



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk Deneyimi

Doktora Tezi

Meryem Sarıköse

Ekim 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk Deneyimi

Doktora Tezi

Meryem Sarıköse

Danışman

Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın

Ekim 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Meryem Sarıköse tarafından hazırlanan “Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk Deneyimi” başlıklı bu Doktora Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Beşer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nazar Bal
İstanbul Gelişim Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyde Demircioğlu
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Oğuzhan Bilgin
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 09/ 10/ 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin APA yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun metin içi kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Meryem Sarıköse

ÖZET

Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk Deneyimi

Sarıköse, Meryem

Doktora Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın

Ekim 2025

Bu çalışma, Türkiye’de gönüllü çocuksuzluk olgusunun anlamlandırılma ve söz konusu olgunun deneyimlenme pratiklerini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın temel problemleri gönüllü çocuksuzların olguya dair karar alma ve sürdürme pratikleri; bu pratiklerin toplumsal ilişkilerde ve kamusal alanlarda nasıl görünürlük kazandıkları; karşılaşılan toplumsal damgalar ve bu damgalarla baş etme stratejileri; ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye türlerinin kararı alma ve sürdürme pratiklerini nasıl şekillendirdiğidir. Nitel araştırma desenlerinden gömülü teori olarak kurgulanan çalışmada, amaçlı örnekleme yöntemiyle yirmi dört gönüllü çocuksuz bireyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriler, sürekli karşılaştırmalı analiz tekniğiyle çözümlenmiştir. Açık, eksenel ve seçici kodlama sürecinin sonucunda gönüllü çocuksuzluk kararının bireysel temellere yaslanırken aynı zamanda toplumsal normlar, aileyi anlamlandırma-kurma biçimleri, aile beklentileri ve sosyal ilişkiler çerçevesinde anlamlandırıldığı ortaya çıkmıştır. Anlamlandırma pratiği, sürdürme taktiklerini şekillendirmiş, olası yalnızlık ve yaşlılık durumlarında geleceklerinin rotasını çocuksuzluk üzerinden çizdikleri görülmüştür. Zira gönüllülük kararı; bireysel özerklikler, aile döngüsünü kırma istekleri, yaşam biçimi tercihleri, özgürlük talepleri gibi kişisel, yapısal ve kamusal eksenler etrafında örgütlenmiştir. Çalışmanın çekirdek kodu normatif sapma olarak görünür hale gelmiş; gönüllülük, dönüşümsel, yapısal ve kamusal eksenlerde bilinçli bir sapma pratiği olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu sapma ebeveynliğin yalnızca reddedilmemesini içermemiş aynı zamanda kendi öznelliklerini inşa ettikleri, toplumsal normlarla müzakerelerini sürekli kıldıkları

bir sürece tekabül etmiştir. Bu nedenle çalışmada kırık pusula metaforu geliştirilmiş, toplumsal normların dışında gönüllülük rotalarının çizilmesini sembolize etmiştir. Rotalar doğrultusunda refleksif ocuksuзluk, savunmacı ocuksuзluk, ideolojik ocuksuзluk, normalleştirici ocuksuзluk ve sınır-ocuksuзluk biçiminde ocuksuзluk tipolojileri oluşturulmuştur. Sonuç olarak gönüllü ocuksuзluk, bireysel özerklikle toplumsal normların sürekli müzakerelerine yaslanan çok katmanlı bir sürece tekabül etmiş; dönüşümsel bir yaşam projesi olarak anlamlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gönüllü ocuksuзluk, aile, toplumsal normlar, normatif sapma, sermaye türleri

ABSTRACT

The Experience of Voluntary Childlessness in Türkiye

Sarıköse, Meryem

Ph. D. Thesis, Department of Sociology

Supervisor: Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın

October 2025

This study investigates the phenomenon of voluntary childlessness in Türkiye, aiming to reveal how it is interpreted and experienced in daily life. The main research problems concern the decision-making and sustaining practices of voluntarily childless individuals; the visibility of these practices in social relations and public spaces; the social stigmas they encounter and the coping strategies they develop; and how economic, cultural, social, and symbolic forms of capital shape both the decision and its maintenance. Designed with a grounded theory approach, the study employed purposive sampling and conducted in-depth interviews with twenty-four voluntarily childless individuals. The data were analyzed through the constant comparative method, following open, axial, and selective coding. Findings indicate that voluntary childlessness is grounded in individual preferences and broader frameworks of social norms, family expectations, cultural values, and relational dynamics. Meaning-making practices shape the strategies of sustaining the decision, and participants often envision their future trajectories through childlessness, emphasizing that they do not internalize dominant discourses of loneliness or regret in old age. The decision is organized around personal autonomy, the desire to disrupt familial cycles, lifestyle orientations, and demands for freedom, while also producing alternative family models that frequently challenge conventional definitions. The core category of the study is defined as “normative deviation.” Within this framework, voluntary childlessness is conceptualized as a conscious practice of deviation that entails rejecting parenthood and continuously negotiating with social norms while constructing new subjectivities. To capture this dynamic, the “broken compass” metaphor was developed, symbolizing the effort to chart life paths beyond normative parenthood. In line with this, five typologies emerged: reflexive, defensive, ideological, normalizing, and borderline childlessness. Ultimately, voluntary childlessness appears as a multilayered, transformative life project at the intersection of individual autonomy and social norms.

Keywords: Voluntary childless, family, social norms, normative deviation, forms of capital

ÖNSÖZ

Bu çalışma, kamu verilerindeki doğurganlık hızının düşüşü, evlenme yaşlarının ertelenmesi ve buna eşlik eden boşanma oranlarının artışını takip etmemle filizlendi. Ardından insanların neden çocuk sahibi olmayı tercih etmediklerine dair kişisel merakım, tezin çıkış noktası oldu. Çünkü bu merak, bireysel sorgulamanın ötesine geçerek sosyolojik bir araştırma alanına dönüştü. Daha önce yürüttüğümüz bir araştırmada karşılaştığımız gönüllü çocuksuzluk kavramı, bu çerçeveyi sabitleyen temel unsur oldu.

Söz konusu olgu bazen sessizlikle bazen de toplumsal normlara meydan okuyan bir deneyim olarak dikkat çekiyordu. Ancak Türkiye bağlamında henüz yeterince sorguya açılmamıştı. Bu nedenle çalışmada, gönüllü çocuksuzluk tercihinin toplumsal konumlarını anlamaya çalıştım. Anlama çabası beraberinde farklı hayat hikayelerine, yaşam tercihlerine tanıklık etmemi; başka bir ifadeyle, toplumsal yaşamın bugüne dek görmediğim yüzleriyle tanışma imkanı bulmamı sağladı.

Doktora sürecim boyunca en büyük şansım değerli danışmanım Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın oldu. Kaç kez tökezledim, kaç kez “yoruldum” diyerek kapısını çaldım, artık hatırlayamıyorum. Her seferinde sabırla, anlayışla ve yönlendirmesiyle yolumu yeniden aydınlatan bir rehber oldu. Akademik bilgi ve tecrübesiyle, bana her zaman bambaşka düşünme alanları açtı. Ona duyduğum minnettarlığı kelimelerle tarif etmek çok zor ama yine de, bu satırlarda en derin teşekkürlerimi sunarım.

Yüksek lisans tezimin danışmanı, 2016’dan bu yana hocam olan Doç. Dr. Oğuzhan Bilgin’e ayrıca teşekkür etmek isterim. Öğrencilik yıllarımda farklı dönemlerinde, onun bilgisinden ve eleştirel bakış açısından istifade edebilmek benim bir başka şansımdı. Elimde sayısız sorularla, türlü kararsızlıklarla gittiğim her an yapıcı bir şekilde yeniden umut verdi. Bugün geriye dönüp baktığımda, akademik kimliğimin şekillenmesinde çok kıymetli bir yeri olduğunu görüyorum ve kendisine içtenlikle teşekkür ediyorum.

Tez izleme komitesinde yer alan değerli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Nazar Bal ve Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Beşer'e teşekkürlerimi sunarım. Toplantılar boyunca yönelttikleri yapıcı eleştiriler ve yapıcı öneriler, çalışmanın hem metodolojik hem de kavramsal bakımdan olgunlaşmasına önemli katkılar sağladı.

Bu tezin kayda değer bir kısmı Üsküdar sınırları içerisinde yazıldı. Sokakları, kafeleri, İSAM'ıyla yoğun emek isteyen çalışmanın en zor anlarında bana ilham oldu. Bu nedenle bir mekanın çok daha ötesinde, bu yıllara dair özel bir bellek mekanına dönüştü. Ancak mekanı asıl anlamlı kılan, sevgili arkadaşlarım oldu. İşten çıkıp tezlerimize çalışmaya devam ettiğimiz Üsküdar'da, Arş. Gör. Cansu Türker, Arş. Gör. Melih Yıldız ve Dr. Arş. Gör. Emre Yüksel'e samimi yoldaşlıkları ve kattıkları farklı bakış açıları için ayrıca teşekkür ederim. Aynı zamanda özellikle yazma sürecimde beni teşvik eden, yönlendiren, deneyimlerinden istifade ettiğim Arş. Gör. Onur Kaya ve Arş. Gör. Selin Yalçıntaş'a bir teşekkür borçluyum. Ve özellikle dostluklarıyla her daim yanımda olan sevgili arkadaşlarım, Arş. Gör. İrem Uyar ve Arş. Gör. Kemal Çinko'ya bu yılları hatırlanmaya değer, anlamlı kıldıkları için teşekkür ederim.

Doktora döneminde tanışma fırsatı bulduğum, ortak kaygılar ve ortak merakları paylaştığımız Arş. Gör. Banu Demirbaş'a özel bir teşekkür borçluyum. Bu tezin görünmeyen destekçilerinden biri olmakla kalmadı; fikir alışverişlerimiz ve birlikte dayanışmamız ilham kaynaklarımdan biri oldu.

Son olarak çalışma esnasında yeterli vakti ayıramadığım annem, kız kardeşlerim ve sevgili dedeme, her zamanki destekleri, sabırları, sessiz kabullenişleri ve sevgileri için teşekkür ederim. İyi ki varsınız.

Meryem Sarıköse

Ekim 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
TABLolar, GRAFİKLER VE ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xiii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA AİLE

1.AİLE: TANIMLAMAK VE TOPLUMSAL DEĞİŞİMİ OKUMAK

1.1. AİLE KURUMUNA ALTERNATİFLER VE GÜNCELLEMELER	13
1.2. TÜRKİYE’DE TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN AİLEYE YANSIMALARI	18
1.2.1. <i>Duygusal Mesafeler, Yalnızlaşma ve Bekarlık</i>	22
1.2.2. <i>Romantik İlişkiler Kurabilmek ve Sürdürebilmek</i>	26
1.3. ANNE(LİK)	34
1.4. BABA(LİK).....	39
1.5. ÇOCUĞUN DEĞİŞEN STATÜSÜ	43

İKİNCİ BÖLÜM

ÇOCUKSUZLUK TERCİHİ

2. GÖNÜLLÜ ÇOCUKSUZLUK NEDİR?	53
2.1. GÖNÜLLÜ ÇOCUKSUZLUK ÇALIŞMALARI.....	56
2.1.1. <i>Görünmeyen Ağlar: Gönüllü Çocuksuzların Damgalanma ve Baş Etme Stratejileri</i>	63
2.1.2. <i>Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk Çalışmaları</i>	75
2.2. KİŞİSEL-KAMUSAL-POLİTİK: DEMOGRAFİYİ OKUMAK	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

3.1.ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	101
3.2. ARAŞTIRMANIN TASARIMI	103
3.2.1. ARAŞTIRMANIN DESENİ	105
3.2.2. ÖRNEKLEM SEÇİMİ.....	108
3.3. VERİ TOPLAMA SÜRECİ.....	111
3.3.1. <i>Sahaya Dair Notlar</i>	112
3.4.VERİLERİN ANALİZİ	119
3.4.1. <i>Kodlama Süreci</i>	120
3.4.2. <i>Tamamlayıcı Kaynak Olarak İkincil Veriler</i>	125
3.4.3. <i>Geçerlik ve Güvenilirlik</i>	126
3.4.4. <i>Araştırmanın Sınırlılık ve Zorlukları</i>	128

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAHA ARAŞTIRMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

4. 1. AİLE KURGULARI: FISILDAYAN DEĞİŞİM, DİRENEN GELENEK. 130	
4.2. ÇOCUKSUZ BİR YAŞAMA“GÖNÜLLÜ” OLMAK.....	144
4.2.1. YENİ BİR KARAR MI YOKSA BİR DURUŞ MU?	144
4.2.2.GÖNÜLLÜLÜK KARARININ ROTASI: SÜREÇ MODELİ.....	149
4.3. GÖNÜLLÜLÜĞÜN PERDE ARKASI: TERCİHLER VE SEBEPLERİ	155
4.3.1. <i>Bireyselleşme</i>	156
4.3.2. <i>Güvensizlik</i>	166
4.3.3. <i>Psikolojik Dikkatler</i>	177
4.3.3.1 <i>Romantik İlişkiye Dair Endişeler</i>	190
4.3.4. <i>Aile Döngüsünü Kırma İsteği</i>	197
4.3.4.1. <i>Aile Üyelerinin Bakımını Sağlama</i>	198
4.3.4.2. <i>Ailede Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Gönüllülükle İlişkisi</i>	202
4.4. EBEVEYNLİĞİN YENİDEN İNŞASI: “ÇOCUĞUM GİBİ”	205

4.5. EBEVEYNLİK TANIKLIKLARI: MESLEKİ BAĞLARDAN KİŞİSEL TIKANIKLIĞA.....	214
4.6.ÇOCUKSUZLUĞUN DEZAVANTAJLARI: YALNIZLIK VE YAŞLILIK TEREDDÜTLERİ	221
4.7. KARARIN İZİNDE: ÇOCUKSUZLUKTA SÜREKLİLİK VE PİŞMANLIK YOKLUĞU	228
4.8. TOPLUMSAL DAMGALAR: GÖNÜLLÜLÜĞÜN ETİKETLERİ	232
4.9.BAŞ ETME STRATEJİLERİ.....	254
4.10. GÖNÜLLÜ ÇOCUKSUZLUKTA MEŞRUIYET ARAYIŞI: “VATANA BORCUM, CENNETE UMUDUM YOK”.....	261
4.11. ÇEKİRDEK KOD OLARAK “NORMATİF SAPMA”	272

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

5. SONUÇ VE TARTIŞMA.....	279
5.1. Geliştirilen Kavramlar	290
KAYNAKÇA.....	294

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Türkiye’de Babalık Tipleri	42
Şekil 2: Nüfus Artış Hızı, TÜİK, 2023	84
Şekil 3: Türkiye'de Doğurganlık Hızı, TÜİK, 2025.....	85
Şekil 4: AB'de Toplam Doğurganlık Oranı, 2001-2023, Eourostat, 2025	86
Şekil 5: Kaba Evlenme Oranı, OECD, 2025	88
Şekil 6: Türkiye'de Evlenme Hızı, TÜİK, 2023.....	90
Şekil 7: Ortalama İlk Evlenme Yaşları, OECD, 2025	92
Şekil 8: Türkiye'de Cinsiyete Göre İlk Evlenme Yaşı, TÜİK 2024.....	92
Şekil 9: Türkiye'de İlk Anne Olma Yaşı, TÜİK, 2023	93
Şekil 10: Karşılaştırmalı İlk Anne Olma Yaşı, OECD, 2025.....	95
Şekil 11: Türkiye'de Boşanma Sayısı ve Kaba Boşanma Hızı, TÜİK, 2024	96
Şekil 12: Türkiye'de Cinsiyete Göre Boşanma Nedenleri, TAYA 2021.	97
Şekil 13: Türkiye'de Cinsiyete Göre Evlenmeme Sebepleri, TAYA, 2021.....	99
Şekil 14: Kodlama Örnekleri.....	122
Şekil 15: Gömülü Teori Süreci.....	123
Şekil 16: Aile Tanımları	131
Şekil 17: İlk Aileyle Görüşme Sıklığı.....	138
Şekil 18: İdeal Ebeveynlik	140
Şekil 19: Gönüllülük Kararı	143
Şekil 20: Gönüllü Çocuksuzluk Kararı Almada Adımlar	150
Şekil 21: Gönüllülük Nedenleri.....	154
Şekil 22: Bireyselleşme.....	157
Şekil 23: Boş Zaman Aktiviteleri.....	159
Şekil 24: Güvensizlik.....	166
Şekil 25: Psikolojik Bakışlar	178
Şekil 26: Kişisel Yaşam Döngüsü.....	185
Şekil 27: Romantik İlişkiye Dair Endişeler	193
Şekil 28: Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Etkisi.....	202

Şekil 29: Çocuğa Yüklenen Anlamlar.....	205
Şekil 30: Çocuğa Atfedilen Anlamlar Kelime Bulutu	213
Şekil 31: Gönüllülük Dezavantajları.....	220
Şekil 32: Yaşlılıkta Çocuksuzluk	225
Şekil 33: Toplumsal Damgalar	233
Şekil 34: Gönüllü Kimdir?.....	240
Şekil 35: Ebeveynliği Damgalamak	247
Şekil 36: Baş Etme Stratejileri	253
Şekil 37: Baş Etme Stratejilerinde Adımlar.....	258
Şekil 38: Dini Mesafelenme ve Gönüllülük İlişkisi	261
Şekil 39: Politik Çocuksuzluk.....	266
Şekil 40: Çekirdek Koda Ulaşma Adımları	271
Şekil 41: Çocuksuzluk Tipolojileri	275

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Karşılaştırmalı Doğurganlık Hızı	87
Tablo 2: Katılımcıların Demografik Bilgileri	110

SEMBOL VE KISALTMALAR DİZİNİ

AÇEV	Anne Çocuk Eğitim Vakfı
TAYA	Türkiye Aile Yapısı Araştırması
TÜİK	Türkiye İstatistik Kurumu
OECD	Ekonomik İş Birliği ve Kalkınma Örgütü
EUROSTAT	Avrupa İstatistik Ofisi

GİRİŞ

Aile, çocukluktan itibaren yaşamımızı kuşatan, biyolojik varlığımızın ve toplumsal belleğimizin sürekliliğini mümkün kılan ilk toplumsal çevrelerimizden biridir. Bir toplumsal kurum olarak aile, diğer kurum ve yapılarla ilişkili olarak tarihsel süreçte değişerek yeniden üretilmekte ve anlam kazanmaktadır. İnsanların çoğu ya bir ailenin içine doğmakta ve ilerleyen yaşlarında yeni bir aile kurmaktadır. Bu durum, söz konusu kurumun farklı pratikler, ritüeller, normlar ve değerlerle tecrübe edilmesi üzerinden gerçekleşmektedir. Böylece aile hem toplumsal değişimin hem de sürekliliğin önemli saç ayaklarından biri olarak var olmaya devam etmektedir.

Geleneksel ve yaygın biçimiyle çekirdek ailelerin özellikle kentleşme, göçler, kadınların işgücüne katılımları, bireyselleşme, dijitalleşme gibi etkenlerle birlikte yapısal değişimlere uğradığı görülmektedir. Bu bakımdan modernleşme deneyiminin ailede, ebeveynlik biçimlerinde, çocuğun statüsünde köklü değişimlere tekabül ettiği söylenebilir. Modernleşme deneyiminde, gelenekselleşmiş kişisel yaşam döngüleri sekteye uğramış; askere gitme, işe girme, evlenme, çocuk sahibi olma gibi rutinler ya aksatılmaya ya da bilinçli bir şekilde yeniden kurgulanmaya başlanmıştır. Bu durum, ailede yaşanan değişimlerin somut göstergeleri şeklinde okunabilmektedir. Zamanla özellikle aile içerisinde rol dağılımlarındaki dengesizlikler, bireysel öznelliklerin inşası ve buna bağlı talepler, toplumsal sorguların merkezine yerleştirilmiştir. Sorgular modern toplumları, ataerkil düzeni yeniden üretmekle suçlu özne konumuna itmiş; aileyi ise bu rolleri pekiştiren bir toplumsal kurgu olarak değerlendiren yaklaşımları görünür kılmıştır (Giddens, 2010, s. 160). Modernleşme ve sanayileşme deneyimlerinden önce aile, üretim bakımından kolektiflikler dolayısıyla kurumlaşmıştır.

Anne, baba, çocuk ve diğer aile üyelerinin ortak katılımıyla gerçekleştirilen üretim faaliyetleri zamanla çekirdek ailelerin kendi ekonomisini yönettiği bir çerçeveye kaymaya başlamıştır. Bu süreçte çocuk, üretime katkıda

bulunan konumundan uzaklaşmış; ekonomik değeri düşerken duygusal bakımdan paha biçilemez konumuna taşınmıştır (Zelizer, 1985, s. 11). 1960'lı yıllardan itibaren çocuk, iyiden iyiye ailenin merkezine yerleştirilmiş; yoğun ebeveynlik ideolojileri gündeme gelmeye başlamıştır. Bu ideolojiye göre ebeveynlerin -özellikle annelerin- çocuk yetiştirmeye geçmişe nazaran daha fazla zaman, ekonomik kaynak, duygusal yatırım ve emek harcaması adeta şart haline gelmiştir. (Chambers ve Gracia, 2022, s. 63). Bu geçiş sürecinde "*ev yaratılmış*", ebeveyn ve çocuk arasındaki hiyerarşik ilişki ağları değişmiş ve "*annelik icat edilmiştir*" (Giddens, 2010, ss. 45-50). Diğer bir ifadeyle özel alanların, kamusal alanlardan keskin biçimde ayrılmaya başlaması evi, çocuğu, ebeveynliği ve bütün bunları kapsayan aileyi derinden etkilemiştir. Çocuğa atfedilen duygusal merkezilikler, aile üyelerinin birbirleri ve toplumla ilişkilenme pratiklerini, kuşaklar arasındaki bağılılıklarının rotasını değiştirmiş böylelikle toplumsal ilişkilerde duygusal yatırımların esas odağı ebeveynlik pratiklerine kaymıştır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012, ss. 100-104). Bu nedenle çocuğun toplumsal statüsü değişime uğrayarak modernleşme deneyimi içerisinde yeniden anlam kazanmıştır. Ancak bu yeni anlam kazanma süreci, idealleşmiş standartları değiştirdiği için bazı insanlar çocuksuz bir yaşam sürdürmeyi tercih etmiştir.

Normatif kodlar, çocuk sahibi olmayı kişinin yaşam döngüsünde olağan bir durak olarak değerlendirmekle birlikte yoğun ebeveynlik pratiklerinin standartlarının giderek yükselmesi, çocuk sahibi olmayı tercih etmeyenlerin kararlarını açıklayabilme ve meşrulaştırabilme alanlarını da daraltmaktadır (Hays, 1996, s. 9). Ancak çocuk sahibi olmama tercihinin bilinçli, sürekli ve istikrarlı bir karar olarak benimsenmesi "*gönüllü çocuksuzluk*" olarak kavramsallaştırılarak açıklanmaktadır. Kavramda belirginleşen ayrım bir tercih ve karar mekanizmasının dahil edilmesinden ileri gelmekte, dolayısıyla kavram istemsiz çocuksuzluktan ayrılmaktadır. Söz konusu iki çocuksuz yaşam pratiğinde gönüllü çocuksuzlar, çocuk sahibi olmak için bedensel/biyolojik engellerle karşılaşmadan evvel çocuksuzluk kararı almakta; istemsiz çocuklar ise çocuk sahibi olma taleplerine rağmen biyolojik/bedensel engellerle karşılaşmaktadır. Gönüllü çocuksuzlar, yaşam kurgularını ebeveyn olmama

şeklinde oluşturmakta ve bu tercihlerini çok katmanlı sebeplere dayandırmaktadırlar.

Gönüllü çocuksuzluk tercihleri, 1980'li yıllarda nüfus araştırmaları ve sosyoekonomik eğilimlerle anlamlandırılma çabasıdayken; 2000'lere doğru kimlikler, toplumsal normlar ve kültürel dönüşümler üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Kavramın değerlendirilmesindeki bu değişim, gönüllü çocuksuzluğun demografik bir eğilim olmanın ötesine geçerek, kimlik inşalarının temelinde yer aldığını kanıtlar niteliktedir. Konuyla ilgili güncel literatürde gönüllü çocuksuzların otobiyografilerini birer yaşam projesi biçiminde inşa ettikleri dikkat çekmektedir. Bu tercih, bireyselleşme, kariyer hedefleri, ekonomik sermayeler, romantik ilişki endişeleri, alternatif aile biçimleri kurma ve özgürlük talepleriyle yakından ilişkilidir ve çoğu zaman bütün bu tercihler iç içe geçmiştir. (Blackstone ve Stewart, 2016; Gillespie, 2003). Öte yandan 2010 sonrasında dijitalleşmenin etkisiyle yaygınlaşan sosyal medya platformları, gönüllü çocuksuzların toplumsal normların dışında konumlanan deneyimlerini görünür kılmaya başlamış böylece kişisel kimlik inşalarına eklenen kolektif kimliklerin inşasına da güçlü bir zemin oluşturmuştur (Bicharavo, Lebedeva ve Karabushchenko, 2015; Kelly, 2009). Sanal cemaatler biçiminde görünen bu yeni dijital topluluklar, gönüllü çocuksuzluk gibi bireysel bir tercihi toplumsal pratiklerle somutlaştırmıştır.

Türkiye'de gönüllü çocuksuz topluluklarının henüz kurulamamış olması toplumsal pratiklerin, cemaatleşmeye alan açmadığı ve alan yazının aksine dayanışma üretmeden bireysel stratejilerle sürdürüldüğüne işaret etmektedir. Bu stratejiler ise yalnızca orta-üst ya da üst sınıf kadınların deneyimlerini kapsamakta, dayanışma ağlarının zayıflığıyla birlikte ele alındığında söz konusu deneyimi yalnızca belirli bir sınıf ve belirli bir cinsiyete özgüymüş gibi sunmaktadır. Ancak her hâlükârda uluslararası literatür, özellikle bireyselleşmenin, özerkleşme taleplerinin, kariyer hedeflerinin çocuksuz bir yaşam tercihinin güçlendiren eğilimler olduğu noktasında ortaklaşmaktadır. Böylece bireysellik ile aile kurma ve çocuk sahibi olma arasındaki tezat pekişmektedir. Dikeçligil'in ifadesiyle (2014, s. 22), *ailenin bireyselliği ezen*

olumsuzlukların kaynağı biçiminde anlamlandırılması, yaşam kurgularında alternatif aile biçimlerinin üretilmesine en nihayetinde çocuk sahibi olmayla bireyselliği karşıt kutuplar olarak konumlandırmayla deneyimlenmektedir. İlgili bağlam göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye’de gönüllü çocuksuzluk deneyiminin ebeveynliği reddetmekle sınırlı olmadığı açığa çıkmaktadır. Aynı zamanda bireyselleşme talepleri ve geleneksel-çekirdek ailenin gerilimleri arasında verilen istikrarlı ancak sürekli etkileşimlerle yeniden müzakere edilen bir karardır. Dolayısıyla bu kararın nasıl alındığı ve hangi ilişkisellikler içerisinde sürdürüldüğünü soruları önem taşımaktadır.

OECD (2025), EUROSTAT (2025) ve TÜİK (2024) verileri çocuksuz yaşam tercihlerinin zaman içerisinde hem küresel hem de yerel ölçekte artış eğiliminde olduğunu ve söz konusu eğilimin gelecek yıllarda sürmesinin veya katlanarak artmasının beklendiğini göstermektedir. Ancak bu eğilimi yalnızca nicel veriler üzerinden okumak yetersiz kalacaktır; aile kurumunu anlamlandırma ve deneyimleme pratiklerinden, kişisel yaşam döngüsünü kurgulama tercihlerine varıncaya değin süreçlerin soruşturulması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle artış eğiliminin ardındaki toplumsal, kültürel, yapısal katmanlar nicel verilere ek olarak nitel verilerle soruşturulmalıdır. Bu nedenle bu çalışma, gönüllü çocuksuzluk deneyimindeki tarihsel arka planı hesaba katarak, toplumsal dinamikleriyle birlikte olguyu mercek altına almayı hedeflemektedir. Nicel verilerin açığa çıkarttığı demografik eğilimlerin, çocuksuz katılımcıların söylem ve deneyimlerinde derinleşmesi amaçlanmakta böylelikle çocuksuzluğun, toplumsal yaşam içerisinde kazandığı anlamlar kavramsallaştırılacaktır.

Gönüllü çocuksuzluğun deneyimlenme biçimlerini soruşturan araştırmada, söz konusu olguyu deneyimleyen özne aracılığıyla anlamlandırabilmek, değerlendirebilmek amacıyla nitel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve bu yöntemin izleğinde gömülü teori desenine göre araştırma sürdürülmüştür. Amaçlı örnekleme ile 24 gönüllü çocuksuz katılımcı belirlenmiş, yarı yapılandırılmış görüşme formuyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler yürütülürken aynı zamanda eşzamanlı olarak deşifreler çıkartılmış ve açık, eksenel ve seçici kodlama adımları, sürekli

karşılaştırma yöntemine tabi tutularak kavramlar, kategoriler meydana getirilmiştir. Kategorilerin doygunluğa ulaşıldığına kanaat getirildiği noktaya kadar benzer süreçler takip edilmiştir.

Bu tez, dört ana hat üzerinde yapılandırılmıştır. İlk bölümde, ailenin yalıtılmış ve statik bir kurum olarak anlaşılamayacağı kabulünden hareketle, ailede gerçekleşen toplumsal değişimleri okunmaya çalışılmıştır. Bu değişimlerin aile tiplerindeki çeşitlenmelere, ilişkilene pratiklerindeki değişimlere, aile içi rollerin yeniden dağıtımına zemin hazırlama biçimleri değerlendirilmiş; yalnızlaşmanın, bekarlığın, kentin toplumsal ilişkilerinin aileyle ilişkilene anlam haritaları açığa çıkartılmıştır. Ayrıca anneliğin, babalığın ve çocukluğun toplumsal inşa sürecine odaklanılmış; günümüze gelinceye değin atfedilen anlamların izi sürülmüştür. Böylelikle çalışmanın ana problemleri çerçevesinde tarihsel arka planı sunulmuş, çocuksuz yaşam pratiğinin toplumsal bağlamı toplumsal cinsiyet rolleri, duygusal ilişkilerin yönü, aile kurumundaki kırılmalar ve bireyselleşme izleği eksenlerine yerleştirilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde gönüllü çocuksuzluk olgusunun kavramsallaştırma sürecine değinilmiştir. Gönüllü çocuksuzluk bilinçli bir tercih olarak tanımlanmış, kadın hareketleri ve ev içi rollerin dağılımındaki gerilimlerle somutlaşmaya başlayan bu olgunun literatürdeki konumu tartışılmıştır. Bu doğrultuda çalışma, gönüllü çocuksuzların toplumsal damgalanma pratikleriyle karşılaşmalarını ve bu damgalara karşı baş etme stratejilerini sorunsallaştırmaktadır. Böylelikle toplumsal ilişkiler içerisinde deneyimin görünür kılınması hedeflenmiştir. Ancak Türkiye söz konusu olduğunda erkek deneyimlerinin söz konusu olgudan dışlandığı, gönüllü çocuksuz topluluklarının henüz oluşmadığı ve pronatalist politikaların, söylemlerin kısıtlı etkileri ayırıcı bir yön olarak görünürlük kazanmıştır. Bu bölüm, gönüllü çocuksuzların ilişkilene ve damgalanma pratiklerine, politik ve kültürel koşulları bünyesine dahil ederek, kavramsal zemini sunmuştur. Üçüncü bölümde araştırmanın metodolojik tasarısı ortaya koyulmuş, tercih edilen desenin kurgusu, veri toplama süreci ve analizi detaylı bir şekilde sunulmuştur.

Çalışmanın bulguları, dördüncü bölümü oluşturmakla birlikte gönüllü çocuksuzluğun bireysel tercihlerin ötesinde konumlandırılarak üç ana eksenle anlaşıldığını ve deneyimlendiğini ortaya koymaktadır: *Dönüşümsel çocuksuzluk, yapısal çocuksuzluk ve kamusal çocuksuzluk*. Dönüşümsel çocuksuzluk, tercihin ardındaki nedenleri, yaşam döngülerinin geleneksel normların dışında kurgulamayı kapsamış; kamusal çocuksuzluk ana temasında toplumsal damgalanma ve baş etme stratejileri ön plana çıkmış ve son olarak yapısal çocuksuzluk ana temasında gönüllü çocuksuzların, toplumsal yapılarla ilişkilenme pratiklerini görünür kılmaktadır. Bu üç ana tema çerçevesi, gönüllü çocuksuzluğun *bireysel kararlar, toplumsal normlar ve yapısal koşullar* etrafında örgütlenerek müzakerelere yaslanan ve karşılıklı etkileşimlerle şekillenen çok katmanlı, dinamik bir toplumsal olguya karşılık geldiğini açık etmiştir.

Bu çalışmada gömülü teori yaklaşımı, yalnızca verilerin analiz yöntemi olarak değil, aynı zamanda kavramsal inşa sürecinin temelini oluşturan bir çerçeve olarak kullanılmıştır. Türkiye bağlamında yürütülen bu çalışmada, literatürde yer edinmiş kavramların deneyimi açıklamada yetersiz kalabildiği ortaya çıkmıştır. Örneğin “*sessiz bedenler*”, “*aktif ya da pasif gönüllü çocuksuzlar*” gibi tipolojiler, kısmen gönüllü çocuksuzları tasvir edebilmesine karşılık kültürel değerlerle, toplumsal ilişkilenme biçimleriyle, dini ve politik unsurlarla iç içe geçmiş özgül bağlamı tam olarak yansıtamamaktadır. Bütün bu bulgular, kavramsallaştırma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla çalışma, Türkiye’deki gönüllü çocuksuzluk deneyimini mevcut sosyo-kültürel bağlamı gözeterak yeni kavramlar ve tipolojiler ışığında ele almakta böylece bağlamın özgünlüğünü bütüncül biçimde okumayı hedeflemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA AİLE

1. Aile: Tanımlamak ve Toplumsal Değişimi Okumak

Aile, toplumun temel kurumlarından biri olarak birçok disiplinin ilgi alanına girmektedir. Bu nedenle her disiplin, aileye farklı bir yönden bakmaktadır. Bir ailenin içine doğmak, evlenerek yeni bir aile kurmak, kan bağı bulunmayan insanları aile kabul etmek, farklı aile tiplerine işaret etmektedir. Bu durum, toplumda herkesin bir aileye sahip olduğunu veya sahip olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla aileyi tanımlamak, sınırlarını çizebilmek çetrefilleşmektedir. Kişisel deneyimler ve toplumsal değişimlerle dönüşen bu kurum, farklı tiplerini meydana getirebilmektedir.

Ailenin bir kurum olarak ortaya çıkışı, sosyal bilimler açısından tartışmalı bir konudur. Semavi din geleneği insanlığın hikayesini Hz. Adem ve Hz. Havva'nın cennetten sürgün edilmeleri ve yeryüzünde aile kurmaları ile başlatır. Aile, bir yandan toplumun en temel kurumu olarak kabul edilirken diğer yandan insanlık tarihinde eşitsizliklerin kaynağı olarak da görülebilmiştir. Örneğin Engels (2019, ss. 39-41), bu tartışmalara tarihsel materyalist bir perspektiften yaklaşarak biyolojik ilişkilenmelerin doğal birlikteliklerinden daha ziyade üretim tarzı ve mülkiyet biçimlerine bağlı tarihsel oluşumlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre ailenin başlangıcı, klanlara kadar uzanmakta, tarihsel ve toplumsal şartlara göre açığa çıkmış yeni bir ilişki biçimi olarak kavramsallaştırılmaktadır (Marx vd., 2008, s. 146). Bu doğrultuda tek eşli ailelerin ortaya çıkışını özel mülkiyetin ve miras haklarının görünür kılınmasıyla birlikte kabul etmekte ve aileyi, sınıflı toplumların doğuşuyla dönüşen bir kurum olarak değerlendirmektedir. Engels'in ifadesiyle, *"tarih sahnesine çıkan ilk sınıf karşıtlığı, erkek-kadın karşıtlığının tek eşli evlilikteki gelişimiyle, ilk sınıfsal baskı da kadın cinsinin erkek cinsi tarafından baskı altına alınmasıyla çakışır"* (Engels, 2019, s. 72). Diğer bir ifadeyle ailenin kökenleri, sınıflı toplumların belirginleşmesiyle kurumsallaşan ataerkil yapılara kadar uzanmaktadır.

Aile, Bonald tarafından (2025, ss. 111-112), insanın doğduğu andan itibaren anne-baba-çocuk ilişkisinde konumlandığı doğal toplum biçiminde tanımlanmaktadır. Aile hem doğanın hem de dinin zorunlu kıldığı toplumun en temel birimini ifade etmektedir. Bu bağlamda evlilik, aile birliklerinin temelini teşkil etmekte ve evliliğin bozulmazlığı yasası ile ailenin sürekliliğini güvence altına almaktadır (Bonald, 2025, s. 117). Özellikle çocuk sahibi olunmasının ardından eşlerin birlikteliği zorunlu ve kalıcı nitelik kazanmakta; aile ise dini ve ahlaki bir yasa olarak korunması gereken bir kurum olarak görülmektedir. Nisbet'e göre (1990, s. 111), Bonald'ın aileyi muhafaza etmeye yönelik görüşleri ailenin açıkça sanayileşme, kentleşme, demokrasi ve liberalizm gibi olgularla karşı karşıya getirmiştir. Bu olgular ise aile üyelerinin birbirleri arasındaki ilişkilere devlet, fabrika ve okul gibi araçlar ekleyerek aile bağlarının zayıflamasına, çözülme tehlikelerine yol açmıştır. Benzer doğrultuda Burke, aileyi toplumun "küçük taburları" biçiminde anlamlandırarak temelde kişisel kimliklerin ve bağlılık duygularının ilk kez şekillendiği başat toplumsal ağ olarak tanımlamaktadır (Nisbet, 1990, ss. 109-110). Dolayısıyla muhafazakar düşüncede aile özellikle ahlak, din ve otoritenin kuşaklar arası aktarımını sağlayan merkezi kurum niteliği taşımaktadır. Bu düşüncede kurum olarak ailenin zayıflaması ise bireylerin yalnızlaşmasına ve toplumsal yapıların çözülmesine zemin hazırlayan bir tehdit olarak değerlendirilmektedir.

Giddens (2012), aileyi kan bağıını önceleyerek bu bağa dayanan akraba toplulukları olarak tanımlamış ve ayrıca aileye, çocuk bakımı görevini üstlenen insanların birlikteliği rolünü atfetmiştir. Sosyolojide farklı teorik yaklaşımlara rağmen aileye dair tanımlar benzer temalara -kan bağı, akrabalık, roller vb.- odaklanmakta ve aile üyelerinin belirli rollerine dikkat çekilmektedir. Yapısal işlevselcilik teorisi, toplumu bir sistem ve onun alt sistemlerinden oluşan bir bütün olarak değerlendirmekte, aileyi de bu alt sistemlerden biri olarak kabul etmektedir. Diğer tüm alt sistemler gibi aile de sisteminin işleyişini sürdürmeyi sağlamaktadır. Ancak aile, sistemin işleyişinin devamlılığından çok daha fazla işlevle görünür kılınmaktadır. Çünkü aile toplumun büyük çoğunluğunun birincil toplumsallaşmayı deneyimlediği, norm ve değerleri öğrenip

içselleştirdiği bir başka deyişle topluma yeni katılan üyelerin toplumun işleyişine katkı sağlamayı öğrendiği ilk toplumsal kurum olarak var olmaktadır.

İşlevselciliğin öne çıkan kuramcılarından Talcott Parsons, üretim sürecinin değişimini ailede yeni işlevlerin ortaya çıkmasıyla açıklamaktadır (1966, ss. 35-36). Üretimin hem ailenin hem de evin dışına taşınması beraberinde çocuğun toplumsallaşması ve uzmanlaşma işlevlerini getirmiştir. Ona göre sanayileşmeyle birlikte çekirdeklenen bu ailelerde çocuğun birincil toplumsallaşması ailede yürütülürken bir taraftan da ihtiyaçların karşılanması gerekliliği uzmanlaşmayı açığa çıkarmıştır (Ecevit, 1993). Bu noktada Parsons, en temelde “*bir aile nasıl olmalıdır?*” sorusuna yanıt aramıştır. Keza bir alt sistem olan aile çatışmadan uzaklığı ve genel sisteme katkısıyla resmedilmektedir. Üyeler arasında belirlenmiş iş bölümü vardır ve bu iş bölümü ilk olarak ailede içselleştirilmektedir (Işık, 2023). Kadın dışavurumcu rolü, erkeğe araççı rolü çocuklukta içselleştirmelidir. Erkekler evin dışındaki gereksinimleri, kadın ise ev içi sorumlulukları üstlenmelidir. Kadın ailenin duygusal ihtiyaçlarını karşılayabilmeli, erkeğe maddi gereksinimler ve güvenlik gibi daha akılla giderilebilen ihtiyaçları tamamlayabilmelidir. Evlilik ve ailelerin işlevselliği bu noktada kişiliğin sabitlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kadının erkeğe duygusal desteği, erkeğinse maddi-fiziki desteği bir dengeye ulaşmada aracı olmakta ve böylece roller yerine getirildikçe kişilikleri sabitlenmektedir. Bir başka deyişle Parsons kadını duygular, erkeği akılla eşleştirmiş; ailenin sistemin devamlılığını sağlama işlevini bu ikiliğin sürdürülebilme kapasitesine bağlamıştır. Oysa gündelik hayatta ne duygu ne akıl bir cinsiyetle ilişkilendirilebilmiş ne de bu keskin ikili ayrım açığa çıkartılabilmıştır. Öte yandan Parsons’ın ailesi tek bir evrensel aile tipolojisini gösterir. Tüm toplumlarda kadının ve erkeğin aynı rolleri üstlenmesini beklemektedir. Neticede bahsi geçtiği üzere o, esasen sistemin işleyişine katkı sağlayacak bir aile tablosu çizmiş; var olanı değil ancak olması gerekeni tarif etmiştir. Fakat Parsons’ın ifadelerinde geçen evrensel bir aileden söz edilemeyeceği gibi çatışmanın yaşanmadığı, her ferdinin tüm rollerini eksiksiz yerine getirebildiği bir aileden de söz edilememektedir.

Aile tablosunu daha yakından gözlemleyen çatışmacı yaklaşım kuramı, çatışmanın kaçınılmaz varlığını ifşa etmektedir. Çatışma gündelik hayatın her anında ve zamanındadır. Üstelik bu çatışmalar işlevselciliğin savunduğu gibi yıkıcı değil, yapıcı da olabilmektedir. Bu kuramda aile ise toplumsal eşitsizlikleri deneyimleyen gruplar olarak tanımlamaktadır (Canatan, 2013, s. 40). Kıt kaynakların eşit paylaşılabilmesi aileler arasında eşzamanlı olarak aile üyelerinin birbirleri arasında da çatışmayı kaçınılmaz kılarak rekabete itmektedir. Aile içerisinde açığa çıkan bu eşitsizlik ve dengesizlik, feminist teoriyle birlikte cinsiyetler arası eşitsizliğin sorgusuna kapı aralamıştır. Nitekim feminist teori ne çatışmanın yapıcılığını kabul etmekte ne de aileyi yapısal işlevselciler gibi işlevsel bir kurum olarak değerlendirmektedir. Aksine geleneksel anlamdaki ailenin, kadın-erkek ilişkilerindeki dengesizliği yeniden ürettiğini iddia etmektedir.

Feminist teorinin birçok farklı biçimi olmasına karşın -liberal, marksist, radikal vb.- tüm alt kuramları, aileyi ataerkil sistemi içselleştiren ve yeniden üreten kurum olarak tanımlamakta hemfikirdir. Aynı zamanda bu feminist teorideki biçimlerinin her biri yalnızca ataerkil sistem içerisindeki kadınlarla ilgilenmektedir (Canatan, 2013, s. 41). Marksist feminist teori, başlangıçta kapitalizmin suçlu öznesini erkekler ve erkeklerin sahip olduğu özel mülkiyetle ilişkilendirmektedir. Burjuva ailelerin miraslarını, erkek evlatlara devretme arzusu ataerkil sistemin devamlılığına hizmet etmektedir. Akabinde kadınların ücretli emeğin ortaya çıkışındaki paylarına değinmektedirler. Kadınlar doğaları gereği insan neslinin devamlılığını sağlamakta ancak biyolojik özelliklerinden bağımsız olarak bakım ve ücretsiz ev emeğini üstlenerek ataerkinin yeniden üretimini desteklemekte ve bu nedenle bir erkeğe bağımlı kalmaktadırlar (Firestone, 2013, ss. 18-20). Ancak Marksist feminist teori, kadınları suçlu özne konumundan çıkartmakta, erkekler tarafından emeğinin sömürülmesine referansla emeklerine yabancılaşmış bir şekilde tanımlamaktadır. Sömürünün ortadan kaldırılabilmesi ise ancak aile kurumunun ortadan kaldırılmasıyla veya yeniden inşa edilmesiyle mümkün hale gelecektir (Şenkal, 2016). Ayrıca Firestone (2013, s. 22), doğumun toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini pekiştirdiğini

ifade ederken bu eşitsizliğin çözümü olarak kadınların hem bedenlerini hem de üretim araçlarını denetleme rollerini üstlenmesi gerektiğini eklemektedir.

Tıpkı Marksist feministler gibi sosyalist feministler de kapitalizmin kökenindeki ataerkiyi işaret etmekte ancak ataerkinin yanına kapitalizmi de eklemleyerek ikili bileşik sistemin kaçınılmazlığını vurgulamaktadır. Nitekim bu kurama göre geçmişin çalışma yaşamında cinsiyet ayrımı güdülmemektedir. Çocuklar, kadınlar, anne, baba kısacası ailenin tüm üyeleri çalışma hayatına katılmakta, bu ortaklaşa katılım nedeniyle sınıflardan söz edilememektedir. Ancak kapitalizmin yeşermeye başladığı süreçte kadının evle özdeşleştirilerek ev içi ücretsiz emeği ve çocuk bakımını üstlenmesiyle, erkeğin ücretli işlere yönelmesi iktidar ilişkilerinde değişimlere yol açmıştır (Özdemir, 2017). Bu noktada kadını, kapitalizmin işçilerine benzetilmekte, işçilerin emeğine yabancılaşması gibi kadınlar da bedenlerine yabancılaşmaktadır. Her ne kadar kendi bedenlerinin kontrolü kendilerinde gibi olsa da bedene uygulanan güç bir başkası tarafından beğenilme arzusunda olduğundan kendini nesneleştirmeye neden olmaktadır. Bu duruma cinsellik, annelik, çocuk sayısı, çocuğu ne zaman yapacağına dair kararlar dahil edilmiş; kendi kararlarını kendisi alamadığı bu tip meselelerde doğurganlığına, bedenine yabancılaşabildiğini ifade etmişlerdir (Çakır, 2008). Bu bağlamda aile, Millett tarafından (2011, s. 49), politik bir sistem olarak yeniden tanımlanmış; bu politik sistemin ev ve aile gibi özel alanlarda görünür hale gelerek birer baskı mekanizmasına dönüştüğü savunulmuştur.

Neticede feminist kuramların aileye bakışı yapısal işlevselcilerin tam karşı kutbunda yer almış; aileyi işlevsiz, cinsiyetler arasında dengesizlikler inşa eden, kapitalizmin gelişimine katkı sağlayan bir kurum olarak tanımlamışlardır. Diğer bir ifadeyle klasik sosyoloji geleneği içerisinde aileyi tanımlama çabaları, tüm katmanlarıyla değerlendirilmemiş aksine madalyonun tek bir yüzü tercih edilmiştir. Bu durum ailenin ya tamamen işlevsel ya da tersine bütünüyle toplumsal eşitsizlikleri üreten, bu nedenle de işlevsiz bir kurum olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Ancak söz konusu kuruma dair bu yorumlar, olumlu-olumsuz şeklindeki ikiliklere sıkıştırıldığından ötürü bütüncül bakıştan uzaklaşmaya neden olmaktadır. Dolayısıyla bir kurum olarak ailenin, toplum

açısından işlevsel nitelikleri göz önünde bulundurularak işlevsiz boyutları da hesaba katılmalıdır. Zira bu kurum, toplumsal dayanışma ve destek mekanizmalarını üretebildiği gibi sınırlandırıcı, baskılayıcı işlevlerle de görünür hale gelebilmekte; bu nedenle bağlam, ailenin toplumsal konumunda belirleyici bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Bahsi geçen kuramlar aileyi çatışmalar, işlevler ya da hiyerarşi üreten yönlerine ağırlık vererek açıklamıştır. Sembolik etkileşimcilik kuramı ise tüm bu unsurların ötesinde aileyi etkileşimler ve anlamlandırmalar yoluyla çözümlemiştir. Aile bilginin, inançların, değerlerin, rollerin bir aradalığıyla açığa çıkan etkileşimler bütünü biçiminde tanımlanmış (Canatan, 2013, s. 43) ve aileyi keşfetmenin yolunun onlara biçilen anlamlar dünyasını açığa çıkartmaktan geçtiğini ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda evliliğe, boşanmaya, çocuğa, ebeveynliğe, aşka yüklenen anlamlar önem kazanmaktadır. Keza geçmişten günümüze gelinceye değin atfedilen anlamlardaki değişmeler bir başka deyişle semboller, toplumsal değişimleri açıklar niteliktedir. Örneğin geçmişin iş gücüne katılımı beklenen çocuktan günümüzde eğitim hayatına katılması beklendiğine şahit olmaktadır. Bu durum sembolik etkileşim kuramına göre çocuğa atfedilen sembollerin değişimiyle okunmaktadır. Aynı zamanda aile, bahsi geçen sembollerin öğrenildiği ilk kurumlardan bir tanesidir. Sembolik etkileşim kuramının kilit kavramlarından sosyal benliğin ilk temelleri ailede atılmaktadır. Çocuk kendisini çevreleyen değerler, normlar, inançları ve bunların eyleme geçirilmesini ailede anlamlandırmaya başlamakta ilerleyen dönemlerde farklı sosyal etkileşimler aracılığıyla tekrar ve tekrar anlamlandırma süreçlerine dahil edebilmektedir (Akın, 2019). Bu yönüyle rollerin de ilk olarak ailede öğrenilip deneyimlendiği sonucuna ulaşılabilir. Sembolik etkileşim kuramına göre rollerin temsili ve bu rol temsillerinden beklentilerin aile içi ilişkileri belirlemektedir. Neticede rollerin açıklık düzeyi alımlanma biçimlerini doğrudan etkilemekte ve böylece aile içi ilişkilerde de belirleyici olmaktadır (Canatan, 2013, s. 43). Bir başka deyişle aile, farklı yaklaşımların mercek altına alınmış olmasına karşılık birtakım işlevleriyle değerlendirilmektedir. Bu işlevler yaklaşıma göre değişebilmekte, reddedilebilmekte fakat en temelde biyolojik, ekonomik,

kültürleşme, toplumsallaşma unsurlarının yöresinde konumlandırılmaktadır. Bir taraftan da toplumsal değişimler, toplumun minyatür versiyonunu resmeden bu kurumu derinden etkilemektedir. Ailenin üyelerinin kimleri kapsayacağı, büyüklüğü, yaşamın sürdürüldüğü bölgeler, üretimin sürdürülme biçimleri vb. bazen yeni aile türlerini bazen de değişikliğe maruz kalmış aile türlerini açığa çıkartmaktadır.

1.1.Aile Kurumuna Alternatifler ve Güncellemeler

Ailede yaşanan yapısal kırılmaların Sanayi Devrimi'nin ardından tohumları ekilmekle birlikte esasen yirminci yüzyılın son dönemlerine kadar genelde tek düze bir aile tipiyle karşılık bulmaktadır. Devrim öncesi geniş ailelerin bir arada yaşadığı dönem geride bırakılmış, aile üyeleri kentlere göçerek görece daha ayrı yaşamaya başlamıştır. Bu durum toplumdan topluma değişebilmesine karşılık gelişmiş toplumlarda anne, baba ve çocuğu içeren çekirdek aileler tercih edilmeye başlamıştır (Mayowa, 2019). Tercihteki istikrar ise çekirdek ailenin yer yer gelenekselleşmesine yer yer de idealleştirilmesine olanak sağlamıştır. Nitekim kentin kıra kıyasla küçültülmüş evleri, üretimin ve tüketimin kapitalist sisteme ayak uydurmaya başlaması küçültmeye mecbur bırakmış; bu küçülmenin fabrikalarla, bürokratik koşullarla uygunluğu söz konusu hale gelmiştir (Goody, 2004, s. 180). Aynı zamanda Foucault'nun (2016, ss. 76-77), cinselliğin toplumsallaştığını belirttiği bu süreç, çekirdek ailelerin ekonomik açıdan işlevsel kılınarak ekonomik bakımdan toplumsallaştırılmasına; partnerlerin çocuk sahibi olması yönündeki sorumluluk atfedilmesiyle politik bakımdan toplumsallaştırılmasına ve doğum kontrol yöntemlerinin, doğumhanelerin gündeme getirilerek tıbbi biçimde toplumsallaştırılmasının önünü açmıştır. Dolayısıyla yeniden organize edilmiş biçiminde aile, farklı eksenlerde toplumsallaştırmalarla karşılaşmakta; bu toplumsallıklar üzerinden deneyimlenmektedir.

Yeni düzende anneler özellikle başlangıçta kırdaki gibi üretime katılamamakta, açığa çıkan işgücü çoğunlukla erkekleri, erkeklerin beden güçlerini talep etmektedir. Ardından yaşanan süreçte kadınlar çalışma hayatına eklemlenmiş, esasen kent ailelerinde toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden inşa

edildiği bir döneme girilmiştir. Keza bu süreçte artan boşanma oranları modernleşmeyle birlikte bireyselleşme ve ekonomik bağımsızlığın açığa çıkışıyla açıklanmıştır (Furstenberg, 2019). Aile üyeleri arasındaki ekonomik bağların kopması, ekonomiyi ailenin bir aradalığı için koşul olmaktan çıkarmış bu nedenle ailenin duygusal temelleri sarsılmıştır (Goode, 2003). Bir başka deyişle modernleşmenin sancıları geleneksel çekirdek ailelerin duygusal bağlarında görünür hale gelmiştir. Bazı sosyologlar tarafından geleneksel çekirdek ailelerin sonu olarak tanımlanan bu modernleşme çıktılarına destekler nitelikte boşanmalar artmaya başlamış, doğurganlık oranları düşmeye başlamış, yalnız yaşam yaygınlaşmış, evliliğini sürdüren çiftler dahi yavaş yavaş ebeveynlerinden uzaklaşmıştır (Sayın, 2020, ss. 105-106). Bu nedenle geleneksel çekirdek ailenin bir ideal olmaktan çıktığı ve sonunun geldiği iddia edilmiştir.

Modernleşme deneyiminde bir kıskaç olarak tutulan aile, akabinde de dinamik bir kurum olduğundan ötürü kendi kendisini sürdürmeye devam etmektedir. Postmodern aile olarak kavramsallaştırılan bu yeni durumda, esasen modernleşmenin gelenekselleşmiş ideal çekirdek ailesi tam anlamıyla kaybolmamış fakat yeni tezahürlerini açığa çıkartarak çeşitlenmiştir (Noble, 1995). Modernleşmenin soy temelli ailesi hala aileyi benzer biçimde tanımlamaya tabi tutmakla birlikte aynı zamanda soy temeline dayanmayan aile biçimlerini de var etmeye başlamıştır. Bu bakımdan postmodern aileden anlaşılması gereken herhangi bir unsurun varlığından daha ziyade ailelerdeki çeşitliliğin varlığıdır. Çeşitlilikler yelpazesi arasında en sık rastlanan biçimler tek ebeveynli aileler, üvey aileler, resmi nikah olmaksızın birlikte yaşama yer almaktadır (Canatan, 2013, ss. 78-81). Bu ailelerin ritüelleri, modern ailenin ritüellerini bünyesinde barındırmasının yanı sıra yeni eklemlerle gündeme gelmektedir. Çocuklara özel doğum günü partileri, boşanma partileri, emeklilik partileri vb. etkinlikler düzenlenmekte; geçmişin düğün, nişan gibi geleneksel eğlencelerin çeşitlendiği görülmektedir. Zira postmodern aile için ortaklaşa geçirilebilecek zaman oldukça kısıtlıdır. Ebeveynler çoğunlukla çocukların iyiliğini gerekçe göstererek boşanmakta, bir araya gelebilmek farklı evlerde gittikçe zorlaşmaktadır (Costa,

2013). Bu nedenle kısıtlı zaman eğlenceli kutlamalarla geçirilmeye çalışılmakta başka bir deyişle postmodern aileler, yeni ritüelleriyle gündeme gelmektedir.

Bir taraftan da yaşanan dijital devrimler, aile içi iletişim ve gündelik yaşam pratiklerinde yeni bir döneme işaret etmektedir. Ailenin güvenli alanı varsayılan evini, sanal ortamlar ikame etmeye başlamış; aile üyeleri arasındaki iletişim -görüntülü konuşma, mesajlaşma vb- dijital ağlara taşınmıştır. Evin ve iletişimin değişen yapısı ise aile üyeleri arasındaki dengeyi zedelenmiş, geleneksel hiyerarşik yapıda yeni zedelenmelere yol açmıştır (Al-Hashmi, 1991). Bu bağlamda aile biçimlerinin değişebilmesine karşılık, geleneksel pratiklerin reddi yerine geleneksel pratiklerle harmanlanmış, çoğu zaman geleneksel ve modern pratiklerin yeni bir yorumu biçiminde eyleme döküldüğünü söylemek mümkün hale gelmektedir.

Postmodern aileler merkezinde ilerlendiğinde ise ailenin tam olarak ne olduğu, ne olması gerektiği, sınırları, normları, gelenekleri, ebeveynlik biçimleri artık öncesinde belirlenemeyen, sorgulanamayan ve dahası bağlayıcılığı tartışılır hale gelen bir kuruma dönüşmüştür. Öyle ki ailenin içeriği git gide kişiden kişiye ya da ilişkilene biçimine göre, sınırları, ahlaki değerleri vb. her an yeniden ve yeniden değişebilir durumdadır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012, ss. 17-18). Bu noktada, ailenin değişen düzeninde öne çıkan en önemli temalardan bir tanesi bireyselleşmedir. *“Aşkın Normal Kaosu”* (2012) başlıklı çalışmalarında, bireyselleşmeyi kişinin kendisine ait bir varoluş inşa etme çabası olarak tanımlayan Beck ve Beck-Gernsheim, bu varoluşun çoğu zaman aile bağlarına karşı çıkarak gerçekleştirildiğini savunmaktadır. Keza onlara göre yeni emek piyasasının idealleştirdiği yaşam biçimi tam anlamıyla mobil bireyi kastetmekte ve bu mobilite kişinin var olan toplumsal bağlarını, toplumsal kimliğini görmezden gelmesini talep etmektedir. Talep edilen kişinin kendisini fiyatı ödenmiş, esnek, performans odaklı, rekabet piyasasının farkında olarak görmesidir (2012, s. 20). Kendine yönelen bu yeni bakış aracılığıyla insanlar evlenmek yerine git gide daha fazla birlikte yaşamayı tercih etmekte ve kendi kendinin her şeyi olmayı başarı olarak etiketlemektedir. Kendi ideal yaşamlarının gelenekler ve kanunlar koyucuları, geçmiş travmalarını çözen

terapistler, günahlarını çıkartan din görevlileri olmaktadır (2012, s. 17). Başka bir deyişle bireyselleşmenin aile kurumu üzerindeki görünümü gittikçe daha fazla çeşitlenmeye başlamıştır. Kişisel seçimler, kurumun gidişatında git gide daha belirleyici oluyor görünmekle birlikte yaratılan yeni bireysel ihtiyaçlara karşılık vermek yerine bağları baltaladığı savunulmaktadır. Fakat bu noktada postmodern bir aileden bahsedilse dahi aile uygunluk ya da iyilikten ziyade duygusal anlamlarına ithafla çoklu yakınlıkları ve yine çoklu bakım sunma biçimlerini içinde barındırıcak şekilde tanımlanmaktadır (Chambers & Gracia, 2022, s. 238). En nihayetinde aile, kan bağı bulunmayan kişileri de üyesi olarak eklemiş ve gündelik yaşam pratiklerini aile üyesi olarak konumlandığı bu kişilerle sürdürmeye başlamıştır.

Aile üyelerinde değişimlerin izleğinde evliliğin, kurumsal değerindeki kayıplara değinmek gerekmektedir. Cherlin (2004), evliliğin kurumsallıktan uzaklaştığını savunmakla birlikte kadınların çalışma yaşamına katılımını, boşanma eğilimlerinin yükselişini, birlikte yaşama (*cohabitation*) biçiminin değer kazanmasını, tek ebeveynli aileleri, yeniden evlilikleri kanıt niteliğinde sunmaktadır. Bu göstergeleri, evliliğin ve geleneksel anlamda aile tiplerinin tamamen yok olmadığı ancak normlarının bağlayıcılığının, kurumsallığının ve üyelerinin rollerinin anlamını kaybetmeye başladığı biçiminde okumaktadır. Benzer doğrultuda Goldscheider ve Waite (1991, ss. 53-39), Amerika’da yürüttükleri çalışmalarında geleneksel aile modellerinin gerilemekte olduğunu ancak bu gerilemenin bir kurum olarak ailenin yok olduğu anlamına gelmediğini; aksine çeşitlilik yelpazesini genişleterek farklı bir biçimlere büründüğünü ortaya çıkartmıştır. Bu bakımdan evlilik dışı birlikte yaşama ve tek ebeveynli aile tiplerinin daha sık tercih edildiği konusunda ortaklaşmakta böylece ailenin, farklı formlar altında varlığını devam ettireceğini vurgulamaktadırlar.

Aileye alternatif yaşama biçimlerine ek olarak, seçilmiş aileler (*chosen family*) ya da kurgusal/ hayali akrabalıklar (*fictive kinship*) karşımıza çıkmaktadır. Gubrium ve Buckholdt (1982), modern aile ve akrabalık tezahürlerinde kan bağının koşul sunulmamasına karşılık bu konuma

yerleştirilmiş kişilere, tıpkı geleneksel ailelerdeki gibi roller, beklentiler, duygusal yakınlık talepleri atfedildiğini açığa çıkarmaktadır. Araştırma özellikle aileleriyle duygusal yakınlığa sahip ol(a)mayan kişilerin, sosyal ilişkilerinde akrabalığa benzer ilişkiler inşa ettiklerini bir başka deyişle, aileden karşılanamayan bağ ihtiyaçlarının alternatif aile biçimlerinden karşıladıklarını göstermiştir. Seçilmiş ya da hayali akrabalıklar, aileyi tamamen ikame edebilmekte, ailenin eksik varsayılan yönlerini tamamlayabilmekte, işlevselliğiyle ön plana çıkabilmekte, aileye eklenenen yeni üyeler olarak değerlendirilebilmektedir (Braithwaite vd., 2010). Bu durum biyolojik ailelerin üyelerinin konumlarının sabit kalamadığını ve geçmişin evlilikle kurulabilen yeni ailelerine karşılık evlilik olmaksızın yeni aileler inşa edilebilirliğe işaret etmektedir.

Tüm bu tanımlardan hareketle aile kurumuna alternatif bir kurumdan bahsedebilmek en azından Türkiye özelinde tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Keza aile Türk toplumunda hala başat kurumlardan bir tanesi olarak görülmektedir. Öyle ki Ayşegül Yazar'ın yürüttüğü "*Sosyolojik Bir Bağlam Olarak Ailede Bireyin Özneleşme Deneyimi*" (2022), başlıklı saha araştırması, Türk ailelerinde bireyselleşme deneyimlerinin aileyi reddetmek değil aksine aileyi kabul etmek, aileye uyum sağlamak olarak ortaya çıktığını kanıtlar niteliktedir. Çalışmada özellikle kişilerin hayatlarıyla ilgili radikal kararlar (eğitim, evlilik, boşanma vb.) alırken ailelerine danıştıkları ya da en azından fikirlerine uymaya çalıştıkları sonucuna ulaşılmıştır. Sonuçta Batı'daki bireyselleşmenin, çeşitlenmelerin aileye tezahürleri Türkiye'de çoğu zaman aynı şekilde değildir. Ve bu nedenle aile türleri çeşitlenmesine karşın sosyal ilişkilerin yapısı ve bu toplumsal bağların durumu tartışılabilir durumdadır.

Aynı zamanda bireyselleşmenin tezahürlerinin kurumsal olarak aileyi zedelediği kabul edilmekle birlikte farklı biçimlerde varlığını sürdürmeye devam ettirdiği de kabul edilmektedir. Geniş aile biçimlerinin yerini gittikçe çekirdek ailelerin, tek ebeveynli ailelerin, dağılmış ailelerin aldığı görülmekte ve bu üç aile oranlarının her geçen yıl daha da yükseldiği görülmektedir (Koç, 2018, s. 36). Fakat Dikeçligil (2014, ss. 46-48) aile türlerinin Batı'daki kategorilere tam olarak

yerleştirilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim özellikle yalıtlmış bir çekirdek aile manzarası Türkiye özelinde tam olarak benzer şekilde seyretmemiştir. Aksine değişikliğe uğraşmış çekirdek aileler ve birbirleriyle etkileşimlerin sürdürüldüğü çekirdek aileler açığa çıkmış başka bir deyişle çekirdek aile Batı'daki ayrışmış, kendi içine kapanmış bir çekirdek aileden farklı biçimde deneyimlenmektedir. Çekirdek aileler birer çatı olmakla birlikte diğer ailerle toplumsal dayanışmalarını, iletişim ağlarını, sosyal sermaye paylaşmalarını devam ettirerek değişikliğe uğramış çekirdek aileler biçiminde görünmektedir. Neticede modernleşme deneyiminin ailede bir takım değişikliklere ittiği ortak bir kanı olarak kabul edilmekle birlikte bu değişimlerin boyutları tartışılagelmektedir. Nitekim geçmişin toplumsal bağları Batı'daki gibi bir aile parçalanmasına kısmen maruz kalmışsa da her toplumun kendi dinamikleri yeni aile türlerini ortaya çıkartmış ya da geçmiş aile deneyimleri üzerine eklemlerle görünür hale gelmiştir.

1.2. Türkiye'de Toplumsal Değişimin Aileye Yansımaları

Aile kurumu bünyesine dahil ettiği ye sayısı, otoritenin dağılımı, sermayenin dağılımı, yaşanılan coğrafya gibi unsurlar göz önünde bulundurularak farklı türlerle kavramsallaştırılmaktadır. Bu aile tipleri ise dahil oldukları/var oldukları toplumlara veya dönemlere göre farklılık gösterebilmektedir. Literatürde bahsi geçen unsurlar doğrultusunda Türk aileleri geleneksel, modern, geniş, çekirdek, ataerkil, anaerkil, gecekond, kentli, tek ebeveynli, dağılmış, sanayi öncesi, postmodern aile gibi daha da çeşitlendirilebilecek aile türleri örnekleri arasında tanımlanabilmektedir. Ancak her ne kadar bu aileler kategorilere bölünüp birbirlerinden ayrışmış gibi görünse de çoğu zaman birden çok aile türüne dahil olmaktadır. Bu bağlamda çalışmada toplanan veriler yol gösterici olmuş, çalışmanın bu kısmında verilerde açığa çıkan aile türleri detaylandırılmıştır.

Geleneksel aileler her toplumda bir başka biçimiyle deneyimlenebilmekle birlikte Türkiye'deki manzarada geniş akraba topluluklarının bir arada yaşadığı, birden çok neslin etkileşiminin sürdüğü ve böylelikle oldukça kuvvetli sosyal bağlarla kenetlenen aile türü biçiminde deneyimlenmiştir (Sayın, 2020, s. 9).

Bu bağların temelinde ekonomik ortaklığın birleştirici payı yadsınamamaktadır. Tarımın günümüze nazaran daha fazla istihdam sağlaması ve insan gücüne olan ihtiyaç aileleri birbirine bağlamış; genel olarak baba otorite ve usta görevini üstlenmiştir. Bu bakımdan geleneksel Türk aileleri ataerkil aile ve kır ailesi olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim babaların usta, çocukların çırak rolünü üstlendiği sistemde tüm üyeler bir arada çalışarak üretimi gerçekleştirmektedir. Bu üretim ailenin tüketim ihtiyacını karşılamakta ve aile, üretim ve tüketimin bir aradalığını sağlayan kurum olarak işlevselleşmektedir. Ekonomik işlevinin yanı sıra geleneksel aileler din, eğitim, gelenekleri aktarma, barınma, statü vb. işlevleriyle de ön plandadırlar. Özellikle kentleşme geleneksel ailelerin işlevlerinin birçoğunun kaybolmasına yol açmasına rağmen en azından Türkiye özelinde tüm işlevlerin yok olduğu anlamına gelmemekte, değişmiş geniş aile kavramıyla sürdürülebilmektedir (Canatan, 2013, s. 73). Değişmiş geleneksel ailede tıpkı geleneksel ailedeki gibi sosyal bağlar kuvvetlidir ancak bu bağların ekonomik ortaklıkları zayıflamış, iletişim daha çok modern iletişim araçlarıyla sürdürülmeye devam etmiştir. Üretimdeki ortaklığın kayboluşu ise kentlerde yavaş yavaş modern/çekirdek aileleri gündeme getirmeye başlamıştır.

Sanayileşme üretim ve tüketimin bir aradalığının ayrışmasına yol açmış, tarım toplumundan uzaklaşmaya başlayan aileler bu geçiş sürecinde bir tampon kurum işlevini yerine getirmiştir. “*Ereğli: Ağır Sanayi’den Önce Bir Sahil Kasabası*” (1964) başlıklı çalışmasında Kıray, tampon kurum kavramına ilk kez değinmiştir. Ereğli’de sanayileşmeyle birlikte toplumsal değişimi sorguladığı çalışmada, ailenin ve özellikle kadınların değişen yapıya uyum sağlamada aracı rollerini gözler önüne sermiştir. Ailenin yapısındaki değişimler, aile içindeki değişimleri beraberinde getirmiş; bu değişimlerdeki geçişin daha az hasarla atlatılabilmesi ve daha kolay uyum sağlanabilmesinde anneler önemli rolleri yerine getirmişlerdir. Daha önce bahsi geçen usta rolündeki otorite babanın konumu sarsılmaya başlamış; eğitimin yaygınlaşması oğulların baba mesleğinden ziyade kendi işlerini, başka mesleklerde uzmanlaşma taleplerini açığa çıkartmaya başlamıştır. Anne ise baba-oğul arasındaki çatışmanın tamponu işlevini yerine

getirmiş, değişen aile içi rollerin uyumlanmasına katkıda bulunmuştur (Kıray, 1999, s. 107).

Sanayileşmenin itici gücüyle kırdan kentlere göçün ve kapitalizmin yükselişinin aile yapısındaki değişimlerini sorgulayan Ferhunde Özbay, “*Dünden Bugüne Aile Kent ve Nüfus*” (2021) başlıklı çalışmasında, Kıray’la benzer sonuçları elde etmiştir. Ancak Özbay’ın çalışması Kıray’ın çalışmasının bir sonraki evreye taşımaktadır. Nitekim 1980 sonrası evlenme yaşları gecikmeye başlamış, çocuk sayıları azalmış, kentlerde yaşayan halkın sayısı kıra oranla daha fazla hale gelmiş, aileler üretim yerine tüketimle özdeşleştirilmeye başlamıştır. Aynı zamanda boşanma oranları, yalnız yaşayanlar ve evlilik olmaksızın birlikte yaşayan çiftler artmaya başlamıştır. Fakat Özbay, bu durumun ailenin sonuna işaret edilemeyeceğini belirterek yalnızca tıpkı Kıray gibi işlevlerinin değiştiğini, hala toplumun büyük bir çoğunluğunun bir aile içerisinde yaşamlarını idame ettirdiğini belirtmektedir (2021, ss. 17-18). Değişen aile kurumunda Kıray tarafından baba-oğul çatışması olarak tanımlanan çatışma, Özbay’a göre aile ve toplum arasında yaşanmıştır. Zira üretimin aileden ayrılarak kâr odaklı büyük işletmelere devredilmesi toplum nezdinde ailenin değerinin yeniden biçilmesine neden olmuştur. Küçük aile işletmeleriyle büyük şirketler arasında rekabetin açığa çıkışı ise aile ve toplum arasında çatışmalarla gündeme gelmeye başlamıştır (2021, s. 33). Özbay’ın çalışmasının özgün yanı, üretim ve tüketimin aileden kesin bir kopuşun mümkün olmadığını ifade etmesidir. Keza hala küçük üreticiler bulunmakta böylece aileler salt bir tüketimle ilişkilendirilememektedir (2021, s. 74). Bir taraftan da bu durum Türkiye’de ailenin özellikle sanayileşme sonrası önemini yitirdiği iddialarına cevap verir niteliktedir. Özbay çalışmasının devamında geniş ailelerin küçülmeye başladığını kabul etmekte ancak ailenin ve mahremiyetin biçim değiştirdiğini ifade etmektedir. Geçmişin misafire özel açılan, evin üyelerine kapalı olan salonları yavaş yavaş çocuklara tahsis edilmeye başlamış ve dahası misafire kapalı olan yatak odaları, banyolar onlara da sergilenmeye başlamıştır. Zira çocuk emeğinin kullanım eğilimi düşmüş; çocukluğun keşfi çocuğa bakışı şekillendirmiştir. Çocuk artık ona özel bir oda tahsis edilmesi ve üzerinde emek, zaman harcanması gereken bir aile üyesine

dönüşmüş böylece üremenin işlevleri de eksilmeye başlamıştır (2021, ss. 76-125). Sonuç olarak Özbay en temelde çekirdek ailenin Türkiye'deki görünümünde özellikle mahremiyet açısından değiştiğini kabul etmekte ancak Batı'daki değişimlerin tam manasıyla yaşanmadığını savunmaktadır.

Dünya Değerler Araştırması'nın 6. Dalga veri seti ve 7. Dalga veri seti arasındaki ilişkilene Türk ailelerinin dönüşümünü görebilmek adına önemli bir zemin sunmaktadır. 6. Dalga veri seti 2010 ve 2014 yılları arasındaki süreci, 7. Dalga veri seti ise 2017 ve 2022 arasındaki süreci yansıtmaktadır. Son saha çalışmasının 2018'de yürütüldüğü göz önünde bulundurulduğunda dahi günümüze gelinceye değin işaret ettiği dönüşümler dikkat çekicidir. Her iki dönem de aileye verilen önemi gün yüzüne çıkartmakla birlikte 2010-2014 arasındaki veri setinde %95,4 seviyesi, 2017-2022 arasındaki veri setinde %91,8 seviyesine gerilemiştir. Bu durum aileye verilen önemin düşüşü biçiminde okunabilir ancak Batı ülkeleri ile kıyaslandığında Türkiye'de aileye verilen önem hala çok yüksek seviyededir. Bu nedenle toplanan veriler ışığında oluşturulan Inglehart-Welzel kültür haritasında geleneksel değerlere atıfla görselleştirilmiştir. Nitekim Türkiye'de aile her halükarda en değer verilen kurum olarak karşımıza çıkmakta, bireysel kimlikler aileyle ilintili biçimde inşa edilmektedir. Yakın dönemdeki veri seti bir yandan da ebeveynlerin çocuğun bireysel kimliğini pekiştirmeyi desteklemeye başladığına işaret etmektedir. Yine çocuk yetiştirme pratiklerinde 6.dalgada itaatkar olma ve saygı duyma öne çıkmaktayken 7.dalgada iyi terbiyeli olma ve sorumluluk sahibi olma önemli görülmeye başlanmıştır (World Values Survey 2014, 2022). Verilerden hareketle ailenin çocuktan beklentisinin ebeveyn-çocuk hiyerarşisinden çıkmaya başladığı söylenebilir. Çünkü çocuklar ebeveynleriyle güven ilişkisini sürdürmekte, takdirlerini kazanmayı önemli bulmaya devam etmektedir. Bu bakımdan ailenin değer aktarımı ve üretimini sağlama işlevini sürdürdüğü söylenebilir (Aydemir ve Tecim, 2014, s. 206). Bir taraftan da aileden aktarılan bu toplumsal değerlerin eğitim aracılığıyla eski/yerleşik değerlere ket vurulabilmesi veya aksi istikamette pekiştirilebilmesi söz konusudur. Özellikle ulus-devletleşme sürecinde çocuğun toplumsal değer ve normları ilk öğrendiği yer olarak ailenin

yerini devlet ikame etmeye başlamış, çocuk aileye mi devlete mi ait soruları sık sık tartışılmıştır.

Geleneksel değerlerin taşıyıcısı ve üreticisi aile, modern ve seküler değerlerin taşıyıcısı ve üretme çabasındaki okulla karşı karşıya gelmiştir (Akın, 2012). Fakat her halükarda modernleşme deneyimiyle birlikte ailenin rasyonel çatısı altına sığınarak sekülerleştiği iddia edilmektedir. Özellikle birlikte yaşamamanın, boşanmanın, evlilik dışı çocuk sahibi olmanın hız kazanması ailedeki sekülerleşme örüntülerinden varsayılmakta (Çelik, 2017) ve bu durumun aile içi ilişkilerin dini bağlamlardan kopması, bireysel tercihler olarak yeniden konumlanması biçiminde okunmaktadır (Akgül, 2019). Başka bir deyişle, modernleşmenin rasyonaliteye yaslanan zemini aileyi, geleneksel varsayılan yapısıyla karşı karşıya getirmektedir. Bu karşı karşıya geliş, aile kurumunun seküler çerçevelerde yeniden tanımlanmasına ve deneyimlenmesine neden olmaktadır.

Türkiye’de, Mehmet Tayfun Amman (2010) ailenin sekülerleşmeyle ilişkisini çok boyutlu bir tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda, Amman’a göre açık ve örtük sekülerleşme birbirinden ayırmakta; açık sekülerleşme hem inanç hem de pratikten kopuşa işaret ederken örtük sekülerleşme kavramı dini inancın varlığına rağmen gündelik yaşamda pratiğe dökülmemesine karşılık gelmektedir. Türkiye’de her ikisinin de yer yer yaşandığından hareketle Amman, açık sekülerleşmenin izlerini ilk olarak evlilik ritüelinin değişmesinde gözlemlemektedir. Dini nikah yerini resmi nikaha bırakmaya başlamış üstelik cinsellik evlilik dışında daha sık yaşanmaya başlamıştır. Aynı zamanda Akın’a paralel olarak eğitimin geleneksel değerlere verdiği hasara medyayı da eklemiş, dini değerlerin aktarımının güçlüğüne dikkat çekmiştir. Böylelikle ailenin sekülerleşme deneyiminin odağında yer aldığını söylemek mümkün hale gelmekle birlikte çıktılarının git gide boşanmanın artışı ve yalnız yaşamaya evrilmesi bir sosyal realite olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1. Duygusal Mesafeler, Yalnızlaşma ve Bekarlık

“Yalnızlık insanın başına gelecek en kötü şey mi yoksa en iyi şey mi? Bu sorunun yanıtı, yanında olanın kim olduğuna bağlı” der Fournier (2021, s. 103), kendi

yalnızlık deneyimini irdelerken. Kendi yalnızlığını, özgürlüğünün bedeli olarak anlamlandırır. Bu tanımlama ve deneyim stoku sadece ona özgü değildir. Aksine geleneksel toplumlardan uzaklaştıkça insanlar yalnızlığı bir aile kurmaktan ve hatta ilişki kurmaktan daha sık tercih eder hale gelmiştir. Genel itibariyle yalnızlık fiziksel bir yalnız olma/kalma halinin ötesinde duygusal bir mesafelenme bir başka deyişle kişinin ötekilerle kurduğu yetersiz/işlevsiz bağlardan ötürü bir acı deneyiminin içerisine hapsolma durumudur (Svendsen, 2018, s. 39). Yalnızlığın seçime dayalı veya zorunlu olması ona bakışı değiştirmekle birlikte en temelde arka planında, geniş aileden çekirdek ailelere geçiş, teknolojinin ilerlemesi ve kentleşme gibi toplumsal dönüşümler yer almaktadır (Parigi & Henson, 2014). Bu dönüşümler, toplumsal bağların zayıflamasına yol açmakta ve aynı zamanda yalnızlığı, görünür hale getirmektedir.

