın, 2010: 40-42).



konuda bazı kısmî düzenlemeler yapılmış olmakla birlikte<sup>9</sup> 1838 tarihli fermanın önemi, kürtaj karşıtı politikanın sistematikleşmesi ve aynı zamanda bu alanın seküler devlet politikasının nesnesi haline getirilmiş olmasıdır (Demirci ve Somel, 2008: 385, 386). 1859 yılında ise Ceza Kanunu'nda yapılan düzenleme ile kürtaj suç haline getirilmiştir. Ancak şeriat hukukuna uygun bir biçimde, Ceza Kanunu ile çocuğunu düşüren kadın değil, düşük işlemine yardım eden ya da neden olanlar cezalandırılmıştır. Bu düzenlemelerle kadınlar devlet tarafından ilk kez birey olarak görülmüş (Demirci ve Somel, 2008: 378) ve böylece kamusal alana kısmi giriş haklarını cinselliklerinin ve bedenlerinin düzenlenmesi, dahası üreme kapasitelerinin politizasyonu ile elde etmişlerdir (Miller, 2007b: 359). Demirci ve Somel, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda yaptığı düzenlemeler öncesinde, kadınların kendi bedenleri üzerinde kısmi de olsa bir denetim sahibi olduklarını ileri sürmektedir. Kadınların sahip oldukları bu denetimin kaynağı ise İslami hukuktur. İslami hukukun temeli olan Kuran'da kürtaja ilişkin kesin bir yasak olmadığı gibi İslam'ın farklı mezheplerinde bu konuda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>10</sup> Ailenin özel alanına dair bir mesele olarak görülmesi nedeniyle kürtajın ne dereceye kadar yaygın bir uygulama olduğu bilinmemekle birlikte Osmanlı'daki yabancı gözlemcilerin geç 18. yüzyıl ve erken 19. yüzyılda kürtajın görece özgür olduğunu ve ahlaki bir sınırlamanın olmadığını bildirdiklerini de hatırlatmak gerekir (378, 385).

Pronatalist politika, uzun süren savaşlar nedeniyle Anadolu'nun azalan nüfusunu artırmak amacı doğrultusunda Cumhuriyet döneminde de devam ettirilmiştir. Mustafa Kemal, cumhuriyet ilan edilmeden önceki konuşmalarında dahi nüfusun artırılması gerekliliğine değinmekteydi. Örneğin, 24 Nisan 1920'de yaptığı konuşmada "Ulusumuzun sağlığının korunması ve güçlendirilmesi, ölümlerin azaltılması, nüfusun artırılması ve bu suretle ulus bireylerinin dinç ve

<sup>9</sup> I. Abdülhamit döneminde 1786 yılında düşüğe neden olabilen bazı bitkilerin satışı yasaklanmış, III. Selim döneminde ise 1789'da kürtaja neden olan ilaçların satışı yasak kapsamına alınmıştır (Demirci ve Somel, 2008: 386).

<sup>10</sup> Sünnilerin çoğunluğunun üyesi olduğu Hanefi mezhebinde dördüncü ayın sonuna dek kürtaja izin verilirken, Maliki fakihlerinin çoğu kürtajın tamamen yasaklanması düşüncesini savunmuştur. Hanbeli ve Şafiiler ise, mubah olduğu konusunda Hanefilere katılmakta birlikte kürtajın yapılabileceği döneminin uzunluğu konusunda farklı bir tutum benimsemişlerdir. Bu süre, farklı görüşlerde 40 ila 120 gün arasında değişmektedir. Hanefiler, kadınlara eşlerinin izni olmadan kürtaj hakkı tanısalar da meşru bir gerekçenin, bir zorunluluk halinin olması gerektiğini de ileri sürmüşlerdir (Ahmed, 2011: 65). Balsoy'un işaret ettiği gibi, jinekolojik bilgilerin sınırlı olduğu bir dönemde döllenmenin tam olarak ne zaman gerçekleştiği ve dolayısıyla kürtajın mubah sayıldığı sürenin ne zaman başladığıyla ilgili olarak yoğun tartışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte, mezheplerin farklılaştıkları tek nokta gün sayısı değildir. Gün sayısının yanı sıra kadının hayatını tehlikeye sokan durumların tanımlanma biçimi, hangi durumların hayati tehlike sayılacağı ya da çocuk düşürme gerekçesi olarak tanınacağı da diğer tartışma konularıdır. Hanefilik, bu konuyu, diğer mezheplere göre daha esnek biçimde yorumlayarak örneğin annenin emzirmesine engel olan bir rahatsızlığı olmasını, emziremeyecek kadar zayıf ya da hasta olmasını ama aynı zamanda da sütüne tutacak parasının olmamasını kürtaja meşru bir gerekçe kabul eder (2012: 23).

çalışma yeteneğiyle yetiştirilmesi gerekir” (akt. Ertem, 2011: 54) derken 1960'lara dek bir devlet politikası olarak uygulanacak olan pronatalizmin işaretini de vermiştir. Bu dönemde nüfus artışı, hem teşvikler, hem de yasaklar yoluyla gerçekleştirilmek istenmiştir. Öncelikli olarak 1926 yılında kabul edilen Ceza Yasası ile Osmanlı'dan beri süregelen kürtaj yasağı devam etmiş; kasten çocuk düşürmek ve düşürtmek suç olarak belirlenmiştir (Özberk, 2003: 71). Gebeliği önleyici alet ve ilaçların satılması ile doğum kontrolü, kürtaj gibi konularda propaganda yapmak bile yasaklanmıştır. Nüfus artışını teşvik etmek üzere, 1929'da çıkarılan bir yasayla beşten fazla çocuklu aileler, yol vergilerinden muaf tutulmuş; 1930'da altı ve daha fazla çocuk sahibi olan ailelere madalya verilmiştir (Komut, 2009: 23). Ceza Kanunu'nda kürtajı yasaklayan bölümün adı “Kasden Çocuk Düşürmek ve Düşürtmek Cürümleri” iken 1936'da yapılan bir değişiklikle bölümün adı “İrkin Tümlüğü ve Sağlığı Aleyhine Cürümler” olarak değiştirilmiştir (Eryurt vd., 2013: 132). Bu değişiklikle kürtajın kişilere karşı işlenen suçlar kapsamında çıkarılarak ırkın tümlüğüne ilişkin suçlar kapsamında değerlendirilmesi, basit bir ad değişikliğinin ötesinde, kürtajın biyolojik kolektiviteye karşı işlenen bir suç olduğuna işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle, bu düzenleme, kadınların üreme kapasitelerinin ve elbette cinselliklerinin tamamen devletin denetimine geçtiğini göstermektedir (Ertem, 2011: 52). Miller'a göre bu değişiklikte dikkat çeken yalnızca ulusun haklarının kadınların rahimlerine yerleştirilmesi değil, ayrıca bir yurttaşın biyolojik kolektiviteye karşı işleyebileceği suçun üremeye dair olmasıdır. Miller, bu değişiklikle bizatihi üremenin ulusal bütünlüğün temel unsuru olarak görüldüğünün somutlaştığını belirtmektedir (2007b: 362).

Pronatalist politika, 1960'lara kadar sürdürülmüş, ancak 1950'lerin sonlarından itibaren sorgulanmaya başlanmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında silah altındaki erkek nüfusun terhis olması, sağlık hizmetlerinde yaşanan iyileşmelerle birlikte bebek ölümlerinin azalması, doğurganlığın artması gibi nedenlerle nüfusun hızla artmış, 1923-1955 yılları arasında nüfus 13 milyondan 24 milyona yükselmiştir (Özberk, 2003: 71; Karaömerlioğlu, 2012; Eryurt vd., 2013: 133). Çarpık kentleşme, işsizlik, ekonomik durgunluk gibi sorunlar 1950'li yıllarla birlikte Türkiye'de o döneme kadar uygulanan pronatalist nüfus politikalarının sorgulanmasına yol açmış; ulusal bir güç kaynağı olarak görülen nüfus artışı, ekonomik ve toplumsal sorunların başlıca kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır (Gürsoy, 1996: 532). Elbette bakış değişikliğinin temelinde, bu dönemde gelişmiş ülkelerin üçüncü dünya ülkelerinin nüfusunun azaltılmasının teşviki şeklinde özetlenebilecek yaklaşımlarının egemen hale gelmesi bulunmaktadır. Uluslararası yönelime uygun bir şekilde, Devlet Planlama Teşkilatı, Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda (1963-1967) ilk defa hızlı nüfus artışının yarattığı sorunlara dikkat çekmiştir (Eryurt vd., 2013: 134). Planlı ekonomi döneminde, 1965 yılında kabul edilen Nüfus Planlaması Hakkında

Kanun ile tıbbi zorunluluk halinde kürtaja izin verilmiş, ancak isteğe bağlı kürtaj üzerindeki yasak sürdürülmüştür. Bu düzenlemenin en önemli boyutu ise gebeliği önleyici yöntemlerin satışının ve uygulanmasının yasal hale getirilmesidir.

1970'lerde doğum kontrolü ve kürtaj tartışmaları yoğunlaşmış, çeşitli meslek örgütleri ve sivil toplum kuruluşları kürtajın serbestleştirilmesi konusunda raporlar hazırlayarak bu yönde bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Meclis nezdinde çeşitli girişimlerde bulunulmuşsa da<sup>11</sup> (Karaömerlioğlu, 2012), isteğe bağlı kürtajın yasallaşması, 12 Eylül sonrası mümkün olabilmiştir. 1983'te çıkarılan 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'la kürtaj uygulaması için "tıbbi gereklilik" şartı kaldırılmış, hamileliğin ilk on haftasında kürtaj yasal hale gelmiştir. Gebeliğin sonlandırılması reşit olan gebe kadının iznine, kadının evli olması halindeyse ek olarak eşin onayının olmasına, 18 yaşından küçüklerde velisinin iznine bağlanmıştır. Kürtajın yasallaşması yönündeki son hamle gibi görünen bu yasanın gerisinde kadınların kendi bedenleri üzerindeki denetimlerini sağlamaları gibi bir saikin olmadığını, aksine, devletin nüfusu denetleme amacı çerçevesinde bu düzenlemenin yapıldığını ifade etmek gerekir. Tekeli'nin işaret ettiği gibi, önceki iki yasaya benzer şekilde, 1983 tarihli yasa da devletin nüfus politikaları ve günün demografik gereksinimleri doğrultusunda düzenlemiş, kürtajı kadınların kendi bedenlerini denetleyebilmelerinin bir aracı olarak tanımlamamıştır. Bu değerlendirmenin gerisindeyse, temel olarak yasal kürtaj süresinin Batılı ülkelere oranla oldukça kısa olması ile kürtajın izin koşuluna bağlanması bulunmaktadır (t.y.: 1200). Özellikle kürtaj için izin koşulunun getirilmesi, hem konunun kadın hakları çerçevesinde ele alınmadığının hem de kadınların kendi bedenleri üzerinde nihai karar yetkisine sahip olarak görülmediklerinin açık bir işaretidir.