Kentleşmenin hız kazanması toplumsal ilişkilerin de hızlı akışa teslimiyetiyle sonuçlanmıştır. Kırdaki gündelik yaşamın temposu yavaş ve çoğunlukla doğrusalken kentlerde yaşam aksine hızlı, karmaşıktır. Koşturmacaya kapılan insanın yakın ilişkileri anlık temaslarla sınırlanmakta, hızlı kararlar almak artık bir mecburiyet haline gelmektedir. Bu nedenle kentte insan *“yüreği yerine beyniyle tepki vermektedir”* (Simmel, 1996, s. 82). Başka bir deyişle kent yaşamı rasyonalizasyonu kaçınılmaz kılmaktadır. Bir taraftan da kaçınılmazlığı aidiyet kaybını tetiklemekte, gelenek yönelimli toplumlar git gide dışa yönelimli toplum tipolojisine kaymaktadır. Gelenek yönelimli toplumların başat kurumu olarak aile kişinin karar mekanizmasında, kültürel uyumunda, dini ritüellerinde belirleyiciyken dışa yönelimli toplumların belirleyici mekanizması bürokratikleşerek rasyonaliteyi kutsallaştırmıştır (Riesman, 2016, s. 39). Zira kent yaşamı çoğunlukla birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkilere bırakmış, bir arada yaşam, kan bağına dayalı ilişkileri gerektirmez hale gelmiştir. Böylece pek çok aile toplumsal karakter inşa etme işlevinden uzaklaşmış, inşa süreci kişinin kendi tahayyülüne daha fazla alan bırakmıştır. Fakat kişinin karar mekanizmasının kendinde başlayıp bitmesi bir aidiyet kaybına ve birincil ilişkiler kurmadığı herkesi bir bütün halinde kalabalık etiketine hapsedmesine yol

açmaktadır. Bu bağlamda Riesman'ın *“Yalnız Kalabalık: Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir Çalışma”* (2016) başlıklı çalışmasının ana argümanı günümüz toplumlarında yalnızlığın ve hatta yalnızlık dışındaki yakın ilişkilerin de rasyonelleştirilerek sürdürüldüğüdür. Kısmen rasyonalizasyon mümkün olmasına karşın gündelik yaşam duyguların akılla bir arada var olduğu bir alana tekabül etmektedir. Öyle ki Singh'e göre (1991), kentin duygusudur yalnızlık. Yalnızlık duygusuyla başa çıkmak için evlenirler ama çözüm sunmadığını fark edince boşanırlar. Evlilik kent yaşamında yalnızlık duvarlarını yıkmaya yardım etmediği gibi o hissi daha da şiddetlendirir. Singh'in çalışmasıyla benzer doğrultuda ailenin yalnızlıkla başa çıkmadaki rolünü soruşturan Stack (1998) ise tam aksi bulgularla karşılaşmıştır. Nitekim onun çalışmasında evlilik ve aile yapıları yalnızlığın üzerini karalama rolüyle eşleştirilmiş ancak bu değerlendirilme kültürden kültüre farklılık göstermiştir.

Geleneksel aile yapılarının sürdürüldüğü kültürlerde evlilik hem eşten bir sosyal destek hem de çocuk aracılığıyla bir başka sosyal destek biçiminde çok katmanlı ilişkilenebilir. Bireyselleşmenin revaçta olduğu toplumlarda ise evlilik, yalnızlıkla başa çıkmada yetersizdir. Zira bu toplumlarda sosyal desteğin sağlayıcısı konumunda eşin yanında arkadaşlar ve diğer sosyal ilişkiler birlikte yer almaktadır. Bu nedenle bireyselleşmenin yüksek olduğu toplumlarda bekarlık, boşanma, dul kalma vb. durumlarında diğer toplumlara kıyasla daha az yalnız hissedilir. Öte yandan yaşlı bireyler, bekarlar, yaşadığı toplumda farklı bir etnik grup damgasına sahipler, çocuksuzlar, ekonomik sermayesi yetersizler yalnızlık hissine daha eğilimli olduklarından süreç sosyal izolasyona kadar varabilmektedir (Parigi ve Henson, 2014).

Sosyal izolasyonun var olmadığı durumlarda dahi modernleşme deneyimi tıpkı Riesman'ın yalnız kalabalıklarındaki ilişkilenebilirlik gibi *soğuk yakınlıkları* beraberinde getirmiştir. Helmut Lethen'in (2017) *“Soğuk Temas”*, başlıklı çalışması insanların birbirleri arasındaki duygusal uzaklaşmaların norm hale geldiğine işaret ederek mesafe kültürü kavramını önermektedir. Lethen'e göre insanlar utanç, sevgi, samimiyet vb. duyguların sıcaklığından kaçınmak için soğukluğu tercih etmektedir. Sıcaklık yayan tüm bu duyguların ise bireyselliğin

önünde engel teşkil ettiği varsayılmaktadır. Bireyselliği kaybetmemek adına bir diğerine takınılan soğuk tavırlar aracılığıyla mesafe kültürü açığa çıkartılmıştır. Bu kültür isimsizliği, yabancılığı ve kişiler arası soyutlanmayı şart koşmakta bu sayede ilişki akışındaki aksaklıkların önüne geçilmeye, kişinin ruhsal sağlığı muhafaza edilmeye çalışılmaktadır (Lethen, 2017, s. 82). Sonuç olarak Lethen’de duygusal uzaklığın getirdiği mesafe, kültürün işlevselliğinden ötürü gerekli görülmektedir.

Anlık-soğuk temaslara, yalnız kalabalıklara aşına bir toplumun haliyle bekarlığı tercih etmeye daha eğilimli olduğu söylenebilir. Türkiye’de evlilik yaşı 2010’dan günümüze gelinceye değin hem kadınlarda hem de erkeklerde artmakta öte yandan özellikle 2015 ve sonrası evliliği tercih edenlerin sayısında düzenli düşüş görülmektedir. Benzer bir tablo boşanma söz konusu olduğunda da gerçekleşmiş, 2015’ten itibaren boşanmalarda her sene artış gözlemlenmiştir (Sosyal Veri, 2022). Dolaylı olmasına karşın tek kişilik hanehalkı verileri de Türkiye’de hem bekarlığın hem de yalnızlığın okunmasında önemli göstergelerdir. Nitekim 2015’te tek kişilik hanehalkı oranı %14,4 iken 2023’te %19,7’ye yükselmiştir (TÜİK, 2023). Genel itibariyle bekarlığın tercih edilmesinde özgürlük-bağımsızlık arzusu, kariyerde yükselme ve kişisel gelişim, ekonomik sebepler, geleneğe karşı duruş, geçmiş olumsuz ilişki deneyimleri, sosyal desteğin yeterliliği, gündelik yaşam pratikleri gibi birden çok fazla etmen bulunmaktadır (Forsyth ve Johnson, 1995).

Bekarlığı *“evlilik zamanı için hazır olmayı beklemek”* olarak tanımlayan Lahad’a göre (2012), kadın bekarlığı ve erkek bekarlığı birbirinden ayrılmaktadır. Kadın bekarlığı evliliğe giden yol ertelendikçe biyolojik saate ithafla doğurganlık üzerinden değerlendirilmekte ve erkek bekarlığına kıyasla daha fazla toplumsal baskıya yol açmaktadır. Türkiye’de bekarlığa dair çalışmalar bir hayli cılız kalmasına karşın Tezcan çalışmasında (2021) erkeklerin bekarlığının hem bireysel başarısızlık öyküsü olarak görüldüğünü hem de bir sağlık problemi varsayımına götürüldüğünü açığa çıkartmıştır. Bekar erkekler güvenilirmez, cinsel çıkar güden etiketleriyle damgalanabilirken bekar kadınlar sözlü tacizlere, ahlaksız tekliflere maruz kalabilmektedir. Hem kadın hem de

erkek bekarlığında Tezcan'ın bulguları bekarlığın en temelde bir aile problemi olarak kavrandığına işaret etmektedir.

Dünya Değerler Araştırması'nın son dalga sonuçlarını (2017-2022) analiz eden Akın (2025), Almanya, Mısır ve İran'ın aileyle ilişkilendirilmiş göstergelerinden bir veri seti oluşturmuştur. Çalışma, Almanya'nın bireyselleşme ve yaşam pratikleri çerçevesinde bekarlık olgusunu daha kabul edilebilir varsaydığını ancak Mısır'ın aileyi, geleneksel değerler etrafında örgütlemesinin bekarlığı nispeten olumsuz değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Türkiye'de ise söz konusu veriler, ailenin önemli temel kurumlardan biri olarak görülmeye devam etmesine rağmen evlenme yaşının yükseldiğini, boşanmaların arttığını ve doğurganlığın azaldığını göstermektedir. Bu bulgular, ailenin merkeziliği korunurken bir taraftan da yalnızlık ve bekarlık eğilimlerinin giderek görünür hale geldiğini ve Almanya'nın verilerine yaklaşan bir eşiğe doğru evrildiğini açığa çıkartmaktadır. Sonuçta yalnızlığı ve bekarlığı tercih etmek bireysel bir durumun aksine aile sınırları içerisinde değerlendirilmekte, her ne kadar aile bağlarının/yakın ilişkilerin gevşediği eleştirileri yükselse de Türkiye'de aile hala toplumda önemsenen ve değer atfedilen temel kurumlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle ailenin varlığını sarsacak, sürekliliğini aksatacak durum veya olayların artmasına karşın genel anlamda Avrupa'ya ait verilerle kıyaslandığında daha temkinli yaklaşıldığını göstermektedir.

1.2.2. Romantik İlişkiler Kurabilmek ve Sürdürebilmek

Romantik ilişkiler, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Biyolojik itkileri, duygularla ilişkisi itibariyle aşka dair çalışmalar psikoloji disiplinin tekelinde sürdürülmüş hem sosyoloji hem de antropoloji disiplini aşkın toplumsal-kültürel vb. boyutlarının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Georg Simmel bu konuda katkılarda bulunmuş, ilişkilene biçimlerini araştırmıştır. Karşı karşıya gelen iki kişi olarak 'sen' ve 'ben' arasındaki mesafe öznelerin hem kendisi tarafından inşa edilir hem de yine bizzat özneler tarafından yok edilir. Sevgi, ben ve sen arasındaki bu görünmez duvarları yıkmaya imkân tanımaktadır (Iorio, 2015, s. 53). Simmel'e göre seven ve sevilenin kaybolan

mesefesi ilişki dinamiğini biçimlendirmekle kalmaz. Sevilen duygunun nesnesi konumuna taşınarak kişiyi bu sevgi çemberi içinde anlamlandırır. Böylece sevgi, yıktığı mesafenin yerine yenilenmiş, kendine özgü bir inşa sürecine girer. Bu nedenle Simmel'in sevgi olgusu bir sürece işaret etmektedir. Başlangıçta aşkın ve duygunun nesnesinin biricikliği şüphesizdir fakat aşk ötekilerin aşklarıyla benzerliklere gebedir. Böylelikle aşk biricikliğini yitirerek olgunlaşma ve nesnelleşme evresine geçer. Süreçlerin bahsi geçen kademelerinde dışsal motivasyona, sevilenin sevilme için sebepler sunmasına gerek yoktur çünkü sevgi öznenin içindedir. Neticede Simmel insanın sosyal bir varlık oluşundan hareketle romantik ilişki kurma motivasyonunun içgüdüsellliğini vurgulamaktadır. Ancak bu içgüdüsel beklentiler değişime uğramıştır. Geçmişte sevginin bir amaca hizmet etmemesine karşılık modern insan için aşkın asıl gayesi karşılığını almaktır (Simmel, 2001, s. 185). Weber ise aşkın geçmişten günümüze değişimini moderniteyle birlikte okumaktadır. Çünkü ona göre aşk, modernitenin çıktısı olan bir ürün olarak tanımlanırken aynı zamanda modernitenin rasyonelleştirmeye iten yönüne bir tepkidir (Jackson, 1993). Başka bir ifadeyle sevgi kişisel kurtuluş yolları arasındaki patikalardan bir tanesidir ama rasyonelleşmeye karşı irrasyonelliğe giden yollardan da bir tanesidir. Simmel'in olgunlaşma-nesnelleştirme süreçlerine benzer biçimde, Weber de en sonunda aşkın evcilleştirildiğini ve potansiyel tehlikelerin savuşturulduğunu iddia eder (Iorio, 2015, s. 75). Bu noktada hem Simmel hem de Weber'in aşkı toplumsallaşma sürecinde öğrenilen ama tam da bu sebepten ötürü diğerinin aşkıyla benzerlikler kuran bir olgu olarak değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.

Bourdieu (2023, ss. 53-60), aşkın anlamlandırılma, deneyimlenme pratiklerindeki çeşitliliği sosyal ve ekonomik sermayeyle ilişkilendirmektedir. Fransa'nın Bearn adlı kırsalında yürüttüğü saha çalışmasında, ekonomik sermayesi düşük erkeklerin bekarlığa sürüklendiğine işaret etmiş ancak aynı zamanda aşkı deneyimleme ihtimallerinin azaldığını ortaya çıkartmıştır. Böylelikle aşk, bireysel ve özerk bir duygudan daha ziyade habitusun odağında şekillenen ekonomik ve kültürel sermayeyle doğrudan bağlantılı bir deneyim

olarak tanımlanmaktadır. Benzer doğrultuda Jackson (1993), aşkı anlamlandırmanın kültürel bağlamda anlamlandırılması gerektiğini vurgulamakta; sosyal olmayan ancak toplumsal normlar ve değerler etrafında inşa edilen bir pratik olarak değerlendirmektedir. Söz konusu vurgunun altını yeniden çizen Cancian (1986), aşkın toplumsal cinsiyet normları çerçevesinde yeniden üretildiğini belirtmektedir. Ona göre aşk, zaman içerisinde feminen bir duygu olarak etiketlenmiş; erkeklerin ise duyguları, duygularını pratiğe dökme biçimleri ikincil ve değersiz addedilmeye başlamıştır. Bu yaklaşımlar, aşkın toplumsal değişimler, cinsiyet rolleri ve kültürel bağlamlarla doğrudan ilişkili olduğunu ve dahası, bu dinamikler doğrultusunda farklı aşk biçimlerinin inşa edildiğini göstermektedir.

Giddens, aşkın yeni biçimlerini üç ayrı kategoriyle görünür kılmaktadır: Romantik aşk, tutkulu aşk ve birlikte aşk. Tutkulu aşkın merkezini, cinsel sadakat ve sevgi oluşturmakla birlikte ona göre bu aşk biçimi soylu kadınlar ve gayrimeşru addedilen ilişkilerde açığa çıkmaktadır. Ancak bu aşk türü ötekileri dışlayıcı olduğundan ötürü sorumlulukların göz ardı edilmesine yol açmakta, toplumsal işlevleri aksatma ihtimali onu tehlikeli bir aşk türüne itmektedir (İşçi, 2023). Tutkulu aşk Türkçe 'deki "aşkın gözü kör" deyiimiyle benzer özelliklere işaret eder: Gündelik yaşamın rutinliğinden, problemlerinden kaçınmaya olanak sağlar, partneri sorgulamaksızın kabul etmeyi gerektirir ve yaşam, partnerin başrolünü oynadığı bu başrolden ibaretmiş gibi görünen bir perde üzerinde oynanır. Romantik aşk da tıpkı tutkulu aşk gibi toplumsal yaşamdan ayırır fakat bu ayırmanın biçimi değişir. Tutkulu aşkın uzun vadeli bir ilişki sunacağı garantisi yoktur. Romantik aşk ise görece daha güvenli, geleceği planlanabilir, ortak tarih yaratabilen yapıdaki ilişkilerdir. Romantik aşkı "*kadınsı aşk*" olarak tanımlayan Giddens, 18. yüzyıl sonlarında kadınları etki alanına durumlara dayandırmaktadır. Bu alanlardan ilki evin yaratılışı bir başka anlamda evin iş yerinden mekânsal ayrımı, bir diğeri ebeveyn çocuk ilişkilerinin dönüşümü ve son olarak anneliğin icadıdır (Giddens, 2010, ss. 45-50).

Ev ve iş yerinin birbirinden kesin çizgilerle ayrılması, erkeğin evdeki diğer üyeler üzerindeki iktidarının merkezinin kaymasına neden olmuştur. Zira hem

anneninin hem de babanın arasındaki ilişki bir iktidar biçiminden yavaş yavaş duygusal yakınlık ihtiyacıyla sürdürülmeye başlandığından bu iktidarın kullanılma biçimleri değişmiştir. Geniş ailelerin yerini daha küçük aileler ikame eder olmuş, çocukların kırılğanlığı keşfedildikçe çocuk eğitimi meselesi gündeme gelmiştir. Bu durum çocuğun duygusal eğitimini anneden almasıyla sonuçlanmış, en sonunda kadının çocuk üzerindeki kontrolü artmıştır. Böylece evdeki iktidar dağılımı baba otoritesinden anne sevgisine doğru yükselişe geçmiştir (Giddens, 2010, s. 48). Bu durum aynı zamanda kadının aşk rolünü de görece erkekten daha çok üstlenmesine yol açmış; ev, aşk, çocuk kadınlı bütünlleştirilmiştir. Giddens romantik aşkın doğuşunu hem sürdürülebilir hem de güvenli zeminini bu üçlemenin varlığıyla ilişkilendirmektedir. Fakat günümüzde en yaygın ilişki biçimi ona göre saf ilişkilerdir.

Saf ilişkinin ortaya çıkışı da Giddens tarafından kadınlı özdeşleştirilmektedir. Kadının kamusal hayata aktif katılımı cinsel özgürlüğünü kazanmasıyla sonuçlanmış böylece geçmiş dönemin romantik aşkları zedelenmeye başlamıştır. Saf ilişki de tıpkı diğer ilişki türleri gibi bağıllığı şart koşmasına karşın taraflardan biri çıkarları sağlanmamaya başladığı anda ilişkiyi bitirme eğilimindedir. Üstelik bu ilişki türünde partnerine bağı olan kişinin daima zarar göreceğı varsayılmaktadır. İlişkiyi kurabilmek ve sürdürebilmek çıkarların yanı sıra mahremiyet alanının korunabilmesiyle de ilişkilidir. Kamusal alandaki kadın erkek ilişkilerindeki demokratikleşme özel alandaki demokratikleşmeyi getirmiş, mahremiyet alanı kadınların aracılığıyla geçmişe nazaran genişlemiştir (Giddens, 2010, s. 184). Mahremiyet böylece onda ilişki kurmada bir anahtar görevi üstlenmiştir ve modern ilişki biçimi olan günümüz saf ilişkilerinin bel kemiğini oluşturmaktadır denilebilir. Nitekim iki kişinin inşa ettiği ortak tarih hem ötekilerin bir parçasıdır hem de en sonunda ötekileştirip dışlanan bir kapanmadır. Dışlayıcılık ve güven ayrılamaz bir bütün değildir fakat mahremiyetin varlığı dışarıya kapanan duygu ve eylemlerin içeriye açılmasını içermektedir (Giddens, 2010, s. 137). Modern yaşam ise bu mahremiyetin dönüşümünü kaçınılmaz hale getirmiştir. Geçmişin aşk bekleyen kadını ekonomik özgürlüğünü kazanmasının ardından erkekten maddi imtiyazlar

beklemekte, erkeklerse aksine kadınlardan sevgi talep etmektedir. Giddens, geçmişteki aile sözleşmesini erkeklerin feshettiği için kadınların, erkekler tarafından bırakılan rolleri üstlendiğini belirtir (2010, s. 150). Neticede ona göre saf ilişkinin doğuşunun sorumlusu toplumsal cinsiyet rollerinin bulanıklaşmasıdır. Ancak keskin çizgilerle ayrılan roller söz konusuysa kadınlar ve erkekler eşit bir düzlemde buluşmamaktadır. Buradan hareketle yeni bir ilişkilene biçimine ve bu ilişkilene biçimiyle paralel ailenin yeniden tanımlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır denilebilir.

Zygmunt Bauman (2023), ilişki biçimlerini incelediği *“Akışkan Aşk: İnsan İlişkilerinin Dayanaksızlığı”*, başlıklı çalışmasında Giddens’in çeşitli aşk biçimlerinin varlığını reddetmektedir. Keza toplumsal ilişkiler, toplumsal yaşamdan bağımsız değildir. Aksine modern dünyanın esnekliği, kırılganlığı, akışkanlığı beraberinde toplumsal ilişkileri de benzer süreçlere sürüklemiştir. Modern yaşamda insanlar hem yalnızlığın güvensizliğinden kaçınmak istemekte hem de birlikteliği de en az yalnızlık kadar güvensiz bulmaktadır. Karşılaşılan tabloda, ona göre güvenlik umuduyla birlikteliği tercih eden insanlar açısından kaygının yalnızca ismi değişmektedir (2023, s. 32). Bu noktada, Bauman için ilişki kurmadaki esas nedenin salt güven olduğu, fakat güvenin akışkanlık içerisinde hiçbir zaman tam anlamıyla sağlanamaması dolayısıyla ilişki kurmanın rasyonel bir tercih olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Nitekim ona göre günümüzün rasyonel insanı kalıcı ilişkileri ve her türlü bağlanma biçimini kendi önündeki engel olarak değerlendirmektedir (2023, s. 70). Akabinde ilişkilerdeki bu engel etiketinin suçlu öznelerini arayışa girilmektedir. Arayışının sonucu ise tüketim kültürüne, kentleşmeye ve bu iki unsura eklenilen sanal ilişkilere çıkmaktadır.

Yakın ve romantik ilişkiler, karşılığında güven sağlanabilen yatırım araçlarına dönüşmüştür. Her ikisi de tercih edilerek kurulmuş, tam da bu nedenle yatırım karşılıksız ya da değersiz görülmeye başlandığı anda değişim ve iadesi mümkün hale gelmiştir (Bauman, 2023, ss. 48-49). Değişim ve iadenin tercih edilmediği durumlarda ise kazanılmış güvenin sürekliliği daima mücadeleyi gerektirmekte ancak artık bu mücadele pek rağbet görmemektedir. Bu yakınlığın yerini sanal yakınlıklar ikame etmekte, toplumsal bağlar üzerine

yoğunlaşma işlevsizleşerek gereksiz görülmekte ve kısa temaslara dönüşmektedir (Bauman, 2023, ss. 88-92). Bu anlık temasların hem içerisine dahil olmak hem de içerisinden kendi tercihinle çıkmak kolaydır. Bir başka deyişle risklerin en aza indirgenebilmesi, gerektiğinde koparılıp atılabilmesi, değiştirilebilir olması akışkan yaşam içerisinde rasyonel varsayılan akla hizmet etmektedir.

Bauman, toplumsal ilişkilerin mevcut durumunu kent yaşamıyla ilişkilendirmektedir. Kentin baş döndürücü hızı romantik ilişkileri de benzer yola sokmuş, kişileri birer tüketim nesneleri olarak yeniden konumlandırmıştır. Bu minvalde Bauman çocuk sahibi olmayı da aynı kefeye koymaktadır. Çocuklar artık duygusal tüketim nesneleridir ve hiçbir tüketim nesnesinin sunamayacağı sevinci ebeveynlerine sağlamakta, anne ve babanın neşesine aracı olmaktadır. Öte yandan ona göre çocuk sahibi olmak daima kariyerden fedakârlık anlamına gelmekle birlikte bu fedakârlık sonsuza kadar süren bağımlılığı kabul etmeyi de içermektedir. Neticede bu bağımlık geri döndürülemez bir yatırım olduğundan modern akışkan yaşama uygun bulunmamakta ve tam da bu nedenle insanların günümüzde uzak durduğu bir yatırımdan ibaret görülmektedir (2023, ss. 64-65). Görüldüğü üzere Giddens'in saf ilişki biçiminde değindiği çıkarlar, Bauman'da yalnızca güven edinme çıkarıyla sınırlandırılmıştır. Giddens tüketim unsurundan açıkça söz etmese de esasen ilişkilerin tüketilebilir haline değinmiş, Bauman ise bu tüketime çocuk sahibi olmayı da eklemiştir. Neticede her iki düşünür de romantik ilişkilerdeki zeminin kayganlaştığı, kişisel çıkarların iyiden iyiye görünür hale geldiği, partner değiştirmenin ve benzer şekilde kopmanın hiç olmadığı kadar kolaylaştığı konusunda hemfikirdir.

Romantik ilişkilerin temelini sarsan bir diğer unsur psikolojinin geçmişe kıyasla günümüzde daha görünür, daha erişilebilir ve daha popüler hale gelmesidir. Eva Illouz'un (2024) *"Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi"*, başlıklı çalışmasında psikolojinin kendine özgü dilinin piyasa ekonomisiyle benzer çıkarlara hizmet ettiğini savunmaktadır. Öncelikle işçi-işveren arasındaki gerilimi uzlaşmacı tavra büründürmeyi teklif etmekte ardından bu uzlaşmacı tavır aracılığıyla sınıf çatışmalarını en aza indirmeyi

vaat etmekteydi (2024, s. 33). Ancak bahsi geçen vaat, peşinden geleneksel kadınlık ve erkeklik rollerinin keskin çizgilerinin bulanıklaşmasıyla sonuçlanmıştır. Psikolojinin iletişim ethosuna, duyguları rasyonelleştirmeye, kendini bir başkasının gözünden görmeye daveti erkekleri geleneksel kadınlık rollerine yakınlaştırmış bu nedenle yeni bir yakınlık ideali inşa edilmeye başlanmıştır (2024, ss. 42-50). Bu ideal liberal feminizm ve psikolojinin iknasıyla kadını hem kamusal hayatta kendi kendine yetebilen hem de özel hayatında bakan, besleyen konumuna yerleştirmiştir.

Aynı zamanda kişisel yaşantılar git gide kamusal alanlarda seslendirilen ve seslendirilmesi de gereken bir durum haline getirilerek mahrem ve mahrem olmayan ayrımı da bulanıklaştırılmıştır. Benlik kurumsallaştıkça duygular akılcılaşmış, duygusal kapitalizm kültürü içselleştirilmiştir. Bu kültürde duygular üzerine analizler yapılabilecek, değerler biçilebilecek, pazarlıkları söz konusu olan, tartışılabilir, ölçümleri yapılabilecek metalar haline gelmiştir (2024, ss. 157-158). Böylelikle rasyonel ilişki kur(a)mayan insanlar psikolojinin ve kişisel gelişimin etkisiyle suçu kendinde arar hale gelmiş, daima kendini ve duygularını düzenlemeye yönlendirilmiştir. Benzer dönemde internetin gündelik yaşama hızlı girişi, flört uygulamalarının daha sık tercih edilmesi, romantik ilişkilerde adeta bir devrim yaratmıştır. Giddens'ın saf ilişki kavramı, Bauman'ın akışkan aşklar anlatısı, Illouz tarafından da ifade edilmiş ancak o romantik aşkın günümüzde rasyonelliğini vurgulamıştır. Partnerler akılcı bir seçim sürecine tabi tutulmaya başlanmış, aşkın kendiliğindenlik büyüsü bozulmuştur (2024, ss. 132-133). Duygular düzenlenmeye ve organize edilmeye muhtaç metalara dönüştürülmüş, olası partnerler hakkında edinilen bilgi daha üstün sayılmaya başlanmıştır. Illouz da tıpkı Bauman gibi çoklu aşkın ortaya çıkışını internet ve partner seçimindeki rasyonelleşme süreciyle açıklamıştır. Ancak romantik aşk karşıdaki kişinin özel, biricik olmasına dayanmaktadır. Biriciklik yalnızca kıtlık ekonomisinde yer almakta günümüzde ise bolluk ve değiştirilebilirlik aşkın yeni biçimleridir.

Illouz (2024) kapitalizmle ilişkilendirdiği romantik aşk anlatısını "*Romantik Ütopyayı Tüketmek: Aşk ve Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*", başlıklı çalışmasında

detaylandırır ve günümüzde hem metaların romantikleştirildiğini hem de romantizmin metalaştırıldığını iddia eder (s. 58). Filmler ve reklamlar metaların romantikleştirilmesinde başat rolü üstlenirken benzer şekilde kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, boş zamanın açığa çıkışı romantik pratikleri dönüştürerek metalaştırmıştır. Ona göre aşk söylemi kademeli olarak artan şiddette ana temayı oluşturmaya başlamış, dini alandan uzaklaştırıldığından beri sekülerleşerek bir başka biçimde kutsallaştırılmıştır (Illouz, 2024, s. 61). Bu kutsal aşkı pratiğe dökmenin rutini ise tüketime dayanmaktadır. Aşkın tutkusu ve uzun ömürlü oluşu ancak boş zamanlarda gerçekleştirilen tüketimle (sinema, tiyatro, dans, restorana gitmek vb.) sağlanabilir hale getirilmiştir. Sonuç olarak Illouz'un analizinde romantik aşkın kapitalizmle iç içe geçmiş yapısı hem bireylerin duygusal deneyimlerini hem de toplumsal normları şekillendirirken, aşkın pratikte nasıl tüketime dönüştüğünü ve romantizmin nasıl metalaştırıldığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Bauman, Giddens ve Illouz en temelde romantik ilişkilerin doğasının değiştiğinden ve ilişkilerin sabit kalamayışından söz etmektedir. Fakat her üçü de romantik aşkı benzer biçimde tanımlamaktadır: Sabit, tek partnerli, duygusal, sonsuz. Bu nedenle günümüzün romantik aşklarına dair anlatıları oldukça eleştireldir. Oysa çoklu aşklar, açık ilişkiler, gündelik ilişkiler literatüre özellikle 1990'lardan itibaren eklenmiştir. Öte yandan bahsi geçen her üç araştırmacının da anlatılarında bir suçlu özne arandığı görülmektedir. Bauman teknolojiyi, Illouz duygusal kapitalizmi, Giddens bireyselleşmeyi vurgulamaktadır. Fakat romantik aşkın tanımında ve niteliklerinde güncellemeler, akabinde de söz konusu değildir. Bir başka deyişle toplumsal ilişkiler değişip dönüşürken romantik aşktan beklenen sabit bir şekilde kalmasıdır. Bir suçlu aramamak için reçete gibi servis edilen romantik aşk sınırlarına uyulmalıdır. Bu noktada romantik aşkın tanımının ve ona dair beklentilerin güncellenmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Filmler, diziler, kitaplar benzer aşk tanımı tohumlarını eker ve halihazırda inşa edilmiş tanımları yeniden pekiştirir. Julia Carter (2013) kadınların aşk anlatılarını sorguladığı araştırmasında Illouz, Giddens ve Bauman'a paralel bir

aşk tanımlama çabasına işaret eder. Aşk kadınlar tarafında tıpkı filmler, diziler, kitaplardaki gibi hayli romantiktir, sadece bir kez yaşanabilir ve ömür boyu sürmesiyle gündeme gelmektedir. Araştırmada kadınlar kısa süreli, romantik bulunmayan ilişkileri seçmek yerine bu ilişkilere sürüklendiklerini belirtmişlerdir. Başka bir deyişle romantik aşk dijital ilişkiler dünyasından değil; gündelik yaşamın kendisinden beklenmektedir. Bauman'ın akışkan aşkları, Carter'ın çalışmasında kadınlar tarafından bir romantik aşk kategorisi yerine geçici, gündelik ilişkiler kategorisinde anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla aşk başka bir olgu, geçici ilişkiler ise başka bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmaya göre bahsi geçen sosyologların aksine gündelik yaşamda kadınlar tarafından aşkın geleceği olumlu kabul edilmiştir. Akabinde aşkın daha genel çerçevede de duyguların kadınlıkla eşleştirilmesi, erkeklerin duygularıyla temaslarını engellemeye hizmet etmektedir. Bu nedenle ilişkiler kadının aşık olmaya, partneriyle iletişim kurmaya vb. daha gönüllü davranmasıyla sonuçlanmakta ve romantik ilişkilerde eşitlik ideali var olsa da partnerler arası asimetriyi pekiştirmektedir (Hooff, 2016, s. 134). Açığa çıkan asimetri ise sabit kalmamaktadır. Hal böyleyken toplumsal cinsiyet rolleriyle iç içe geçmiş annelik ve babalık deneyimi bu zeminden destek alarak inşa edilmektedir.

1.3. Anne(lik)

Annelik, kadının bedeni üzerinden deneyimlenen bir dizi pratiği kapsayan bir süreçtir. Kadının bedeniyle kurduğu ayrılmaz bağ nedeniyle annelik genellikle önce biyolojik bir olgu, ardından çocuğa bakım sağlayan olarak tanımlanmış ve bu iki yönü merkeze alınarak sınırlandırılmıştır. Halbuki annenin bizzat kendisi üç boyutlu ele alınmalıdır. O baba ve çocukla ilişkisinin yanı sıra aynı zamanda bir kadın, çocuk ve babanın istekleri dışında kendine özgü hayalleri olmalıdır (Badinter, 1992, s. 13). Bireysel deneyime yapılan bu vurgu anneliğin genellikle kamusal alanda yaşanması ve gözlenebilmesinden ötürü içerisine kültürel, politik, toplumsal vb. unsurların eklemlenmesine neden olmuştur (Miller, 2010, s. 33). Bu farklı kurumların ortak noktası ise kadın doğası ve annelik içgüdüleri arasında köprüler kurma çabasıdır. Nitekim Badinter (1992), on yedinci yüzyıla kadar giderek annelik içgüdülerini sorguladığı çalışmasında,

anneliğin ve ona yüklenen duygusal bagajın, rollerin toplumsal inşasını gözler önüne sermektedir. On yedinci yüzyıl çocuk ölümlerinin ve çocukları terk etmenin çok sık yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Açlık ve sefaletin hüküm sürdüğü bu yüzyıl, annelik ve kadınlık arasında derin mesafelere işaret etmektedir. Zira çocukların ölümü ve terk edilmesi karşısında anneler kayıtsız kalmakta, çoğu zaman bakım verme sorumluluğunu üstlenmemektedir. Badinter'e göre bu durum annenin tamamen sevgisiz olduğunu göstermemekte ancak anneliğin içgüdüsellliği savını çürütmektedir (2010, s. 55). Fakat II. Dünya Savaşı ve Büyük Buhran'ın etkisi demografiyi derinden sarsmış ve Batı'da annelik, vatani bir sorumluluk olarak kutsallaştırılmaya başlamıştır (Sadıkoğlu, 2021). Normal bir kadın nitelikli, iyi evlatlar yetiştirmeli böylece toplum içerisinde saygınlığını kazanmalıdır. Bir başka bakış açısıyla ataerkil kültür içerisinde "güç" edinebilmek ancak anne olmaktan geçmeye başlamaktadır (Rich, 2024, s. 106). Bu noktada Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlık" (1988) kavramı gün yüzüne çıkmaktadır. Kadının kendi öznelliğini kurgulaması için ataerkiyle yaptığı pazarlık sonucunda artık çocuğun ve evin bakımı ona aitken ekonomik yükümlülükler erkeğe aittir (Bora, 2022, s. 100). Badinter, ataerkil pazarlık kavramını kullanmamasına rağmen Kandiyoti'ye paralel bir sürece işaret ederek temelde kadınların özgürleşme, güçlenme arzusuyla çıktığı yolda bu iki unsuru ancak annelikle kazandıklarını ve böylece ataerkinin yeniden üretildiğini iddia etmektedir (Badinter, 2010, ss. 75-76). Nitekim bir çocuk dünyaya getirme ve ona bakım sağlama potansiyeli kadınları çelişkiler örüntüsüyle karşılaştırmıştır. Bir yandan bahsi geçen yetenekleri güçle ilişkilendirilmiş bir yandan da erkeklere kıyasla kırılganlığıyla ön plana çıkmıştır. Bir yandan dönemin gerekliliklerini yerine getirenler iyi annelikle kutsallaştırılmış bir yandan anne olmayanlar veya anneliği yetersiz görülenler damgalanmıştır (Rich, 2024, s. 145). Aynı zamanda evlilik dışı çocuk doğurma da toplum tarafından damgalanmış, annelik içgüdü ve doğallığı kabul görmemiştir. Kısacası ancak toplum nezdinde kabul görmüş annelik doğal olarak değerlendirildiğinden anneliğin toplumsal inşa sürecine tekabül eden bir kavram olduğu söylenebilir hale gelmiştir (Gittins, 2012, s. 105).

Türkiye’de ise kurumsal olarak annelik Osmanlı’dan günümüze gelinceye değin tartışıl原因en bir olgudur. Anne kucağı “ilk mektep” olarak değeriendirilmiş ancak tam da bu sebeple Osmanlı modernleşmesinin önündeki engellerden biri olarak Osmanlı kadınları görülmüştür (Demirci-Yılmaz, 2015, s. 68). Zira ilk mektep sayılan anne, eğitim hayatına ve kamusal hayata henüz pek fazla dahil edilmemiştir. Buna rağmen Osmanlı’da annelik, gelenekler ve dini referanslar doğrultusunda kadının asli görevi, kendini tamamlama sürecinde erişilen doğal bir merteye olarak varsayılmaktadır (Sili Kalem, 2021). Aksi istikamette konumlandırılan bekarlık ve çocuksuzluk ise yarım olmakla ilişkilendirilmiştir. Öyle ki evli ve çocuklu kadınlar, bekar ve çocuksuz kadınlara kıyasla mirastan daha fazla pay almış kısacası kanun önünde daha avantajlı konumlarda yer almışlardır (Demirci-Yılmaz, 2015, s. 67). Annelik ideolojisinin ilk izlekleri sayılabilecek bu tutumlar, erken Cumhuriyet döneminde hız kazanmış; modernleşme sürecinin aktörlerinden biri olan kadının birincil görevi annelik olarak sürdürülmüştür.

Sevi Bayraktar (2011) “*Makbul Anneler Müstakbel Vatandaşlar*”, başlıklı çalışmasında yeni düzene uyum sağlaması gereken bir annelik modelinin inşa edilmesini işler. Kadının çocuk merkezli hayatını gerçeklik olarak değerlendirir, annelik dışındaki kimliklerini yalnızca iyi bir eş olarak sınırlandırır (Bayraktar, 2011, s. 84). Makbul anne, evin idarecisidir. Kadının başarısı evdeki idarenin düzenli işleyişine bağlanır. Çünkü anne evi iyi idare ederse çocukları okulda, eşleri işte başarılı olacaktır. Bu doğrultuda Gazi Mahallesi’nde annelere eğitimler verilmiş; bu eğitimler çocuk bakımı, ev işleri ve yemek pişirme derslerini kapsamıştır. Eğitime katılan annelerden, edindikleri bilgileri gelmeyen annelere aktarmaları ve kitaplarını göstermeleri tembihlenmekte böylece annelik ideolojisinin yayılımına teşvik etmektedirler. Öte yandan öğretmenler bazen planlı bazen de plansız evleri ziyaret ederek gözetim mekanizmasını sürece dahil etmektedirler. Anneler, Bayraktar’ın görüşmelerinde sık sık derslerden çok şey öğrendiklerini fakat iş uygulamaya geldiğinde tökezlediklerini ifade etmişlerdir. Toplumsal pratikler ve gündelik alışkanlıkları ders olarak değiştirmek onları zorlamıştır. Buna rağmen derslere katılmadan önceki kimlikleri ve derslerden

sonraki kimlikleri arasında keskin bir ayrıma gitmişlerdir. Artık bilinçli, eğitilmiş, farkındalığa sahip olduklarını, çekirdek aileleri dışında kalan aile üyelerine sınırlar çizmeyi öğrendiklerini belirtmişlerdir. Bu bağlamda, derslerin çekirdek aileyi koruyucu öğretileri pekiştirdiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Fakat anneler bu durumu işlevsel bulmaktadır. Keza hiçbir annenin babayla veya çocuğuyla hasarlı ilişkisinin suçlu öznesi baba değildir. Suçlu özne daima ilk olarak kaynana görülmekte, kaynananın ardından ikinci derece akrabalar ve ötekiler gelmektedir (Bayraktar, 2011, s. 111). Başka bir deyişle annelik ideolojisi eğitimle birlikte bünyesindeki eşle doğru iletişim kurmayı, çocuklarla kaliteli vakit geçirebilmeyi, evin idarecisi olmayı, çekirdek aile dışarısında kalan bireylerle araya sınırlar koyabilmeyi öğretmiştir.

Osmanlı ve erken Cumhuriyet modernleşmesinde ve Bayraktar'ın çalışmasında görüldüğü üzere, annelik ideolojisi başlangıçta alt ve orta sınıf kadınlara yöneliktir. Bilhassa Bayraktar'ın çalışmasını sürdürdüğü Gazi Mahallesi'nin sosyoekonomik durumu, kadınların ev kadınları oluşu gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda ideolojinin hitap ettiği kesimin sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak günümüz annelik ideolojisi, medya aracılığıyla egemen ideoloji biçimine dönüşmüş, sınıfsal sınırları aşarak yeni ideal annelikler üretmeye başlamıştır (Timurturkan, 2019). Böylece medya, iyi annelerin, ideal annelerin ve süper annelerin seyredilişlerini seyretmenin önünü açmakta; kadınla bütünleştirilen çeşitli annelik rollerinin öğrenilip içselleştirilmesine aracı olmaktadır (Saktanber, 1993, s. 227). Ayrıca yalnızca geleneksel medya değil, yeni medya da anneliğin dönüşümünde etkili hale gelmiştir.

Zehra Zeynep Sadıkoğlu (2023) *"Yeni Anneliğin Sosyolojisi: Postmodern Zamanda Anne Olmak"*, başlıklı çalışmasında anneliğin dijitalleşmeyle birlikte dönüşümünü irdelemektedir. Sadıkoğlu'na göre (2023, ss. 53-76) anneliğe ve çocuğa dair bilgi edinme kanalları ve bu bilgiyi pratiğe dökme sürecinde birtakım gelişmeler meydana gelmiştir. Geçmişin uzman kategorisindeki sınıfları değişerek psikologlar, pedagoglar, hekimler gibi çeşitli alanlarda genişlemiştir. Annelik ise bahsi geçen genişleme karşısında, kendi annelik

deneyimiyle uzmanlardan elde ettiği bilgileri harmanlamayı içeren yeni bir uzmanlık alanına evrilmiştir. Böylece annelik bilgisi, sosyal sermayeye dayanan halk bilgisinden daha ziyade uzmanlık bilgisine yaslanmaya başlamış bu nedenle annelik deneyiminin özel alandan kamusal alana taşınmasına neden olmuştur. Anneanne ve babaanne gibi sosyal sermaye kaynaklı bilgi edinimi ise daha çok çocuğun fiziksel bakımında işlevselleştirilmekte ancak pedagojik açıdan yetersiz görölmektedir. Neticede annelerin bilgi kanalları uzmanlar, yazılı kaynaklar, geçmiş kuşak annelere uzanmakta ve ideal annelik, tüm bilgiye ulaşma sürecindeki deneyimlerle özdeşleştirilmektedir.

Yeni açığa çıkan annelik tipleri, medya araçlarını kullanarak görünüm kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bu noktada Nazar Bal'ın "*Instagram'da Anneliğin Sunumu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*" (2019) başlıklı yayımlanmış doktora tezi dikkat çekici bulgulara sahiptir. Anneler Instagram'a sosyalleşmek, deneyimlerini aktarabilmek, bilgiye erişebilmek, diğer annelere duygusal destek ağlarına dahil olabilmek adına katılmıştır. Bu katılım anneliğin sunumunun farklı fraksiyonlara ayrılmasıyla sürdürölmüştür. Bal, bu fraksiyonları kategorileştirerek annelik tiplerini gözler önüne sermiştir. İlki olan uzman annelik psikolog, pedagog gibi anneleri kapsamış; tecrübeli annelik, deneyime eklemlenen kişisel gelişimi içermiştir. Akabinde mükemmel annelik, mutlu bir evliliğe sahip ve çocuğunun psikolojik, fiziksel bütün bakımına özenenlerle eşleşmiştir. Bir başka kategorideki fit anneler, doğum sonrası kilolarını spor ya da diyetle verenlerdir. Kurgulanmış annelikte kadınlar, annelik üzerinden oluşturdukları içeriklerle ekonomik kazanç sağlayanlardır. Mış gibi annelik yine ekranda ilgili görünenleri, doğal annelik ise organik ürünlerle çocuk yetiştirenleri temsil etmektedir. Vakıf annelik kategorisinde de kadınlar deneyimlerinden yola çıkarak farkındalık oluşturmaya çalışmaktadır. Sıradan-doğal annelik, Instagram üzerinden para kazanmayan, farkındalıklar için çabalamayan ancak çocuğun gündelik yaşam rutinlerini paylaşanlardır. Son olarak topluluk anneliğinde bahsi geçen annelik tiplerinden birkaçını birden içermekte ve hesap birkaç anne tarafından kullanılmaktadır. Bu tipte çocuk bakımıyla ilgili sorunlar ve çözüm arayışları hakimdir.

Bal'a göre (2019) bahsi geçen annelik tipleri çoğu zaman birbirinden ayrışamayacak kadar iç içe geçmiş olmakla birlikte ortak nokta çocuk bakımı üzerinden onaylanma ve takdir görme arzusuyla anneliğin araçsallaştırılmasıdır. Bu nedenle annelik açısından bilginin edinme pratiği aynı zamanda sunumunu da değiştirmiş başka bir ifadeyle anneliğin sosyal inşası, dijitalleşme ekseninde ilerlemeye başlamıştır. Dahası yalnızca annelik değil, babalık da toplumsal inşa sürecine eklenmiş böylelikle ebeveynliğin kendisi, modern yaşam için geçmişe kıyasla çok daha fazla önem arz etmeye başlamıştır (Beck & Beck-Gernsheim, 2012, s. 12). Bu dönüşüm, tıpkı annelikteki gibi babalık pratiklerini de çeşitlendirmiş; bir başka ifadeyle babalık, biyolojik bağların ötesinde duygusal yakınlıklar, bakım verme vb. deneyimleri bünyesine taşıyan bir figüre dönüşmüştür.

1.4. Baba(lık)

Doğum yoluyla anne olmak, kadının bedeniyle doğrudan, somut ilişkisini içerirken; baba olmak bedensel ve biyolojik kavrayışın dışındadır. Çocukla ilişkisini anne üzerinden dolaylı yollardan kuran baba, bu nedenle bir annenin onayına ve kabulüne ihtiyaç duymakta ve yine aynı nedenden ötürü birtakım belirsizlik riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu risk doğrultusunda esasen babalık da tıpkı annelik gibi toplumsal ve siyasal inşaya dayalı kurgularla örülmektedir (Sancar, 2016, s. 120). Kurguların başlangıcı, babayı çocuğunun ve genellikle annenin maddi geçimini sağlayan kişi olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle baba ilk olarak işgücü piyasasında bir erkek anlamını taşımaktadır (Zeybekoğlu, 2013). Nitekim toplum içerisinde erkekliğe biçilen roller kademe kademe sünnet, askerlik, iş sahibi olma, evlenme, son adım babalıktır (Şenol ve Erdem, 2018). Fakat farklı tarihsel dönemler ve farklı kültürler yeni babalık tiplerini açığa çıkarmıştır.

On yedinci yüzyılın ve on sekizinci yüzyılın Batı dünyasında baba olmak, annenin eksik yönlerini tamamlamayı içeriyordu. Bahsi geçtiği üzere annenin eğitimsiz, cahil olarak değerlendirilmesi babanın çocuğun eğitiminde ve dini aktarımlarda aktif rol almasıyla sonuçlanmıştır. Henüz ev ve iş yerlerinin birbirinden ayrılmadığı bu dönemde baba-çocuk ilişkisi, babanın mesleğini

aktardığı usta-çırak ilişkisine dayanmaktadır. Başka bir deyişle baba hem bir ahlak öğretmeni hem de bir ustadır. İyi babalık ahlaklı ve dinine bağlı çocuklar yetiştirmekten geçmektedir (Zeybekoğlu, 2013). Sanayi Devriminin ardından ev ve iş yerlerinin birbirinden ayrılmasıyla yeni meslekler gündeme gelmiş, babanın rolleri değişmeye başlamıştır. Geleneksel babalığın temellerinin atıldığı on dokuzuncu yüzyılda, babanın çocuk eğitimindeki rollerini anneye devrettiği görülmektedir. Baba vaktinin büyük kısmını ev dışında çalışarak geçirmekte; evden uzaklaştıkça çocukla duygusal bağından da uzaklaşmaktadır. Artık çocuğun eğitimi, duygusal ihtiyaçları evde kalan anneye aittir. Babanın yeni rolü çocuğu disipline etmek, ev ile ilgili kararları almak başka bir deyişle “evin reisi” olarak otorite ve denetimi kurmaktır.

Tabloda görüldüğü üzere esasen baba ataerkinin hem öznesi hem nesnedir. Duygulardan uzaklaştırılıp akla yaklaştırılan erkek için ağlamak, sevmek, korkmak gibi duygular yok sayılmıştır. Onun için geriye kalan tek duygu öfkedir. Öfkesinin şiddeti, yıkıcılığı doğallaştırılmış ve öfke ataerkil erkekliğin pozitif ifadesi haline getirilmiştir (hooks, 2021, s. 22). Ancak II. Dünya Savaşı döneminde erkeklerin savaşa gitmesi kadınların maddi ihtiyaçları karşılama ihtiyacını doğurmuş böylece savaştan dönen babaların aile reisliği sorgulanmaya başlamıştır. Ardından annenin de gelir elde etme potansiyelinin kanıtlanması, eve ve çocuğa bakımda ortaklaşabilmeyi sağlamıştır. 1970’li yıllar itibarıyla yeni bir babalık tipi olan “*ilgili babalık*” tipi görünür olmuştur. İlgili baba çocuğun fiziksel ihtiyaçlarını karşılamasının yanı sıra duygusal ihtiyaçlarını da karşılayan, çocukla oyunlar oynayan, arkadaş benzeri ilişkiler kurarak duygusal adımlar atmaya içermektedir (Çabuklu, 2007, s. 106). İlgili babalık rolünü LaRoossa (1998), bu durumu “erkekliğin evcilleştirilirken aynı zamanda evcilliğin erkeksileşmesi” olarak tanımlarken; Badinter (2010, s. 296), “babaların anneleşmesi” olarak değerlendirmektedir. Neticede evin geçmişte feminenleştirilmesinin ardından babanın eve daha aktif katılımıyla erkeklik kimliğinin zedelendiği ve çocuğun bakımına dahil olmasıyla da kendisinin anneleştiği eleştirilerine maruz kalmıştır. Oysaki cinsiyetler arasındaki eşitlik taleplerinin ve uygulamalarının ilk, belki de en gerekli olduğu mekan evdir.

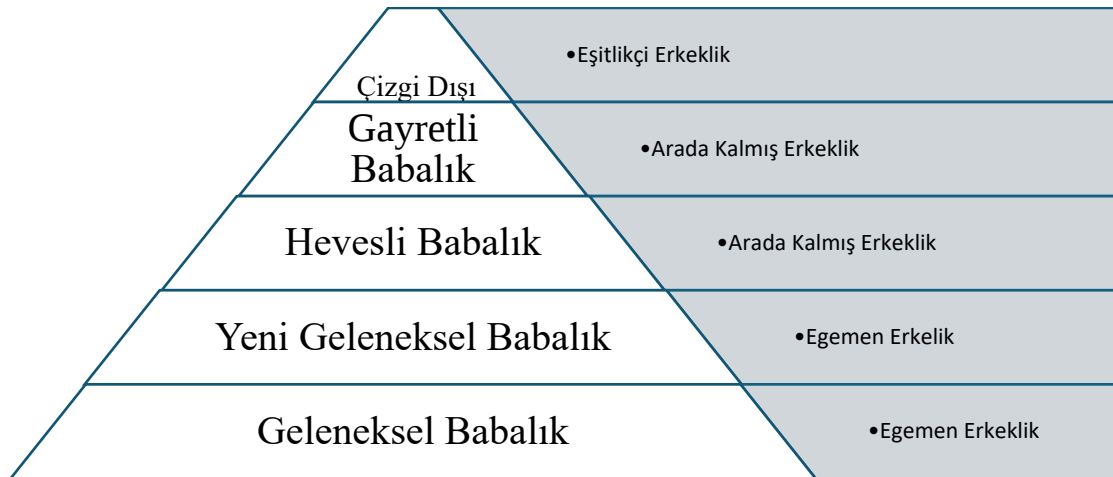
Özel alan olarak evin yeniden organizasyonu babalık kimliğinin sınıfsal yanlarını yeniden gündeme getirmiş özellikle alt sınıf anne ve babalığın, ebeveynlikle birlikte “medenileşme” tartışmaları açığa çıkmıştır (Donzelot, 2022, ss. 50-55). Ev işlerine atfedilen anlamların yüceltilmesi, ev kadınlığının ‘meslek’ düzeyine çıkarılması gibi aileleştirme stratejileri; işçi sınıfı erkekleri için hijyenik ve düzenli bir ev, nitelikli çocuklar ve tüm bunları üstlenen bir kadınla yaşamanın hak edilmesi gereken bir ‘ödül’ gibi sunulmasına yol açmıştır.

Benzer doğrultuda orta sınıf aileler, erkekler için çalışma odaları tahsis etmiş, yemek yapılan ve yenilen mekanları birbirinden ayırtmış neticede evin, “yuvaya” dönüşümü dinginlik ve huzurla sağlanmaya çalışılmıştır (Akgün, 2024, s. 54). Böylelikle baba için ev, kamusal alanlarda karşılaşılan zorlukların üstesinden gelineceği, pisliklerden arınacağı, yorgunluğunu unutacağı bir yuva biçiminde yeniden tanımlanmıştır.

Bir taraftan da ailenin, evle somutlaşmış bu dış görünümünü kamusallaştırma çabaları psikolojinin, sosyal hizmetlerin daha yaygın tercih edilmesiyle birlikte evin içine dönmeye başlamıştır. Denetimi ve gözetimini kolaylaştırabilmek adına yatak odasının yanında konumlanan çocuk odaları, söz konusu iki bilimin yükselişinin ardından babanın rollerini bulanıklaştırmıştır. Artık çocuk, babanın koruyup kollamasından daha ziyade ruhsal olgunluğu ve iyilik haliyle gündeme gelmekte; çocuğun hem özgürlüğü hem de bireyselleşebilmesi bu iki ruhsal koşulla ilişkilenebilmektedir (Donzelot, 2022, s. 233). Neticede baba, çocuğun fiziki ihtiyaçlarını karşılamaya eklemlenen bir dizi duygusal yatırımı yerine getiren figüre dönüşmüştür.

Türkiye’de ilgili babalığı yürüttüğü proje ve politika önerileriyle yaygınlaştırmaya çalışan Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV), ilk serisini 2017’de “Türkiye’de Babalık ve İlgili Babalığın Belirleyicileri” başlığıyla başlatmıştır. Araştırma kapsamında farklı illerden 40 babayla derinlemesine görüşmeler, kentte ikamet eden 3235 babayla da nicel ölçümler gerçekleştirilmiştir. Bulgulara göre babaların %91’inin çocuğun bakımından annenin sorumlu olduğunu düşündüğü görülmektedir. Ardından %92’si çocukları çok sevdiği, %91’i çocuğun eve neşe getirdiğine inandığı için çocuk sahibi olduklarını ifade

etmişlerdir. Buna karşılık yaklaşık %60'ı hiç yemek yapmadığını ve hiç ev temizlemediğini belirtmiştir. Annelerin sorumluluklarının paylaşılması gerektiğini savunan babalar olsa da, büyük çoğunluğun pratikte bu paylaşımı gerçekleştirmediği görülmüştür. Bu sonuçla ilişkili bir durum olsa gerek ki babaların evliliklerinden memnuniyet oranı %98'dir. Kısacası serinin bu ilk çalışmasında ilgili babalık bakım, yakınlık ve kontrol unsurları çerçevesinde sorguya açılmıştır. Türkiye'de babaların söylem ve pratiklerinin birbirinden ayrıştığı, geleneksel babaların yoğunlukta olduğuna ulaşılmıştır. Zira serinin 2018'de ikinci raporu olan *"Ebeveynlik, Erkeklik ve Çalışma Hayatı Arasında Türkiye'de Babalık"* bir önceki çalışmanın nitel verilerini tartışmaya açarak geleneksel babalığın anlamlandırılma, uygulama pratiklerini mercek altına almıştır. Bu rapora göre, babalar hâlâ evi geçindirme sorumluluğunu ve evdeki karar alma yetkisini kendilerinde görmektedir. Öte yandan babalar rapora göre hegemonik erkekliğin yeniden üretilmesinde aktif rol almaktadır. Çünkü kız çocuklarını ev işlerinden sorumlu görmekteyken, yalnızca %5'i erkek çocuklarının sorumlu olduklarını belirtmişlerdir. Son seride (2018) ise Yaşama Dair Vakıf (YADA) ile birlikte verilerden hareketle Türkiye'de beş babalık tipini açığa çıkarmıştır. Bu tipler Şekil-1'de sunulmuştur:



Şekil 1: Türkiye'de Babalık Tipleri
Kaynak: Aşev

Piramidin tabanında yer alan geleneksel babalık Türkiye’de en çok tercih edilen babalık tipi olmasına karşın, yer yer diğer babalık tiplerinden davranış örüntüleri de sergilediği sonucuna ulaşılmıştır. Geleneksel babalık; egemen erkeklik rolleriyle ilişkili olarak duygusal mesafelilik, duygularını ifade etmeme, otorite kurma, karar verici olma özellikleriyle ön plandadır. Yeni geleneksel babalık da benzer özellikleri taşısa da özellikle kız çocuğu olan babaların duygusal mesafesini geleneksel babalığa kıyasla azaltması dikkat çekicidir. Gayretli babalık tipinde babalar toplumsal cinsiyet rollerini reddederek kalıpların dışına çıkmayı başarırken; hevesli babalık tipinde hem geleneksel hem de gayretli babalığın davranış kalıplarını bir arada barındırmaktadır. Bu nedenle gayretli ve hevesli babalık tipleri “arada kalmış erkeklik” olarak nitelendirilmiştir.

Piramidin tepesinde yer alan çizgi dışı babalık tipi ise toplumsal cinsiyet rollerinin dışında konumlanmakta ve çocuk bakımında birincil sorumluluğu üstlenen babaları temsil etmektedir. Babalar her zaman tek bir babalık tipinde yer almamasına rağmen bu üç rapor hegemonik erkekliğin önüne set çekebilmek ve yeniden üretimini engelleyebilmek için babalık performanslarının bir avantaj olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. İlk raporda belirtildiği üzere çocuğa bakım sağlamak, onunla yakın ilişkiler kurabilmek, kontrol mekanizmasını aktifleştirebilmek bu noktada belirleyici unsurlardır.

Bahsi geçtiği üzere hem annelik hem de babalık farklı tipleri barındırmakla birlikte, her iki ebeveynlik biçiminde de roller geçmişe kıyasla oldukça genişlemiştir. Anneler babalardan, babalar annelerden roller devşirmiş; günümüze gelindiğinde cinsiyete dayalı rol dağılımları önemli ölçüde bulanıklaşmıştır. Ancak bu süreçte çocuk, ebeveynlik biçimlerini ve yaşam pratiklerini şekillendiren temel merkez haline gelmiştir.

1.5. Çocuğun Değişen Statüsü

Çocuk, tıpkı anneliğin ve babalığın tanımlarında değinildiği üzere, biyolojik bir edimden çok daha ötesidir. Zira çocuk da hem anneliğin hem babalığın toplumsal inşaya dayanması gibi, bu inşa sürecinin önemli bir parçasıdır. Bebeklik biyolojik bir kategoriye yerleştirilebilirken; çocukluk

toplumsal kurgulara yaslanmaktadır (Postman, 1995, s. 7). Buna rağmen, çocuk ve çocukluğun bir olgu olarak araştırma konusu haline gelmesi özellikle sosyoloji literatürüne görece yakın bir zamanda eklemenebilmiştir. Çocuk üzerine düşüncüler felsefe, antropoloji gibi bilimlerde sık sık kendine yer edinmişse de, esasen psikolojinin alt alanlarından biri olan gelişim psikolojisiyle birlikte tartışmaların merkezinde konumlanmaya başlamıştır. Jean Piaget'in (1972) bilişsel gelişim kuramı çocukların düşünce dünyasının kademeli biçimde ilerlediğini öne sürerken, Erik Erikson (1963, s. 245) çocukluk çağının yetişkin kimliğini meydana getiren en önemli unsurlardan biri olarak değerlendirmiştir. Bu noktada çocuk ve çocukluğa ilişkin bu erken sorgulamaların psikolojinin izinden gitmesi iki önemli sonucu beraberinde getirmiştir. Birincisi çocukluğun evrimsel, biyolojik süreçlerden ibaret olduğuna, ikincisi ise bu süreçlerin evrensel nitelikte olduğuna dair inançların pekiştirilmesidir.

Tarihçi Philip Aries tarafından 1960'ta yayımlanan, "*Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*" başlıklı araştırma çocukluğun evrenselliği inancını yıkmakla birlikte evrimsel süreçlerle sınırlamayacağını kanıtlamaktadır. Aries, farklı dönemlerde ve farklı kültürlerde üretilmiş sanat eserlerindeki çocuk imgelerini analiz etmektedir. Bu imgelerin işaret ettiği en önemli bulgu Orta Çağ'da çocukluk olgusunun henüz var olmadığıdır. On ikinci yüzyıla kadar çocuklar ne sanat eserlerinde de yazılı metinlerde yer almaktadır. On üçüncü yüzyıla birlikte erkek çocuklarının eserlere dahil oluşu, Aries'e göre çocukluk olgusunun ortaya çıkışındaki ilk izlerdir. Nitekim ardından gelecek yüzyıllarda çocuk kıyafetlerini incelemiş ve yetişkinlerden kopuşun göstergeleri olarak yorumlamıştır (1960, s. 34). Geçmişin yetişkinlerle benzer giyim biçimlerini benimseyen çocukların küçük insan tasvirleri yavaş yavaş çocuklara özgü kıyafetlerle ayrılmaya başlamıştır. Ancak kıyafetler üzerinden okuduğu modern çocukluk fikrinin tam anlamıyla yeşermesi ona göre, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında gerçekleşebilmiştir (Aries, 1960, s. 50). Özellikle işgücüne ihtiyaç duyulan tarım toplumlarında, çocukluk ve yetişkinlik ikiliğinin daha geç kurulması söz konusudur. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru aile ile tıp arasında yeni ortaklıklar inşa edilmeye başlanmış böylece

çocukların gündelik rutinleri, ev içerisinde çocuğa özel alan olarak ayrıcalıklı bir mekanın sağlanması, emzirme-besleme pratikleri, çocuklara anlatılan hikayelerde seçicilikler gibi annelere hem gözetim hem de denetim rolleri yüklenmiştir. Bu durum çocuğu merkeze alırken aynı zamanda kadına bir anne, bir hekim ve bir eğitimci olarak yeni sosyal statüler yaratmanın önünü açmaya başlamıştır (Donzelot, 2022, ss. 32-35). Diğer bir ifadeyle, annenin değişen toplumsal statüsü gereğince çocuk; denetlenmesi, gözlemlenmesi ve eğitilmesi gereken bir bireye dönüştürülmüş, bu dönüşümün kamusallaştırılması da toplumsal fayda anlayışı çerçevesinde meşrulaştırılmıştır.

Çocuklar, her ne kadar tek başlarına ekonomik gücü ellerinde tutamaları da, onlu yaşlardan itibaren tarlalarda aktif iş gücüne katılım sağlamaktaydılar. Besin gereksinimin ihtiyaçtan fazlasını karşılayabilecek düzeye ulaşması, doğum oranlarını artırmakta ve tarım toplumlarının nüfusunun hızla yükselmesine yol açmaktaydı (Stearns, 2018, ss. 47-48). Modern çocukluğa ilişkin unsurların görünür hale gelmeye başladığı bu toplumlarda, farklı çocukluk biçimlerinin de gün yüzüne çıktığı söylenebilir. Besine daha sık ve kolay erişebilen çocuklar, bedensel olarak daha gelişmiş olduklarından, beden bir statü göstergesi haline gelmiştir. Bununla birlikte bahsi geçen sınıfsal ayrışmalar, eğitim alanında da çocukları ayırtmış; eğitim imkânına sahip çocuklar nitelikli zanaatkarlar veya devlet memurları olarak yetiştirilmeye başlanmıştır. Ancak en nihayetinde, özellikle tarım toplumları çocuklar arasında belirgin cinsiyet farklarını inşa etmiştir. Annelerin aile içerisindeki en temel rollerinden birinin doğum olması, babaları ve genel olarak erkekleri otorite dağılımında tek yetkili konumuna sürüklemiş; bu nedenle anne-baba ve çocuk üçgeninde iktidar paylaşımında kaymalar meydana gelmiştir (Stearns, 2018, s. 55). Bu iktidar paylaşımındaki değişimler, aile üyelerinin belirli rolleri üstlenmesiyle sonuçlanmış; böylece anneliğin, babalığın ve çocukluğun sosyal inşası bu rollerle temellenmiştir.

Postman, çocukluğun tarihsel süreç içerisindeki değişimini üç ana unsurla açıklamaktadır. İlk olarak okuryazarlığın artışı, ikincisi eğitimin kurumsallaşması ve son olarak “ayıp” kavramının yön değiştirmesi, çocukluğu yapısal olarak dönüştürmüştür (1995, s. 29). Okuma bilmek, yetişkin olmakla

eşdeğerdir; çünkü yazılı kültür semboller aracılığıyla kodlanmış bilgileri edinmeyi gerektirmektedir. Bilgiyi anlamlandırabilmek ise ancak yetişkinliğe özgüdür. Okuma yoluyla anlamlandırılabilen yeni bir dünya tasavvuru aracılığıyla çocuk ve yetişkin arasında keskin ayrımlar yaratılmış; çocuklar, yetişkin dünyasındaki sırlardan mahrum bırakılmıştır (Postman, 1995, s. 36). Artan okullaşma oranları, çocukluk döneminin uzamasına yol açmış; bu durum çocukların giderek ekonomik yük olarak görülmesine neden olmuştur. Bir taraftan da okulların artışı, devlet ve çocuk ilişkisini pekiştirirken, ailenin çocuk üzerindeki denetimini görece zayıflatmıştır. Son olarak ayıp olgusunun içerisine beden dahil edilmeye başlaması, çocuklar ile yetişkinler arasındaki bilgi stoğu eşitsizliğini artırmış ve aralarındaki sınırları daha da keskinleştirmiştir. Postman, yirminci yüzyıla kadar sürdürülen yetişkin-çocuk ikiliğinin, yirminci yüzyılla birlikte kaybolmaya başladığını savunmaktadır. Nitekim ona göre çocukluk artık yok olmaktadır.

Çocukluğun yok oluşu savının temel sebepleri; bilgi kaynaklarının el değiştirmesi, çocuk kıyafetlerinin yetişkinlerin kıyafetlerinden ayırt edilememesi ve artık çocuk oyunlarının kalmamasından kaynaklanmaktadır. Ona göre, yeni medyada yaşam döngüsü uçlarda sembolize edilmektedir. Bebeklik, yetişkin-çocukluk ve yaşlılıktan oluşan bu döngüde, ne çocuklar tam olarak çocuk ne de yetişkinler tam olarak yetişkindir. Her iki yaş grubundaki insanlar da birbirlerinden davranışlar devşirmiş, böylece çocuk kategorisinde sembolize edilmesi gerekenler birer minyatür insan gibi temsil edilmiştir (Postman, 2018, ss. 205-206). Başka bir deyişle, çocukluk da tıpkı geçmişteki gibi yok olmaya yüz tutmuştur. Postman'ın yok olan çocukluk düşüncesi, Halt (1974) tarafından "*çocukluktan kaçış*", Elkind (2001) tarafından ise "*acele ettirilmiş çocukluk*" gibi kavramlarla desteklenmiştir. Sembolik alanda bu düşünüş geçerli argümanlarla desteklenmesine karşın, aksi istikamette gündelik yaşamda veya kültürel ayrışmalarla ilintili olarak farklı çocukluk tiplerinin açığa çıktığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur.

Postman'ın çocukluğun yok olduğu iddiası, bazı bölgelerde geçerli değildir. İngiltere'yi işaret eden Postman, Batı'nın modern çocukluk idealinin

İngiltere’de sürdürüldüğünü ifade etmektedir (Postman, 2018, ss. 118-119). Zira bazı ülkelerde modern çocukluk yalnızca üst sınıfa ait bir ideal olarak kalmış, bazılarında orta sınıfın pratiklerinde dönüşmüş; ancak her halükârda alt sınıf için modern bir çocukluk söz konusu olamamıştır. Bu noktada, üst sınıf çocukların tek tip bir çocukluğa sahip olması ya da alt sınıf çocukların çocukluklara sahip olamadığından daha ziyade, farklı kültürlerin farklı çocukluk tiplerini açığa çıkardığını görmek gerekmektedir (Prout, 2015, ss. 13-14). Bu doğrultuda, “*Theorizing Childhood*” (1998) başlıklı çalışmalarında James, Jenks ve Prout dört çocukluk tipini tanımlamaktadır. Bunlar sosyal olarak inşa edilmiş çocukluk, kabile çocukluğu, azınlık grubu çocukluğu ve sosyal yapısal çocukluktur. Sosyal olarak inşa edilmiş çocukluk sosyalin etkisinde biçimlenen çocukluğa, kabile çocukluk yetişkin dünyasından tamamen ayrılmış çocukluğa, azınlık grubunda ise ekonomik ve sosyal eşitsizliğin içerisinde şekillenen çocukluğa ve son olarak sosyal yapısal çocukluk ise içinde bulunulan toplumla uyumlu, aktif özneler olarak değerlendirilen çocukluğa işaret etmektedir (James, Jenks ve Prout, 1998, ss. 27-32). Başka bir deyişle, kronolojik bir sıra izlememekle birlikte çocuk; sosyal inşa aracılığıyla yeniden tanımlanan, değişen koşullara bağlı olarak farklı değerler atfedilen bir anlam stoğunu temsil etmektedir.

Toplumsal koşulların güdümünde şekillenen yirminci yüzyıl çocukluğu, küreselleşmenin etkisiyle benzer sorunlarla karşılaştırmaktadır. Bu sorunlardan ilki, çocukların tüketim kültürünün bir parçası haline gelmesidir. Hem ebeveynlerin çocuklarına yaptığı yatırım hem de çocukların kendi tüketme arzusu geçmişe nazaran belirgin biçimde yoğunlaşmıştır. Öte yandan bu dönemde psikolojinin popülerlik kazanması, çocuğa yönelik bakış açısını dönüştürmüştür. Geçmişin disipline edilmeye çalışılan çocukları, artık özgüven problemleri yaşamamaları ve travma bırakılmaması adına ebeveynleriyle birlikte hareket eden, daha akılcı çocuklara doğru bir geçiş yaşamıştır. Hal böyle olunca, çocuğun kendisi bir “neşe kaynağı” statüsünden çıkarılarak, mutlu edilmesi için çaba harcanan bir özne olarak yeniden tanımlanmıştır. Çocuk mutluluğunun merkeze yerleştirilmesi, diğer toplumsal dinamiklerle iç içe geçirilerek çocuğu eğlencenin odağına itmiş; bir yandan da ebeveynle kurduğu

duygusal teması azaltarak, tüketim nesnelerine bağımlı hale getirmiştir (Stearns, 2018, ss. 228-291). Neticede çocuk, üretim sağlayıcı rollerinden sıyrılarak tüketim kültürüne dahil edilmiş; ebeveynler açısından ise üzerinde daha fazla ekonomik yatırım yapılması gereken bir varlık haline gelmiştir. Aynı zamanda duygusal yatırımlar, ekonomik yatırımlarla paralellik göstermeye başlamış; böylece çocuk, geçmişe kıyasla daha fazla sorumlulukla eşleştirilir olmuştur.

Türkiye’de çocuğa dair en kapsamlı çalışmalardan biri, Çiğdem Kağıtçıbaşı’nın (1982a, 1982b) “*Çocuğun Değeri*”, başlıklı araştırmalarıdır. Uluslararası karşılaştırmalı bir projenin Türkiye ayağını oluşturan bu çalışmalarda, sosyoekonomik düzeye ve farklı zaman dilimlerine göre çocuğun anlamlandırılma biçimlerini mercek altına alınmaktadır. Araştırmanın ilki 1975 yılında, 2305 evli katılımcıyla gerçekleştirilmiş; akabinde, çocuğa atfedilen anlamların değişimini daha yakından görebilmek amacıyla 2003 yılında tekrarlanmıştır. Ancak ikinci çalışmada görüşmeciler yalnızca kadınlardan oluşmuştur. Bu doğrultuda çocuk ekonomik (faydacıl), psikolojik ve sosyal değerleriyle ele alınmıştır. İlk araştırmada çocuğun en sık ifade edilen değeri ekonomik değerine yöneliktir. Çocuk, eve bir iş gücü sağlayarak maddi gelir elde edebilmesinin yanı sıra yaşlılıkta ebeveynlerinin bakımını üstlenmektedir. Bilhassa erkek çocuklarının iş gücüne daha küçük yaşlarda katılımı ve soyun devamlılığını sağlama işlevi çocuğun bir çeşit “güvence” olarak konumlandırılmasıyla sonuçlanmıştır.

İkinci çalışmada ise Türkiye’nin değişen toplumsal yapısının çocuk üzerindeki etkileri belirginleşmektedir. Kentleşmenin hız kazanması, eğitim düzeyinin yükselmesi ve iş gücünün tarımdan uzaklaşmasıyla birlikte ekonomik güvence konumundaki çocuk, yavaş yavaş ekonomik yüke dönüşmeye başlamıştır. Keza değişen şartlarda çocuk, tarımda çalışmak yerine okula gitmektedir. Eğitim süresinin uzaması, iş gücüne katılımı git gide ertelenmekte; sağlığı, bakımı, eğitimi için ayrı bir bütçe ayrılmasını gerektirmektedir. Kağıtçıbaşı’nın alana ikinci kez dönüşü, çocuğun ekonomik değerindeki bu düşüşün çocuk yapma kararını doğrudan etkilediğini açığa çıkartmıştır (Kağıtçıbaşı ve Ataca, 2017).

Ekonomik değerin çok ocuk yapmayı gerektirmesine karşın, kentte çocuğun ekonomik yükleri daha az ocuk yapmaya ya da hiç ocuk sahibi olmamaya itmekte; bu durum ise çocuğun psikolojik değerini yükseltmektedir. Çocuğun ebeveyne kattığı manevi değerler, sevgi, mutluluk gibi duyguları içeren psikolojik değeri ikinci çalışmada belirgin biçimde artış göstermiştir. Her ne kadar ikinci çalışmada cinsiyetler arası farklar kıyaslanamasa da, kadınların çocuğu “hayatlarının anlamı” “mutluluk kaynakları” “hayatın devamlılığı” biçiminde tanımlayarak daha yoğun duygusal yatırımlara yöneldikleri grlmştir. Nitekim 1975’te çocuklardan beklenen niteliklerde ilk sırada büyüklerinin sözünü dinlemek yer alırken (Kağıtbaşı, 1982a), 2003 yılında bu nitelik, en az beklenen özellik haline gelmiştir. Keza ikinci araştırmada en sık talep edilen nitelik, “iyi bir insan olmasının” ardından “zgven” ve “bağımsızlık” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, ocuk yetiştirmede denetimin rolünün bulanıklaşmaya başladığı söylenebilmektedir. Benzer biçimde mevcut, istenen ve ideal ocuk sayısı söz konusu olduğunda da önemli bir değişim yaşanmış; iki ocuk ideal bir aileyi temsil eder hale gelmiştir. Öte yandan, 2003 verilerinde ebeveynlerin çocukların cinsiyetine dair tercihlerinde farkları belirginleştirmemesine karşın, 1975 verileri erkek çocuğu tercihinin açık biçimde ne çıktığını göstermektedir.

Ekonomik ve psikolojik değerlerin yanı sıra, çocuğun bir sosyal değer taşıdığı olgusal gerçekliği, Kağıtbaşı’nın çalışmalarının dikkat çekici bulguları arasında yer almaktadır. Ona göre (1982b) ocuk sahibi olmak yalnızca bireysel bir tercih ya da biyolojik bir gereklilik değil; aynı zamanda toplumsal kabulleri kolaylaştıran, bireyin toplum içindeki statüsünü pekiştiren bir süreçtir. Bu bağlamda ocuk, belirli bir ölçüde toplumsal araçsallaştırma dinamikleri içerisinde konumlanmakta; ebeveynlerin sosyal meşruiyetini ve saygınlığını artıran bir unsur haline gelebilmektedir. Ne var ki çocuğun sosyal değeri de tıpkı ekonomik değerinde olduğu gibi kentleşmenin etkisi altında gerilemeye başlamıştır. Tarımsal retim yoğun olduğu ya da eğitim düzeyinin düşük seyrettiği bölgelerde, özellikle erkek ocuk sahibi olmak, aileye saygınlık ve statü kazandıran bir göstergedir. Ancak kentleşmeyle birlikte, toplumsal yapının

değişmesi sonucunda bu statü kazanımının anlamı zayıflamış, kentsel yaşamda çocuk sahibi olmanın sembolik karşılığı yitirmeye başlanmıştır. Eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte ise çocuk sahibi olma nedenleri, sosyal görünürlük ve statü kazanımı gibi dışsal motivasyonlardan daha ziyade, duygusal destek, psikolojik doyum gibi içsel değerlere dayandırılmıştır. Dolayısıyla, Kağıtçıbaşı'nın modelinde çocuğun değeri, ekonomik faydacılıktan psikolojik ve duygusal anlam üretimine doğru kaymakta; sosyal değer ise bu dönüşüm sürecinde görece bir gerileme göstermektedir.

Kağıtçıbaşı'nın son "Çocuğun Değeri" araştırmasının üzerinden yaklaşık yirmi iki yıl geçmiş bulunmaktadır. Güncel literatürdeki çalışmalar, bu araştırmanın bulgularını büyük ölçüde desteklemekte; ancak çocuğun toplumsal inşa süreci içinde anlamlandırılma biçiminin bazı yönlerden değişime uğradığına da işaret etmektedir. Özellikle araştırmanın yürütüldüğü dönemde dijitalleşme henüz gündelik yaşam pratiklerine kademeli biçimde dâhil olmaktayken, bugün dijital teknolojiler aile yapısını ve ebeveyn-çocuk etkileşimini köklü biçimde dönüştürmektedir. Nitekim günümüzde dijital araçların ev yaşamının neredeyse tüm alanlarını kuşatması, aile üyeleri arasındaki ilişkileri mekânsal sınırların ötesine taşımış; böylece aile içi iletişim, sürekli çevrimiçi etkileşimlerle biçimlenen yeni bir sosyal gerçekliğe dönüşmüştür. Bu durum, Kağıtçıbaşı'nın çocuğun sosyal değerine ilişkin öngörülerinin dijital kültür bağlamında yeniden tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Benzer doğrultuda Sun Sun Lim (2019) *Transcendent Parenting: Raising Children in the Digital Age* başlıklı eserinde, söz konusu yeni toplumsal gerçeklikte çocuk-ebeveyn ilişkisini "kesilemeyen dijital göbek bağları" metaforuyla açıklamaktadır. Lim'e göre (ss. 136-149), dijital çağ, çocukla ebeveyn arasındaki mesafeyi, mekanı ve zamanı aşındırmış; ebeveynliği sürekli bağlantı ve kesintisiz erişim üzerine inşa etmiştir. Artık çocukla fiziksel olarak yan yana bulunulmasa dahi, ebeveynler dijital araçlar aracılığıyla konumlarını takip edebilmekte; ayrı mekanlarda bulunsalar da dijital uygulamalarla (eşzamanlı izlenebilen medya platformları vb.) ortak deneyimler yaşayabilmektedirler. Çocuklardan,

öğretmenlerden ve dijital platformlardan sürekli akan bildirimler, ebeveynliğin sürekliliğini kesintisiz bir döngüye dönüştürmekte; böylece ebeveyn, daimi bir gözetim hali içerisinde yaşamaktadır.

Bu yeni ebeveynlik biçimi, çocukların geçmişe kıyasla belirli açıdan daha korunaklı gibi görünmesine karşın, aynı zamanda gözetim ve denetim mekanizmalarıyla daha fazla kontrol altında tutulmasına da yol açmaktadır. Aynı izlek üzerinden hareketle, eğitim alanında da çocuk üzerinde benzer mekanizmaların işlevselleştirilmesi söz konusudur. Türkiye bağlamında eğitim, erken Cumhuriyet döneminden itibaren yalnızca bilgi aktarımının değil, aynı zamanda ideolojik bir formasyonun aracı olarak işlev görmüştür. Kemalist, gelenek odaklı, milliyetçi vb. değerlerin aktarımı yoluyla sistemle uyumlu çocuklar yetiştirmek, ulus-devletin kültürel sınırlarını belirginleştiren bir strateji olarak sürdürülmüştür (Bumin, 1983, s. 36). Tam da bu noktada Mehmet Toran ve Ziya Toprak (2022), Beş Yıllık Kalkınma Planı ve Türkiye'nin 2023 Stratejik Vizyonu metinlerine eleştirel söylem analizi yöntemiyle inceleyerek, Türkiye'de çocuğun toplumsal konumunu yeniden tartışmaya açmaktadırlar. Çalışmalarında, çocuğun giderek insan sermayesi biçiminde konumlandırıldığı; çocukluğun ekonomik büyüme ve kalkınma söylemleriyle doğrudan ilişkilendirildiğine işaret etmektedirler. Bu planlama belgelerinde çocuk, hem işgücü potansiyeli olarak hem ulusal bilincin taşıyıcıları konumunda tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, çocuk maddi ve manevi sermayelerin kaynağı, inşa edicisi, aktarıcısı ve taşıyıcısı rolleriyle görülmekte; böylece toplumsal yapının aktif özneleri haline getirilmektedir.

Sonuç olarak, bahsi geçen çalışmaların ortak çıkarımlarından hareketle, çocuk sahibi olma kararının ve çocuk bakımının toplumsal ve politik düzlemde giderek yoğun ebeveynlik ideolojilerinin içselleştirilmesiyle taçlandırıldığını söylemek mümkündür. Bu ideolojiler, ebeveynliği yalnızca biyolojik bir sorumluluk olmaktan çıkararak, ekonomik, kültürel ve psikolojik bir yatırım alanına dönüştürmektedir. Farklı ebeveynlik tipleri ortaya çıkmış olsa da, ebeveynlik her koşulda sorumluluk, ekonomik yük ve psikolojik örüntüler ekseninde tanımlanmakta; toplumsal yapının yeniden üretiminde merkezi bir rol

üstlenmektedir. Öte yandan, modern yaşamın artan rekabeti, ekonomik belirsizlikler ve duygusal emeğin yoğunlaşması, ebeveynliğin sınırlarını her zamankinden daha karmaşık hâle getirmiştir. Böylelikle, geçmişle günümüzün ebeveynlik biçimleri arasındaki fark, niceliksel değil niteliksel bir dönüşüme işaret etmektedir. Ebeveyn olmanın yükümlülükleri giderek çetrefilleşirken, çocuksuzluk ise bazı kesimlerde daha rasyonel, planlı ve hatta özgürleştirici bir yaşam tercihi olarak sunulmaya başlanmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇOCUKSUZLUK TERCİHİ

2. Gönüllü Çocuksuzluk Nedir?

Toplumsal değişimler, kurumların rollerindeki değişimleri de beraberinde getirebilmektedir. Bu nedenle özellikle 1980 sonrasında, aile kurumunun geçmişe kıyasla rollerinin bir kısmı değişmiş, bir kısmı ise artık roller arasında dahi yer almamaya başlamıştır. Bu durumun tek bir nedeni olmamakla birlikte, asıl itici gücün üretimin aile merkezinden kayarak daha büyük işletmelere devredilmesi olduğu varsayılmaktadır (Özbay, 2021, s. 33). Dönemin küçük üretici aileleri ve rekabet piyasasına eklemlenen kapitalist üreticiler arasında çatışmalar ortaya çıkmaya başlamış, aile ile toplum arasındaki pozitif ilişkiler sarsılmaya başlamıştır. Böylece aile, hem üyelerinin ihtiyaçlarına cevap verebilmek hem de varlığını sürdürebilmek amacıyla değişen koşullara uyum sağlaması gereken bir kurum haline gelmiştir. Dönemin önemli bir çıktısı ise, artık çekirdek ailelerin ve bu ailelerdeki üyelerin rollerinin ne evrensel ne de yerleşik olduğunun keşfidir (Chambers & Gracia, 2022, s. 39). Keza değişimlere paralel biçimde, her dönemin annelik ve babalık idealleştirmeleri birbirinden ayrılmıştır.

1970'lere kadar annelik, doğal bir içgüdü, dinî bir sorumluluk, neslin devamlılığı için yerine getirilmesi gereken bir görev olarak tanımlanmış; evliliğin doğal bir sonucu, evliliğin sürecin ise olmazsa olmaz unsuru olarak kabul edilmiştir (Altınoluk, 2018). 1970'lerle birlikte giderek belirgin çizgilerle ayrılmaya başlayan özel alan ve kamusal ayrımı, anneliğe bakışın değişmeye başladığının ilk göstergelerindendir. Özel alan olarak tanımlanan ev, kadına aitlikle ilişkilendirilmiş; kamusal alanlar ise erkeklerin sahipliğindeymiş gibi sunulmuştur. Ardından kadının kamusal hayata dahil oluşu, bu alanlar arasındaki sınırları bulanıklaştırmış ancak tam da bu noktada annelik yeniden tartışılmaya başlanmıştır.

Kadının toplumsal konumu, ev içi rollerin paylaşımı ve annelik tartışmaları 1980'li yıllardan itibaren Hochschild ve Machung (1989, ss. 15-17)

tarafından bir araştırma sorusuna dönüştürülmüş ve neticede dönemin koşulları çerçevesinde üç farklı kadınlık tipolojisi tanımlanmıştır. Bu tipolojilere “geleneksel”, “eşitlikçi” ve “geçiş” adları verilmiştir. Geleneksel tipoloji, kadının kamusal hayata aktif katılımı ya da çalışma hayatı var olsa dahi eve ve aileye ait bütün sorumlulukları tek başına üstlendiğine; buna karşın erkeğin yalnızca çalışma hayatıyla sınırlandırıldığına vurgu yapmaktadır. Eşitlikçi tipolojide kadın, partneriyle hem ev içi emek hem de çalışma hayatı bağlamında eşitlikçi bir tutumu benimsemektedir. Araştırmacıların “geçiş süreci” olarak tanımladığı tipolojide ise kadın, ev içi sorumlulukları ve iş yaşamını bahsi geçen diğer tipolojilere kıyasla belirgin şekilde ayırmadığından, üstlendiği roller muğlaklaşmaktadır. Dahası, kadın çoğunlukla ev içi sorumlulukları “ikinci vardiya” biçiminde sürdürmektedir.

Bahsi geçen tipolojiler günümüzde de geçerliliğini korumakla birlikte, geçiş tipolojilerinin giderek görünür hâle gelmesiyle, ebeveyn olmamayı seçme eğilimi arasında doğru orantılı bir ilişki kurulmuştur. Nitekim Gülnur Acar Savran (2013, s. 22) kadınların çalışma yaşamına katılımının erkeklerin ev içi emeğine katkısını artırdığı ve böylelikle kadınların paylarına bırakılan ev içi yükünün azaldığı yönündeki iddialarını reddetmiştir. Ona göre ev içinde cinsiyete dayalı iş bölümü hâlâ direnç göstermektedir. Bu durum ise daha çok kadının anneliği ertelemesine ya da anne olmamayı seçmesine yol açmıştır.

Özel alanın kadınla özdeşleştirilmesi, bireyselleşmenin hız kazanması, erkeklerin ev içi rollerde çekimser kalmasıyla birlikte; 1970’lerde doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaşması ve kadın hareketinin görünürlük kazanması, geçmiş dönemin kadınlıkla ilişkilendirilmiş normların sorgulanmasının önünü açmıştır. Doğum olgusuna ve bu bağlamda anneliğin kutsallığına yönelik toplumsal mesajlar, yerini kadının kendi bedeni üzerindeki kontrol hakkı ve bedensel farkındalığına bırakmaya başlamıştır.

1970’lerle birlikte, bahsi geçen tüm bu unsurlar doğrultusunda yeni bir kavrama ihtiyaç duyulmuş ve çok geçmeden ilgili kavram literatüre eklemlenmiştir: *gönüllü çocuksuzluk*. Uluslararası literatürde sıklıkla *voluntarily childless* (gönüllü çocuksuz), *childfree* (çocukta bağımsız), *childless by*

choice (tercihen çocuksuz), *intentionally childless* (kasıtlı/bilinçli olarak çocuksuz) biçimlerinde kullanılan kavram, görüldüğü üzere henüz tam bir kavramsal birlik taşımamakla birlikte, karşılması gereken belirli ortak unsurları içermektedir. Bunlardan ilki, çocuksuzluk tercihini belirleyen etkenlerin bedensel engellerden ve sağlık sorunlarından bağımsız olmasıdır. Bir başka deyişle, gönüllü çocuksuzluk ebeveyn olma potansiyeline sahip bireylerin çocuksuz olmayı tercih etmek anlamına gelmektedir. İkinci unsur ise, çocuksuzluk kararının rastlantısal veya ertelemeye dayalı değil; aksine, bilinçli bir yönelim sonucu alınmış olmasıdır. Bu yönüyle kavram, çocuksuzluğu süreç içerisinde gelişen bir durum değil, önceden planlanmış bir tercih olarak ele almaktadır.

Gönüllü çocuksuzluğu tercih eden kadınların büyük çoğunluğunun orta sınıfa mensup olduğu; eğitim düzeyi yüksek, kariyer sahibi kadınların ise bu tercihe daha eğilimli oldukları görülmektedir (Buhr & Huinink, 2017). Buna karşın bu kadınlar, çocukları sevmeyen, bencil, sapkın, kariyer odaklı, dinî inancı daha düşük bireyler olarak etiketlenmektedir (Gillespie, 2003). Fakat bu noktada, gönüllü çocuksuzluk nedeniyle olumsuz etiketlerle nitelenenler yalnızca kadınlar değildir, bu bağlamda yapılan muhtelif çalışmalar mevcuttur. Rijken ve Merz (2014) tarafından yürütülen çalışmada, gönüllü çocuksuzluğu tercih eden erkeklerin kadınlara kıyasla daha olumsuz algılandığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira kadınlığın annelik üzerinden tanımlandığı gibi, erkekliğin de babalık ve aile kurma becerisi üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Nitekim çalışma bulgularına göre, gönüllü çocuksuzluğu tercih eden erkeklerin oranı daha yüksek olmakla birlikte, her iki cinsiyet de toplumsal normlara başkaldıran, sapkın, duygusal yeterlilikten yoksun ve hayatlarından memnun olmayan bireyler olarak kodlanmaktadır. Bununla birlikte Türkiye’de yürütülen çalışmaların önemli bir kısmı, yalnızca kadınların gönüllü çocuksuzluğuna odaklanmakta; erkeğin gönüllü çocuksuzluğu tercih etme sebeplerini ve bu tercihler nedeniyle maruz kaldıkları olumsuz nitelermeleri arka planda bırakmaktadır.

2.1. Gönüllü Çocuksuzluk Çalışmaları

Gönüllü çocuksuzluk olgusuna ilişkin çalışmalar pek çok disiplinin inceleme alanına dahil edilmiş, ele alınan zamansal ve mekânsal farklılıklar, konuya yönelik bakışın biçimlenmesinde belirleyici olmuştur. 1980'lere kadar yürütülen çalışmalarda demografinin dönüşüm temel eksenini oluşturmuş, düşük doğum oranları gönüllülüğün nedenlerini sorguya sevk etmiştir. Bu dönemde gönüllü çocuksuz bireylerin ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeleri ön plana çıkmış; gönüllülerin "ayrıcalıklı" ve "çocuk yapmaya ihtiyacı olmayan" yeni bir toplumsal grup olarak tanımlandıkları görülmüştür.

Aynı zamanda gönüllü çocuksuzluğu tercih edenlerin geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle ilişkisine odaklanılmış, gönüllülerin özgüvenleri, bireycilik düzeyleri ve kariyer yönetimleri tercihlerinde belirleyici etkenler olarak değerlendirilmiştir. 2000'li yıllara gelindiğinde ise araştırmalar, gönüllü çocuksuzların toplumsal kimliklerine odaklanmaya başlamış; feminizmin temsil gücünün ve görünürlüğünün artmasıyla birlikte damgalanma kavramı dönemin literatüründe merkezi bir konuma yerleşmiştir. Ardından 2010'lu yıllarda gönüllü çocuksuzluğun evrensel bir durum olmadığı fark edilince, kültürler arası farklar sorguya açılmaya başlamıştır. Farklılıkların sorgusu özellikle Batı ve Doğu karşıtlığı üzerinden yürütülmüş, gönüllü olmanın nedenleri ve sonuçları bu ikili ayırmadan hareketle açıklanmaya çalışılmıştır (Vila, 2013). Neticede günümüze gelindiğinde, gönüllü çocuksuzluğa ilişkin yürütülen akademik çalışmalar bünyesine farklı etnik grupları, yaş ve meslek gruplarını vb. eklemiş başka bir deyişle ekonomik, sosyal ve kültürel farklılıktaki temsili çeşitlendirmeyi sürdürmüştür.

Bahsi geçen bu değişim ve çeşitlilik yelpazesi, gönüllü çocuksuzluk kavramının tanımında farklılaşmaların ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir. Nitekim bazı bireyler, aynı anda hem kendi tercihleri doğrultusunda hem de mevcut koşulların etkisiyle çocuksuzluk kararını sürdürmektedir (Kelly, 2009). Bu bakımdan, gönüllü çocuksuzluk üzerine yürütülen çalışmaların çoğu "ebeveynliğin reddi" ekseninde şekillenmekte; ancak bu reddin koşullarla ilişkisi çoğu zaman göz ardı edilmekte ve iki durumun da eşzamanlı varlığı yeterince

dikkate alınmamaktadır. Ayrıca literatürdeki çalışmalar, gönüllü çocuksuzların diğer çocuksuzluk biçimlerinden ayırarak farklılıkları üzerinden değerlendirme eğilimindedir. Bu doğrultuda, ayrıma dair ilk izler Calhoun ve Shelby'nin (1980) yürüttüğü çalışmada görülmektedir. Çalışmada, gönüllü çocuksuzluk, istemli çocuksuzluk ve çocuk sahibi olanlar arasında ampirik verilere dayanarak çeşitli farklılıklar gözler önüne serilmiştir. Gönüllü çocuksuzlar toplum tarafından bencil, sorumsuz, topluma katkıdan yoksun, uyumsuz etiketleriyle tanımlanırken mutluluk seviyelerinin düşük olduğu varsayılmıştır. Etiketler istemsiz çocuklular için ise yalnızca hayatlarının eksikliği üzerinden şekillenmiş, gönüllülere yönelen suçlayıcı tavır yerini empatiye bırakmıştır. Kimlikleri trajedik bulunduğundan gönüllülerle kurulmayan empati istemsiz çocuksuzlara gösterilmiştir. Çalışmada bu iki kavramın karşı kutbunda ise çocuk sahibi olanlar yer almıştır. Çocuk sahipleri normallikle eşleştirilmiş, olgunlukları ve sorumluluk sahibi oldukları varsayıldığından uyumlulukları ön plana çıkmıştır. Yaşam doyumunun en yüksek grup yine çocuk sahipleri olarak görülmüştür.

1980'lerin sonlarında, kavramın tanımı üzerinde henüz fikir birliğine varılamamış olması, çalışmalarda gönüllü ve gönülsüz çocuksuzların sahada farkları sahada incelemeye yöneltmiştir. Bu nedenle Heller, Tsai ve Chalfant (1986) ABD'de 134 evli çiftle yürüttükleri çalışmada gönüllülerin mutluluk, sosyal uyum ve duygusal denge bakımından çocuklu kişilerden farklı değerlere sahip olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Gönüllülerin evlilikte partnerleriyle kurdukları bağın, çocuk sahibi çiftlerin ilişki dinamikleriyle benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Fakat gönülsüz çocuksuzlar hafif depresyon belirtileri göstermiş, sosyal destek eksikliklerine dem vurmuş, evliliklerini stres kaynağı biçiminde tanımlamışlardır. Araştırmacılar bu durumun kişisel nedenlerden daha ziyade yapısal faktörlerden kaynaklandığını açığa çıkartmıştır. Bunun nedeni gönüllü çocuksuzların gönülsüzlere kıyasla ekonomik sermayelerinin ve eğitim düzeylerinin yüksekliğidir. Ekonomik sermayenin nispeten yüksek oluşu ekonomik güvence olarak görülmüş, çocuk yapmak bir zorunluluk olmaktan çıkmıştır. Eğitim seviyelerinin yüksek olması ise alternatif yaşam ve aile biçimlerini görme, deneyimleme, benimseme fırsatlarına olanak tanımaktadır.

Böylece gönüllü çocuksuzların, çocuksuz yaşama dair seçenek yelpazesi genişlerken gönülsüz çocuksuzların daralmaktadır. Öte yandan hem gönüllülere hem gönülsüzlere atfedilen etiketler benzer olmasına karşın bahsi geçen yapısal faktörler karşı duruş biçimlerinde de ayrılmaya yol açmıştır. Gönüllülerin partner odaklı ilişkileri ve alternatif yaşam tarzları toplumsal baskılara direnç sağlarken gönülsüzlerin bu faktörlerden yoksunluğu psikolojik sorunlara eşlik etmektedir. Başka bir deyişle gönülsüz çocuksuzların sorunları da bireysel sınırları aşmakta ve toplumsal baskılar, ekonomik-kültürel kısıtlamalarla içselleştirilmektedir. Bulguların vardığı noktada ister gönüllü ister gönülsüz olsun, çocuksuz bir yaşamın gerekçelerinde ve sonuçlarında bireysel etkenlerin yanı sıra yapısal dinamiklerin de güçlü bir biçimde rol oynadığını göstermektedir.

80'lerde devam eden gönüllü çocuksuzlar ve gönülsüz çocuksuzlar arasındaki karşılaştırmaları Kanada'da Ramu taraftından (1987) yürütülmüştür. Ramu'nun çalışması, daha önce bahsi geçen çalışmalarla paralel sonuçlara ulaşmıştır. Benzer biçimde, yapısal etkenlerin belirleyici rolü bu araştırmada da görülmekte; gönüllü çocuksuzların ekonomik sermayelerinin güçlü, kültürel sermayelerinin ise yüksek olduğu saptanmıştır. Ve yine benzer biçimde, evlilikleri ilişki ve partner üzerine kuruludur diğer bir ifadeyle evlilik memnuniyetleri daha yüksektir. Ancak çalışmayı özgün kılan temel yön, her iki toplumsal grubun da geçmiş aile deneyimlerini hesaba katmasıdır. Nitekim Ramu'nun çalışmasından önce geçmiş aile deneyimi ve içine doğdukları aile biçimi göz ardı edilmiştir. Gönüllü çocuksuzların çocukluk anlatılarında yalnızlık ve bireysellik baskın izlekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebeveynleriyle kurdukları ilişkiler duygusal mesafelere dayanmakta; bu bireylerin gözünde anne ve babaları, sevgiye değil zorunluluğa dayanan bir evliliğin içinde mutsuzluklarını sürdürmektedir. Bu doğrultuda, gönüllü çocuksuzların ailelerinden edindikleri çocuk bakımına ilişkin pratikler de çoğunlukla olumsuz değerlendirilmektedir. Oysa çocuk sahibi bireyler, çocuk yapmayı evliliğin doğal bir çıktısı olarak görmekte ve ebeveyn olmayı da "normal" ve "doğal" kavramları üzerinden anlamlandırmaktadır.

Çocuk sahibi aileler için yaşam döngüsü, genellikle evlilikle başlayıp çocukla devam eden olağan bir seyir izlemektedir. Bu noktada, gönüllüler çocukluk dönemlerinde mutsuzluk deneyimlemiş olsalar da gönüllü çocuksuzluk kararından memnundurlar. Buna karşın, çocuk sahibi aileler çocuk bakımındaki fiziksel ve duygusal yükler, romantik ilişkinin evlilikteki merkezi konumunu yitirmesi ve özellikle eğitim, kariyer, sosyalleşme olanaklarının daralması nedeniyle daha yüksek düzeyde mutsuzluk bildirmişlerdir. Bu noktada, eşle sürdürülen romantik ilişki memnuniyetinin, mutsuzluk tanımlamasının araştırmacının yalnızca çocuk üzerinden yorumlaması dikkate değerdir. Çocuk bakımının sorumlulukları ve belirli kısıtlamaları beraberinde getirmesi ihtimaller dahilinde yer almasına karşın romantik ilişki memnuniyetinin çok katmanlı içsel ve dışsal faktörleri sorguya açması gerekmektedir. Fakat Ramu'nun çalışması, romantik ilişkileri yalnızca çocuk sahibi olma ya da çocuksuzluk üzerinden tartıştığından, mutluluk-mutsuzluk, avantajlar-dezavantajlar ikilikleri görece daha yumuşak deneyimleniyor olabilir. Diğer yandan, çocuk sahibi olmanın bireysel mutluluğu beraberinde getireceği yönündeki inanç, literatürde sık sık tartışılan konular arasında yer almaktadır. Ancak bu mutluluk ve çocuk sahibi olma arasındaki ilişki, sosyal politikalar, kültürel normlar ve ekonomik koşullara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

ABD'de yürütülen bir çalışmada (Glass, Anderson ve Simon, 2016), çocuk sahibi bireylerin mutluluk düzeylerinin Avrupa ülkelerine kıyasla daha düşük olmasının temel nedeni, neoliberal politikaların toplum üzerindeki belirleyici etkisiyle açıklanmaktadır. Çocuk sahibi olma ve çocuk bakımına ilişkin sorumluluklar, sosyal devlet anlayışı çerçevesinde kamusal destek mekanizmalarıyla paylaşıldığında bireyin üzerindeki yük hafifletmekte; ancak bu desteklerin yetersiz olduğu koşullarda tüm sorumluluk bireyin omuzlarına bırakılmaktadır.

Çocuk bakımının kolektif bir deneyim olarak anlamlandırılması, yalnızca ebeveynlik yükünün paylaşılmasını değil, aynı zamanda ebeveynliğe atfedilen değerlerin de dönüşümünü beraberinde getirmektedir. Bu bireysel ve duygusal değerler, toplum ve devlet tarafından yeterince destek görmediği takdirde

mutluluk kaçınılmaz bir son haline gelmektedir. Nitekim araştırmacılar, toplumun hem anneliği hem de babalığı çeşitli yönlerden kutsallaştırmasına karşın, yapısal destek mekanizmalarının yetersiz ve kusurlu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çocuk sahibi olma ile mutluluk arasındaki ilişki; sınıfsal konum, cinsiyet ve yaş gibi değişkenlere bağlı olarak farklılık göstermekte, bir başka ifadeyle söz konusu ilişki, genelgeçer bir gerçeklikten ziyade kültürel ve politik toplumsal anlatıların yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Çocuk sahibi olmaya yönelik eleştirel bakışın ikircikli doğası, literatürde sürekli olarak teyit edilmekte; çocuk sahibi olmanın bir yandan bireysel ve toplumsal bir ideal olarak kutsallaştırıldığı, öte yandan çeşitli yapısal, duygusal ve kültürel sorun alanlarıyla da ilişkilendirildiği ortaya konulmaktadır. Callan'ın çalışması (1983), bu ikircikli doğayı açıklığa kavuşturarak, gönüllü çocuksuzluğun bireysel tercihlere yaslandırıldığını ancak karşı kutbunda konumlanan çocuk sahibi olmanın bireysel tercihlerin ötesinde toplumsal sorumluluklarla anlamlandırıldığını açığa çıkartmaktadır. Bu bağlamda, çocuk sahibi olmamak toplumsal bir görevden kaçış değil; aksine doğaya, topluma, demografik sorunlara karşı etik bir duruş biçiminde konumlanmaktadır. Çalışmanın özgün yanı, gönüllü çocuksuzluk kararının farklı izlekler aracılığıyla meşrulaştırılma çabasını ifşa etmesidir. Ebeveynliğin ve çekirdek ailelerin idealleştirilmesi, gönüllü çocuksuzları bu toplumsal normlarla pazarlığa itmektedir. Böylelikle, bireysel tercihler olarak sunulan gönüllülük kararı etik ve bilinçlilik çatısı altında çerçevelenmiş; çocuksuz bir bireyin toplumsal yapı içerisindeki konumunu farklılaştırmak hedeflenmiştir. Daha kapsamlı bir değerlendirmeye, çocuksuzluğun edilgen bir noksanlık halinden ziyade, bilinçli ve aktif bir yaşam biçimiyle meşrulaştırıldığı söylenebilir.

2000'lere gelindiğinde gönüllü çocuksuzluk kavramı geçmişe nazaran belirli bir çerçeveye oturtulmuş, kavram kendi içerisinde yeni kategorilerini doğurmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Gillespie (2001) Birleşik Krallık'ta yürüttüğü araştırmasında 1970'lerden itibaren gönüllü çocuksuzluk oranlarının kademeli olarak arttığına, giderek daha fazla kadının çocuksuz olmayı tercih

ettiğine işaret ederken elde ettiği bulgulara dayanarak iki yeni kavram önermektedir: “aktif gönüllü çocuksuzluk” ve “pasif gönüllü çocuksuzluk”. Aktif gönüllü çocuksuzlar; anneliğe dair her şeyi bilinçli bir şekilde reddeden, çocuksuz olmaya en başından beri kararlı ve bu kararını istikrarlı bir şekilde sürdüren kadınları tanımlamaktadır. Pasif gönüllü çocuksuzlar ise Gillespie tarafından (2001) dış faktörlerin güdümünde kalmış, bilinçli bir şekilde karar almamasına karşın çocuksuz olmayı tercih etmiş ve geleceğe yönelik çocuk ya da çocuksuzluk planı olmayanları ifade etmek için kavramsallaştırılmıştır. Çalışmasının bulguları gösteriyor ki “normal” olan kadının anne olması, anne olmaya istekli olmasıyken çocuksuzluk, “anormallik” olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan dış etmenler sonucu annelik deneyiminden mahrum kalan pasif gönüllü çocuksuz kadınlar, geçmiş çalışmaların da gösterdiği üzere toplumun bakışında sıklıkla acıma duygusuyla özdeşleştirilmektedir. Aktif gönüllü çocuksuz kadınlar ise çocukları sevmeyen, çocuklarla iletişim kurmayı beceremeyen, çocuklara ayıracak vakte sahip olamayanlar olarak değerlendirilmiştir. Ancak çalışmanın bulgularına göre gönüllü çocuksuz kadınlar arkadaşlarının çocukları, yeğenleri vb. ile düzenli vakit geçirmekte ve bu çerçevede iletişim kurmada görece başarılı görünmektedir. Bu noktada çocuksuzluğu tercih etmelerindeki esas neden, kendilerine ve partnerlerine ayırdıkları vakitten feragat etmek istememeleri, sahip oldukları maddi imkânların bölünmesini istememeleri ve özgürlüklerini engelleyecek bir unsurun araya girmesini engellemek istemeleridir. Zira onların gözünde doğalarının çocuk için uygun bulunmaması yalnızca zaman ve kimlik kaybına neden olmakla kalmaz aynı zamanda sırtlarına bir ömür taşıyacakları ve bir daha asla bırakamayacakları ağır bir sorumluluk yüklemektedir.

Kavram kendi içerisinde çetrefilleşmeye devam etmiş, gönüllülük kararının motivasyon yelpazesi genişledikçe geçmiş ayrımlar yetersiz kalmaya başlamıştır. Öyle ki Rachel Louise Shaw (2010) daha önce yürütülmüş çalışmalarda gönüllü çocuksuzluğa dair ayrımların kusurlu olduğunu ifade etmiştir. Aktif-pasif gönüllü çocuksuzluk, kararını en başında verenler ve erteleyenler gibi iki temel kategoriyle bölünmüş tanımlar ona göre bireysel

farklılıkları göz ardı etmektedir. Dahası gönüllü çocuksuzluğu seçme sebeplerinin özellikle kadınların iş-kariyer arzusu, partnerlerle de ilişkilendirerek vakit-emek kaybı, özgürlük engelleyici olarak değerlendirmenin kadınların kendi arasındaki farklılıkları perde arkasına ittiğini ifade etmektedir (Shaw, 2010). Nitekim onun çalışmasının bulgularına göre kadınlar kendi anneleriyle olan ilişki örüntülerini tekrar etmemek ve feminist bir yaşam idealini kaybetmemek adına çocuksuzluğu tercih etmiştir. Ancak Gillespie'nin bulgularıyla paralel biçimde onun çalışmasında da gönüllü çocuksuzlara karşı olan tutum sürdürülmüş, benzer damgalamalarla karşılaşmıştır. Gönüllü çocuksuz kadınlar kendilerine atfedilen senaryodaki rollerini yerine getirmediklerinden ötürü ötekileştirilmekte; bencil, yetersiz, olgunluğa erişememiş, anormal, sapkın etiketlerine hapsedilmektedir.

Mevcut literatürden yola çıkıldığında görüldüğü üzere sosyal sermaye, çalışmaların satır aralarına dahi sirayet eden gönüllü çocuksuzluk kararında belirleyici bir tema olarak öne çıkmaktadır. Çalışmalardaki gibi sosyal çevre damgalayabilir, ötekileştirebilir, ebeveynliği kutsallaştırabilir, destekleyebilir, reddedebilir, acıyabilir, eleştirebilir, yeni yaşam biçimlerini kabul etmeyebilir. Başka bir ifadeyle sosyal sermaye açısından gönüllü çocuksuzluk kararı hem destekleyici ilişkiler ağı içinde güç bulabilmekte hem de sınırlayıcı toplumsal mekanizmalarla kuşatılabilmektedir. Debarun Majumdar'ın (2004) Amerika'da gerçekleştirdiği araştırma da bahsi geçen ikircikli yapıyı teyit etmekte, toplumun bu tercihi sınırlandıran faktörleri eşzamanlı olarak yeniden inşa ettiğini ortaya koymaktadır. Çünkü çocuk sahibi olmasa da en azından bir çocuk istiyor olmak hala sosyal yaşama katılabilmek ve onaylanabilmek için koşul sunulmaktadır. Azınlık olarak karşımıza çıkan gönüllülerin ise gönüllü oluşlarındaki esas sebepler cinsiyete göre değişmektedir. Buna göre erkeklerin tercih sebeplerinde kişisel hedefler yer almazken kadınların tercihinde önemli bir payı oluşturmaktadır. Kariyer hedefinin geleneksel ailedeki annelik rolünün yerini aldığını belirten araştırmacı akabinde çocuk bakımı ve ev içi sorumluluklarının erkeklerden ziyade kadınlarla ilişkilendirilmesinin bir sebep olarak görüldüğünü eklemektedir. Ancak araştırmayı özgün kılan esas unsur gönüllü

çocuksuzluğun tercih edilmesinde romantik ilişkilerin mevcut durumunu da dahil etmesidir. Üstelik bulgular romantik ilişkilerin yapısının kişisel hedeflerin önüne geçebildiğini göstermektedir. Partnerleriyle geleceklerini belirsiz değerlendirenler, uyumsuzlukları ifade edenler gönüllü olma nedenlerinde ilk sıralara yerleştirmektedir. Bir başka deyişle kadınlar ev içi roller ve çocuk bakımında adaletsiz paylaşımın farkında olmasına karşın hem erkekler hem de kadınlar için gönüllü çocuksuzluğa iten esas sebep partneriyle güvenli ilişkinin sürdürülemez görülmesidir.

Majumdar'ın çalışmasını destekleyen bir başka çalışma (Keizer, Dykstra, & Poortman, 2010) kotaya yalnızca erkeklerin dahil edildiği ve gönüllülüğün en çok partnerlik deneyiminden kaynaklandığına işaret etmektedir. Öyle ki çalışmada babalar gönüllü çocuksuz erkeklerle karşılaştırılmış, gönüllülerdeki en önemli fark daha az sosyal temas ve daha nadir, olumsuz partner deneyimleri olarak açığa çıkmıştır. Ek olarak gönüllüler sebepleri arasına psikolojik iyi oluş, sosyal ve ekonomik yükümlülükleri dile getirmiştir. Fakat babalar ve gönüllüler arasında bu faktörler arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. En nihayetinde ise partnerle inşa edilen romantik ilişki dinamiği gönüllü çocuksuzlukta belirleyici rol oynamaktadır. Tam da bu noktada Jalovaara ve Fasang'ın çalışması (2017) gönüllü çocuksuzluğun tercih edilme sebeplerine romantik ilişkilere atıfla birliktelik rotalarını (union trajectories) eklemler. Bu doğrultuda gönüllü çocuksuzların altı tip birliktelik rotasına sahip olduklarını açığa çıkartmaktadırlar. Hiçbir zaman romantik ilişki yaşamamışlar (never-partnered), geç evlenmişler, erken evlenenler, geçici birliktelikler, evli olmayan uzun süreli birliktelikler, boşanmış ve yeniden evlenmemişler. Gönüllü çocuksuzluk oranının en yüksek olduğu grup hiçbir zaman romantik ilişki yaşamayanlar ardından da geçici birliktelik yaşayanlardır. Partner değiştirme sıklığı bir çocuk sahibi olma kararının yerleşmemesine de yol açmaktadır. Öte yandan erkeklerin çocuk sahibi olmama durumu sıklıkla hiçbir zaman roman romantik ilişki yaşamama rotasına dahil olurken kadınlarda ilişki rotaları değişkenlik göstermektedir. Böylelikle romantik ilişkilerde birliktelik süresinin ve ilişkinin

istikrarının, çocuk sahibi olma kararını şekillendiren yegane unsurlardan biri olarak görünürlük kazandığını söylemek mümkün hale gelmektedir.

Gönüllü çocuksuzluğun sosyal ağlar içerisinde görünümü yalnızca romantik ilişki dinamiğiyle sınırlı değildir. Sosyal ilişkilerin gönüllü çocuksuzluk kararına etkisi, Bernardi ve Klärner'in (2014) çalışmasında üç ana işlev üzerinden açıklığa kavuşturulmuştur. İlk işlevlerden biri sosyal ilişkilerin normatif etkilerinden biri olan sosyal beklentilerdir. İnsanlar evlilik, doğum, çocuk bakımı vb. karar mekanizmalarını harekete geçirirken sosyal çevrelerini referans almakta ve bu çevrenin içerisindeyken benzer davranış örüntülerini pratiğe dökme eğilimi göstermektedir. Sosyal ilişkilerin bir diğer işlevi çocuk sahibi olmakla ilgili bilgi stoku ve deneyimlerin çevreden edinilmesidir. Bu bilgi-deneyim aktarımı olumlu ya da aksine olumsuz da olabilir. Bu nedenle en nihayetinde sosyal ağlar ekonomik, psikolojik vb. destek mekanizmasını pratiğe dökülmesiyle çocuk sahibi olmayı bazen kolaylaştırırken bazen zorlaştırabilir.

Söz konusu araştırmanın üzerinden geçen zaman göz önünde bulundurulduğunda sosyal ağların çocuk sahibi olmada etkisi yeniden sorguya kapı aralamalıdır. Her ne kadar günümüzde hala sosyal sermayenin etkisi yadsınamaz olmasına karşın bilgi edinme ve deneyim aktarımının özellikle dijitalleşmeyle dönüştüğü unutulmamalıdır. Benzer izlek takip edildiğinde annelerin bilgiye ulaşma aracı olarak yakın sosyal ağların yanı sıra uzmanları, yazılı kaynakları, sosyal medyayı eklemlemesi dikkate değerdir (Sadıkoğlu, 2023, s. 77). Bu doğrultuda çocuk sahibi olmak ya da ebeveyn olmak, yalnızca sosyal sermayenin etkisinde şekillenmemekte aksine sosyal çevreye eklemlenen çeşitli bilgi ve deneyim stoklarının geçmişe kıyasla daha kolay aktarılabilir hale gelmesiyle çok katmanlı bir pratiğe işaret etmektedir. Hem çocuk sahibi olmak ve bakımıyla ilişkili sorgular hem de çocuksuzluğa dair bir karar almak ise bu katmanların tek tek süzgecinden geçirilerek sonuçlandırılmaktadır.

Sosyal sermayenin, bilgiyi edinme ve deneyimleme pratiklerinin gönüllülük kararında düğümler oluşturmaya benzer biçimde farklı kültürlerde bu düğümler farklı biçimlerde atılmakta ve çözülmektedir. Peterson ve Engwall (2013) İsveç'te gönüllü çocuksuzluk üzerine yürüttükleri araştırmalarında

İsveç'in kendine özgü toplumsal ve politik kodlarının farklılığı nedeniyle gönüllü çocuksuzluk kavramının uygun olmadığını belirtmektedirler. İsveç'te iş yaşamı ve ebevyelik bir çatışma alanından daha ziyade uzlaşma içerisinde yürütülmektedir. Dahası ebeveynlere sağlanan politik destekler - ücretlendirilmiş ebevyelik izni, ücretsiz çocuk bakımı, çocuk ödenekleri ve çeşitli maddi yardımlar- aracılığıyla daha önce yürütülen çalışmalardaki gönüllü çocuksuzluk nedenleri İsveç özelinde geçerliliğini koruyamamıştır. Bu nedenle Peterson ve Engwall (2013) gönüllü çocuksuz yerine "*sessiz bedenler*" kavramını literatüre dâhil etmiştir. Araştırmacılar, sessiz beden kavramını kadın bedeninin doğal olarak çocuk sahibi olmaya istek duymaması olarak tanımlamakta ancak önceki çalışmalardaki gibi çocuksuzluğu tercih etme nedenlerine özellikle katılımcıların net bir şekilde ve zamanda çocuk sahibi olmama kararı almamalarından ötürü ulaşamamışlardır. Zira katılımcılar çocuksuzluğu da çocuk sahibi olmak kadar doğal değerlendirmiş fakat edilgen bir rol üstlenip karar almak yerine etken bir konumda kalarak bedenlerini sessizde bırakmayı tercih etmişlerdir. Başka bir deyişle farklı kültürlerde çocuksuzluk başka bir hikayeyi yazmaktadır.

Başka hikayelerin yazıldığı düşünüşü Koropecj-Cox ve Çopur'un (2015) çalışmasında adeta somutlaşmaktadır. Türk ve Amerikalı öğrencilerin gönüllü çocuksuzluğa yönelik tutumlarının karşılaştırıldığı çalışmada Amerikalı öğrenciler, Türk öğrencilere göre gönüllü çocuksuzluğu daha olağan karşılamakla birlikte bireysel tercih vurgusunu güçlendirmektedir. Türk öğrenciler ise evlenmeyi, yeni bir aile inşa etmeyi, çocuk sahibi olmayı yaşamın vazgeçilmez bir parçası biçiminde anlamlandırmaktadır. İki kültür arasında ayrılan bu fark araştırmacılara göre Türkiye'de geleneksel aile tipinin daha yaygın olması, kültürel normların ataerkilliği, dini değerlere daha fazla bağlılıkla açıklanmaktadır. Zira Amerikalı öğrenciler bireyselleşme, sekülerlik ve toplumsal cinsiyet eşitliğini gözetmeye daha yatkın olduğundan gönüllü çocuksuzluğu da olağanlaştırmaktadırlar. Sözün vardığı noktada gönüllülüğün bir diğer sebebi dinle kurulan ilişkilerin zayıflaması, sekülerleşme eğilimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Evli çiftlerin dini pratiğe dökme biçimi ve çocuksuzluk tercihi arasındaki ilişkiyi mercek altına alan Heaton, Jacobson ve Fu (1992) bu ilişkinin paralelliğine dikkat çekmektedir. Çalışma Amerika’da gerçekleştirilen Ulusal Aileler ve Haneler Araştırması’nın verilerinin analizine dayanmakta, dindarlık ve çocuksuzluk bağlantısı bu veriler üzerinden okumaktadır. Dini ibadetlere düzenli katılım, pratikleri düzenli yerine getirme, kiliseye sık sık gitme evlilerin çocuk sahibi olmasıyla doğru orantılı bir izleğe sahiptir. Gönüllü çocuksuz evli çiftler ise genel itibariyle en düşük dindarlık düzeyine sahiplerdir. Özellikle Katolikler ve muhafazakar Protestanlar açısından çocuk sahibi olmak dini bir görev, manevi bir sorumluk anlamına gelmekte; çocuk, evliliğin vazgeçilmez doğal sonucu olarak görülmektedir. Liberal Protestanlar ve herhangi bir dine aidiyet hissetmeyenler açısından ise çocuk sahibi olmamak bireysel tercihlerle açıklanmaktadır. Yakın bir tarihte de Merz ve Liefbroer (2012), Avrupa Sosyal Araştırması’nın verilerinden hareketle yirmi ülkenin gönüllü çocuksuzluk eğilimlerini analiz etmişlerdir. Bu analize göre seküler eğilimlerin yüksek olduğu ülkelerde gönüllü çocuksuzluk daha yüksek oranlara işaret ederken dini inançların güçlü, geleneklerin güçlü olduğu ülkelerde kabul görme düzeyi düşüktür. Bir başka ifadeyle dinle kurulan ilişki gönüllü çocuksuzluk kararında hem bireysel olarak hem de toplumsal beklentiler açısından merkezi rollerden birini oynamaktadır. Çalışmalarda Amerika ve Avrupa verilerinin sekülerleşmenin gönüllü çocuksuzluğu pekiştiren bir zemin inşa ettiği açığa çıkmaktadır.

Bahsi geçen sekülerleşme deneyimi ise geleneklerin, geleneksel toplumsal yapıların terk edilen ya da dönüştürülen boşluklarına yeni unsurlar eklemeyi beraberinde getirmektedir. Amy Blackstone *“Gönüllü Çocuksuzluk: Aileyi Baştan Tanımlayan ve Yeni Bir Bağımsızlık Çağı Yaratan Hareket”* (2023), başlıklı çalışmasında çekirdek ailelerin önemli oranda değişikliğe uğradığını ancak özellikle bekarlar ve yalnızlar açısından daha da yoğun bir değişiklik karşısına kaldığını iddia ederek başlamaktadır. Blackstone günümüzde biçim değiştiren bu ailede artık çekirdek aileyi kapsayan anne, baba ve çocuğun konumunu ikame eden yeni unsurlara değinmektedir. Ona göre bu unsurlardan

ilk sıralarda yer alanları arkadaşlar ardından da evcil hayvanlardır (2023, s. 164). Arkadaşlığın tercih edilerek inşa edilmiş yakın ilişkiler olması, duruma göre üyelerinin değiştirilebilir ve yenilerinin eklenenebilir olması, bireyselleşmeye hitap ettiğinden ötürü ailenin edindirdiği duygusal bagajı ikame etmektedir. Keza Blackstone'un yürüttüğü araştırmada özellikle yüksek gelirli insanlar benzer duygusal bagajı evcil hayvanları üzerinden sağlamaktadır. Nasıl ki bir çocuk sahibi olmanın çeşitlili sorumlulukları varsa insanlar evcil hayvanlarına karşı benzer sorumlulukları yüklenmekte, bakım veren konumuna yerleşmektedir. Bu nedenle bir çocuk sahibi olmaya karşı önyargılı davranmakta, evcil hayvanları ve arkadaşlarından oluşan bir aileye halihazırda sahip olduklarını ifade etmektedirler. Öte yandan Blackstone'un çalışmasındaki önemli bir diğer bulgu evliler ve bir partnere sahip olanların özerklik duygusunu sürdürebilme, partnerle olan ilişkinin sekteye uğrayacağı kaygısı, toplumsal kaygılar ve çocuğun maliyetli oluşu sebeplerinden ötürü gönüllü çocuksuzluğu tercih etmesidir (2023, ss. 67-68). Kadınlar daha çok partneriyle ilişkisinin hasar göreceğini düşündüğünden, erkekler ise maddi sebepleri bu tercihte ilk sırada konumlandırmıştır.

Toplumsal cinsiyet rolleri görüldüğü üzere ebeveynlik deneyimini farklılaştırdığı gibi gönüllülük kararını da düzenlemektedir. Öyle ki Orna Donath (2023, ss. 49-54), anneliğe giden yolun çoğu zaman bilinçsiz, doğal bir süreç olarak değerlendirildiği esasında net bir karar alınamadığını ifade eder. Ona göre kadınlar tam da neoliberalizmin ve kapitalizmin vaat ettiği gibi, kendi hayatları hakkında etken bir rol almak yerine edilgen rolde bulunur ve yine kendi hayatlarını deneyimleme yetenekleri çoğu zaman belirsizdir. Öte yandan pronatalist kültürün içerisinde yer alan bir kadının anne olmaya gönüllü olmadığını anlamasının ardından bu durumu kendisine ve çevresine açıklayabilmesi zordur. Dahası toplumun var olan normlarını reddedebilmek, bu reddedişten ötürü cezalandırılmak, sık sık marjinalleştirilmek sadece belirli sosyal şartlara sahip olan kadınlara özgüdür. Nitekim anneliğe geçiş Donath'a göre (2023, s. 45) çoğu zaman olumsuz hayat şartlarından kaçış, olumsuz damgalardan kurtuluş, ait hissedilmeyen topluma aidiyet hissetme çabasına

işaret etmektedir. Fakat bahsi geçen araştırma kadınların çoğu zaman damgaları kendileri ürettiği sonucuna ulaşmıştır. Benzer bir durumun gönüllü çocuksuzlar için de geçerli olduğu kabul edilmektedir. Bicharavo, Lebedeva ve Karabushchenko (2015) Rusya’da gönüllü çocuksuzların sosyalleşme deneyimine odaklanmış, bu odaklanma neticesinde esasında damgaları lehlerine çevirdikleri sonucuna ulaşmışlardır. Çalışma gönüllü çocuksuzluk kararı alanların kendilerini toplumun çocuklu kesiminden ayırttığını ifade etmektedir. Bu ayırttırma kendilerini diğerlerinden nitelik olarak daha üstün, özel bir topluluk olarak nüksetmekte bir başka deyişle kendilerini “elitler” etiketine nakletmektedir. Çocuksuz bir yaşam biçimi sosyal avantaja dönüştürülerek meşrulaştırılmıştır. Kariyer basamaklarını daha rahat tırmanma, plansız seyahate, kişisel gelişim ve kendine vakit ayırma şansına sahiptirler. Bu nedenle çocuklulardan nitelik açısından ayrılmak isterler. Fakat araştırmacıların “hayali elitler” olarak kavramsallaştırdığı bu grubun esasında avantaj olarak değerlendirdikleri bir çok pratiği gerçekleştirmekleri sonucuna ulaşılmıştır. Sahte ayrımlar aracılığıyla sahte cemaatleşmenin varlığı söz konusu olmuş, kendilerini izole etmişlerdir. Başka bir deyişle geleneklerin dışına çıkarak temelde sosyal dışlanmaya maruz kalmışlar fakat bu dışlanmayı avantaj gibi sunarak kendi hayali elitlerini inşa etmişlerdir. Rusya’da yürütülen bu araştırma Rusya’da bir gönüllü çocuksuzlukların bir araya gelerek bir topluluk oluşturduğunu ve dahası topluluğun ideologlarının da varlığını kanıtlar niteliktedir.

2.1.1. Görünmeyen Ağlar: Gönüllü Çocuksuzların Damgalanma ve Baş Etme Stratejileri

Geçmişten günümüze gönüllü çocuksuzların sık sık çeşitli toplumsal baskılarla karşılaştıkları, baskıların açık ya da örtük biçimde toplumsal damgaları beraberinde getirdiği görülmektedir (Callan, 1983; Hird ve Abshoff, 2000). Damgalar kişinin bünyesinde barındırdığı bazı özellikler nedeniyle onu “normal” olanlardan ayırt etmekte, toplumsal kabulünü tehlikeye atmaktadır (Goffman, 2013, ss.13-14). İstemsiz çocuksuzların damgalanmasını sorguya açan Miall (1986) interfilitenin kimlikten koparılamaz bir parça haline gelerek

toplumsal rollerin önünde engel teşkil ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Toplumda infertilite psikolojik ya da cinsel bozuklukla eşleştirilmekte ancak erkek infertilitesi kadınlara kıyasla daha fazla damgaya maruz kalmaktadır. Hegemonik erkekliğin cinsel güce, üretime kısacası “soyunu devam ettirememe” referanslarından ötürü erkeklik kimliği açısından bu damgalar daha yoğun tehditlerle karşı karşıya bırakmaktadır (Peterson, 2015). Bu nedenle istemsiz çocuksuzlar damgalanmaya karşı belirli baş etme stratejileri inşa etmişlerdir. Yalnızca güven inşa edilmiş kişilerle paylaşabilme, tıbbi referanslarla açıklama, sapmanın kabulü, interfiliteyi gizleme bu yöntemler arasında yer almaktadır. Tabloya bakıldığında çocuk yapmaya biyolojik olarak imkanları bulunmayanların damgalandığı realitesi, gönüllü olarak çocuksuz yaşamı tercih edenlerin damgalanmasının kaçınılmaz hale geldiğine işaret etmektedir.

Gönüllü çocuksuzların damgalanmasının ilk adımı yaşları ilerledikçe fikirlerinin değişeceğine ve geri döndürülemez pişmanlıklar yaşayacaklarına ilişkindir. Akabinde toplumsal cinsiyet rolleri tıpkı Miall’in çalışmasındaki gibi daima eleştiri oklarına tabi tutulmakta, en nihayetinde hem kadın hem de erkekler “bencil” etiketiyle damgalanmaktadır. Kelly (2009) gönüllü kadınların damgalanma biçimlerini soruştururken her zaman açık eleştirilerle karşılaşmadığını eklemektedir. Sosyal çevreden gelen imalar, şakalar, yok saymalar fakat en dikkat çekicisi toplumun beklentisinin yükü gönüllü çocuksuz kadınlar tarafından birer damga olarak görülmektedir. Bu nedenle kadınlar aldıkları çocuksuzluk kararını sürekli savunmaya çabalamakta, çeşitli yollarla gerekçe gösterme zorunluluğu hissetmektedir. Nitekim bu çaba damgalarla baş etme stratejilerinden en sık tercih edilenine götürmektedir. Kadınlar kararlarını rasyonel bir zemine oturtarak meşrulaştırma arzusu içindedir. Karara iten sebeplerini sıralayarak -ekonomik yetersizlik, kariyer hedefleri vb.- toplum nezdinde geçerli kılınabilecek yollara yönelmektedirler. Bu sayede yapııştırılan bencil etiketinin yerini sorumluluk sahibi ve rasyonel etiketlerinin almasını hedeflemektedirler. Çalışmada açığa çıkan bir başka baş etme stratejisi alternatif toplumsal rollere bürünmektir. Bu roller çoğunlukla halalık, teyzelik, yöneticilik gibi yine toplum nezdinde kabul gören rollerdir ki yardımcı, çalışan

etiketleriyle yer değiştirebilsin. Kelly'e göre (2009) bu stratejinin esas alt metni anneliğin bir kadının üretken ya da alışkan olabilmeksinin tek yolu varsayımına karşı durarak sessiz direnişe geçmektir. Sessiz direniş bazen ocuk yapma kararı almış gibi yapmakla bazen kısırlık bahanesi sunmakla bazen de üzerine mizah malzemesi üreterek pratiğe dökülmektedir. Fakat damgalara karşı duruş her zaman sessiz değildir. Aksine gönüllü çocuksuz kadınlar baş etmek için esas bencillerin ebeveynler olduğundan hareketle anneliği sorgulatarak karşı söylem geliştirebilmektedirler. Söylemlerin ucu ise gönüllülük kararının kişisel tercihten ziyade politik zorunluluklardan açığa çıktığına dayanmaktadır. Keza bir başka strateji damgaların tamamını reddedererek kendi kimliklerini kendilerinin inşa etmesidir. "Eksik" "yarım kalmış" etiketlerini kimliklerini çeşitli unsurlarla kuşatarak tamlıklarını kanıtlamaktadırlar.

Karen Park (2002) ise hem erkeklerin hem de kadınların gönüllülük kararından ötürü damgalandıklarını belirterek çalışmasında her iki cinsiyetin de baş etme stratejilerini sorgulamaktadır. Kelly'nin bulgularına paralel olarak Park da gönüllü çocuksuzların sık sık görünmezlik pelerini taktığı sonucuna ulaşmaktadır. Dışarıdan gelen yorumlara, eleştirilere, uyarılara, şakalara karşı sessizliği bir sığınak olarak kabul etmektedir. Sosyal evreye ya karardan bahsedilmemekte ya da üzerine konuşulduğunda geiştirimekte böylece toplumsal ilişkilerine mesafeler ekleyerek olası bir hasarın önüne geçmektedirler. Bir diğer strateji kararın normalleştirilmesi, gerekçelerin dışsallaştırılmasıdır. Bu stratejide gönüllülük bir tercih olmasına karşın yapısal sebepler ne sürülerek dışsallaştırılmakta şayet bir suçlu varsa bu kendinden uzağa atılmaya çalışılmaktadır. Son stratejide damgalar reddedilmekte, ebeveynlik öğretilerine doğrudan karşı çıkılmaktadır. Kelly'nin stratejilerinde politik karşı çıkış bir savunma mekanizması işlevi üstlenirken Park'ın çalışmasında direkt bütün toplumsal normların reddedilmesini işaret etmektedir. Fakat en nihayetinde iki çalışmada da yeni alternatif, toplumsal katkıları ön plana çıkaran kimlikler ya da yaşam biçimleri sunmak bir direniş taktiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuçta gnllllere yönelen toplumsal baskılar ve damgalamalar, gönüllülerin bireysel ve toplumsal kimliklerini yeniden kurgulamasına yol açmaktadır.

Damgalanmanın daha yoğun biçimde gerçekleştirildiği Hindistan’da görüşme ve gözlem yoluyla veri toplayan Riessman (2000), çocuksuzluğun bu toplumda bir utanç kaynağına dönüştürüldüğünü belirtir. Çocuksuz kadınlar evlilik ve dini törenler gibi toplumsal ritüellerin büyük bir kısmından dışlanmaktadır. Fakat tıpkı Park ve Kelly’nin çalışmasındaki gibi Hindistan’da da kadınlar toplumsal kabullere ihtiyaç duymaktadır. Diğer çalışmaların aksi istikametinde ise bu kabul için dini alanlarda -özellikle çocuk sahiplerine kıyasla- daha fazla rol almaya başlanmasıdır. Bu yönüyle Hindistan toplumunda gönülsüz kadınlar, yeni alternatif roller üstlenmek yerine halihazırda gerçekleştirilen dini pratiklerde aktifleşerek dini alanı bir alternatif kılarlar. Daha önce bahsi geçen çalışmalardan ayrılan bir başka yönü başkalarının çocuğuna bakmanın da damgalanmaya karşı bir strateji haline getirilmesidir. Sosyal çevredeki çocukların bakımlarını üstlenme ya da bakımı kolaylaştırma bir nevi biyolojik anneliğin pratiğe dökülemese de sosyal anneliğin devreye dahil edilmesine işaret etmektedir. Başka bir deyişle sosyal ebeveynliğin damgalanmanın önünde bir engel, toplumsal kabulün yollarından biri olduğu varsayılmaktadır. Hindistan’a özgü bir başka başa çıkma stratejisi anlatıların politik ya da ideolojik gerekçelendirmeler yerine “kader” “Tanrı’nın planı” gibi dini göndermelerle sürdürülmesidir. Bu baş etme stratejileri Riessman’a göre yalnızca küçük, gündelik kazanımlarla sonuçlanmakta; toplumsal norm ve değerler, güçlü bir zemin olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Kısacası bireysel düzeyde çeşitli stratejiler gündelik yaşamda damgalara karşı direnç göstermeyi sağlayabilirken yapısal dengesizliklerde bir değişiklik gözlemlenmemektedir. Her halükarda Kelly, Park ve Riessman’ın çalışmasında ortak nokta gönüllü çocuksuzların damgalanmaya karşı kendileri gibi damgalananlarla sosyalleşme eğilimi gösterdiği, bazı bölgelerde topluluklar kurabildiğidir. Daha açık bir anlatımla Bicharavo, Lebedeva ve Karabushchenko’nun (2015) “*hayali elitler*” kavramı somutlaşmış; yer yer yeni gönüllü çocuksuz toplulukları inşa edilmeye başlanmıştır.

İkinci dalga feminizmin 1970’li yıllarla birlikte anneliği sorguya açması, gönüllü çocuksuzların görünürlük kazanmasına aracı olmuştur. Feminist sesin

anneliği reddetmesi, gönüllü çocuksuzların sesini yavaş yavaş duyurmasını sağlamış ancak destek ağlarının kurulması, örgütlenmelerin açığa çıkışı 1980’li yılların ortasını bulmuştur. Bilindiği kadarıyla ilk kez 1984’te Kanada’da Jerry Steinberg, “No Kidding!” ismiyle çevrimiçi bir platform kurmuştur (No Kidding!, 2025). Bu platform başlangıçta çevrimiçi yollarla gönüllü çocuksuzların birbirlerini bulma, destek olma, arkadaşlık kurma gibi amaçlarına hizmet etmekten önce yüz yüze etkinliklere ardından Amerika’ya ve Avrupa’ya hızlı bir yayılım gösterdi. Platform günümüzde hala işlevselliğini korumakta, gönüllü çocuksuzları çeşitli etkinliklerle bir araya getirmektedir. No Kidding! üyesi olabilmek için hiç ebeveyn olmamış olmak yeterli görülmektedir. Bu demektir ki cinsiyet, etnik köken, medeni ya da ekonomik durum, siyasi tercihler, dini aidiyetler vb. fark etmeksizin tüm gönüllü çocuksuzlar birbirinden destek almak amacıyla grubun üyesi olabilir. Şayet bir partnerle birliktelik söz konusuysa ve bu partner bir çocuğa sahipse, etkinliklere “misafir” olarak ücreti karşılığında katılabilecektir. Sadece çocuk sahibi olmak platforma göre üyelikten dışlanmaya ve etkinliklere katılımı ücretlendirerek bir çeşit ebeveynlik cezasına çarptırmaya yeterli sebeplerdendir. Bir nevi kendi damgalanma öykülerini, toplumsal kabulleri kazanmış bir ebeveyne ödetmekte; kendi oluşturdukları topluluk tarafından bedelini ödeterek gruba dahil etmektedirler.

2010’a gelindiğinde Karen Malone Wright tarafından “The NotMom” sitesi kurulmuş, site amacını çocuksuz kadınların birbirleriyle iletişim ağlarını güçlendirmeyi hedeflemiştir (The NotMom, 2025). Hedef doğrultusunda Wright ağları çok kısa sürede genişletmiş, çocuksuz kadınların yaşam öykülerini sunduğu bir platforma dönüştürmüştür. Podcastler, konferanslar, çeşitli yayınlar aracılığıyla çok fazla çocuksuz kadını birbirine bağlamayı başarmış böylece dijital destek ağı olarak çıktığı yolda gönüllü çocuksuzların birbirine gündelik yaşamda da destek olmasına aracı olmuştur. Nitekim deneyimlerin paylaşıldığı bu platform herhangi bir üyelik gerektirmeksizin herkesi bünyesine dahil ederek “yalnız değilsin” mesajı vermektedir.

Daha sonra kurulan “We are Childfree” hareketi ise çocuksuz bir yaşamı kendi tabirleriyle kutlamak adına bireysel ve kurumsal açıdan destekleyen

küresel bir kuruluştur (We are Childfree, 2025). Diğer topluluklarla benzer biçimde gönüllü çocuksuzların yaşam hikayelerine yer vermekte, gönüllüleri bir araya getirmeyi hedeflemektedir. Öte yandan kuruluşu diğerlerinden ayıran yön çocuksuz bir yaşamı organize edebilmenin yollarını bulmak için rehberlik hizmeti sunmasıdır. Bu rehberlik hizmetinde toplumsal baskı ve damgalarla baş etme yöntemleri, alternatif yaşam biçimleri, alternatif kimlikler inşa etme destekleri verilmektedir. Kişisel biyografiyi yazmaya yardımcı olan kurum aynı zamanda işyerleri atölyeler düzenlemekte böylece hem gönüllü çocuksuzluk kararının rasyonelliğini çocuk hakkında bir karara varmamış insanlara ulaştırmayı hem de çevrelerindeki gönüllü çocuksuzları damgalamamayı başka bir deyişle durumu normalleştirmeyi amaçlamaktadırlar.

No Kidding!, The NotMom ve We are Childfree sitelerinin tamamı dijital cemaatler oluşturma arzusuyla yola çıkmış fakat en nihayetinde mekansal aidiyetlere dönüştürülmüştür. Konumsal ortaklığı bulunan gönüllü çocuksuzlar sık sık etkinlikler düzenlemiş böylece esasen Bicharavo, Lebedeva ve Karabushchenko'nun (2015) gönüllü çocuksuzların "hayali elitler" kavramsallaştırılmasına varılmıştır. Toplumsal baskı ve damgalanmalara karşı dijital cemaatlenmenin akabinde dayanışma grupları birincil ilişkilere dönüşmüş, aktarılan anlatılar aracılığıyla dayanışma ağları genişletilmeye çalışılmıştır. Bu ağlar aracılığıyla kendilerini çocuk sahibi olan ya da çocuk sahibi olmayı planlayanlardan ayırıştırarak özenli bir sosyal sermaye inşa etmişlerdir. Tıpkı hayali elitler kavramında olduğu gibi gündelik yaşam pratiklerinden meslek seçimine, boş zaman aktivitelerinden toplumsal cinsiyet rollerine varıncaya değin kendilerini rasyonel ve bilinçli etiketiyle gönüllü olmayanlardan ayıştırmakta neticede savunma, destek mekanizması işlevi üstlenen topluluklar bu işlevleri karşı kutbu da damgalayarak yerine getirmektedir. Nitekim topluluklar destek ve savunma mekanizmalarının ötesine geçerek yeni bir normun içselleştirilmesini içermektedir. Karşı çıktıkları norm ve değerlere karşı yeni bir norm ve değerleri birlikte üreterek pratiğe dökmektedirler. Böylece topluluklar aracılığıyla hem var olan kültüre bir karşı duruş sergilenmekte hem

de bir araya gelerek bu karşı duruş ve yeniden düzenlemeyle kolektif kimlikleri açığa çıkartmaktadırlar.

Bahsi geçen toplulukların bir başka ortak noktası resmi internet sayfalarına geçmişten günümüze çocuk sahibi olmayan yazar, ressam, müzisyen gibi ünlülerin ve entelektüellerin fotoğraflarını eklemeleridir. Anlaşıldığı üzere topluluklar sitelerinde “ben de varım” sesinden önce onlar da var” mesajının yankılanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durum gönüllü çocuksuzların yalnız olmadığını kanıtlama çabasına işaret ederken bir taraftan da başarının tanımlarını yeniden çerçevelemektedir. Fotoğrafları yer alan isimlerin kariyerlerinde başarılı, tanınan simalardan oluşması kariyerde ilerlemenin esas başarı varsayıldığına böylece alternatif yaşam biçimlerinin dijital vitrinlere yerleştirildiğine işaret etmektedir. Vitrine yerleştirilen yaşam biçimleri, cemaatleşmeler, deneyimlerin aktarılması gibi stratejilerle en nihayetinde topluluklar gönüllü çocuksuzluğun normalleştirilme çabasını içermektedir.

Türkiye’ye bu toplulukların herhangi bir ağı henüz yerleşmemiş dahası Türkiye’deki gönüllü çocuksuzlar kendi aralarında da bir topluluk kurmamıştır. Reddit Avrupa’da gönüllü çocuksuzlar için birer iletişim ağı görmektedir. Platformda topluluk oluşturma, bir araya gelme amacından daha ziyade bireysel deneyimlerini aktarabilmek, soruları yöneltmek, gönüllülük hususunda yalnız olmadığını görmek temel hedeflerdendir (r/childfree, 2025). Benzer biçimde Facabook platformu gönüllü çocuksuzlar için örgütlenme işlevi görmektedir. Aktif 147.000 takipçisi bulunan Childfree Humor grubu mizahı bir baş etme stratejisi olarak sunmakta, 33.000 takipçili The Childfree Choice gönüllü çocuksuz kadınlar üzerine yürütülen bir araştırma üzerine kurulmuş ardından erkekleri de dahil eden içerikler üretmeyi sürdürmüştür.

Türkiye’de Facebook üzerinde bir örgütlenmeye rastlanmamakta, Reddit’te de benzer işleyiş söz konusu değildir. Benzeri bir platform olarak ekşisözlük’te “gönüllü çocuksuz hayat” başlığı 2025 yılında açılmış, üzerine yalnızca altı kişi fikrini belirtmiştir. Bir başka ilgili başlık ise “bekar ve çocuksuz olmak” 2022 yılında açılmış hem bekarlık hem de çocuksuzluk genel itibariyle olumlu değerlendirilerek bugüne kadar tartışılmalıdır (Reddit, 2025). Önder

Erol ve Zor (2022) Reddit örnekleminde antinatalist düşünce akımı ve çocuksuzluk söylemlerini deşifre etmiş; üremenin etik ve toplumsal boyutlarının sıklıkla tartışıldığı, toplumsal sorunların çocuk sahibi olmak için engel teşkil ettiği, kapitalist sistemin bir çocuk dünyaya getirmeyi şart koştuğu, bireyselleşmenin konforundan vazgeçilemeyeceği temalarının genel çerçeveyi çizdiği sonucuna ulaşmışlardır. Nitekim çocuksuz bir yaşam üzerine kişisel sorgular devam etmekte, deneyimler dijital medya platformları üzerinden aktarılmakta ancak kolektif bir kimliğe bürünmemektedir. Hal böyleyken henüz Türkiye’de gönüllü çocuksuzların cemaatleşmesinin var olmadığını söylemek mümkündür.

2.1.2. Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk Çalışmaları

Türkiye’de gönüllü çocuksuzluğun uluslararası literatürdeki gibi henüz cemaatleşmemesi çeşitli toplumsal farklılıklara işaret ederken aile yapısı açısından da farklılaşmalarla okunmalıdır. Türk ailelerin bir takım değişikliğe uğradığı şüphesizdir. Demografik hızın, evlilik ve boşanma oranlarının istikrarlı düşüşü, evliliğin ve çocuğun tercih edilme yaşının ilerlemesi (TÜİK, 2024) ailedeki dönüşümün somut göstergeleridir. Bu nedenle Cumhurbaşkanlığı tarafından 2025 yılı Aile Yılı olarak ilan edilmiş, dönüşümün taşıdığı riskler sosyal politikalar aracılığıyla en aza indirgenmeye çalışılmıştır. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı da “Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi ve Eylem Planı” projesini başlatmıştır. Projenin ana hedefi demografik düşme hızlarını durdurmak, aile ve evliliğin güçlendirilmesini sağlamaktır. Bu doğrultuda planın bir destek mekanizması görevi göreceği öngörülmektedir. Evlilikler ve ailelere yönelik destekler sağlanacak, aile merkezli eğitimler sürdürülecek, ailelerin değişen koşullara uyum sağlama kapasitesi arttırılacaktır (Aile Yılı, 2025). Böylelikle esasen Türkiye’de bir aile kurmanın ya da var olan aileyi sürdürmemenin, çocuk sahibi olmamanın bireysel tercihlerin ötesinde yankılandığında şahit olmaktayız. Nitekim Sağlık Bakanı Kemal Memişoğlu katıldığı bir programda “*Bir toplumun temelini aile oluşturur. Aileyi de anne, baba ve çocuklar oluşturur. Siz eğer çocuğunuz yoksa aile olamıyorsunuz. Sadece karı-koca oluyorsunuz*” (Habertürk, 2025) söylemiyle aileye dair yürütülen tartışmaları

yeniden gündeme getirmiştir. Söylem ideal bir çekirdek ailenin sınırlarını tekrar belirgin biçimde çizmekte, ailenin üyelerinin kimlerden oluşacağını vurgulamaktadır. Bakan akabinde “*Doğal olan, normal doğum. Normal yani. Tıbbi zorunluluğu olduğu zaman tabii ki ameliyat yapacak*” söylemiyle tıp merkezlerinde planlı biçimde gerçekleştirilen sezaryenlere izin verilmeyeceğini hatırlatmıştır. Tüm bu durumlar ışığında Aile Yılı’nın kamu kurumlarının bir araya gelerek desteklendiği, aileyle ilişkili alanların güçlendirilmesinde seferber olunduğu söylenebilir.

Söylemin çocuğa dair kararı değiştireceği tartışmaların odağında yer almaktadır. Attar (2024) 2008’den itibaren doğum yanlısı söylemlerin çocuk sahibi olmaya etkisini soruşturduğu çalışmasında söylemin yeterli olmadığını açığa çıkartmıştır. Aksine bazı söylemlerin özellikle kadınların üzerinde toplumsal baskı yarattığını ve yine bu baskının da çocuk sahibi olmakla neticelenmediğini belirtmektedir. Böylelikle doğum yanlısı söylemlerin sanıldığı derecede yoğun bir etki yaratmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü ona göre çocuk sahibi olmak ideolojik mesajlardan daha ziyade toplumsal, ekonomik ve kültürel yapılara yaslanan çok katmanlı bir durumdur. Pınar Eke (2022, ss. 125-127) bir adım daha atarak, gönüllü çocuksuzluğun temel sebeplerinden biri olarak geçmişten günümüze sürdürülen ailecilik politikalarına işaret etmektedir. Eke’ye göre aileci politikaların asıl gayesi evli ve çocuk sahibi aileler inşa ederek makbul vatandaşlığı hatırlatmaktır. Her ne kadar Eke amacı eleştirel bir dille aktarsa da toplumsal açıdan aile başat kurumlardan bir tanesidir. Nitekim Akın (2025) “*Türkiye’de Aileyi Anlamaya Bir Katkı: Dünya Değerler Araştırması Verileri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz*” başlıklı çalışmasında Türkiye, Almanya, Mısır ve İran’a ait verileri tartışmaya açmıştır. Çalışmada çocuk sahibi olmanın toplumsal görev olduğuna ilişkin söylem en düşük Almanya’da ardından Türkiye’de kabul gördüğü, günlük aşk ilişkisi kurmak sorusunda ise Türkiye yine düşük bir değere sahip olduğu dikkat çekmiştir. Karşılaştırmalı verilerden hareketle Akın, Türkiye’de aile kurumunun hala başat kurumlardan biri olduğunu ifade etmektedir. Bir taraftan da aile bakımından Almanya ve Batı

Avrupa'yla benzer göstergelere sahipliğini işaret etmekte böylelikle Türkiye'nin ciddi bir eşikte konumlandığının altını çizmektedir.

Konumlanan bu eşik dolayısıyla gönüllü çocuksuzluğa dair çalışmaların da özellikle uluslararası literatürle bazı noktalarda ayrıştığı gözlemlenmektedir. Avrupa'da yürütülen çalışmaların toplumsal cinsiyet, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve siyaset merkezinde ilerleyişine karşılık Türkiye'de literatür daha çok toplumsal cinsiyet ve psikolojinin etrafında şekillenmiştir. Öte yandan ailenin değişimi ve demografi çalışmalarında çoğu zaman gönüllü çocuksuzluk bir kavram olarak kendine yer bulamamış, dolaylı yollardan çocuk sahibi olmamak ve düşük doğum oranlarıyla mercek altına alınmıştır. Böyle bir arka plan içinde gönüllü çocuksuzluğa dair çalışmalar kısıtlı kalmış, sıklıkla da erkeklerin gönüllü çocuksuzluğu arka plana atılmıştır.

Kısıtlı literatürün ilk örneklerinden biri Z. Çiğdem Talay Tez'in 2016'da *"Ataerkil Toplumda Gönüllü Çocuksuzluk: Türkiye'de Gönüllü Çocuksuzluk'u Seçen Kadınlara Dair Algı ve Yaklaşımlar"* başlıklı yayımlanmış yüksek lisans tezidir. Gönüllülüğe dair karar alma hususu daha önce bahsi geçen çalışmalardan ayrılmaktadır. Keza toplum tarafından gönüllülük kararının mecburen alındığı düşüncüsü yaygındır. Bu düşünüş psikolojik sıkıntılarının varlığı ya da bedensel, fizyolojik engellerin bulunduğu yargısıyla desteklenmektedir. Fakat çalışmaya dahil edilen kadınlar çocuk sahibi olmama kararında psikolojik ya da fizyolojik engellerden bağımsız ve hatta genç yaşlarında anneliği reddederek almışlardır. Bu nedenle alınan karar geleneksel kadınlık rollerine karşı bir duruştur. Kadınlar anne olduklarında kimlik kaybına uğrayacağını düşünmekte, annelik kimliğinin diğer kimliklerini bulanıklaştıracağına inanmaktadır. Açıkça görülmektedir ki bireyselleşmenin uzanımları derinlemesine işlemiş, kadınlar eğitim aracılığıyla inşa ettikleri kimliklerini diğer kimliklerinden öncelemektedir. Çünkü onlara göre annelik kimliklerine atfettikleri yaşam biçimlerinin tamamen kaybolmasına, yaşam hedeflerinin gerçekleştirilmeyeceğine işaret etmektedir. Bir taraftan da bazı gönüllü çocuksuz kadınların ailedeki yaşlı birey ya da bireylerin bakımını üstlenmek durumunda kalması bu kararda belirleyicidir. Çocuk ve ailenin bakım üstlenme hususunda konum değiştirdiği bu durum gönüllüler tarafından

sıklıkla eleştirilmiştir. Bu nedenle kendi çocuk tanımlarının “geleceğe yatırım” ve “bakıcı” olamayacağı fikri belirginleşmiş böylece çocuğa atfedilen normatif değerler yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Ayrıca gönüllü çocuksuz kadınların bencil, çocuklarla iletişim kuramayan, şefkatsiz etiketine hapsedildiği ancak bir taraftan da soyun devamını sağlamadığından ötürü sorumsuz, yetişkin olamamış, makbul olmayan kadın etiketinin eklemlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Çifte ezilme pratiğine maruz kalan bu kadınlara göre esas ötekileştirmeyi erkeklerin değil, çocuk sahibi olan hemcinslerinin gerçekleştirmesi ve yine çocuk sahibi hemcinsleri tarafından yeniden üretilmesidir. Çalışmanın vardığı noktada gönüllü çocuksuzluk bireysel tercihlerle açıklanamayacak kadar toplumsal cinsiyet rolleriyle, anneliğin sosyal inşasıyla, kültürel süreçlerle koparılamaz bir bağa sahiptir.

Anneliğin ve babalığın sosyal inşası Türkiye özelinde gönüllü çocuksuzluğun tercih edilme nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Neriman Tin ve Duygu Alptekin (2022) “*Tarihsel Süreçte Babalık Deneyimlerinin Toplumsal Cinsiyet Analizi*” başlıklı saha araştırmalarında aile yapısındaki değişimlerin anne ve babalık rollerini yeniden tanımlamaya ittiğini ifade ederken bir taraftan da geleneksel etkilerin sürdürüldüğü sonucuna ulaşmışlardır. Babalar kendi babalarından edindikleri deneyimleri sürdürmeye veya tam tersine babalık döngüsünü kırmaya çalışmakta ancak annenin tutumu babalığı tercih etme, babalık tiplerini diğer tüm etkenlerden daha fazla etkilemektedir. Çalışmanın bulgularına göre kadının eğitim seviyesi, iş yaşamında geçirdiği vakit, bireysel faktörler, partneriyle olan ilişkisi erkeklerin baba olma-olmama kararında etkili faktörler arasında yer almaktadır. Öyle ki Bahar Bahtiyar Saygan ve Nuray Sakallı (2019) Türkiye’de çocuksuz kadınlara bakışın erkekler tarafından daha olumsuz değerlendirildiği sonucuna ulaşmışlardır. Bu bulguya paralel olarak evli erkekler tarafından gönüllü çocuksuzluk daha az tercih edilmiş, ebeveyn olamamaktan kadınlara kıyasla daha tedirgin davrandıklarına ulaşılmıştır. Çalışmanın bir diğer özgün izleği cinsiyetçi puanı yüksek katılımcıların gönüllü çocuksuzluğa olumsuz yaklaşması, aile kurmanın ve çocuk sahibi olmanın mutluluğa giden temel koşul olarak değerlendirilmesidir.

Cinsiyetçi tutuma sahip olanlar gönüllü çocuksuzluğa bir sapma davranışı attettiğinden norm dışı kabul etmekte bu nedenle damganmanın yeniden üretimine katkı sağlamaktadır. Nitekim çocuk sahibi olanlar kendilerini tamamlanmışlıkla, çocuk sahibi olmayanları eksiklikle tanımlamış ve her kadının anne olma gerekliliği, aile olmanın çocukla mümkün olabileceği kalıp yargılarıyla sürdürülmüştür. Aynı zamanda literatüre paralel biçimde eğitim düzeyi yüksek ve daha genç bireyler gönüllü çocuksuzluğu normal karşılamıştır. Bu durum Türkiye’de de eğitim ve yaşın gönüllülükteki belirleyici unsurlar olabileceğine işaret etmiştir. Benzer sonuçlara ulaşan Yar, Ulaş ve Mualla (2023) tüm bu unsurlara ilaveten gönüllü çocuksuzların sosyal onay alma ihtiyacına rastlanmadığına dikkat çekmişlerdir. Toplumsal kabuller ve dışlanmalar gönüllü çocuksuzlar için belirleyici bir önem değer atfetmemiş aksine kendi değer sistemleri, ideolojileri, yaşam biçimleri ön plana çıkmıştır. Bir başka ifadeyle topluma uyum sağlamanın bedeli şayet değer sistemlerinden, yaşam biçimlerinden feragat etmek olacaksa uyumsuz kalmayı tercih etmişlerdir. Böylelikle damgalanmanın etkisinin farklı yorumlanmaya ve toplumsal kabullerin ya da aksi istikamette dışlanmanın daha az önemli görülmeye başladığını söyleyebilmek mümkün hale gelmektedir. Nitekim çalışma diğer çalışmalara nazaran daha yakın bir tarihe ışık tutmuştur. Fakat ebeveyn olmamaya dair kültürel yapı henüz bu denli keskin bir değişikliğe uğramamıştır.