## **2. NEOLİBERAL-MUHAFAZAKÂR HEGEMONYA VE KADIN BEDENİNİN DENETİMİ**

1983 tarihli Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'la antinatalist politikaların yerleştiği Türkiye'de kürtaj meselesi kamusal tartışmanın merkezi bir konusu olmamış, tam da bu nedenle Başbakanın sözleri, başta muhalefet partileri olmak üzere, yasağa karşı çıkanların önemli bir bölümü tarafından "gündem değiştirme operasyonu" olarak yorumlanmıştır. Bu değerlendirme bir ölçüde geçerliliğe sahip olmakla birlikte tamamen yeterli değildir. Zira "AKP'nin toplumsal

---

<sup>11</sup> 1971 yılında İçel milletvekili Celal Kargılı kürtajın yasallaştırılması için kanun teklifi vermiştir. 12 Eylül'den bir süre önce de, Şubat 1979'da, dört CHP milletvekili ve senatör Nermin Abadan Unat Türkiye'de 500 bin civarında kürtajın yapıldığını ve 25 bin civarında kadının öldüğünü belirterek kürtajın serbest bırakılması amacıyla bir kanun teklifi vermiştir (Karaömerlioğlu, 2012).

cinsiyet politikalarını çevreleyen patriyarka tarzı, neoliberal-muhafazakâr ittifakla organik bir bağa sahiptir” (Yeğenoğlu ve Coşar, 2014: 167) ve bu bağ, partinin ve hükümetin kadın sorunlarını ele alış tarzında ve bu konuda yaptığı düzenlemelerde açığa çıkmaktadır. Neoliberal muhafazakâr hegemonyanın patriyarkayla birlikte kadınların bedenlerini denetlemeye yönelik düzenlemeleri bir arada düşünüldüğünde kürtajı sınırlandırma girişiminin gündem değiştirme biçiminde yorumlanmasının yetersizliği anlaşılmaktadır.<sup>12</sup>

AKP, aslında, iktidara geldiği 2002 yılından sonra kadınlarla ilgili çeşitli meselelerde önemli adımlar atmıştır. Avrupa Birliği uyum süreci kapsamında ve kadın örgütlerinin çabalarının da sonucu olan bu düzenlemeler arasında Ceza Yasası’nda cinsel suçların bireye yönelik suçlar başlığı altına girmesi, evlilik içi tecavüzün ve cinsel tacizin yasa kapsamına dâhil edilmesi, aile reisliğinin kaldırılması, evlilikte bekâret kontrollerinin yargı kararına bağlanması, mal rejiminin kadın lehine değişmesi, eşit işe eşit ücret ilkesinin getirilmesi vb. sayılabilir (Bora, 2012a: 50). Toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin giderilmesi açısından olumlu sayılabilecek bu düzenlemelere rağmen bunların hayata geçirilmesinde ortaya çıkan sorunlar bir yana, neoliberal-muhafazakâr hegemonya kadınların bedeni üzerindeki denetimi yoğunlaştırmaktadır.

Kadınların bedenlerinin denetimi, hem aileyi koruyan/güçlendiren hem de kadınları aile içerisindeki eş ve annelik rolleriyle tanımlayan politikalar yoluyla hayata geçirilmektedir. Zinanın suç kapsamına alınmaya çalışılmasından, boşanmaların zorlaştırılmasına, aile ombudsmanlığına, evlenen öğrencilerin kredi borçlarının silinmesine, Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Yasası’nda yapılan düzenleme ile kadınların eşe ve babaya bağımlı kılınmasına ve evliliğe “teşvik” edilmesine/zorlanmasına dek pek çok uygulamayı bu kapsamda değerlendirmek mümkündür (Ulusoy, 2013: 112). 2011 genel seçimlerinden önce Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı’nın adı değiştirilerek Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı haline getirilmesi de bu kapsamda düşünülmelidir. Bu düzenleme, basit bir ad değişikliğinin ötesinde partinin kendi programında da yer verdiği şekliyle kadını bağımsız bir birey olarak değil, ancak ailenin bir unsuru olarak tanımladığını göstermektedir. Kadını aile içerisinde tanımlama ve aileyi koruma hedefi, yalnızca AKP’ye özgü olmayıp cumhuriyet tarihi boyunca hemen her iktidarın ortak bir yaklaşımı

<sup>12</sup> Zaten AKP’nin kürtaja ilgili olarak ilk açıklaması, kürtaj tartışmasından epey önce, 2004 yerel seçimleri öncesinde hazırladığı “muhafazakâr ilkeler” listesinde yer almaktadır. Kürtaj karışıklığının ilk işareti olarak değerlendirilebilecek bu metinde “Muhafazakârlık, ailenin korunması kaygısı ve toplumun dini hassasiyetlerini dikkate alarak, devletin kürtaj ve cinsiyet değiştirme ameliyatlarını desteklemesine karşıdır” denmekte ve bu konudaki bireysel tercihlere karışılmamakla birlikte destek de verilmeyeceği belirtilmektedir. Devamında şöyle denmektedir: “İnsan her konuda yetkin olmadığı için, konu kendi bedeni bile olsa sınırsız yetkiye sahip değildir. Siyasette devrime sıcak bakılmadığı gibi, bireysel yaşamda da geri dönüşü olmayan radikal değişimlere sıcak bakılmaz” (Milliyet, “AKP kürtaja karşı”, 23 Aralık 2003).

olarak dikkat çeker. Ancak Bora'nın (2012a: 51) da işaret ettiği gibi, AKP'nin farkı, bunu hamaset düzleminden çıkararak bir hükümet politikası haline getirmiş olmasıdır. Daha açık bir biçimde ifade edersek, neoliberal politikalar gereği devletin sosyal güvenlik ve sağlık-bakım gibi alanlardan geri çekilmesiyle bu alanlardaki sorumluluğu aileye bırakılmıştır. Böylece, aile bir sosyal politika aracı haline gelirken, kadınlar da yaşlıların, engellilerin, çocukların bakımından sorumlu kılınmıştır (Yazıcı, 2012: 112-113). Kadınlar bir yandan istihdam alanında esnek ama güvencesiz çalışma koşullarıyla karşı karşıya bırakılırken, diğer yandan bakım hizmetlerini üstlenmeleri yolundaki politikalarla da ücretli emek piyasasının dışına itilmektedir.

Ailenin sosyal politika aracı haline getirilmesi ve kadınların aile içerisinden tanımlanması “kutsal aile” ve “kutsal annelik” söylemiyle meşrulaştırılmakta ve böylece, kadınlardan ekonominin gereksinim duyduğu “genç ve dinamik nüfusun üreticisi” rolünü benimsemeleri beklenmektedir. Kadınlara ilişkin bu yaklaşım “en az üç çocuk” talebiyle somutlaşmaktadır. En az üç çocuk talebinin dile getirildiği her konuşmada görülen “güçlü ekonomi, güçlü Türkiye” vurgusu, kadınların bedenlerinin denetimiyle, daha doğrusu kadınların rahimlerinin bir kez daha devlete ait kılınmasıyla sonuçlanmaktadır. İlk kez 2008 yılında Uşak'ta Kadınlar Günü toplantısında dile getirilen ve daha sonra “vatana çocuk hibe etme” (*Radikal*, 8 Ağustos 2013) biçimine dahi bürünen bu talep, kadınların, ulusun biyolojik yeniden üretiminin aracı olarak görüldüğünün ve kadın bedeninin neoliberalizm, muhafazakârlık ve milliyetçiliğin kesiştiği noktada devletin denetimine (bir kez daha) açıldığının göstergesidir. Zira nüfus artışının bir devlet politikası haline getirilmesinin gerisinde, “ ‘Demografik fırsat penceresi’ olarak tanımlanan 15-65 yaş arası çalışabilir nüfus oranını yüksek tutmak, yani emek piyasasındaki rekabeti canlı tutmak, Kürt ve Türk nüfus arasındaki dengeyi korumak, oransal olarak Kürt nüfusun artmasını engellemek ve kadınların esas işlevinin annelik olduğunu vurgulamak” (Özkan-Kerestecioğlu, 2013: 18) amaçları yatmaktadır. Sermayenin ihtiyaç duyduğu ucuz işgücü, böylece “ekonominin güçlenmesi” vaadi ve ayrıca “Türk milletinin kökünün kazanmak istendiği”ne yönelik tehdit algısıyla meşrulaştırmaya çalışılmaktadır. Kürtajı yasaklama girişimi hükümetin İslami yönelimi bağlamında değil, piyasanın gereksinimlerinin dinsel, geleneksel ve ahlaki bir zeminde meşrulaştırılma çabaları içinde anlam kazanmaktadır.

### 3. İSLAMİ-MUHAFAZAKÂR KADIN YAZARLARIN PERSPEKTİFİN-DEN KÜRTAJ TARTIŞMASI

İslami muhafazakâr kesimin kadın yazarlarının bir bölümü, daha önce değinildiği gibi, kürtajın yasaklanması konusunda eleştirel bir duruş sergilemiş, eleştirel duruşun öncelikli nedenini ise meselenin Uludere ile bitştirilerek ele alınması oluşturmuştur. Örneğin, Hidayet Şefkatli Tuksal, “Uludere’de kürtaj

yok, çocuk cesetleri var!” (2012b) diyerek meselenin tartışılma biçimine karşı çıkmış, Nihal Bengisu Karaca ise “devletin hatasını (Uludere) örtmek için sorunu kadınlara ihraç ettiğini” (2012a) söylemiş ve “Uludere hatasını sezaryen ve kürtaj tartışmasına seğirterek aşmaya çalışmak bir hataydı” (2012c) diyerek kürtaj konusunun Uludere üzerinden tartışılmasının yanlışlığına dikkat çekmiştir. Konunun Uludere meselesiyle bitştirilerek tartışılmasına itiraz eden bir diğer yazar ise Cihan Aktaş’tır. Aktaş, “Kürtaj ve Uludere Kolajı” (2012a) başlıklı yazısında, “Uludere’nin yaşlı insanları kürtajlı sezaryenli bir kolajın parçası olmanın ötesine geçen bir ilgiyi hak ediyor” diyerek bu itirazını dile getirmiştir. Ancak çalışma kapsamında incelenen kadın köşe yazarlarının kürtaj tartışması içerisindeki muhalif duruşları, meselenin yalnızca Uludere ile bitştirilerek gündeme getirilmesiyle sınırlı değildir. Yazarların önemli bir bölümü, daha önce belirtildiği gibi, dinsel inanışları nedeniyle kürtaja karşı olduklarını ancak meselenin yasaklanarak çözülmesini de doğru bulmadıklarını açıklamışlardır. Kürtaj tartışmasında ortaya çıkan iki kutuptan birine kolayca yerleşemiyor gibi görünen bu konumlanma biçimi, hem kürtajı yasaklamak isteyenlerle hem de “bedenim benimdir” anlayışından hareketle serbestiyi savunanlarla mücadeleyi beraberinde getirmiştir.

### **Kürtaj Yasağını Savunan Erkeklere Karşı Mücadele: Otoriter Dilin ve Sistemle Bütünleşmenin Eleştirisi**

İslami muhafazakâr kadın yazarlar, kürtaja karşı çıkarken bunun temeline dinsel inanışlarını yerleştirmekte, tam da bu temellendirme biçimi, yani dini gerekçelerle kürtaja karşı olma hâli, yazarların yasağı savunan erkeklere yönelik eleştirilerinin temel eksenini oluşturmaktadır. Yazarlara göre, böyle bir düzenlemenin yapılmak istenmesinin gerisindeki temel motivasyon dinsel değildir:<sup>13</sup>

*Ancak bendeniz, hükümetin kürtajı sınırlandırmaya çalışmasının sebebini bazılarının zannettiği şekilde dini duyarlılıklar gerekçesinde aramıyorum. Eğer öyle olsaydı, aynı hükümet zinayı, evlilik dışı ilişkiyi suç olmaktan çıkaran kanunun altına imza atmazdı (Albayrak, 2012a).*

Alıntının yazarı, kürtajın yasaklanması yolundaki girişimin arkasında dini bir gerekçenin olmadığını ifade ederken, kanıt olarak hükümetin dinsel değerlerin dışına taşarak yaptığı düzenlemeleri göstermektedir. Cihan Aktaş da “Zinanın serbest, genelevlerin meşru olduğu bir ülkede kürtajı tartışmak ise, murat edilen başlıklarla sınırlı kalmayan bir tartışmaya çekilmek anlamına geliyor” (2012c) diyerek yasaklama isteğinin geri planındaki -dini refere

<sup>13</sup> Zira kürtaj yasağı, hükümet yetkilileri tarafından dinsel ve ahlaki bir zeminde ele alınıp meşrulaştırılmaya çalışılmış, hatta hatırlanacağı üzere Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan bu yönde bir fetva alınmıştı.

etmeyen- başka unsurlara dikkat çekmektedir. Meselenin “özünün” dinsel değerler olmadığı iddiası, İslami muhafazakâr kadınların kendi camialarının erkeklerine yönelik olarak yürüttükleri mücadelenin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. İslamcı camia içindeki kadınlar, 1980’lerin sonlarından itibaren camianın erkekleriyle bir mücadele içerisine girmiştir. Başlangıcı 1987 yılında *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç’la yaşanan feminizm ve toplumsal cinsiyet rolleri temalı tartışmaya dayandırılabilir bu mücadeleyle<sup>14</sup> Barbarosoğlu’nun ifadesiyle “muhatap öteki dünyanın kadınları değil bizzat ‘bu dünyanın’ erkekleri olmuştur” (Şişman, 2001: 106). 28 Şubat süreciyle birlikte kadınların, camianın erkeklerine yönelik eleştirileri artmış (Bulut, 2001: 95), özellikle de 1999 genel seçimlerinde Merve Kavakçı’nın milletvekili seçilmesinin ardından yaşanan süreçte, başörtüsü yasakları konusunda kadınları yalnız bırakmakla suçlanan erkeklere yönelik mücadele belirginleşmiştir. Bu suçlama, 2002’de AKP’nin iktidara gelmesinin ardından başörtüsü sorununda somut bir adım atılmaması nedeniyle yoğunlaşmıştır (Ova, 2011: 135-136). AKP iktidarıyla birlikte, camianın erkekleri başörtülü kadınları baskı altında tutan sistemin bir parçası olarak değerlendirilmiş ve erkekler sistemle bütünleşmeyle suçlanmıştır. Burada sistemle bütünleşme, bir yandan Kemalizmle, diğer yandan da kapitalist değerlerle bütünleşmeyi imlemektedir. Kadın yazarlara göre, erkekler hem 28 Şubat süreciyle birlikte siyasal alanda var olabilmek için Kemalizmle uzlaşmaya yönelirken, hem de ekonomik anlamda güçlendikçe kapitalist değerlerle bütünleşmiş ve her iki bütünleşme biçimi de onları İslami değerlerden uzaklaştırmıştır (152-153).

İslami kesimin erkeklerine yöneltilen dinsel değerlerden uzaklaşma eleştirisi, yukarıda örneklendiği gibi, kürtaj meselesi bağlamında dini değerlerin aksine yapılan başka düzenlemelerin –zina, genelevler, tüp bebek vb.- hatırlatılması yoluyla harekete geçirilmektedir. Bu hatırlatmalar, ahlaki bir

---

<sup>14</sup> Ali Bulaç, *Zaman* gazetesinde yayımlanan “Feminist Bayanların Kısa Aklı” adlı yazısında, feminizmin, ortaya çıktığı ilk dönemde kadınların kapitalist düzen tarafından sömürülmesine karşı çıktığı için yerinde talepler öne sürdüğünü ancak günümüz Batı toplumlarında erkeklerin de en az kadınlar kadar modernliğin olumsuz etkilerine maruz kalmaları nedeniyle anlamını yitirdiğini savunmaktadır. Ona göre, sanayileşme ve modernizm kadını nesneleştirmektedir; ama bunun çözümü feminizm değil, kadının örtünmesidir. Bulaç’a göre kadını aşağılayacak koşullar söz konusu olmadığından “bizim tarihimizde” böyle bir durumun ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla da feminizm gereksiz ve hatta zararlıdır. Bulaç’ın bu tavrı karşısında, İslami hareket içinde yer alan bir grup kadın yazarın, Bulaç’ın yazısından yaklaşık altı ay sonra, aynı gazetede bir dizi yazısı yayımlanmıştır. “İslâm’da Kadın” teması etrafında Bulaç’a yanıt veren Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Hatice Öncül, Elif Halime Toros, Yıldız Kavuncu gibi kadın yazarlar, kadınlar üzerindeki tahakkümün kapitalizme mal edilemeyeceğini ileri sürerek, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkileri sorunlaştırmışlardır. Kadınların ev içi rollerle tanımlanmalarına karşı çıkan, kadınlara yönelik baskıları dile getiren yazarların bu doğrultudaki hedefleri İslamiyet’in hükümlerinin uygulanmamasıyla ortaya çıkan ataerki baskı ve dolayısıyla bu baskıları yok sayan İslami kesimin erkekleri olmuştur (Kubilay, 2010: 125-128). Ayrıntı için ayrıca bkz. Ova, 2011.

zeminde yine camianın erkeklerinin sorgulanmasını sağlamakta ve bu eleştiriler kapitalist değerlerle bütünleşme iddiasıyla da pekiştirilmektedir. İslami muhafazakâr kesimin önemli kadın yazarlarından biri olan Hidayet Şefkatli Tuksal, “Kürtaj konusunda fetva veren makamların, günümüzde hızla kapitalistleşen ve kapitalizmin bütün kötü yönlerini kopyalayan servet sahiplerine yönelik hiçbir şey söylememesi, bu konuya ‘dinen’ olmaktan çok ‘siyaseten’ müdahil olduklarını düşündürmektedir” (2012c) diyerek bu iddiayı açıkça dile getirmektedir. Özlem Albayrak ise, yukarıda alıntılanan yazısının devamında kürtaj karşıtlığının altında “nüfusun çoğalmak yoluyla planlanması gibi bir niyet” olduğunu ifade etmiştir. Albayrak’a göre, “(..) çok hızlı biçimde çoğalan doğu bölgelerinin nüfusuna karşı, büyümesi durma noktasına gelmiş olan Batı nüfusunu dengeleme amacı olabilir, uzun süredir büyüme trendine girmiş olan Türkiye’ Cumhuriyeti’nin dinamik ve genç bir nüfusa olan ihtiyacı da olabilir” (2012a). Albayrak’ın ekonominin işgücü ihtiyacını işaret ettiği, Nihal Bengisu Karaca tarafından daha açık biçimde ifade edilmiştir:

*Belki de Sağlık Bakanı’muz ve Başbakan, “Çocuklarınızı öldürmeyin” ayetinden güç almakla beraber aslında konuya sadece “reel” açıdan bakıyorlar. Kimsenin iyi niyetinden şüphelenmek istemiyorum lakin dünyadaki diğer muhafazakâr partilerin ve eğilimlerin kürtaj karşıtlıkları ile “ucuz iş gücü temin etme” çabalarının nasıl da paralel gittiğini bilmek içime kurt düşürmeye yetiyor. Sermaye zarar görmesin, ekonomimiz büyüsün diye işçi güvenliğine dikkat etmiyor, AB’nin çalışma güvenliğiyle ilgili kistaslarına uymuyoruz. Sicilimiz hayli lekeli. THY çalışanları grev yaptılar diye cep telefonlarına gelen SMS’lerle işten atılıyorlar sonra. Ekranı çıkan ve grevden hoşnut olmadığı her halinden belli olan bir adam şunları söylüyor: “İnsaf yahu, bunların aldığı maaşı almak için bu işte çalışacak nice insan var...” Belki de konunun özü budur. Hiçbir yükümlülüğe girmeden ikame edilebilir, her an daha azına razı olacak başka biriyle değiştirilebilir ucuz işgücü (2012b).<sup>15</sup>*

Karaca’nın yazısı, hükümete yönelik eleştirileri ifade etme bakımından temkinli olsa da nüfusun sermayenin çıkarları doğrultusunda düzenlenişini vurgulaması nedeniyle üzerinde durulmaya değerdir. Kürtaj karşıtlığını ucuz işgücü temin etme arzusuyla ilişkilendiren ve yasaklama isteğinin temelindeki saikin ekonomik olduğunu ileri süren Karaca, böylece düzenlemeyi savunuların dinsel ve ahlaki bir zemine yaslanma yönündeki girişimlerini de gayrimeşrulaştırmaktadır. Ancak bu noktada vurgulanması gereken, kapitalizmle ilgili eleştirilerin doğrudan kapitalizm karşıtlığı değil, kapitalizmin “kötü yönlerine” yönelik karşıtlık biçiminde belirmesidir. Kürtaj meselesi etrafında camianın erkeklerine yönelik eleştiriler kapsamında ortaya çıkan kapitalizmle bütünleşme eleştirisi, böylece, İslamcı söyleme içkin olan kapitalizmin kötü

<sup>15</sup> Vurgular yazara ait.



yönelimlerine yönelik negatif imgeleme sınırlı kalmaktadır. Sibel Eraslan'ın kadınları kürtaja iten nedenleri sorguladığı yazısında benzer bir sınırlılık göze çarpmaktadır (2012b). Eraslan kadınları anne olmaktan alıkoyan uygulamaları gündeme getirirken “iş dünyasının sert rekabete dayalı kapital dizaynı”nın kadın işçinin anneliğini olumsuz yönde etkilediğine işaret etmektedir. Sermayedarların kâr arzusunun doğurganlığı sınırlandırıcı boyutundan söz eden Eraslan da bir üretim tarzı olarak kapitalizmi değil, kapitalizmin kadını anne olmaktan alıkoyan kötü yönlerini sorgulamaktadır.

Kadın yazarların, kürtajı yasaklama girişimini temelinde dinsel gerekçelerin olmadığı iddiası ile kapitalizmle bütünleşme ve kapitalizmin kötü yönlerini kopyalama şeklinde ifade ettikleri eleştirileri, yasağı savunan erkeklerin toplulukçu argümanlarını da yerinden etmektedir. Liberalizmin bir eleştirisi olan toplulukçuluk, çağdaş liberal felsefecileri bireysel haklara aşırı odaklanarak, topluluk, ortak değerler ve hedeflerle ilgili sorumlulukları ihmal etmekle eleştirir (Etzioni, 2013: 401). Toplulukçular, mahremiyet alanında bireyselci değerlerin topluluk değerlerinin önüne geçmesi şeklinde ifade ettikleri değişimleri eleştirir ve anayasal güvence altına alınan özel yaşam hakkının topluluk değerlerini ve dayanışmayı zayıflattığını öne sürerler. Tipik olarak “aileye” ve “aile değerlerine” çok önem veren toplulukçular, bunları zayıflatacak bireysel karar özerkliğine ise karşıdırlar. Burada karşı çıkılan, esasen, toplumsal bağlamından koparılmış bir özgür seçim ve özerk benlik kavramıdır (Cohen, 1999: 275, 279). Örneğin, toplulukçuların önemli isimlerinden biri olan Michael Sandel'e göre kişilerin daima toplumsal bağlamda konumlandırılması ve topluluk bağlarıyla engellenmesi nedeniyle tamamen özerk bireyler olması mümkün değildir (akt. Etzioni, 2013: 403). Daha açık bir ifadeyle, liberalizmin soyut rasyonel birey anlayışına karşı Sandel, “konumlandırılmış birey” kavrayışını benimser. Topluluk lehine kişinin karar özerkliğinin bir kenara bırakılmasını gerektiren bu kavrayış, kişinin çıkarı ile kamusal çıkar ya da kamu yararının özdeş görülmesiyle sonuçlanmaktadır (Cohen, 1999: 288).

Toplulukçuların, kürtaj meselesi çerçevesinde karşı çıktıkları, özellikle Roe-Wade Davası'yla birlikte özel yaşam hakkının bir kadının hamileliğini sona erdirip erdirmeme konusundaki kararını kapsadığı şeklinde ifade edilen karar özerkliği anlayışıdır. Özel yaşam hakları aracılığıyla kadınlara aile meselelerinde karar özerkliği vermenin bireysel seçimi topluluk dayanışması pahasına elde etmek olduğunu ileri sürerler (Cohen, 1999: 276). Başka bir ifadeyle, kürtaj konusunda kararın kadına bırakılması, kadının topluluk ve topluluğun değerleri aleyhine kendi bireysel yararını öne çıkarması anlamına gelir. Bu çerçevede Türkiye'de yaşanan tartışmaya bakıldığında, “güçlü Türkiye, güçlü ekonomi” ve “milletin dünya sahnesinden silinmesi” tehdidi bağlamında ortaya konan “genç ve dinamik nüfus” talebi, kadınlardan kişisel tercihlerini bir yana bırakarak

topluluk değerleri ve kamu yararı adına hareket etmelerinin istendiği anlamına gelmektedir. Nüfusu artırmaya dönük bu talebe eşlik eden kürtajı yasaklama girişiminde kürtajın “günah”, “cinayet” ve hatta “katliam” olarak nitelendirilerek “Allah’ın verdiği canı ancak yine onun alabileceği” anlamına gelen çeşitli beyanatlarla mesele, ahlaki ve dini bir zemine çekilmiştir. Bir başka deyişle embriyonun yaşama hakkının odağa alınması yoluyla yasak girişimi, ahlaki ve dini olarak temellendirilmek istenmiş, bu temellendirme ise toplulukçuların aile ve aile değerlerini koruma kaygılarına koşut olarak bireyleri ahlaki bir düzenin üyeleri olarak gören anlayışlarına da denk düşmüştür. İslami muhafazakâr kadın yazarlar, kürtajı yasaklama girişiminin gerisindeki motivasyonun dinsel ve ahlaki olmadığını, topluluk değerlerinin ya da kamu çıkarının korunmasına hizmet etmenin amaçlanmadığını ortaya koyarak bu düzenleme çabasının aslında kapitalizmle bütünleşme sürecinin bir uzantısı olduğunu ifşa etmektedirler.