Kültürel yapının çocuk sahibi olmamakla ilişkisi ise Meral Salman Yıkılmış (2018) tarafından “*Pronatalist Kültürde Anne Olmamak*” başlıklı çalışmada sorguya açılmıştır. Salman gönüllü çocuksuz kadınlarla derinlemesine mülakatlar gerçekleştirmiş, bunun neticesinde ilk olarak bu kadınların biyolojik annelik ve sosyal annelik arasında bir ayrıma gittiklerini açığa çıkartmıştır. Kadınlar doğum yapmasa dahi kardeşlerinin, arkadaşlarının vb. çocuklarının bakımına ortaklık ederek kendilerini “sosyal anne” biçiminde konumlandırmıştır. Fakat aileleri için kendilerini konumlandırıdıkları sosyal annelik yeterli görülmemektedir. Bekâr gönüllü çocuksuz kadınlar, özellikle anneleri tarafından önce evlenmeye ardından çocuk doğurmaya yöneltilirken evli gönüllü çocuksuzlar yine anneleri tarafından çocuksuzlukları nedeniyle

suçlanmaktadır. Neticede anneler pronatalist kültürün taşıyıcısı, yeniden üreticisi görevini üstlenmektedir. Çalışmanın bir diğer bulgusu diğer ülkelerde yürütülen çalışmalarla benzer temayı işlemektedir. Keza Türkiye’de de gönüllü çocuksuzluğun avantajları özgürlükten kastedilenin muğlaklık içermesine karşın özgürlük, bağımsızlık; kendine, partnerine, sosyal hayatına ve gelecekteki hayallerine vakit ayırabilme olarak değerlendirilmiştir. Ancak katılımcılar diğer ülkelerdeki aksine bu unsurları yalnızca gönüllü çocuksuzluğun avantajları arasında ifade etmiş, gönüllü çocuksuzluklarının temel sebebi olarak değerlendirmemiştir.

Literatürde en kapsamlı ve güncel çalışma Pınar Eke (2022) tarafından “*Tercihen Çocuksuz: Kadınlık Arzuları Değişirken*” başlıklı saha çalışmasıdır. Eke 22 kadın katılımcıyla görüşmüş, literatürde sıklıkla değinildiği üzere gönüllü çocuksuzluğu tercih etmenin, bu tercih üzerinde konuşabilmenin ve kararın sürdürülebilmesinin çoğunlukla orta sınıfa has olduğunu bu sahadan elde ettiği verilerle desteklemiştir. Ona göre üst sınıftaki kadınlar gönüllü çocuksuzluk kararı alabilmek için adeta sahnededir. Alt sınıftan kadınlar ise çocuk meselesini ekonomik ve kültürel sebeplerden ötürü bir problem haline getirememektedir (2022, ss. 136-137). Nitekim Eke’nin görüştüğü tüm kadın katılımcılar orta ve üst sınıftandır. Araştırmasının bir diğer önemli bulgusu toplumsal yaşamda ailenin değiştiği ve yerine ikame edilen başka unsurların devreye girdiği iddiasının Türkiye özelinde geçerliliğini henüz tam olarak sağlamadığı yönündedir. Öyle ki bekar katılımcılara yapılan toplumsal baskı çocuk yapmaya yönelik değil, evlenmeye bir başka deyişle aşama aşama çocuk yapma yoluna doğru itmektir. Ancak evlilere çocuk yapma fikri dayatılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Eke (2022, s. 140) aynı kararı almalarına karşın “gerçek” gönüllü çocuksuzların evli ve kadınlar olarak tanımlanabildiğini belirtir. Zira evli ve gönüllü çocuksuz kadınlar toplum karşısında bekarlara kıyasla daha fazla problem olarak görülmektedir. Bu noktada Eke’nin fikrine katılmamakta ve hatta konu edinilen fenomenin çarpıtıldığı kanısındayım. Her ne kadar geleneksel aile biçimini sürdürmek adına kültürel örüntüler korunmaya çalışılsa da gönüllü çocuksuzların kendilerini toplum içerisinde nasıl tanımladığı, nerede

konumlandığı; kararı nasıl aldığı bir hayli önemlidir. Bir başka deyişle birinin çocuksuzluk kararı, ötekinden daha az önemli olmadığından ötürü hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutmak fenomeni objektif sorgulama alanından uzaklaştırmaktadır.

Pınar Eke'nin araştırmasında elde ettiği bir başka bulgu din ve gönüllü çocuksuzluk ilişkisine dairdir. Görüştüğü tüm kadınların deist ve ateist olduğunu belirten Eke (2022, s. 141) dini öğretilerin doğuma teşvik etmesi nedeniyle inançlı bir insanın çocuksuzluk kararı almasının daha karmaşık, zor bir karar olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bir taraftan da görüştüğü tüm kadınların dinden uzak olmasına karşın annelik idealinin kültürel etkisinin altında olduğuna ulaşmıştır. Dahası görüştüğü kadınların eğitim seviyesi ve maddi olanakları yükseldikçe anneliğe ve çocuğa yüklenen anlamlar kültürel açıdan daha uyumlu hale gelmiştir. Çocuk üzerinde daha fazla mesai harcanan, harcanması gereken olarak yeniden tanımlanmıştır. Aynı zamanda eğitim seviyesi ve maddi olanaklar arttıkça kadınlar çocuktan ziyade kendilerinden beklentilerini yükseltmiş, konfor alanlarını korumada ısrarcı olmaya başlamışlar dolayısıyla bir annelik idealinin iyiden iyiye yerleşmesiyle çocuk yapma kararından uzaklaşmışlardır (Eke, 2022, s. 142). Neticede bu durum aileyi kurumsal olarak dönüştürmüş, aile türlerinin çeşitlenmesine, geçmişe kıyasla kısmen parçalanmasına ve küçülmesine yol açmıştır.

Türkiye'de gönüllü çocuksuzluğa dair bütünlüklü bir okuma fenomenin bireysel tercihlerin ötesinde ekonomik, politik ve kültürel alanla iç içe geçtiğini göstermektedir. Çocuk sahibi olmak bir dizi pratiği beraberinde getirirken çocuk sahibi olmamak eylemsizliğe karşılık gelmektedir. Ancak literatür çocuk sahibi olmamanın da belirli pratikleri beraberinde getirdiğine dikkat çekmektedir. Bu pratikler Türkiye'de çoğunlukla kadınlar üzerinden mercek altına alınmıştır. Eğitim aracılığıyla inşa edilmiş bir kariyer ve kimlik, kadınlar için annelik kimliğinden öncelenmiştir. Nitekim tüm çalışmaların ortak noktası anneliğin, diğer kimlikleri engelleyeceği endişesidir. Bu kimliğin içerisine seyahat etme, kişisel gelişim, kariyerde ilerleme pratikleri nüfuz etmiş; çocuk, tüm pratiklerin rafa kaldırılması gereken olarak tanımlanmıştır. Öte yandan bu kimliklerin

büyük bir kısmı bünyesinde benzer demografik özelliklere ev sahipliği yapmaktadır. Neredeyse tamamı aktif bir çalışma hayatına sahip üst sınıf kadınlardır. Dinle ve aileyle kurulan ilişkiler muğlaktır. Biyolojik anneliği bilinçli bir biçimde reddetmişler fakat aynı zamanda genel olarak ya sosyal annelik yapmakta ya da aile büyüklerinin bakımını üstlenmişlerdir. Bireysel kimlikte açığa çıkan bu ortaklıklar ise Türkiye özelinde bir cemaatleşmeyle sonuçlanmamıştır. Başka bir deyişle bireyselmış gibi görünen tercihlerin arka planında birden fazla alan devreye girmiş, tercihin bedeli ise bireysel olarak ödenmiştir. Keza tüm çalışmalar gönüllü çocuksuzların norm dışı kabul edildiklerinden ötürü damgalandıklarını kanıtlamaktadır. Alan yazının kadınlar üzerine şekillenen kısıtlı yönü ise erkeklerin gönüllü çocuksuzluk deneyimini soru işaretlerine bırakmaktadır. Sadece bu yönüyle dahi anneliğin reddedilmesiyle, babalığın reddinin benzer deneyime tekabül etmeyebileceği söylenebilir.

2.2. Kişisel-Kamusal-Politik: Demografiyi Okumak

Doğum yapmak ya da yapmamak kişisel tercihlerin yanı sıra toplumsal değişimler, göçler, savaşlar, sağlık koşulları, politika vb. alanlardaki dinamiklerle de yakından ilişkilidir. Nüfus, tüm bu koşulların güdümünde artmakta ya da azalmaktadır. Özellikle 1930'larda Avrupa'daki nüfus artış hızının düşmesiyle birlikte demografik çalışmalar ivme kazanmış, nüfus bilimciler bu düşüşün hızını ve nedenleri açıklama çabasına girişmişlerdir.

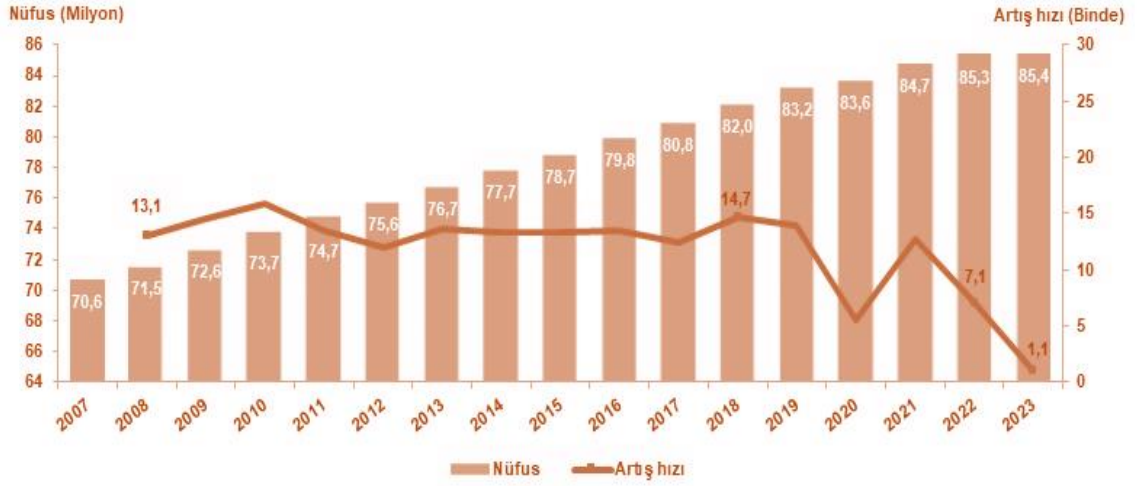
Notestein (1945) tarafından demografik geçiş kuramı olarak kavramsallaştırılan bu süreç kentleşme, modernleşme, sanayileşmenin izinde gerçekleşen doğum ve ölüm oranlarının belirli evrelere tekabül ettiğini göstermektedir. Bu evrelere göre hem doğum hem de ölüm oranları zamanla azalma eğilimindedir. Kuramın ilk evresinde doğum ve ölüm oranlarının yüksekliği söz konusu olmakla birlikte modern öncesi dönemle ilişkilendirilen bu evrede, salgın hastalıklar ve yetersiz beslenmenin ölüm oranlarında belirleyici rol oynadığı açığa çıkmaktadır (Caldwell, 1976). Akabinde salgın hastalıkların tedavi edilebilmeye başlaması ve gıdaya erişimin kolaylaşmasıyla birlikte ölüm oranlarındaki artış yerini düşüşe bırakırken, doğum oranlarının aynı hızda

devam etmesi nüfus patlamasına yol açarak ikinci evreyi meydana getirmektedir. Üçüncü evrede ise doğum oranları da azalmaya başlamaktadır. Kadınların iş yaşamındaki aktif katılımı, kırsaldan kente yaşanan göçün hız kazanması ve kentleşmenin ivmelenmesi doğum oranlarındaki düşüşün temel gerekçeleri olarak değerlendirilmektedir (Cleland ve Wilson, 1987).

Dördüncü evreye gelindiğinde nüfus artış hızı ya durağan hale gelerek sabitlenmekte ya da düşüşe geçmektedir. Demografik geçiş kuramı, Avrupa'daki nüfus artış hızını sistematik biçimde açıklama girişimi olduğundan, Avrupa dışındaki toplumlar için geçerliliği tartışmalı bulunmuş; evreler arası geçişlerin evrensel bir nitelik taşımadığı ileri sürülmüştür. Fakat buna karşın Türkiye'de benzer geçişlerin yaşandığı genel görmektedir. Bu bağlamda, demografik geçiş kuramına göre Türkiye'de izlenen evreler ise şu şekilde değerlendirilmektedir:

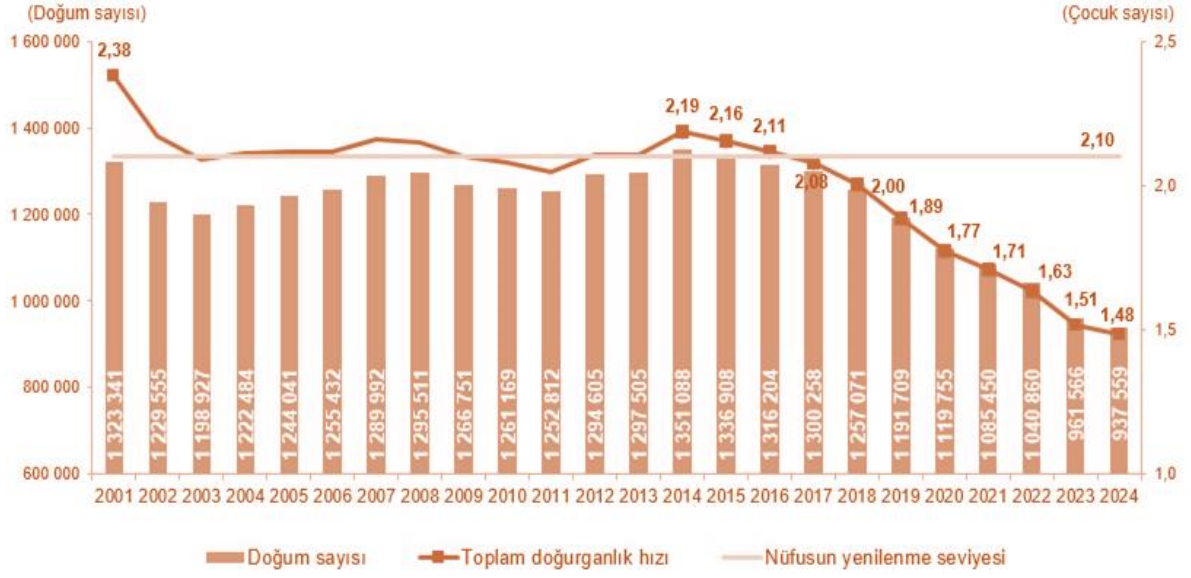
- *Birinci Evre 1923-1955,*
- *İkinci Evre 1955-1985,*
- *Üçüncü Evre 1985-2015,*
- *Dördüncü Evre 2015- (Can ve Avcı, 2021).*

Türkiye'nin demografik süreçlerini üç belirli dönemde ele alan Aysan (2015, s. 71) yüksek doğum ve yüksek ölüm oranlarının görüldüğü Osmanlı'dan 1945'lere kadar olan dönemi ilk evre; 1945'lerden 2010'lara kadar olan, ölüm oranlarının azaldığı ancak doğum oranlarının daha yavaş gerilediği dönemi ikinci evre olarak nitelendirmiştir. Bu süreçte nüfus artış hızı belirgin biçimde yükselmiştir. 2010 sonrasında ölüm oranları düşmeye devam etmekle birlikte, doğum oranları da hızla düşmeye başlayarak son aşamayı oluşturmuştur. Özellikle 1965-1982 arasındaki dönem, devlet tarafından doğum kontrol yöntemleri yaygınlaştırılarak doğurganlık sınırlandırılmaya çalışılmış; sanayi toplumuna geçiş ve kentleşmeyle birleşen bu politika kısa sürede toplumsal karşılığını bulmuş ve doğum hızında düşüş yaşanmaya başlanmıştır (Aysan, 2015, s. 76). Ancak ölüm oranların çok daha düşük olması sebebiyle toplam nüfus artış hızı yükselmeye devam etmiştir. Akabinde yaşanan nüfus artış hızı aşağıdaki grafikte görülmektedir.



Şekil 2: Nüfus Artış Hızı, TÜİK, 2023

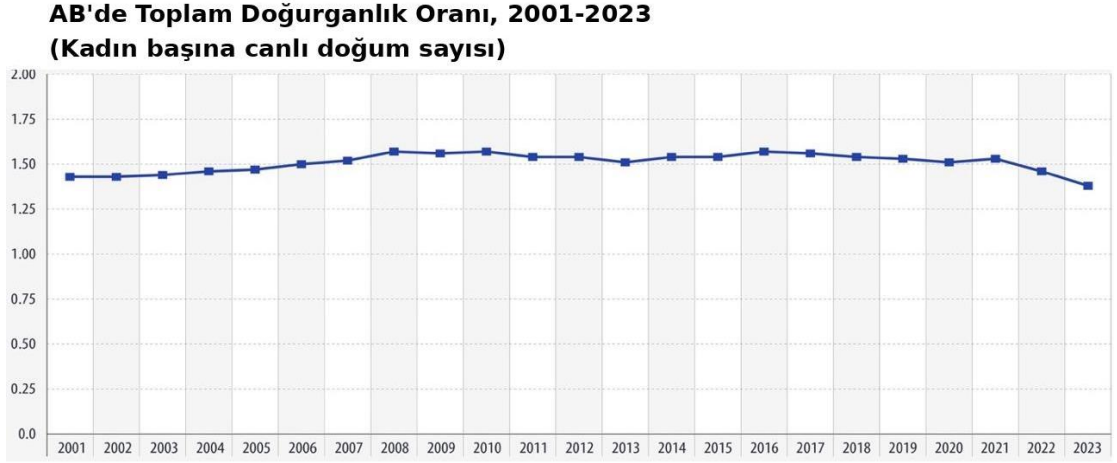
2007'den 2023'e kadar olan süreçte nüfus artmaya devam etmekteyken, nüfus artış hızı dönem dönem değişmiştir. Bahsi geçtiği üzere ölüm oranlarının azalmasıyla ilişkili olan bu süreçte belirli tarihler dikkat çekicidir. Dönemlerden ilki grafikte görüleceği üzere 2010'da nüfus artış hızında yaşanan ciddi düşüş ve ardından 2013'te görülen yeni ivmelerdir. Öte yandan bu hızın bölgesel farklılıklar bir kenara bırakılarak dönemin kentleşmesini nispeten tamamlamış, eğitim düzeyinin yükseldiği dönemin etkisinde kaldığı görülmektedir. Kentte çocuk bakımının özellikle kırdaki gibi maddi kazanç yerine ekonomik yük olarak tanımlanmasıyla çocuk üreticiliğinin aksine tüketici konumunda oluşu, onu kıra kıyasla daha maliyetli hale getirmektedir. Aynı zamanda yine kentteki mesleki imkanların aileyle ilişkisinde yapısal kırılmalarla sonuçlanması söz konusudur. Üretimin tekeline kaybeden aile, bu tekeli kapitalist şirketlere devrederek aile ve toplum arasındaki mesafenin tohumlarını atmıştır (Özbay, 2021, s. 33). Gerilimin devamında aileler küçülmeye başlamış, hiç çocuk yapmamak ya da geçmişe nazaran daha az çocuk yapmayı tercih etmek yeğlenir hale gelmiştir.



Şekil 3: Türkiye'de Doğurganlık Hızı, TÜİK, 2025

Görüleceği üzere 2001 yılında doğurganlık hızı 2,38 çocuğa işaret ederken, 2024 yılında bu oran 1,48'e düşmüştür. Özellikle 2014 yılı itibariyle 2024'e kadar olan süreçteki sürekli düşüş göze çarpmaktadır. TÜİK'in (2025) mevcut verilere ek olarak demografik eğilimlere projeksiyon tutan çalışmasında şayet doğum oranlarının ve ölüm oranlarının benzer düzeyde ilerlediği senaryoda nüfusun giderek yaşlanacağını göstermektedir. Nitekim Şekil 4'te nüfusun yenilenme seviyesi 2,10 olan oran özellikle 2018'de sınırda kalmış, 2017'den 2024'e gelinceye değin bu oranın altında kalmıştır. Başka bir deyişle Türkiye'de toplam doğurganlık hızı, 2017'de itibaren nüfusun yenilenme seviyesinden düşük seyretmektedir.

Benzer senaryolar Batı'da daha karamsar varsayılmakla birlikte doğum hızındaki düşüşün Türkiye'ye özgü bir durum olmadığının belirtilmesi gerekmektedir. OECD verilerine göre (2025) Avrupa'da özellikle Covid-19 pandemisi sonrası Avrupa ülkelerinde düşük seyir izleyen doğurganlık hızı 2022'ye gelindiğinde rekor bir düşüş göstererek 1,5 çocukla sonuçlanmıştır. Benzer bir rapor Eurostat (2025) tarafından yayınlanmakla birlikte 2021'den itibaren sürekli düşüş gözlemlenmektedir.



Şekil 4: AB'de Toplam Doğurganlık Oranı, 2001-2023, Eurostat, 2025

Eurostat'ın verilerine göre (2025), 2023'te Avrupa'da en yüksek doğum oranı Bulgaristan'da 1,8 çocuk ardından Fransa'da 1,6 çocuk izlemektedir. Genel verilerde görüleceği üzere ise özellikle 2021sonrası düzenli bir düşüş takip etmektedir. Avrupa'daki düşük doğum oranlarının nedenlerini araştıran Kotowska ve Józwiak (2008), aile yaşamının daha özelinde de çocuğun artık yaşamın temel amacı olmaktan çıkması, özellikle kadınların eğitim ve kariyerler hedeflerinin yaşamlarında hatırı sayılır bir zaman dilimini kapsaması ve toplumsal cinsiyet rollerindeki dengesizlikler faktörlerini açığa çıkartmışlardır. Ancak Covid-19 salgınından sonraki düşük doğum oranlarında yeni faktörler devreye girmektedir. Almanya ve İsveç'te pandemi sonrası yürütülen bir araştırmada (Bujard ve Andersson, 2024) salgının yeni belirsizliklere kapı aralamasının düşük doğum oranlarına neden olduğu tespit edilmiştir. Çünkü salgının sadece sağlık alanındaki riskleri değil aynı zamanda ekonomik, sosyal vb. birçok alanda tehditlerle karşılaşılması çocuk sahibi olma konusundaki endişeleri büyük bir belirsizlikle karşı karşıya getirmiş, çocuk yapmak gittikçe ertelenmeye başlanmıştır. Bu erteleme davranışı salgın öncesinde kendilerini de ertelediklerinin farkına varılmasına yol açmış ve salgın sonrasında yaşam hedeflerinin değiştiği ortaya çıkmıştır. Çalışmada tüm bu nedenler ışığında yeni bir aile kurma talebinin de ertelendiği sonucuna ulaşılmış böylece İngiltere ve Almanya özelinde salgının bireyselleşmeyi pekiştirerek aileselleşmenin tam

karşısında konumlanmasında itici güç olduğu söylenebilmektedir. OECD (2025) verileri örüntüyü kanıtlar nitelikte doğurganlık raporlarını yayınlamıştır. Avrupa'nın farklı bölgelerini temsil edebilmesi açısından Estonya'ya ait verilerin de dahil edildiği bu çalışmada karşılaştırmalı bir analiz Tablo 1'de sunulmaktadır.

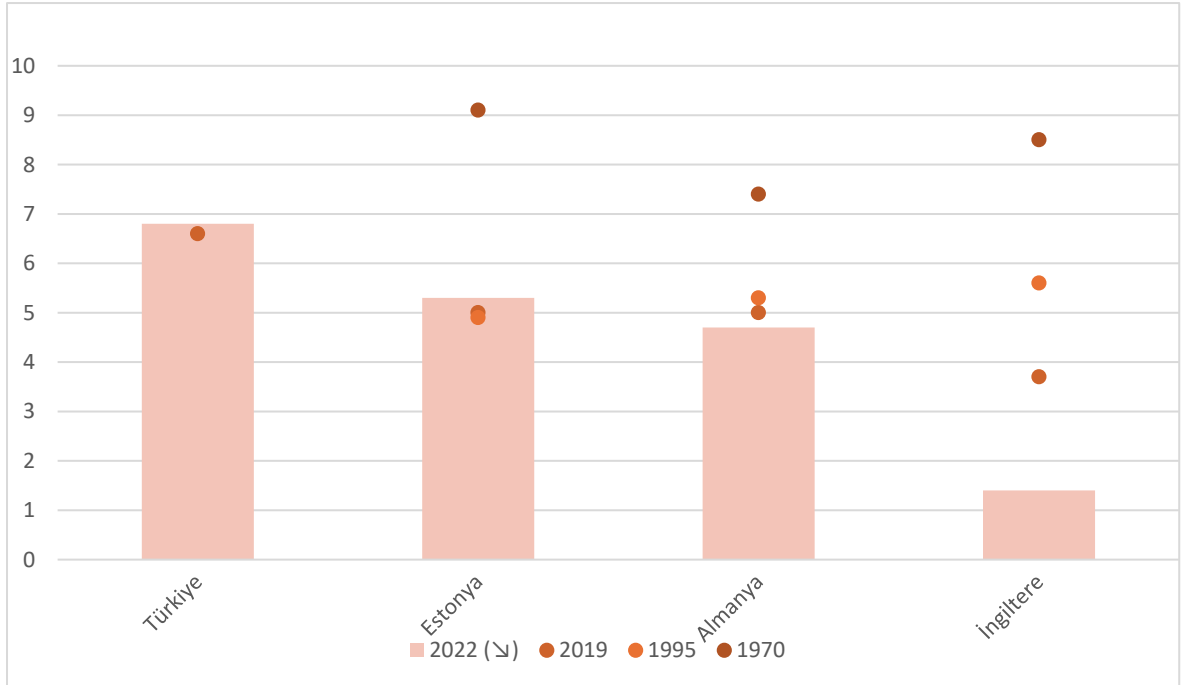
		1970	1995	2019	2020	2023
Estonya	2	2,17	1,38	1,66	1,58	1,31
Almanya	2	2,03	1,25	1,54	1,53	1,35
Türkiye	2	5,00	2,75	1,89	1,77	1,51
İngiltere	2	2,43	1,71	1,63	1,56	1,53

Tablo 1: Karşılaştırmalı Doğurganlık Hızı, OECD, 2025

OECD (2025) verilerine göre mercek altına alınan ülkeler arasında 2023 yılında doğurganlık hızı en düşük ülke sırasıyla Estonya, Almanya, Türkiye ve İngiltere olarak yer almaktadır. Özellikle 2019'dan itibaren görüleceği üzere ülkelerin nüfusunu kendini yenileme seviyesi, doğurganlık hızının altında kalmıştır. Bu bakımdan dört ülkenin de yaşlı nüfusunun artmaya başladığı, genç nüfusun ise aksi yönde azaldığı söylenebilmektedir. Bu ortak noktaya karşılık ülkelerin kendi iç dinamikleri doğurganlık hızlarında belirleyici olmaktadır. Estonya'nın 2000'lerin ilk yıllarında gerçekleştirdiği ekonomik atılımlar ve aile politikalarını güçlendirmeleri 1995'teki 1,38 seviyesindeki doğurganlık hızını, 2019'da 1,66'ya çıkartmış ancak tekrarlanan ekonomik krizle birlikte yeniden düşüşe geçmiştir (Németh, Németh ve Takes, 2025). Benzer biçimde İngiltere'de doğurganlık hızının Tablo 1'de görüleceği üzere sürekli düşüşü ilk olarak ekonomik faktörlerle ilişkilendirilmiştir. İngiltere özelinde yaşam maliyetlerinin, konut fiyatlarının artışıyla paralel olarak doğurganlık hızı durmaksızın gerilemiştir. Öte yandan ekonomik unsurlara ek olarak çocuk bakım hizmetlerinin yetersiz bulunması; kadınların eğitim düzeylerinin yükselmesi, kariyer hedefleri ve ekonomik bağımsızlıklarını geçmişe kıyasla daha fazla ellerinde bulundurması doğurganlık hızını doğrudan etkilemiştir (Ermisch, 2023). Almanya'da ise 1995-2019 arasında gerçekleşen 1,25'ten 1,54'e yükselen

doğurganlık hızı, bu görece yükselişin akabinde yeniden düşmeye devam etmiştir. İngiltere'yle benzer unsurlar devreye girmekle birlikte genç nüfusun Batı'ya göç etmeye başlamasının ve gelenekselleşmiş aile politikalarının kadınların işgücü piyasasından ya dışlanmasına ya da çocuk yapma kararını olumsuz etkilemesine yol açtığı kanıtlanmıştır (Dorbritz, 2008). Bir taraftan da bahsi geçen üç ülkenin de doğurganlık hızının düşüşündeki ortak nokta bireyselleşmenin yadsınamaz önemidir. Nitekim Türkiye de dahil olmak üzere bireyselleşme, aileye bakışı değiştirmekte ve çocuk yapma kararını derinden etkilemektedir. Fakat en nihayetinde ülkelerin doğurganlık hızlarının ekonomik yapı, aile politikaları, göçler, kadınların eğitim ve çalışma hayatları, bireyselleşmeyle doğrudan ilişkisi açığa çıkmaktadır. Keza tüm bu unsurlar ailenin ve evliliğin yeniden inşasında da belirleyici olmaktadır. Bu nedenle **Şekil 5**'te aynı ülkelerin kaba evlenme oranları sunulmuştur.

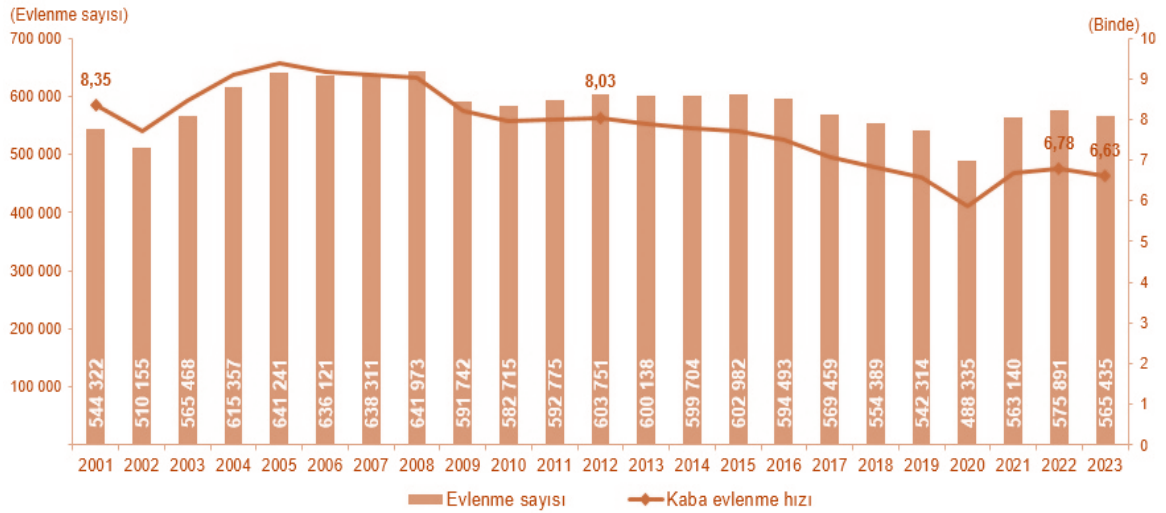
Kaba evlenme oranı, 1970, 1995, 2019 ve 2022 veya mevcut en son yıl
Her 1000 kişi başına düşen evlilik sayısı



Şekil 5: Kaba Evlenme Oranı, OECD, 2025

Türkiye'de kaba evlenme oranı 2019'da 6,6 iken 2022'de 6,8 olarak ölçülmüştür. 1970'te 9,1'lik değerle en yüksek kaba evlenme oranına sahip

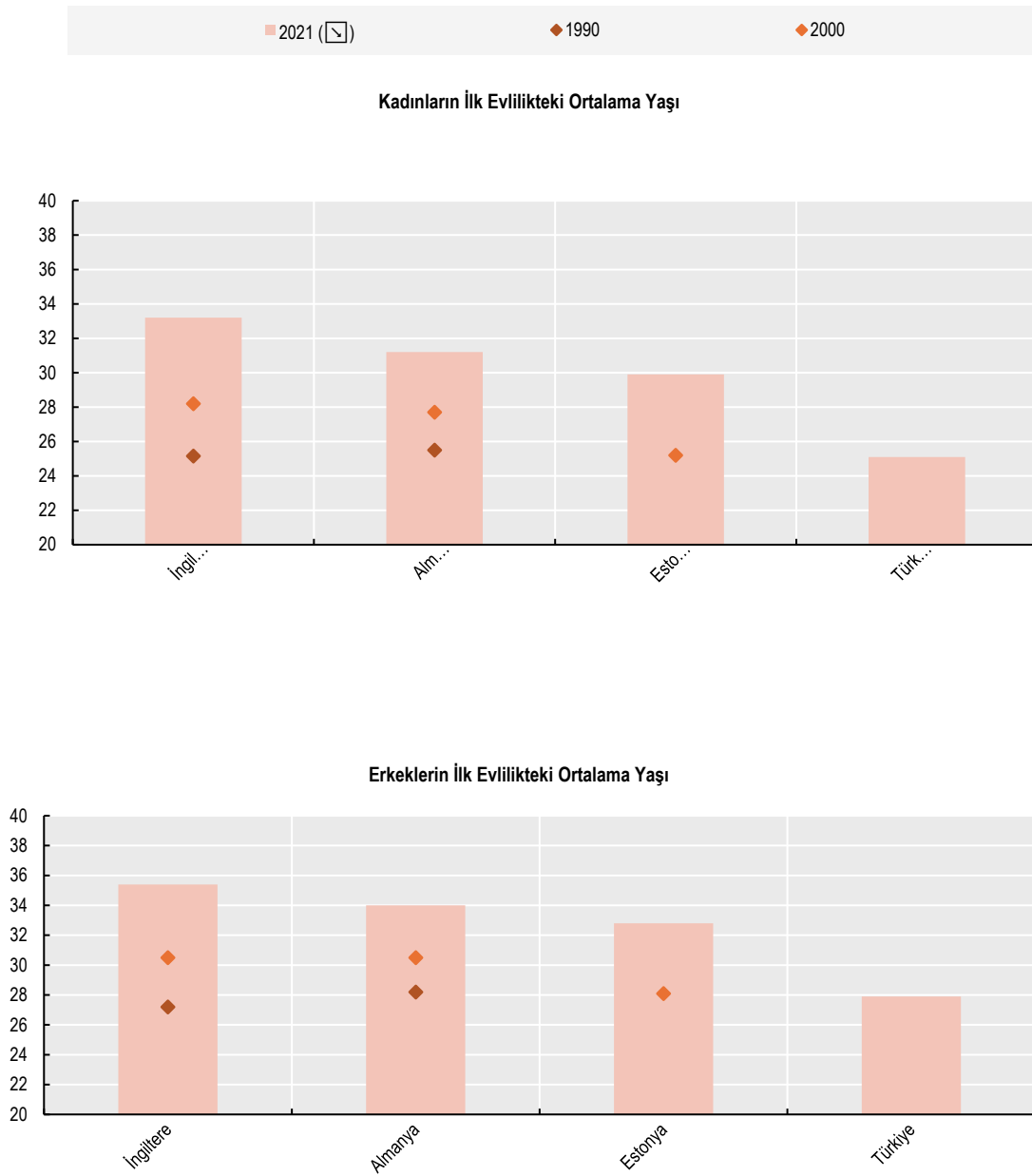
Estonya bahsi geçilen ülkeler arasında ikinci yüksek kaba evlenme oranına sahip olmasına karşın 2022’de bu oran 5,3’e gerilemiştir. Aynı yönde üçüncü sırada yer alan Almanya 7,4’ten 4,7’ye gerilemiş; İngiltere ise 8,5’ten 1,4’e kadar dşmştir. **şekil 5**’te görüleceği üzere en yoğun düşüş İngiltere’de yaşanmıştır. 1970’lerde Almanya’dan yüksek olan kaba evlenme oranı 2022’ye gelinceye değin istikrarlı düşüşle Almanya’nın gerisinde kalmıştır. Bu durum İngiltere özelinde bahsi geçen bireyselleşmeyi yeniden gündeme getirmektedir. Bireyselleşmenin beraberinde getirdiği aileye alternatif yaşama biçimleri kurumsal olarak evliliği bir koşul sunmanın önemini azaltmaktadır. Keza İngiltere’de birlikte yaşama aileye bir alternatif kabul edildiğinden yaygınlaşmış böylece geleneksel aile bağları git gide zayıflamıştır. Bunun yanı sıra seküler değerlerin benimsenmeye başlaması, dini inançların gündelik yaşam pratikleri üzerindeki etkisini azaltmış böylece evlilik oranları düzenli düşüşüne devam etmiştir (Gravnigen vd., 2017). Almanya’da da benzer biçimde birlikte yaşama biçimi yaygınlaşması ve bireyselleşme, aileye atfedilen değerin düşmesiyle kaba evlilik oranlarını doğrudan etkilemektedir. Fakat Almanya özelinde güdülen sosyal ve ekonomik politikaların çıktısı olarak hem evlilik hem de boşanma birer ekonomik yük biçiminde yeniden tanımlanmaktadır (Klrner, 2015). Bu nedenle evlilik yerine birlikte yaşama tercih edilmekte ya da evlilikler olabildiğince ertelenmektedir. Kısacası farklı oranlarda ve toplumların kendi dinamiklerine özgü nedenlerle düşüş yaşanmasına karşılık bahsi geçen ülkelerin tamamında kaba evlenme oranları zaman içerisinde istikrarlı bir düşüş yaşamaktadır. Genel manzarada ise düşüşün ortak nedenleri arasında ekonomik gvencesizlikler, bireyselleşme, dini değerlere bağlılığın azalışı ve aileye atfedilen değerlerin değişmesi göze çarpmaktadır. Türkiye özelinde ise 2001’den itibaren evlenme hızları **şekil 6**’da yıllara göre daha detaylı biçimde sunulmuştur.



Şekil 6: Türkiye'de Evlenme Hızı, TÜİK, 2023

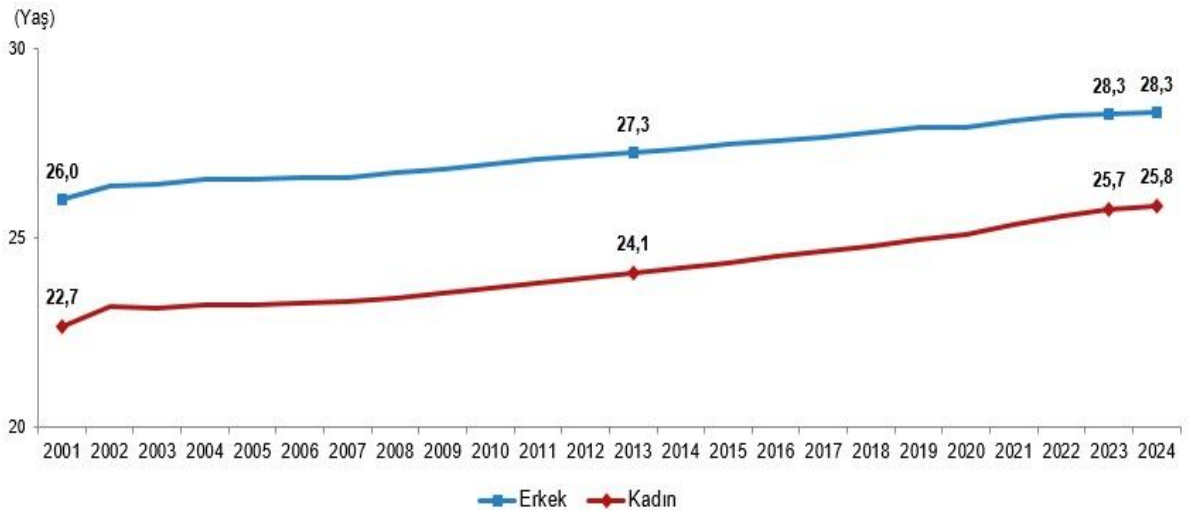
Türkiye’de evlenme hızı 2012 sonrasında düzenli olarak düşüşe geçmiş, 2020’den 2022’ye kadar olan süreçte yeniden bir sonraki yıla göre yükselmeye başlamıştır. Ancak 2022 itibariyle düşme eğilimine geçmiştir. Salgının etkisinin verilere bakılarak Türkiye’de evliliği tetiklediği söylenebilmektedir. Evliliğe ve aileye alternatif olarak sunulan birlikte yaşama biçiminin tam olarak yaygınlaşmadığı görülebilmektedir. Salgın sırasında kamusal alanların sınırlandırılması, evlere kapanma gibi süreçler partnerlerin görüşme sıklığını etkilemiş ve evlilik bir çözüm varsayılmış olabilir. Ancak birlikte yaşamamanın tercih edilmemesi dikkat çekicidir. Türkiye Aile Yapısı Araştırmaları’nda (2006; 2011; 2016; 2021) birlikte yaşama ve evlilik olmaksızın çocuk yapma, evlilik olmaksızın cinsellik unsurlarının toplum tarafından olumsuz karşılandığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine “Türkiye’de Değişen Aile Yapısı” başlıklı rapora göre (2021) hem resmi hem de nikahı olanların oranı %85,3, sadece resmi nikahı olanların oranı ise %9,2’dir. Araştırmada nikahı olmadan birlikte yaşayanların oranı %3,4 olarak ortaya çıkmış, bu grupta yer alanların ya tekrar evlenmeyi düşünmeyen boşanmış çiftleri ya da eşleri vefat etmiş kişileri kapsadığı belirtilmiştir. Nitekim farklı zaman dilimlerinde yürütülen aileye dair çalışmalara göre toplum tarafından genel olarak evlilik kurumsal açıdan desteklenmeye devam etmektedir. Evlilik hızında yaşanan düşüşün devam edip etmeyeceği bir yandan da kuşaklararası evliliğe bakışı göz önünde bulundurmayı gerektirmez. Zira 18-24 yaş aralığındaki genç nüfus 2010’da

%17 iken 2024'e gelindiğinde %14,9'a düşmüş; 65 yaş ve üzeri yaşlı nüfus ise 2010'da %7,2 iken 2024'te %10,6'ya çıkarak yükselişe geçmiştir (Sosyal Veri, 2025). Nüfusun yaşlanma eğilimi gösterdiği bu durumda evlilik hızı ve doğum hızının düşme eğilimi anlaşılır olmakla birlikte kuşaklararası farklar önem kazanmaktadır. Çünkü hem evlilik hem de doğum genç ve yetişkin nüfusu görece daha fazla ilgilendirmektedir. Buna rağmen ilk evlenme yaşının her geçen gün ilerlediği başka bir deyişle evliliğin her geçen yıl daha fazla ertelendiği görülmektedir.



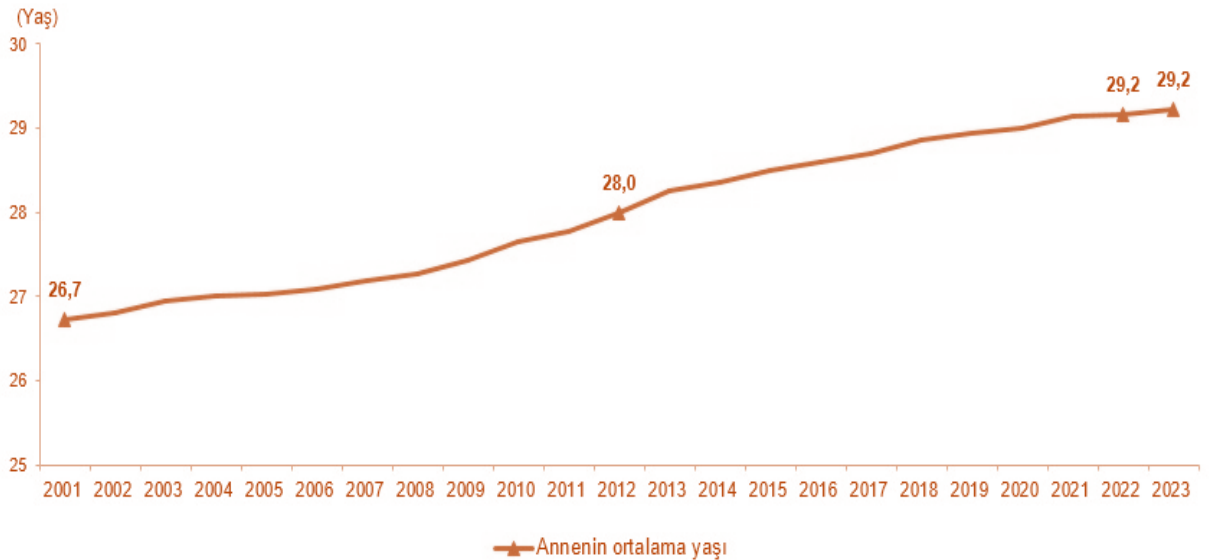
Şekil 7: Ortalama İlk Evlenme Yaşları, OECD, 2025

İngiltere’de 1990’da kadınların ortalama ilk evlenme yaşı 25,2 iken bu ortalama 2000’de 28,2’ye ardından 2021’de 33,2’ye yükselmiştir. Erkeklerin ise 1990’da sırasıyla 27,22 ortalama yaşı önce 30,5’e ve 2021’de 35,4’e yükselmiştir. Kaba evlenme oranlarıyla birlikte okunduğunda Batı’da hem evlilik oranlarının istikrarlı biçimde düştüğü hem de bu düşük oranların zaman içerisinde daha da geç yaşlara kadar ertelendiği görülmektedir. Bir başka deyişle özellikle Avrupa’nın batısında konumlanan İngiltere’de ailenin yerini git gide birlikte yaşama ikame etmekte, evlilik ilerleyen yaşlarda kısmen tercih edilmektedir. Verileri dahil edilen diğer ülkelerde de ortalama ilk evlilik yaşının giderek yükselmesi söz konusudur. 2021 yılı verileri göz önünde bulundurulduğunda Almanya’da erkeklerin ortalama yaşı 34,0, kadınların 31,2; Estonya’da erkeklerin ortalama yaşı 32,8, kadınların ise 31,2 olduğu görülmektedir. Türkiye’nin geçmiş yıllara ait ortalama ilk evlilik yaşı OECD raporlarında yer almamasına karşılık 2021 verisinde en genç ortalama ilk evliliği gerçekleştiren ülkeler arasına yerleştiği göze çarpmaktadır. Nitekim kıyasa dahil edilmiş ülkeler arasında da kadınlarda ortalama ilk evlilik yaşı 25,1, erkeklerde 27,9 olarak tespit edilmiştir. Bu durum Türkiye’nin Avrupa ülkelerine kıyasla evliliği kurumsal olarak devam ettirme eğilimine işaret etmektedir. Ancak yıllara göre ilk evlenme yaşının dikkatlice okunması gerekmektedir.



Şekil 8: Türkiye’de Cinsiyete Göre İlk Evlenme Yaşı, TÜİK 2024

Erkeklerde 2001’de ilk evlenme yaşı 26 iken 2024 yılına gelindiğinde 28,3’e yükselmiştir. Kadınlarda da erkeklerdeki yükselişe paralel bir yükseliş görülmekte, 2001’de 22,7 olan ilk evlenme yaşı 2024’te 25,8’e çıkmıştır. Türkiye’deki evlilik pratiklerini sorguya açan Fatma Umut Beşpınar ve Zeynep Beşpınar (2017) özellikle ekonomik açıdan nispeten güçlü konumlarda evlilik yaşının ilerlemekte olduğunu, eşlerin arasındaki yaş farklarının azaldığını, eş seçiminin genellikle ikinci sosyal çevrelerden tercih edildiğini ve bu tercihin kişisel olarak yürütüldüğünü ifade etmektedirler. Araştırmacılar tüm bu durumlara ek olarak Türkiye’de ailenin, çocuklarının aile kurmasında belirleyici rolü olduğunu açığa çıkartmış; ailenin evliliği kuran ya da onaylayıp reddeden konumuna dikkat çekmişlerdir. Bu doğrultuda Baş’ın çalışması (2021) evlilik pratiğinde kuşaklararasıdaki farkları özellikle eş seçiminde ve ailenin bu seçimdeki rolüne yaslandırmaktadır. Geçmişe nazaran evliliğin yolu aşkla ilişkilendirilmekte ve yine geçmişe nazaran eş seçimini kişi kendisi yapmakta, ailenin onayı dahi kuşaklararasıda önemini kaybetmektedir. Evlilik pratiklerinde yaşanan bu dönüşümler, evliliğin giderek ertelenmeye başlanması beraberinde ilk anne olma yaşının da ertelenmesine yol açmıştır.

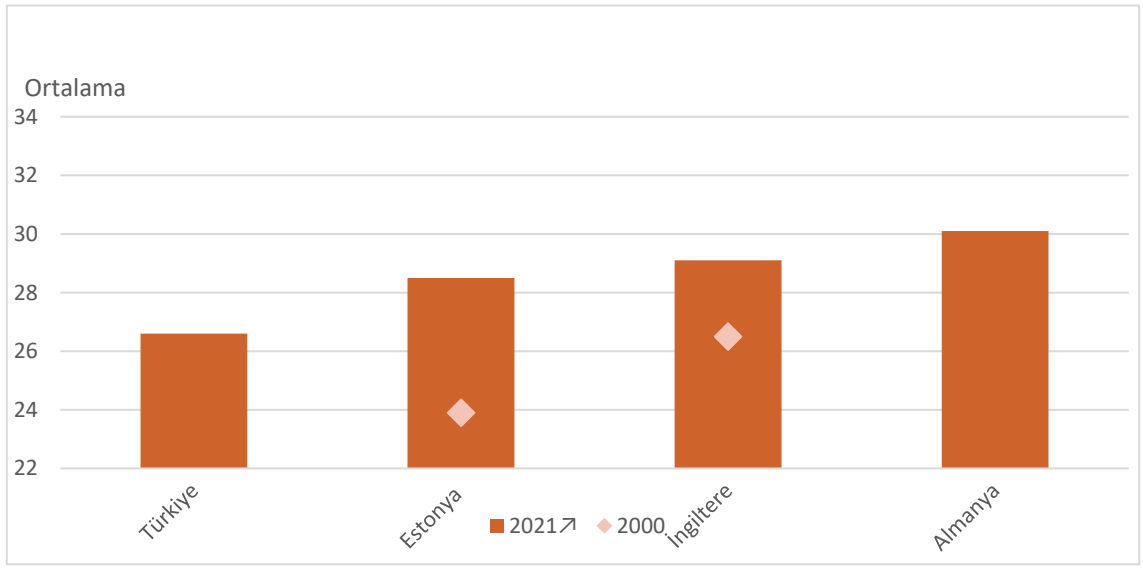


Şekil 9: Türkiye’de İlk Anne Olma Yaşı, TÜİK, 2023

İlk evlenme yaşında kadınlarda görülen yaşı ilerlemesine paralel olarak anne olma yaşı da ilerlemiştir. 2001’de annenin ortalama yaşı 26,7 iken 2022 ve 2023’te 29,2’ye yükselmiştir. Bu durum kadınların kamusal hayatta görünürlüğünün artması, iş gücüne ve eğitim süreçlerine aktif katılımı anne

olmanın ertelenmesiyle sonuçlandığını göstermekle birlikte Zeybekoğlu Akbaş ve Dursun (2022) çalışmalarında bu durumu genç annelikten geç anneliğe geçiş süreci olarak tanımlamaktadırlar. Geleneksel ve geniş aileler içerisinde erken yaşta anne olmak, anneliğe kutsallık değeri atfedilmesi, ev içi rollerinin ve çocuk bakımının neredeyse tamamıyla anneye ait olması günümüzün yaygın değişikliğe uğramış aileleri için geçerliliğini kaybetmiş görünmektedir. Bu nedenle geç anneliğe geçiş sürecinde annelik kutsallık mitinden uzaklaştırılmış, ev içi roller ve çocuk bakımına erkeğin dahil olması talep edilmiş; tüm bu durumlara karşılık ise çocuk üzerinde emek, vakit, ekonomik sermaye, duygusal sermaye harcanması gereken kişiye dönüşmüştür. Bu dönüşüm kadınların çocuk yapmayı ya erteleyerek geç anne olmasıyla ya da çocuk yapmamayı hiç tercih etmemesiyle sonuçlanmıştır. Öte yandan aile içerisinde yaşanan bu değişimlerin tek çıktısı anne olma yaşının ilerlemesi değildir. Boşanarak çekirdek ailelerin de kendi içlerinde parçalanması, tek ebeveynli ailelerin aile sahnesinde yerini alması, daha önce değinildiği üzere evliliklerin de ertelenmesi yapısal değişiklikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumlar Türkiye’de aileye yeni ve farklı bir alternatifler olarak henüz yerleşmemesine rağmen git gide daha sık çözüm olarak başvurulduğu görülmektedir.

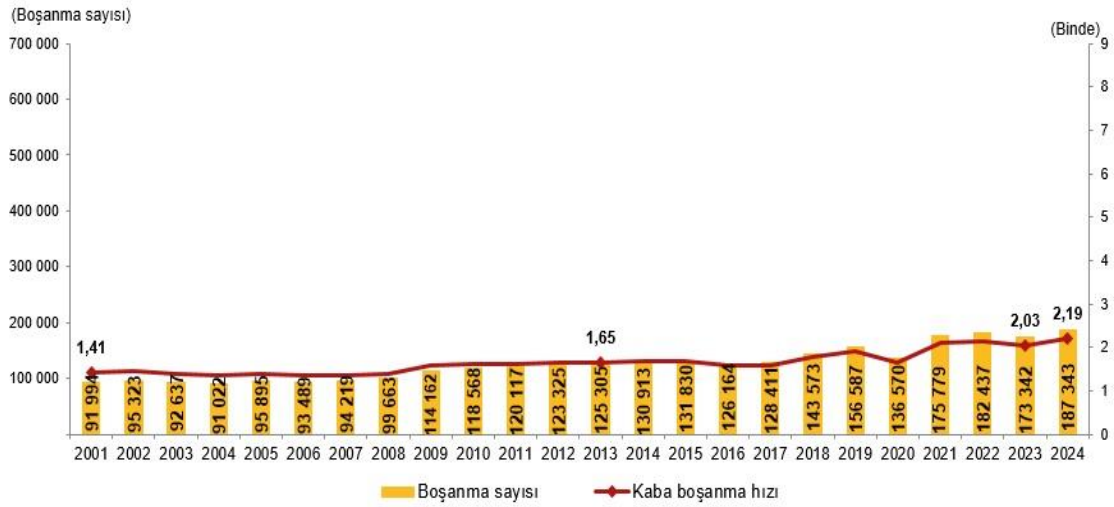
Genel manzarada anneliğin daha geç yaşlarda tercih edilen bir rollerle kuşatılmış bir kimlik olarak tanımlanmasına karşılık bunun Türkiye’ye özgü bir durum olmadığının altının çizilmesi gerekmektedir. Öyle ki annelik OECD verileri (2025) geçmiş yıllarla kıyaslandığında tüm dünyada ertelendiğini gözler önüne sermektedir.



Şekil 10: Karşılaştırmalı İlk Anne Olma Yaşı, OECD, 2025

2021’de en erken anne olanlar Türkiye’de yer almakta olup ikinci sırayı ortalama 28,5 yaşla Estonya akabinde 29,1 yaşla İngiltere ve en geç ortalama annelere sahip Almanya 30,1 yaşla izlemektedir. İngiltere’de yürütülen “Next Steps” (2024) başlıklı araştırmada anneliğin ertelenmesi ilk olarak hazır olamamakla açıklanmış, ikincisi ekonomik sebeplere yaslandırılmıştır. Anneliğe hazır olamamak ise Budds, Locke ve Burr’un çalışmasında (2016) özellikle orta sınıf kadınların annelik ideolojilerinin peşine takılmasının çıktısı olarak görülmektedir. İngiltere’de “iyi annelik” çerçevesi bu kadınlar için keskin hatlarla çizilmiş, sürece eklenen ekonomik sebepler ve çeşitli kariyer hedefleri ertelemeyi pekiştirmiştir. Almanya’da da anneliği ertelemenin perde arkasında benzer sebepler yer alırken farklı biçimde geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin katı bir şekilde sürdürülmesi bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır (Gordo, 2009). Kadınlar iş-yaşam dengesini kurmaya çabalarken güçlüklerle karşılaşmakta, anneliği ertelemeyi veya hiç tercih etmemeyi bir çözüm kabul etmektedirler. Geleneksel geniş ailelerde aksi istikamette genç yaşta çocuk sahibi olmak ve yine genç yaşta evlenmek normal kabul edilmektedir. Bu iki veri üzerinden bakıldığında ülkelerin genel olarak daha sık tercih edilen aile türleri birbirinden ayrışabilmesine karşın geleneksel geniş ailelerden uzaklaşıldığı ortaklığı mevcuttur. Bu bağlamda ailelerin çözüldüğü, küçüldüğü, biçim değiştirdiği tartışmaları süregelmekte bir yandan da özellikle son beş yıldır

düzenli artış gösteren boşanma oranları ailenin durumuna dair bir çeşit ön izleme sunmaktadır.



Şekil 11: Türkiye'de Boşanma Sayısı ve Kaba Boşanma Hızı, TÜİK, 2024

Görüleceği üzere 2019 yılına kadar olan süreçte boşanma sayısı sürekli yükselme eğilimindedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere bir salgının etkisi ve mahkemelerin kapalı olmasıyla 2019-2020 yılları arasında çok az da olsa düşüşe geçmiştir. Ancak ardından izleyen yıllarda boşanma sayısında yükseliş devam etmektedir. Raporda boşanma hızının en yüksek olduğu il 3,29 ile Antalya akabinde de 3,09 ile İzmir izlemiştir. Bu durum kent yaşamının boşanmayla ilişkisini açıklayabilecek niteliktedir. Nitekim ortalama evlilik yaşının yükselmesinde açığa çıkan faktörler, boşanma söz konusu olduğunda yeniden gündeme gelmektedir.

Boşanma Nedenleri Araştırması'na göre (2019) de desteklenen tutum, büyük kentlerde yaşayan insanların boşanmaya kırdaki yaşayanlara kıyasla daha olumlu bakabildiği, kabul edilebilir bir durum olarak gördüklerini ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda TÜİK'in (2024) raporunda 2024'te gerçekleşen boşanmaların %33,7'sinin evliliğin ilk 5 yılında gerçekleştiği, %21,3'ünün ise evliliğin 6-10 yılları arasında gerçekleştiğini göstermiştir. Boşanmalardaki artışı önlemek amacıyla Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı 2013 yılı itibarıyla "Aile ve Boşanma Süreci Danışmanlığı" hizmeti sağlamaktadır. 2018'de bakanlığın sitesinde yer alan rapora göre boşanması öncesi ve esnasında başvuru yapan çiftlerden %40'ı hizmetten yararlanarak boşanmaktan vazgeçmiştir. Bu noktada çiftleri

boşanmaya iten sebepler önem kazanmaktadır. Türkiye’de Ailenin Değişen Yapısı araştırmasına göre (2021) boşanmaların %37,2’si ekonomik sebeplerden, 10,2’si şiddetli geçimsizlikten, %7,2’si sevgi ve saygı eksikliğinden, %6,2’si kadınların bilinçlenmesi ve özgürlüklerini eline almasından, %6’sı aile yapısının bozulmasından, %5,4’ü ise sosyal medyadan kaynaklanmaktadır. Türkiye Aile Yapısı Araştırması’na göre (2021) göre ise boşanma söz konusu olduğunda cinsiyet farkları açığa çıkmaktadır.



Şekil 12: Türkiye'de Cinsiyete Göre Boşanma Nedenleri, TAYA 2021.

Sorumsuz ve ilgisiz davranmak hem kadın hem de erkekler için boşanma nedenlerinde ilk sırada yer almaktadır. Bu oran kadınlarda %24,2 iken erkeklerde %41,2 olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir sonraki neden erkeklerde %11 ile aile büyüklerinin aile içi ilişkilerle karışması, %9,7 evin ekonomik olarak geçimini sağlayamama, %8,2 ise aldatmadır. Kadınlarda boşanma nedenlerinin sıklığı değişmekte, eşin sorumsuz ve ilgisiz davranmasının ardından aldatma %19,2 ile bir sonraki neden sayılmaktadır. Ardından dayak ve kötü muamele %14,6, evin ekonomik olarak geçimini sağlayamama %9,9’dur. Çiftleri boşanmaya iten unsurları sorguya açan Sevim Atila Demir (2023) sosyo-ekonomik durumun, toplumsal cinsiyet rollerinin, kültürel parametrelerin ve yaşam biçimlerinin itici güçleri oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda evlilik kadar boşanmanın da bireysel tercihlerin yanı sıra toplumsallığı dikkat çekicidir. Keza boşanma kararı almak, kararı yasalara göre sürdürebilmek ve boşanmış, dul

etiketleriyle karşılaşmak da sürecin bir parçasıdır. Fakat sürecin tamamlanması, toplum tarafından. Karşılanması git gide daha fazla yaygınlaşmakta; yalnızlık ve bekarlık yeni yaşam biçimlerinde yerini almaya başlamaktadır.

2021 yılında Statista tarafından yürütülen araştırmaya göre en sık yalnız hisseden ülke %50 ile Brezilya olurken Türkiye bu listede %46 ile ikinci sıraya yerleşmiştir. Türkiye’de hiç yalnız hissetmeyenlerin oranı ise %32 olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmada çarpıcı bir diğer bulgu Amerikalıların yalnızlık hissini yoğun olmasının yanı sıra %47’sinin de bir başkasıyla ilişki kurmak istemediği, kurulmuş ilişkilerin de anlamsız bulunmasıdır. Yalnızlık ve bekarlığın genel anlamda daha sık tercih edilir olduğu kanıtlanmış olmakla birlikte Türkiye’de yalnızlık veri eksikliği nedeniyle, tek kişilik haneler üzerinden okunmaktadır.

Yıl Hanehalkı Büyüklüğüne Göre Hanehalkı Sayısı

	1	2	3	4	5
2024	5.321.540	6.058.135	5.342.478	4.924.942	2.590.092
2023	5.192.825	5.919.212	5.259.602	4.925.133	2.599.803
2022	5.067.331	5.755.034	5.175.908	5.005.698	2.649.980
2021	4.781.600	5.447.412	4.999.806	4.936.670	2.627.009
2020	4.404.997	5.186.868	4.821.683	4.911.267	2.654.108
2019	4.062.576	5.101.054	4.771.081	4.795.566	2.587.222
2018	3.730.505	4.908.529	4.631.118	4.688.769	2.531.077
2017	3.491.148	4.734.931	4.541.246	4.667.819	2.518.575
2016	3.316.894	4.584.182	4.431.500	4.627.514	2.497.271
2015	3.113.496	4.429.729	4.326.065	4.583.117	2.459.315
2014	2.931.085	4.225.605	4.192.127	4.522.499	2.430.048

Tablo 2: Hanehalkı Büyüklüğü, TÜİK, 2024

TÜİK’in hanehalkı raporuna göre (2024), tek kişilik hane sayısı 2014’te 2.931.085 iken 2024’te 5.321.540’a ulaşmıştır. İki kişilik hanehalkı ise 2012’de

3.781.888 iken 2024'te 6.058.135'e yükselmiştir. 2024 verileri, Türkiye'de en çok tercih edilen hane halkının iki kişiden oluştuğunu, ikinci tercih edilenin ise yalnız yaşam biçimi olan tek kişilik hanelerin inşa edildiğini göstermektedir. Bahsi geçen tercih edilme sırası 2012'de tam tersidir. En çok tercih edilen dört kişilik evler, ardından üç kişilik evler, iki kişilik evler ve en az tercih edileni ise yalnız yaşamaktır. TÜİK'in raporlarında (2024), 2008 yılında ortalama hanehalkı büyüklüğü 4 kişilik çekirdek ailelere işaret ederken, 2024 yılında ortalama hanehalkı büyüklüğü azalarak 3,11'e düşmüştür. Geçen 12 yıllık sürede iki ve tek kişilik evlerin yaygınlaşması ailenin küçülmeye başladığına, bekarlığa ve yalnızlığa eğilimin arttığına işaret etmektedir. Bu bakımdan hanehalkının büyüklüğünün değişimi aile kurumundaki değişimleri somutlaştırmaktadır. Bu noktada bir aile kurmayı seçenekler arasından çıkartarak yalnız ya da beraber yaşama biçimini tercih etmek çeşitli sebeplere dayandırılmaktadır.



Şekil 13: Türkiye'de Cinsiyete Göre Evlenmeme Sebepleri, TAYA, 2021

Cinsiyete göre evlenmemeyi tercih etmek farklılaşmakla birlikte görüleceği üzere en sık rastlanan sebep kadınlarda ve erkeklerde ortaktır. Erkeklerin %29,8 oranla, kadınlar ise 29,3 oranla eğitim hayatına verdikleri öncelikler nedeniyle evlenmemeyi tercih etmektedir. Erkeklerin bir diğer sık başvurduğu sebep %22,5'le ekonomik, %11,2 ile iş garantisinin olmaması, %9,1 evlenmek için uygun

birinin bulunamamasıdır. Kadınlarda ise %11,5 ile sağlık sorunları, %11,1 ile evlenmek için uygun birinin bulunamaması, %10,2 sağlıklı bir evlilik yrtemeyeceğine olan inançtır. Eğitim sürelerinin uzaması her iki cinsiyet için de evliliğin ertelenmesine neden olmuştur. Evin ve ailenin maddi yükünü erkeğin karşılaması gerektiğine dair toplumsal cinsiyet normları ise bizzat erkeklerin evliliği ötelemeye itmiştir.

Sonuç olarak verilerden hareketle Türkiye’de nüfus artış hızının yükselmesine karşılık nüfusun yaşlanmakta olduğunu, gen nüfusun her geçen yıl biraz daha azaldığını söylemek mümkündür. Öte yandan nüfus artış hızındaki düşüşe dair genel manzara yalnızca Türkiye’ye özgü değildir. OECD lkelerinin nüfus artış hızında özellikle son beş yılında istikrarlı bir düşüş söz konusudur. Bir yandan da mevcut gen nüfus hem evlenmeyi hem de ebeveyn olmayı ya geç yaşlara kadar ertelemekte ya da hiç tercih etmemektedir. Nitekim veriler geniş geleneksel ailelerin önce küçülerek çekirdek ailelere ardından daha da küçülerek iki kişilik hanelere kadar düştüğüne işaret etmektedir. Fakat Türkiye özelinde ailelerin küçülmesi Batı’ya kıyasla daha farklı dinamiklere sahiptir. Modernleşme ve kentleşme deneyimi aile üyelerinin hane içerisinde sayısında kısılmasına karşılık henüz Batı’daki gibi bir bireyselleşme deneyimi söz konusu değildir. Öyle ki ortalama doğurganlık hızı, nüfus artış hızı, evlenme hızı gibi aileyle ilişkilendirilmiş verilerde Türkiye görece aileye attettiği değerini koruyor görünmektedir. Aynı zamanda verilerden ortaya çıkan genel tabloya göre aileyle yaşama, evlenip yeni bir aile inşa etme, ocuk yapma yerini git gide tek ya da iki kişi yaşamaya, evlenmemeye ve çocuksuz bir yaşamı tercih etmeye bırakmaktadır. Kısacası Türkiye aileye bakışını kendi toplumsal dinamikleriyle yeniden yorumlamakta, birtakım değişiklikleri inşa ederken bir yanıyla da muhafaza etmeye çalışmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

3.1.Araştırmanın Amacı ve Önemi

Toplumların değişim süreçlerine toplumsal yapı bizzat eşlik etmektedir. Aile kurumu ve bu bağlamda kadınlık, erkeklik, çocukluk rolleri, hiç şüphesiz bu değişimlerden payına düşeni almaktadır. Geleneksel aile yapısı giderek yerini çekirdek ailelere, birlikte yaşama biçimlerine, bekârlığa ve yalnızlığa bırakmaya başlamıştır. Ailenin içerisine dahil edilenler ya da dışarısında bırakılanların çerçevesi değişmeye başlamış, çocuğun toplumsal statüsü de yön değiştirmiştir. Bu çerçevede, çocuksuz bir yaşam sürdürmek bireysel yaşam kurgularında salt avantajlarıyla görünür kılınmış ve böylelikle gönüllü çocuksuzluk giderek daha fazla tercih edilen bir yaşam biçimi haline gelmiştir.

Bu doğrultuda araştırmanın temel amacı, Türkiye’de gönüllü çocuksuzluk olgusunun bireysel, toplumsal ve yapısal bağlamlarda anlamlandırılma, deneyimlenme ve sürdürülme pratiklerini ortaya koymaktır. Araştırmanın sorunsallaştırdığı ana eksen, gönüllü çocuksuzluğun yalnızca bireysel bir tercih olarak değil; aynı zamanda toplumsal normlar, ekonomik koşullar, politik ve dini söylemler gibi yapısal dinamiklerle ilişki kuran bir öznellik biçimi olarak nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğüdür.

Araştırmada yanıt aranan ana problemler ve alt problemleri aşağıdaki gibidir:

1. Gönüllü çocuksuzluk tercihinin ardındaki bireysel, toplumsal ve yapısal etkenler nelerdir?

1.1. Bu tercih, gönüllü çocuksuzların yaşam öykülerinde nasıl konumlandırılmaktadır?

1.2. Çocukluk dönemi, şahit olunan ebeveynlik ve aile pratiklerinin bu tercihe etkileri nelerdir?

2. Gönüllülük pratiklerinin bireye sunduğu avantajlar ve aksi istikamette mahrum bıraktığı dezavantajlar nelerdir?

3. Gönüllü çocuksuzlar, toplumsal ilişkileri ve kamusal alanlarda karşılaşmaları nasıl deneyimlenmektedir?

3.1.Kamusal alanlarda gönüllü çocuksuzluk nasıl görünür hale gelmektedir?

3.2.Gönüllü çocuksuzlukla ilişkilendirilen damgalarla baş etme-direnış stratejileri nelerdir?

4. Gönüllü çocuksuzluğun sürdürölmesinde hangi unsurlar etkilidir?

5. Sermaye türlerinin çocuksuzluk kararı alma ve bu kararı sürdürme motivasyonlarını nasıl şekillendirmektedir?

5.1.Ekonomik sermaye ve kültürel sermaye biçimleri, gönüllölüğün toplumsal konumunu nasıl şekillendirmektedir?

5.2.Sosyal sermaye türleri, gönüllölülerin toplumsal kabulleri üzerinde ne gibi roller oynamaktadır?

Konunun seçilmesinde başlıca etkenler bulunmaktadır. Bu etkenlerden ilki, literatür incelendiğinde görölceğı üzere, gönüllü çocuksuzluğa dair çalışmaların Türkiye’de sınırlı kalmış olmasıdır (Yar, Ulaş ve Yılmaz, 2023; Eke, 2022; Dalay, 2016). Güncel veriler (TÜİK, 2024) doğum oranlarının istikrarlı bir biçimde düşüşüne işaret ederken, bu düşüşün ardındaki sosyolojik dinamikler çoğu zaman perde arkasında kalmıştır. Bu nedenle, araştırmanın literatürdeki bu boşluğu dolduracağı ve çocuksuzluk tercihindeki artışın altında yatan nedenleri açığa çıkaracağı öngörülmektedir.

Demografik yapıda meydana gelen kırılmalar ya da istikrarlı düşüşler, toplumun bizzat kendisi kadar yapılarla kurduğu ilişkisine de ayna tutmaktadır. Modernleşme deneyiminin akabinde ailenin ne olduğı, üyelerinin kimleri kapsayacağı ya da dışlayacağı ve ne zaman kurulacağına dair bilgi paketleri bulanıklaşmaya başlamıştır. Bu bağlamda, bir çocuk sahibi olmama tercihi aynı zamanda bireyin içine doğduğu aile deneyimi ve yeniden bir aile kurma motivasyonu ile yakından ilişkilidir.

Makro veri setleri, özellikle Batı Avrupa ölkelerinde nüfusun yenilenme hızının altına indiğine, evlenme oranlarının her geçen yıl düştüğüne, anneliğin giderek ertelendiğine işaret etmektedir (OECD, 2025). Türkiye’deki güncel tablo,

nüfus artış hızının düşmesi ve evlilikle anneliğin ertelenmesi bakımından Batı Avrupa ülkelerinin verilerine yaklaşmaktadır. Ancak bu düşüş ve ertelemelerin tamamının ise dışsal sebeplere yaslanması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle, dış koşullardan bağımsız olarak alınmış bir çocuksuzluk kararının etkisi yadsınamaz boyuttadır. Bu nedenle Türkiye'deki gönüllülerin gönüllülük sebeplerine ışık tutulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Konu seçimindeki bir başka etken, alanda var olan kısıtlı literatürün erkekleri, söz konusu olguyu deneyimleyen özneler olarak genellikle dâhil etmemesidir (Gillespie, 2001; 2003; Kelly, 2009; Peterson, 2015). Doğum, kadın bedeninde gerçekleşen bir eylem olmasına karşın çocuk sahibi olup olmama erkeği de ilgilendiren bir meseledir. Fakat literatürde yalnızca kadının çocuksuzluğu işlenmiş, partnerler dahil edilmemiştir. Böylece gönüllü çocuksuz kadınlara yönelik algılara sık sık yer verilerek kadının benlik sunumu, performansı değerlendirilmeye açılırken gönüllü çocuksuz erkeklere yönelik algının eksikliği nedeniyle değerlendirme alanının dışında tutulmuştur. Bu çalışmada ise cinsiyetler arasındaki ilişkisellik göz önünde bulundurulduğundan her iki cinsiyete de yer verilecektir. Böylece gönüllü çocuksuzluğun arka planındaki sorgular, cinsiyetler arası farklar ve benzerlikleriyle mercek altına alınmaya çalışılacaktır.

3.2. Araştırmanın Tasarımı

Bu çalışma derinlemesine bilgiyi elde edebilmek amacı doğrultusunda nitel araştırma yöntemi üzerinden kurgulanmıştır. Nitel araştırmalar, etkileşimleri, kültürü ve değerleri araştırmanın nesnesi hâline getirirken tüm bunları doğal ortamında aynı zamanda da olduğu biçimiyle inceleme olanağı sağlar (Neuman, 2016, s. 233). Bu yöntemin güçlü yönü, çevreyle, süreçle ve bakışlarla ilintili verileri araştırmanın merkezine yerleştirmesinden ileri gelmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013, ss. 45-46; Böke vd. 2014, s. 287). Bir başka ifadeyle, nitel araştırmaların sosyal olana ilişkin bilgiyi, deneyimi ve anlatıyı temel alma özelliği (Kümbetoğlu, 2015, s. 38) gönüllü çocuksuzluğun sorguya açıldığı bu çalışma için yol gösterici niteliktedir. Zira çocuk yapmamayı bilinçli

bir şekilde tercih etmek toplumsal yaşamdan bağımsız bir edim değildir; aksine etkileşimlerin, kültürel dinamiklerin, toplumsal değişimlerin vb. odağında açığa çıkmaktadır.

Nitel araştırma yöntemleri doğası gereği, olguları doğal bağlamlarında incelemeye; bu olguları tanımlamaya, çözümlemeye, yorumlamaya ve anlamlandırmaya olanak tanımaktadır (Merriam, 2018, s. 13). Gönüllü çocuksuzluk fenomeni literatüre görece yeni eklemlendiğinden, hem Türkiye özelinde tanımlanmaya hem de anlamlandırılmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu toplumsal gerçekliği derinlemesine kavrayabilmek ve onun nedenselliğini açığa çıkartabilmek amacıyla, araştırma bir nitel araştırma olarak tasarlanmıştır.

Çalışmada yorumlayıcı yaklaşım benimsenmiştir. Günümüzde pozitivist ve hermeneutik merkezli yöntemsel tartışmalar süregelmektedir. Bu noktada yapılan seçim, metodolojik bir taraf tutmak ya da paradigmlar arasında bir hiyerarşi kurmaktan daha ziyade, incelenecek olgu veya olaya hangi yöntemin uygun olacağını belirleme amacını taşımaktadır (Esgin, 2007, s. 688). Kurgulanan çalışmanın bir toplumsal inşa sürecine tekabül etmesi ve toplumsal eylemlerle odaklanılması yorumsamacı yaklaşımın benimsenmesinde belirleyici olmuştur. Nitekim yorumlayıcı yaklaşımın temel motivasyonu, insanların gündelik yaşamlarını anlamlandırma biçimlerini, toplumsal eylemlerinin bireylerin gündelik yaşamlarını nasıl anlamlandırdıklarını ve toplumsal eylemlerinin ardındaki nedenleri keşfetmektir (Kaya, 2019).

Pozitivist yaklaşıma göre bilgi, tıpkı doğa bilimlerindeki gibi, dış dünyada keşfedilmeyi bekleyen bir olgudur; deney ve gözlem yoluyla sınanabilir ve doğrulanabilir durumdadır. Bu bağlamda pozitivist anlayış, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında bir fark gözetmeksizin bilginin nesnel olduğu varsayımına dayanır. Buna karşılık, Wilhem Dilthey ve Max Weber'in temellerini attığını yorumlayıcı yaklaşım, bilimsel bilginin nesnel kabulünü reddetmektedir (Neuman, 2016, s. 131). Bu yaklaşıma göre bilgiye ulaşmak, deney ve gözlemden çok daha fazlasını gerektirmektedir; çünkü insanlar toplumsal hayatı aynı biçimde deneyimleyemezler. Bu deneyim farklılığı neticesinde anlamlandırma

biçimleri de çeşitlenmekte ve böylece toplumsal bilgi, bireylerin deneyimleri ve anlam dünyaları doğrultusunda inşa edilmektedir.

3.2.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışma, nitel araştırma desenlerinden biri olan gömülü teori deseniyle kurgulanmıştır. Gömülü teori, en temelde verinin bizatihi kendisinden hareketle teorilere, hipotezlere, kavramlara ulaşmayı amaçlayan; başka bir ifadeyle sistematik biçimde toplanan verilerin tümevarımsal olarak anlamlandırılması yoluyla kuramsal bir çerçeveye ulaşmayı sağlayan desen olarak tanımlanabilir (Strauss ve Corbin, 1998, s. 12). Bu desen, Glaser ve Strauss'un (1965) "*Awareness of Dying*" başlıklı araştırmaları sırasında geliştirilmiştir. Söz konusu araştırmada, ölümcül hastalıklarla mücadele eden hastaların yakınlarının ölüm karşısında verdikleri tepkiler ve durum karşısında baş etme stratejilerini sorguya açmışlar; veriden hareketle teoriye ilerleyen bir analiz süreciyle gömülü teori deseni geliştirmişlerdir.