Çalışma kapsamında incelediğimiz İslami muhafazakâr kadın yazarların tümü, kürtaja karşı çıkma noktasında erkeklerle ortak bir konumu paylaşmış ancak çoğu, kürtajı cinayet olarak tanımlamaktan da imtina etmiştir. Tam da bu noktada camianın erkeklerine yönelik eleştirilerinin bir başka boyutu ortaya çıkmaktadır: “erkek dili.” Burada eleştiri konusu olan, erkeklerin kadınlarla ilgili meselelerde kullandıkları dilin buyurganlığı, sertliği ve hoşgörüsüzlüğüdür. “Kaba yasakçı muhakeme” (Aktaş, 2012b); “esnemeyen, ‘adam’ eden, tokatlayan, kulluk hakkına ipotek koyan, buyurgan, kitabi tartışmalarla gündelik hayatı götürmeye çalışan, özcü, ahlakçı, soğuk, katı bir dil” (Atlas, 2012); “kürtaj meselesindeki erkek dilinin hoyratlığı, cahilliği” (Böhürler, 2012a); “kadınlara karşı otoriter bir dil” (Ramazanoğlu, 2012a) gibi ifadelerle erkek dilinin sorunlu yanları ifşa edilmiştir. Kürtaj tartışmasının erkekler tarafından başlatılması ve erkeklerin kadınlarla ilgili meselelerde kadınların adlarına karar verici olmaları sorgulanmış, aynı zamanda toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler de gündeme getirilmiştir. Örneğin Ayşe Böhürler, “Kuran’ın onlarca ayetle haram kıldığı konularda sesini çıkaramayan erkeklerin kadınlar söz konusu olduğunda yükselen sesleri de ayrıca dikkat çekici” (2012a) derken, erkeklerin kadınlarla ilgili meselelerde çifte standartlı davrandıklarına işaret etmiştir. Yıldız Ramazanoğlu ise bu bağlamdaki eleştirilerini şöyle dile getirmektedir:

*Geçtiğimiz günlerde toplumsal cinsiyeti konuşan kimi din adamlarının, Peygamberimiz’in evde eşine yardım etmesinin ve kendi işlerini görmesinin müminlere sünnet olarak takdiminin gereksizliğine dair sözlerine tanık olmuştum. Kadın konusunda kılı kırk yaran, bağlayıcı, müeyyide uygulayıcı tutumlar, onlara birazcık yardıma gelince sünnet-i seniyye bile birden şekil değiştirip olmasa da olabilir noktasına gelebiliyor (Ramazanoğlu, 2012a).*

Erkeklerin kürtaşı” başlıklı yazısından yapılan yukarıdaki alıntıda Ramazanoğlu, erkeklerin kadınlarla ilgili konulardaki yaklaşımlarının “ikili” niteliğine dikkat çekmekte ve onların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini muhafaza etmeye yönelik tutumlarını sorgulamaktadır. Meryem İlayda Atlas ise “Kürtaja da karşıyım, yasağa da” başlıklı yazısında dindar erkeklerin kadınlarla ilgili konuları görmezden geldiğini, göz ardı ettiğini, bu konuları gündeme getirmek isteyen kadınları ise susturduğunu söylemektedir: “Velev ki bu kimseler çok sevip saydığımız ilim/irfan erbabından olsun, yine de kadın konularından ikmale kalıyorlar. Neden mi? Çünkü dindar kesimde bu meseleler kadınların da dâhil olduğu bir şekilde konuşulmuyor. Dokunulmaz, güya kutsal bir alan içinde, göz ardı edilebildiği kadar ediliyor” (2012). Fatma Barbarosoğlu’nun eleştirisi de, yukarıda alıntı yapılan yazarlara benzer biçimde, erkeklerin kadın sorunlarındaki çifte standartlı yaklaşımını ifşaata yöneliktir. Emanet şuurunun bir bütün olduğunu söyleyen yazar, hayatın her alanında muktedirin dili kullanılırken kadınlar söz konusu olduğunda “emanet diline” yaslanıldığına, bunun da kadınları isyan şuuruna yaklaştırdığına işaret etmektedir (2012b).

Kadın yazarların, kürtaj yasağını savunan erkeklerin üslubuna, kullandıkları dilin katılığına ve buyurganlığına dönük eleştirilerinin temellendiği konulardan biri tecavüze uğrayan kadınlarla ilgilidir. Hatırlanacağı üzere, dönemin Sağlık Bakanı Recep Akdağ, “Bazen ‘Annenin başına kötü bir şey gelmişse ne olacak?’ vesaire gibi şeyler söyleniyor. Gerekirse öyle bir bebeğe devlet bakar” (*Hürriyet*, 31 Mayıs 2012) şeklinde bir açıklama yapmıştı. TBMM İnsan Hakları Komisyonu Başkanı Ayhan Sefer Üstün de tecavüz sonucu gerçekleşen gebeliklerde dahi kürtaja karşı çıkmış, tecavüze uğramış Bosnalı kadınları örnek göstererek, “anne bakmak istemiyorsa devlet alabilir” (*Radikal*, 1 Haziran 2012) diyerek hemen her durumda kürtaja karşı olduğunu ifade etmişti. Hükümet yetkililerinin yaptığı bu açıklamalar kadınların kendi bedenleri, bedensel bütünlükleri üzerine söz söyleyebilme yetkisinin göz ardı edildiğini, onların neslin biyolojik yeniden üreticisi olarak görüldüğünü ve bedenlerinin de kolektif bedene ya da devlete ait kılındığını göstermektedir. Bu açıklamalar, kadın yazarlar tarafından “şiddet dili” olarak nitelendirilmiş, bu tür vakalarda kadının perspektifinin *de* dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır. Kürtaj meselesine cenin perspektifinden bakmak durumunda olduklarını belirten yazarlar, tecavüz vakalarında kadının bakış açısının da önemli olduğunu ifade etmektedir. Cinsel suçlar durumunda dahi kadının doğurmasını salık verenlere karşı, çalışma kapsamında incelediğimiz kadın yazarların itirazlarının bir boyutu, bu açıklamalarda kadınların bir tür “taşıyıcı” olarak görülmesiyle ilgilidir. Cihan Aktaş’a göre, bu tür beyanlar, kadınların “kuluçka makinesi” ya da “salt taşıyıcı robot” gibi görüldüğü izlenimi vermektedir. Aktaş’ın itirazında dikkat çeken nokta ise, bu açıklamalara yönelik tutumlar bakımından kadınları dinsel inanışları çerçevesinde ayırmış olmasıdır: “Bu söylemleri kürtaja

dinî bir perspektiften bakan kadınlar anlayışla karşılayabilir. Ancak, **dinî beden görüşüne mesafeli ya da uzak düşmüş bir kadına tecavüzcüsünün bebeğini doğurması yasayla nasıl buyrulabilir...**” (2012b)<sup>16</sup> diyen Aktaş’ın bu sözlerle, İslami inanışa sahip kadınların tecavüz durumunda dahi doğurmalarının söylenebileceğine işaret etmektedir. Hidayet Şefkatli Tuksal ise tecavüz durumunda kimsenin kadın adına konuşamayacağını, kararı ancak kadının verebileceğini belirtmektedir. Ancak Şefkatli Tuksal’ın “Ayrıca, devlet sanki kendi vatandaşına çok iyi bakıyormuş da o çocuklara da devlet bakar gibi büyük lafların söylenmesi kimse için inandırıcı olmadı. Nasıl, hangi koşullarda bakacaksınız?” (2012b) sözleri, kararı kadınlara bırakma yönündeki ifadeleriyle çelişmektedir. Yalnızca Şefkatli Tuksal’ın değil, kürtaj serbestisini savunan kesimlerin sıklıkla dile getirdiği bu sözler, devletin uygun koşulları sağlaması halinde kürtajın vazgeçilebilir olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla, Şefkatli Tuksal, bir yandan tecavüz durumunda kararın tek tek kadınlara bırakılmasını önerirken, diğer yandan da devletin uygun koşulları sağlaması (doğacak bebeklerin bakımını üstlenmesi) halinde kararın kadına bırakılmayabileceğini ima etmesi bakımından çelişki içinde görünmektedir. Tecavüz meselesine değinen bir diğer yazar Meryem İlayda Atlas (2012), tecavüzün tartışılmayıp bir gerçeklik olarak kabul edilmesini eleştirirken, Nihal Bengisu Karaca (2012b) ise tecavüze uğramış bir kadının doğurmaya zorlanamayacağını vurgulamıştır.

Özetle, dini inanışları nedeniyle kürtaja karşı olan yazarlar, tecavüz vakaları bağlamında açık kapı bırakmışlardır. Ünal ve Cindoğlu (2013: 27), Meclis’te temsil edilen muhalefet partilerinin kürtaj yanlısı söylemlerini analiz ettikleri yazıda, söz konusu partilerin kürtaj yasağına karşı çıkarken başvurdukları temel dayanak noktalarından birinin tecavüz vakaları olduğunu göstermektedir. Yazarlar, muhalefet partilerinin üyelerinin hükümetin kürtaj düzenlemesine karşı çıkarken “Peki ya kadın tecavüze uğramışsa ne olacak?” sorusu üzerinden kendi konumlarını güçlendirmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Ünal ve Cindoğlu’ya göre, kürtaj savunusunu tecavüz üzerinden gerçekleştirmek kadınların bedenleri üzerindeki denetimi odağa almak yerine üreme ve cinsellik alanlarındaki varlıklarını kurbanlaştırmaktadır. Bu değerlendirme, çalışma kapsamında incelenen yazarlar açısından da geçerli görünmektedir:

*Ancak bu soruna aynı zamanda dinî inancı olsun ya da olmasın (mesela tecavüz sonucu hamile kaldığı için) kürtaj riskini göze alacak kadar bedenine yabancılaşmış ve benliğinde açılan yaralarla merhamet yoksunu bir toplumda yaşamaya terk edilen kadınlar açısından bakmaya çalışmayı da önemli buluyorum. Sözkonusu olan insan canıysa, (bazen enest eseri) tecavüz*

<sup>16</sup> Vurgular yazara ait.

*hamilelikleri yüzünden canından vazgeçmeye hazır kadınların varlığı hesaba katılmalı” (Aktaş, 2012b).<sup>17</sup>*

Cihan Aktaş'tan yapılan yukarıdaki alıntı Ünal ve Cindoğlu'nun değerlendirmelerine uygun örneklerden biridir. Yazarın kullandığı “bedenine yabancılaşmış ve benliğinde yaralar açılmış, merhamet yoksunu bir toplumda yaşamaya terk edilen kadın” imgesi, kadını, kendi bedeni üzerinde denetim sahibi olan aktif özne değil, tersine, pasif kurban olarak konumlandırmaktadır. Kadınların kurbanlaştırılması yoluyla kürtaj için meşru bir zemin yaratılması, diğer yazarlarda da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Sibel Eraslan da “Öte yandan annenin sağlığı ve hayati tehlikeye düşmesi mevzuları kürtajı zorunlu kılabilir... Veya daha patolojik alt hikayeler geçer hayatın içinden... Bosna'da tecavüze uğramış kadınların düşük ve kürtaj için yazdıkları mektuplar hala beynimi zonklatan hatıralarımın arasında mesela” (2012a) derken, yine, kurban ya da mağdur kadın imgesiyle hareket etmektedir. Nihal Bengisu Karaca'nın şu cümleleri de aynı bağlamda değerlendirilmelidir: “Devletimiz, tecavüz sonucu doğan çocuğu alır bakarsa, tecavüz mağdurunun hayatının etkilenmeyeceğini, o kadının tahrip olmayacağını, hayatına kaldığı yerden devam edebileceğini, bunu bilebileceğini varsayıyor. Tecavüze uğraması yetmemiş gibi, bir de doğum yapıp çocuğunu atan kadın durumuna düşmenin zilletine duçar olan kadın bir yana...” (2012b). Kadın yazarların, tecavüz ya da ensest gibi durumlarda kürtaja açık kapı bırakması, pek çok İslam ülkesinde giderek artan bir biçimde tecavüzün kürtaj için meşru bir gerekçe sayılmasıyla da koşutluk göstermektedir. Leila Hessini, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerindeki kürtaj uygulamalarını değerlendirdiği yazısında Mısır, Cezayir, İran ve Suudi Arabistan dâhil pek çok İslam ülkesinde yayımlanan fetvalarla tecavüz durumunda kürtaja izin verildiğine dikkat çekmektedir. Ancak burada dinsel otoritelerin fetvalarıyla yasal düzenlemeler arasında bir farklılığın olduğu hatırlatılmalıdır (Hessini, 2007: 77-78).

Kürtaja karşı olduklarını açıkça ifade eden kadın yazarların kürtaja hayati tehlike dışında tecavüz ve ensest gibi kadınların “kurban/mağdur” olduğu durumlarda kapı aralamaları, kadınların kendi yaşamları hakkında karar verebilmek için başkalarınca kabul edilebilecek “meşru” gerekçe ileri sürmeleri gerekliliğine işaret etmektedir. Cinsel suçların mağduru olma durumunun ya da tıbbi gerekliliklerin bir gebeliği sonlandırmada meşru bir gerekçe olması, kadınların kendi bedenleri üzerindeki iradi tasarruflarını ya da daha açık bir

---

<sup>17</sup> Aktaş tecavüz vakaları bağlamında kadınları kurban konumuna yerleştirdiği bir başka yazısında şu ifadelerle yer vermektedir: “Kürtaj konusunda ise her hikâye özeldir ve bazı örneklerde insan hesabını sadece Allah'a vermek isteyebilir. Bu cümleyi kurmamın sebebi, yenilerde Tahran'da duyduğum bir örnek: Tecavüz kurbanı genç kız aylar sonra hamile olduğunu öğreniyor, ailesinin dışlaması sonucu benzinle kendini yakarak feci bir şekilde can veriyor. Düşük, kürtaj, bebek ölümü, kadın dünyasının acılı, iz bırakan haberleri...” (2012c).

biçimde ifade edilirse, hayatın olağan akışı içinde gerçekleşen istenmeyen bir gebeliği herhangi bir gerekçe göstermeden sonlandırma taleplerini göz ardı etmektedir. Yazarların kürtaj yasağına karşı eleştirel ve mesafeli duruşlarının bir başka nedeni olarak ortaya çıkan “kürtaj yasaklansa dahi yasal olmayan biçimde devam edecektir” biçiminde dile getirilen görüşe de bu bağlamda değinmek gerekir. Cihan Aktaş ve Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından dile getirilen bu görüş, kürtajın yasaklanması halinde merdiven altı operasyonlara başvurmak durumunda kalacak kadınların hayatlarının tehlikeye gireceğine işaret etmektedir. Kürtaj meselesinin daha esnek biçimde ele alınmasını önermesi nedeniyle bu yaklaşım “kadın dostu” (*Feminist Politika*, 2010: 22) gibi görünse de, kadının bedeni üzerindeki denetimini savunmamaktadır. Kadının bedeninin denetimi meselesi, İslami muhafazakâr kadın yazarların “bedenim benimdir” argümanından hareketle kürtaj serbestisini savunan kadınlardan farklılaştıkları temel uğrağı teşkil etmektedir.

### **Kürtaj Serbestisini Savunan Kadınlarla Mücadele: Seküler Bedene Karşı Emanet Beden**

Kürtaj tartışmasının, embriyonun yaşam hakkı ile kadının seçim hakkı arasındaki karşıtığa hapsedilmeye çalışılması, meselenin kadınların bedeninin kime ait olduğu sorusuna düğümlenmesine yol açmıştır. Kürtajın cinayet olarak tanımlamasının ardından kadın örgütlerinin ve feministlerin ortaya koydukları tepki, daha çok “kürtaj haktır” ve “benim bedenim, benim kararım” sloganlarıyla ifade edilmiş ve bu sloganlar kürtajın yasaklanmasına karşı çıkan toplumsal grupların önemli bir kısmı tarafından benimsenmiştir.<sup>18</sup> Zeynep Direk, “bedenim benim” sloganının, “1) Bedenimin sahibi benim 2) Ben bedenimim, bedenim benden ayrı bir varlık değildir” şeklinde anlaşılabilirliğini, ancak cümlenin yalnızca ilk anlamıyla okunduğuna işaret etmektedir. Direk’e göre, ifadenin yalnızca ilk anlamıyla okunması bedenin sahip olunan bir nesne gibi konumlandırılmasına ve tartışmanın bu nesnenin kime ait olduğu sorusu etrafında dönmesine neden olmuştur. Bu soruya verilecek yanıt, aynı zamanda kimin bedene müdahale hakkının olduğu, dahası üreme sürecinde kimin söz sahibi olduğunun da belirlenmesi anlamına gelmiştir (2013).

<sup>18</sup> “Bedenim benimdir”, kürtaj serbestisini savunanların mottosu gibi sunulmuş olmakla birlikte feminist hareket içerisinde önemli eleştirilere hedef olmuştur. Örneğin Emine Ayhan, “Bedenimi her hareket ettirdiğimde, hatta bunu her düşündüğümde onun mutlak egemenin yasasına tabi olduğunu biliyorken, onu sadece yaşatmak için günde on-on iki saat kadar çalışmak zorundayken, ‘kadın’ görünümünden dolayı kamusal alanda aşırı görünürlük ile görünmezlik sarkacında bir varoluş sürerken, sözün kısası onun üzerindeki yasal, ekonomik ve cinsi/cinsel sınırlanmayı her dakika hissederken, sanki bedenlerimize ilk kez dokunuluyormuş gibi bir izlenim yaratıyordu bu söylem” diyerek itirazını dile getirmiştir (2012). Aksu Bora ise “kürtaj haktır” sloganını eleştirerek kürtajın örneğin eğitim, sağlık, bedensel dokunulmazlık, yaşam hakkı gibi bir hak olup olmadığını ve kürtajın yasaklanmasına karşı çıkmak için onu bir hak haline getirmemiz mi gerekiyor diye sormuştur. Bora’ya göre, kürtajı bir hak olarak talep etmek yerine kürtajın güvenli ve sağlıklı koşullarda yapılmasını talep etmek gerekir (Bora, 2012b).

Kadının bedeninin kime ait olduğu sorusu etrafında yürüyen tartışmada, kürtajın yasaklanmasına karşı çıkan İslami muhafazakâr kadın yazarlar, “bedenim benimdir” anlayışını savunan kadınlarla bir mücadele yürütmüştür. Bu çerçevede, kürtaj tartışmasında, birbirine rakip politik güçlerin kendi kısmi çıkarları doğrultusunda bedeni işaretlemeye çalıştıkları söylenebilir. Başka bir deyişle, “güçlü bir sembolik form olarak beden” (Douglas’tan aktaran Bordo, 2003: 165) birbiriyle rekabet halindeki politik güçlerin mücadele alanı olmuştur. Kürtajın yasaklanmasını onaylamayan İslami muhafazakâr kadın yazarlarla, “bedenim benimdir” argümanını benimseyen kadınları karşı karşıya getiren bedenin anlamlandırma biçimindeki farklılıklardır. İslami beden anlayışında, tanrı, kendi suretinde yarattığı tek varlık olması nedeniyle insana emaneti yüklemiştir; yani insan tanrının yeryüzündeki halifesidir. Kendini ve tanrıyı bilme temelinde de insan diğer yaratılmışlardan üstündür. Kendi bedeni dâhil, âlemdeki her şey belirli bir süre için ona emanet edilmiştir (Şişman, 2006: 37). İslam inancında beden, tanrı tarafından üflenilmiş bir ruhun taşıyıcısı olarak görülür (Esendemir, 2001: 113). Dolayısıyla da tanrının emaneti olarak bedeni sınırsız biçimde, onun rızası hilafına kullanmak mümkün değildir. “Bedenim benimdir” ise emanet beden anlayışının tersine, kadının kendi bedeni üzerinde hak sahibi olduğunu, dolayısıyla da var oluşunu belirleyebilme yetkisine sahip olduğunu savunan seküler bir anlayışa dayanır. Kürtaj tartışması sırasında yaygınlaşan bu sloganla, kadınlar kürtajın yasaklanması yoluyla kendi bedenlerinin devlet denetimine açılmasına karşı çıkmış ve kendi bedenleri üzerinde söyleme hakkının yalnızca kendilerine ait olduğuna işaret etmişlerdir.

İslami bir zeminde bedene yaklaşan kadın yazarlar açısından “bedenim benimdir” sloganı kabul edilemez bir yaklaşımdır. Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Ayşe Böhürler gibi yazarlar, inançları nedeniyle kürtaj serbestisini savunan kadınların beden anlayışlarını benimsemelerinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Yazarlara göre, yaratılmış/emanet beden kavrayışı uyarınca kadının bedeni içerisinde gelişen “bebeğin” (embriyonun) akıbetinin yalnızca kadın tarafından belirlenmesi kolaylıkla kabul edilemez; Tam da bu nedenle, kürtaj yasağına karşı çıkan feministlerin ve kadın hakları savunucularının argümanları toplum nezdinde kolay benimsenemez. Hidayet Şefkatli Tuksal’dan yapılan aşağıdaki alıntı bu yaklaşımı örnelemektedir:

*Ne yazık ki feminist arkadaşlarımın çok klişe sloganlarla hareket etmelerini doğru bulmadım. Feminist politika yapmak, hükümete de çatmak istiyorlar. Tamam ama öyle bir dil kullanılıyor ki, Türkiye’de bununla sonuç almak imkansız. Kaç kadın geldi o gösteriye? Muhafazakâr kadınların da kürtaj ve doğum kontrolü ile ilgili sorunları var (Şefkatli Tuksal, 2012b).*

Yazarın, kürtaj karşıtı eylemlerde kullanılan argümanın toplumsal karşılığının olmadığı şeklindeki iddiası, Ayşe Böhürler tarafından da dile getirilmiştir. Böhürler, “(..) Kısaca muhafazakâr kadınlar asla ‘bedenimiz bizimdir’ demediler ve demeyecekler de. Feminizmin Hıristiyan inancının kadın algısına karşı başlattıkları özgürlük mücadelesine özgü bu sloganı elbette kullanamazlar. Bu onların inançlarına da, değerlerine de aykırı” (2012a) diyerek Tuksal’la benzer bir konumu paylaşmıştır. “ ‘Bedenim benimdir’ demenin de bir sınırı olmalı” diyen Cihan Aktaş ise kürtajı hak olarak savunmayı “Türkiye tipi feminizm” ve “kalıplaşmış ideolojik refleks” olarak tanımlamıştır (2012a). Yazarların, “eylemlerin yerliliği sorunu” olarak nitelendirilebilecek bu itirazlarıyla, kadınları kendi bedenleri üzerinde nihai söz sahibi olarak görenleri “toplumun değerlerine yabancı olmak”la itham ettiği söylenebilir.<sup>19</sup> Feminizmle olan mesafeleri birbirinden farklılık gösteren üç yazarın dile getirdikleri bu “yabancı olma” iddiası, kürtaj serbestisi amacıyla yapılan eylemleri ve bu eylemlere temel olan beden anlayışını gayri meşrulaştırmaya dönüktür.