Benzer şekilde Charmaz (2000, ss. 524-526), bireysel ve öznel bir deneyim alanı olduğundan farklı biçimlerde deneyimlenebilen ağrı olgusunu, gömülü teoriyle soruşturmayı önererek başlamaktadır. "Ağrı fenomeni için neler gereklidir?", "Bireyler ağrı çektiklerinde nasıl bir strateji izlerler?" gibi sorular aracılığıyla ulaşılabilecek cevapların tek bir gerçeğe ulaşmayı hedeflemediğini; aksine, olgunun anlamını derinlemesine kavramayı amaçladığını göstermiştir. Nitekim gömülü teori, mutlak bir gerçeğe ulaşmaktan ziyade, anlamı açığa çıkarma ve sahadan elde edilen verileri anlamlandırma çabasıdır (Charmaz, 2000, s. 526). Bu yaklaşım, sahadan elde edilen bilgiyle araştırmacı arasındaki ilişkinin dinamik niteliğini güçlendirmekte, aynı zamanda veri ve araştırmacı karşılıklı etkileşimin sürekliliğini pekiştirmektedir (Glaser ve Strauss, 1967, s. 110). Süreklilik ve dinamiklik, özellikle verilerin analiz sürecinde araştırmacının önyargılarını geride bırakmasına yardımcı olmakta; veriye yönelimin "doğrudan" ve önyargsız bir biçim haline gelmesinde merkezi bir rol oynamaktadır.

Nitel araştırmalar doğası gereği öznel deneyimleri araştırma sürecine dahil etmektedir. Ancak gömülü teori dışındaki kuramsal yaklaşımlar, bu öznel

deneyimleri tek bir boyutuyla ele alma eğilimindedir. Örneğin göstergebilim sembolleri, etnografi ise kültürü mercek altına almaktadır. Bu nedenle kuramsal çerçeveler, olgu ve olayları açıklama çabasında araştırmacıyı deneyimin yalnızca belirli bir alanına yönlendirmektedir. Oysa gömülü teori, bu kısıtlı yönlendirmeyi aşmak amacıyla, herhangi bir kuramdan hareket etmek yerine kuramın kendisini üretebilme çabasıdadır (Patton, 2018, s. 125). Bu nitelik, gömülü teoriyi tümdengelimci önceleyen kuramlardan ayırır ve onu tümevarımsal bir izleğe yöneltir.

Gömülü teori kendi içerisinde farklı yol ayrımlarına sahiptir. Bunlar geleneksel/klasik gömülü teori, sistematik gömülü teori ve yapılandırmacı/inşacı gömülü teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, Charmaz'ın yapılandırmacı gömülü teori basamaklarını ve analiz süreçleri uygulanacaktır.

Kathy Charmaz, Glasser ve Strauss'un nesnelci gömülü teorinin, pozitivist ve objektivist kökenleri nedeniyle gömülü teorinin yalnızca bir bölümünü temsil edebileceğini savunmaktadır (2010, s. 510). Nitekim toplumsal olayların gerçekleştiği bir dış dünyanın varlığı yadsınamaz; ancak bu gerçekliğe bakışın konumu da yadsınamaz. Zira bakanın nerede durduğu, dış dünyayı deneyimleme, anlama ve yorumlama pratiklerimizi doğrudan etkilemektedir.

Charmaz'ın inşacı gömülü teorisi, hem dış dünyanın nesnel varlığını hem de bu dünyayı anlamlandıran öznenin konumunu kabul eder. Bu yaklaşım, araştırmacı ile araştırılan olgunun birbirinden tamamen ayrıştırılamayacağını; her ikisinin de araştırma sürecinin etkin bir parçası olduğunu öne sürer (Charmaz, 2006). Bir başka ifadeyle, elde edilen bulgular, bulguların analiz edilmesi ve aktarımı sürecinde araştırmacının konumu pasif bir gözlemciliğe işaret etmemektedir. Aksine araştırmacı, verileri toplayan, analizi yürüten ve aktaran kişi olarak olabildiğince objektifliğini korumaya çalışmasına karşın aktif bir role sahip olabilmektedir. Böylece gömülü teori, araştırmayı araştırmacıdan tamamen bağımsızlaştırmak yerine, öznel deneyimlerinin etkisini hesaba katarak araştırmacı ile araştırma arasındaki bağı derinleştirmektedir.

Gönüllü çocuksuzluk olgusunun nispeten yeni deneyimlenen ve toplumsal olarak henüz tam olarak yerleşmemiş bir olgu olması, bu çalışmada gömülü teori deseninin tercih edilmesinde belirleyici bir faktör olmuştur. Gömülü teori, özellikle yeni sosyal olguların incelenmesi ve bu olguların ortaya çıkış süreçlerinin anlaşılması için uygun bir araştırma deseni olarak kabul edilmektedir (Urquhart, 2018, s. 12). Bu doğrultuda, çalışmanın konusu olan gönüllü çocuksuzluk zaman içerisinde kademeli olarak görünür hale gelen bir olgu olduğundan gömülü teorinin süreç odaklı yapısı bu olgunun ortaya çıkış dinamiklerinin daha derinlemesine anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

Türkiye'de gönüllü çocuksuzluk üzerine yapılan çalışmaların sınırlı olması ve bu alanda özellikle farklı demografik özelliklere sahip bireylerin (erkekler, farklı sosyoekonomik düzeylerdeki bireyler vb.) deneyimlerinin yeterince incelenmemiş olması gömülü teorinin tercih edilmesindeki bir diğer önemli etkidir. Gömülü teori var olan teorileri doğrudan test etmek yerine verilerden hareketle yeni teoriler geliştirmeyi amaçlayan bir desen olduğundan ötürü bu alandaki boşluğu doldurmak için ideal araçlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Urquhart, 2018, s. 206). Öte yandan gömülü teorinin tümevarımcı yaklaşımından hareketle birbiriyle ilişkilendirilmiş kavram ve olguları bütünleştirebilme olanağı tanınması (Strauss ve Corbin, 1998, s. 25) gönüllü çocuksuzluğu anlamlandırma ve deneyimlemenin yanı sıra aile kurumu gibi diğer ilişkili toplumsal yapıların örüntülerini bir arada açığa çıkartabileceği öngörülmektedir.

Gömülü teorinin kuramlardan bağımsız bir yaklaşım olduğu eleştirileri sıkça dile getirilmesine karşın bu durum kuramsal çerçevelerden tamamen kopuk bir araştırma yapılması anlamına gelmemektedir. Aksine gömülü teori araştırmacıların ön yargılarından sıyrılarak verilerin kendisinin konuşmasına izin vermeyi hedeflemektedir. Bu nedenle özellikle kodlama sürecinde araştırmacının *“boş bir zihinle değil açık fikirli bir şekilde”* verileri incelemesine olanak tanımaktadır (Urquhart, 2018, ss. 19-20). Başka bir deyişle verinin gösterdiği rota ilgili kuramlara bizzat eşlik ederek ulaştırmaktadır. Bu süreç eşzamanlı olarak yürütülmekte; literatürü göz önünde bulundurma, veri

toplama, toplanan verileri analiz etme süreçleri birbirini önceleyen adımlardan ziyade kuramı aynı anda inşa etmeye aracı olmaktadır.

Yürütülen araştırmada gömülü teorinin izleğinde gönüllü çocuksuzlarla mülakatların gerçekleştirilmesi, mülakatlardan elde edilen verilen deşifre edilip kodlanması, üç aşamalı kodlama adımlarına hatırlatıcı notların eklenmesi, temaların oluşturulup bölümlendirilmesi son kertede kavramsal şemaların oluşturulması biçiminde gerçekleştirilmiştir. Bahsi geçen tüm bu süreçler ardışık zaman yapısını takip etmemiş aksine gömülü teorinin doğasına sadık kalınarak etkileşim halinde sürdürülmüştür.

3.2.2. Örneklem Seçimi

Her durum doğal olarak bir evrende gerçekleşmektedir. Durumun araştırmaya açılabilmesinin önündeki ilk engel evrenin büyüklüğü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle araştırmalar evreni eksiksiz ve doğru temsil edebilecek bir örneklem grubuna ve büyüklüğüne ihtiyaç duymaktadır. Bir başka deyişle örneklem, çalışmaya açılacak bir büyüklüğe sahip olması bakımından evrenin küçültülmüş bir temsiline benzemektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 129). Gömülü teori deseninde ise amaç belirli bir olguyu mercek altına almak olduğundan örnekleme dahil edilen kişiler birbirleriyle benzerliklere veyahut ortaklıklara sahip olmaktadır. Bu bakımdan gömülü teoride örneklemin homojenliği önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (West, 2001). Gömülü teorinin örneklem seçiminde bir diğer önemli husus ise örneklemin tamamının öncesinde belirlenme zorunluluğunun bulunmamasıdır (Merriam, 2018, s. 78). Araştırılan probleme uygun örneklem seçilerek amaç yönelimli örneklem seçimiyle işe başlanmakta ardından elde edilen veriler araştırmacıyı yeni örneklemle, belgelere götürebilmektedir. Kuramsal örnekleme olarak tanımlanan bu seçim yöntemi çalışma esnasında inşa edilmeye başlanan kuramın kendisi tarafından yönlendirilmektedir.

Bu çalışma için amaca uygun olarak belirlenen katılımcılara e-mail yoluyla ulaşılarak araştırmaya katılmaları talep edilmiş ve görüşmelerin sonunda araştırmaya katkı sağlayacağını düşündükleri diğer katılımcılara yönlendirmeleri istenmiştir. Böylece aynı zamanda kartopu örnekleme

yönteminden de istifade edilmiştir. Kartopu örnekleme araştırmacının yola çıktığı örnekleme ilişkili benzer toplumsal ağ içerisindeki örneklere ulaşmaya aracı olmaktadır (Neuman, 2016, s. 324). Araştırmacı anahtar kişiler belirlemekte, anahtar kişilerin açtığı yolun peşinde fenomenine ulaşmayı amaçlamaktadır. Çalışma esnasında deşifreler sürdürüldüğünden örneklem seçimi sürecin içerisinde süregelen, bir sonraki katılımcının seçiminde bu deşifreler belirleyici olmuştur.

Kurgulanan çalışmada çocuk yapmamak bilinçli bir tercih mi yoksa zorunluluk mu ikilemi örneklem seçiminde belirleyici olmuştur. Gönüllü çocuksuzluk kavramı bahsi geçen ikilemin bilinçli tercih kısmında yer aldığından ötürü katılımcılarla görüşmeye başlamadan önce bir ön görüşme gerçekleştirilmiştir. İkilemin zorunluluk kısmına dahil olan üç katılımcıya kavram hakkında açıklama yapılarak çalışmaya dahil edilemeyeceği bilgisi iletilmiştir. Bu doğrultuda çalışmaya dahil edilen yirmi dört katılımcının çocuk yapmamalarının tamamıyla tercihe dayalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu gönüllülerden on dördü kadın, onu erkektir. Dahil edilen katılımcıların cinsiyet dağılımı mümkün olduğunca dengelenmeye çalışılmıştır. Fakat görüşmeler sürdürülürken deşifrelerin birbiriyle sürekli kıyaslanması sayesinde kadınların erkeklere oranla fazlalığı bir avantaj görülmüştür. Kadın katılımcıların toplumsal baskı ve toplumsal damgalanmalara dair yoğun aktarımı, kadınların gönüllülük deneyiminin yoğun uzanımlarına işaret etmiştir.

Katılımcılardan on biri bekar, on üç tanesi evlidir. Bekarlar arasından dört tanesi daha önce evlenmiş ve boşanmış, şu anda her biri yalnız yaşamaktadır. Ailesiyle yaşamaya devam eden yalnızca bir bekar gönüllü, arkadaşıyla yaşayan ise üç bekar gönüllü bulunmaktadır. Üçü üniversite eğitimi için ayrıldıkları aile evinden itibaren önce arkadaşlarıyla, iş yaşamına katılmalarının ardından yalnız yaşamaya başlamıştır. Evliler arasında ise en kısa evlilik süresi iki yıl, en uzun evlilik süresi otuz dört yıldır. Diğer demografik bilgiler meslek, yaş, eğitim düzeyi vb. Tablo-2' de sunulmuştur:

<i>Kod</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Yaş</i>	<i>Meslek</i>	<i>Eğitim Durumu</i>		<i>Ekonomik Durum</i>	<i>Medeni Durum</i>	<i>Hane Düzeni</i>
K1	Erkek	26	Akademisyen	Yüksek Lisans		Üst-Orta	Bekar	Yalnız
K2	Erkek	34	Akademisyen	Doktora		Alt-Orta	Evli- 4 yıl	Partnerle
K3	Erkek	34	Akademisyen	Doktora		Üst	Evli- 3 yıl	Partnerle
K4	Kadın	28	E-Ticaret Uzmanı	Lisans		Alt	Evli-5 yıl	Partnerle
K5	Kadın	27	Müşteri Temsilcisi	Yüksek Lisans		Üst	Evli- 2 yıl	Partnerle
K6	Kadın	40	Yönetici Asistanı	Doktora		Üst	Bekar	Yalnız
K7	Kadın	34	Aşçı	Lisans		Alt-Orta	Evli- 3 yıl	Partnerle
K8	Kadın	46	Direktör	Lisans		Üst	Evli-2 yıl	Partnerle
K9	Kadın	43	Aile ve İş Danışmanı	Yüksek Lisans		Orta	Bekar	Yalnız
K10	Kadın	30	Akademisyen	Doktora		Üst	Evli	Partnerle
K11	Erkek	24	Avukat	Lisans		Üst	Bekar	Arkadaşla
K12	Kadın	30	Öğretmen	Lisans		Alt	Bekar	Arkadaşla
K13	Erkek	34	Satış Yöneticisi	Lisans		Alt	Bekar	Arkadaşla
K14	Kadın	32	Akademisyen	Doktora		Üst-Orta	Evli-4 yıl	Partnerle
K15	Kadın	36	Bilgisayar Mühendisi	Lisans		Üst	Bekar	Yalnız
K16	Kadın	23	Hemşire	Lisans		Alt	Bekar	Arkadaşla
K17	Erkek	51	İhracat Uzmanı	Lisans		Üst	Evli- 16 Yıl	Partnerle
K18	Kadın	32	Klinik Psikolog	Yüksek Lisans		Alt-Orta	Bekar	Aileyle
K19	Erkek	54	Çiftçi	Lise		Alt	Evli- 28 Yıl	Partnerle
K20	Erkek	33	Akademisyen	Doktora		Orta	Evli-5 Yıl	Partnerle
K21	Kadın	41	Dijital İçerik Üreticisi	Lisans		Alt-Orta	Evli-11 Yıl	Partnerle
K22	Kadın	57	Ev Kadını	Lise		Alt	Evli- 34 Yıl	Partnerle
K23	Erkek	48	Diş Hekimi	Lisans		Üst	Bekar	Yalnız
K24	Erkek	36	Müşteri Temsilcisi	Yüksek Lisans		Alt-Orta	Bekar	Yalnız

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

3.3. Veri Toplama Süreci

Gömülü teoride en işlevsel varsayılan veri toplama aracı görüşmelerdir. Bu nedenle çalışmada derinlemesine yüz yüze görüşmeler aracılığıyla gönüllü çocuksuzluk olgusu anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Derinlemesine görüşmeler gözlemlenemeyen davranışları, fikirleri, duyguları anlamaya imkân tanımaktadır (Merriam, 2018, s. 86). İnsanların dünyayı ya da daha özelde soruşturulan problemi nasıl anlamlandırıdığı gözlemlenememektedir. Araştırmacı bu noktada konu hakkında sorular yönelterek bilgi edinmekte, bir diğerinin aklında bulunanları açığa çıkarmayı hedeflemektedir (Patton, 2018, s. 341). Gönüllü çocuksuzluk olgusu gözlemlenemeyecek bir olgu olmasının yanı sıra insan olanın bilgisine, anlamlandırmasına muhtaç olduğundan çalışmada üzerine bilgi edinebilmek, duygu ve değerlerin aktarılabilmesine alan açmak adına derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Derinlemesine görüşmeler Haziran 2024-Mayıs 2025 tarihleri arasında yüz yüze ve çevrimiçi platformlar üzerinden gerçekleştirilmiş, görüşmeler ortalama bir saat sürmüştür. En uzun süren görüşme 1 saat 23 dakika, en kısa süren görüşme 53 dakikadır. Deşifre metinlerinde ise en uzun sayfa sayısı 19 sayfa, en kısa sayfa sayısı 12 sayfadır. Gömülü teorinin birincil veri toplama aracı derinlemesine görüşmeler Charmaz tarafından yoğun mülakat yöntemi (2000) olarak ifade edilmektedir. Görüşmelerde bu nedenle bir zaman kısıtlamasına gidilmemiş hem fenomenle ilişkilendirilmiş deneyimlerin daha ayrıntılı aktarılabilmesi hem de fenomenden pek fazla uzaklaşmamak adına yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılmıştır. Bu formları görüşme öncesinde hazırlamış olursa da gömülü teorinin yeni sorular eklemeye olanak tanınması sayesinde bir önceki görüşmelere dayanarak yer yer eklemeler yapılmış, görüşmeler sırasında da sondaj sorularla görüşmecinin deneyimi ayrıntılandırması için alan açılmaya çalışılmıştır. Fakat en temelde bahsi geçen form demografik soruların ardından üç ana başlıktan oluşmaktaydı. Bu ana başlıklardan ilki gönüllü çocuksuzluğa karar verme süreci, ikincisi gönüllü çocuksuzluk deneyimi ve son olarak toplumun gönüllü çocuksuzluğa dair tutumudur. İlk gruptaki soruların başlangıç noktası aile ve çocuğu

tanımlamaktır. Çocuk sahibi olmamak üzerine kurulu bir yaşamın gereği çocuk bir çırpıda tanımlanabilirken aileye atfedilen anlamları dile getirmek katılımcıları epey zorlamıştır. Öyle ki görüşme sonunda iki katılımcı yöneltilen en zor sorunun aileyi tanımlayabilmek olduğunu ifade etmiştir. Belirtilen zorluğa karşın soru çıkartılmamış aksine aileyi anlamlandırma çabasının oldukça zengin veriler sağlayabildiği görülmüştür. Tanımlamaların akabinde aileye ve çocukluğa dair deneyimlere odaklanılmış en nihayetinde gönüllülüğe giden yolun “nasıl’ı” sorguya açılmıştır. Bu bakımdan gönüllülerin ilk karar alma anları ya da çoğunlukla hikayeleri, sürdürme pratikleriyle birlikte keşfedilmiştir.

Soru formunun ikinci bölümü doğrudan çocuksuzluk deneyimine odaklanmaktadır. Ebeveyn olan sosyal çevreyle ilişkiler, romantik ilişkiye dair deneyimler, gündelik yaşam pratikleri bu bölümün ana hatlarındaki sorulardır. Son olarak toplum içerisinde gönüllülük, damgalanma ve baş etme stratejilerini açığa çıkartmak hedeflenmiştir. Ancak ilk görüşmelerde toplumsal damgalar ve kendini damgalamanın birbirine karıştırıldığı gözlemlenmiş bu nedenle kendini gönüllülük üzerinden etiketlemeleri ve toplum içerisinde etiketlenmeleri ayrı iki soruya dönüştürülmüştür. Böylece hem kendi gönüllülüklerini özetlemek mümkün hale gelmiş hem de gönüllülüklerine toplumun gözünden bakmaları sağlanmıştır. Ek olarak ilk görüşmelerde gönüllülüğün salt bir avantaj olarak aktarılmasıyla birlikte üçüncü görüşmeye gönüllülüğün dezavantajlarının neler olabileceği sorusu dahil edilmiştir. Bu sayede yalnızca olumlanan bir fenomenin, olumsuz yanlarını da sahneye almak amaçlanmıştır. Nitekim dezavantajlar sorusu karardan vazgeçme eşiğine, pişmanlık ihtimallerine kapı aralamış; görüşmeciler söz konusu olguyu olduğu gibi aktarma eğilimine yönelmişlerdir.

3.3.1. Sahaya Dair Notlar

Görüşmelerin gerçekleştiği mekâna dair kararlar bir güven ortamı oluşturabilmek adına katılımcıya bırakıldı. Bu mekanlar bazen Üsküdar ve Kadıköy arasındaki herhangi bir kafe oldu, bazen bir park, bazen bir ev, bazen sadece bir bilgisayar. Elbette çoklu mekanlarda görüşme yapmak araştırma için her zaman yararlı olmadı. Görüşmeyi çalıştığım kurumda gerçekleştirmek isteyen bir katılımcı için özel alan yaratmaya çalıştım. Fakat katılımcının her an

bir başkası ofise girecek, sesini duyacak kaygısını en derinden hissettim. Güven alanını oluşturmak için kabul ettiğim teklif esasen hiç hesaba katmadığım şekilde ilerledi. Her ne kadar kapıyı kapatmış olsam, odaya kimsenin gelmeyeceğini belirtmiş olsam da görüşme boyunca aşırı kısık sesle kendini ifade etti. Sanki kendisi de söylediklerinden korkuyor, kendi kendine verdiği gönüllülük kararından kaçıyor gibiydi. Bir taraftan da hem akademik bir çalışma için görüşüyor olmamız hem de bu görüşmeyi bir üniversitede gerçekleştiriyor oluşumuz onu görüşmenin en başında duygu ve deneyimlerinden uzaklaştırdı. Havada asılı duran bir kavrammış gibi gönüllülüğten bahsediyor, üçüncü tekil şahıs kipinden ben öznesine geçmiyordu. Görüşme ilerledikçe kısık sesle de olsa hissettiklerine, deneyimlerine yer vermeye başladı. Bu görüşmede mekânın görüşmeler için önemi bir yana, araştırmacının da konumunun önemini anlamış bulundum. Zira kendi ofisimde görüşmeyi gerçekleştirdiğim için masanın başında, bana göre her zamanki konumumda oturmaktaydım. Ama bu durum katılımcı için hem bir mesafe hem de hiyerarşi anlamına geliyordu. Adeta yalnızca mekân nedeniyle sorgulayan ve sorgulanan hiyerarşisi kurulmuştu. Öngöremediğim bu durumu aşabilmek ancak kendi duygularımı sürece dahil etmemle mümkün olabildi. Söylemlerine yer yer gülümsemem, görüşme sorularını düz bir kronolojiyle takip etmek yerine kendi anlattıklarıyla ilişkili soruları yönelterek ilerlemem katılımcı ve benim aramdaki görünmez duvarları kaldırdı.

Bir başka görüşme katılımcının isteği üzerine kendi evinin mutfağında gerçekleşti. Uzun süredir evli olan bu katılımcı geleceğim saate kadar çay demlemiş, ikramlar hazırlamıştı. Eşiyle beraber yaşadıkları evde görüşme sırasında ikimizden başka kimse bulunmamasına rağmen görüşmeyi mutfakta yapıp yapamayacağımızı sordu. Görüşme ilerledikçe yalnızca mutfağı kendisine ait özel alan olarak kodladığını fark ettim. Evin diğer odaları eşine de aitti. Bu özel alanında güvende hissediyor, bu küçük mutfağından sesinin haykırsa dahi duyulmayacağına inanıyordu. Çünkü hem duyulmamaktan şikayetçiydi hem de duyulmaya dair yoğun endişeleri vardı. İkramlar hazırlamak, mutfağına davet etmek onun için sembolik anlamlara sahipti. Benimle iletişimini karşılıklı hale

getirmek istiyor, görüşmede doya doya içini dökmek istiyordu. Böylelikle esasen mutfak bir görüşme mekânı olarak çalışmayı oldukça olumlu etkiledi diyebilirim.

Üç görüşmeyi online olarak gerçekleştirmek durumunda kaldım. Bir katılımcı şehir dışına çıkmak durumunda kalmış, iki katılımcı da iş yoğunluğundan ötürü online görüşmenin daha uygun olacağını belirtmişti. Bahsi geçen katılımcılarla fiziksel olarak bir mekânı ortaklaşa paylaşamadım fakat bu çalışmanın aleyhine olmadı. Zira katılımcılar hem kendi evlerinde daha güvende hissediyorlar hem de keyif almadıkları an bilgisayarın ekranını kapatma kontrolünün ellerinde olması onlara bir özgürlük sunuyordu.

Görüşmeler esnasında katılımcılar sık sık çocuk yapmama tercihi üzerine konuşabilmenin onları rahatlattığını ifade ettiler. İlk görüşmelerde bu durumun pronatalist bir kültürün içerisinde aksi bir fikirle sesini çıkarabilmenin zorluğundan kaynaklandığını düşünmüştüm. Bir taraftan da yine aynı kültür içerisinde var olduğundan öteki konumuna itilerek damgalanma endişesi, kamusal alanda sessizliği korumaya neden olmuştu. Bu nedenle katılımcılar gönüllülüklerinde ısrarcı olmalarına karşın toplumsal yaşama “hayırlısı olsun” “kısmet” maskesinin ardından katılmaktaydı. Bu baş etme stratejisinin elbette adımları vardı. Ancak eninde sonunda gönüllülüğün ucu bir şekilde sessiz kabullenişle sonuçlanıyordu. İlk görüşmede sessizliğin baş etme stratejisi olarak işlevselleştirilmesinin görüşmeleri sınırlayabileceği kanısına varmıştım. Durum sandığım gibi olmadı. Aksine görüşmeciler uzun süren sessizliklerinin ardından seslerini duyurmak istiyorlardı. Ama bu ses ailelerine ulaşacak kadar yüksek sesli olmamalıydı. Bu nedenle bazı görüşmeciler çalışmada isimlerinin kodlanarak yer verileceğini görüşme öncesi belirtmeme rağmen sık sık isimlerinin nasıl geçeceğini sorma gereği hissettiler. Ardından çalışmayı bitirdiğimde kendilerine verdiğim kodları onlara iletmeme talep ettiler. Halbuki tüm katılımcıların aileleri çocuk hakkındaki fikirlerinden haberdardı. Fakat bu fikirler ailelerinin nezdinde geçerli kabulleri alamıyor, onları gönüllüğe ikna edemiyorlardı. Ailelerinin konuyu açmaması için ellerinden geleni yapıyorlar, son aşamada onların fikirlerini kabullenmiş gibi görünerek geçiştiriyorlardı.

Oysa tüm katılımcılar gönüllülüklerinden eminlerdi, fikirlerini aileleri değiştiremezdi. Öyle ki bütün katılımcılar “Gönüllü çocuksuzluğun dezavantajları nelerdir?” sorusuna ya yanıt bulmakla zorlandılar ya da hiçbir dezavantajının bulunmadığını belirttiler. Yani gönüllülük gündelik hayatlarında sadece olumlu yönleriyle anlamlandırılan bir kavramdı. Yönelttiğim soruya yanıt bulabilenler yalnızca bu soruyu yönelttiğim için kendilerini samanlıkta iğne arar gibi hissettiler. Öte yandan katılımcılar gönüllülüklerine dair kesin bir karar vermiş olmasına karşın görüşmeden önce gönüllülüğü uzun uzadıya sorgulamamışlardı. Büyük bir çoğunluğu görüşme öncesinde kavramın tam olarak ne anlama geldiğini tekrar tekrar sorma eğilimindeydi. Elbette bu tercihin ardında bulgulara yer verdiğim üzere birden fazla sebep yatmaktaydı. Ama katılımcılar kararlarının sonuçlarından daha ziyade sebeplerine odaklanma eğilimindeydi. Geçerli sebepler öne sürdüklerinden eminlerdi ve sonuçlarının olumlu ya da olumsuz olmasıyla ilgilenmiyor görünüyorlardı.

Bir başka husus görüşmeler boyunca katılımcıların bir görüşmeci olarak benim çocuğa ilişkin fikirlerimi de sunmamın talep edilmesi ve kendi gönüllüklerini bir yabancı olarak görüşmeciye aktarırken yargılanmama beklentisidir. Aile, ilişkiler ve çocuk mahrem alana tekabül ettiğinden görüşmelerde bu nedenle güven ortamı oluşturabilmekte yer yer zorlandığımı belirtmeliyim. Katılımcıların bu mahrem alanını açma koşulu olarak sunduğu bu fikir-duygu alışverişinin araştırmacı kimliğimi sarsmaması, görüşmeyi etkilememesi adına açık ve net cevaplar vermekten kaçındım. Fakat özellikle erkek katılımcıların tamamının yaşımı mutlaka gündeme getirmesi dikkatlerden kaçmayacak başka bir noktaydı. Büyük bir çoğunluğundan yaşça küçük olmam onlara göre romantik ilişkileri tam olarak keşfedememiş olmam, çocukla ilgili fikirlerinde empati kuramıyor olmam anlamlarına geliyordu. Bir başka ifadeyle onların gözünde hayata karşı deneyimsizdim. Bu nedenle yaşı benden büyük erkek katılımcıların sık sık çocuk ve romantik ilişkilerle ilgili adeta öğütler verdiklerine şahit oldum diyebilirim. Ancak benzer yaşlardaki kadın katılımcılar tam aksi öğütlerle eşlik etti. Çocuk yapmamam ve hatta evlenmemem konusunda sık sık ikazlarda bulundular. Çünkü onların gözünde özgürdüm.

İstediğim gibi seyahat edebilir, herhangi bir yere ya da kişiye bağlı kalmayabilir, spontane yaşamın tadını çıkarabilirdim. Bir taraftan da romantik bir ilişkinin olması gerekliliğini tembihliyorlardı. Sevmeli, sevilmeliydim. Ama bu sevgi, hayatımı değiştirmede süreci var olmalıydı. Evlilikle sonuçlanması ise hayatın tepetaklak olacağı, özgürlük olarak işaret ettikleri değerlerin yok olacağı anlamına geliyordu. Bu durum sanıyorum ki ev içi rollerin paylaşımıyla yakından ilgili. Zira yaşı daha küçük katılımcılar romantik ilişkiler konusunda şikayetçi değillerdi ve bu konuda bana herhangi bir tavsiyede bulunmadılar. Genç ve bekar katılımcılar benzer yaşlarda, benzer medeni durumda olduğumuz konusunda bir paylaşımda bulunmamama rağmen nedense böylesi bir kaniya sahipti. Onlara göre romantik ilişkiler yükten başka bir şey değildi. Kendimizle ilgilenmemiz, maddi/manevi kendimize yetebilmemiz asıl gayemizdi. Evlenmek, bir romantik ilişkiye sahip olmak ya da aileye dahil olmak ise ev içi rollerde artışa sebep olacaktı. Bu nedenle genç, bekar katılımcılar kendileriyle aynı safta yer aldığımı varsayarak normalin zaten aileden uzak ve kendi istedikleriyle yaşamak olduğu düşüncesinde karar kılmışlardı. Ama daha genç, evli katılımcılar bu görüşe katılmıyordu. Ev içi roller demokratik bir şekilde paylaşılabilirdi. Evlilik hayatı ortaklaşa sürdürmeye yarayan bir kurumdu. Bu yüzden onlar da söylemlerinde şayet evli değilsem bu paylaşımı adil gerçekleştirebileceğim biriyle evlenmemin esas mutluluğu getireceğini ima ediyorlardı. Bu ima hiçbir zaman bir tembihe dönüşmedi. Sadece evliliğin “kafa dengi” biriyle gerçekleştirildiğinde huzuru beraberinde getirdiğini bana göstermek istiyorlardı. Çünkü evliliğin onlara göre geleneksel bir eylem olarak kodlanmaya başlanması ve onların da bu geleneği yerine getirmiş olmaları bir çeşit etiketlenmeyle sonuçlanmıştı. Bu etiketleri mutluluk, huzur, birlikte yaşam gibi pozitif duygularla sanki yırtıp atmak istiyorlardı. Evliliğin sıkıcı olmadığı vurgusu sık sık dile getiriliyor, geleneksel evlilik-düğün-nişan ritüellerini tam olarak gerçekleştirmediklerini ya da gönülsüz/ailelerin dayatmasıyla gerçekleştirdiklerini belirterek onlar da kendi içlerinde geleneğe karşı bir direnç gösteriyorlardı.

İlk görüşmem akademisyen olan 34 yaşındaki 4 yıldır evli erkek katılımcıydı. Hem kendi ailesi hem de eşinin ailesiyle aynı şehirde yaşamaktaydı. Ardından yine aynı yaştaki ve aynı meslekteki evli bir erkek katılımcıyla görüştüm. Ancak hem onun hem de eşinin ailesi şehir dışında yaşamaktaydı. Buna rağmen fiziksel uzaklığın aileyle ilişki kurma biçiminde bir farklılık yaratmadığına şahit oldum. Görüşmelerde kendi aileleriyle kurulan ilişkileri de sorguluyordum ve bu sorgu daha ilk iki görüşmede bile sonraki görüşmelerimi yönlendirmede yardımcı oldu. Çünkü görüşmeciler aynı şehirde yaşasın ya da yaşamasın, mecburi görüşmeler yapsınlar ya da yapmasınlar fark etmeksizin duygusal olarak uzaklaşmış vaziyetteydiler. Yalnızca görüşme sıklıkları ve sebepleri değişiyordu. Görüşmeler bir görev icabı sürdürülüyordu. Öyle ki yirmi üç katılımcıdan yalnızca bir tanesi kendi ailesinden sevgiyle bahsetmiş; geriye kalan tüm katılımcılar içine doğdukları ailelerini negatif değerlerle, çocukluk travmalarıyla özdeşleştirmişti. İstisna olan bir katılımcı ise ailesine dair olumsuz tek bir duygudan bahsetmedi. Aksine çocukluğundan beri hatıralarında hem annesinin hem babasının destekleyici tavrına minnettardı. Babası esnaf olan bu katılımcının babası çocuklarıyla daha fazla vakit geçirebilmek için erken emekli olmuş, annesi ise bir ev kadını olarak erkek kardeşiyle birlikte katılımcıyı daima sosyalleştirmişti. Genç yetişkinliklerinde de duygusal desteklerini esirgemeyen bu aile katılımcı için paha biçilemezdi. Yine bir istisna olarak diğer katılımcıların aksine neredeyse her hafta ailesiyle severek vakit geçiriyor, vakit geçiremediği durumlarda da telefon aracılığıyla iletişimini mutlaka sürdürüyordu. Bu bakımdan diğer görüşmecilerden ayrıştığını söylemeliyim.

Görüşmede bir kadın katılımcı gönüllü çocuksuzluk üzerine içerikler üreten bir dijital içerik üreticisiydi. Yaklaşık 8000 takipçisi bulunan bu katılımcı daha önce literatürde bahsettiğim gönüllü çocuksuzlar topluluğu kurma amacındaydı. Türkiye’de henüz gönüllülük üzerine bir topluluk var olmamasına karşın bu katılımcı sık sık ona gelen mesajları hesabından paylaşmakta ve takipçilerine gönüllülüğün korkmamaları için cesaret vermekteydi. Bicharova, Lebedeva ve Karabushchenko (2015)’in Rusya’daki ideologlar eşliğinde kurulan hayali elitlerine benzer motivasyonlara sahipti. Bu hesapta onlarca kadın sadece

gönüllülükten memnuniyetlerini dile getirmekle yetinmiyor, anne olanlar da sık sık pişmanlıklarını paylaşıyordu. Bu anlamda Rusya’da erkeklerin de dahil edildiği bir gönüllülük topluluğundan söz edilebilirken Türkiye’de benzer bir oluşumun ilk adımlarında yalnızca kadınların bir araya geldiği görülmektedir. Keza bu dijital içerik üreticisi de içeriklerini yalnızca kadınlara yönelik oluşturmuş ve anneliği bir hata, yük olarak sunmuştur.

Görüşmenin sonunda tüm katılımcılar, görüşmeyi bir terapi seansına benzetti. Bu durumun hem içine doğulan ailenin konuşulması hem de kendi seçimlerine dayalı inşa ettikleri bir ailenin konuşulmasından kaynaklandığını düşünmekteyim. Aileye bir kurum olarak bakmaktan daha ziyade psikolojinin gözünden bakma ve esasında yine psikolojinin dilinden konuşma eğilimi çok yüksekti. Nitekim iki görüşmeci hariç her biri tek tek içine doğdukları ailenin travma geçmişine değinmeden edemedi. Üstelik hem bu travmaların şimdiki kendilerini inşa ettiklerini hem de bekarların yalnızlıklarının sebebi olarak gördüğü açıktı. Ailenin işlevlerini öğrenemediklerini, anne-baba-çocuk üçgeninde yanlış konumlandırıldıklarını düşündüklerinden travmalarını heybelerinde taşımaya devam ettiklerini sık sık belirtiyorlardı.

Görüşmeler veri doyumuna ulaşıldığında sonlandırılmıştır. Gömülü teoride veri doyumuna ulaşıp ulaşılmadığı kararı diğer nitel yöntemlerinden ayrılmaktadır. Zira gömülü teoride veri doyumunu veri setindeki tekrarlamalarla ilişkili değildir (Charmaz, 2006, s. 113). Araştırmacı görüşmelerini analiz süreciyle eşzamanlı yürüttüğü için veri doyumunu da analizlerinde açığa çıkarttığı kategorileriyle ilişkilidir. Kategoriler arasındaki karşılaştırmalar, bu karşılaştırmaların inşa edilen teori için ne anlama geldiği ve en sonunda yeni bir kavramsal ilişkinin açığa çıkıp çıkmaması hususu veri doyumunu kararında önemli görülmektedir. Bu noktada sahada veri doyumunu kararı deşifreler üzerinde gerçekleştirdiğim ilk kodlamaya dayanmaktadır. Kodlamaları birbirleriyle karşılaştırdığımda yeni bir kavramsal ilişkiye götürmemesi verilerin doyduğuna işaret etmiştir. Bu nedenle görüşmeler yirmi dört katılımcıdan itibaren sonlandırılmıştır.

3.4. Verilerin Analizi

Gömülü teoriyi diğer nitel araştırma yöntemlerden ayıran en önemli unsur araştırma sürecinde birden fazla prosedürü içeriyor olmasıdır. Bu prosedürlerden bir tanesi de verilerin toplanma süreci ve analizinin aynı anda yürütülmesidir. Glasser ve Strauss'un (1967, s. 45) teorik örnekleme olarak kavramsallaştırdığı bu süreç verilerin toplanmasının, kodlanmasının ve analizinin eşzamanlı yürütülmesi anlamına gelmektedir. Teorik örnekleme, araştırmanın sonraki adımına karar vermeye imkan tanımaktadır. Böylece araştırmacı ham veri aracılığıyla sahanın nabzını tutmakta, bir sonraki adımı için veriyi nereden, nasıl toplayacağını organize edebilmektedir. Bu nedenle her derinlemesine görüşmenin hemen ardından deşifreleri gerçekleştirilmiştir. Ham verilere ilk kodlar atanmış, öncesinde gerçekleştirilmiş görüşmelerle kıyaslanarak ilerlenmiştir. Öte yandan gömülü teoride hatırlatıcı notlar tutmak önemli bir işlevselliğe sahiptir. Bu nedenle görüşmeler sırasında sık sık hatırlatıcı notlar tutmaya özen gösterilmiştir. Notlar, görüşmecilerin kendi dilleriyle ifade etmedikleri jest ve mimiklerinden görüşme alanının özelliklerine varıncaya kadar gözlemleri içermekteydi. Görüşmecinin bir araştırmacı olarak ne hissettirdiği, duygu aktarımını nasıl gerçekleştirdiği de bu notlara dahildi. Aile ve çocuk yapmama kararı üzerine konuşmak mahrem alanla eşleştirildiğinden duygular ve bu duyguların aktarımının payı büyüktür. Bu nedenle hatırlatıcı notlar kabaca ele alınmış olmasına rağmen ilk kodlama sürecinde özellikle açık kodlamaları gerçekleştirirken ilk gözlemleri ve deneyimleri içerdiğinden ötürü büyük katkı sağladı.

Creswell (2017a, ss. 197-200) nitel araştırmaların analiz sürecinin altı basamaktan oluştuğunu ifade etmektedir. İlk basamakta ham veriler, analiz için hazırlanmalı ve düzenlenmeli; ikinci basamakta hazırlanan verilerin tamamı dikkatli biçimde okunup incelenmelidir. Çalışmada gömülü teori deseninin tercih edilmesi esasen bu ilk iki adımın, veri toplama süreciyle eşzamanlı yürütülmesine olanak tanımıştır. Deşifre edilmiş pasajların sürekli kıyaslamalara tabi tutulması, veriler üzerine derinlemesine düşünerek daha yakından bakmayı sağlamıştır. Verilerin detaylı okuma sürecinde, veri ayıklaması gerçekleştirilmek

durumunda kalınmıştır. Bir yığın halinde duran verilerde özellikle kendi çocukluk deneyiminin çeşitli hikayelerle sürdürülebilmesi hem kodlama sürecini zorlaştıracığından hem de çalışmanın odağını kaydırabileceğinden ötürü ayıklanmıştır. Ayıklanmış veriler böylece kodlamaya hazır hale getirilmiştir. Veriler, MAXQDA 24 programına aktarılmış bu sayede kodlama sürecinin sistemik biçimde yürütülmesi sağlanmıştır.

3.4.1. Kodlama Süreci

Gömülü teoride verilerin kodlanması ve kavram üretme süreçleri eşzamanlı yürütülmekle birlikte kodlama, üç adımda kademeli olarak gerçekleştirilmektedir. Kodlama sürecinin ilk adımını açık kodlama oluşturmaktadır. Bu aşamada yazıya dökülmüş ham veriler, satır satır okunmakta ardından yorum ya da ilişkisel yapısından bağımsız olarak yüzeydeki ilk anlamlarıyla kodlanmakta böylece verilerle yakından bir ilişki kurma olanağı sağlanmaktadır (Charmaz, 2006, ss. 47-48). Bilgi yığını içerisinde anlam ifade eden her bir veri parçası kodlanarak bu yığın parçalara ayrılmaktadır. Akabinde parçalar kategorileştirilmekte, kategoriler için bilgi arayışı devamlı sürdürülmektedir. Bu ilk kodlamanın esas amacı kategorilerin doygunluğunu sınavabilmek, doyuma ulaşılan noktada bilginin elde edildiği görüşmeleri sonlandırabilmektir. Devam eden süreçte kategorilerin izlekleri doğrultusunda alt kategoriler oluşturulmakta başka bir deyişle eylem ya da süreçler küçültülmüş kategoriler kümesine indirgenmektedir (Cresswell, 2017b, s. 196). Bu doğrultuda ilk aşamada toplamda 892 parça metin kodlanmıştır. Açık kodlama sırasında kelime yerine paragraf veya cümlelerin bütün halinde kodlanması tercih edilmiştir. Nitekim bazı paragraflar parçalanmış, bazı paragraflar bir diğeriyle bir arada kodlanmıştır. İlk aşamada söylemler birer konu başlığına veya koda dönüştürmek yerine söylemlerin örüntüleri takip edilerek koda ulaşılmıştır. Açığa çıkan her kod, bir önceki kodlarla karşılaştırılmış; benzerlikler ve farklılıkları göz önünde bulundurulmuştur. Bu sayede kodlar arasındaki çakışmaların önüne geçmek hedeflenmiştir.

Açık kodlama sırasında hem *beklenen kodlar* hem de *beklenmeyen/şaşırtıcı kodlar* yol gösterici olmuştur. Örneğin gönüllülüğün temel sebeplerinde

bireyselleşme, güvensizlik, kimlik kaybı endişeleri beklenen kodlarken aile örüntülerini sürdürmeme ve mesleki koşullar *beklenmeyen kodlar* olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat en temelde açık kodlama sırasında canlı/yaşayan kodlamalar (*in vivo*) gerçekleştirilmiştir. Canlı kodlama aracılığıyla görüşmecinin kendi sesinden ya da sesinin yankısından kodlar oluşturulmaktadır (Creswell, 2017b, s. 160). Böylece yaşayan kodlar, beklenen kodlar ve beklenmeyen kodlar arasında kodlar yığılmaya başlamıştır. Nitekim araştırmada 1145 tane açık kod oluşturulmuştur. Açık kodlar arasında en az bir, en çok on dört metin parçası içeren kodlar yer almıştır. Böylece veriler, analizin ikinci adımı olan eksenel kodlamaya hazır hale getirilmiştir.

Eksenel kodlamada, açık kodlama esnasında meydana getirilmiş kodlar arasında sürekli karşılaştırmalar yapılarak tekrara düşen kodlar bir araya getirilerek yeniden kodlanmakta başka bir ifadeyle açık kodlamada parçalara ayrılan veriler yeniden kümelendirilerek kod gruplarına alan açılmaktadır (Charmaz, 2006, s. 58). Kodlamanın diğer aşamasında kod grupları bütünleştirilip kategoriler oluşturulmakta, bu kategoriler arasındaki ilişkiler açığa çıkartılıp eksenler belirlenmektedir. Seçici kodlama adımının asıl amacı, ana kategorileri alt kategorilerle ilişkilendirmek ve aralarındaki bağları görünür hale getirmektir (Strauss ve Corbin, 1998, s. 13). Amaç doğrultusunda elde edilen kategorilerden merkez fenomen belirlenmekte ardından paradigma modeline yerleştirilmektedir. Paradigma modelinde nedensel koşullar, olgu, bağlam, işe karışan koşullar yer almakta böylece merkez fenomenin ilişkiselliği görünür hale getirilmektedir. Olgunun açığa çıkmasının ardındaki nedenler, olgunun özellikleri, yapısal koşulları, eylem taktikleri, davranış ve düzenlemeleri ve en nihayetinde olgunun sonuçları model aracılığıyla açığa çıkartılmaktadır (Gençoğlu, 2014). Düzenlenen bu kodlama paradigması aracılığıyla kuram oluşturulmakta ya da var olan kuram gün yüzüne çıkartılmaktadır (Creswell, 2017b, s. 196). Gömülü teoride tüm bu süreçler, alan araştırması devam ederken eşzamanlı olarak gerçekleştirilebilmektedir. Dolayısıyla gönüllü çocuksuzluğu soruşturan bu çalışmada bir yandan görüşmeye devam ederken, bir yandan açık kodlamaları gerçekleştirmek bulguların zenginleşmesine yardımcı olmuştur.

Zira önceki görüşmelerden elde edilen açık kodlamalara göre görüşmenin seyri belirlenmiş; hangi noktaların detaylandırılması gerektiği, hangi soruların çıkarılabileceği ya da görüşme sırasında sondaj soruların rotası bu kodlamalara göre yeniden güncellenmiştir.

Kodlama sürecinin son aşamasında seçici kodlamalar gerçekleştirilmektedir. Yürütülen bu aşamada amaçlanan temaların birbirleriyle arasındaki ve ardında gizlenen kavramsal bağların ilişkisel örüntülerini görünür kılmaktır. Bu tezin seçici kodlama aşamasında, daha önce açığa çıkan kodlar ve kategoriler gönüllü çocuksuzların toplumsal yapılarla ilişkilendirme pratiklerini göz önünde bulunduracak biçimde yeniden okunmaya çalışılmış; kodlama örneğinin bir kısmı **Şekil 14**'te sunulmuştur.

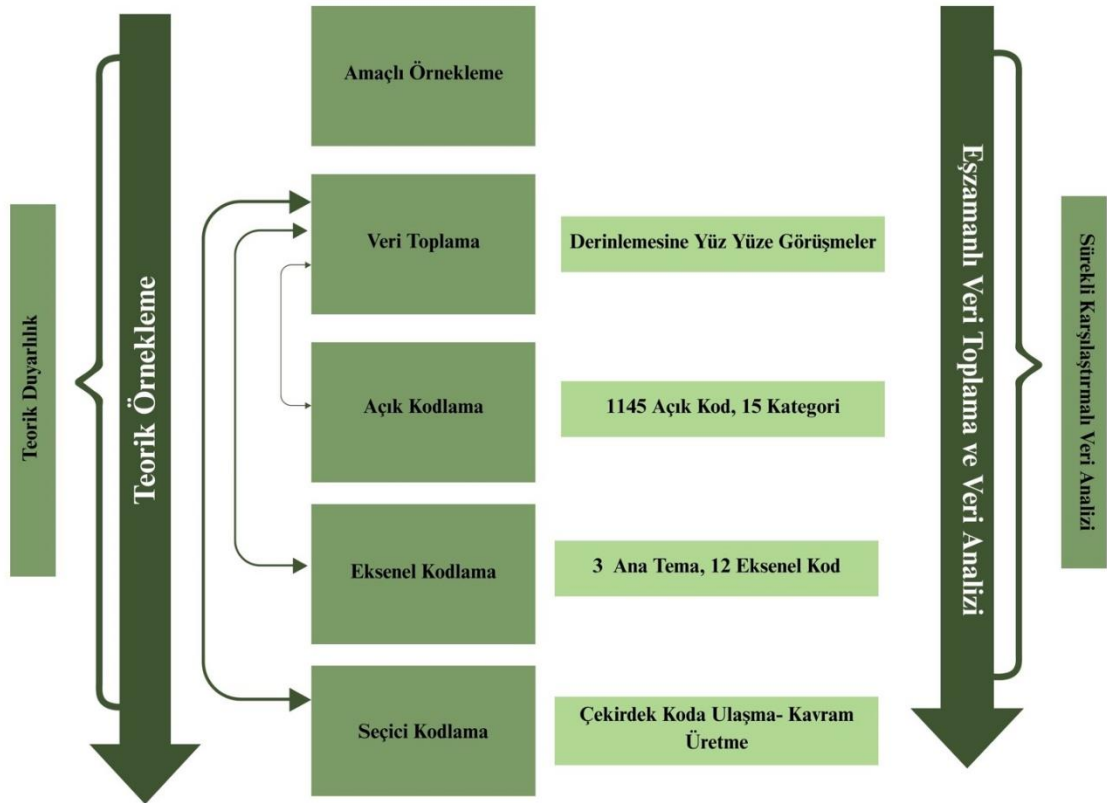
Kod	Oran
Gönüllülük Sebepleri	0
Yapısal/Bedensel Sebepler	0
Medya Etkisi	3
Mesleki Koşullar	6
Güvensizlik	0
Ekonomik	15
Kent Güvensizliği	9
Partner Güvensiz...	10
Bedensel Değişimler	2
Deneyim Kaynaklı Sebepler	0
Sosyal Destek Eksikliği	6
Romantik İlişkilere D...	34
Çocuklarla Olumsuz ...	9
Özellik İnşası	0
Psikolojik Dikkatler	71
Bireyselleşme	0
Özgürlük	9
Sessizlik Arzusu	3
Zamanını Paylaş...	16

Kod	Oran
Yapısal Çocuksuzluk: Dini ve Pol...	0
Dini Mesafelenme ve Gönüll...	0
Dini Beklentileri Reddetme	10
İnanç ve Karar Ayrışması	7
Dini Anlatılara Karşı Duruş	9
Seküler Yaşam Tercihi	14
Politik Çocuksuzluk	0
Feminist Duruş	9
Nüfus Politikalarına Karş...	11
Ekososyal Duruş	0
Göçmen-Mültecilere ...	5
Tüketim Karşıtlığı	4
Kıt Kaynaklar	3
İdeolojik Çatışma	0
Devletin Söylemine ...	11
Milliyetçi Söyleme K...	3
Aile Politikalarının Uygun...	7

Şekil 14: Kodlama Örnekleri

Açık kodlama sürecinin akabinde gerçekleştirilen eksenel kodlamada kodlar, daha üst düzey kategoriler biçimine taşınmıştır. Bu süreçte kategoriler özellikle gönüllü çocuksuzluk deneyiminde katılımcıların kararlarının ardında yatan nedenleri, bu kararın toplumsal ilişkiler içerisinde karşılaştığı geri dönüşler

ve baş etme stratejilerini görünür kılmış; çok katmanlı bir deneyimin ortak motifleri saptanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda eksenel kodlama aşamasında üç ana tema açığa çıkmıştır: Dönüşümsel çocuksuzluk, kamusal çocuksuzluk ve yapısal çocuksuzluk. Dönüşümsel çocuksuzluk ana teması, gönüllü çocuksuzluğun nedenlerini kapsarken bir yandan da katılımcıların yaşam evrelerini geleneksel normların dışında kurgulanma pratiklerini içermiştir. Kamusal çocuksuzluk temasında gönüllü çocuksuzların toplumsal denetim mekanizması olarak damgalanma ve bu damgalarla baş etme stratejileri yer almıştır. Yapısal çocuksuzluk temasında ise katılımcı gönüllülerin, toplumsal yapılarla- politik, ekonomik, din, gelenekler vb.- kurdukları ilişkiler ön plana çıkmıştır.



Şekil 15: Gömülü Teori Süreci

Seçici kodlama aşamasında açığa çıkan bu üç ana tema, sürekli karşılaştırma yöntemine tabi tutularak ilişkilene ve kesişme noktaları okunmaya çalışılmıştır. Sürekli karşılaştırmalar aracılığıyla temaların

tekrarlayan örüntüleri görünür hale getirilmiş böylelikle katılımcı gönüllülerin farklı temalarda yer alan gönüllülük deneyimlerinin aynı pota içerisine dahil olabildiği bir çekirdek kod belirginleşmiştir. Bilinçli bir şekilde toplumsal normların dışında konumlanan gönüllüler, bu dışında kalma tercihini muhafaza edebilmek için toplumsal ilişkiler ve yapılara göre yeniden konumlanmak durumunda kalmaktadır. Bu nedenle araştırmada hem tüm temaların birbiriyle ilişkisini açıklayan çekirdek kod “*normatif sapma*” olarak belirlenmiştir.

Normatif sapma çekirdek kodu, dönüşümsel çocuksuzluk ana temasında katılımcı gönüllülerin hem kendi yaşam kurgularını yeniden inşa süreci hem de habituslarından kopma deneyimlerindeki dışavurumunu; kamusal çocuksuzluk temasında, ilişkiler içerisinde damgalanma, baş etme stratejilerini ve son olarak yapısal çocuksuzluk temasında normatif toplumsal yapılar karşısında yeniden konumlanmalarını sembolize etmiştir. Bu bağlamda açığa çıkan çekirdek kodun, bahsi geçen temalarla bütünleştirildiği ve aynı zamanda her bir temanın analitik derinliğini, açıklayıcılığını pekiştirecek biçimde işlevsel hale getirilmiştir.

Bu araştırma boyunca, kuramsal bütünlük inşa edilmiş, bu doğrultuda seçici kodlama sürecinde açığa çıkan çekirdek kodu destekleyebilecek biçimde beş farklı gönüllü çocuksuzluk tipolojisi üretilmiş ve metaforlaştırma yolu izlenmiştir. Bu tipolojiler *refleksif çocuksuzlar*, *ideolojik çocuksuzlar*, *savunmacı çocuksuzlar*, *normalleştirici çocuksuzlar*, *sınır-çocuksuzlar* olarak oluşturulmuş böylelikle normatif sapma çekirdek koduyla ilişkisellikleri somutlaştırılarak bu sapmanın deneyimlenme pratiklerinin farklılaşan yolları somutlaştırılmıştır. Aynı zamanda “*kırık pusula*” metaforu, gönüllü çocuksuzların toplumsal normlarla istikametlerini belirlemeye çalışırken hem yön­süzlüklerini hem de bu pusulalara güvensizliklerini sembolize etmiştir. Bu metafor, gönüllü çocuksuzluk deneyimindeki karar alma mekanizmasını, sürekli yeniden konumlanma ve stratejileri görünür kılmıştır. Tam da bu noktada, çalışmada gömülü teoriye uygun olarak bir kuramdan yola çıkılmamasına karşın, elde edilen verilerin *ilişkisel sosyoloji* çerçevesinde anlamlandırılabilceği görülmüştür.

İlişkisel sosyolojinin, toplumsal olgu ve aktörleri birer sabitlikten daha ziyade yapılar, aktörlerle karşılıklı etkileşimler üzerinden yeniden konumlanmalar üzerinden tasvir etme çabası (Emirbayer ve Mische, 1998); gönüllü çocuksuzların toplumsal, politik, ekonomik, dini açılardan yeniden konumlanışlarıyla örtüşmektedir. Böylelikle veriden yola çıkılarak sürdürülen kavramsal bütünlük, analiz sürecinde ilişkisel sosyolojinin temel varsayımlarına uzanan bir açıklayabilme zemini olarak görülmüştür. Bu zemin, çalışmayı bir kuramsal dayatmayla açıklama çabasından değil aksine verinin bizatihi kendisinin işaret ettiğini dinamiklerin, kuramsal bakımdan ilişkisel sosyolojiyle açıklamaya alan açmasıyla mümkün olmuştur.

3.4.2. Tamamlayıcı Kaynak Olarak İkincil Veriler

Gömülü teori, Amerika'da yükselen pozitivist eğilimlere nitel araştırma yöntemlerine bir alternatif olarak açığa çıkmıştır. Bu çalışmada da sahaya dayanan derinlemesine görüşmeler birincil veri kabul edilmiştir. Ancak gönüllülüğe iten nedenler bireysel deneyimlerin çok daha ötesindedir. Hanehalkı sayıları, doğum artış hızı, doğum sayıları ve oranları, ilk anne olma yaşları, evlenme ve boşanma sayıları, evliliğin ya da boşanmanın tercih edilme sebepleri gibi verilerin doğrudan hem ailenin dönüşümüne işaret edeceği hem de gönüllülüğün toplumsal arka planına ışık tutacağı öngörülmüştür. Bu nedenle ikincil veri kullanımı tercih edilmiştir. İkincil veri farklı amaçlar doğrultusunda halihazırda toplanmış mevcut verilerin, bir başka araştırma sorusunu cevaplayabilmek ya da destekleyebilmek için yeniden analiz sürecine dahil edilmesini ifade etmektedir (Heaton, 2004, s. 16). Yapılandırmacı gömülü teoride ikincil veri kullanımı özellikle toplumsal yapıların analizinde daha geniş bir zaman dilimini bünyesine dahil edebildiğinden ötürü kapsamlı bir bakış açısı sunabilmektedir (Whiteside vd., 2012). Bu kapsamlı bakış açısı aracılığıyla gönüllülüğün farklı zaman ve kültürlerdeki anlam örüntüleri, sürekli karşılaştırmalı analize tabi tutularak sunulmuştur. Böylece gömülü teorinin sürekli karşılaştırmalı analiz sürecine sadık kalınarak güçlendirilmiş; zaman ve mekan bağlamları genişletilmiştir.

TÜİK, OECD ve Eurostat'ın dijital platformlarında kamuya açık sunduğu veriler bu süreçte hatırı sayılır kaynaklar olmuştur. Özellikle OECD (2025) Family Database OECD ülkeleri ve AB üye ülkelerin tamamına ait aileyle ilişkilendirilen verileri işlemesinden ötürü geniş kapsamlı bir veri seti sunmaktadır. Bu noktada Avrupa'nın farklı bölgelerini temsil edebilmesi amacıyla İngiltere, Almanya ve Estonya'ya ait verileri seçilmiştir. Aynı zamanda Almanya ve İngiltere'nin göç politikaları, Almanya'nın aile kurma ve çocuk sahibi olmaya dair teşvik edici kapsamlı sosyal politikaları, Estonya'nın politik geçiş sürecindeki piyasa adaptasyonu ve son olarak İngiltere'nin liberal refah rejimi aile örüntülerindeki mukayese için elverişli bir alan tanımaktadır. Nitekim seçilen ülkeler coğrafi, demografik, politik, toplumsal açıdan birbirine yer yer benzemesine karşın farklı dinamiklere sahiptir. Seçimin ardından ham veri setlerinden veriler çekilmiş, ikincil veri etkileşim sürecine eklemlenerek pasif bir kullanımdan ziyade yeni yapılar olarak yeniden oluşturulmuştur. Bu doğrultuda veriler Excel formatında indirilerek, bahsi geçen ülkelerin verileri çekilmiş böylece ortaya çıkan grafikler ailenin dönüşen yapısına dair genel bir manzara çizilebilmesine imkan tanımıştır. Grafikler metin içerisinde tek tek ilişkilendirilmektense bir bölüm içerisinde bütüncül olarak aktarılmıştır. Bu sayede gönüllü çocuksuzluğun perde arkasında yatan geniş çaplı, farklılaşmış örüntü biçimleri gözler önüne serilmiştir. Nüfus artış hızının düşüşü, ortalama evlenme yaşlarının ilerlemesi, annelik yaşının ertelenmesi, boşanmalardaki artış bu örüntüleri sergileyebilmek için kapı aralamaktadır. Kıyaslanan ülkeler arasında Türkiye'nin özgün ve çoğunlukla OECD ülkeleri arasında uç noktalardan ziyade ortalarda konumlanması ailenin değişiminde de benzer biçimde radikal değil, yumuşak geçişleri temsil eder niteliktedir.

3.4.3. Geçerlik ve Güvenilirlik

Nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenilirliği sağlayabilmek önem arz etmektedir. Geçerlik sahadan elde edilen bulguların ve bulguların yorumlanması doğru ve makul bir zemine yerleştirilmesidir (Creswell, 2016, s. 409). Bu doğrultuda nitel araştırmalarda geçerliği sağlamada temel belirlenen inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık ve teyit edilebilirlik kriterleri (Lincoln ve

Guba, 1985, s. 301) çalışmada yol gösterici olmuştur. İnandırıcılık, bulguların gerçeklikle arasındaki ilişkiye odaklanarak tutarlı bir uyum aramaktadır (Merriam, 2018, s. 213). Bu araştırmada olumsuz durum analizi sıkça kullanılmış, görüşmeler arasında yarı yapılandırılmış soru formlarında eklemeler yapılabilmektedir. Örneğin ilk iki görüşmede gönüllü çocuksuzluk kararının pişmanlık duygusuyla ilişkisi sorgulanmamasına karşın eksikliğin farkına varılmış, soru formu yeniden güncellenmiştir. Öte yandan gönüllü çocuksuzlar gibi toplumsal damgalarla karşılaştıklarından ötürü dezavantajlı sayılabilecek gruplar için üye kontrolünün (*member checking*), geçerlik sağlamada payı yadsınamaz. Bu nedenle hem görüşmecilerle uzun süreli etkileşimler sağlayabilmek hem de üye kontrolünü gerçekleştirilmek amacıyla sık sık bizzat araştırmanın gerçekliğinin inşacıları gönüllülerle bulgular üzerine değerlendirmeler gerçekleştirilmiştir.

Gömülü teorinin doğası gereği veri yalnızca görüşmecilerin anlam dünyasından toplanmamakta aksine süreçler ve bağlamlarının etkileşimli doğası değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bir başka ifadeyle olgu veya olayların bağlamının, sürecinin dahil edilerek derinlemesine çözümlenme çabası geçerlik sağlama yollarından biridir. Gönüllü çocuksuzluğun soruşturulduğu araştırmada geçerlik kriterinin sağlanabilmesi amacıyla gönüllülerin kişisel yaşam döngüleri, aileye dair geçmiş deneyimleri dahil edilmiştir. Böylece günümüze gelinceye değin olgunun arka planına ışık tutulmak istenmiş, aniden var olmayan bu olgunun açığa çıkış sebepleri süreçle ilişkisi göz önünde bulundurularak aktarılmıştır. Aynı zamanda bulguları aktarım görüşmecilerinin kendi söylemlerinin eklenmesiyle güçlendirilmiştir. Nitekim aktarılabilirlik, gönüllü çocuksuzluk gibi özellikle aileyi, kültürel yapıları, toplumsal norm ve değerleri kapsayan hassas konularda daha fazla dikkat edilmesi gereken bir kriterdir. Bu nedenle görüşmecilerin sosyo-demografik özellikleri ayrıntılı biçimde sunulmuş, saha notlarında araştırmacının duygu ve düşünceleri yazıya dökülmüş bu sayede gönüllülerin kültürel ve duygusal çerçeveleri çizilmiştir.

Nitel araştırmaların sosyal olana odaklanması güvenilirliğin nasıl sağlanacağı konusunda farklı yaklaşımları açığa çıkartmıştır. Dinamik bir alan

ya da yapıyı araştırmak, nicel araştırmalardaki güvenilirliği sağlama adımlarının nitel araştırmalarda uygulanmasını güçleştirmektedir. Nitekim nitel araştırmalar ölçümsel sabitliklerden uzaktır. Bu nedenle nitel araştırmacı güvenilirliği sağlayabilmek için yönteme dair kararlarını sistematik bir biçimde açıklayabilmeli ve dışarıdan bir göz tarafından izlenebilir halde sunmalıdır (Lincoln ve Guba, 1985, s. 300). Bu kapsamda kodlama ve verileri analiz etme kararları detaylı olarak açıklanmıştır. İlaveten, bir dış göz olarak uzman değerlendirmesinden (*peer debriefing*) yararlanılmıştır. Uzman değerlendirmesi alternatif yorumlara katkı sağlamak, araştırmacının olası yanlılığın önüne geçebilmek, kodları ve kategorileri yeniden değerlendirebilmek açısından katkı sağlayarak araştırmanın denetlenebilirliğini göstermektedir (Nowell vd., 2017). Bu araştırmada özellikle kodların ve kategorilerin belirlenmesi sürecinde uzman değerlendirmesine başvurulmuş böylece araştırmanın güvenilirliği artırılmıştır.

3.4.4. Araştırmanın Sınırlılık ve Zorlukları

Toplumsal yaşam içerisinde gönüllü çocuksuzluk, norm ve değerlerin karşısında değerlendirildiğinden bir “sapma” davranışı varsayılmaktadır. Bu anlamda gönüllülerin norm dışında konumlanışları, ıstıkatılımcılara ulaşma konusunda tereddütleri doğurmuştur. İlk görüşmeler araştırmacının sosyal çevresinden başlamış, ilişki çeperi genişleyerek diğer görüşmecilere ulaşılmıştır. Fakat her gönüllü çocuksuzun görüşmeye katılım sağlamak istediğini söylemek doğru değildir. İki kişi görüşmeyi kabul etmiş görünmesine karşın belirlenen görüşme zamanından önce çocuksuzluk üzerine konuşmak istemediklerine karar vermişlerdir. Bu iki katılımcının da erkek olması ve görüşmeler boyunca erkek gönüllülerin duygu aktarımının yer yer daha kısıtlı olabilmesi nedeniyle araştırmacının cinsiyetinin bir sınırlılık açığa çıkarttığı düşünülmüştür. Çocuksuzluk tercihinin arka planını karşı cinsten biriyle paylaşabilmek, bazı gönüllüleri zorlamış bazılarını iki örnekte anlaşılabileceği üzere uzaklaştırmıştır. Araştırmanın örneklem yelpazesinde kadın ve erkek dağılımında uçurumlar olmamasına karşılık, erkek gönüllülerin görüşmeye daha az istekli olması ya da daha az duygu paylaşımına yer vermesinin bir sınırlılık oluşturabileceği düşünülmektedir.

Bir başka yönden bazı gönüllülerin duygularını aktarmakta çekinebilmesiyle benzer biçimde fazla duygu aktarımı da bazen araştırmayı sınırlandırmıştır. Özellikle aile deneyimlerinin aktarılma süreci yoğun duyguları beraberinde getirmiş, travmatik anıların paylaşılması görüşmecileri zorlamıştır. Bu nedenle üç görüşmede görüşmeye ara verilmek durumunda kalınmış, görüşmeci daha iyi hissettiğini belirttiğinde devam edilmiştir. Diğer görüşmelerde ara verilmemiş ancak çocuk deneyimi üzerine konuşmak, araştırmanın sınırlarını bazen genişletmiştir. Araştırmacının müdahale etmesi güçleşmiş fakat yoğun duyguların yönü kaydırılmaya çalışılmıştır.

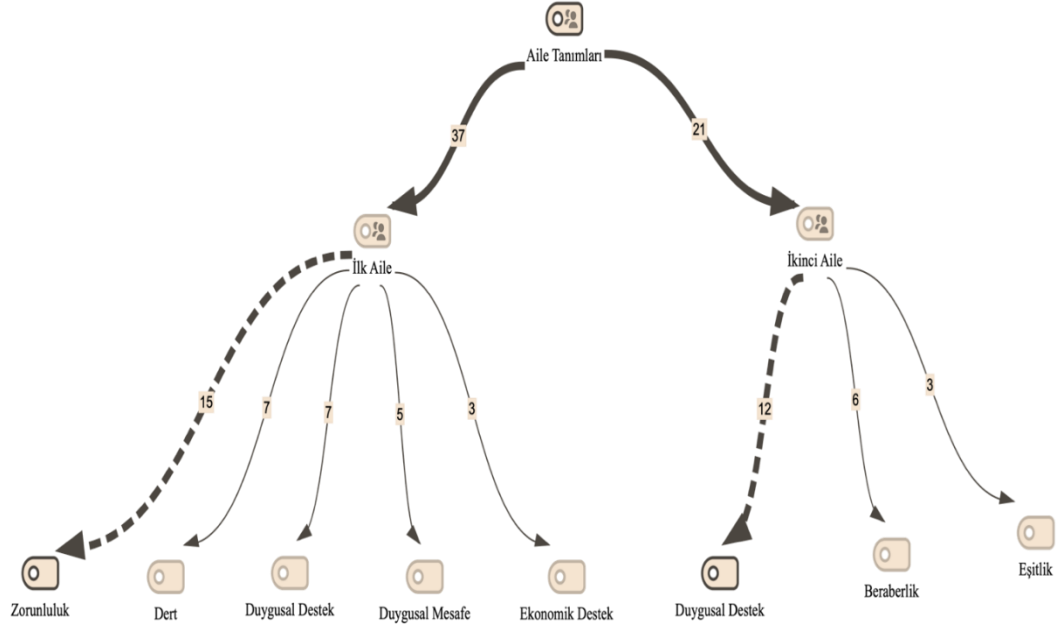
Gönüllü çocuksuzluk kararının içsel motivasyonlarla alınmış olmasına karşılık dışsal, toplumsal bağlamlardan bağımsız sürdürülemeyeceği bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada kavramın kesin bir kararı işaret etmesine rağmen katılımcıların araştırmanın yürütüldüğü tarih aralığındaki anlatısına yaslandığından ötürü gelecek zaman dilimleri için bir belirsizlik potansiyeli yaratmaktadır. Sahaya çıkılma tarihinde geleceğe yönelik keskin bir karar verilmiş ve örneklem seçimi bu karara dayanarak belirlenmiştir. Fakat anlatıların durağan bir tercihten öte olabileceği gerçekliğinin çalışmayı sınırlandırabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle üretilen gönüllü çocuksuzluk tipolojisinde bağlamsal değişkenliği göz önünde bulundurularak “sınır-çocuksuzluk” tipolojisi eklenmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Saha Araştırmasının Değerlendirilmesi

4. 1. Aile Kurguları: Fısıldayan Değişim, Direnen Gelenek

Çocuk sahibi olmaya karar vermek ya da aksine olmama kararı almak, ilk olarak aile kurumundaki değişimlerin nasıl bir izleğe sahip olduğu sorusuna kapı aralamaktadır. Çünkü çocuk, ailenin bir parçasıdır. 20. yüzyıla gelinceye dek, kan bağlarının sosyal bağlarla kucaklandığı geniş bir ağ olarak tanımlanan aile, özellikle sosyal hareketlerin etkisiyle bu tanımın sınırlarına sığamamaya başlamıştır (Sayın, 2020, s. 36). Anne, baba ve çocuk üçgeninin sabit merkez olarak kabul edilmesi varsayımı, bu dönemle birlikte yaşanan yapısal değişimler sonucunda ters yüz edilmiş; böylece aileye ilişkin tanımların ne evrensel ne de sabit kalabildiği gün yüzüne çıkmıştır (Chambers ve Gracia, 2022, s. 39). Nitekim geleneksel aileler ekonomik işlevleriyle öne çıkarken, çocuk her şeyden önce üretim sürecinde bir işgücü olarak nitelendirilmektedir. Ancak okuryazarlığın artışı, eğitimin kurumsallaşması ve “ayıp” olgusunun toplumsal yaşamda belirginleşmesi, bir itici güç olarak çocukluğun keşfini hızlandırmıştır (Postman, 1995, s. 29). Bu gelişmeler, hem ebeveynlerin hem de çocuğun toplumsal rollerinde önemli değişmelere yol açmış ve aile kurumunun dinamik yapısının yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda, katılımcılardan aileyi tanımlamaları talep edilmiş; böylece çift taraflı roller ağı görünür hale gelmiştir. Bir ailenin içerisine doğarak çocuk rolüyle ardından kendi tanımları doğrultusunda yeni bir aile inşa ederek yetişkin rolüyle aileyi deneyimlemişlerdir. Bu tanımlar aileyi tek bir çatı altında birleştirmemiş aksine iki ayrı yol sapıyla karşılaştırmıştır. Bu iki farklı yaklaşım, “*Aile Tanımları*” teması altında derlenmiş olup, **Şekil 16**’da görselleştirilmiştir.



Şekil 16: Aile Tanımları

İlk aile içerisine doğulan ve büyüyen aile, ikinci aile¹ ise ilk aileden bağımsız olarak çoğunlukla evlilik yoluyla kurulmuş aileye tekabül etmektedir. Bu tanımlamada herhangi bir hiyerarşi bulunmamasına karşılık genel anlamda bir sıralama söz konusu olduğu söylenebilir. Anne ve babanın, bir çocuk için toplumsal ilişkilerde seçim şansı bırakmayan tek ilişkilene biçimi olduğunu söylemek mümkündür (Hortaçsu, 2015, s. 29). Keza ailenin ne olduğu sorgulanırken en sık “zorunluluk” ($f=15$) ifadesi karşımıza çıkmakta, aile olumsuz anlamlar örüntüsüne itilmektedir.

Biyolojik başka bir deyişle içine doğulan aileyi işaret eden bu tanım en temelde toplumla kurulan ilk bağlara da işaret etmektedir. Bu nedenle ilk aile olarak tanımlanmıştır. Çünkü güncel durumda ailenin içerisine dahil edilen her kim ya da her ne varsa akla gelen ilk dönüt kendi tercihleriyle kurulan aileyi değil, bu ilk aileyi kapsamıştır. Ardından tanımlar “ilk aile” ve “şimdiki ailem” ayrımıyla sürdürülmüş; iki ailenin özellikle duygusal farklılıklar, gündelik

¹ Literatürde “seçilmiş aileler” kavramının kullanımı kabul görmesine karşılık çalışmada bilinçli bir şekilde ikinci aile kavramı tercih edilmiştir. Bu tercihin temel sebebi seçilmiş ailenin, tüm katılımcıların yeniden kurdukları veya tanımladıkları aile biçimlerini kapsamamasıdır. Bir kısmı da yalnızca kan bağı bulunan yeğen-kuzen-kardeş gibi üyeleri ailesi olarak gördüklerini belirtmiş, aile üyelerinin içerisinde kişiyi seçimleri de yapıldığı görülmüştür.

yaşam pratikleri ve toplumsal cinsiyet rolleri açısından farklı istikametlerde inşa edildiği görülmüştür.

“Siyahla beyaz kadar fark var, çok fark var iki aile arasında. Şöyle, benim içinde doğduğum ailede benim babam askerdi. Ben doğduğumda emekliydi de ama hani o askeriyeden kalan mantalitesi devam ediyordu. Yani aile değildik işte. Yani aile değildik derken aileydik, kâğıt üzerinde. Babam ve biz gibiydik, ayrı ayrı” (K20, Erkek, 33).

K20’nin “*aile gibi değildik*” ve “*kâğıt üzerinde aile*” söylemleri, ailenin ilk kez deneyimlendiği alanda geleneksel babalık modelinin belirleyici olduğunu göstermektedir. Geleneksel babalık, farklı varyasyonlarla görünür olmasına karşın Türkiye’de en sık tercih edilen babalık tiplerinden biridir (AÇEV, 2018). Bu modelde baba, otorite kurarak eşine ve çocuklarına duygusal mesafeler eklemlenmekte; bu nedenle aile içindeki aidiyet hissi, K20’nin söyleminde görüldüğü üzere, bulanıklaşmaya başlamaktadır. Katılımcı, babasının mesleki disiplinini ev içerisinde de devam ettirdiğini belirtmiş, geleneksel babalık kurgusu ebeveyn ve çocuk hiyerarşisiyle kuşatılmış bir aile yapısına işaret etmiştir.

Benzer biçimde, yalnızca bir katılımcı hariç tüm katılımcılar, babalarıyla kurdukları ilişkiyi otorite, duygusal yoksunluk ya da duygusal mesafe temaları üzerinden tanımlamaktadır. Aileyi zorunluluk olarak değerlendiren diğer katılımcılar için de benzer hiyerarşi örüntüleri mevcuttur.

“(…) daha böyle ataerkil bir aile düzeni, daha çok babanın dediğinin olduğu bir düzen. Biz de genelde işte o kurallara uyan çocuklar ama şeye geçince evlilik sürecine, evlilikte olan aileye geçince daha rahat, kararların ortak alındığı, ataerkil düzenin olmadığı bir aile” (K14, Kadın, 32).

Söylemler, baba otoritesinin ve bu otorite aracılığıyla kurulan baba-çocuk hiyerarşisinin, aileyle kurulan bağların gevşemesine ve duygusal mesafelere yol açtığına işaret etmektedir. Bu nedenle aile, onlar için bir zorunluluktan öteye geçememiştir. Buna karşın, anneyle ve şayet varsa kardeşlerle kurulan duygusal bağın babanın aksine güçlü olduğu, dolayısıyla aile tanımlamasına bu ilişkilerin dahil edildiği belirtilmektedir. Anne ve kardeşle kurulan ilişkiler, her ne kadar biyolojik zorunluluğun getirisi olsa da, aile aidiyetini güçlendiren üyeleri

arasında yer almaktadır. K20 de bahsi geçen söyleminin akabinde “kâğıt üzerinde aileyi” annesinin duygusal yakınlığı ve desteği aracılığıyla farklı anlamlandırabildiğini ifade etmektedir.

“Annemle karşıladık o duygusal ihtiyacı daha çok. Bu tabii ki benim aile görüşümü etkiledi. Hani klasik akraba sevmeyen çocuk tipi vardır ya işte benim o. Sevmem yani. Sevmem derken, minimum muhatap olayım yeter” (K20, Erkek, 33).

Anne sevgisi, çocuğu aileyle ilişkilendirmeye aracı olmaktadır. Babalığın ise ev içerisinde otorite kurması, ailenin duygusal mesafelerle tanımlanmasına (f=5) neden olmuş; geleneksel babalık rolleri hem erkek katılımcılar hem de kadın katılımcılar tarafından ailenin olumsuz değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu durumun arka planında hooks’a göre (2021, s. 22) ataerkinin erkeklere dışa vurmasına olanak tanıdığı tek duygunun öfke oluşu yatmaktadır. Diğer duyguların gösterimindeki kısıtlanmışlıklar ise aile ilişkilerindeki yakınlığı zedelemiş görünmektedir. Başka bir deyişle kadının duygusal emeği, çocuğu aileye bir nebze de olsa bağlayıcı olarak değerlendirilmektedir. Keza ilk ailedeki duygusal destekler (f=7) özellikle anne ve şayet mevcutsa kardeşler üzerinden sağlanmış, ikinci bir aile kurarken duygusal desteğin ailedeki kilit rolü açığa çıkmıştır. Nitekim iki ailede açığa çıkan tek ortak nokta duygusal destektir. Bir taraftan da bu desteklerin içeriğinin özellikle eğitim düzeylerine göre farklı anlamlara tekabül ettiğini belirtmek gerekmektedir. İki ailenin arasında ayrım yapmayan iki katılımcıdan biri olan lise mezunu çiftçi K19, kendi ailesinden getirdiği örüntülerin aynısını ikinci ailesinde de sürdürmektedir.