Daha önce belirtildiği gibi, kürtaj eylemleri sırasında öne çıkan “bedenim benimdir” sloganı, ağırlıklı biçimde bedeni sahip olunan bir nesne gibi konumlandırılan anlamıyla yorumlanmış, bu nedenle de bir tür mülkiyet ilişkisi kurulduğu ifade edilen beden üzerindeki “keyfiyet” sorgulanmıştır:

*Ben inanıyorum ki, bedenimiz hiç kimsenin değil, emanet. Var etmediğimiz, daha sonra yok olmasında müdahil olamayacağımız bir beden üzerinde bu kadar çok iddialı olmak ve onu dilediğin gibi kullanabileceğini düşünmek benim inançlarıma uygun değil. Tabii ki bize ait ama son tahlilde bize bir emanet. Onu nasıl koruyacağımız, nasıl kollayacağımız, bu bedenin kıymeti bize bir şekilde öğretiliyor. Ama erkeklerin bu kadar inanılmaz bir şekilde kadın bedeni üzerine söz söylemesi ve bazı arkadaşlarımız da biraz pervasızca kürtaj hakkını gözünü budaktan sakınmayarak savunması. İkisi de normal değil (Ramazanoğlu, 2012b).*

Yazar, “beden üzerinde bu kadar çok iddialı olmak” ve “onu dilediğin gibi kullanabileceğini düşünmek” ifadeleriyle, bedeninin sahibi olduğunu iddia eden kadınların bedenleri üzerinde keyfi biçimde tasarrufta bulunmalarını hedefine yerleştirmektedir. Sezaryenin burçlara göre yapıldığı yönünde özellikle muhafazakâr basında yayımlanan haberler<sup>20</sup> ve kürtajın bir doğum kontrol

<sup>19</sup> Özlem Albayrak da “Kürtaja destek amacıyla eyleme dökülen; ama ancak nefrete sebep olabilecek soyunma eylemlerine, bu toplumun içine bir başka güneş sisteminden düşmüş gibi gözükten arkadaşların ‘biz sizin başörtüsü özgürlüğüne destek vermiştik, siz de kürtaj özgürlüğünü savunun’ önerilerine kadar geldi dayandı iş...” diyerek kürtaj eylemlerinin “yabancılığına” işaret etmiştir (2012b).

<sup>20</sup> Örneğin, “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıran bile var”, *Zaman*, 20 Ağustos 2009; “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıranlar var”, *Yeni Şafak*, 19 Ağustos 2009; “Bebeğin burcu için sezaryen”, *Bugün*, 20 Ağustos 2009. Fatma Barbarosoğlu da sezaryenle doğumların artış sebepleri arasında



yöntemi olarak hoyratça kullanıldığına yönelik açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, yazarın, kürtaj yasağını savunanların argümanlarına yaklaştığı düşünülebilir. Her ne kadar Ramazanoğlu, erkeklerin kadın bedeni üzerine söz söylemelerini “normal” bulmadığını söyleyerek kürtaj yasağını savunanlarla arasına mesafe koymaya çalışsa da benzer bir mesafeyi feministlere karşı da koymakta ve feministlerin “erkeklerin/devletin kadın bedeni üzerinde söz söyleme hakkına karşı çıkış” biçiminde anlamlandırdıkları slogana itiraz etmektedir. Diğer yazarlar tarafından da dile getirilen bu itiraz, “yaşam hakkı”nın merkeze alınmasıyla temellendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, beden üzerindeki keyfi tasarrufun karşısına bir başka “canlının” yaşam hakkı çıkarılmıştır:

*"Bedenimiz bizimdir" sloganına karşılık, bedeniniz başka, bedeninizin içinde büyüyor olmasına rağmen bedeninize dahil olmayan bir canlının hayat hakkı bambaşka şeylerdir karıştırmayalım lütfen hanımlar, denilebilir. Hayat hakkı devredilebilen ya da vazgeçilebilen bir hak değildir ki, bebeği yaşatma ya da öldürme kararını anne verebilsin (Albayrak, 2012a).*

Alıntıda, embriyo, kadının bedeninin bir uzantısı değil de bedeninin içinde ama ondan ayrı bir varlık olarak kavranmakta, bu kavrayış tarzı da yaşam ya da ölüm üzerindeki karar merciinin kadın olamayacağı argümanı ile sonuçlanmaktadır. Embriyoyu kadından ayrı bir varlık olarak kavrayış ve bunu takiben yaşam hakkını odağa alma hemen hemen tüm yazarlarda ortak bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.<sup>21</sup> Bu noktada yazarların, yer yer “cenin” sözcüğünü kullanmakla birlikte daha çok “bebek” sözcüğünü tercih ettiklerine işaret etmek gerekir. Tercihlerini “bebek” sözcüğünden yana kullanmış olmaları kadının bedeninin içerisinde başlayan “oluşumun” yaşam hakkını odağa almayı ve dolayısıyla bu konudaki kararın yalnızca kadına bırakılamayacağı fikrini beraberinde getirmektedir. Bu argümantasyon biçimiyle, bireysel bir hak ve tercih olarak sunulan/savunulan kürtaj hakkının bireysel sonuçlarının olmadığı ifade edilmekte ve böylece mesele kamusal bir soruna dönüştürülmektedir.

Bir başka “canlının” yaşam hakkıyla ilgili olması nedeniyle kürtajın, kadınlara ait “özel bir mesele” olamayacağının ifade edilmesi, tam da, kamusal ve özel yaşam arasındaki sınırlarla ilgili tartışmaların düğümlendiği noktalardan birine işaret eder. Roe-Wade Davası’yla birlikte çocuk doğurma haklarının özel yaşam ile gerekçelendirilmesi ve bu konunun “özel bir mesele” olduğu fikrinin popüler hale gelmesi, feministler arasında önemli bir tartışma konusu olagelmiştir (Phillips, 1995: 139-140). Bu tartışmanın arka planında, böyle bir gerekçelendirmenin özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımı yeniden üretmesi

“bebeğin doğum saatini, doğum gününü belirleyerek burcuna müdahale etme arzusu”nu saymaktadır (2012b).

<sup>21</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Aktaş, 2012b, 2012c; Karaca, 2012a; Eraslan, 2012a, 2012b.

yatmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, feministlere göre, çocuk doğurma haklarının özel yaşam içinde değerlendirilmesi, özel yaşamdaki eril iktidarı ve ataerkil aile içindeki cinsiyet eşitsizliği ile ev alanı dışında kadınlara karşı ayrımcı muameleyi meşrulaştırmak için kullanılan özel/kamusal yaşam ikiliği şeklindeki liberal modeli pekiştirmektedir (Cohen, 1999: 275). Kısacası, neslin yeniden üretiminin “kişisel tercih” olarak değerlendirilmesi, “kişisel olan politiktir” sloganıyla özel ve kamusal alanlar arasındaki cinsiyetçi ayrımı yerinden etmek isteyen feminist hareketin talepleriyle çelişir görünmektedir. Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken, feministlerin yaşamın “özel” olarak adlandırılan yönlerini tamamıyla reddetmediğidir. Phillips’in işaret ettiği gibi, “feministler bu konuda, kamusal karara açık bazı alanlar ya da etkinlikler ile kişisel meseleler olarak kalması gereken alanlar ya da etkinlikler arasındaki ayrımı korumak isterler” (1995: 142). Başka bir ifadeyle, feministlerin karşı çıktığı özel ve kamusal alanların varlığı değil, bu alanlar arasında baştan belirlenmiş, sabit sınırların varlığıdır. Yaşamın “özel” olarak tanımlanan ve başkalarını ilgilendirmeyen yönlerinin olması ise kadınların kendi bedenleri üzerinde nihai söz sahibi olmalarını sağlamaktadır.

İslami muhafazakâr kadın yazarların, embriyonun yaşam hakkını odağa alarak kadınların kürtaj konusunda bireysel olarak karar vermelerini sorunlaştırmaları, üreme haklarının özel yaşam kapsamında değerlendirilmediğinin işareti olarak okunabilir.<sup>22</sup> Bununla birlikte “bedenim benimdir” sloganının liberal imalarına yönelik eleştirilerinin haklılık payı olduğunun altı çizilmelidir. Gerçekten de bedenle kurulan böyle bir ilişki, kürtajın bireysel hak ve kişisel tercih nosyonları etrafında değerlendirilmesine yol açmakta, bu da bir yandan beden üzerindeki keyfiyet tahayyülüne zemin hazırlarken diğer yandan da “(k)adınların yeniden üretim kapasitelerinin patriyarkal bir toplumsal düzen içinde belirlendiğini, dolayısıyla da kürtajın kadınlar için bir ihtiyaca, zorunluluğa tekabül ettiği gerçeğini göz ardı etmektedir” (Toksöz ve Barın, 2012). Ayrıca Bora’nın belirttiği gibi, bedeninin sahibi olan liberal özerk birey kavrayışı, hakların yalıtılmış biçimde savunulmasını beraberinde getirmektedir ki bedenlerin denetiminin yeni biçimler aldığı bir dönemde temel haklar söylemi içerisinden hakların yalıtılmış biçimde savunulması mümkün değildir. Bu nedenle de yapılması gereken kürtajı bir hak olarak savunmak yerine yasağa karşı söz geliştirmektir (2012b). Bu bağlamda düşünüldüğünde, çalışma kapsamında incelenen kadın yazarlar kürtajın bireysel

<sup>22</sup> Afet Ilgaz bu konuda farklı bir tutum sergilemektedir. Ilgaz, hükümetin kürtaj karşıtı açıklamalarının kadınların “harimlerine müdahale” anlamına geldiğini ve hükümetin yatak odalarından elini çekmesi gerektiğini söylemektedir. Yazar, çocuk sahibi olma ya da olmama kararını ve dolayısıyla kürtaj meselesini özel alana, daha doğrusu ailenin alanına ait bir konu olarak nitelendirmektedir. Ancak yazar, nihai kararın kadınlara ait olması gerektiğine ilişkin herhangi bir imada bulunmamakta, kararı, kadın ve erkeğin beraber alacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda, kadının kendi bedeni üzerinde nihai söz sahibi olması bakımından, Ilgaz’ın diğer yazarlardan tamamen farklı bir konumu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir (Ilgaz, 2012a, 2012b, 2012c, 2012d).

bir hak ya da tercih olarak sunulmasına karşı çıkmış, üstelik kürtajı bir hak olarak savunmayı kürtaj yasağına karşı söz geliştirmiş gibi görünmektedirler. Ne var ki, embriyonun akıbetine ilişkin kararın tek başına kadına bırakılamayacağı fikri, kadın yazarların da tıpkı “yasakçı zihniyetleri” nedeniyle eleştirdikleri camianın erkekleri gibi kadını bir tür “taşıyıcı” olarak işaretlemesine yol açmaktadır. Zira bu yaklaşım kimi zaman yazarların ifadelerinde de doğrudan açığa çıkmaktadır. Cihan Aktaş’ın “Yaradan’ın şefkati, rahman ve rahim özellikleri sitayişle hatırlanırken, cenini taşıyan bedene ilişkin de ilkeli, aynı zamanda incelikli bir yaklaşımın geliştirilmesi büyük önem taşıyor” (2012c) ve Sibel Eraslan’ın “Çocuğun yaşayıp yaşamaması hakkındaki kararı, taşıyıcının “*bedenim benimdir*” cümlesine teslim edebilir miyiz?” (2012a) şeklindeki sözleri bu bakış açısının örnekleri olarak değerlendirilmelidir.

Cenin “yaşam hakkını” odağa alarak kürtaj uygulamasına karşı çıkan yazarların yaklaşımında gözlenen bir başka nokta ise dinin kürtaj konusundaki “liberal” yorumlarının oldukça sınırlı biçimde dikkate alınmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi, İslam’ın farklı mezheplerinde farklı yorumlamalara açık olan çeşitli “zaruret hallerinde” kürtaja izin verilmektedir. Yalnızca Yıldız Ramazanoğlu (2012a) ve Nihal Bengisu Karaca (2012a), İslam müktebatındaki bu farklı yaklaşımları dile getirmiş, konunun kesin hükümlerin alanı olmadığına işaret etmiştir. Diğer yandan İslam’ın kürtaja ilişkin bu yaklaşım farklılıkları ve “liberal” yorumları, yeni bilimsel verilere uymadığı gerekçesiyle dikkate alınmamaktadır. Bir başka ifadeyle, geçmişte kürtaja izin verilmesinin o zamanki bilgilerin ışığında söz konusu olduğu, bilimsel bilginin ulaştığı aşama itibarıyla embriyonun olduğu anda canlı vasfı kazandığının anlaşıldığı belirtilerek (Şefkatli Tuksal, 2012b, 2012c; Böhürler, 2012a) bu farklı yaklaşımlar geçersiz kılınmakta ve böylece kürtaja karşı yaşam hakkı görüşü güçlendirilmek istenmektedir. Yeni bilimsel verilere doğrudan atıf yapmayan ancak meseleye cenin perspektifinden yaklaştığını ifade eden diğer yazarlar da, embriyonun olduğu andan itibaren bir “canlı” olduğu yönündeki yaklaşımlarıyla aslında zımni olarak bilimin verilerinden yararlanmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, dindar erkeklere karşı mücadelelerinde kendi argümanlarının dinsel boyutunu vurgulayan kadın yazarlar, seküler bir beden anlayışından hareket eden kadınlara karşı mücadelelerinde ise “bilimsel” argümanlara yaslanmaktadır.

İslami muhafazakâr kadın yazarların kürtaj serbestisini savunan kadınlardan ayrıldığı bir başka nokta, kürtajı kavramsallaştırma biçimleridir. Kürtaj, tıbbi gereklilikler ve cinsel suçlar bağlamında kapı aralanması bakımından kadınların kurban/mağdur olduğu durumlarda yapılan/yapılması uygun olan operasyon olarak sunulmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, kürtaj, kadınların kendi istekleri dâhilinde değil de ancak başka çare olmadığı için yapılan bir operasyon olarak değerlendirilmektedir:

*Hiçbir kadın kürtaja sıcak bakmaz, bakamaz. Velele ki, tıbbi zorunluluklar sebebiyle yatsın bıçak altına! Yaşasın kürtaj oldum diye sevinen bir tek kızı yoktur yeryüzünün. (...) Bedendir bu, hayatın acısı ilk ona değer. Bir metalin bedeninizi kesip doğraması, kazınması hadisesidir kürtaj... Bu yüzden, kürtaj için tertip edilen festival görüntülerini, bayram havasında taşınan pankartları, otomatik portakal benzeri soyunma seanslarını, irkilerek seyrediyorum. Bu estirilen güya bayram havası oysa... O korkunç kürtaj sandalyesini, kayışlarla dizlerinden bağlanmış kadınların o andaki yapayalnızlığını, iliklerine kadar sinmiş korkusunu, tir tir titreyerek bıçağa yatışlarını, onları o sandalyeye kadar getiren hayat hikayesinin ağırlığını... Yok edemiyor. Örtemiyor (Eraslan, 2012b).<sup>23</sup>*

Sibel Eraslan, kadınları kürtaja yönelten sebeplerin incelenmesi gerektiğini savunduğu yazısında hiçbir kadının isteyerek bu operasyonu yaptırmayacağını kürtaja ilişkin ürkütücü bir anlatı içinden ileri sürmektedir. Yazarın “bedenin doğranması, kazınması, titreyerek bıçağa yatmak, kadının yalnızlığı” gibi ifadeleri kürtaj yaptıran kadınları bir kez daha mağdur konumuna yerleştirmektedir. Yıldız Ramazanoğlu da Eraslan’a benzer bir anlatı içinden kürtaji değerlendirmektedir. Ramazanoğlu, kürtaj meselesinde erkeklerin kullandığı dilin otoriterliğini eleştirirken, kürtajın “acı veren” etkilerinden söz etmektedir: “Hukuki olarak bir yaptırım olsun olmasın kürtaj kararı almak, zaten yeterince acı verir. Sonuçta birazdan yatacağınız soğuk masada canınızdan bir parça, en iyi koşullarda, yasalara, Kitab'a en uygun biçimde bile olsa acıtarak, kanatarak sizden koparılıp alınacaktır” (2012a). Yazar, kadınların hayatlarına mal olması bakımından fiziksel boyutunu vurgulamakla birlikte bu “yaranın” daha ziyade psikolojik boyutuna işaret ederek meseleyi “pişmanlık, suçluluk, zorunluluk üçgeninde” (Bolat, 2012: 19) tartışmaya yol açmaktadır.<sup>24</sup> Yazısının devamında, “Bu uğurda canından olanlar, psikolojisi bozulanlar, bedeninden söküp attığı varlığı belleğinden söküp atmadan bu yarayla yaşayanlar ne kadar çok” (2012a) diyen Ramazanoğlu, kürtaji kimi zaman bir ömür boyu süren travmatik bir olay olarak değerlendirmektedir. Böyle bir değerlendirme biçiminin kürtaji cinayetle eşdeğer gören anlayışla benzerliği de dikkat çekicidir. Diğer yandan “soğuk masa, canından parça koparmak, acıtmak, kanatmak” vb. sözcük seçimleri ile Eraslan’a benzer şekilde kürtaji korkutucu bir operasyon olarak sunmakta ve kürtaj yaptıran kadınları da mağdurlaştırmaktadır. Yine Cihan Aktaş’ın “kürtaja mecbur kalan kadınlar” (2012b), “rahimden kazıtılmış ceninler” (2012c) şeklindeki ifadeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bütün bu ifadeler kürtajın isteğe bağlı olarak, pişmanlık duyulmadan yapılabilecek bir

<sup>23</sup> Vurgular yazara ait.

<sup>24</sup> Candan Yıldız, kürtaja ilişkin hurafelere dikkat çektiği yazısında hemen gebelikle beraber ceninin annelik duygusunu inşa ettiğine dair söylentiye bağlı olarak kadının gebeliğini sona erdirmek istediğinde, duygusal bir travma yaşaması zorunluymuş gibi bir kabulün olduğuna işaret etmektedir (2010: 28).

operasyon olarak değil de, tam aksine kadınlara hem fizyolojik hem de neredeyse bir ömür boyu psikolojik olarak acı veren bir operasyon olarak anlamlandırılmasına yol açmaktadır.

#### **4. DEĞERLENDİRME**

İslami-muhafazakâr kesimin kadın yazarların önemli bir bölümü, 2012 yılının Mayıs ayının son günlerinde başlayan ve kısa sürede ülkenin en önemli gündem maddelerinden biri olan kürtaj konusunda ortaya çıkan iki kutuplu tartışmada farklı bir konum benimsemiş görünmektedirler. Bu farklı görünümün temelinde, kadın yazarların bir yandan “bedenim benimdir” argümanından hareketle kürtaj serbestisinin savunulmasına karşı çıkması, diğer yandan da kürtajın yasaklanmasına konusundaki mesafeli ve eleştirel yaklaşımları yatmaktadır. Yazarlar, hem dini-ahlaki bir zeminde kürtajın yasaklanmasını isteyenlere, hem de seküler bir beden anlayışından hareketle serbestiyi savunan feministlere/feminist örgütlere itiraz etmişlerdir. Kürtaj tartışmasında öne çıkan iki kutup arasında salınan konumları, İslami-muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımlarının çözümlenmesini önemli kılmıştır.

Kürtajın yasaklanma girişiminin gerisinde dinsel gerekçeler olmadığını ifade eden kadın yazarlar, bu tartışma çerçevesinde dindar erkeklerin kapitalizmle bütünleşmelerine yönelik eleştirilerini harekete geçirmiştir. İslami muhafazakâr kadınların kendi camialarının erkeklerine yönelik mücadelelerindeki bir strateji olan kapitalizmle bütünleşme eleştirisi, erkeklerin sistemle bütünleştikleri oranda İslami bağlarda uzaklaştığını ifade etmektedir. Tam da bu doğrultuda, kadın yazarlar, kürtaj yasağının gerisindeki ekonomik ve siyasal gerekçeleri ifşa ederek, yasağın dayandırılmak istendiği dini-ahlaki zemini sarsmışlardır. Diğer yandan dindar erkeklerin kadınlara karşı çifte standartlı tutumları, kadın sorunlarını görmezden gelmeleri, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini muhafaza etmek isteyişleri, kullandıkları dilin otoriterliği de tartışmaya açılarak yapılan düzenlemenin meşruiyeti sarsılmaya çalışılmıştır.

İslami-muhafazakâr kadın yazarların, kürtaj serbestisini savunan kadınlarla mücadelelerinin temel eksenini ise “benim bedenim, benim kararım” sloganının dayandığı seküler beden anlayışı oluşturmuştur. Bu beden anlayışının, hem kendi değerlerine ve inançlarına uygun olmadığı hem de beden üzerinde keyfi davranışlara yol açtığı iddiası kadın yazarların temel argümanları olarak ortaya çıkmıştır. Emanet bir beden anlayışından hareketle, kürtaja ancak tıbbi gereklilikler ile tecavüz ve ensest gibi cinsel suçların mağduru olma halinde cevaz verilmesi, isteğe bağlı kürtaja ise kadının bedeni içinde oluşmaya başlayan canlılığının yaşam hakkının ihlali anlamına geldiği için sıcak bakılmaması İslami-muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımlarının temelini oluşturmaktadır.

Kadın yazarların her iki kutupla girdiği eleştirel ilişki içerisinde ortaya koydukları argümanlar, kürtaj tartışmasında onları tamamen ayrı bir konuma yerleştirmekte midir? Kürtajın yasaklanmasının dayatmacı/otoriter niteliğinin, yasaklamanın kadınları merdiven altı uygulamalara yönlendirip hayatlarını tehlikeye sokacağıının, kadınları kürtaja iten nedenlerin ortadan kaldırılması gerekliliğinin vurgulanması ve tecavüz/ensest vakalarında kürtajın yapılabilirliğine işaret edilmesi İslami muhafazakâr kadın yazarların yaklaşımlarını seküler bir beden anlayışına dayalı olarak kürtajın serbestliğini savunanlardan ayırmaktadır. Bunun nedeni, isteğe bağlı kürtajın yaşam hakkının ihlal edilmesi biçiminde değerlendirilmesi ve dolayısıyla tıbbi gereklilik ya da cinsel suçların mağduru olma gibi başkalarınca kabul edilebilecek meşru gerekçelere bağlanmasıdır. İslami muhafazakâr kadın yazarların, emanet beden anlayışı uyarınca “yaşam hakkını” odağa alarak meseleye cenin perspektifinden yaklaşımları ve kadınların bedensel bütünlükleriyle ilgili kararların başkalarınca kabul edilebilecek gerekçelere dayandırılmasına dair beklentileri, kadınları, kendi bedenleri üzerinde denetim sahibi varlıklar olarak değerlendirmelerinin önüne geçmektedir. Bu durum, her ne kadar çoğunlukla kürtajın yasaklanmasına açıktan karşı çıksalar da onları da onların kürtajın yasaklanmasını isteyen kesimlerin argümanlarına yaklaştırmaktadır.

**KAYNAKÇA**

AGAMBEN, G. (2013), *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı.

AHMED, L. (2011), “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”, Pınar İlkkaracan (ed.), *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (Çev. Ebru Salman), İstanbul: İletişim, ss. 55-74.

AYHAN, E. (2012), “Kürtaj ve Uludere: Sömürerek Öldürme ve Yaşatmadan Öldürmek”, *Birikim*, 19 Haziran 2012, <http://birikimdergisi.com/guncel/kurtaj-ve-uludere-somurerek-oldurme-ve-yasatmadan-oldurmek> (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2014).