“(…) bazen yokluk görürsün, bazen rahatlarsın ama birliksindir. Varsa hepinize var, yoksa hiçbirinize yok. Hayat ortaklığı diyelim. Birlikte çalışılır işte her şeyin birliktedir. Eskiden de böyleydi. Bizim anamız babamız da çiftçiydi. Biz bunu gördük aileden. Devamını da aynı şekilde getirdik. O yüzden iki aile arasında fark göremem, ikisi de aynı anlamda benim için” (K19, Erkek, 54).

Duygusal destek, üretim sürecinde birlikte yer almanın getirisiyle birleşince bir “hayat ortaklığı” inşa edilmiştir. Bu noktada aileyi tanımlama sürecinde belirleyici faktörlerden eğitimin yanına üretim sürecinin de

eklemlendiği söylenebilir. Kırsal alanda tarımla uğraşan K19 için ilk ailesinden bu yana bir değişim yaşanmamış, duygusal destekler ekonomik destekle iç içe geçmiştir. Paralel düşünüşteki ev kadını K22 de işgücüne katılım sağlamamasına karşın duygusal desteği yalnızca hayat ortaklığı olarak tanımlamış, eşle beraber gündelik yaşamın getirisi duygulara eşlik etmek ortaklıkla örtüştürülmüştür. K19 ve K22 dışındaki katılımcılar ise kentte yaşamlarını sürdürmekte, hem eşiyle/partneriyle hem de ilk ailesiyle aynı mesleği icra etmemektedir. K19'un anne ve babasının da ikinci ailesi gibi çiftçi olması, K22'nin annesinin de ev kadını olması mesleki açıdan benzer aile örüntülerinin sürdürüldüğünü açığa çıkarmaktadır. Daha açık bir ifadeyle ilk aileyle benzer meslek grubuna mensupluk ve benzer eğitim seviyesine sahiplik, aileler arasında bir ayrım yapılmamasıyla sonuçlanmıştır. Zira benzer pratikler sürdürülmektedir. Aksi istikamette özellikle anne ve babanın eğitim seviyesi, çocuğun eğitim seviyesinin altında kalmaya başladığında aile sorguların merkezine yerleştirilmektedir. Bu doğrultuda ilk aileden edinilen kültürel sermayenin çocuğa göre yetersizliğinin gönüllü çocuksuzluğa giden yolda yapı taşlarını inşa etmeye başladığı söylenebilir. Ebeveynin kültürel sermaye bakımından daha aşağıda konumlandırılması özellikle ebeveynlik rollerin ne derece "iyi" ve "nitelikli" yerine getirildiğinin altını oymaktadır. Annelik rolleri duygusal yakınlık kurulduğundan ötürü eleştirileri defedilmekteyken babalık rolleri eklemlenen duygusal mesafeler aracılığıyla hedef tahtası haline getirilmektedir. Bu durumun en önemli göstergesi katılımcıların sık sık "*kendi kendimize büyüdük*" söylemlerini tekrarlamasıdır. İlgisiz aileye yapılan bu vurgu hemen akabinde babanın duygusal mesafesine referansla sürdürülmekte, annenin rolleri perde arkasına itilmektedir.

İlk ve ikinci aile ayrımlarının yanı sıra aile, kültürel kodlarla işlenmiş tanımlarla bir çerçeveye oturtulmaktadır. Katılımcılar aile denince zihinlerinde uyanan senaryoyla pratiğe dökme biçimlerinin ve sorgulamaların ardından kurgulanan ideal aile fikrinin birbirinden ayrıştığını ifade etmektedir.

"Beraber yaşamak, aynı evi paylaşmak olduğun zaman bence zaten aile olmuş oluyorsun. İlla bir formal imza atmaya gerek olmadığını

düşünüyorum. Birçok imza altında olup berbat hayatları olan ama adı aile olan çok fazla aile var. Ama tabii böyle eskiden öyle yetiştirildiğimiz için hani anne-baba-çocuk aile budur mesela. Çocuk olmadığında da aile “hmm acaba” diyoruz, karı koca sadece gibi kafalarımız biraz. O yüzden şey bence aile karşılıklı commitment varsa, sadakat, paylaşım, sorumluluk paylaşımı vesaire varsa da aile. İlla adına aile koymak zorunda değiliz bence. Ama sonuçta sadece Türkiye’de de değil, dünyanın birçok yerinde aile olmak için illa bir en azından kurumsal olarak evlenmiş olmak gerekiyor. Böyle de bir gerçek var yani. O yüzden aile denince, birisi aile dese aklıma evli olmayan bir çift gelmez, evli bir çift gelir yani” (K6, Kadın, 40).

K6 için aile olmanın ilk adımı “*beraber yaşamaktan*” geçmektedir. Aile en temelde özellikle işlevsel paradigma tarafından ekonomik ortaklıklar ve beraber yaşamayla gündeme gelmektedir (Gittins, 2012, s. 64). Tüm katılımcılar da paralel bir düşünüşle, K6’nın beraber yaşamak vurgusunu aile olmanın şartlarından bir tanesi olarak görmekte böylece “*ortak evi*” ailenin başat unsuru kabul etmektedir. Katılımcıların kendi aile hikayeleri daima birlikte yaşanan bir evde başlamaktadır. Büyük bir çoğunluğu parçalanmış ailelere sahipken bir kısmı da tek ebeveynli ailelerde yetişmiştir. Yine de evin birlikte paylaşıldığı, bu ortaklık aracılığıyla gündelik yaşamın ritmine dahil olan romantik ilişkinin muhattabı aileyi oluşturmaktadır. Halbuki hem mesleki zorunluluklar veyahut ekonomik problemler vb. nedeniyle aynı evi paylaşamayan aileler bulunabilmekte hem de bazen ev, romantik ilişki dışındaki kişilerle de paylaşılabilmektedir. Her iki durum da katılımcıların aile unsurlarını taşınamamaktadır. Ancak bu durum aile ve “ev” kavramlarının iç içe geçmişliği yansıtmaktadır. Keza ev barınma, korunma gibi temel ihtiyaçların karşılanabildiği katı, soğuk ve korunaklı binalardan çok daha fazlasıdır. Ev, kamusal alandaki fırtınalardan ve kişinin kendi fırtınalarından korur (Bachelard, 1996, s. 35); kamusal alanla arasına duvarlar örerek aileye mahremiyet alanı açar (Madanipour, 2003, s. 62). Bu nedenle ev fiziksel bir mekânın ötesinde anıların, duyguların, düşüncelerin bir arada eritilme potasıdır. Evin her zaman sığınak rolünde olmadığını aksine olumsuz deneyimlerin de mekânı olduğunu hatırlamak bir taraftan da günümüzde evden çalışma, evlerin sosyal medyada sergilenmesiyle vb. mahremiyetinin tartışılacağı belirmek gerekmektedir.

Fakat her halükârda diğer mekanlara kıyasla ev, özel alana tekabül etmekte ve aile olmak için bu güvenli varsayılan duvarlara ihtiyaç duyulmaktadır.

K6'nın "imza atmaya gerek olmadığını düşünüyorum" söylemi hem evli hem de bekar katılımcılar tarafınan desteklenmekte, yeni bir aile inşa edebilmek için evlilik koşul görülmemektedir. Geçmişin üretimi güçlendirici ya da üremeyi meşrulaştırma işleviyle sınırlandırılmış aileleri, modernleşme deneyimiyle birlikte git gide merkezine duyguları yerleştirmeye başlamıştır. Evlilik ve aşk birbirinden ayrı değil aksine birleştirilmiş iki durum biçiminde yeniden değerlendirilmiştir (Aytaç, 2015, s. 155). Ardından modernleşmenin ve bireyselleşmenin çıktıları evliliklere yansımaları değişmiş, "evliliğin modası geçiyor mu?" soruları gündeme gelmeye başlamıştır. Bu noktada evli katılımcıların çalışma boyunca evliliklerini "mecburen" yaptıklarını özellikle ifade etmeleri evliliğin modası hakkındaki tartışmada yol göstericidir. K7, K19 ve K22 dışındaki tüm evli katılımcılar eşlerini çok sevdiklerini ama eğer aileleri ya da toplumsal önkabuller evliliği şart koşmasaydı, imza atmayacaklarını belirtmişlerdir. Çünkü onlar için aile olmak, aynı evi paylaşmak anlamına gelmekte ancak evlilik, bir koşul olarak görülmemektedir. Kendi aileleri, partnerinin aileleri, dışarıdaki sosyal çevreleri evlilik olmaksızın beraber yaşamayı yeterince desteklemedikleri için evlenmek durumunda kalmışlardır. Bu durum, evliliğin kurumsal olarak değer kaybettiğini fakat ailenin toplum nezdinde hala belirli işlevlerinin sürdürüldüğünü göstermektedir. Bauman'ın modernleşme deneyiminin ve kentleşmenin romantik ilişkileri dönüştürdüğü düşüncüsü, katılımcıların anlatılarında destekleniyor görünmektedir. İmza atmanın gerekli görülmemesi bir taraftan da aidiyete olan ihtiyaç, aileye bakışta farklılara neden olmuştur. İmza atarak evlenmek onlar için bir çeşit "kök salmaya" karşılık gelmekte bu yüzden olası bir riskle karşılaşıldığında gidebilmeyi önlemektedir. Modernleşmenin "sonsuz dek, evet" cevaplarını kaygan bir zemine taşıyarak bu vaatlerin artık pratiğe dökülemediğini belirten Bauman da (2023, s. 8) bu nedenle ilişkilerin akışkanlaştığını belirtmektedir. Bekar katılımcıların evlilikle arasına mesafeler eklemleyen bu tutum, evli katılımcılarda da benzer biçimde dışsal bir faktörle (akraba, sosyal çevre vb.)

açıklama girişimiyle sonuçlanmıştır. Kısacası romantik ilişkiler kalıcı olsa dahi akışkanlık ihtimaline tutunulmak istemekte, kalıcı ilişkiler kurarak ağda kalmak bir çeşit risk olarak değerlendirilmektedir.

Aileyi yeniden kurgulamak isteyen fakat pratiğe dökemeyen katılımcılar için K6'nın "eskiden öyle yetiştirildiğimiz için" söylemi, aileye bakışta öznel düşüncenin yetersizliğini açığa çıkarmaktadır. Bir ailenin içinde doğma ve yetiştirilme önce ailenin ardından aile aracılığıyla yaşanan toplumun kültürel kodlarının, değer ve normlarının öğrenilip içselleştirilmesine aracı olmaktadır. Bu nedenle esasen içinde bulunulan toplumla farklı düşüncelere sahip olunabilir ama pratiğe dökmek, kültürel çerçevelerden çıkmak anlamına geliyorsa zorlayıcı olabilir. Nitekim ailenin ilk sosyal çevre konumu ve bu sosyal çevrenin de çocuğu değerler, normlar, kültürle kuşatması çocuğun ilerideki yaşamında içerisinden çıkılmayı zorlaştırmakta; çıkılması durumunda dahi derin izler bırakmaktadır (Akın, 2019). Anlatısı boyunca toplum nezdinde kabul gören aile biçimini (evli ve çocuklu) benimsemediğini belirten K6'nın hemen akabinde "evli bir çift" ve "anne, baba, çocuk" üçgenini vurgulaması önemlidir. Kültürel kodların devreye girmesi, katılımcıları aileyi sorgularken çelişkilere sürüklemekte; fikir, pratik ve idealleri birbirinden ayırmaktadır. Öte yandan bahsi geçen kültürel kodlar yalnızca aileye dair tanımları değil, ailenin gündelik yaşam pratiklerinde de belirleyici rol oynamaktadır. Bu pratikler, katılımcıların ilk ailelerinden çoğunlukla uzakta yaşamlarını sürdürmesiyle zedelenmiş görünmektedir. Özellikle bakıma ihtiyaç duymayan anne ve babalara yapılan ziyaretler, iletişim kurma, bayram tebriklerinin rutinler arasında değerlendirilmediği açığa çıkmaktadır.

"Bayramlarda, seyranlarda açıkçası kayınvalideme gidiyorum. En son oraya gittik. Anneme bazen gidiyorum. Geçen sene gitmiştim bayram döneminde, bu sene gitmedim. (...) telefonda görüşüyoruz ama o kardeşlerimle mutlu olduğu için, ben de çok aramadığım için açıkçası bir özlem duymuyorum. İhtiyaç duymuyorum. Belki de bu çekirdek aile kavramının sürecinde gelişmiş bir durum olmuş olabilir. Yani bir öfkem yok, nefretim de yok ve herhangi bir intikam alma durumum da yok ama yani içimden o spontane de akışla gelmiyor yani. Olmuyor (K17, Erkek, 51)".

K17'nin anlatısı gönüllü çocuksuzların ilk aileleriyle görüşme sıklığının hem oldukça az hem de bu görüşmelerin çoğunlukla bir zorunluluk hissiyle sürdürüldüğüne işaret etmektedir. Nitekim diğer katılımcıların büyük bir çoğunluğu da benzer bir anlatıyla K17'yi desteklemektedir. Bu durum gönüllü çocuksuzların ilk ailelerini yakın ilişkilerine dahil etmedikleri, gündelik yaşamlarından uzaklaştırdıklarına işaret etmektedir. Bu nedenle tüm katılımcılara aileleriyle ne sıklıkla görüştükleri sorusu yöneltilmiş, alınan cevaplar doğrultusunda **Şekil 17** oluşturulmuştur.



Şekil 17: İlk Aileyle Görüşme Sıklığı

Görüldüğü üzere her gün telefonla görüşen katılımcılar azınlığı oluşturmaktadır. Haftada bir kez ziyaret eden katılımcılar f=6, her bayramda ziyaret edenlerin sıklığı ise f=9'dur. En büyük dilimi oluşturan f=15 kesim ise bazı bayramlarda aile ziyaretlerini gerçekleştirmekte, bazı bayramlarda tatile çıkmayı tercih etmekte, bazı bayramlarda ise hiçbirini yapmayıp evde dinlenmeyi tercih etmektedir. Öte yandan her biri ihtiyaç durumunda yardım edebileceklerini belirtmekte fakat yine büyük bir kısmı kendileri ihtiyaç duyduklarında ilk aile yerine arkadaş ya da partnerlerine başvurduklarını ifade etmektedir. İlk aileye başvurdukları ya da başvurmasalar da destek gördükleri alan ise ekonomik destek (f=3) olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk aile ve gönüllü çocuksuz olan çocuk ilişkisi esasen bu noktada tek yönlü bir iletişim olarak

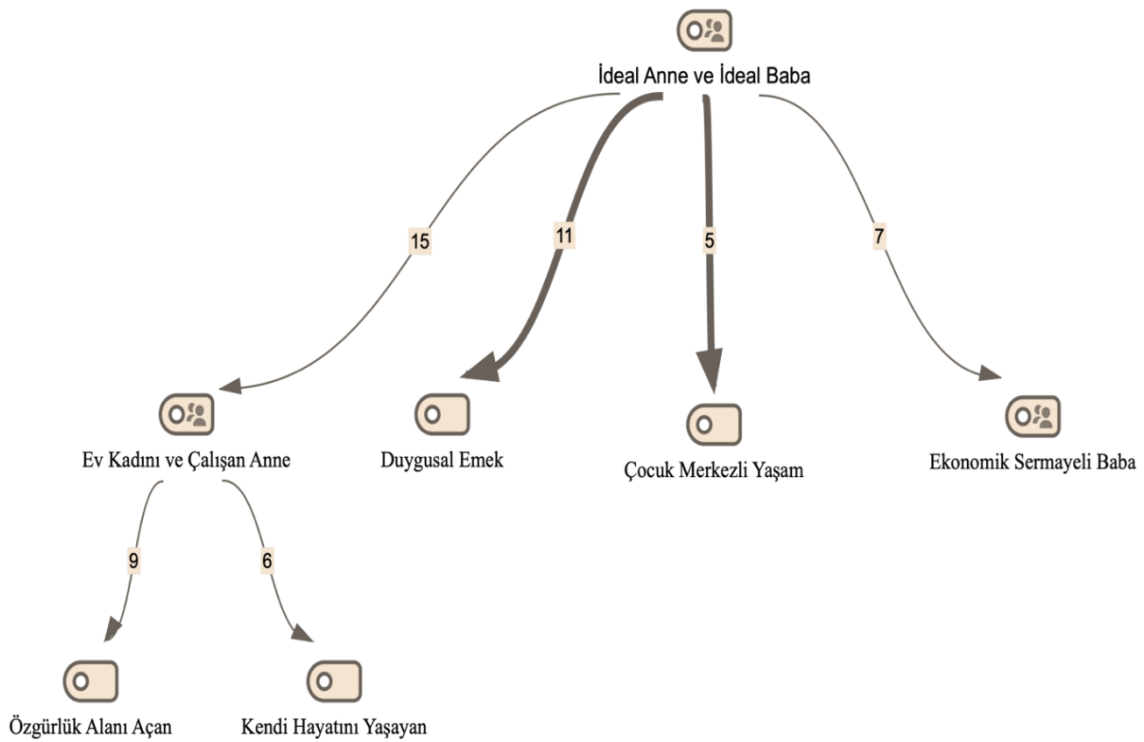
yorumlanabilir. Nitekim görüldüğü üzere gönüllü çocuksuzlar iletişim kurmayı, yardım istemeyi, yüz yüze görüşmelerin düzeyini düşürme çabasında olmasına karşılık aileler talep edilmeden desteklerini sürdürmeye çalışmaktadır.

Katılımcılardan sekizi (K4, K5, K6, K8, K9, K11, K12 ve K16) ailelerinden uzakta yaşamayı bilinçli bir şekilde tercih etmişlerdir. Ailelerinin yaşam biçimlerine müdahale edeceğini ifade etmişler; tek başına, arkadaşlarıyla ya da evliliği aile evinden çıkmayı sağlayan kurtuluş olarak addederek partneriyle yaşamaktadır. Eğer anne veya babası bakımına muhtaç ise en az haftada bir evlerine ziyarete gidip ihtiyaçlarını karşılamakta, her gün telefon aracılığıyla iletişim kurmaktadır. Bakıma muhtaç olmayan ailelerde ise durum farklılaşmakta, görüşülen süre aralıkları uzamaktadır. Başka bir deyişle kriz anında ya da gerektiği takdirde iletişim kurmak rutinleşmektedir. Aksi bir durum söz konusu değil ise bayram ziyaretleri, telefon görüşmeleri K17'nin ifade ettiği üzere genel olarak "*içlerinden gelmemektedir*". İlk aileyle kurulan iletişim, genel olarak gündelik yaşamın ritmine uyumsuzmuş gibi aktarılmaktadır.

"(...) en azından bazen bayramlarda ziyaretlerine giderim, vakit geçirmeye çalışırım hepsiyle. Ama isteyerek değil işte. Sanki bir görev icabı, refleks gibi yapıyorum tüm bunları. Kendi ailemi kurmak bu yüzden karışık. İsteyip istemediğimden emin bile değilim. Yani benim bildiğim aile bu işte, kaos, kavga, gürültü. Filmlerde gördüğümüz mutlu aile tabloları nadiren yaşanır bizde. Şimdi de onu kendimin gerçekleştirebileceğine de inanmıyorum yani" (K11, Erkek, 24).

İlk aileyle görüşülen sürelerdeki esneklikler ise ikinci ailelerde geçerli değildir. K11'in anlatısında görüldüğü üzere, ilk aileyle görüşme aralıkları uzun ve çoğunlukla gönülsüzdür. İlk ailenin zorunlu, ikinci ailenin ise seçimle inşa edildiği göz önünde bulundurulduğunda ilişkilerin de bu hususa göre biçimlendirildiği söylenebilir. İnsanların kendi kendilerinin her şeyi olma arzusu en nihayetinde kendi kendilerinin gelenekler ve kanunlar koyucuları haline gelmesine yol açmıştır (Beck & Beck-Gernsheim, 2012, s. 17). Bu nedenle var olduklarını kabul ettikleri geleneksel rolleri her zaman yerine getirmemek bir sorun teşkil etmemekte, ilk aileyle aralarına ördükleri duygusal ve fiziksel mesafeler olağan sayılmaktadır. Bir yandan da ilk ailedeki bu uzaklıkların

farkındalığı bekarlar için yeni bir aile inşa etmede engelleyici, evliler için ise evliliklerini sürdürmede problem teşkil etmektedir. Nitekim yalnızca *K11*'in “mutlu aile tablosu” biçiminde tanımladığı aileler -genellikle çekirdek aileler- idealleştirilmektedir. Bu mutlu aile tablosunda ise anne ve babaların belirli rolleri bulunmakta, idealleştirilen rollerin pratiğe dökülmesindeki zorluklar hem yeni bir aile inşasında hem de çocuk yapma kararında belirleyici olmaktadır. Bu roller **Şekil 18**'de sunulmuştur:



Şekil 18: *İdeal Ebeveynlik*

Mutlu aile tablosunda idealleştirilen ebeveynler için yalnızca duygusal emek ($f=11$) ve yaşamını çocuğu merkeze alarak sürdürmek ($f=5$) ortaktır. Geçmişte çocuklar küçük yetişkinler olarak kabul edilmekte, kendi fizyolojik ihtiyaçlarını tek başlarına karşılamaya başladıkları dönemden itibaren yetişkin dünyasına katılım sağlayabilmekteydi. Çocuk ve çocukluğun keşfi ise beraberinde yeni bir çocuk kurgusunu gerektirmiştir (Aytaç, 2015, s. 83). Çocukluk dönemi üretim sürecinden ziyade eğitime katılımdaki aktiflik nedeniyle uzamış; çocuk ekonomik, duygusal, fiziksel vb. alanlarda geçmişe nazaran daha fazla emek sarf edilmesi gereken bir konuma bürünmüştür.

Nitekim çalışmada katılımcılar hem annenin hem de babanın, kendi yaşamlarını çocuğa göre organize etme mecburiyetini sık sık aktarmışlardır.

Aynı zamanda yine her iki ebeveynin de çocukla güçlü duygusal bağlar inşa etmesi gerektiği açığa çıkmıştır. **Şekil 16'**da bahsi geçen özellikle babaların duygusal mesafesine dair eleştiriler, ideal ebeveynlik söz konusu iken yeniden gündeme gelmiştir. Ortak çıkan bu bulgu, esasen 1970'lerden itibaren yaşamlarının merkezine çocuğu yerleştiren ailelerin, çocuk ve yetişkin ikiliğini duygusal adımlarla bulanıklaştırmasına dayanmaktadır. Bir geriye dönüş biçiminde okunabilecek durum, çocuk-ebeveyn hiyerarşisi yerine tercih edilen "çocukla arkadaş olabilmekle" başlamış akabinde ailenin duygusal merkezi çocuk haline gelmiştir (Chambers ve Gracia, 2022, s. 109). Öte yandan duyguların ebeveynlerden çocuğa doğru akan tek yönlü bir süreç olmadığını belirtmek gerekmektedir. Aksine günümüzün duygulanım toplumlarında çocuğun anlamı ebeveyne doğru da akan bir sevgi yumağına, ebeveynin hayatını anlamlandırmaya ve aidiyet hissini pekiştirmeye aracı olmaktadır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012, ss. 205-206). Başka bir deyişle duygular çift yönlü bir seyir izlemekte, çocuk her halükarda duygunun ana kaynağı haline gelmektedir. Bu nedenle çocuk merkezli bir yaşam ve duygusal emek unsurları esasen iç içe geçmiş bir yaşam pratiğine tekabül etmekte; ideal anne ve babanın yegane görevi gündelik yaşamın akışında duygusal, fiziksel, maddi vb. emeğini çocuğa yönlendirmeyi içermektedir.

Annelik ve babalık idealleştirilmesi ortak rollerin yanı sıra ayrıştırılarak geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle uyumlu biçimde sembolize edilmektedir. İdeal anne hem ev içi sorumluluklarını yerine getirecek hem de çalışma hayatına aktif katılım sağlayacaktır. Eşzamanlı biçimde eşine ve çocuğuna bireysel alan açacak ($f=9$), kendi sosyal hayatını ($f=6$) da sürdürecektir. İdeal baba ise "*ihtiyaç halinde*" "*anneye yardım edebilen*" ama kaçınılmaz rol varsayılan ekonomik sermayeye ($f=7$) sahip olandır.

"(...) çoğumuzun annesi hayatını yaşayamadı. Ev, çocuklar derken geçti hayatları. E bir yerden sonra yaşlandılar, yaşayabilecek enerjileri kalmadı. Yani evden çocuklardan elini eteğini çeksin demiyorum ama asıl anne iyi eğitilmiş yani gerçekten iyi eğitilmiş, iyi bir işi olandır. Annelerimizin

ekonomik özgürlüğü olsaydı çok farklı kapılar açabilirdi. Bir kere bizi daha güçlü yapabilirdi. Babamıza katlanmazdı. Mutsuzdu ya çoğumuzun annesi. Anneler mutsuzken, çocuk nasıl mutlu olacak? Kendi hayatını yaşayabilmeli işte. Ama evi, bizi falan babamızın idare edebileceğini sanmıyorum. Yani yardım etmeli tabii ki. Ama işte benim için baba pantolonunu getirip cebinden para alabileceğin biri. Öyle de olmalı. Baba bu kadardır. Varlığını bilirsin ama hiç hissetmezsin” (K1, Erkek, 26).

K1’in anlatısı anneyi kadınlık rolleriyle, babayı erkeklik rolleriyle keskin çizgilerle bölmektedir. Anne hem çalışma yaşamında aktiftir hem ev içi rollerde sorumluluğun çoğunu üstlenir hem de mutludur. Baba ise yalnızca gerektiği durumlarda annenin rollerini kolaylaştırabilen fakat temelde payına düşen yegane rol ailenin maddi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Annenin iş yaşamına aktif katılımı ise evin maddi giderlerine katkı sağlaması için değil, güçlü bir kadın ve güçlü bir anne rolünü yerine getirerek yine güçlü çocuklar yetiştirebilmesi adınadır. K1’in ideal anneye atfettiği bu roller, ideal kadın kurgularıyla örtüşmektedir. Nitekim Soğuk Savaş’tan beri Türkiye’de ideal kadın ev işlerindeki becerileriyle, nitelikli meslekleriyle, fiziken bakımlı olmasıyla, annelik rolleriyle bir arada kurgulanmıştır (Bektaş Ata, Karaosmanoğlu ve Engin, 2023, ss. 91-92). Bu kurguyu destekleyen katılımcılar annelerinin K1’in ifadesiyle *“hayatlarını yaşayamadıklarını”* da eklemektedir. Çelişkili ifadelermiş gibi görünebilir ancak anneliğin, kadınlıkla birleştirilerek sorumluluklar ağına atılması yeni bir durum değildir. Öyle ki “süper anne sendromu” başka bir kavramsallaştırmayla “modern anne sendromu” kadınların hem evde hem de iş yerinde toplumsal beklentileri karşılayabilmek uğruna durmaksızın çabalamasından ötürü açığa çıkmıştır (Gündüz, 2017). Katılımcıların ideal anneye dair beklentisi de bir süper anne figürüyle örtüşmekte, Hochschild ve Machung’ın (1989, ss. 15-17) geleneksel kadın tipolojisine işaret etmektedir. Babanın ev içi rollerden muaf tutulması, yalnızca ihtiyaç haline yardım etmesi ancak annenin ev içi rollerde tek sorumlu olması ve çalışma hayatına katılması bu tasavvurda belirleyici olmuştur.

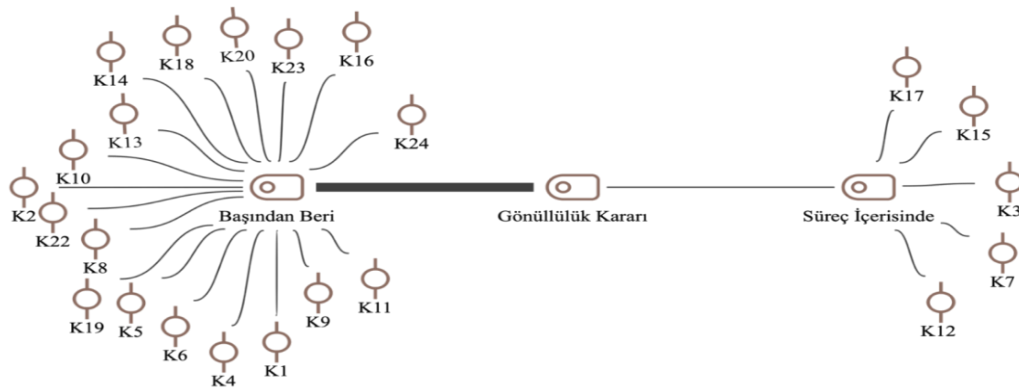
Sonuç olarak aile kurguları zihinlerde ve pratikte farklı işleyişlere tabi tutulmuştur. Zihinlerde ailenin sınırları genişletilmiştir. Beraber bir ev inşa etme biçiminde tanımlanmakta ve bu evin içerisine dahil edilen romantik ilişkiler,

evliliği ve çocuk sahibi olmayı koşul olarak sunmamaktadır. Ancak zihinlerde genişletilen bu tanım, pratikte karşılığını bulamamaktadır. Nitekim kendi çocuksuzluklarına veya evli olmamalarına karşın aileden anlaşılan yolu evlilikten geçen bir anne, baba ve çocuk üçgenidir. Çalışmada sahip olunan aileden ayrılan bu yollar Dikeçligil'in ifadesiyle (2014, s. 24) *"hepimizin iki ailesi vardır: İçinde yaşadığımız aile ve içinde yaşamayı hayal ettiğimiz aile"* eklemlenerek bir başka sapağa daha kapı aralamaktadır. Sözün özü hayal edilen aile tanımları ve içine doğulan ardından yaşamaya devam edilen aile tanımları ve pratikleri arasında farklar mevcuttur. Sonuçta kültürel kodlar aileden anlaşılanı sınırlandırmış, benzer doğrultuda anne ve baba da yine bu kodlar aracılığıyla idealleştirilmiştir. Aileden anlaşılan ve bahsi geçen idealleştirme ise en nihayetinde katılımcıların gönüllü çocuksuzluğa giderken ilk basamaklarını oluşturmuştur.

4.2. ÇOCUKSUZ BİR YAŞAMA "GÖNÜLLÜ" OLMAK

4.2.1. Yeni Bir Karar mı Yoksa Bir Duruş mu?

Gönüllü çocuksuzluk kavramsal olarak bir iradeyi vurgulayan ve bu yönüyle çocuksuzluk kavramının evrimleşmiş bir biçimidir. Koşullardan bağımsız olarak, tercihler doğrultusunda veya koşullar gereği çocuk sahibi olmayanları ayıran bu kavramın merkezinde "karar almak" kilit unsurdur. Bu çalışmada katılımcıların büyük bir çoğunluğu, küçüklükten itibaren çocuk istemediğini, küçük bir kısmı ise bu kararı yetişkinlik döneminde şekillendirdiklerini ifade etmiştir.



Şekil 19: Gönüllülük Kararı

Şekil 19'da görüldüğü üzere katılımcıların büyük bir çoğunluğu ($f=19$) kendilik bilinçlerine eriştikleri yaşlardan itibaren çocuk istemediklerini, çocukları sevmediklerini ve onlarla vakit geçirmekten hoşlanmadıklarını ifade etmişlerdir. Gillespie (2001), gönüllü çocuksuzları kendi arasında özellikle karar alma mekanizmalarını göz önünde bulundurarak ikiye ayırmaktadır. Aktif gönüllü çocuksuzlar, başından itibaren çocuk sahibi olmamayı tercih eden, yaşamlarının odak noktasını genelde kariyer, eğitim, kişisel değerler olarak belirleyen gruptur. Pasif gönüllü çocuksuzlar ise içsel motivasyonlardan daha ziyade dışsal koşullardan -aile ilişkileri, romantik ilişkiler vb.- etkilenererek çocuk yapmaktan uzaklaşmış ancak çocuksuzluk konusunda net bir karar almamış bireylerdir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu bu iki tanım doğrultusunda kendilerini birer aktif gönüllü çocuksuz kategorisinde tanımladıkları söylenebilir. Ancak işin gerçek yüzü Gillespie'nin ikili kategorisinde hesaba katmadığı bireysel nedenler gibi çeşitlenebildiğidir. Özellikle evli erkek katılımcıların, evlenmeden önce çocuk sahibi olmaya dair kesin bir kararları olmamasına karşın, evlilik sonrasında bu konuda kararlarını netleştirdiği görülmüştür. Eşlerinin gönüllü çocuksuzluğa dair ısrarlı tutumları, bu gönüllülükteki iki taraf açısından da geçerli ve "rasyonel" kabul edilen sebeplerle sürdürülerek, en nihayetinde evli erkeklerin ikna olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, Gillespie'nin ikili kategorisinin en azından bu çalışma özelinde geçerliliğini yitirdiği söylenebilir. Çünkü evliliğin ardından aktif gönüllü çocuksuzluk tanımlarına uyan erkeklerin, sadece başından beri bu kararı almadıkları için pasif gönüllü çocuksuzluk rolleriyle tanımlamak eksik bir yaklaşım olacaktır. Öte yandan, yine bu çalışma özelinde küçüklükten beri ebeveyn olmak istemediğini belirten katılımcıların da yetişkinlik döneminde sosyal çevreyi gözlemleyerek bu kararı pekiştirdikleri anlaşılmaktadır.

"(...) hiçbir zaman anne olmayı istemedim. Ama annelik ve çocuklu bir hayat ya benim için izlemem gereken bir yol mu acaba diye kendimi sorguladım. Ama çok kısa bir süre oldu. Çünkü dürüst olmak gerekirse Türkiye'de yaşıyoruz. Toplum bizlere küçük yaştan itibaren işte âşık

olmayı, evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı öğretiyor. Herkesin böyle yürümekten mutlu olacağı bir yol sanıyoruz. (...) etrafımdaki kadınları işte annemi, anneannemi izlediğimde çocuk bakan, evi çekip çeviren işte sürekli başkasına hizmet edip başkalarının ihtiyaçlarını, kendi ihtiyaçlarının önüne koyan kadınlar olduklarını gördüm. Anneannem de dahil olmak üzere kadın ve erkeğe cinsiyetçi rollerin atandığını fark ettiğinde sanırım ergenlik zamanlarımdı. Dedim ki bu çok saçma bir şey yani bu asla bana göre bir şey değil. Kim belirlemiş ve kadınlar neden uyguluyor diye düşünmeye başladım. Yani kadınlar da bayağı bunu uyguluyor. Çünkü küçüklüğümden itibaren hiçbir zaman bana evlenme ya da çocuk yapma baskısı kurulmadı ama hiç kimse de evlenmek ya da çocuk yapmak zorunda değilsin demedi özellikle, duymadım" (K9, Kadın, 43).

Annesi, anneannesi ve etrafındaki kadınları gözlemleyerek nihai bir karara ulaşan K9'un kararının arka planında geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri etkili olmuştur. Sosyalleşme sürecinin ilk adımı olan aile; normlar, değerler, inançlar tarafından çepeçevre sarılan ve bunların uygulamalarının öğrenildiği yer olarak karşımıza çıkmaktadır (Akın, 2019). K9'un ilk sosyal çevresi olarak ailesinden gözlemlediği rollerde ev içi sorumluluklar ve çocuğun bakımı annelere aittir. Diğer aile üyeleri için kendisini ve kendi ihtiyaçlarını arka plana atmakta, fedakarlıklar sarmalında görülmektedir. K9, gözlemlediği bu toplumsal cinsiyet rollerini rasyonel bir zemine oturtamadığından reddetmekte, benzer rolleri pratiğe dökmekten kaçınmaktadır. Toplumun anneliğe ve babalığa eşit sorumluluklar yüklememesi (Peterson, 2015), çocuk bakımının sadece anneye ilişkilendirilmesi en nihayetinde feminist konumlanmayı sürdürmek amacıyla anneliği reddetmek (Gillespie, 2003) kadınların gönüllü çocuksuzluk tercihlerinde belirleyici unsurlar arasında yer almaktadır. Pınar Eke (2022), Türkiye'de yürüttüğü çalışması boyunca tam da bu nedenle esas gönüllü çocuksuzların evli kadınlar olduğunu belirtmiş, kararın alınmasının ardından baskıyı en çok hissedenlerin de bu grup olduğunu eklemiştir. Bu çalışmada esas gönüllü çocuksuzların "kim" olduğu bir hiyerarşiye dökülmemesine karşın karar alma aşamasında kadınların daha aktif olduğunu söylemek mümkündür.

"Eşim çok istiyordu en başta. Ben öyle bir ikna etmişim ki geçenlerde bir soru sordum. Çünkü nedense otuz yaşına geldik, herkes söyleniyor diye anlık bir şüpheye düştüm. Öyle bir ikna etmişim ki yok, şu an çok rahatız

dedi. Çünkü o da belirli bir rahatlık seviyesinde. Sporuna gidiyor, işine gidiyor, akşamın bir vaktinde geliyor. O da biliyor çoğu şeyden vazgeçmek zorunda kalacağını. O yüzden o şimdi benden daha da tepkili çocuğa, mesafeli. Fazla ikna etmişim” (K10, Kadın, 30).

Gönüllü çocuksuz kadınlar, evlilikten sonra eşlerini çocuksuz bir yaşama ikna etmektedir. Bazı çiftler evlendikleri ilk dönemlerde ekonomik, kariyerlerini ilerletme gibi amaçlarla çocuk yapmayı erteleyebilmektedir. Ardından gelen süreçte hem çocuksuz bir yaşamı konforlu bulup alışmak hem de özellikle çocuk sahibi olan arkadaş çevrelerinden çocuk bakımına şahit olmak onları gönüllü çocuksuzluğa itmektedir (Campbell, 1985). K10 gönüllü çocuksuz bir kadın olarak eşini gönüllülüğe ikna etmiş ve çocuksuz yaşamda kendilerine kolaylıkla vakit ayırabildikleri, bu vakitten ödün vermek istemedikleri için çocuksuzluk kararı almışlardır. Böylece gönüllü çocuksuzluk kararının evli çiftlerde ilk olarak kadın tarafından alındığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Fakat eninde sonunda gönüllü çocuksuzluğun ardındaki motivasyonlardan bir tanesi de çiftlerin ilişki dinamiğindeki müzakerelerde açığa çıkmaktadır (Adams, 2014). Eşlerin toplumsal değerlerinin karşılıklı uyum ya da uyumsuzluğu, ekonomik hedefler, kurgulanan yaşam senaryoları kararın ardındaki sacayaklarıdır. Söylemlerin karar alma mekanizmasından bahsederken spora gitme, rahatlık, çocuklu bir hayatı reddetme unsurlarıyla sürdürülmesi bu nedenle dikkate değerdir. Eşler arasındaki yaşam biçimlerindeki ortaklık kararın alınmasında belirleyici olmuş, ilk adımı atan kadın da olsa erkekler peşinden kabullenmişlerdir.

Hem K9 hem de K10'un söylemlerindeki bir başka ortak nokta kararlarından eminliklerine karşın “acaba” tohumlarının çok kısa bir dönem de sürse yeşermiş olmasıdır. Bu noktada kadınların ilk kararı alan konumunun aynı zamanda sorgulayan tek tarafa dönüştüğü görülmektedir. Nitekim erkek katılımcılar çocuksuz bir yaşamı sürdürürken hiç şüpheye düşmediklerini ve bu yaşam biçiminden memnuniyetlerini sık sık dile getirmektedir. Evli ya da bekar fark etmeksizin tüm kadınlar ise bazı dönemlerde çocuk sahibi olsalardı nasıl bir hayatları olacağını sorgulamaktadır. Söylemlere göre bu durum toplumsal baskılarla ilişkilendirilmektedir. Hamilelik, doğum ve çocuk bakımının biyolojik

saatle ilişkilendirilerek kadınlara yaptığı baskı sorguların bazen açılabilmesine neden olmuştur. Sorgular, kararın neden alındığı hatırlanıncaya kadar sürmüş, inşa edilen yaşamı bozmak istememişlerdir.

Evli olmayan erkeklerin gönüllü çocuksuzluk kararı almalarındaki temel motivasyonları ise çoğunlukla ekonomik sebeplerden kaynaklanmaktadır. Henüz bir araba ya da çocuklu bir aileye yetecek büyüklükte ev sahibi olunmaması, çocuğun ekonomik götürüleriyle tanımlanması bu unsurlar arasında başat rolü oynamaktadır. Bu nedenle erkekler aldıkları kararı tekrardan sorgu süzgecine sokmamakta, alışkın oldukları çocuksuz yaşamın rasyonel bir tercih olduğu kabulünden hareketle anlık da olsa şüphe duymamaktadırlar.

Küçük yaşlardan itibaren ebeveyn olmama kararı almak yerine geç bir yaşta almış ya da bir karar almak yerine yaşamının akışı o şekilde ilerlemiş azınlık bir kesim de mevcuttur. Bu kesime dahil olmuş katılımcılar için başlangıçta çocuk da çocuksuzluk da nötr kavramlardır. Bir kısmı evliliği kendilerine göre geç bir yaşta yaptığından çocuk fikrinden uzaklaşmış, bir kısmı ise aksine erken bir yaşta evlenip boşandığı için çocuk sahibi olmanın fırsatını bulamamıştır. Aynı zamanda beklediği gibi bir romantik ilişki kuramamış ve artık kurabileceğine de inancını kaybetmiş bir katılımcı da bu gruba dahildir. Başlangıçta o da çocuk fikrine çocuksuzlukla eşit mesafede yer almaktayken, süreç içerisinde hayalini kurduğu bir romantik ilişkiye sahip olamaması onun çocuksuzluk kararı almasıyla sonuçlanmıştır. Bu anlamda Gillespie'nin (2001) bahsi geçen ikili kategorisinde aktif gönüllü çocuksuzluk kavramsallaştırması geçersiz görünmesine karşılık pasif gönüllü çocuksuzların geçerliliğini koruduğunu söylemek mümkündür. Zira bahsi geçen gruptaki katılımcılar koşulların gerektirdiği üzere önce koşullar gereğinde çocuk sahibi olamamış ardından çocuksuz yaşamı benimseyerek diğer katılımcılara kıyasla daha geç bir yaşta çocuksuzluk kararı almıştır.

Sonuç olarak kadınların aile içerisinde karar alma mekanizması, erkeklere kıyasla kronolojik olarak daha erken yaşlarda devreye girmektedir. Özellikle toplumsal beklentiler ve baskılar, kadınları aldıkları karar neticesinde sorguya itmekte, toplumun beklentileri ve kendi beklentileri arasındaki çatışmalar

nedeniyle sıkışıp kalmaktadır. Ancak çocuksuz yaşamın avantajları daima çekici gelmekte, kararlarının sorgusu çok kısa sürmektedir. Evli erkekler ise aile içerisinde alınan kararda başlangıçta daha pasif rol alırken, evliliğin ilerleyen safhalarında çocuksuzluğa alışmış olmak ve sosyal çevrelerinde çocuk bakımının zorlayıcılığına şahit olmak eşleri tarafından ikna edilmişliklerini pekiştirmekte bu nedenle de kararlarından şüpheye düşmemektedirler. Evli olmayan erkek katılımcıların ilk motivasyonları ekonomik sebeplere dayanmakta, çocuk bakımının maddi götürüleri ve ihtiyaçlarının karşılanamayacağı endişesi ön plana çıkmaktadır. Nihayetinde bir anlık sorgulasınlar ya da sorgulamasınlar, gönüllü çocuksuzluğa dair bir karar almanın en sık tekrarlanan sebebi “sosyalizasyon süreçleri” ve “sosyal sermaye” olarak karşımıza çıkmıştır. Kadınların, ailelerindeki cinsiyetler arasındaki rol dağılımını gözlemlemeleri ve benzer pratikleri yerine getirmemek istemeyerek anneliği reddetmeleri; erkeklerin ise çocuk bakımını, ekonomik götürülerini sosyal çevrelerinden gördükleri için baba olmayı tercih etmemeleri kararın alınmasında itici gücü oluşturmuştur. Başka bir deyişle sosyal çevreden görülen toplumsal cinsiyete dayalı ebeveynlik rolleri reddedildiği için çocuksuzluk kararı alınmakta ve sürdürülmektedir. Bu noktada üretilen “*dönüşümsel çocuksuzluk*” kavramı karar alma süreçlerindeki, negatif sosyal sermayeyi tasvir etmede kurtarıcı işlev görmektedir; sosyalizasyon sürecinde edinilen olumsuz ebeveynlik tanıklıklarının gönüllülük kararını şekillendirme potansiyelini ima etmektedir.

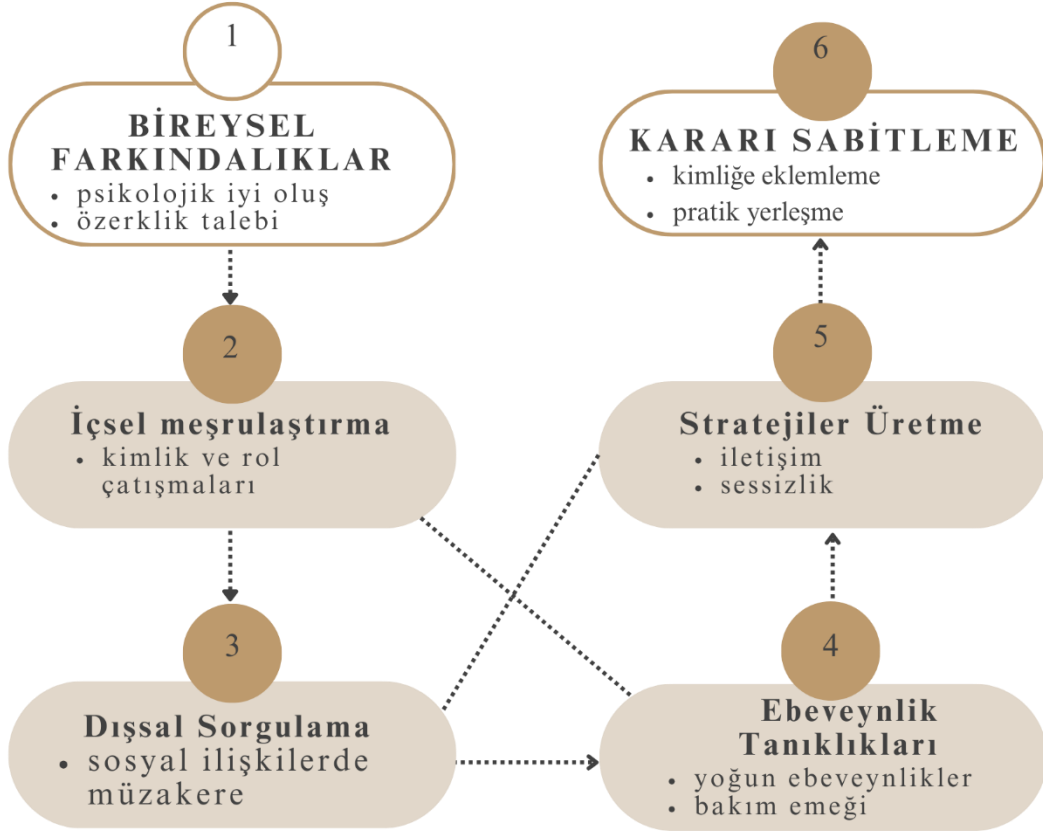
4.2.2. Gönüllülük Kararının Rotası: *Süreç Modeli*

Katılımcı gönüllülerin büyük bir çoğunluğunun, “*başından beri*” çocuksuz bir yaşam sürdürme arzusu var olmasına karşın bu kararı almalarında belirli ortak adımlar gün yüzüne çıkmıştır. Lee ve Zvonkovic’in (2014) evli çiftlerle yürüttüğü araştırmada gönüllü çocuksuzların karar aşaması açıkça üç kademedен oluşmaktadır: *anlaşma, kabullenme ve kapıları kapatma*. Kurulan romantik ilişkinin tür ve niteliğine bağlı olarak kademeler değişebilmesine karşın söz konusu çalışmada, ilk adım daima partnerle iletişim kurmaktan geçmektedir. Çocuk sahibi olmama isteği üzerine sohbetler, isteğin ertelenmesi ve sürekli yeniden müzakereler kararı netleştirmektedir. Bu noktada kararın netleşmesi,

gönüllülüğün gerekçelerinin ortak sepete atılıp atılmadığıyla ilişkilendirilmektedir. İkinci adımda çiftler, çocuk sahibi olmama üzerine hemfikir hale gelmekte; geleceğe yönelik pişmanlık olasılıklarını, sosyal çevre ve toplumsal baskıları, kararın değişebilme ihtimalini değerlendirmektedir. Kabullenme aşaması çiftlerin kararının gündelik yaşam pratiklerine yansımalarıyla görünür kılınmakta, kişisel yaşam kurguları artık “çocuksuzluk” üzerine inşa edilmektedir. Kararın yeniden müzakere sürecinin kapandığı anda kapılar da kapatılmakta, çiftler uzun vadeli gelecek planlarını ya yalnızca kendileri ya da partnerleriyle tasarlamaktadır. Diğer bir ifadeyle son adımda çocuk sahibi olma fikri, tam olarak kapıda bırakılmaktadır.

Bu çalışmada hem evli çiftler hem de bekar çiftler bulunmasına karşın, karar alma sürecinin benzer adımlara tekabül ettiği söylenebilmektedir. Katılımcı gönüllülerin ilk adımı içsel müzakerelerle sürdürülen, bireysel farkındalıklarla kuşatılmaktadır. Farkındalık evresi, bir insan dünyaya getirecek ve sorumluluklarının, bakım emeğinin tamamının kendisi tarafından karşılanacak olmasının getirdiği olası ebeveynlik kaygılarıyla yüzleşmek ve bir çeşit *bakım duvarına* çarpmakla başlamaktadır (Maier, 2015, s. 69). Aynadaki görüntüye, bir anne veya baba kimliğini, bu kimliğin kuşatılmışlığı ve beraberinde atfettiği roller yerleştirilememekte böylelikle ilk adım olan bireysel

farkındalıklara geçilmektedir. Akabinde izlenen yol haritası altı adımlı bir süreç modeline işaret etmiş, model **Şekil 20'**de sunulmuştur.



Şekil 20: Gönüllü Çocuksuzluk Kararı Almada Adımlar

Oluşturulan modele göre ilk adımda gönüllüler, kişisel kimliklerini ruh halinin dengede kalabilmesi önceleyerek psikolojik iyi oluşlarını merkeze yerleştirmektedir. Ebeveynlik, taşınması ağır bir yük olarak okunmakta ancak kendi yaşam kurgularında bu yükün yerine özerklik ve dengeli bir ruh hali öne çıkmaktadır. Öte yandan bu iki unsurdan yola çıkarak kendi içsel mekanizmaları aracılığıyla, yine kendi kavramlarıyla bir tür “farkındalık” geliştirmelerin zeminini hazırlamaktadırlar. Bu bakımdan çocuk sahibi olmamanın, toplumsal normların karşısında konumlanmak anlamına gelebileceğini öngörmekte ve psikolojik iyi oluş, özerklik talepleriyle çerçeveleyerek bireysel adımlarını atmaktadırlar (Park, 2002).

Bekar katılımcılar farkındalık aşamasını tek başlarına yönetmekte ancak evli katılımcılar, evlilik öncesi bazen örtülü bazen de açık biçimde partnerleriyle konuşmaktadır. Literatür boyunca gönüllü çocuksuzların genel olarak dört karar evresinden geçtiğinin altı çizilmektedir. Bu evrelerde tıpkı Lee ve Zvonkovic’in modelinde olduğu gibi, karar aşaması içsel mekanizmalara işaret etmekte, gönüllülüğün çerçevesi duygu durumu ve özgürlükle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır (Moore, 2014). Ancak bu çalışmada özellikle ikinci evreyi oluşturan adım, literatürden ayrılmaktadır. Her ne kadar diğer modeller de meşrulaştırma çabalarını hesaba katsa da hem kimlik hem de rol çatışmaları bu denli yoğun ve sonraki evrelerle etkileşim içerisinde aktarılmamıştır. Halbuki içsel meşrulaştırma çabası, dışsal sorgulamalara, ebeveynlik tanıklıklarına ve stratejiler üretmeye kapı aralamakta; süreç, bazen adımları birbirine sıkı sıkıya bağlayarak ardıllığını bozmakta ya da aynı anda geçişleri mümkün kılmaktadır.

“(ebeveynlik) o böyle söküp atamayacağın bir kıyafet gibi, derine yapışıyor artık tamamen seninle. Kendime yakıştıramadım hiç, hala yakıştıramıyorum. İşte gidiyorsun başka bir kadın, eve geliyorsun başka, ailenin yanında, arkadaşlarının yanında başka. Ama onlardan hiçbiri anne değil, iyi ki değil. Bu bana güven veriyor” (K12, Kadın, 30).

K12 karar alma hikayesini anlatırken gündelik yaşamındaki rollerini ipe dizmektedir: Öğretmenlik, arkadaşlık, çocukluk vb. Ona göre bu roller arasında ahenkli bir uyum bulunmakta ve birbirleriyle çatışmaya girmeden

yönetilebilmektedir. Ancak annelik rolünün eklemelenmesinin çatışmaları beraberinde getireceğini varsaymaktadır. Bu durum aynı zamanda bireylerin, karar alma mekanizmasının roller ve ilişkisellikler ağında işlediğine işaret etmektedir (Emirbayer, 1998). K12 öğretmen, arkadaş, çocuk rollerini değerlendirme süzgecinden geçirerek annelikten bağımsız kadınlık konumunu yeniden ayarlamakta böylelikle aradığı güven alanını güçlendirmektedir. Diğer katılımcılar da kararlarını benzer süzgeçlerden geçirmekte böylelikle içsel meşrulaştırma adımının dahi ilişkiyel ağlar içerisinde örüldüğünü kanıtlamaktadırlar. Keza bir sonraki adım, gönüllü çocuksuzluk çalışmalarının neredeyse tamamında ortaklıklar taşıdığından dışsal sorgulamaların, kararın bel kemiğini oluşturduğu söylenebilmektedir.

Gönüllü çocuksuzlar, aldıkları kararın kimlerle, nasıl paylaşacaklarını; kültürel, bağlamsal ve yerleşik geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri etrafında müzakere etmektedirler (Eke, 2022, s. 102). Açığa çıkan süreç modeline göre, dışsal sorgulama adımı özellikle ebeveynlik tanıklıklarıyla iç içe geçmiştir. Daha yalın bir anlatımla, katılımcılar yoğun ebeveynlik pratikleri, bakım emeğine tanıklık ederek adeta kimliklerini koruma altına almaya çalışmaktadır. Bu bakımdan özellikle dışsal sorgulama sürecinde gönüllülerin, aktif bir karardan ziyade “*duraksama*” tepkisi verdiği görülmektedir. Zira hem ebeveynlik yorucu ve halihazırdaki kimlikleri ezici şeklinde anlamlandırılmaya başlamakta hem de bu roller üstlenilmediği için toplumsal denetim mekanizmalarının devreye gireceğini öngörmektedirler. Bu öngörüye karşı öncesinde önlem almak önem kazanmakta bu nedenle çocuksuz bir yaşam kurgusu hakkında ya iletişim kurulabilecek *kadraj ortağı* seçilmekte ya da söz konusu olgu hakkında sessizlik bir stratejiye dönüştürülmektedir. Bu ortaklar Goffmann’ın (2014, s. 57), “*bütünleştirici kahramanlar*” kavramıyla benzerlik göstermekte, tıpkı bütünleştirici kahramanlar gibi toplumsal etkileşimi kolaylaştırıcı rollere bürünmektedir. Ancak kadraj ortakları yalnızca karşı söylemlere karşı ortaklıklarda bulunmakta, çoğu zaman kendileri norm dışı pratikler içerisinde yer almamaktadır. Bütünleştirici kahramanların ise bizatihi kendisi de damgalanmış ve toplumsal alanlara kabulünü gerçekleştirmiş kişilerdir. Bu

nokta iki figür arasındaki ayrımı görünür kılmakla birlikte her iki toplumsal figürün de sosyal alanlara kapı açma işlevinin ortak olduğu söylenebilmektedir.

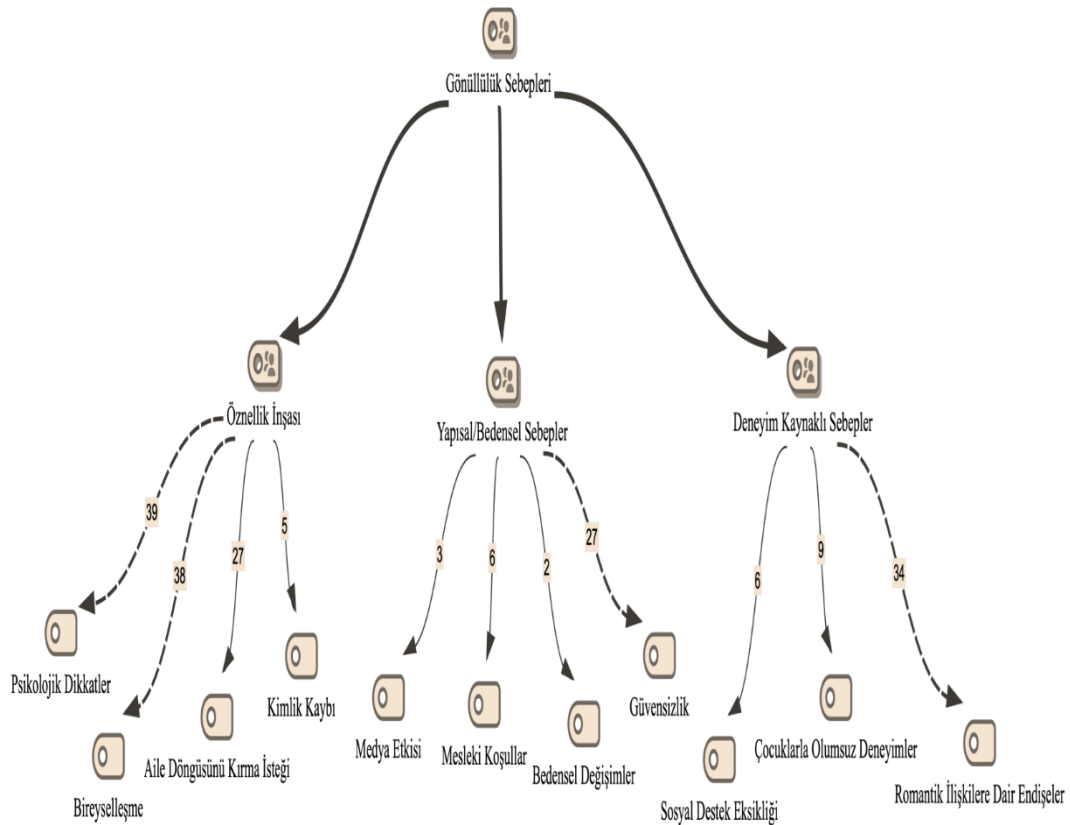
Kadraj ortakları, ebeveyn olsalar dahi özellikle gönüllülük kararını destekleyecek kişilerden seçilmekte başka bir deyişle sosyal sermaye, pozitif konumuna taşınmaya çalışılmaktadır. Bu ortaklığın inşa edilmesinin bir başka işlevi, toplumsal yaşam içerisinde gönüllülük görünümünün organize edilmesidir. Gönüllülük kimliğinin kadrajda nasıl, hangi bağlamda şeffaflığını koruyarak fotoğraflanabileceğine dair müzakerelerde yardımcı aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ek olarak katılımcıların, diğer sosyal ilişkileriyle, toplumsal normlarla arasında köprüler kurmakta bir çeşit duygusal tampon rolü üstlenmektedirler. Nihayetinde kararın toplumsal yaşam içerisinde görünürlük kazanmasına aracı olarak kamusal alanlarda da dolaşıma girmesine, meşruiyet üretmelerine ve son adım olan kararı sabitleme pratiğine geçişte vazgeçilmez bir aktör olarak konumlanmaktadır.

Süreç modelinde son adım kararı sabitleme olarak kavramsallaştırılmış; bu adım, kararın soyut alandan taşınarak kimliklere ve gündelik yaşam pratiklerine eklemlenmesini içermiştir. Katılımcılar, gönüllülük nedenlerine aradıkları meşruiyetlere kavuşmuş; partnerleriyle ya da kendi kendilerine sıraladıkları gerekçeler, standartlaşmıştır. Sık sık aldıkları “*neden çocuk istemiyorsun?*” sorusuna yönelttikleri cevaplar kısalmış, tekrar etmeye başlamış, standart bir forma bürünmüştür. Bu nedenle özellikle bu adımda kararın sabitlendiği, yaşam kurgusunda bir çocuğa yer verilmeyeceği kesinleştiği görülmektedir. Öte yandan rutin haline getirilen bu cevaplar aracılığıyla kimliklerine olumlu değerler atfettikleri açığa çıkmıştır. Çocuksuz gibi olumsuzluk çağrıştıran bir kimlik unsurunun yerini gönüllülük gibi olumlu unsurlar eklemlenmekte ayrıca diğer roller, ön sahneye taşınmaya çabalanmaktadır. Böylelikle çocuksuz yaşam pratiklerine yüklenen anlamlar tersyüz edilmekte, gönüllülük kişisel vitrine yerleştirilen bir unsura dönüştürülmektedir. Sonuç olarak, önerilen altı basamaklı süreç modeli gönüllülerin kararının netlik kazanmasını okumakta; bireysel kararın, toplumsal

yapılarla gerilimi arasında bir yaşam biçimine dönüşme aşamalarını görünür kılmaktadır.

4.3. Gönüllülüğün Perde Arkası: Tercihler ve Sebepleri

Gönüllü çocuksuzluğa dair bir karar almak bahsi geçtiği üzere başlangıçta ilk sosyalizasyon süreçlerine kadar uzanmakta, sosyal çevrenin çocuğa dair gözlemleriyle pekişmektedir. Kararın alınmasının akabinde gönüllülük çeşitli sebeplerle ilişkilendirilmektedir.



Şekil 21: Gönüllülük Nedenleri

Çalışmada gönüllü çocuksuzluğun tercih edilme sebepleri en sık psikolojik farkındalıkların ($f=39$) göz önünde bulundurulması çekici güç olarak açığa çıkmıştır. Hemen akabinde bireyselleşme ($f=38$), güvensizlik ($f=27$) ve aile döngüsünü kırma arzusu ($f=27$) çekici güçler olarak konumlandırılmıştır. Şekil 21’de görüleceği üzere sıklık bu dört alt kod etrafında örgütlenmiştir. Ardından geçmişte yaşanan çocuklarla ilgili olumsuz deneyimler ($f=9$), sosyal destek eksikliği ($f=6$), mesleki koşullar ($f=6$), yalnızlık ($f=6$), kimlik kaybı endişesi ($f=5$) ve medya etkisi ($f=3$) izlemektedir. Bu noktada gönüllülük kararının ardındaki

bahsi geçen gerekçelendirme pratikleri öznellik inşası, yapısal veya bedensel nedensel nedenler ve deneyime dayalı nedenler olarak kategorileştirilmiştir.

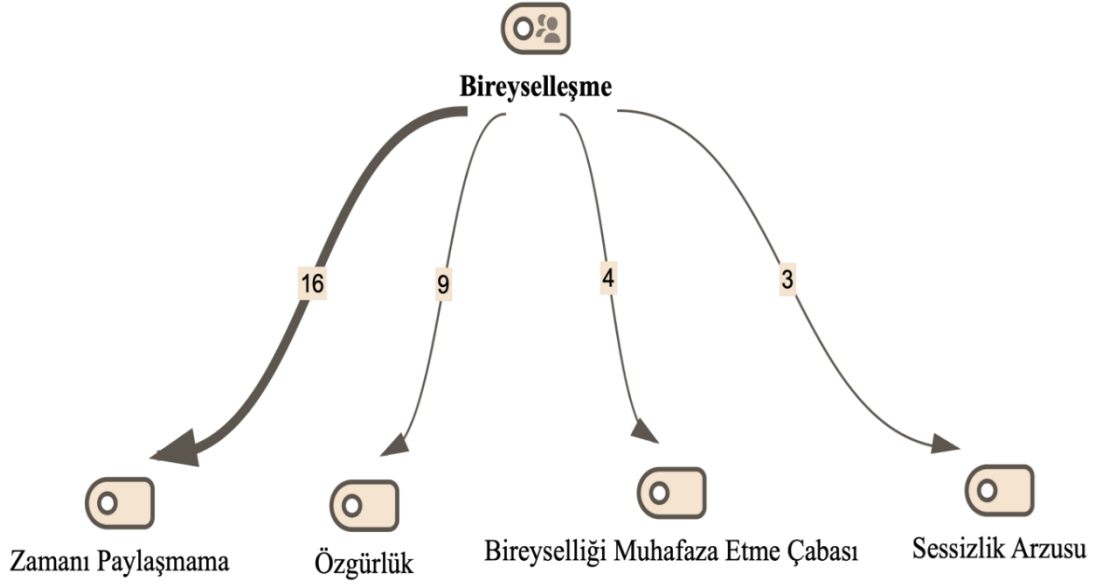
Üştü rtülu biçimde söylemlerde yer edinmesine ve hatta gönüllü çocuksuzluk tercihinde bir sebep olarak sunulmamasına karşın daha önce bahsi geçen anneliğın ve babalığın idealize edilmesi bu tercihlerin ardında yatan sebeplerden bir tanesidir. İdeal bir annenin iş gücüne aktif katılan, ev içindeki sorumlulukları ve ocuk bakımını neredeyse tek başına üstlenen, çocuğuna duygusal destek sağlayabilen hem çocuğu merkezinde hem de tüm bunların yanı sıra kendi hayatını da yaşayan bir süper anne olarak tasavvur edilmesi esasen gündelik yaşamın ritminde oldukça zorlayıcıdır.

Benzer şekilde ideal babanın da çocuğuna duygusal destek sağlayan yine yaşamının merkezine çocuğu yerleştirebilen fakat en önemlisi çocuğun, annenin, evin ekonomik yükünü sırtlanabilen ve ekonomik ihtiyaçlara cevap verebilen biçiminde zorlayıcı roller atfedilmektedir. Bu durum ideal edilen anneliğın ve babalığın gündelik yaşam pratiklerine döküldüğünde neredeyse imkânsız olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim gündelik yaşamın hızlı akan ritminde gönüllü çocuksuzların tüm bu atfettikleri rolleri yerine getirebilecek zamanları ve enerjileri bulunmamaktadır. İdeal olarak sundukları bu rolleri yerine getiremeyeceklerini bilmek halihazırda uzakta konumlandıkları annelikten ve babalıktan daha da uzağa itmektedir. Fakat gönüllü çocuksuzlukların esas sebeplerinin neler olduğu sorusu yöneltildiğinde özellikle annelik ve babalık hususunda sadece kendilerini bir anne ya da baba rolünde hayal edemediklerini ifade etmekle yetinmişlerdir. Hayallerinde canlandıramadıkları bu senaryonun sebebini ise ebeveynliğin aşırı yüceltilmesinde değil, birden fazla sebebe yaslandırmışlardır. Bu sebeplerden ilki kendi hayatlarını ncelemeleri şayet bir otobiyografi yazılacaksa bunun baş rolünü yalnızca kendilerinin oynaması ve yönetmesi gerekliliğine dair kesin inançtır.

4.3.1.Bireyselleşme

Sosyal bilimlerde modernleşme süreci farklı biçimlerde okunabilmesine karşın bu sürecin toplumlara, dönemlere özgü açığa çıkan bir bireyselleşme

deneyimiyle yüz yüze getirdiği aşıkardır. Toplumsal ilişkilerin gevşemesiyle tohumları atılan bu süreç Durkheim tarafından mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, Tönnies'te cemaat tipinden cemiyet tipi topluma geçiş olarak kavramsallaştırılmaktadır. Durkheim (2017, s. 34) toplumun üyelerinin birbirine ahlaki kodlarla bağlandığını fakat ahlaki kodların dışında bireysel arzularıyla eyleme geçen insanların toplumun bütünleşmesine ket vurduğunu belirtmektedir. Benzer meslekleri icra eden toplumları birbirine sıkı sıkıya bağlayan bu ahlaki kodlar kolektif bilinci güçlendirmekte, bireysel arzuların gündemde olmadığı mekanik dayanışma biçimi açığa çıkmaktadır. Pek çok farklı açıdan kendi kendilerine yetebilen aileler, uzmanlaşmanın yükselişiyle birlikte ötekine ihtiyaç duymaktadır. Duygular aracılığıyla kurulan bağlar git gide çıkar odaklı ve zaruri hale gelmiş, bu zaruriyet organik dayanışmayı doğurmuştur. Paralel biçimde Tönnies'e göre de (2019, ss. 39-42) insanlar başlangıçta içinde doğdukları toplumla birleşmiş ve bütünleşmiş hissederler ancak yakın dönemlere gelinceye değin artık bu aidiyet hissi kaybolmaya yüz tutmuştur. Cemaat tipi topluluktan, cemiyet tipi topluluğa geçiş olarak kavramsallaştırdığı bu süreçte geniş ailelerin yerini daha az üyeli, küçülen aileler almış; grup aidiyetinin sınırları bulanıklaşmıştır. Böylece kişinin bireysel arzularına geçmişe nazaran daha fazla alan açılmış, kişi kendi arzu ve çıkarlarını, grubun/topluluğun arzularına öncelemeye başlamıştır (Tönnies, 2019, s. 121). Fakat bireyselleşme kendini öncelemeden çok daha fazlasını içermiş, çıktıları yakın ilişkileri ve aileyi derinden etkilemeye başlamıştır. Zira aile ve birey genel kanıya göre karşı karşıya duran zıt kutuplardır. Başka bir ifadeyle "*aile, bireyselliği ezen olumsuzlukların kaynağı*" varsayılmaktadır (Dikeçligil, 2014, s. 22). Bu noktada araştırmada hem bekar katılımcılar hem de evli katılımcılar çocuğu bireysel alana bir tehdit olarak görmekte, ek olarak bekar katılımcılar hem evliliği hem de aileyi bu tehditler arasına yerleştirmektedir. En temelde ise gönüllü çocuksuzluğu tercih etme sebeplerinden bireyselleşme unsuru (f=37), kendi içerisinde farklı açılımlara sahiptir.



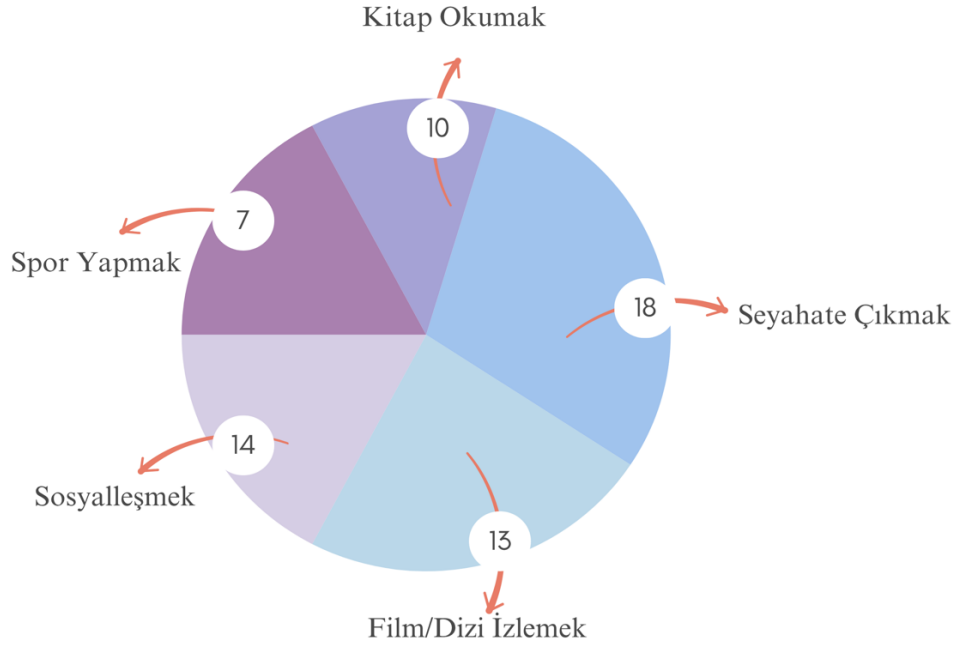
Şekil 22: *Bireyselleşme*

Şekil 22’de görüldüğü üzere kendine ayrılan zamanının bir başkasıyla paylaşamaması ($f=16$), özgürlük ($f=9$), bireyselliği muhafaza etme çabası ($f=4$) ve sessizlik talebi ($f=3$) görüşmecilerin gönüllü çocuksuzluk tercihlerindeki nedenlerden bireyselleşmenin perde arkasıdır. Bireyselleşmenin yeni anlamının geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinden sıyrılmak olarak tanımlayan Beck ve Beck-Gernsheim (2012, s. 18) ardından bu bireyselleşmenin bedellerinin çoğu zaman ödendiğini ifade etmektedir. Ekonomik kayıplar, işgücünde ve eğitimde mobilleşme talepleri, yakın ilişkilerdeki bağları reddedişler çoğu zaman kendi varoluşunu inşa etmek adına ödenen bedellerdir. Kısacası insanlar kendilerini bir birey olarak var edebilmek için çabalamakta ve sonuçlarına razı gelmektedir. Bu nedenle evli katılımcılar zamanını eşine dahi ayırırken zorlandığını belirtmekte, bekar katılımcılar yalnızlığın sunduğu zamanı tek başına sahiplenmenin hazzını bırakmak istememektedirler. Hal böyle olunca yakın ilişkilerden kısılp kendine eklemlemeye çalışılan zaman, bir çocuk söz konusu olduğunda daha da daralacaktır.

“Son yıllarda böyle kendime vakit ayırmakta da çok sıkıntı yaşadığım için gerek yok. Yani hani şu an bir kişiye daha yer yok, kafasına girdim çünkü hani yeri geliyor kendi anneme babama zaman ayıramıyorum zaten

kendime çok az ayırabiliyorum. Eşime de aynı şekilde sanki böyle sadece bir şey olsa, yani bir boşluk olsa kendime kadar ki bazen o bile olmuyor. Kendimi unutuyorum. (...) birçok şey olmasa bile yani yapmak istediğim başka şeyler var. Atıyorum işte eşimle yurt dışında şurayı, şurayı gezmek için bir sürü listemiz var. Mesela yapmak istediklerimiz bütün bunları ne ara yapacağım?" (K14, Kadın, 32).

Zamanını bir başkasıyla paylaşmak istemeyen K14, anne ve babasına, eşine, kendine ayırdığı zamanın yetersizliğinden ötürü çocuk fikrine uzaktır. Kendisine ve ailesine yeterli vakti ayırabildiği durumda dahi seyahat etmek gibi hobilerini gerçekleştirmek istemektedir. Bu bağlamda söylemin merkezine zamanın yerleştirilmesi zamanın kavranışına ve toplumsallığına işaret etmektedir. Endüstrileşmenin akabinde çalışma yaşamının düzenli, önceden belirlenmiş bir saat dilimiyle sınırlandırılmasıyla birlikte işten arta kalan vakitler "boş zaman" olarak kavramsallaştırılmıştır (Rojek, 2000, s. 62). Boş zamanlar kişilerin ekonomik getiri amaçlarının ve yaşamak için zorunlu yerine getirdiği aktivitelerin dışında, kendi seçimleriyle gönüllü gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri kapsamaktadır. Rahatlama, eğlenme, kişisel gelişim gibi işlevlere sahip boş zaman, katılımcıların bireyselleşme sürecindeki en önemli unsurlardan bir tanesidir. Fakat bu zamanın organizasyonu K14'ün bahsettiği üzere onları zorlamakta, kısıtlı ama serbest zamanın kime ve nasıl ayrılacağı bir karmaşaya sebep olmaktadır. Söylemlerden hareketle bu zamanın ne boş ne de serbest varsayıldığına ulaşılmaktadır. Her ne kadar bireyselleşme çatısına eklenilse de tüm katılımcıların boş zamanlarda benzer aktiviteleri yerine getirmesi bir ortaklığı açığa çıkartmaktadır. Bu aktivitelerden en sık tercih edileni uzun dönemli boş zamanların (resmi tatiller, izinler vb.) seyahatle, kısa süreli gündelik boş zamanların ise (iş sonrası, hafta sonu vb.) film/dizi izlemeyle "değerlendirilmesidir". Bu nedenle katılımcılara boş zamanlarını nasıl değerlendirdikleri sorusu yöneltilmiş, **Şekil 23'**te sunulan beş ana kategori açığa çıkmıştır.



Şekil 23: Boş Zaman Aktiviteleri

Katılımcılar boş zamanlarını seyahat ederek ($f=18$), sosyalleşerek ($f=14$), film/dizi izleyerek ($f=13$), kitap okuyarak ($f=10$), bir kısmı ise spor yaparak ($f=7$) geçirmektedir. Kitap okumak ve spor yapmak, katılımcıların medeni durumu fark etmeksizin tek başlarına sürdürdükleri eylemler arasında yer almakta kısacası kişisel gelişim, kişinin kendisini var ettiği alanla eşleşmektedir. İzleme kültürü, bekar katılımcılar tarafından yine tek başlarına sürdürülürken, evli katılımcılar hem seyahat etmeyi hem de film/dizi izlemeyi eşleriyle birlikte gerçekleştirmektedir. Başka bir deyişle K14'ün "kendine vakit ayırma" kavramı evliler için kitap okuyarak ya da spor yaparak, bekarlar için bu iki unsura ek olarak film/dizi izlemeyle sağlanmaktadır. Öte yandan K2, K3, K8, K14 ve K17 için kategorilerin hepsi boş vakitlerinde sık sık tekrarladıkları aktivitelerdir. Her bir aktiviteye zaman ayırmak onlar için daha çetrefilli bir hale gelmekte hem bireysel hem de eşle gerçekleştirilen aktiviteler süreklilik göstermektedir. Neticede zamanın organizasyonunda kendini var edebilmek adına icra edilen bu pratikler, katılımcıların çocuksuz bir yaşam tercihinde belirleyici nedenlerden bir tanesidir. Keza hiçbirisi bu aktivitelerden vazgeçmek istememektedir. Boş zaman aktivitelerine ayrılan zaman, bireyselleşmenin önünü açmakta ancak bir çocuğun

varlığının bu zamanları işgal edeceği düşünüldüğünden ötürü çocuk, bir çeşit risk kabul etmektedir. Bu anlamda TÜİK'in 2014-2015 tarihleri arasında yürüttüğü “Zamanın Kullanımı Araştırması’nın” verileri dikkat çekicidir.

Faaliyet adı	Hiç evlenmedi			Evli		
	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
Yemek ve diğer kişisel bakım	02:42	02:40	02:45	02:47	02:51	02:43
Eğitim	02:09	01:54	02:29	00:02	00:01	00:03
Hanehalkı ve aile bakımı	01:14	00:36	02:03	03:21	00:59	05:38
Sosyal yaşam ve eğlence	01:35	01:36	01:33	01:53	01:49	01:56
Spor ve doğa sporları	00:18	00:26	00:08	00:07	00:10	00:04
Hobiler ve oyunlar	00:43	00:54	00:30	00:10	00:16	00:04
TV izleme, radyo ve müzik dinleme, vb.	02:22	02:15	02:30	02:17	02:26	02:07

Kaynak: TÜİK 2014-2015 Zaman Kullanımı Araştırması

Araştırmanın üzerinden hatırı sayılır bir zaman dilimi geçmesine karşın gündelik yaşam pratiklerine ayrılan zamanın okunmasında önemlidir. Genel itibariyle evlilikle birlikte eğitime, spora, hobiler ve oyunlara ayrılan zamanın azaldığı görülmektedir. Televizyon izleme, radyo ve müzik dinleme kategorisinde ise evliliğin ardından kadınlarda düşüş, erkeklerde ise artış görülmüştür. Kadınların hanehalkı ve aile bakımına ayırdığı süre 02:03 saatten, 05:38’e yükselmiş; erkeklerde ise 36 dakikadan 59 dakikaya yükselmiştir. Bu çalışmada boş zamanı değerlendirme açısından kadın ve erkek söylemleri arasında bir fark açığa çıkmamıştır. Ancak bahsi geçen aktivitelerin eyleme dökülme süresi ölçülmemiştir. TÜİK’in verileri ise bariz bir şekilde evlilik ve bekarlığın, kadın ve erkek olmanın bu süreler açısından değişken olabileceğini ortaya koymaktadır. Bireyselleşmeyle eş tutulan boş zaman aktiviteleri, kadınların artan aile bakımı süresi sütununda görüldüğü üzere katılımcıları destekler görünmektedir. Bir çocuğun uyku düzeni, yemek saatleri vb. bakım

emeği, ebeveynlerin kendi kontrolleri dışında mecburi zamanını ayırması gereken pratiklerdir. Bir başka ifadeyle çocukla birlikte hanehalkı ve ailenin bakımına ayrılan sürede artış görülecek, boş vakitlerinin azalması nedeniyle gerçekleştirmedikleri eylemler bireyselleşmenin önünde bir risk teşkil edecektir. Ek olarak zamanın kontrolünün ve organizasyonundaki seçimin kendilerinden çıkıp çocuğa devredilmesi bireyselliklerini zedelemektedir.

Bireyselleşmeden anlaşılan bir diğer unsur özgürlüktür. Çocuklu bir yaşam tıpkı zaman unsurunda görüldüğu üzere özgürlük aısından da riskle karşı karşıya getirmektedir. Nitekim bahsi geçen zamanın nasıl organize edileceği seçimle belirlenmek istenmekte, bu seçimler “özgürlük” çatısına yerleştirilmektedir. Ancak ne özgürlüğün anlamı ne de bu seçimlerin ne kadarının özgürce meydana geldiği sorguya aılmaktadır. Ortak kanı **şekil 22'**de görüldüğu üzere bireyselleşmenin çoğunlukla özgürlükle kol kola yürüdüğüdür.

“Ben böyle daha özgürmüşüm gibi hissediyorum. En azından şöyle: Ben planlıyorum, ne yapmak istediğime ben karar veriyorum. Bunu aynı zamanda bekar olmamın da muhtemelen bir artısıdır bu. Sadece çocukla alakalı değildir ama... Ya ne bileyim, çocuk olsa muhtemelen işte kreşiydi, biraz büyük olsa okuluydu, aktivitesiydi, kursuydu. Hani bunlarla ilgilenmek gerekecek. İşte hafta sonu gelecek ve işte çocuğu bir yere götürmek gerekecek illaki evde duramazsınız. Ama kendime artık zaman ayırmamaya başlayacağım muhtemelen” (K13, Erkek, 34).

Bireyselleşmeden anlaşılan kişinin toplum içerisinde aktif özne rolünü pekiştirmesi ve hayatını bir başkasından bağımsız şekilde inşa edebilmesidir. Bu inşa süreci katılımcılar tarafından geleneksel aile yapılarına bir karşı duruş sergileyerek gerçekleştirilebilmektedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere ilk ailenin zorunluluk biçiminde tanımlanışı, katılımcıların hayali aileler çizmesine neden olmuştur. Evlilik yoluyla bir aile kurmak ise geleneksel aile yapısını sürdürmek olarak kabul edildiğinden ötürü kendi özne rolleri yeteri kadar aktif olarak tanımlanmamıştır. Nitekim çocuksuzluk tercihlerindeki bu duruş kendi hayatları hakkında kendi kararlarını aldıklarından, onları özneleşmiş hissettirmektedir. Keza gönüllü çocuksuzluğun tercih edilme sebeplerinden bir

tanesi de kişinin sosyal ve duygusal kaynaklarını sadece kendine ya da tercih ettiği kişiye ve zamana aktarma arzusudur (Dykstra ve Hagestad, 2007). K13 özgürlüğünü hem bekarlığı hem de gönüllülüğüyle ilişkilendirmekte böylece yaşamının merkezine yalnızca kendisini yerleştirmektedir. Kişinin kendi seçimlerini yüceltmesi ve sosyal bağlarını arka plana atması Bauman'ın ifadesiyle (2020, s. 8) kutsallaştırılmış bireycilik anlayışına karşılık gelmekte ve en nihayetinde sınırsız gibi görünen sınırlı seçenekler arasından kişisel biyografiler inşaa etme mecburiyetidir. Katılımcıların bu noktada kişisel biyografilerinin ilk adımı seçime dayalı yakın ilişkileri incelemekten geçmektedir. Çocuk fikrinin kendi biyografilerinde nerede ve nasıl konumlanacağını tehlikelerine ek olarak çocuğun kendisinin nasıl olacağı sorguları belirsizlik yumağına evrilmiştir. K13'ün çocuk bakımına dair anlatıları gözlemlediği ebeveyn rollerine referans vermekte, ebeveynin gündelik yaşamdaki seçim haklarının sınırlandığı sonucuna ulaşmaktadır. Zira akabinde *kendine ayıracak zaman bulamayacağına* dair endişesi, gündelik yaşamındaki karar mekanizmasını bir çocuğa devretmek istememesine kısacası kendi hayatının başrolünde oynamaya devam etme talebine işaret etmektedir. Benzer kontrol ağı yalnızca zamana ve özgürlüğe ait değil, katılımcılar aynı zamanda ses üzerinde kontrol sağlamayı talep etmektedir.

“Şey oluyor mesela, akşam bir yere yemeğe gideceğiz. Arkadaşım diyor ki, şuraya artık öğrendi. Orada diyor, çocuklar var. İstersen orada otur. O tarafa oturalım falan. Hani sesten rahatsız olacağımı biliyor çünkü. Gerçekten çok rahatsız oluyorum. Ben okulda çalışıyorum aynı zamanda. Yani orada saatim sürekli şey veriyor yani, yüksek gürültü, yüksek gürültü. Sürekli bir uyarı. Şeyim böyle hani olabildiğince iş harici zamanlarımda ben çocuğa az iletişimde bulunayım” (K18, Kadın, 32).

Çocuklarla çalışan klinik psikolog K18 aynı zamanda da bir okulda çalışmakta, çalışma yaşamının tamamında çocuklarla vakit geçirmektedir. İşten arta kalan zamanlarda ise çocuklarla vakit geçirmeyi istememekte, kamusal alanlarda çocuk sesinden rahatsız olmaktadır. Düşünüşünü destekleyen diğer iki katılımcı da çocuk sesine tahammül edemediğini ifade etmişlerdir. K17 “*aşırı sesliler, belli bir yaştan sonra tahammül edemiyorsun. Çünkü içinde yaşadığımız yaşam da zaten çok hareketli ve çok sesli*” söylemiyle gündelik yaşamın ritminin ve sesinin

halihazırda fazlalığından şikayetçidir. Modern kent yaşamı, durmanın imkansızlığıyla meşhurdur (Bauman, 2018, s. 137) Ancak modern yaşamın imkânsız kıldığı bir başka unsur daha bulunmaktadır: Sessizliğin imkansızlığı. Sessizlik kalabalık kentlerde bir çeşit hayale dönüşmüştür. Kamusal alanlar arabaların, fabrikaların, insanların vb. gürültüleriyle adeta özenle donatılmıştır. Kamusal alanın gürültüsüne karşılık, özel alanlar da gürültülerden payını almıştır. Zira kentler tüm bu seslerin ortasına inşa edilmiş ve artık özel alanlarda da sessizlik imkansızlaşmıştır. Gürültünün bahsi geçen kontrolsüzlüğü ve her yerdeliği ise üzerinde iktidar kurulması fikrini beraberinde getirmiştir (Attali, 2017, s. 13). Katılımcıların aşına olduğu kendi yaşamlarının kontrolünü ellerinde bulundurma çabası, ses söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Tek yapılabilecek kamusal alanda daha özenli bir seçimdir. Modern yaşamda dünyanın kontrolünün yitirildiği fikri (Giddens, 2010, s. 26) yeniden açığa çıkarken, katılımcıların en azından kontrol edilebilen alanlarda bir seçim yaptığı görülmektedir. Öte yandan evin özelinde de ailenin, kişinin tamamıyla kendisi olabildiği nadir yerlerden biri olduğu düşünüldüğünde, kamusal alanda uzaklaşılan bu gürültünün özel alana dahil edilmeme talebi anlaşılabilir. Başka bir deyişle bir başkasının, sınırlı vakitlerde görülen çocuğuna *tahammülsüzlükle* karşılık veren katılımcılar, doğal olarak kendi evlerinde, zamanlarını vakfederek ve çocuğun sesini kabullenerek geçirmek istemeyeceklerdir.

Sessizlik talebi, zamanını sahiplenmek, özgürlük unsurlarına sıkı sıkıya sarılarak bireyselliklerini inşa çabasına tekabül etmekte, bazıları için ise bireysel alanı muhafaza etme gönüllülüklerindeki tek sebep olarak görülmektedir.

“Ben çalışıyorum. Eşim de çalışıyor, muhtemelen bir süre de çalışmaya devam edecek ya da bir süre sonra işe geri dönecek. Benim annem ya da kaynanam ya da kayınpederim buraya gelecek. Şimdi ben onlar iki günlüğüne geldiğinde bile kafayı yiyorum (...) Dedim ki ya biz çocuk yaparsak, bunlar buraya gelirse nasıl yaşayacağım, dedim ya kafayı yerim. Ben kendi annemden falan da bunalıyorum. (...) çocuk bizi kısıtlar mı yok maddi boyutlarıymış yok bilmem ne, bunları çok düşünmüyorum ben. Evet muhakkak hayatımda çok büyük değişiklikler olur. Ama benim daha çok düşündüğüm hayatıma o ailelerin dahil olacak olması. Ben sevmiyorum çünkü insanlarla çok görüşmeyi. Arada bir görsem yeter yani

banası. Benim çocuk yapmamamdaki en büyük etken bu, bunu düşündüğümde gerçekten soğuyorum” (K2, Erkek, 34).

Olası bir çocuğun bakımını aile üyelerinden birinin üstlenme potansiyeli çalışmaya katılan gönüllü çocuksuzlar için bir problem teşkil etmektedir. Evli ya da bekar fark etmeksizin, kendi evlerini kurarak ailesinden farklı bir mekânda yaşamlarını sürdüren katılımcılar, yeniden ilk ailelerini bu eve dahil etmek istememektedir. Zira tıpkı bir çocuk olursa bireysellikleri zedeleneyeceği gibi, ailelerin torunlarının bakımını üstlenmek amacıyla eve dahil oluşu yine bu bireyselliği zedeleyecektir. Bu noktada K2’nin ekonomik sermayesinin -alt-orta- çocuk bakımını bir profesyonelle yürütmeyi planlara hiç eklememesinde belirleyici olduğu söylenebilir. Söylemi boyunca çocuk bakımını yalnızca eşinin ailesine ya da kendi ailesine atfetmekte ve bu durumun çocuksuzluğu tercih etmesindeki en etkili neden olduğunu belirtmektedir. Ancak eşinin iş yaşamına aktif katılımını vurgulaması esas noktadır. Şayet eşi çalışmıyor olsaydı çocuk bakımını üstlenebilirdi. K18’in çocuklarla iç içe meslek yaşamı gibi K2’nin eşinin de mesleğini sürdürmesi çocuksuzluğa açılan bir pencere olarak sunulmuştur. K18’in kendisi bir kadın, K2’nin ise eşi kadındır. Kadının meslek hayatındaki aktifliği bir şekilde ya bizzat kendisi ya da eşi tarafından gönüllü çocuksuzlukla ilişkilendirilmektedir.

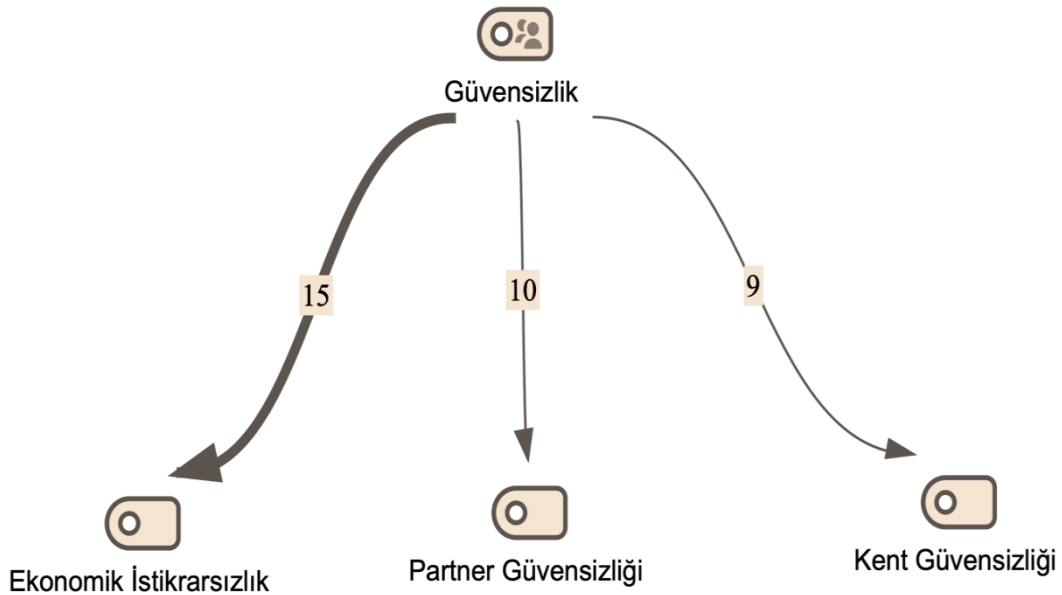
Söylemin *“kendi annemden de bunalıyorum”* ve *“ailelerin hayatına dahil olacağı”* ile sürdürülmesi hayali ailenin yalıtılmış bir çekirdek aile tipi olduğunu göstermektedir. Halbuki bir çocuk olduğunda ailelerin bakıma dahil olacağı endişesi ailelerle kurulan bağın gücünden kaynaklanmaktadır. Bu noktada gönüllü çocuksuzların bireyselleşmeyi farklı düzeylerinde, farklı biçimlerde deneyimlemesine karşın hala değişikliğe uğramış geniş aile yapısına sahip oldukları söylenebilir. Türkiye’de çekirdek ailelerin yalıtılmış değil aksine değişikliğe uğramış geniş aileler haline geldiğini ifade eden Dikeçligil’e göre (2014, ss. 27-32) yakın aile bağları biçim değiştirerek devam etmekte, çekirdek aileler birbirleriyle ekonomik, sosyal, kültürel vb. alanlarda alışverişlerini sürdürmektedir. Bu bakımdan K2’nin hem kendi ailesinin hem de eşinin ailesinin çocuk bakımını üstlenebileceği bir senaryoda, ailelerin sosyal desteklerine şahit

olunur. Ailelerinin destek taleplerine karşılık vermeyip, endişe duyulması bireyselleşmenin düzeyini açığa çıkarmaktadır. Böylece gönüllü çocuksuzların yüzeyde aile bağlarına sadık aynı zamanda da hassas ve kırılgan bağlara sahip olduğu söylenebilir. Bireysel alanlarını inşa ettikleri andan itibaren ilk aileyle bağlarını gevşetmekte, ilk aile bu alana karşı bir tehdit unsuru varsayılmaktadır. Öte yandan çalışma boyunca aile sınırlarına dahil edilen kişilerin anne, baba ve kardeşlerden ibaret varsayıldığı dikkat çekicidir. Evli katılımcılar için bu sınırlar eşin anne, baba ve kardeşleriyle nispeten genişletilmiş olmasına karşın çekirdek ailenin çevresinden uzaklaşmamaktadır. Bu noktada aileyle görüşülen sürelerin sınırlılığı, eve dahil edilmek istenmemesi, çekirdek aile dışındaki akraba ilişkilerinin aileye dahil edilmemesi gibi sebepler esasen Dikeçligil'in genişletilmiş çekirdek aileler iddiasının aksini göstermektedir. Gönüllü çocuksuzların yalıtılmış, atomize çekirdek aile sınırları bulunmakta; daha fazlasını kendi yaşamlarına bir tehdit olarak varsaydıkları için özellikle bu bağları gevşetmeyi talep etmektedirler. Her halükârda bireysel sınırlarını kendi elleriyle çizmiş bu gönüllüler, o sınırlardan içeriye bir çocuğun ya da ilk ailenin dahil olmasına izin vermemekte; kendi seçim ve kontrollerinin hüküm sürdüğü bağımsız bir yaşamı sürdürmeye çalışmaktadırlar.

4.3.2.Güvensizlik

Çocuksuzluk tercihinin ardındaki sebeplerden bir diğeri güvensizlik (f=27) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu güvensizliğin ise hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde deneyimlendiği gözlemlenmiştir. Üstelik güvensizliğin istikameti tek yönlü de değildir; içten dışa ve dıştan içe, bir başka ifadeyle kişiden topluma, toplumdan kişiye akan çift yönlü ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bu durumun temelinde modernleşme sürecinin dönüşlü bir hale gelmesi yatmakta, modernleşme artık kendi kendini hem problem hem de konu edinmektedir (Beck, 2019, s. 22). Düşünüşün bir başka ucundan bakıldığında, geçmişin temel kurumlarının yeniden sorguya açıldığı ve kendi biyografisini kendisi yazma sorumluluğunu üstlenmeye başladığı görülecektir. Beck ise olumlu değerlendirilen bu yeni modernleşme deneyiminin bedelinin ağır olduğuna işaret etmektedir. Geçmişten günümüze çeşitli risklerin tesiri var

olmasına karşın modernleşmenin dönüşlü hali bu riskleri artırmış; riskler artık öngörülemez, sonsuz, kendi kendini yeniden üreten yapıya bürünmüştür (Beck, 2019, ss. 28-35). Dönüşlü modernitenin riskler merkezinde bir araya getirdiği insanlar risk cemaatlerini doğurmaya başlamış, toplumsal tabakalar yerini risk tabakalarına bırakmıştır. Nitekim riskler sınıfsal sınırlarını aşmakta böylece insanların birincil hedefi daima güvenlik arzusuna evrilmiştir. Bu bakımdan aile kurumunun risklerinin sorgusu belirsizliklerle çizilmektedir. Bir çocuğu dünyaya getirmek belirsizliklerle donatılmış sorumluluklar alanına işaret etmekte, başarılar kadar başarısızlıklar da yalnızca kişinin kendiyile ilişkilendirilmektedir. Çocuğun aldığı eğitimler, yetiştirilme tarzı, yetiştiği mekanlar, ekonomik sermayesi vb. tüm sorumluluğun ebeveyne ait olması ise gönüllü çocuksuzların başarısızlık kaygısına yol açmaktadır. Bu nedenle gönüllü çocuksuzlar, risk ve çeşitli tehditler altında güvensizlikle karşı karşıya kalmakta, güvensizlik ($f=34$) çocuk yapmamanın sık tercih edilen sebepleri arasına yerleşmektedir.



Şekil 24: Güvensizlik

Güvensizlik ve ihtimal dahilindeki riskler katılımcıların gönüllü çocuksuzluğu tercih etmesinde belirleyicidir. Ekonomik güvensizlik ($f=15$), partnerin ebeveynliğine ve kişinin yaşamında kalıcılığına olan güvensizlik

($f=10$) ve son olarak kentlerin güvensizliği ($f=9$) bu riskler arasında yer almaktadır. İlk olarak ekonomik güvensizlik çocuğun maddi yükünün fazla varsayılmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle tüm erkek katılımcılar çocuk daha doğmadan önce dahi ekonomik koşullarının yetmemesini gerekçe göstermektedirler. Çocuğa ayrı bir oda yapılabilecek oda sayısına sahip bir ev; doğum öncesi, sırasında ve sonrasında eşini ve çocuğunu toplu taşımanın güvensizliğinden uzak tutabilmek adına bir arabaya sahiplik koşul sunulmaktadır. Çocuk hamilelik sürecinden başlayarak yetişkinliğine ve hatta kendi hayatları boyunca “ekonomik yük” olarak algılanmaktadır. Gönüllü çocuksuzlara göre çocuğa hatırı sayılır bir ekonomik sermaye ve kültürel sermaye aktarımı sağlanması gerekmektedir. Çoğu katılımcı kendi ailelerinden bu sermaye tiplerini devralmamışlar, kendi sınıfsal ve kültürel konumlarını yine kendileri inşa etmek durumunda kalmışlardır. Fakat özellikle eğitimlerinin büyük bir kısmını özel okullarda sürdürmüş veya ailesinden ekonomik destek alabilmeye devam eden K6, K18 ve K23 için de durum değişmemektedir. Her halükârda çocuğun günümüz koşullarında sermayelerinin inşa edicisi anne ve baba olarak konumlandırılmakta ve bu inşayı sağlamayı tercih etmediklerini ifade etmektedirler. Bu noktada tercih etmemek kişisel bir tercih gibi sunulmasına karşın dışsallığının göz ardı edildiği söylenebilir. Keza tüm katılımcılar hem kendi elde ettikleri ekonomik sermayelerini yalnızca kendilerine yönlendirme talebiyle karşımıza çıkmakta hem de esasen bu sermayenin kendilerinden bağımsız olarak riskler taşıdığını dile getirmektedir. Birçoğu maaş usulüyle çalışan gönüllü çocuksuzlar maaşlarının bir çocuğun bakımı, eğitimi, geleceği söz konusu olduğunda yetersiz kalacağını düşünmekte üstelik bu anlatılar icra ettikleri mesleklerinin sürdürülebilirliği açısından çeşitli risklerin varlığıyla sürdürülmektedir. İşten kovulmak ya da en iyi ihtimalle kendi istedikleri zaman diliminde o işi terk edebilmek esasen özgürlük anlamını taşımaktadır. Çocuğun varlığı ise bu özgürlükleri sınırlandıracak, işverene ya da o mesleğe bağımlı kılacaktır. Öte yandan ekonomik güvencesizliğin çocuksuzluk fikrine eşlik etmesi yeni bir durum olarak yorumlanabilir. Nitekim Heller, Tsai ve Chalfant’ın (1986) gönüllü çocuksuzluğun yapısal faktörlerini sorguladığı

alışmalarında tam tersi sonuçlarla karşılaşılmasıdır. Gönüllü ocuksuzların, özellikle gönülsüz çocuksuzlara kıyasla gelir düzeyleri çok daha yüksektir. Araştırmacılar ekonomik güvencenin varlığının ocuk yapmayı bir ihtiyaç olarak görmeyi engellediğini, çocuğun gereklilik olmaktan çıktığını ifade etmişlerdir. Bu çalışmada ise aksine ekonomik güvencesizlik çocuksuzluk tercihine götüren nedenlerden bir tanesidir.

Ekonomik istikrarsızlığın bir diğ er ucu ise devletle ve yetersiz sosyal politikalarla eşleştirilmekte, sık sık çeşitli ülkelerin sosyal politikalarıyla kıyas kaçınılmaz hale gelmektedir.

“Erkek arkadaşımın abisi Amerika’da. Yani çok uzun bir süre babalık iznini falan almışsın. Ama şey var mesela bildiğim kadarıyla sosyal yardım var. Yani mali bir yardım da var orada o yüzden. Ya da mesela kreşler orada çok küçük yaşta, 7 aylıkken gönderiyorlar şey olarak böyle haftanın 3 günü birkaç saat. ocuk sosyalleşiyor bazı kuralları öğreniyor falan. Yani daha farklı bir tutum olduğu için daha şey olabilir, kolay. Yani burada şimdi ocuk yapacaksın. Her şey çok pahalı. O ocuğa nasıl baksın, etsin? O da var mesela şu an çiftler şeyi de düşünüyor: biz kendimize zor bakıyoruz zaten, bir çocuğa nasıl bakalım? Gibi bir durum da var yani. Ya da benim kendi danışanlarımdan da, “ya o kadar çok erken zamanda bırakmak zorunda kaldım ki ocuğumu iş e dönebilmek, para kazanabilmek için. Şu an vicdan azabı yaşıyorum ben. Acaba şu an yaşadığımız sorunlar ben onu o kadar erken bıraktığım için mi?” diyorlar. Yani annenin üzerine de çok büyük bir yük aslında bu baktığınız zaman. Bir vicdan azabı yani. O yüzden şartlar belki daha iyi olsa, anne 2-3 yaşına kadar belki ya da 1 yaşına kadar biraz daha çocuğuna bakabilse ve bu noktada para alabilse belki biraz daha iyi olabilirdi, yani düşünülebilirdi” (K18, Kadın, 32).

K18 için Amerika örneğinde gözlemllediği sosyal politikalar doğuma teşvik edicidir. Bu sosyal politikalar arasında babalık izinleri, aileye verilen ekonomik destekler, devlet kreşlerinin küçük yaştan itibaren aktif kullanılabilmesidir. K18’in anlatısı boyunca esas vurgusu çocuğun devletle ilişkisine yöneliktir. ocuk küçük yaşlardan itibaren devletin gözetiminde var olması gerekmekte, toplumsal norm ve değerlerin aktarılmasında yardımcı olmalıdır. Yardımcı rol anne ve babayı da kapsamalı; annenin çalışma hayatına yeniden dönebilmesi, babanın çocuğuyla sağlıklı ilişkiler kurabilmesi için kreşler

ve ebeveynlik izinleri var olmalıdır. Ancak katılımcıların gözden kaçırdığı nokta Amerikan toplumu ve Türk toplumu arasındaki temel farklardır.

Daha önce gönüllü çocuksuzların aileleriyle ilişkilerinde bahsi geçtiği üzere bir çocuk söz konusu olduğunda Amerika örneğinde devlete atfedilen yardımcı roller, Türkiye’de aileler tarafından üstlenilmektedir. Katılımcılar ise ailelerin yardımcı rol taleplerini reddetmekle birlikte bu rolleri devletin üstlenmesi gerektiğinde hemfikirlerdir. Türkiye’de de kıyaslanan ülkelerdeki kadar erken olmamasına karşın çocuklar erken yaşta bürokrasiyle tanışmakta, 6 yaşında başlanan anaokulları tanışmadaki ilk adım sayılmaktadır. Okullaşmanın devlet ve çocuk ilişkisini güçlendirdiğinin kabulü (Postman, 1995, s. 36) bir taraftan da okul aracılığıyla devletlerin çocuk üzerindeki kontrol, düzenleme aşılması tartışılmalıdır. *K18’in çocuğun okulda “bazı kuralları öğreniyor” söylemi bu noktada dikkat çekicidir. Her gün aynı saatlerde derslere giden, aynı saatlerde teneffüslere çıkan, aile dışındaki ilk egemen olarak öğretmenin sözünü dinleyen çocuk disipline ve hiyerarşiye aşına hale gelmektedir.*

Aynı zamanda okulda tüm çocukların okul forması giymesi, derslerin içerikleri, yazma ve okuma biçimleri, sıralar, sınıflar vb. husus beraberinde standartlaşmanın önünü açmaktadır. Zira ailenin okula göndermek için hazırladığı çocuk; okulda ise fabrikaya, orduya, sanayiye hazırlanmaktadır. Tüm bu süreç içerisinde esas gaye çocukları belirli bir iktidar biçiminin taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olarak yetiştirmektir (Bumin, 1983, s. 10). Nitekim modern bir ulus inşa etme ailenin ve özelinde de çocuğun özneleştirilmesinden geçmiştir. Öyle ki Osmanlı’dan devralınan çocukluk anlayışları Cumhuriyet’in ulus devletleşmesinin ilk adımlarından itibaren reddedilmeye başlamıştır. Kız çocuklarının okula gönderilmemesi, erken yaştaki evlilikler, eğitim aşamalarının dinle bütünleştirilmiş yapısı yerini okullaşmaya bırakmıştır. Yeni ulus devletin çocuk inşasında çocuklar fiziksel bakımdan sağlıklı, ahlaki bakımdan terbiyeli, zihinsel bakımdan ise akıllı ve çalışkan şeklinde biçimlendirilmeye çalışılmıştır (İnal, 1999). Nitekim genç Cumhuriyet’in milli eğitim politikaları hem Batı standartlarında bir eğitim vererek toplumu şekillendirmek hem de bu eğitimler aracılığıyla ulusal değerleri içselleştirerek yeniden üretmek hedeflenmiş bir

başka ifadeyle Cumhuriyet, çocuk ve gençleri inşası hedeflenen yeni toplumun simgesi ve öznesi belirlemiştir (Lüküslü, 2020, ss. 28-33). Buradan hareketle okulun düzen, disiplin, hiyerarşi, norm ve değerleri içselleştirmede aileyle birlikte el ele yürüyen bir kurum olduğu söylenebilmektedir.

Gönüllü çocuksuzlar ise okullaşmayı desteklemekte ancak günümüzde daha erken yaşta eğitime başlanması gerektiğini savunmaktadırlar. Böylece geçmişin okula atfedilen rollerinin günümüzde de sürdürüldüğünü fakat okul ve devletten beklentilerin çeşitlendiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Okul daha küçük yaşlarda çocuğu eğitim hayatına alıştırmalı, akranlarıyla sosyalleştirmeli, norm ve değerleri öğretmelidir. Bu duruş hem çocuğun devlete ait olduğu anlayışının (Bumin, 1983, s. 10) devamı niteliğindeyken hem de daha önce bahsi geçen zamanını kendine ayırma pratiğinden kaynaklanmaktadır. K18'in söyleminde görüleceği üzere ebeveynlerinden birkaç saatliğine olsa bile okul aracılığıyla ayrılabilen çocuk, ebeveyn için kendine ayrılmış bir zamana tekabül etmektedir. Dolayısıyla gönüllü çocuksuzların kendilerine ayrılan zaman talebinin devletten de beklendiği söylenebilmektedir. Bununla birlikte anlatılar devletten çocuk için ekonomik anlamda beklentilerle desteklenmektedir.

K18'in *"her şey çok pahalı, biz kendimize zor bakıyoruz, çocuğa nasıl bakalım?"* söylemleri sosyal politikaların anne ve babayı korunaklı, ekonomik bakımdan daha destekleyici hale gelmesine yönelik taleplerdir. Öte yandan ekonomik beklentilerin yanı sıra gönüllü çocuksuzlar daima annelik ve babalık izinlerinin yetersizliğini dahil etmişlerdir. Onlara göre doğum sonrası hem annenin hem de babanın çocuk için ayıracak daha fazla vakti olmalı, iş yaşamına özellikle ekonomik kaygılarla hızlıca dönüldüğünde bir çeşit "annelik cezası" ile karşılaşmaktadır. Hem çocuğun bakımını, ev içi sorumluluklarını hem de iş yerindeki görevlerini yerine getirmeye çalışan anne K18'in söylemindeki gibi vicdan azabı yaşamaktadır. Correll, Benard ve Paik (2007) araştırmalarında annelerin işe alım süreçlerinin çocuksuz kadınlara kıyasla daha fazla bağlı, daha az yetkin gibi algılandığı; maaşlarının daha düşük ve yine terfi imkanlarının kısıtlandığı sonucuna ulaşmışlardır. Ancak araştırmanın bir diğer çarpıcı

bulgusu erkeklerin baba olduktan sonra iş gücü piyasasında bir dezavantajla karşılaşmadıklarıdır.

Anneliğin bağlayıcı, babalığın ise bir değişken olarak anlamlandırılmadığı iş gücü piyasasında çocuksuzluğun bir avantaj olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Özellikle kariyer, ekonomik güvence söz konusu olduğunda Gillespie'nin (2003) anne olmayı tercih etmemenin kayıpla eşleştirilmesi görüşünü reddederek kaybın yönünü değiştirmesi bu çalışma için de geçerli görünmektedir. Gillespie'nin araştırmasında gönüllü çocuksuzlar, anneliği zamandan, boş vakitten, kariyer olanaklarından, enerjiden kayıplar olarak değerlendirmektedir. Böylece esas kaybın ve eksikliğin anneliğe yöneldiği sonucuna ulaşmaktadır. Çalışmadaki gönüllü çocuksuz kadınlar da benzer şekilde anneliği bir *kayıp* olarak anlamlandırmaktadır. *K18*'in annenin çocukla daha fazla vakit geçirebilme talebi ve bu vakti geçirirken karşılığında maaş ya da ücret alma talebi dikkate değerdir. Nitekim tüm kadın katılımcılar aynı görüştedir. Şayet bir çocuk yapmaya karar verirlerse iş yaşamından vazgeçmek zorunda kalacaklar, inşa ettikleri kariyerlerini erteleme, durdurma, yıkma zorunlu hale gelecektir. Bu noktada annelik izninin süresinin çocuk yapma fikrinde kısıtlayıcı olduğu görülmektedir.

Gönüllü çocuksuz erkekler için kariyer, çocuk yapmada kısıtlayıcı bir engel olarak görülmemiştir. Öyle ki hiçbir erkek katılımcı babalık izninden söz etmemiş, erkek gönüllü çocuksuzların ekonomik sebepleri iş yerindeki güvencesizlikler ve eve yeteri kadar ekonomik katkının sağlanamaması biçiminde değerlendirilmiştir. Mesai saatlerinin uzun olması, sık sık ülke ya da şehir dışına çıkmak, iş yükünün fazlalığı ve en önemlisi aynı iş yerinde ne kadar süre devam edileceği erkeklerin kariyerleri bakımından çocuksuzluk kararındaki sebepler arasındadır. İş yerindeki konumlarından, ait hissedilen sınıflarından bağımsız olarak her biri her an iş yerini değiştirme özgürlüğünü ellerinde bulundurmak istemektedir. Çocuksuz bir yaşamda bir yere ait hissetmemek, onların yeni güvenceleridir. Çocuğunun var olduğu senaryoda aynı işe, aynı maaşla, aynı konumda çakılı kalınacağı düşünülmektedir. Fakat aidiyetsizlik arzusunun fiziksel karşılığı iş yerine eklenilen kente aidiyetsizliktir. Kentler

güvensiz olarak değerlendirilmekte aynı zamanda da çocuk için uygun yaşam alanı yer almamaktadır.

“(...) kendimi bir kadın olarak güvende hissetmediğim bir yerde çocuk yetiştirmek çok zor. Sen tabii ki evin içinde kendi kurallarını öğretiyorsun, kendi yaşam tarzını aşıyorsun. Ama şu an o kadar dengesiz ki her şey. Ne olacağını hiç kestiremiyorum. Her an şeriat gelecek gibi bir ortam ve bu ortama asla bir kız çocuğu getirmek istemem. Erkek de getirmek istemem. Çünkü hiçbir şekilde insanların özgür olmayacağı bir ortam olduğunu düşünüyorum. Ekonomik halimizi saymıyorum bile. Ben hatırlıyorum, çocukken saatlerce sokakta oynayabiliyordum. Annenin, babanın aklında hiç soru işareti olmazdı. Sen şu an güvenip de çocuğu beş dakikalık bir markete gönderemiyorsun. O kadar çok göçmen var ki artık bizi değiştirmeye başladılar, göçmenler çok büyük bir etki. Benim kardeşim tek başına bir yere gidemedi belirli bir yaşa kadar. İnsanlar artık korkuyor ve artık birbirlerine yabancı” (K4, Kadın, 28).

K4’ün kent güvensizliğine dair anlatısı ilk olarak kendi küçüklüğü ve günümüz arasındaki kıyaslamaya yaslandırılmaktadır. Benzer kıyaslamalar diğer katılımcılar tarafından da sürdürülmüş, küçüklüğün kamusal alanlarda akranlarıyla oyun oynayarak geçirilmesi kentlerin güvenliğiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilendirme kısmen geçerli görünmesine karşın içerisine çocukluğun dönüşümünün dahil edilmemesi dikkat çekicidir. Nostaljik bir bakışa çocukluğa yönelen dönem bir kısmının televizyonla henüz tanıştığı, bir kısmının dijitalleşmenin yeni yeşerdiği zamana tekabül etmektedir. Haliyle bilgi ve iktidar arasındaki ayrışmalar henüz çetrefilleşmemiş, sokak çocuk için oyun alanı olarak anlamlandırılmıştır. Aradan geçen zamanda kentleşme hız kazanmış, iç göçler yön değiştirmiş, Türkiye dış göçler almaya devam etmiştir. Bu durum katılımcılar tarafından kamusal alanı yeniden düşündürmüştür. Fakat gönüllü çocuksuzlukların esas vurgusu daima “yaşam tarzına” odaklanmaktadır. Olası bir çocuk evin kapalı sınırlarında kendi yaşam biçimlerini içselleştirirken, evin dışında kalan zamanda bu yaşam biçiminin sarsılacağından endişe etmektedirler. Gündelik yaşam pratikleriyle “biz” ve “öteki” ayrımını derinleştiren gönüllü çocuksuzlar için kentin bizatihi kendisi bu ayrımı somutlaştıran mekandır.

Seda Doğan'ın (2012) Etiler ve Nişantaşı'nda yürüttüğü araştırması benzer doğrultuda kentsel ayrımların somutlaştığını açığa çıkartmıştır. Çünkü bu ayrımlar yalnızca yüksek duvarlarla örülü fiziksel ayrışmaya işaret etmemektedir. Güvenlikli siteler biz ve öteki ikiliği aracılığıyla homojen bir gruplaşma çabasını içermekteyken, açık mahalleler de aynı çaba içerisinde sembolik sınırlar inşa etmektedir. Doğan'ın yamalı şehir olarak tanımladığı bu durum belirli kültürel sermayeyi, yaşam biçimini, sosyal statüyü pekiştirmek ve ötekilerle etkileşimi engellemek için açığa çıkmıştır. Ayşe Sencer (2021) kentsel ayrışmanın beraberinde toplumsal kutuplaşmayı doğurduğunu iddia etmekte, neoliberal politikaların ve orta sınıfa özgü vadedilen yaşam biçiminin çıktıları olarak değerlendirmektedir. Zira mekânsal ayrışmalar farklı sınıfsal tabakalar arasında korkunun içselleştirilmesine neden olmaktadır. Kendi sınıfındaki insanları "bize" dahil etmek, iyi ve güvenilir olanı o sınıftakilerle sınırlandırır. Öteki ise aksi istikamette kötü, tekinsiz, korku duyulana dönüştürülür. Böylece kentte güvenlikli bir mekânda yaşamak tüketim nesnesi haline gelir. Gönüllü çocuksuzların büyük bir kısmı ise bu ayrıcalıklı yaşam alanlarından mahrumdur. Bu nedenle kendilerini kentte güvende hissetmemekte, homojenleştirilmiş mekanlara erişememenin devamında kendi yaşam biçimlerini çocuğa aktarılamayacağı kaygısı takip etmektedir.

K4'ün "*şeriat gelecek gibi bir ortam*" ve "*özgür olunamayacak*" söylemleri bahsi geçen yaşam biçimleriyle ilişkilidir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu herhangi bir dine inanmamakta, inananların ise dinle ilişkisi mesafelidir. Bu bağlamda kent güvensizliğine eklemlenen dini kaygılar dikkat çekicidir. K4'ün şeriate varan gelecek ümitsizliği, diğer gönüllü çocuksuzlar tarafından mevcut düzenin dini değerler etrafında şekillendirildiği biçiminde desteklenmektedir. Her ne kadar bir çocukları olsaydı inançlar konusunda özgür yetiştirebileceğini ifade etseler de kent güvenliği söz konusu olduğunda durum tersini işaret etmektedir. Çocuğun dünyaya geleceği mekân, dini değerlerden arınmış değildir. Bu nedenle gönüllü çocuksuzların mekanla ilişkisinin duygular üzerinden kurulduğu söylenebilmektedir. Gönüllülere göre kentlerin kendilerinden bağımsız olarak dinle bütünleşmiş yapısı olası bir çocuğun

özgürlüğüne ket vuracak, kendi yaşam biçimlerini çocuğa aktarmada aksaklıklara neden olacaktır. Bir başka ifadeyle gönüllü çocuksuzluğun nedenlerinden biri olan kente dair endişeler esasen çocuğu homojen bir sosyal sermayenin, yüksek kültürün ve seküler bir yaşamın içerisinde yetiştirilemeyeceğinden kaynaklanmaktadır.

Kentin güvensizliği, büyük bir kentte yaşamlarını sürdürmeyen gönüllü çocuksuzlar açısından bir başka güvensizlikle değerlendirilmektedir. K4'ün *"insanlar artık korkuyor, birbirlerine yabancı"* söylemi kır için de geçerlidir. Benzer bir düzeyde yaşanmamasına karşılık kırsal alanlara da dışarıdan göçlerin alınması, ailelerin küçülmeye başlaması, bireyselleşme tohumlarının ekilmesi toplumsal bağların gevşemesiyle sonuçlanmış görünmektedir. Keza kırdaki yaşayan gönüllü çocuksuzlar için de mekân güvensizdir çünkü "ötekiler" her yerdedir. Ötekiyle bağ kurmak korku yaratmakta, çocuğun ötekine karışmayacağı bir mekân tahsis edilemediği sürece gönüllülük sebepleri arasında yer almaya devam edecektir.

Gönüllü çocuksuzların ötekiyle kurulan bağlarını gevşetmesi ve korkuyla eşleştirmesi yalnızca yabancıya yönelik değildir. Aksine partnere güvensizliği (f=10) karşımıza çıkmaktadır. Evli katılımcılardan bir kısmı eşlerinin, evli olmayanlardan ise iki tanesi olası bir partnere güvenemeyeceği için ebeveyn olamayacağını düşünmektedir. Evli olmayan katılımcılardan yola çıkarak Bauman'ın (2023, ss. 48-49) akışkan aşklarının, gündelik yaşama nüfuz ettiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Gerçekten de yalnız katılımcılar var olmayan bir partnerle dahi güvenli bağlar kurmayı reddederek imkansızlığından söz etmektedir. Bu imkânsızlık düşüncesine karşılık ise güven sağlanamadığı için tıpkı alışverişteki gibi daima bir değişim ya da iadeyle sürdürülmektedir. Birlikte ebeveynliği yüklenebilecek güvenli bir partnerin yokluğu ve var olamayacağına dair peşin hükümler ise en nihayetinde gönüllü çocuksuzluğa itmektedir.

Bir partnere sahip gönüllü çocuksuzlar için partner güvensizliğinin sebebi de ilk olarak aşkın akışkanlığıyla ilişkilendirilmektedir. Ne de olsa bir aşkın her an bitebilme, tükenibilme ihtimali bulunmaktadır. Aştaki bu kaygan zemin

katılımcılara göre güvensizliğin ve risklerin içerisinde güven sağlamaktadır. Çünkü aidiyetsizlik talebi yalnızca zaman ve mekâna özgü değil, ilişkilerin de yapısında yer edinmiştir. Öte yandan evli ve kadın gönüllü çocuksuzların partnerlerine güvenmemesinin bir başka nedeni de toplumsal cinsiyet normlarıdır.

“(...) eşimden korkuyorum. Eşim tabii ki de bir babam profili değil böyle aldatan, içen ama bence çok ataerkil. Tek erkek çocuk olarak büyümüş. Bunu ne kadar konuşurken örtse de bazı söylemlerinden bunu anlıyorum. Erkek ya da kız çocuk babası olduğu zaman bunu o çocuğa hissettirecek. Ve ben bütün o değerlerimle, çalışma hayatımla çatışmış olacağım. Biz zaten şu an çamaşır yıkarken bile çatışıyoruz. Evin içinde sürekli şu gerginlik olacak: Bir kız çocuğuysa onun kızlığı, erkek çocuğuysa erkekliği. Ben buna sürekli karşı çıkan bir kadın olarak var olacağım. Ama çocuk perspektifiyle baktığı zaman bunu anlamlandıramayacak. Benim onun için yaptığım şeyi anlamlandıramayacak. Özellikle beni sürekli tartışmacı olarak görececek çünkü ben hep mücadele vereceğim onun için” (K10, Kadın, 30).

Ev içi sorumluluklar konusunda eşiyle paylaşımın adil olmadığını belirten K10 için eşi aksini iddia etmesine karşın ataerkil normları içselleştirmiştir. Hal böyle olunca çocuk yetiştirmenin eşiyle arasında yeni çatışmaları açığa çıkartacağını varsaymaktadır. Benzer düşüncüler diğer evli ve kadın gönüllü çocuksuzlar tarafından da desteklenmekte, eşin hegemonik erkekliğe referansı kendi savundukları değerleri alaşağı etmektedir. Bu noktada söz konusu aşkken ev içi sorumluluklardaki adaletsizlikler, ataerkiye referanslar tolere edilebilirken çocuğa gelince edilmemektedir. Beklendiği üzere bir çocuk sahibi değilken rollerdeki dengesizliğin şiddeti çocuk olduğunda katlanarak artacaktır. Dolayısıyla gönüllü çocuksuz kadınların eşiyle verdiği eşitlik mücadelesi sekteye uğrayacaktır. Bir taraftan da babanın benzer toplumsal cinsiyet rollerini çocuğa aktararak yeniden üretmesinden korkulma, bu korkular gönüllülüğe itmektedir.

Bütüncül olarak değerlendirildiğinde gönüllü çocuksuzluğun güvensizliğe dair katmanları ekonomik, partner ve kent güvensizliği olarak açığa çıkmıştır. Bu katmanlar dönüşlü modernitenin getirisi olarak bir yaşam biçiminin öznesi olma çabasından kaynaklanmış, çabanın bedeli güvensizlik ve

aidiyetsizlikle ödenmiştir. Kısacası gönüllü çocuksuzlar kente, ekonomik istikrara, partnerine güven ve aidiyet duymamakta; risklerin sonsuzluğunu hesaba katarak gönüllülük kararını almaktadır.

4.3.3. Psikolojik Dikkatler

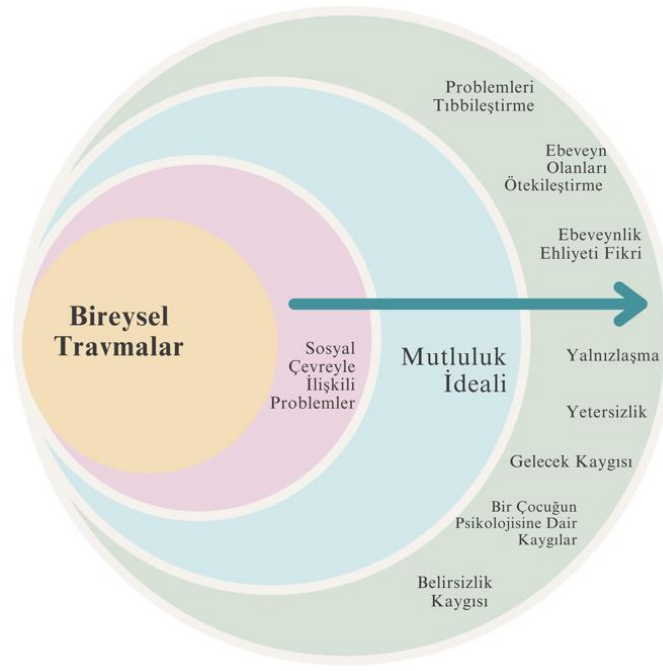
Gönüllü çocuksuzluğun tercih edilmesindeki en sık nedenlerden bir tanesi psikolojik dikkatler ($f=39$) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dikkatler yalnızca kendilerine yönelmemektedir. Partneri ya da olası bir partneri, aileleri, arkadaşları, akrabaları başka bir deyişle kurulan bütün sosyal ilişkileri içerisine dahil etmektedir. Gönüllü çocuksuzlar kendilerinden başlayarak tüm sosyal çevrelerini psikolojinin merceğinden gözlemlemekte akabinde hem kendilerinin hem de sosyal çevrelerinin bir çocuğu dünyaya getirmek için “sağlıksız” olduğuna kanaat getirmektedir. Hal böyleyken çocuk yapmanın kendilerine ve çocuğa zarar vereceği düşünülmektedir. Fakat aynı zamanda kendileriyle çelişerek psikolojik açıdan kendilerine yapıştırdıkları sağlıksız etiketi şayet bir anne veya baba olsalar “iyi” birer ebeveyn olacakları tasavvuruyla sürdürülmektedir. Öte yandan psikolojik dikkat çerçevesinde ihtiyaç duyulduğu için katılımcıların bir kısmı terapiye gitmekte, bir kısmı da terapinin yanı sıra psikiyatriye başvurarak çeşitli psikolojik ilaçlar kullanmaktadır. Nitekim her biri çocukluk travmalarının yüklerinden arınarak mutluluğa ulaşmayı hedeflemektedir.

Edgar Cabanas ve Eva Illouz (2023) ise “*Mutlu Yurttaş İmalatı: Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?*” başlıklı çalışmalarında mutluluğun kişinin kendi kendine ulaşması gereken bir hedef olarak sunulmasını eleştirmektedir. Çalışma boyunca mutluluk epistemolojik, sosyolojik, fenomenolojik ve ahlaki açıdan sorguların merkezine yerleştirilmekte ve en nihayetinde mutluluğun kendi endüstrisini yaratarak araçsallaştırıldığı sonucuna ulaşmaktadırlar. Araçsallaştırılan mutluluk neoliberal ekonomik sistemin çarklarını döndürmesini sağlamakta, pozitif psikoloji sorunun da çözümünün de kendisinde olduğunu iddia ederek kişiyi spot ışıklarının önüne yönlendirmektedir. Bu durum dönüşlü modernite deneyiminden sonra

ötekilerle bağları daha da kopartmakta, insanları yalnızlaştırmaktadır. Tıpkı katılımcıların kendilerini sağlıklı-sağlıksız biçiminde etiketlemesi gibi sağlıklı olan duygu mutluluk, sağlıksız olan ise mutsuzlukla eşleştirilmiştir (2023, ss. 182-205). Benzer biçimde K9 psikolojik sağlığın ve gönüllüler için aynı anlama tekabül eden mutluluğun erişilmesi gereken bir hedef olduğunu ifade etmektedir.

“(...) diyelim ki ben çocuk isteyen akli başında bir yetişkinim. Benim bakacaksın arkadaşım ilk başta, bütünsel sağlığım yerinde mi? Bence Türkiye’de -ki artık neredeyse bütün dünyada- zaten bütünsel sağlığımızı, akıl sağlığımızı korumak ayrı mesai isteyen bir şey. Pratik yapmamız gerekiyor. Bak öyle oturduğun yerden olmuyor, huzur da gelmiyor, mutluluk da gelmiyor. Her şekilde bütünsel sağlığını korumak için bir pratik yapmak zorundasın. Yoga olabilir, sağlıklı beslenme olabilir işte doğaya gitmek olabilir. Bir şey yapacaksın. Evde oturup olmuyor dolayısıyla sen çocuk isteyen bir insan olsan dahi diyeceksin ki arkadaşım sosyal sağlığım yeterli mi?” (K21, Kadın, 43).

Gönüllü çocuksuzlara göre çocuk yapmak için fiziksel koşullar kadar psikolojik koşullar da bir o kadar önemlidir. K9’un anlatısında görüldüğü üzere psikolojik koşulları sağlayabilmek ve mutlu olabilmek için hem emek hem de zaman harcamak gerekmektedir. Sisifos’un kayayı dağın tepesine taşıma çabası gibi mutluluk daima çabalanan fakat bir türlü ulaşılamayan bir ideale dönüştürülmüştür. Bir taraftan da psikolojik sağlığı koruyabilmek ya da toparlayabilmek için adeta bir psikiyatrist gibi reçeteler sunmaktadırlar. Psikiyatrist rolü katılımcıların tamamında yer almakla birlikte “hasta” rolü değişkenlik göstermektedir. Keza hasta koltuğuna bazen katılımcının ta kendisi, bazen ailesi, bazen sosyal çevresi, bazen de ebeveyn olmuş yabancılar özenle yerleştirilmektedir. Bu bakımdan gönüllü çocuksuzların hayattaki aksaklıkları tıbbileştirme eğilimlerinin yüksek olduğu görülmektedir. Çünkü yaşamlarına yönelttikleri mercek daima psikolojiye aittir. Bu mercek örüntüsü **Şekil 25**’te sunulmuştur.



Şekil 25: Psikolojik Bakışlar

Bireysel travmalardan başlayan döngü akabinde sosyal çevreyle ilişkili problemlerle sürdürülmektedir. Gidişata göre mutluluğa çekirdekte yer alan bu iki ana problemin çözülmesiyle ulaşmak umut edilmekte fakat gerçek manzarada çıktılar problemleri tıbbileştirme, ebeveyn olanı yalnızca ebeveyn kimliği üzerinden ötekileştirme, ebeveynlik ehliyeti yaratma senaryoları, yalnızlaşma, yetersizlik hissi, gelecek ve belirsizlik kaygıları, dünyaya gelecek bir çocuğun psikolojisine dair kaygılarla resmedilmektedir. İlk olarak daha önce Şekil 1’de açığa çıkan ilk aile ve ikinci aile ayrımlarının esas kökeninde çocukluk travmalarının kazındığını ifade etmeleridir. Çocukluk travmaları yetişkinliğe geçişte geride bırakılmamış aksine yetişkinliklerinin özellikle romantik ilişki kurma biçimlerini etkilediği sık sık belirtilmiştir. Büyük bir çoğunluğu tek ebeveynli aile tipine sahiptir. Bir kısmının anne veya babası vefat etmiş, bir kısmının ise boşanmıştır. Bu bakımdan çocukluk travmalarının yetişkinlikteki bireysel travmalarını tetiklediğine dair söylemlerde tek ebeveynli ailede yetişmiş katılımcıların, çekirdek aile deneyimine yabancılıkları dikkat çekicidir. Anne ve babanın bir arada yaşayabildiği bir ev düzenini tanımamakta; yetişkinlik dönemine geçtiklerinde evlenmiş olanlar çocuk sahibi olmayı gereklilikten

çıkartmakta, bekar olanlar ise bir adım daha geriye giderek evliliğe de yabancı hissetmektedirler.

Çekirdek ailelerde büyümüş katılımcılardan dördü, anne ve babalarının bir aradalığına karşılık aile içi şiddetin varlığına değinmişlerdir. Bu dört ailede, baba kendisini yalnızca güç ve otorite üzerinden tanımlamış, eşiyle kurduğu ilişki fiziksel ve duygusal şiddetle sürdürülmüştür. Babanın karşısında annenin güçsüzlüğü ve fiziksel-duygusal şiddete rağmen evliliğini sürdürme zorunluluğu gönüllü çocuksuzlar için travmatik dönüm noktalarından bir tanesidir. En nihayetinde kendi anne veya babalarının yarattığı travmalardan arınmak istemekte, tıpkı aile örüntülerini bozmak için sürdürmemeleri gibi çocukluk travmalarının da yeniden canlanmasını ya da olası çocuklarında tekrarlanmasını engellemeyi amaçlamaktadırlar. Bir başka deyişle, şayet bir çocuk sahibi olurlarsa hem düz bir çizgide istikrar sağladıkları kendi psikolojilerinin kontrolden çıkacağı hem de çocuğa travmalarının aktarılacağı kaygısı hakimdir. Kendi çocukluk çağlarını karamsar bir perspektiften değerlendirmekte, *“koca bir travmalar bulutu”* (K16) biçiminde tanımlamaktadırlar. Bu bakımdan Philip Aries’in kişinin yaşam döngüsüne çocukluğun on üçüncü yüzyılda ancak eklemlenebildiği, fiziksel yaşam becerilerini karşılayabildiği andan itibaren yetişkin olarak değerlendirildiği hatırlanmalıdır (1960, ss. 36-50). Günümüze gelinceye değin kişinin yaşam döngüsünde çocukluk yer edinmeye başlamış ve dahası çocukluk döneminden yetişkinliğe geçişte ergenlik, beliren yetişkinlik gibi yeni süreçler devreye girmiştir. Bu nedenle çocukluktan yetişkinliğe geçiş arasındaki mesafenin uzaması, yetişkinliğin giderek daha uzak bir yaşa ertelenmesi söz konusudur. Gönüllü çocuksuzlar ise günümüzdeki kişisel yaşam döngüleri ve kendi deneyimledikleri kişisel yaşam döngüleri arasında kıyaslamalar yapmaktadır. Kıyasın sonucunda daima yaşam döngüleri aksamış ya da eksik kabul edilmektedir.

“Biz sokakta kendi kendimize büyüdük. Şimdi bakıyorum etrafımda bunu yapmanın imkânı yok. Eşimi kaybedeli çok olmadı. Yani yapacak vaktimiz vardı, şimdi yalnız kaldın diye söyleniyorlar. Şimdi çocuğa tek başıma nasıl bakacaktım? Çocuk bana bakacakmış. Artık öyle değil

çocuklar. Biz kendi kendimize bağda bayırda büyüdük gittik. Kimse bize nasılsın demedi. İnsan yerine evlenince konduk. Onun dışında ha varlığımız ha yokluğumuzdu. Şimdi bakınca diyorum hiç çocuk olmamışız biz. Genç kız olmamışız, ergen olmamışız. Bu yaşında bunları olamadım, çocuğum nasıl olacak? Bakıyorum etrafıma. Çocuğun peşinde deli divane oluyorlar. Biz ne yaşadık da çocuğumuza yaşatalım Allah aşkına? Anne olamazdım yani. Artık zaten olamam” (K22, Kadın, 57).

Çocukluk deneyiminden mahrum kaldığını ifade eden K22’ye göre edinemediği bu deneyimin aktarılabilmesi mümkün değildir. Genel olarak katılımcılar da benzer doğrultuda “*kendi kendine büyümek*” ve “*sokakta, bağda bayırda büyümek*” söylemlerini tekrarlamıştır. Çocukken görece ilgisiz bir ailede büyüdüklerini ima eden bu söylemler hem aileyle geçirilen sürelerin kısıtlılığına hem de kendi kendini inşa etme rolüne inşa etmektedir. Yalnız hissedilmiş bir çocukluk beraberinde kendi biyografisini yazan aktif öznelerle dönüşümü getirmiş fakat bir taraftan da anne ve babayla yaşanan gerçeklikler, tıbbileştirme eğilimine sebebiyet vermiştir. Bu durum tüm katılımcıların ya geçmiş yaşamını dramatize etmesiyle kanıtlanmaktadır. Yetişkinlik bir çeşit dramatize edilmiş çocukluk döneminden kurtuluş kabul edilmiş, benzer problemlerle yeniden karşılaşmamak adına gönüllü çocuksuzluğa bir sığınak rolü atfedilmiştir. Kişisel yaşam döngülerindeki aksaklıklar ise pekiştirici olarak işlevselleştirilmiştir. Çocukluklarını ve ergenliklerini bugünün psikolog koltuğundan değerlendirmişler haliyle eksik ya da kusurlu bulmuşlardır.

K22’nin söyleminde bir başka dikkat çekici yön çocukluğun değişen statüsüne işaret etmesidir. “*Peşinde deli divane olunan çocuk*” artık ilerleyen yaşlarda ebeveynlerinin bakımını üstlenmemektedir. Bakımını üstlenmeyecek bir çocuk için yapılan ekonomik, fiziksel, duygusal emekler böylelikle önemsizleştirilmekte; çocuk güvence sağlayamaması nedeniyle gereksiz görülmektedir. Başka bir ifadeyle günümüzün çocukluğu psikolojik açıdan hem gıpta edilmekte hem de eleştirilerin merkezine yerleştirilmektedir. Nitekim “Çocuğun Değeri Araştırması’nda” açığa çıktığı gibi çocuğun ekonomik değerinin düşerken psikolojik değerinin yükselmesi (Kağıtçıbaşı, 1982a) günümüzde geçerliliğini koruyor görünmektedir. Geçmişte “*nasılsın denmemesi*” ve “*evlenince insan yerine konulması*” anlatıları esasen günümüz çocukluğunda

aksi yönde bir iletişimle sürdürülmektedir. Çocuk giderek daha fazla duygusal yatırım yapılan bir özneye dönüşmüş; ebeveynle kurulan ilişkiler uzmanlaşmanın etkisiyle psikologlara, psikiyatristlere, çocuk gelişimcilere referansla inşa edilmeye başlamıştır. Fakat uzmanlaşmanın çocuk-ebeveyn ilişkisini yeniden yapılandıran bu durum, anne ve babanın iyi oluşunu derinden etkilemektedir.

Zhang ve Xu'nun çalışması (2023), ebeveynlerin çocuklarına yaptıkları duygusal ve psikolojik yatırımların, anne ve babanın psikolojik iyi oluşu üzerinde negatif etkileri olduğunu göstermektedir. Çocuğa verilen duygusal-psikolojik emek bir çeşit kendi psikolojilerinde zararla açıklanmakta neticede kendi kimliklerinden kayıplarla eşleştirilmektedir. Bu çalışmadan hareketle gönüllü çocuksuzların bireysel travmalarını merkeze alarak, bir çocuksuzluk kararı vermeleri şaşırtıcı değildir. Odaklanılan problemlerin çoğu zaman bir uzmandan teşhis almadan, internetten kaynaklarından yola çıkılarak tıbbileştirilmesi olası bir çocuğa yapılacak duygusal emeğin önünde engel teşkil etmektedir. Aynı zamanda çocukluk döneminde yaşananların tıbbileştirilmesi yaşamın geriye kalan evrelerinde benmerkezciliğe kapı aralamaktadır. Daha önce bahsi geçen K9'un mutluluk ve psikolojik iyi oluş için sürekli çabalanması gerektiğine dair ifadesi kendiyle ilgilenmeye işaret etmekle birlikte bir sürekliliğe tekabül etmektedir. Bu süreklilik kişinin tüm yaşam döngüsünde izlemesi gereken bir reçete olarak sunulmaktadır.

“Sanki hiçbir anne baba yeterince iyi olamazmış gibi geliyor. Hep bir şeyler eksik kalacak, hep bir şeyler hatalı olacak. Mükemmeliyetçiliğimden de kaynaklanıyor biliyorum ama işin gerçeği de bu. “Tamam” hissedemeyecek bir çocuğu dünyaya getirmek istemem. Bencillik yani bu. Yapmak için hiçbir sebebim de yok” (K11, Erkek, 24).

Mutluluğun bir hedef ve ideal biçiminde sunulması peşinde daima koşulması gereken bir unsura dönüştürülmesi beraberinde K11'in söyleminde görüldüğü gibi olası bir çocuğun hiç “tamam” hissedememesini getirecektir. İdealleştirilen annelik ve babalık rollerine karşılık hiçbirinin yeterince iyi olamayacağı fikrini tüm katılımcılar desteklemekte, çocuğun bir çeşit cam

fanusta büyütülmesinin psikolojik iyi oluşu için gerekli olacağını varsaymaktadırlar. Bu cam fanusun etrafı ise kendileri tarafından çizilecektir. K11 söylemin akabinde bu fanus için bireysellik ve özgürlüğün karşısına korumayı, saygıyı özenle yerleştirmektedir.

“Ben panik bir insanım ya. Çok gerilirdim muhtemelen. Sürekli aklının bir başkasında kalması falan çok çok korkutucu. Nereye kadar koruyabilirsin ki? Hani ailemi bireyselliğime, özgürlüğüme saygı duymuyorlar diye suçluyorum ya aynı yere çok kolay gelirim gibi. Çocuğuma saygı duyarım ama korkudan ona o özgürlük alanını nasıl tanıyacağımı bilemem. Bir de yalnızlığa o kadar alıştım ki yetişkin bir insan bile fazla geliyor. Bu konforlu hayatımda çocuğu nereye koyacağım? Ona ayıracak vaktim de yok. Çocuk yapıp tüm sorumluluğu eşime atmak da bana göre değil ama çocuğun sorumluluğunu almak hiç bana göre değil. Zaten bir yere kadar baba yardımcı olabiliyor. Hani böyle sessiz sessiz çekilen bir vicdan azabı var ya, onu hiç istemem. O vicdan azabı beni asabi, mutsuz, gergin bir adama dönüştürür eminim. Sonrası zaten mutsuz son, eşler arası kavgalar falan. Yok yani. Hayalini bile kurmak istemiyorum daha fazla (K11, Erkek, 24).

K11 yalnız yaşamakta, yalnızlığı konfor alanı olarak tanımlamaktadır. Kendi “bireyselliği” ve yine kendi “özgürlüğü” için ailesiyle karşı karşıya gelmiştir. Şayet kendi çocuğu olursa bireysellik, özgürlük ve koruma arasındaki dengeleri sağlayamayacaktır. Çünkü ona göre kendi ailesi de bu dengeyi sağlamada başarısız olmuştur. Aile örüntüsünü devam ettirmek istememekte, bekarlık ve çocuksuzluğu bu örüntü zincirini kıran bir karşı duruş görmektedir. Bir başka ifadeyle ona göre bekarlık ve çocuksuzluk, ailenin bilinçli bir şekilde reddedilmesi anlamını taşımaktadır. Öte yandan kişisel olarak kaygılı bir insan olması, çocuk hakkında gereğinden fazla endişeleneceğini düşünmesine sebep olmuştur. Benzer biçimde diğer katılımcılar da bir çocuk için endişelenmeyi kendi “konforlarının” bozulacağı varsayımıyla sürdürmektedir. Bu noktada çocuk esasen ben’i rahatsız eden bir özneye dönüşmektedir.

“Ya mesela işte hafta sonu ablamlar gelmişti çocuklarla. Onlar olduğunda sürekli bir hareket var. Hep bir hareket, erken kalkma çocuğu okuldan al, okula bırak. Onun isteklerini elimizden geldiğince yapmaya çalışıyoruz ama hep böyle onun üstüne kurulu bir düzen” (K14, Kadın, 32).

Çocuk sahibi olduktan sonra gündelik yaşam pratiklerinin benmerkezcilikten çıkarak çocuk merkezine kaydırılması K14 için de konforsuzdur. Daha önce bahsi geçtiği üzere biyografilerini kendileri inşa etmeye aşına gönüllü çocuksuzlara göre çocuk, bu bireyselliği zedeleyecektir. Görüleceği üzere yalnızlığa alışmış K11, eşiyle iki kişilik bir yaşam kurmuş K14 ve diğer katılımcılar için çocuk, rutinleşmiş gündelik yaşam pratiklerini sekteye uğratacaktır. Öte yandan özellikle erkekler için babalık, çocuk bakımında az rol alabildikleri gerekçe gösterilerek yetersiz ve sorumsuz hissedilmesine neden olacaktır. Kadının bedeninde büyümesi, doğumu kadının yapması akabinde sütüyle beslemesi anneliği sorumluluklarının fazlalığıyla görünür kılmaktadır. Erkek katılımcılara göre baba ancak “yardımcı” rolüyle eşine destek olabilmektedir. Çocuk bakımındaki bu yardımcı rolü ise erkekler için yetersiz görülmekte, “sessiz sessiz vicdan azabı çekeceklerini” varsaymaktadırlar. En nihayetinde yardımcı ve esas sorumlu rolündeki eş arasında çatışmalar meydana gelecektir. Bu noktada erkek gönüllü çocuksuzların yardımcı rolünü kabul edemedikleri söylenebilir. Ne var ki üstlenebilecekleri pek çok sorumluluk varken yalnızca kadınların fiziksel imkanlarını göz önünde bulundurarak kendilerini bilinçli bir şekilde sınırlandırdıklarını söylemek mümkün hale gelmektedir. Akabinde sınırlandırmanın vicdan azabıyla sürdürüleceği öngörüldüğünden sorumluluktan kaçış, geçici rahatlamalar sunmakta bir taraftan da toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünü yeniden üretmeye aracı olmaktadır. Fakat sorumluluktan kaçış yalnızca erkek gönüllü çocuksuzlara özgü değildir. Kadın gönüllü çocuksuzlar da çocuk bakımının anneye yüklediği sorumlulukları üstlenmek istememektedir. Hem erkek hem kadın gönüllüler ebeveynlik için “yeterli” olmadıklarını düşünmektedirler.

“Biraz da ben çocuğa bu kadar şey yapamayabilirim, yetersiz hissedebilirim duygusu da var. Bunu yapmaya çalışırken kendimi kaybetme korkusu yani sıyrıla da bilirim. O dönemde hani anneme verilen işte ev hanımı ki çok büyük sorumluluk, çalışsa daha az yorulurdu muhtemelen” (K7, Kadın, 34)

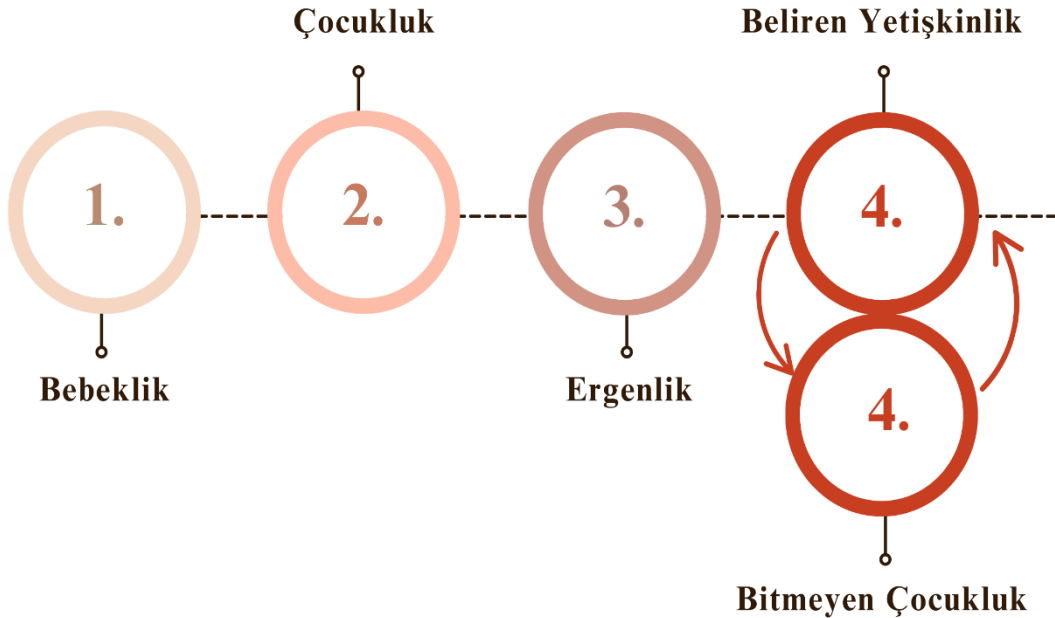
Annelerinin, annelik deneyimlerine şahitlik eden kadın gönüllü çocuksuzlar için çocuksuz bir yaşam daha az sorumluluğa işaret etmektedir. İki

katılımcı hariç tamamının annesinin ev kadını olduğu göz önünde bulundurulduğunda K7'nin "*çalışsa daha az yorulurdu muhtemelen*" söylemi, tüm kadın gönüllüler tarafından desteklenmektedir. Anneler ve kızlarıyla kuşak farkları katılımcılar arasında değişebilmesine karşılık özellikle 2020'den itibaren kadınların istihdam oranı istikrarlı bir biçimde artış göstermiştir (TÜİK, 2024). Öyle ki 57 yaşındaki ev kadını K22 dışındaki kadın katılımcıların tamamı bu araştırmanın yürütüldüğü esnada aktif bir çalışma hayatındaydı. Bu bakımdan, anneler ve gönüllü çocuksuz kızları arasında dönüşen bir kadınlık tipolojisinin açığa çıktığı söylenebilir.

Hochschild ve Machung'un kavramlarıyla (1989, ss. 15-17) anneler, ev içi sorumlulukların tamamını ve çocuk bakımını tek başına üstlendiği geleneksel kadınlık tipolojisiyle; kızları ise çalışma yaşamı ve ev içi sorumlulukların kısmen de olsa bir başkasıyla bölüşülmeye çalışıldığı geçiş tipolojisiyle benzerlik göstermektedir. Gönüllü kadınlar kendi rollerini, ev kadınlarının rolleriyle kıyasladıklarında daha az ve basit bulmaktadır. Bir çocuk sahibi olursa sorumluluklarının çoğalacağından endişe duymakta böylece ev kadını annelerine dönüşmekten kaçınmaktadırlar. Her biri annelik kimliği karşısında "*yetersiz*" hissedeceklerini öngörmekte, anneleri gibi sorumluluk alamayacaklarını ifade etmektedirler. Keza çoğu kadın, annelik yapmayı yalnız bir deneyim olarak algılamakta ve yine annelerinin annelik deneyimindeki yalnızlıklarını gözlemlediklerinden ötürü sosyal destek istemeyi kabul etmemektedirler (Miller, 2010, s. 251). Sosyal destekler yalnızca kariyerin devamlılığını sağlayabilmek adına normal karşılanmaktadır. Gönüllü çocuksuz kadınlar ise benzer düşünüşe paralel olarak bir çocuk sahibi oldukları senaryoda kariyerleri için sosyal desteğe mecbur kalacaklarını öngörmekte bu nedenle yetersizlik hissi perçinlenecektir. Kısacası farklı gerekçeler sunulmasına karşılık hem erkekler hem de kadınlar ebeveynliğin getireceği duygu durumlarını ve sorumlulukları tek başlarına yüklenmeyi de sosyal çevreden destek almayı da reddetmektedir. Sorumlulukların reddi ise kişinin yaşam döngüsünde kendisini nerede konumlandığı sorgusunu beraberinde getirmektedir. K7 bahsi geçen söyleminin ardından bu konumu şu şekilde ifade etmektedir:

“(…) kariyer de yapmak istiyorum. Bu aşamada çocuğu nereye konumlandıracağım? Ya çalışıp bunu da yapabilirim ya da çalışmayıp çocuğu gerçekten iyi bir şekilde kendi bildiğim şekilde de yetiştirebileyim isterdim. Ben ama bunu da yapayım, bunu da buraya katıp ikisini birden götüreyim isteğiyle yola çıkarsam bir yerde patlayabilirim. Bu yüzden istemiyorum. Bizim yaş grubumuzda çocuk var ortada genelde ama günün yarısından daha fazlasını anneanne-babanneyle ya da başka birisiyle geçiriyor. Ama ben böyle bir şey istemiyorum. Eğer ben çocuk yapmak isteseydim, benim çocuğumsa eğer ben yetiştireyim. Benim istediğim tarzda yetişsin. Yapamayacaksam hiç o yola girmeyeyim dedim. Bir de kimisi vardır hep iki çocuğum olsun falan diye ama ben hiç çocuk istemedim. Ben kendimi hiç kucağımda çocukla hayal edemiyorum dedim anneme. Hani o kadar büyümüş, olgunlaşmış hissetmiyorum düşüncesi var” (K7, Kadın, 34).

K7'nin “o kadar büyümüş, olgunlaşmış hissetmiyorum” söylemi ve kendini kucağında çocukla hayal edememesi kişinin yaşam döngüsündeki dönemleri ertelemelere işaret etmektedir. Keza 54 yaşındaki K19 ve 57 yaşındaki K22 dışında tüm katılımcıların yaşam döngüsü düz bir tarihsel çizgide ilerlemek yerine çocukluk-beliren yetişkinlik-bitmeyen çocukluktan özellikler devralanarak aynı kotada eritilmekte böylece ara form olarak bir yaşam döngüsü inşa etmektedirler.



Şekil 26: Kişisel Yaşam Döngüsü

Bebeklik, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik, yaşlılık dönemleri günümüze gelinceye değin insanların yaşam çizgisi kabul edilmekteydi. Ancak günümüzde ergenlik ve yetişkinlik dönemi arasına beliren yetişkinlik eklenmiştir. Bu dönemde insanlar, kendi kültürlerinin yetişkinlere attıkları değerleri, normları, becerileri, karakter özelliklerini kazanmaktadır (Arnett, 1998). Gönüllü çocuksuzlar için yetişkinlik ekonomik özgürlüğünü kazanmanın çok daha ötesinde kendi ailesini inşa etmiş olmayı ve sıklıkla bir ebeveyn olmayı içermektedir. Dolayısıyla, bir kısmının bekar ve tamamının çocuksuz bir yaşam sürmesi bir taraftan da ev, aile, çocuk sorumluluklarına karşı çıkmaları kendi tanımladıkları yetişkinliğin karşısında konumlandırmaktadır. Nitekim biyolojik yaşları fark etmeksizin ebeveyn olacak kadar *büyümediklerini* ya da *olgunlaşmadıklarını* ifade etmektedirler. Bu söylemlerden hareketle Postman'ın (2018, ss. 205-206) medyanın sunduğu yaşam döngüsündeki iç içe geçmişliğin gündelik yaşamda karşılıklarının gönüllü çocuksuzlar özelinde görünür kılındığını söylemek mümkündür. Halihazırda kendini yetişkinliğe erişmemiş hissetmekte böylece bitmeyen çocukluk ve beliren yetişkinlik dönemlerinin arasında sıkışıp kalmaktadırlar. Bitmeyen çocukluk ya da sonsuz çocukluk özellikle üst orta sınıf ailelerin çocuklarının sorumluluk almaktan kaçınmaları, konfor alanlarından çıkmak istememeleri olarak tanımlanmaktadır (Balta, 2005). Geline eşikte gönüllü çocuksuzlar salt bir sınıfa indirgenememekle birlikte özellikle gönüllülük gerekçelerinin bitmeyen çocukluktan da izler taşıdığı söylenebilir. Böylelikle ara formlarda geçişkenlikler göstermekte ve yetişkinlik ya da yaşlılık dönemleri ertelenmektedir. Bu durum daha önce bahsi geçtiği üzere hem anneliğin hem de babalığın daha geç yaşlara ertelenmeye başlanmasıyla ilişkisini açığa çıkarttığı gibi eğitim seviyesiyle de yakından ilişkilidir. K17, K19 ve K22 ile yakın yaşlarda olmasına karşılık kendisini beliren yetişkinlik dönemine göre tanımlamaktadır. Neticede eğitim seviyesindeki ilerlemeler bahsi geçen ara dönemler hakkında bilgi edinme ve deneyimleme fırsatı sunmaktadır denilebilmektedir.

Bir başka yönden, gönüllü çocuksuz kadınların tamamı K7'nin annelik ve kariyer arasında seçim yapması gerektiği söylemine katılmaktadır. Annelik ve

kariyer adeta tahterevallinin iki ucuymuş gibi tanımlanmakta, ağırlık noktasını sorumluluklar oluşturmaktadır. Yalnızca annelik ya da yalnızca çalışma hayatına katılmış kimliği taşınabilmekte ve hangisinin icra edileceği sorumluluğun daha hafif varsayıldığı yöne kaydırılmaktadır. Bir yandan da annelik ve kariyer arasında denge kurulamadığı için suçluluk hissedilmektedir. Badinther'in (2023, s. 33) modern kadınlar biçiminde kavramsallaştırdığı bu dengesizlikte annelik kimliğine, inşa edilen kariyerdan vazgeçecek kadar önem verilmemektedir. Fakat gönüllü çocuksuzlar açısından aksi bir durum söz konusudur. Annelik ve kariyer arasında hiyerarşik bir önem çizelgesi oluşturulmamakta aksine annelik, kariyerdan daha fazla idealleştirilerek sorumluluklar sarmalına işaret etmektedir. Ancak idealleştirmelerin son durağında atfedilen annelik sorumluluklarına yetemeyecekleri varsayılmaktadır. Bu noktada gönüllü çocuksuzların yetersizlik hissinde cinsiyet farkları açığa çıkmaktadır.