BALSOY, G. (2012), “Politik bir Alan Olarak Kadın Bedeni, Osmanlı Toplumunda Kürtajın Yasaklanması”, *Toplumsal Tarih* 223, ss. 22-27.

BARIN, Ö. (2010), “Avrupa’da kürtaj hakları mücadelesi”, *Feminist Politika* 7, ss. 40-42.

BİANET, “Erdoğan’dan: Kürtaj Cinayettir”, 25 Mayıs 2012.

BOLAT, D. (2012), “ ‘Yaşam Hakkı’ Tartışmasına Dair”, *Feminist Politika* 15, ss.19.

BORA, A. (2012a), “Bunların Derdi Money”, *Perspectives* 2, ss. 49-52.

BORA, A. (2012b) “Birlik ve Beraberliğe En Çok Muhtaç Olduğumuz Şu Günlerde Kürtaj Yasağı”, 05.10.2012, <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726> (Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2014).

BORDO, S. (2003), *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. University of California Press.

BUGÜN, “Bebeğin burcu için sezaryen”, 20 Ağustos 2009.

BULUT, N. (2001), “İslamcı Kadınların ‘Feminist’ Deneyimleri”, *Tezkire* 19, ss. 94-104.

COHEN, J. (1999), “ Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı”, Seyla Benhabib (ed.), *Demokrasi ve Farklılık*, (Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, ss. 268-309.

ÇELER, Z. (2012-13), “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, *Doğu Batı* 63, ss. 165-181.

ÇOKAR, M. (2006), Dünyada ve Türkiye’de İsteyerek Düşüğün Yasal Boyutunun Etik Açısından Değerlendirilmesi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

DEMİRCİ, T. ve SOMEL, S. A. (2008), “Women’s Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century”, *Journal of the History of Sexuality* 17(3), ss. 377-420.

DİREK, Z. (2013), “Benim Bedenim/Bedenim Benim”, <http://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/benim-bedenim-bedenim-benim/> (Erişim tarihi: 15 Ağustos 2014).

ERTEM, E. C. (2011), “Anti-abortion Policies in Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey: Intervention of State on Women’s Body and Reproductivity”, *Fe Dergi* 3(1), ss. 47-55.

ERYURT, M. A. vd. (2013), “Türkiye’de Nüfus ve Nüfus Politikaları: Öngörüler ve Öneriler”, *Amme İdaresi Dergisi* 46 (4), ss. 129-156.

ESENDEMİR, Ş. (2001), “İktidarın Bedeni Bedenin İktidarı”, *Tezkire* 19, ss. 113-118.

ETZIONI, A. (2013), “Liberaller ve Toplulukçular”, (Çev. Habibe Gülsüm Müftüler), *Toplum Bilimleri Dergisi* 7(13), ss. 401-420.

FEMİNİST POLİTİKA (2010), “İstedığımız zaman, istediğimiz kadar çocuk!”, 7, ss. 22-23.

FOUCAULT, M. (2003), *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı.

GÜRSOY, A. (1996), “ Abortion in Turkey: A Matter of State, Family or Individual Decision”, *Social Science & Medicine*, 42(4), ss. 531-542.

HESSINI, L. (2007), “Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa”, *Reproductive Health Matters* 15(29), ss. 75-84.

HÜRRİYET, “Bakan Akdağ’dan kürtaj açıklaması”, 31 Mayıs 2012.

KARAÖMERLİOĞLU, A. (2012), “Türkiye’de kürtajın kısa tarihi”, *Bianet*, 25 Temmuz 2012.

KOMUT, S. (2009), *A Discourse Analysis of the Abortion Debate in Turkey and the United States*, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.



KUBİLAY, Ç. (2010), İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar, İstanbul: Libra.

LEMKE, T. (2013), Biyopolitika, (Çev. Utku Özmakas), İstanbul: İletişim.

MILLER, R. A. (2007a), The Limits of Bodily Integrity, Abortion, Adultery, and Rape Legislation in Comparative Perspective. Ashgate Publishing,

MILLER, R. A. (2007b), "Rights, Reproduction, Sexuality, and Citizenship in the Ottoman Empire and Turkey", Signs 32(2), ss. 347-373.

MİLLİYET, "AKP kürtaja karşı", 23 Aralık 2003.

NTVMSNBC, "Erdoğan: 'Benim bedenim' diyenler feminist", 2 Haziran 2012.

OVA, N. (2011), Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ÖZBERK, E. (2003), Nüfus Politikaları ve Kadın Bedeni Üzerindeki Denetim, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖZKAN-KERESTECİOĞLU, İ. (2013), "Mahremiyetin Fethi: İdeal Aile Kurgularından İdeal Aile Politikalarına", Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü?, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, ss. 10-21.

PETERSON, A. M. (2012), "From Commonplace to Controversial: The Different Histories of Abortion in Europe and the United States", <http://origins.osu.edu/article/commonplace-controversial-different-histories-abortion-europe-and-united-states/page/0/0> (Erişim tarihi, 10 Eylül 2014).

PHILLIPS, A. (1995), Demokrasinin Cinsiyeti, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Metis.

RADİKAL, "AKP'de kürtaj konusunda aykırı açıklama", 8 Haziran 2012.

RADİKAL, "Başbakan: Her kürtaj bir Uludedir" 27 Mayıs 2012.

RADİKAL, "Erdoğan: 3 çocuğu vatana hibe edin", 8 Ağustos 2013.

RADİKAL, "Tecavüze uğrayan da kürtaj yaptırmamalı!", 01.06.2012.

ŞİŞMAN, N. (2001), Kamusal Alanda Başörtülüler, Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi, İstanbul: İz.

ŞİŞMAN, N. (2006), Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset, İstanbul: İz .

TARAF, “Kürtaj yasağına karşıyım”, 9 Haziran 2012.

TEKELİ, Ş. (t.y.), “Kürtaj Yasası”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 5, ss. 1200-1201.

TOKSÖZ, A. ve BARIN, Ö. (2012), “Kürtaj toplumsal bir hak”, 12 Haziran 2012, <http://www.sendika.org/2012/06/kurtaj-toplumsal-bir-hak-ayse-toksoz-ozlem-barin-sosyalist-feminist-kolektif/> (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2014).

ULUSOY, D. (2013), “Kadınların Ücretli-Ücretsiz Emek Kısızacı: AKP'nin Aile Politikaları ve Yeni Muhafazakârlık”, Başka Bir Aile Anlayışı Mümkün mü? Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, ss. 112-120.

ÜNAL, D. ve CİNDÖĞLU, D. (2013, June), “Reproductive Citizenship in Turkey: Abortion Chronicles”, Women's Studies International Forum 38, ss. 21-31.

YAZICI, B. (2012), “The Return to the Family: Welfare, State, and Politics of the Family in Turkey”, Anthropological Quarterly 85 (1), ss. 103-140.

YEĞENOĞLU, M. ve COŞAR, S. (2014), “AKP ve Toplumsal Cinsiyet Meselesi: Neoliberalizm ve Patriyarka Arasında Mekik Dokumak”, Simten Coşar ve Gamze Yücesan-Özdemir (ed.), İktidarın Şiddeti, AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar, İstanbul: Metis, ss.158-181.

YENİ ŞAFAK, “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıranlar var”, 19 Ağustos 2009.

YILDIZ, C. (2010), “Kürtaj hurafeleri”, Feminist Politika 7, ss. 28.

ZAMAN, “Bebeğin burcu için sezaryen yaptıran bile var”, 20 Ağustos 2009.

### **İncelenen Köşe Yazıları ve Röportajlar**

Aktaş, Cihan (2012a), “Kürtaj ve Uludere Kolajı, *Taraf*, 31 Mayıs 2012.

Aktaş, Cihan (2012b), “Rus Ruleti”, *Taraf*, 4 Haziran 2012.

Aktaş, Cihan (2012c), “Kadın ruhsuz bir taşıyıcı mı?”, 4 Haziran 2012, <http://www.dunyabulteni.net/yazar/cihan-aktas/17941/kadin-ruhsuz-bir-tasiyici-mi> (Erişim Tarihi: 10 Şubat 2014).

Albayrak, Özlem (2012a), “Kürtaj: Ya yandaşsın, ya katil!”, *Yeni Şafak*, 5 Haziran 2012.

Albayrak, Özlem (2012b), “ Diyanet: Değişebilir roller, değişemeyen ideolojiler”, *Yeni Şafak*, 8 Haziran 2012.

Atlas, Meryem İlayda (2012), “Kürtaja da karşıyım, yasağa da”, *Radikal*, 4 Haziran 2012.

Barbarosoğlu, Fatma (2012a), “Acılarımız için 'gülme gazı'...”, *Yeni Şafak*, 4 Haziran 2012.

Barbarosoğlu, Fatma (2012b), “Kraliçe Victoria'nın doğum sancıları”, *Yeni Şafak*, 6 Haziran 2012.

Böhürler, Ayşe (2012a), “ ‘Darbeleri Araştırma Komisyonu’nun başında iyi ki bir kadın var!’ ”, *Yeni Şafak*, 9 Haziran 2012.

Böhürler, Ayşe (2012b), “Gardırop Müslümanlığı'na niye itiraz etmiyoruz?”, *Yeni Şafak*, 7 Temmuz 2012.

Eraslan, Sibel (2012a), “Üç kelimedede kürtaj: Cenin, cinnet ve cennet”, *Star*, 31 Mayıs 2012.

Eraslan, Sibel (2012b), “Kürtaja yönelten sebeplerle mücadele”, *Star*, 7 Haziran 2012.

Ilgaz, Afet (2012a), “Böyle şeyleri söylemek Başbakan'a mı düşer?”, *Yeni Çağ*, 28 Mayıs 2012.

Ilgaz, Afet (2012b), “Hangisinden yana olsak!”, *Yeni Çağ*, 1 Haziran 2012.

Ilgaz, Afet (2012c), “Eskiden edep vardı”, *Yeni Çağ*, 6 Haziran 2012.

Ilgaz, Afet (2012d), “Bedenimiz Kimin”, *Yeni Çağ*, 8 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012a), “Kürtaj ve sezaryen”, *Habertürk*, 30 Mayıs 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012b), “Kürtaj yasağı, ‘kimlik’ ve ekonomik büyüme”, *Habertürk*, 1 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012c), “Dindar kadınlardan ‘Uludere’ye adalet” çağrısı”, *Habertürk*, 3 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012d), “Neden AK Parti? Ya da neden değil?”, *Habertürk*, 6 Haziran 2012.

Karaca, Nihal Bengisu (2012e), “Doğmuş bir çocuğun ‘kürtaj’ sorgusu”, *Habertürk*, 8 Haziran 2012.

Ramazanoğlu, Yıldız (2012a), “Erkeklerin kürtajı”, *Zaman*, 13 Haziran 2012.

Ramazanoğlu, Yıldız (2012b), “Uludere kırılma noktamız”, 3 Haziran 2012, [http://www.radikal.com.tr/turkiye/uludere\\_kirilma\\_noktamiz-1089937](http://www.radikal.com.tr/turkiye/uludere_kirilma_noktamiz-1089937) (Erişim tarihi: 20 Şubat 2014).

Şefkatli Tuksal, Hidayet (2012a), “Siyasetçiye yakışan”, *Taraf*, 7 Haziran 2012.

Şefkatli Tuksal, Hidayet (2012b), 'Uludere'de kürtaj yok, çocuk cesetleri var', 6 Haziran 2012, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25355706/> (Erişim tarihi: 20 Şubat 2014).

Şefkatli Tuksal, Hidayet (2012c), “Hidayet Şefkatli Tuksal: ‘Çocukların karnı ‘kutsal annelik’ edebiyatıyla değil, yiyeceklerle doyuyor””, 17 Haziran 2012, <http://kadinlarinkurtulusu.org/hidayet-sefkatli-tuksal-cocuklarin-karni-kutsal-annelik-edebiyatiyla-degil-yiyeceklerle-doyuyor/> (Erişim tarihi: 20 Şubat 2014).