Kadın gönüllülerin yetersiz hissetmesi yalnızca annelik kimliğine değil, aynı zamanda çocuğa, partnere ve eve de yönelmektedir. Kadınlar, çocuk bakımını kendileri üstlenmeyi talep etmektedir. Nitelikli bir eğitim, belirlenmiş yaşam tarzları, toplumsal norm ve değerler bizzat kendilerinin çocuğa aktarması gerekenlerdir. Çocuğun bakımından hem babayı hem de sosyal çevreyi -özellikle aile büyüklerini- dışlayan bu tutum, bir ideal olarak sunulmaktadır. Bu ideal ise pratiğe dökülmemekte dolayısıyla annelik ve kariyer tercihinde kariyer ağır basmaktadır. Kariyerin bedeli en az annelik cezası kadar anne olmama cezasına dönüşmektedir. Zira hem iyi bir çocuk yetiştirmek hem ev içi rolleri yerine getirebilmek hem kariyerini istenilen yönde sürdürebilmek hem de partnerle vakit geçirebilmeyi imkânsız görmektedirler. Erkek gönüllü çocuksuzların yetersiz hissetmesi ise yalnızca çocuk bakımına katılımının sınırlı oluşundan kaynaklanmaktadır. Babalık kimliğini heybelerine dahil ettikleri senaryoda kendilerini yalnızca yardımcı rollerle sınırlandırmakta böylelikle yetersizlik hissi toplumsal cinsiyet rollerinin merkezinde şekillenmektedir.

Gönüllü çocuksuzluğun tercih edilmesindeki psikolojik etkenlerden bir diğeri yalnızlaşmadır. Geçmiş bireysel travmaların çekirdeği meydana getirdiği **Şekil 26'**da görüleceği üzere ikinci katman sosyal çevreyle ilişkilerden

oluşmaktadır. Gönüllü çocuksuzlar, medeni durumlarından bağımsız olarak kurdukları birincil ilişkiler dışında yalnız hissetmekte ve çoğu zaman bilinçli bir şekilde kendilerini yalnızlaştırmayı tercih etmektedirler. Ebeveynler, iş arkadaşları gibi maruz kaldıkları fakat seçme fırsatı sunulmayan zorunlu ilişkilerin uzağında yer almayı talep etmektedirler. Çünkü iş arkadaşlarını ve ebeveynleri kendileriyle aynı yolu yürümemektedirler.

Onlara göre, gönüllü çocuksuzluk rasyonel bir tercihken, ebeveyn olmak rasyonel alana yaklaşamayacak kadar irrasyoneldir. Bu nedenle zorunlu ilişkiler kurdukları ebeveynler ötekileştirilmektedir. En nihayetinde ise tamamı ebeveynlik ehliyetinin gerekliliğinin altını çizmektedir. Ehliyet yalnızca psikolojik iyi oluşa, ekonomik ve kültürel sermayeye sahip sınırlı sayıdaki özenle seçilmiş bir azınlığa verilmelidir. Ehliyet testleri toplumun da iyi oluşu gözetildiğinden ötürü devlet eliyle yürütülmelidir. Mevcut koşullar altında gönüllü çocuksuzların çocukları, ebeveynleri, toplumu iyiye götürme hedefinde de ötekileştirmelerin söz konusu olduğu söylenebilir. Karanlıkta kalan taraftan bakıldığında ekonomik ya da kültürel sermayeye ulaşamayan kesimin en azından bir çekirdek aileye dahi sahip olmaması gerektiği düşünülmektedir. Çocuk bakımı ilk olarak ekonomik yüklerle gün yüzüne çıksa da bir ebeveynlik ehliyetini şart koşturmak toplumsal eşitsizliği perçinleyecektir. Toplumsal tabakaları hedef alan bu biyopolitik ideal, üst sınıf bedenini ve toplumsal ilişkilerini değerli hale getirmekte ancak geriye kalan tabakaların bedenlerini, aile örüntülerini değersizleştirmektedir.

Tüm parçalar birleştirildiğinde gönüllü çocuksuzların çocukluk travmalarından başlayan tıbbileştirme eğilimlerinin yetişkinlik dönemlerinde de sürdürüldüğü açığa çıkmaktadır. Özellikle pozitif psikolojinin popülerleşmesiyle mutluluğu idealleştirmesi ve bireyciliği perçinlemesi tıbbileştirme eğilimlerinin ana kaynağıdır (Cabanas ve Illouz, 2023, ss. 182-205). Gönüllüler mutluluk idealine bir çocuk sahibi olmayarak ulaşacaklarını öngörmektedir. Çocuk sahibi olmadıkları tabloda bir çocuğun psikolojisini hesaba katmak durumunda kalmayacak, sorumlulukları kendi sorumluluklarıyla sınırlanacak, yetersizlik hissiyle yüzleşilmeyecektir. Yaşamı salt bir kendi

mutluluğuna, psikolojik iyi oluşuna adayabilecektir. Halihazırda ebeveyn olanlar ise onlar için ötekidir. Ebeveynler bilinçsiz, sorumsuz ve yetersizdir. Bu bakımdan gönüllülüğün rasyonel zemine oturtulup aksi durumun rasyonellikten uzaklaştırıldığı görülmektedir. Bu nedenle gönüllülere göre devlet eliyle ebeveynlik ehliyeti çıkartılmalıdır. Ehliyet psikolojik iyi oluşun yanı sıra ekonomik ve kültürel sermayeye göre verilmelidir. Böylece ailenin, çocuğun ve hatta geriye doğru bir adım daha atarak romantik ilişkiler kurma ve sürdürmenin yalnızca üst sınıfın sahip olması gereken unsurlar olarak anlamlandırıldığı açığa çıkmaktadır.

4.3.3.1. Romantik İlişkiye Dair Endişeler

Modernleşme deneyiminin bireyselleşme ve güvencesizlikle el ele yürümesi romantik ilişkilerde de değişimi beraberinde getirmiştir. Tarım toplumlarında ortaklaşa, ritmi yavaş akan zaman yerini hıza bırakmıştır. Bu hız, güvencesizlik ve bireyselleşmenin tamponu romantik ilişkiler haline gelmiş; partnerden beklenen yeni roller istikrar ve denge kurabilme işlevine evrilmiştir (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012, s. 100). Böylelikle romantik ilişkilerin statüsü değişmiş, bir ilişki kurma pratiği geçmişe kıyasla hem daha önemli hem de daha zor hale gelmiştir.

Pierre Bourdieu (2023) Fransa'nın Bearn kasabasında toplumsal değişimlerin romantik ilişkileri nasıl dönüştürdüğünü ele almaktadır. Tarım toplumunun çözülmesiyle başlayan süreçle birlikte bekar ve kırdan yaşayan erkekler, kadınlar tarafından tercih edilmemeye başlamıştır. Geçmişin toprak sahipliği, soyadları sembolik değerlerle donatılmış erkekleri evlilik için önemli kriterler görülmekteyken artık kentte yaşayan, eğitim almış, modern yaşam biçimlerini benimseyen erkekler avantajlı duruma gelmiştir (Bourdieu, 2023, ss. 60-61). Romantik ilişkilerin değişen doğası gönüllü çocuksuzlar tarafından desteklenmektedir. Bu değişim evli veya bir partnere sahip gönüllülerin söylemlerinde ve bekar gönüllülerin söylemlerinde birbirinden ayrılmaktadır. Evli-partnere sahip gönüllüler için romantik ilişkileri daima korunması gereken nadide bir unsurdur. Dıştan gelebilecek bütün risk ihtimalleri düşünülmekte, bu

risklere karşı önlem almaktadırlar. Olası bir çocuk da romantik ilişkileri için risk taşımakta bu nedenle çocuk yapmama kararı, ilişkiye bir çeşit koruma kalkanı görevi görmektedir.

“(…) ben erkek arkadaşımı çok seviyorum. Vakit geçirmekten, onunla olmaktan çok keyif alıyorum. Ve hani araya bozucu bir şeyin girmesini istemiyorum. Yani bu bozucu şey ne? Tabii ki biz işte birbirimize ayırdığımız zaman azalacak çocuk geldiği zaman, muhtemelen gerileceğiz. Yani o bana göre çok daha sabırlı bir insan. Ben biraz daha kolay parlıyorum. Yani bunu törpülemeye çalıştım zaman içerisinde ama bunun içinde uykusuzluk var, çocuğun ağlaması, okuması, yani o noktada ben kendimi kontrol etmekte zorlanabilirim ve bizim ikili ilişkimiz de bozulabilirmiş gibi geliyor. (...) Bunları da böyle yine geleceğe dönüp düşünüyorum illaki. Yakınlaştıracı bir etkenmiş gibi gelmiyor bana. Ama mesela ona tam tersi. Sen şu an diyor, elin kızısın ama diyor, çocuğum olsa çocuğumun annesi olacaksın. Teşekkürler dedim yani. Sen beni damızlık olarak görüyorsun falan” (K18, Kadın, 32).

30'larının başlarında, ailesiyle birlikte yaşamını sürdüren K18 için çocuk sahibi olmak partneriyle arasına mesafeler eklemleyecektir. Partneriyle geçirdiği vakit kısıtlanmak durumunda kalacak, duygusal iniş çıkışlarının kontrolünü kaybedecektir. Bu nedenle gönüllü çocuksuzluğunu directmekte ancak partneri kararını desteklememektedir. Partnerine göre çocuk sahibi olmak ikili ilişkilerdekileri tutkal gibi birbirine yapıştırmakta, çocuk bağlayıcı ve yakınlaştıracı olarak araçsallaştırılmaktadır. “Elin kızı” ve “çocuğunun annesi” kimliğinin arasında sıkışan K18, iki kimlikten birini tercih etmek zorunda hissetmektedir. Gönüllülükteki istikrarlı tutumu ise bu iki kimliğe birden karşı duruşudur. Ne elin kızı ne de partnerinin çocuğunun annesidir. Esasen annelikle birlikte özellikle romantik ilişkilerde görünmezlik pelerini giyileceği sanrısı yeni bir durum değildir. Eke'nin çalışmasında da (2022, ss. 253-254) kadınlar, çocuğu romantik ilişkilerini hasara uğraticı olarak değerlendirmişlerdir. Eke bu değerlendirmenin çocuktan sonra annenin, çocuğun arkasında kaldığından ve kadını üreme fonksiyonuyla sınırlandırarak bireylikten çıkartılmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Benzer düşünüşe paralel biçimde K18 de partnerinin gözünden kendine baktığında “damızlık” damgasını iliştiirmektedir. Üreme yeteneğine yönelmiş damızlık damgası bazen örtük olmasına rağmen

tüm kadın katılımcıların söylemlerinde yer almaktadır. Bu durum kadınların bedensel kapasitelerinden başka yetenekleri, becerileri, uğraşları vb. olduğunu hatırlatmak zorunda kalmalarıyla açıklanabilir. Çünkü romantik ilişkiyi zedeleyecek olan çocuk ya da annelik kimliği değil aksine partnerin bakışının değişmesidir.

“Ya onları şey gibi görüyorum, artık anne babalar. Eş değiller gibi. Veya ben biraz da bu yüzden korkuyorum zaten. O aradaki iletişimleri daha sıradanlaşıyor” (K4, Kadın, 28).

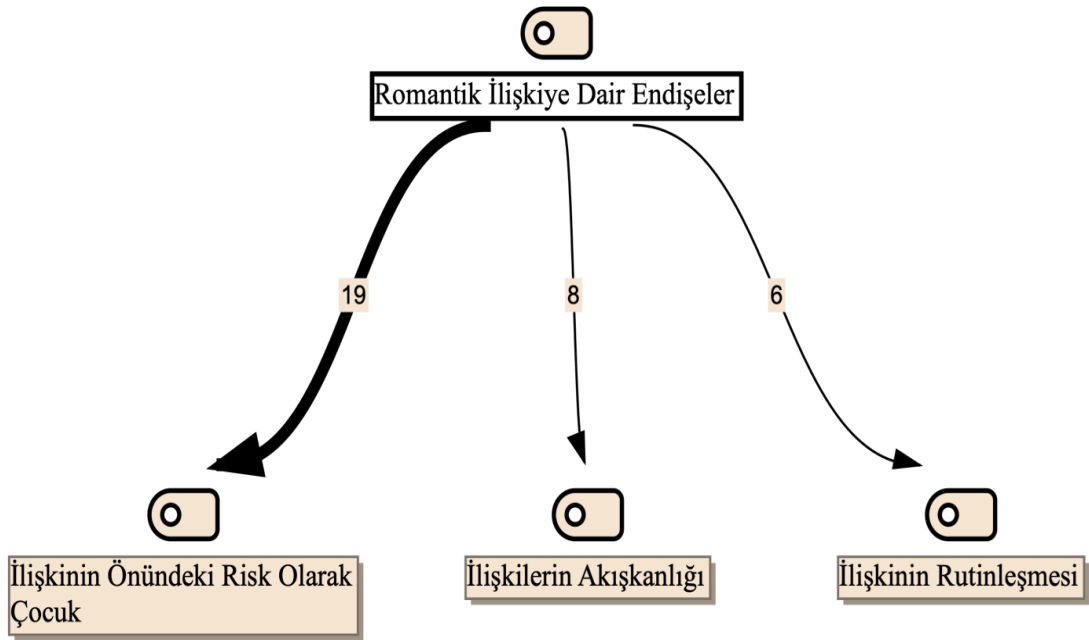
20’lerinin sonunda eşiyile birlikte yaşayan K4 için de ilişkiye asıl zararı verecek olan çocuk değildir. Annelik ve babalık, gönüllü çocuksuz kadınlara göre hayatlarında bir çeşit sona işaret etmektedir. Bu iki kimlik tamamlanmışlık anlamını taşımakta, romantik ilişkileri sonlandırmaktadır. Çocuk sahibi olduktan sonra kadının tek kimliği annelik, erkeğin tek kimliği babalıktır. K18’in söylemi geleceğe yönelik bir kaygıya, K4’ün söylemi gözlemlediği annelik ve babalık pratiklerine yaslanmasına karşılık her ikisi de ailedeki mahremiyet ilişkilerine kapı aralamaktadır. Sosyal çevreden edinilen annelik ve babalığa dair pratikler sarmalında, romantik ilişkiler geri plana atılmaktadır. Daha önce Şekil 4’te sunulduğu üzere anne ve babalığın idealleştirilmesi fakat anne ve baba arasındaki ilişki dinamiğın göz ardı edilmesi bu anlamda yol gösterici olmuştur. Anne ve baba birden çok ve çoğu zaman gerçek üstü niteliklerle idealize edilirken romantik ilişkileri göz ardı edilmiş, yalnızca çocuğa sunabileceği nitelikleri ön plana çıkarılmıştır. İlgili bağlamda ideal anne ve babaların tek kimliği annelik ve babalıktır. Nitekim çocuğun psikolojik değerinin kademeli biçimde yükselişi (Kağıtçıbaşı ve Ataca, 2017), gönüllülere göre ailenin ve gündelik hayatının merkezine çocuğa yerleştirmeyi gerektirmektedir. Bu gündelik yaşamda ise erkeklik veya kadınlık kimliklerine yer bulunamamakta, annelik ve babalık rollerinden sıyrılmak ya da bir nebze olsun uzaklaşabilmek imkansız hale gelmektedir. Bir başka ifadeyle çocuk, anne karnına yerleştiği andan itibaren ebeveynlik rolleri, diğer kimliklerin bazen önüne geçmekte bazen tamamen engelleyebilmekte bazen de sınırlandırabilmektedir. Bu anlamda

çocuk, romantik ilişkileri kendi gündelik yaşamının ritmine bağımlı kılarak zamandan kopartmaktadır.

“(...) evliliğin kötü gidiyorsa hemen bir çocuk yap derler bizde, toparlarmış. Daha kötüye götürürmüş gibi geliyor bana. Evlilikte karşındakinde az da olsa zaman açmayı sağlayabilirsin, çocuk olunca nasıl olacaksın? Her şeyi birlikte yapmak zorundasın, düşünmeyi bile. Yani sıkılırsın, bıkarsın ya. Bu kadar beraberlik ister istemez kavgayı, ayrılmayı getirir zaten” (K19, Erkek, 54).

Kültürel kodların, çocuğa biçtiği “evlilik kurtarıcı” işlevine karşı çıkan K19’a göre evlilikte kısmen kendi yaşamını sürdürmek mümkündür. Evliliğe bir parçanı bırakmak yeterli gelebilirken çocuk söz konusu olduğunda kendinden vazgeçmek gerekmektedir. Çünkü gündelik yaşamını tek yaşayabilmeye fırsatın kalmayacak, tüm zamanını eşin ve çocuğuna vakfedeceksindir. Bireyselleşmeye verdiği referansların eşe ve çocuğa devredilmek durumunda kalması ise nihayetinde çatışmaları meydana getirecektir. Bireysel zeminin kayacağına dair endişenin karşı kutbunda ise bir çeşit ebeveyn ortaklığı yer almaktadır. Umberson, Pudrovskaya ve Reczek’in çalışması (2010) çocuk sahibi olmanın ardından romantik bağların gevşerken aynı zamanda iş ortaklığına benzer biçimde “ebeveyn ortaklığına” dönüştüğünü ifade etmektedir. İfade başka bir cehrede romantik bağların yerini görevler ekseninde ilerleyen bir ortaklığın aldığını göstermektedir. İlgili yönden değerlendirildiğinde ebeveyn ortaklıkları ve görevler eksenli bir ilişki biçimi gönüllü çocuksuzlara göre romantik akışı zedelemektedir.

K19'un erkek bir katılımcı olduğu göz önünde bulundurulduğunda ilişkilere dair endişelerin cinsiyetli oluşu göze çarpmaktadır. Nitekim kadın gönüllü çocuksuzlar, partnerinin gözündeki annelik kimliklerinin diğer kimliklerini örtbas edeceğinden endişelenmekteyken erkek gönüllü çocuksuzlar bireysel kimliklerini korumayı hedeflemektedir. Çocuğun ardından zedeleneyeceği varsaydıkları kimlik, partnerlerinin gözündeki manzara değildir. Aksine babalık kimliğinin bireysel kimliklerine verdikleri hasarın cezası çatışma ve öfke biçiminde anneye kesilecektir. Öte yandan gönüllülerin romantik ilişkilere dair endişeleri yalnızca çocuğun risk olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmamaktadır. Bu endişeler **Şekil 27'**de sunulmuştur.



Şekil 27: Romantik İlişkiye Dair Endişeler

Romantik ilişkinin önünde risk ve tehlike unsuru varsayılan çocuk ($f=19$), aynı çizgide ilişkileri rutinleştirmektedir. K4'ün "iletişimi sıradanlaştırır", K19'un "sıkılırsın, bıcarsın" söylemleri rutinleşme endişelerini ima etmektedir. İlgili çerçevede gönüllülüğün romantik ilişkiler endişesine yaslanan sebepleri ilişkilerin rutinleşmesi ($f=6$) ve ilişkilerin akışkan hale gelmesidir ($f=8$). Romantik etkileşimlerin günümüzdeki doğasının giderek hedonistik-terapötik model biçimine evrildiğini belirten Illouz'a göre (2023, s. 97) çalışmayla özdenetimin, boş zamanla tüketimin unsurları ilişki kotasında eritilmiştir. Geçmişin romantik

etkileşimlerinde belirleyici olan ortak ilgi alanları, tanıma, konuşma, birbirini anlayabilme, uzlaşabilme unsurlarıyla karakterize edilen ilişkileri günümüzde rasyonellik çatısı altında sunulan hedonist taleplerle birleştirilmiştir. İlişkilerin ömrünün uzunluğu, rutinleşmeden kaçınmakla ilişkilendirilmiştir. Bu bakımdan çocuk sahibi olmanın etkileşimi tekdüze hale getireceğinden endişelenilmektedir. Rutinleşme endişesinin yalnızca gönüllü kadınlara özgü olduğunu belirtmek gerekmektedir. Doğum öncesi, doğum sırası, doğum sonrası izlenecek yolların öncesinde reçete edilmesi gönüllülerin hayatlarının uzun bir dönemini kapsayacak ve çocuk bakımı süresince benzer reçetelere uyulmak zorunda kalınacaktır. Annelere sunulan reçeteler, babalara sunulmayacak ve bahsi geçen yeni romantik etkileşimin doğasından uzaklaşılacaktır. Başka bir ifadeyle kendileri anne kimliğine bürünerek partnerinin anlam dünyasından, ortak ilgi alanlarından, tanışıklıklarından vazgeçmek durumunda kalacaktır. Bu nedenle kadınlar etkileşimin dinamik yapısını korumak ve sürdürebilmek fakat en önemlisi partnerine yabancılaşmamak için gönüllülüğü tercih etmektedir.

Gönüllülerin romantik ilişkiye dair endişelerinden bir tanesi de ilişkilerin akışkan hale gelmesidir. Daha önce partner güvensizliğinde (**Şekil 24**) açığa çıktığı üzere evli gönüllüler ilişkinin bitme ihtimalini, bir partnere sahip olmayanlar ise “o” kişiyi bulamamayı gönüllülük sebepleri arasına yerleştirmiştir. Burada ise ilişkilerin akışkan hale gelen yapısı romantik ilişkilerin başlangıcında dahi bir probleme dönüşmektedir.

“Ben bir ilişkinin içinde kendimi güvende hissetmiyorum. Yani ara ara kız arkadaşlarım oluyor tabii, iyi gidiyor sanıyorum. Bir daha bakıyorum, hiç de iyi gitmiyormuş falan. Bir daha bakıyorum kız yok olmuş. Yaşadığımız dönemin doğası biraz böyle. Ben de yoruldum sürekli biriyle tanışmaktan. E şimdi ilişkiler böyleyken ben nasıl çocuk isteyebilirim?” (K1, Erkek, 26).

“(...) yalnızım. Flörtüm, özlediğim ne bileyim crushım bile yok. Halimden memnunum yani sıkıldım sürekli birine kendimi tanıtmaktan. Heyecanlanamıyorum. Birine vaktimi harcamak istemiyorum, boşa çıkıyor genelde zaten. Biraz lüzumsuz gelmeye başladı. Kendimi yoramayacağım hiç” (K12, Kadın, 30).

K1 ve K12 Jalovaara ve Fasang'ın (2017) ilişki desenlerine göre bazen geçici/ seri birliktelikler (serial cohabitators) yaşamayı tercih etmektedir.

Araştırmacılara göre gönüllülüğün en sık tercih edildiği ilişki deseni de geçici birlikteliktir. Çocuk yapmaya dair kararın üzerinde düşünülmesi, gerekli görülen koşulların sağlanmasına dair süreçler uzamaktadır. Çocuk yapma kararı bir dizi ön hazırlığı gerektirmektedir. Fakat geçici birliktelikleri tercih eden gönüllüler istikrarlı bir ilişki kurmadıkları için ilişkilerin süresini kısaltmaktadır. Hal böyle olunca romantik ilişkiler çocuk yapma kararına kadar ilerlememektedir. Öyle ki istikrarlı ve uzun ömürlü bir romantik ilişki kurabilecekleri konusunda da umutsuz, umutsuzluklarından kaynaklı da çaba sarf etmemektedirler. Başka bir ifadeyle mesafe kültürüne eğilim göstermektedirler. Mesafe kültürünün bireyselliği koruyabilmek, ilişkilerin risk ve tehlikelerine karşı önlem olarak isimsizliği, yabancılığı, diğerinden soyutlanmayı vaat etmesi (Lethen, 2017, s. 82) gönüllüler için de geçerli görünmektedir. Nitekim bir partnere sahip olmayan gönüllüler *“biriyle tanışmaktan yorulmuş”, kendini tanıtmaktan sıkılmıştır*. Böylelikle norm haline getirilmiş mesafe kültürünün ucu ilk olarak yalnızlığa akabinde çocuksuzluk tercihinin çıkmaktadır denilebilir. İlaveten romantik ilişkilerin güvensiz bir dünyada güvenlik sağlama işlevinin bir yatırım aracı olarak görülmesi (Illouz, 2023, ss. 48-49) gönüllüler tarafından desteklenmektedir. Bekar ve geçici ilişkileri tercih eden gönüllüler, ilişki kurmaya yönelik çabalarının *“boşa çıktığını”* sık sık tekrar etmektedir. Tercihlere dayalı kurulmaya çalışılan ilişkiler boşa çıktığı an kıymetsiz yatırımlar haline gelerek değişimi gerekli görülmekte böylece ilişki döngüsü başa sarmaktadır. Bekar gönüllüler bu ilişki paradoksundan çıkamamakta, en sonunda vazgeçmektedirler. İlişkinin kısa sürede sonlanması ise soğuk temaslar kurmaya aracı olmaktadır.

Karmaşık yapı çözümlendiğinde gönüllü çocuksuzların romantik ilişkilerinin partner temelli kurulduğu ve sürdürüldüğü yeniden gündeme gelmektedir (Ramu, 1987; Heller vd., 1986). Partner sahibi gönüllüler çocuğu ilişkileri için risk ve tehdit olarak algıladıklarından ötürü gönüllülüklerini rasyonel zemine oturttuklarını varsaymaktadır. Romantik ilişkileri, duygular alanından daha ziyade rasyonel alanla ilişkilendirilerek sürdürebilmek için çocuksuzluk kararı bir taktik olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda

partnere sahip erkek gönüllüler gündelik yaşam pratiklerini muhafaza edebilmek, edemedikleri takdirde çatışmaya neden olabileceklerinden ötürü; partnere sahip kadın gönüllüler ise partnerlerinin gözünde annelik kimliklerinin diğer kimliklerini bulanıklaştıracığından endişe etmektedir. Bir yandan da olası bir çocuğun dinamik ilişki yapılarını zedeleyerek rutinleştireceği, çocuğa bağımlı rutin hayatın onları mutsuz edeceği kanısı hakimdir. Partnere sahip olmayanlar ise romantik ilişki kuramamakta, güven alanı inşa edememekte fakat bu duruma karşılık eylemsiz kalarak ilişki kurmaya umutsuz bakmaktadırlar. Bu noktada gönüllülük kararını romantik ilişkilerin hem varlığının hem de yokluğunun benzer biçimde etkilemediğini söylemek mümkündür. Partnere sahip olanlar ilişki dinamiğini, partnere sahip olmayanlar ise bizzat kendisini çocuk sahibi olmayarak bir çeşit koruma kalkanına almaktadır.

4.3.4. Aile Döngüsünü Kırma İsteği

Gönüllülüğün ardında yatan sebeplerden bir tanesi de içine doğup büyüyen ailenin döngüsünü kırma arzusu ($f=27$) olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocukluğa travmalar bulutu biçimindeki travmatik bakışa eklenen yetişkinlik duyguları aileyi anlamlandırmanın bel kemiğini oluşturmaktadır. Bu bakımdan özellikle kardeşler arasında ilk çocuk olmanın gönüllülük kararında etkili olduğu açığa çıkmaktadır. Bu çalışmaya katılan gönüllülerin on dokuzu ilk kardeşlerdir. Her ne kadar psikoloji literatürü doğum sırasının kişilik özellikleri açısından bir fark yaratmadığını ispat etmiş olsa da (Rohrer, Egloff ve Schmukle, 2015) bu durum, sermaye biçimlerinin aktarımı açısından farklılıklar gösterilebileceğini kanıtlamamaktadır. Aynı çizgide ilerlenildiğinde Gillies ve Lucey'in araştırması (2006) ilk kardeşlerin, küçük kardeşler için özellikle sosyal ve kültürel sermaye sağladığına işaret etmektedir. İlk kardeş toplumsal norm, değerler, davranışlara dair bilgi ve deneyim stoğunu küçük kardeşiyle paylaşarak toplumsal yaşama hazırlamakta bir taraftan da çoğu zaman birbirlerinin sosyal çevresi etkileşim halinde olmaktadır. İlk kardeş sıklıkla küçük kardeşe duygusal destek de sağlayarak "*duygusal tampon*" rolünü icra etmektedir. Benzer biçimde küçük kardeşin ekonomik kaynaklara ulaşımını kolaylaştırmakta en nihayetinde küçük kardeşlere birer rol modeli haline

gelmektedir. Başka bir ifadeyle ilk kardeş sahip olduğu sermaye biçimlerini kardeşine olabildiğince aktarmaya çalışmaktadır. Bu sermaye aktarımı esnasında ise gönüllüler, kendilerini halihazırda birer ebeveyn gibi hissetmektedir. Adeta birer minyatür ebeveyn rolüne bürünen gönüllüler, yetişkinliklerinde de rollerinden kopmamakta; sorumluluk heybelerine bir diğerini eklemekten itinayla kaçınmaktadır. Halihazırda bir kardeş sorumluluğu yeterli görülmektedir. Öte yandan katılımcıların büyük bir çoğunluğu ya uzun süre yeğenlerinin bakımına yardımcı olmuş ya da aile büyüklerinin bakımını üstlenmiştir.

4.3.4.1. Aile Üyelerinin Bakımını Sağlama

Gönüllülerin büyük bir kısmı ($f=13$) yaşamlarının uzun bir süresini aile üyelerinin bakımına ayırmak durumunda kalmıştır. Yaşlanan anne ya da babanın, kardeşlerinin ya da kardeşlerinin çocuklarının bakımını çoğunlukla tek başına üstlenmek bir çocuk sorumluluğu üstlenmeye dair tereddütleri beraberinde getirmiştir. Bakım emeği olarak kavramsallaştırılan bu durum ihtiyaçlarını dile getiremeyen veya tek başına karşılayamayan çocukların, yaşlıların, hastaların yaşamsal faaliyetlerini sürdürmesini sağlama anlamına gelmekte; çoğunlukla kadınlar tarafından sürdürülerek olağanlaştırılmaktadır (Gönüllü Atakan, 2018). Bu nedenle aile üyelerinin bakımını sürdürdüğü için gönüllülük kararı alan katılımcıların tamamının kadın olması şaşırtıcı değildir. Bakım emeğinin süresiyle ilişkili olarak kadın gönüllülerin kendi hayatlarına odaklanması güçleşmiş, bakım sağladıkları aile üyelerinin hayatlarını ele geçirdiklerini hissetmeye başlamışlardır.

“Hayatımın çok çok büyük bir kısmı yeğenlerime bakarak geçti. Sonrasında annemle babama bakmak da bana düştü. Büyüdüğüm evde de babaannemle dedeme bakardık. Zaten aslında bizim evimiz yoktu yani onların evinde yaşadık. Yaşlandılar biz baktık. Hayatım boyunca birilerine bakmak zorunda kaldım. Şikayetçi değilim, hepsine çok da güzel baktım. İşte eşim hastalandı, ona da baktım. Kaderim birilerine bakmak oldu. Herhalde bunları görünce, çocuklara bakacak enerjim kalmadı. Çünkü o sorumluluğun hepsini gördüm. Yaşanılan zorlukların hepsini gördüm. Daha ne kadar birilerine bakacağım? Kendime hiç zamanım olmadı benim” (K22, Kadın, 57).

Geniş bir ailede, aile üyeleriyle bir arada yaşamış olan K22 hayatının büyük bir bölümünü bakım emeği üreterek geçirmek durumunda kalmıştır. Önce kendi ailesi ardından eşinin bakımını üstlenmiş, onun tabiriyle “*kendine hiç zamanı*” olmamıştır. Benzer biçimde kendine ait bir evi ancak evlenip çekirdek ailesini kurunca gerçekleştirebilmiş fakat bakım emeğini üretmeye devam etmesi gerekmiştir. Aidiyeti yalnızca ailesine yönelmiş, bireysel alanını inşa edebilmesi olanaksızlaşmıştır. Anlatısında aile üyelerinin bakımından şikayetçi olmadığını belirtmesine rağmen en azından bu durumun çıktılarından memnun olmadığı aşikardır. Görünmez emeğinin bedellerini özneleşmekten mahrum kalarak ödemiştir. Özneleştiği alanlardan bir tanesi çocuk sahibi olmayacağına dair verdiği karardır. Bu karar ona kendi hayatının iplerini eline alabildiği tek alanı sunmakta, kendini bakım emeğini yeniden üretmediği bir haliyle var etmek istemektedir. Bir başka ifadeyle çocuk sahibi olmak ve kendiliği arasında keskin bir ayırım yapmış, iki unsurun bir arada olma ihtimalini dahi hesaba katmamıştır. Kadın katılımcılarda hakimiyetini sürdüren bu düşünce örüntüsünün daima kültürel arka planına referans verilmektedir.

“Babam hep şey der: Ben sizi niye yaptım? Bana bakasınız diye. Yani adamın projesi bu yani. Altı çocuğu niye yapsın yoksa? Ama sen bize o büyüme aşamasında yeterli maddi desteği, manevi desteği sağladın mı? Hayır. Yanımızda yoktun. Maddi olarak yoktun, zor zamanımızda yoktun. Ama onu da yapıyoruz biz yani öyle yetiştirilmişiz, nasıl olmuş bu bilmiyorum ama” (K10, Kadın, 30).

Çocukken ekonomik ve duygusal desteğini alamadığını ifade eden K10, yaşlanınca babasının bakımını devralmıştır. Çocuk sahibi olmayı yalnızlıktan kurtulma, yaşlılıkta bakım sağlama olarak tanımlayan babasının bir çeşit alışveriş yaptığını varsaymakta ancak çocukluğunda da almadığı şeylerin adeta geri ödemesini yapmaktadır. Zarara uğramış bir alışverişi sürdürmesini rasyonel zemine oturtamamış görünmesine karşılık “*öyle yetiştirilmişiz*” söylemi bakım emeğini yeniden üretmenin nedenini özetler niteliktedir. Babasının ona sık sık kendisine bakılması için dünyaya geldiğini hatırlatması, babasının ekonomik ve duygusal uzaklığına rağmen yaşlılığında bakılmasıyla sonuçlanmıştır. Yetiştirilme tarzına yapılan vurgu nihayetinde kültürel sermayeye uzanmakta,

bu sermaye kodları kadın gönüllülere aile üyelerine bakım vermeyi öğütlemektedir. Öğütler pratiğe dökülürken dahi sorguların merkezine yerleştirilmekte fakat bakım emeğini kız çocuğunun yüklenmesi normalleştirilerek pratikler devam ettirilmektedir. Bu noktada aile üyelerinin bakımını kız çocuğuna atfetmenin bedelini yine kız çocuğunun ödediği söylenebilir. Bir başkasının bakımından sorumlu olmak, gönüllü katılımcıların toplumsal alanlara katılımcılarına engel olmaktadır. Bazıları iş yaşamına katılamamış, bazıları sosyal ağlarını daraltmış, bazıları bireysel alanlarına ya hiç sahip olamamış ya da kısıtlamak durumunda kalmıştır. Hal böyleyken çocuk sahibi olmak, benzer engellenmişliklerle eşdeğer görülmüştür. Bir başkasının bakımını üstlenerek dezavantajlarını deneyimlemeleri, bir çocuk sahibi oldukları takdirde benzer aile örüntüsünü sürdürecekleri kaygılarına kapı aralamaktadır. Aynı zamanda ailede sürekli bakıma ihtiyaç duyan dezavantajlı çocukların varlığı örüntünün sürdürüleceği kaygısını pekiştirmektedir.

“Benim yeğenim otistik, ondan sonra %100 kararlıysam, %1000 kararlı oldum. Çünkü bu bir ihtimal. Ve maalesef bu da hamileyken de anlaşılmıyor. Ama özellikle onu ve ablamın nasıl bir hayatı olamadığını gördükten sonra bana göre bir şey değil. Ben o kadar fedakârlık yapamam” (K6, Kadın, 40).

K6'nın yeğeni ve ablasının annelik deneyimi gönüllülük kararını pekiştirmiştir. Ablasının “*bir hayatı olamaması*” söylemi daha önce bakım emeğini yeniden üretmek durumunda kalan kadın gönüllüler tarafından onaylanmış, K10 bakım vermemesine rağmen bu ihtimale karşı çocuksuzluk kararını bir önlem olarak devreye sokmuştur. Nitekim “*o kadar fedakârlık yapamam*” cümlesi esasen kendi hayatına sahip çıkma talebine denk düşmektedir. Deneyimlememiş fakat deneyimleyen ablasına şahitlik etmesi yeterli olmuştur. Böylece hiç dünyaya getirmeyeceği bir çocuğun engelli ya da sağlıklı olamayabileceği ihtimali kararında pekiştireç işlevi görmüştür. Aile üyelerinin bakımını üstlenen diğer kadın katılımcılar da bu ihtimali daima düşünmektedir. Bunun nedeni yaşlı ya da hasta aile üyeleriyle engelli/sağıksız bir çocuğun bakım yüklerinin neredeyse benzer sonuçlara mal olmasıdır. Her iki durumda da bakım, bakılan kişi ölene dek onlar tarafından sağlanacaktır. Bakım verenin ise kendine ait bir

yaşamı kalmayacaktır. Çocuksuzluk kararı almak bu yüzden bilinçli bir bakım emeğinin reddiyle birlikte kendini ve yaşamayı seçmek anlamını taşımaktadır. Bir taraftan da K10'un bahsettiği üzere kültürel kodlar, gerektiği takdirde bakım vermeyi normalleştirdiğinden ötürü tüm gönüllü kadınlar anne ve babalarına en iyi şekilde bakacaklarını sık sık ifade etmişlerdir. Anne ve babanın bakımını üstlenmek bir seçenek değil aksine zorunluluktur. Onlarla kurulan ilişkiye bağlı olarak ya severek yerine getirilen ya da neden yerine getirdiklerini bilmeden pratiğe dökülmüş bir zorunluluktur. Ailelerinin bakımlarını kendilerine üstlendirme beklentisinin farkında olmaları ise bir çocuk sahibi olmaya karşı önyargılı yaklaşılmasına neden olmuştur. Kendi hayatlarını bulanıklaştıran bakım verme pratiğinin, bir çocuk için ağır yükler olduğu düşünülmektedir. K8 de küçük yaşta bu yükü sırtlananlar arasında yer almaktadır.

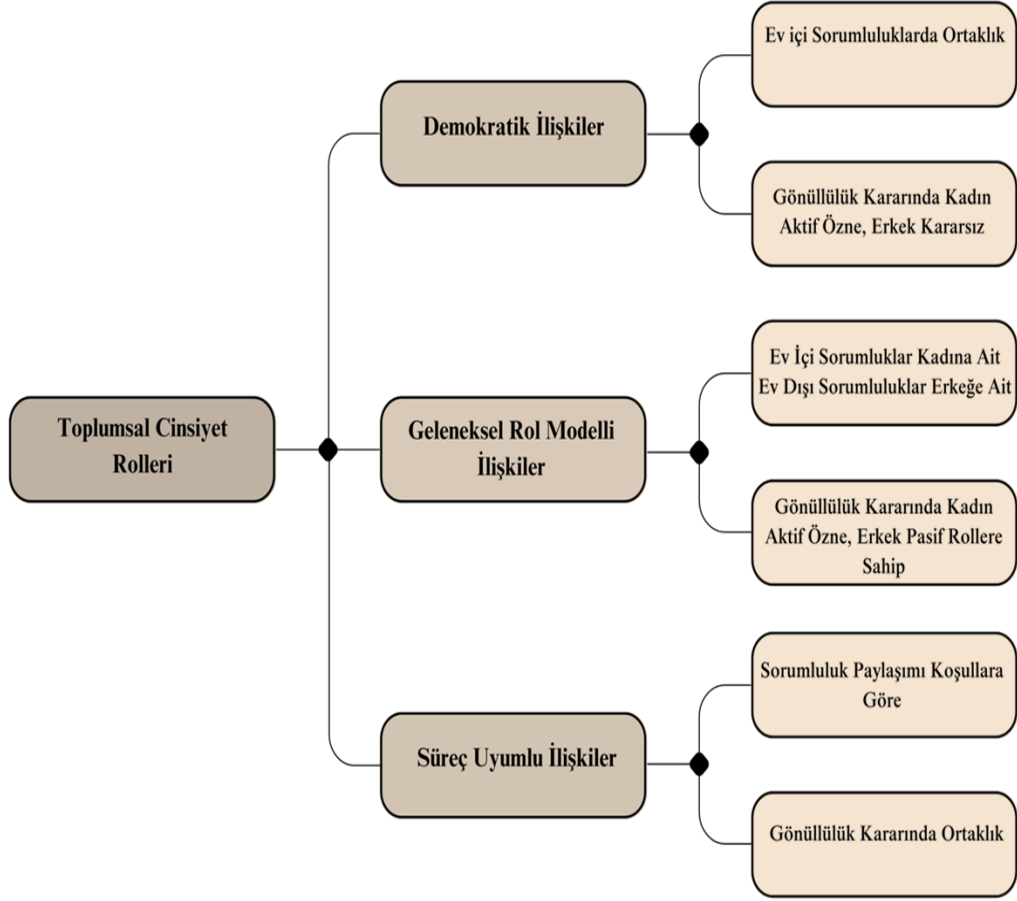
“Biz babamızı biraz erken kaybettik. Ondan sonra tabi şey oluyor ergenlik dönemiyle beraber, işte asıl sorumlulukları ben orada aldım gibi. Yani ben aslında sorumlulukları baba kaybıyla beraber aldığım için büyük ihtimalle hani o bana yetti. Onun üzerine de farklı bir sorumluluk hiç almak istemedim. Daha fazla sorumluluğa gerek yok” (K8, Kadın, 46).

Babanın kaybı, ev içi ve ev dışı sorumlulukların büyük oranda K8'e devredilmesine neden olmuş görülmektedir. Küçük yaşta “*asıl sorumlulukları*” taşımaya çalışmış, yetişkinlik döneminde taşımaya devam ettiği sorumluluklara bir yenisini eklemekten kaçınmıştır. Kayıplar ve sorumluluklar ekseninde ilerleyen anlatısı, kazanma olasılığının hesaba katılmadığı bir karamsarlık tablosu gibidir. Başka bir ifadeyle kayıpla devralınan sorumlulukların yüküne aşına olmak yeniden tekrarlanacak örüntüyü önlemeye çalışarak kazanma ihtimalini de düşünmemek demektedir. Bu nedenle kendilerinin inşa etmedikleri ve kontrollerinde olmayan aile üyelerinin bakımını üstlenmek durumunda kalmaları gönüllü kadınların, çocukla ilgili fikirlerinde ters tepmiştir denilebilir. Bu anlamda bilinçli bir çocuksuzluk kararı bakım verme pratiğinin reddedilebileceği ölçüde reddedilme ve kendi yaşamının öznesi olma talebine karşılık gelmektedir. Sonuç olarak kadınların çocuksuzluk kararı, özneleştirici olarak işlev görmekte; aile örüntüleri, özne rolünü kuşanarak kırılmaya çalışılmaktadır. Tünelin diğer ucuna ışık tutulduğunda bakım emeğinin yalnızca

kadınlarla ilişkilendirilmesi, yine yalnızca kadınların bu biçimde sürdürülen aile örüntüsünü bozma çabası toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamaya itmektedir.

4.3.4.2. Ailede Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Gönüllülükle İlişkisi

Ailede toplumsal cinsiyet rollerinin dengesiz dağılımı gönüllülüğün sebeplerinden bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce bahsi geçtiği üzere (bkz. Şekil 4) gönüllülere göre ideal anne ve babalık, geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle harmanlanmış bir dizi unsuru içermektedir. Annenin ev içi işleri yönetip iş hayatına katılması, babanın ekonomik sermayeyi inşa etmesi iki cinsiyet arasındaki temel farklar olarak değerlendirilmiştir. Fakat anneliğin ve babalığın tercih edilmemesi durumunda ideal iş bölümü “*ortaklaşa*” yapılmalıdır. Blackstone (2023, ss. 176-179) gönüllülerin ideal düzleminde inşa ettikleri ailelerin eşitlik temeline yaslandığını ve ebeveyn olanlara nazaran geleneksel toplumsal cinsiyete dair düşünce ve pratiklerin daha az tercih edildiğini göstermektedir. Özellikle evde bakımı yürütülmesi gereken bir çocuğun var olmaması, gönüllülerin evde kalma zorunluluğunu yok etmekte; evde geçirilen zamanlarda ev içi emek birlikte yürütülmeye çalışılmaktadır. İdealle pratiğin birbiriyle örtüşemeyebileceğinden hareketle çalışmadaki gönüllülerin, romantik ilişki biçimlerinin gönüllülük kararını doğrudan etkilediği açığa çıkmıştır. Bu ilişki biçimleri halihazırda bir partnere sahip bireylerin söylemleri ışığında oluşturulmuştur.



Şekil 28: Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Etkisi

Bir aile ya da ilişki kurmak belirli rutinleri, sorumlulukları beraberinde getirmektedir. Ev içinde yemek, temizlik, ütü, bulaşık vb.; ev dışında alışveriş, seyahat planları, bütçe hesaplamaları, sosyal ilişkileri yönetmek vb. bu sorumluluklardan bazılarıdır. Bu bakımdan demokratik ilişkiler olarak kodlanan ilişkilerde ($f=2$) özellikle ev içindeki sorumluluklarda ortaklıklar hakimdir. Sıklığı diğer ilişki türlerine göre en az olan demokratik ilişkilerde gönüllülük kararı kadın tarafından alınmıştır. Sorumlulukların paylaşılabirirken gönüllülüğe dair karar anneliğin yalnız bir deneyim (Miller, 2010, s. 251) olarak kabulüyle tek başına alınmıştır. Demokratik ilişkideki her iki kadın da partnerinin bazen baba olmak istediğini dile getirdiğinden ötürü ona haksızlık edip etmediğini sorgulamaktadır. Sorgular ise her halükârda hamileliğin, doğumun, çocuk bakımının kendisine iletileceğiyle sürdürülmekte bu nedenle gönüllülük kararı pekiştirilmektedir.

Geleneksel rol modelli ilişkilerde ($f=6$) ev içi sorumlulukları kadın üstlenmişken ev dışındaki sorumlulukları erkek üstlenmiştir. Daha açık bir ifadeyle sorumluluklar, toplumsal cinsiyet rollerine göre adeta gizli sözleşmelerle ayrılmıştır. Fakat bu ilişki modelinde de gönüllülük kararını ilk alan ve kararda direten kadındır. Erkekler ya sonradan gönüllülüğü rasyonel değerlendirerek ikna olmuş ya da ev içi emeği kadınla özdeşleştirdiklerinden ötürü kararı kadına bırakmışlardır. Çünkü bu iki ilişki biçiminde de bir çocuk sahibi olunan senaryoda sorumluluk alanı genişleyecek, bedeni değişecek, belirli bir süre iş yaşamına katılım sağlayamayacak olan kadındır. Süreç uyumlu ilişkilerde ($f=7$) ise tam aksi söz konusudur. Sorumluluklar cinsiyete göre bölünmemiş, koşullara göre dilimlenmiştir. Yürütülmesi gereken işlerde esneklik payı bırakılmış, yaşamın merkezine romantik ilişkiler yerleştirilerek geriye kalan rutinler zorunluluktan çıkarılmıştır. Yemek yapılmadıysa dışarıdan söylemek, temizlik yapılmak istenmiyorsa yapmamak bu esnekliklerden birkaçıdır. Rutinlere alternatif sayılabilecek esneklikler akabinde gönüllülük kararındaki esnekliği de açığa çıkartmıştır. Taraflardan ikisi de eşit derecede çocuğa karşı isteksizdir ve bu isteksizlik sayesinde ilişkinin sürdürülebilir hale geldiği varsayılmaktadır. Öte yandan güncel tabloda sorumluluk ekseninde oluşturulan bu dinamiklerin ilişkinin süresine bağlı olarak değişebildiği ancak gönüllülüğün sabit bir merkez görüldüğü söylenebilir.

“(...) eşimle beraber neoklasik ilişkideyiz diyelim. Aslında yine eşim daha çok işleri yapıyor. Ben daha çok faturaları falan hallediyorum. Ev işlerinin yüzde doksanını o yapıyor. Ben yaptığım yüzde onu, yüzde elliymiş gibi gösteriyorum. Ama o da bunu kabul ediyor. Ben bunu yaparım ama herhangi bir plana ben karışmam diyor. Mesela bütün planlamaları, bütün evetleri hayırları ben söylüyorum dışarıya karşı. Klasığe çok yakınız yani. O yüzden neoklasik dedim. Ben sadece çırağı gibiyim. Şunu şöyle yap bunu böyle yap şeklinde. (...) önce yüzde altmışa kırkla başladık, ondan sonra yavaş yavaş yüzde seksene yirmi oldu. Artık daha az yardımcı oluyorum” (K3, Erkek, 34).

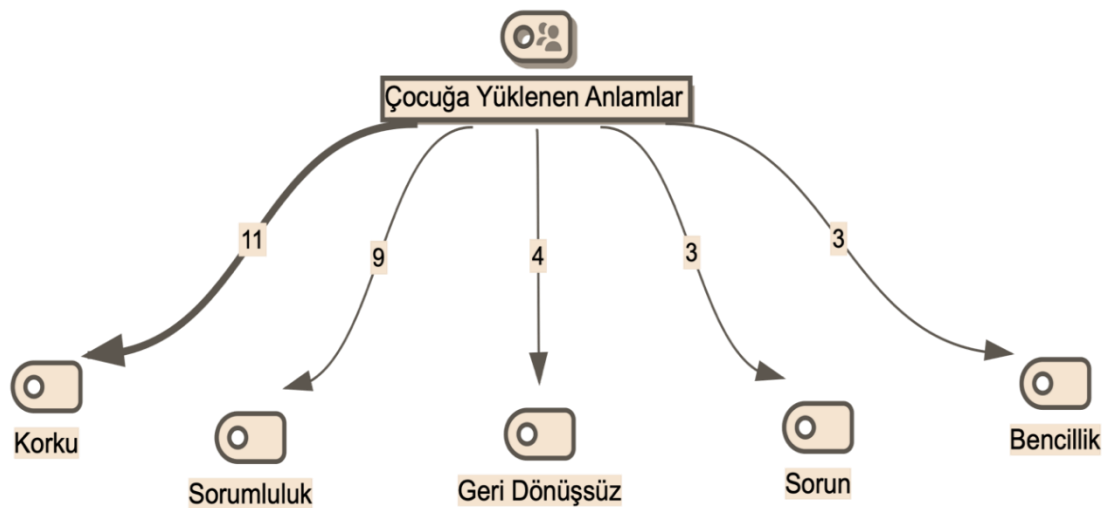
Ev içi rollerin kadın, ev dışındaki sorumlulukların K3 tarafından gerçekleştirildiği geleneksel rol modelli ilişki dinamiğinde erkek kamusal yaşamdaki görünen yüzdür. Aileyi kamusal alanlarda temsil etmekte, sosyal

ilişkilerin organizasyonunu yürütmektedir. Dinamikte dikkat çekici yön ilişkinin başında ev içindeki rollerin ortaklığından dengesiz dağılıma kayışıdır. İlgili değerlendirmeler ışığında gönüllüler, sorumlulukları paylaşma eğiliminde olsa da söylemlerinin pratiklerde karşılıksız kalabildiği ve ilişkinin süresi uzadıkça özellikle rutin işlerin yavaş yavaş kadınlara devredildiği açığa çıkmaktadır. Erkekler K3'ün bahsettiği gibi “*çıraklık*” konumunu benimsemeye başlamakta, ilişkiler eninde sonunda geleneksel rol modelli ilişkilerden parçaları bünyesine eklemlemeye başlamaktadır. Gözlemlenen sorumluluk dengesizliği eğilimi ise her iki tarafın da aile döngüsünün yeniden yeşereceği endişesiyle çocuksuzluk kararında birer pekiştirece dönüşmektedir. Aileden romantik ilişkiye getirilen heybeyi açmamak için direnmekte fakat günün sonunda heybenin ağzı açılmaya başlamaktadır. Tamamının geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle kuşatılmış ailelerde büyümesi, benzer yönü bir çeşit sapma olarak değerlendirmelerine neden olmuştur. Fakat madalyonun sahici tarafında eşit roller kayarak dengesizliğe yol açmaktadır. Dolayısıyla çocuğun dengesiz rollerin artışına neden olacağı ve mevcut dengesizliğin üzerine yığılarak aile örüntüsünün tekrarlayacağı varsayılmaktadır. Bu bakımdan çocuk yapmama kararı, aile örüntüsünü kırmada zihinsel bariyer olarak tanımlanmakta; bir özne olarak çocuk üzerine tanımlamalar ise benzer kökenlere uzanmaktadır.

4.4. Ebeveynliğin Yeniden İnşası: “*Çocuğum Gibi*”

Gönüllü çocuksuzların, çocuklara olumsuz değerler attettikleri için gönüllülüğü tercih ettikleri bir gerçekliktir. Bu araştırmada gönüllülerin attettikleri bu olumsuz değerlerin bireysel tercihler çatısı altında toplumsal normlar ve kültürel değerlerle örülmüş girift yapısı açığa çıkmıştır. Evlenmeyi, çocuk sahibi olmayı başka bir ifadeyle çekirdek aileyi hem bir ideal hem de normatif bir beklenti olarak talep eden topluma karşı çıkan gönüllüler, bireysel tercihlerini bu beklentilere öncelemektedir. Böylece çocuklara atfedilen anlamlar, toplumsal normlara karşı bir duruş biçiminde şekillenebilmektedir (Gittins, 2012, ss. 60-65). Nitekim toplumsal beklentiler, gönüllülere göre toplumsal baskı kurmaktadır. Evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı yaşam akışının içerisinde

“doğal” ve “zorunlu” süreçler şeklinde sunarak normalleştirmek, onların anlam haritasında baskı kurmanın en naif yollarından biridir. Öte yandan bahsi geçen normalleştirmeler nedeniyle çocuksuz bir yaşam sürdürmek, gönüllüler tarafından giderek çocuklu bir yaşam sürdürmenin karşı kutbuna yerleştirilmektedir. Kelimelerin yönü değiştirildiğinde gönüllülerin, toplumsal normlara karşı çıkışının keskinleşen bir deneyimle eşleştirildiği görülmektedir. Çocuk artık yalnızca istenmeyen, tercih edilmeyen bir birey değildir. Tercih edilmeyen bir yaşam biçiminin, çekirdek aile ve ebeveynlik ideolojilerinin sembolize edilmiş halidir (Letherby, 2002). Bu doğrultuda, gönüllülerin çocuğa atfettikleri anlamlar **Şekil 29**’da sunulmuştur.



Şekil 29: Çocuğa Yüklenen Anlamlar

Gönüllüler, çocuklara korku ($f=11$), sorumluluk ($f=9$), geri dönüşsüz ($f=4$), sorun ($f=3$) ve bencillik ($f=3$) anlamları atfetmektedir. Çocuğa en sık atfedilen değerin korku olarak karşımıza çıkması, çocuk ve çocukluğun değışen statüsünü açık etmektedir. Geçmişin sevgi ve neşe kaynağı, masumiyetin temsili olan çocuk, “tekinsiz” damgasına ilıştırilmeye başlamış; potansiyel risk faktörü olarak yeniden anlamlandırılmaya başlanmıştır (Jenks, 2003, s. 130). Çocuğun anlamlandırılması risk unsuru etrafında örgütlenirken açığa çıkan korkular, özellikle kadın gönüllüler için çocuğun kendisinden duyulan korkuyu değil, bir yaşam pratiğinin değışmesi korkusuna işaret etmektedir.

“(...) Şu an ekonomik olarak çocuk bakabiliriz. Duygusal olarak da bakabilirim, fiziksel güç anlamında da bakabilirim, ilgi de verebilirim aslında. Ama yine de korkutucu geliyor. Yani hazır olacağım bir nokta olacağını sanmıyorum. Çocuklu bir kadın olmak, o hayatı öyle yaşamak istemiyorum. Öyle yaşamaktan çok korkuyorum” (K5, Kadın, 27).

K5, çocuk bakımı için gerekli olduğunu varsaydığı somut şartların tamamına sahiptir. Ekonomik yükleri, fiziksel ve duygusal şartlarını sağlayabileceğı bir çocuk fikrinin onu korkutması yaşamını “*çocuklu bir kadın*” olarak geçirmek istememesinden kaynaklanmaktadır. Keza gönüllülere göre yaşamın geri kalanını çocuklu geçirmek yalnızca eklenilen sorumluluklara işaret etmemekte aksine özgürlüklerin, aynı zamanda rutinlerin kaybına da işaret etmektedir. Tam da burada korkunun bir duygunun çok daha ötesine geçen, tekrarlanarak sosyal inşası gerçekleşen bir deneyim ağına işaret ettiğı görölmektedir. Gönüllüler, çocuğı yaşam döngüsünde devamlılık sağlayan bir özne olarak görmemektedir. Çocuk yaşam akışını düzenlemek yerine dağıtmakta, ebeveynlerini tamamlamak yerine ondan parçalar devralarak adeta tüketmektedir. Bir yandan da çocuk geçmişte edinilmiş yaşam rutinlerini bozma, şimdiki zamanı tersyüz etme potansiyeline sahiplikle gündeme gelmektedir. Başka bir ifadeyle çocuk, gönüllülerin söylemlerinde yaşam projelerini bölme potansiyeline sahip risk unsurudur. Bu riskler kadın gönüllüler ve erkek gönüllüler açısından ayrışmaktadır. K18 bir kadın gönüllü olarak çocuğı Şu şekilde anlamlandırmaktadır:

“Çok büyük sorumluluk hissediyorum. Eminim çok güzeldir. Herkes öyle söylüyor. Bir sarılıyorsun, her Şey geçiyor. Bir gülüşü var. Bilmiyorum. Yani kendi çocuğın olunca böyle hissetmeyeceksin diyor herkes. Ama diyorum ki yani hani bu bir risk. Hani onu doğurduktan sonra a çok güzelmiş deyip kenara da atabilirim. Benimseyemeyebilirim çocuğı. Hayır ya ben bunu istemiyorum desem, atamam. Oradan geri dönüşü yok. İade edilebilir bir Şey olsa belki denerim. Olmuyormuş. Ama geri döndürülemez bir süreç olması ve kadınların hayatını komple değıştiriyor. Hem bir insan olarak değışiyorsunuz. Kariyeriniz değışiyor. Kimliğiniz değışiyor bir noktada. Kocanızla olan ilişkiniz değışiyor. Sosyal ilişkileriniz değışiyor. Yani aslında kadını ya da aileyi tümünden çok değıştiren bir süreç. Yani onlar da çok böyle Şey göz korkutucu. Korkuyorum ya ben. Hani aslında özünde korku bilinmezliğin getirdiğı bir korku” (K18, Kadın, 32).

Anlatısı boyunca sorumluluk, korku ve geri dönüşsüz anlamlarının atfedildiği çocuğun kendisi değil; çocuk sahibi olan kişinin kendisi dert edinilmektedir. Anne olunca “*insan olarak, kariyer, kimlik, partnerle olan ilişkiler, sosyal ilişkiler, aile*” bakımından değişim zorunlu kabul edilmekte ve gönüllü kadınlar tüm bu değişim alanlarını reddetmektedir. Bu bağlamda çocuk, kadının yaşamında yapısal bir dönüştürücü olarak konumlandırılmaktadır. Nitekim Rich’in ifade ettiği gibi (2024, s. 13) annelik hem bir deneyim alanına hem de kurumsal bir düzleme işaret etmektedir. Anneliğe dair deneyim çocukla kurulan duygusal bağla gerçekleşirken kurumsal açıdan annelik, kadınların anne olması ve hatta nasıl bir anne olması gerektiği reçetelerini sunan normatif ve yapısal bir sistemdir. Gönüllü çocuksuz kadınlar annelik kurumuna itiraz etmektedir. Keza annelik kurumu, annelik kimliğini birincil kimlik varsayarak diğer kimlikleri bastırabilmekte; toplumdan izole edebilmekte, kariyer basamaklarından geriye itebilmektedir (2024, s. 280). Söz konusu annelik kurumu böylece geçmişte inşa edilen benliği yıkarak yeni, bambaşka bir benlik inşa etmeyi içermektedir. Bu inşa süreci gönüllü kadınlar için çocuğun riskler ve kayıplarla tanımlanmasına en nihayetinde korku duygusuyla eşleştirilmesine neden olmaktadır. Zira hem çocuk hem de inşa edilen yeni benliğin geri dönüşü bulunmamaktadır.

“(…) (çocuk) hayatıma girse tamamen böyle benliğimden koparım gibi hissettirdiği için yani hani şu an yaptıklarımı yapamam, hayatıma şu anki gibi devam edemem kafasına giriyorum ama düşününce hani şu anki hayatımdan da genel olarak memnunum, çok çok da değiştirmek istediğim bir şey yok açıkçası. Hani o bitsin bu bitsin belki o zaman düşünürüm diyordum falan ama sonrasında da önümde beni bekleyen birçok şey var” (K14, Kadın, 32).

K18’in “*geri dönüşü yok*” söylemi, K14 tarafından “*tamamen benlikten kopmak*” söylemiyle desteklenmekte böylece çocuğun konumu, yapısal dönüştürücü olarak pekiştirilmektedir. İlgili söylemler Hintz ve Tucker’in (2023) gönüllü çocuksuzların, çocukları kişisel sınırları ihlal ettiğini gerekçe göstermesiyle tutarlıdır. Çocuk kendiliğinden kopuşun suçlu öznesi olarak görülmekte bu durum kişisel sınırları aşacağı risklerini gündeme getirmektedir.

Diğer bir ifadeyle gönüllü kadınlar, “annelik kapanının”² kimliklerine kapanacağını ve bu kapana hapsedileceklerini varsaymaktadır. Öte yandan çocuk, annenin sırtından atılamayan bir yük olarak anlamlandırılmakta çocuğa dair sosyal insanın bu yük karşısında bilinmezliğe kapı araladığı düşünülmektedir. Nitekim tüm kadın gönüllüler tıpkı K18 gibi “bir sarılıyorsun, her şey geçiyor. Bir gülüyor” söylemini sık sık tekrarlamaktadır. Anlaşılacağı üzere anneliğin sosyal inşası olumlu duygulara atıfla sürdürülürken gönüllü kadınlar için bu inşa süreci şüphelerle doludur. İzlek dahilinde çocuğu “benimseyemeyebilirim” cümlesi şüpheyi, anneliğin biyolojik bir içgüdü varsayımlarının karşısına yerleştirmektedir. Dolayısıyla gönüllü çocuksuz kadınlar, bir başka beden doğurabilme potansiyellerini geçersiz kılmanın yanı sıra annelik kurumunu da kabul etmemekte, çocuğa daima olumsuz değerler atfederek itibarsızlaştırmaktadır.

Gönüllü çocuksuz erkekler çocuğa daha çok sorun ($f=3$) ve bencillik ($f=3$) anlamlarını atfetmişlerdir. Kadınların yaşam projeleri bir çocuk sahibi oldukları takdirde bölünüp parçalanabilirken erkekler, çocuğu bir sorun yumağı olarak anlamlandırmışlardır. Bu sorunlar çoğunlukla çocuğun psikolojik gelişimiyle ilişkilendirilmiş, gelecek kaygıları dile getirilmiştir. Bu bakımdan kadın gönüllüler şimdi’nin bozulacağından endişelenirken erkekler, geleceği hesaba katmıştır. Böylece çocuğun kadının şimdisini, erkeğinse geleceğini dönüştürebileceğinin öngörüldüğü söylenebilir. Diğer bir ifadeyle kadın gönüllüler şu anını muhafaza etmek, erkek gönüllüler ise geleceklerine dair endişelenmek üzerinden bir çocuk tanımına gitmektedir. Zira erkek gönüllülere göre çocuk “*talepkâr*” (K24) bir yüktür. Bireysel alanı daraltabilmekte fakat çocuk, babalık üzerinden tanımlanamamaktadır. Bu doğrultuda kadın gönüllülerin annelik ideolojilerinin karşısında konumlanma çabası kimlikleriyle çarpışırken erkeklerin babalık üzerinden tanımlamaması dikkat çekicidir. Kadınlar kimliklerinin bastırılma, yıkılma endişesiyle karşı karşıyadır fakat erkekler çocuğu daha dışsal tanımlamakta; babalık kimliğinden daha ziyade yalnızca geleceği bozabilecek sorunlar yumağı olarak algılamaktadır.

² Kavrama dair tanımlama, çalışmanın “6.1. Geliştirilen Kavramlar” bölümünde, s. 240’ta yer almaktadır.

Çocuğa daima atfedilen olumsuz değerlere karşılık üç katılımcı hariç (K4, K8 ve K21) tüm katılımcılar, çocuklarla kurdukları bağların güçlü olduğunu ifade etmişlerdir. Çoğunlukla “çocuk düşmanı”, “çocuklara karşı sevgisiz” biçiminde etiketlenen gönüllü çocuksuzlar (Shapiro, 2014) temelde çocuk düşmanlığı gütmemekte aksine sadece bakım emeğini reddetmektedirler. Bakım emeğinin yoğunluğu nedeniyle çocuksuz bir yaşam istemekte ancak özellikle kültürel aşinalıkları çocuksuz bir yaşam yerine alternatifler üretmelerini telkin etmektedir. Bu nedenle çocuk yerine konumlandırıdıkları veya konumlandırabilecekleri yeni unsurlar eklemleyerek aile çeperlerini genişletmektedirler. Bir başka ifadeyle çekirdek aile ve ebeveynlik ideallerini reddederek karşısında yer almakta fakat kültürel sermayenin sınırlarından çıkmamaya özen göstermektedirler. Aile yerine kan bağı olmayan başka insanlar, çocuk sahibi olmak yerine evcil hayvanlar ya da bir başkasının çocuğunun bakımını kısmen üstlenmek sunulan ideallerden kaçışta alternatif çözüm yollarıdır. Nitekim on iki katılımcı bir evcil hayvana sahiptir (K3, K4, K6, K8, K10, K11, K12, K15, K16, K17, K21, K23). Evcil hayvanla kurulan ilişkiler, bir çocukla kurulabilecek ilişkiyle benzer dinamiğe sahiptir ancak evcil hayvan sahipliğinin bir kimlik -annelik veya babalık kimliği- edinilmek zorunda kalınmaması “özgürleştirici” görülmektedir. Böylece gönüllüler çocuklardan edinilebilecek duygusal ihtiyaçlarını evcil hayvanlardan karşılamakta, karşılığında evcil hayvanın sorumluluğu dışında bir sorumluluk edinmek durumunda kalmamaktadırlar.

“Yani bir defa o benim çocuğum bu arada. Hiç tanımadığım birine bir defa köpeğim diyorum, insan olmadığı anlaşılsın diye. Ondan sonra çocuğum ya da kızım diye bahsediyorum. (...) Bir karikatür var böyle köpek kadının karşısına geçiyor, nasıl yani beni sen doğurmadın mı, diyor. İşte bu biz yani, bir dakika nasıl yani ben senden çıkmadım mı dese şaşırmam yani. O benim için hakikaten evlat. Ama bir köpek bana bu kadar sorumluluk getiriyorsa, bir çocuk neler getirir’i düşünüyorum yani tövbe. Mümkün değil ya. Gerçekten hele yalnızken, hadi biri olsa neyse” (K6, Kadın, 40).

K6 için köpeği bir çocuk, kendisi bu çocuğun annesidir. Köpek yalnızca bir hayvan değil, “evlat” konumuna yerleştirilen bir öznedir. Bu durum gönüllü çocuksuzların biyolojik ebeveynliği tercih etmemelerine rağmen ebeveynlik

pratigini çeşitlendirerek sürdürdüklerine işaret etmektedir. Söz konusu ebeveynlik pratikleri, çocuk bakımıyla kıyaslandığında gönüllü çocuksuzların bakım emeğine keskin sınırlar çizdiği görülmektedir. *“Bir köpek bana bu kadar sorumluluk getiriyorsa, çocuk neler getirir”* sorusu evcil hayvanla kurulan ilişkide bakım emeğinin her an kontrol edilebilir, gevşetilebilir yönünü vurgulamaktadır. Bir başka ifadeyle gönüllü çocuksuzlar bakım emeğinin sınırlarını kendileri çizebildiklerinden; kime, ne kadar, ne zaman, nasıl bakım sunulacağı yine kendi bilinçli kararlarına bağlı olabildiğinden ötürü evcil hayvana bakım emeği sunmaktadır. Öte yandan bu emeğin karşılığında duygusal ihtiyaçlar karşılanmakta, hayvanlar yalnızlıktan kurtarıcı rollerle gündeme gelmektedir.

“(...) ona bir kedi gözüyle bakamıyorum, ilahlaştırıyorum. Ben hep çok yalnızdım ya, o bana yoldaş oldu. (...) Mesela tatilde yolculuktan korktuğu için bir yere götürmeyeceğiz, evde kalacak. Sürekli anneme soruyorum, anne geleceksin değil mi diye. Hayır beş dakika yemeğini koyup giderim diyor. Anne nolur bir iki saat kal, psikolojisi bozulmasın diye yalvarıyorum” (K10, Kadın, 30).

Görüldüğü üzere evcil hayvanların yalnızca bakımı üstlenilmemekte aynı zamanda psikolojisi de hesaba katılarak duygusal emek görünür kılınmaktadır. Gönüllüler tarafından duygusal emek karşılıklı varsayılmakta, hayvan yalnızlıktan kurtararak sahibine sonsuz bir sevgi sunmaktadır. Böylece evcil hayvanlar çocuğun yerini ikame etmekte ve dahası bir çocukla karşılaştırıldığından bakım sorumluluğu daha az kabul edildiği için evcil hayvanları *“ilahlaştırılmaktadır”*. Üstelik evcil hayvan sahibi tüm gönüllüler kendilerini ebeveyn olarak tanımlamaktadır. Bu durum Volsche’in ifade ettiği üzere (2021) gönüllü çocuksuzların, evcil hayvan sahiplenmesinin geleneksel aile biçimlerinin ötesinde yeni aile biçimleri inşa ettiklerini kanıtlar niteliktedir. Keza evcil hayvanlarla kurulan ilişkide hayvanlar bir çocuk, ailelerinin koparılamaz bir üyesi olarak tanımlanmaktadır. O halde gönüllülere göre aileler, biyolojik unsurların daha ötesinde bakım verme, duygusal karşılık alma üzerine kurulmakta; gündelik yaşam pratikleri evlatlarının yaşamı temel alınarak organize edilmektedir.

Geleneksel aile biçiminin değişimi, yeni eklenilen aile üyeleri kabul edilen evcil hayvanları ilahlaştırma hususu ailenin sekülerleşme deneyimlerine işaret etmektedir. Geleneksel aile yapısının çözülmeye başlamasıyla ailedeki sekülerleşme süreci yalnızca dini unsurların arka plana atılmasını değil, bir taraftan da aile biçimlerinin çeşitlenmesini içermektedir. Sekülerleşmenin direnme kurumu olarak aile (Akın, 2012), gönüllü çocuksuzlar için geçersiz görünmekte yeni aile üyelerini kendileri belirlemektedir. Fakat her halükarda ailenin bakım ve duygusal emeğine sadık kalınmaktadır. Benzer doğrultuda evcil hayvan sahiplenmeyen diğer gönüllü çocuksuzlar, yeğenlerini veya sosyal çevrelerindeki çocukları kısmi zamanlı kendi çocukları olarak konumlandırmaktadır. Kısmi zamanlı çünkü bakım verseler dahi bu bakım zamanını ve biçimini kendileri belirlemektedir.

“Yeğenim bizim çocuğumuz gibi, her yere yanımızda götürdük. Seyahatlere falan çok götürdük onu, beş yaşından itibaren. Hatta bu sene yaklaşık bir yirmi-yirmi beş gün sonra ilk defa yurt dışına götüreceğiz onu. Çok heyecanlandım o anlamda. Kendi kızım gibi görüyorum. Gerçekten bildiklerimi de ona aktarmaktan dolayı mutlu oluyorum. Büyüyor işte, gözümün önünde büyüyor” (K17, Erkek, 51).

Bir çocuk sahibi olmayı “gereksizleştiren” noktalardan bir tanesi yeğenlerin olası çocuklarının ikamesi biçiminde anlamlandırılmasıdır. K17’nin paylaşımında “*bizim çocuğumuz gibi*” vurgusu akabinde seyahatlere götürme ve bilgi-deneyim aktarımıyla sürdürülmüştür. Bu bakımdan gönüllü çocuksuzların büyük bir çoğunluğunun (K4, K8 ve K21 hariç) biyolojik ebeveynlik yerine sosyal ebeveynliği tercih ettiği söylenebilmektedir. Tıpkı evcil hayvanlarla kurulan ilişkiler gibi sınırları gönüllüler tarafından çizilmektedir. Çocuğun zorunlu fiziksel bakımı ebeveynlerine yöneltilmekte bunun dışında kalan kısımlar gönüllüler tarafından üstlenilebilmektedir. Nitekim K17 de yeğeniyle özellikle beş yaşından itibaren ilgilenmeye başlamıştır. Belirli bir yaştan sonra çocuğun ihtiyaçlarını kendisinin giderebildiği göz önünde bulundurulduğunda gönüllülerin, bakım emeğinin sınırları daha açık biçimde görülebilmektedir. Melania Notkin’in “PANK” (Professional Aunt, No Kids) olarak kavramsallaştırdığı bu durum, gönüllü çocuksuzların özellikle yeğenleriyle

kurdukları anlamlı ilişkilere atıfta bulunmaktadır (Blackstone, 2023, ss. 202-203). Neticede yeğenleriyle seyahatlere çıkarak, konser ve tiyatrolara giderek vb. etkinlikler aracılığıyla özellikle kültürel sermayelerini paylaşmaya eğilim göstermektedirler. Ancak bu eğilim sadece “seçili çocuklara” yönelmektedir. Bahsi geçen sosyal ebeveynlik, biyolojik ebeveynliğin aksine tüm yeğenlerini kapsamamakta yalnızca duygusal paylaşımların sürdürülebildiği seçilmiş yeğenleri kapsamaktadır. Buradan hareketle biyolojik ebeveynliğin bir zorunluluklar silsilesi olarak anlamlandırıldığı ancak sosyal ebeveynlik aracılığıyla zorunluluklardan kurtularak seçim özgürlüğüne kapı araladığı söylenebilmekte böylelikle “*ebeveynlik sarmallarına*”³ dolanmaktan bilinçli biçimde kaçınmaktadırlar. Fakat istisna olarak ne evcil hayvan sahiplenene ne de sosyal çevresindeki bir çocukla vakit geçiren üç katılımcı (K4, K8 ve K21) bulunmaktadır. Bu gönüllüler bir hayvanın ve başkasının da olsa bir çocuğun sorumluluğunu kabul etmemekle birlikte ebeveynliğin her biçimini reddetmektedirler. Üçü de çocukları sevmediklerini, sosyal çevrelerindeki çocuklarla vakit geçirmek zorunda kaldıklarında sorumluluğu bir başkasına devretmenin yollarını aradıklarını ifade etmişlerdir. Diğer gönüllülerde ayrışan bu anlayışa göre aileye yeni bir üye eklenmemeli, partnerleriyle iki kişilik bir ailenin sınırlarını belirlemektedirler.

Ortaya çıkan anlam ağı göstermiştir ki gönüllü çocuksuzların aile ve çocuk kavramlarıyla ilişkisi kaybolmamış, yalnızca yön değiştirmiştir. Özellikle duygusal yatırım ve bağ kurma ihtiyacı sabit kalmış, bu ihtiyaçlar yeğenlerine ve evcil hayvanlara yönelmiştir. Bir çocuk sahibi oldukları senaryoda çocuk, olumsuz anlamlara tekabül etmiştir. Fakat bakım emeğinin tamamını kendilerinin üstlenmediği sosyal ebeveynlik söz konusu olduğunda başkasının çocuğu ve evcil hayvanlarla yakın ilişkiler kurulmaktadır. Bu açıdan ailenin ve ebeveynlik deneyiminin çerçevesini genişletmişler; duygusal yatırım ve bakım verme pratiği üzerine kurulu aile biçimlerini biyolojik aile tanımlarına incelemişlerdir. Öte yandan duygusal yatırım, kültürel sermaye aktarımları, bakım emekleri göz önünde bulundurulduğunda çelişkili biçimde annelik ve

³ Kavrama dair tanımlama, tezin 6.1. Geliştirilen Kavramlar bölümünde, s. 241’de yer almaktadır.

çocuk

çocukluk zor baba vakit

Hamilelik ilişki güvenli evlilik ideal hissediyorum biyolojik

maddi ebeveyn arkadaşlarım süreç özel dini etiket

sevgi ailem ileride sahip Ev ideal erkek yalnız Mutlu korkunç maruz hayatta

doğum Anne süre musunuz mutlu tercih çocuksuz korku iş

plan saçma ekonomik Türkiye yemek destek erken

karar sıkıntı eğitim ilgi Zaman sosyal

Aile yardım yeğenim güçlü politik bilinçli ikna

çalışıyorum özgürlük şartlar Sorumluluk psikolojik

baskı problem sorun duygusal gelecek

anne istemiyorum kadın

para aile korkuyorum

4.5. Ebeveynlik Tanıklıkları: Mesleki Bağlardan Kişisel Tıkanıklığa

213

yaşamlarıyla iç içe geçmiştir. Çocuk psikoloğu, okul öncesi öğretmenliği, aile danışmanlığı ve hemşirelik gibi meslekleri yürüten bu katılımcılar çocuk bakımına, çocukla ilişki sorunlara sürekli tanıklık etmek durumunda kalmaktadır. Bu nedenle daha önce bahsi geçen çocuğa atfedilen olumsuz değerlere çocuk bakımının zorluğu ve sürekliliği eklemlenerek çocuksuzluk kararı kaçınılmaz hale gelmektedir. Hal böyle olunca bu katılımcılar hem anneliğin hem de çocuğun romantik sembolleri yerine daha eleştirel veya daha gerçekçi tutumlarla yaklaşmaktadır. Farklı bir düzlemde ele alındığında meslekleri nedeniyle bazen duygusal yatırımları, çoğunlukla bakım verme pratiğini aktif olarak gerçekleştiren gönüllüler için mesleklerinden arta kalan boş zamanlarda aynı pratikleri sürdürme eğilimi düşmektedir. Bu bakımdan icra edilen mesleğin ebeveynlik rollerine yaklaştıkça ebeveyn olma ihtiyacının azaldığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Ayrıca çocuk bakımında toplumsal cinsiyet rollerinin dengesizliğine tanık olmak yine bir başka itici faktör olarak değerlendirilmektedir.

“(…) özel eğitim merkezinde çalışmaya başladım. Dolayısıyla çok zor çocuklarla çalışıyorum. O ailelerin babaları zaten hiç görmüyoruz. Hep annelerleyiz. Çünkü babalar para kazanmak zorundalar. Ve o çocukları aslında istemiyorlar gibi bir noktadalar çoğu zaman. Annelerin zorluğunu görüyorum. Ve benim çocuğum da engelli olursa diye ben o iki sene boyunca çok yaşadım. Mesela benim kırılma noktam ilk oradan başladı aslında. Hem engelliler hem çocuklarla çalışmanın zorluğu var falan. Sonra tabii daha tırnak içinde normal, gelişimsel çocuklarla çalışmaya devam ettim ama yani hep şeydi benim için 2015’ten sonrası yok yani çocuk noktasında. İstemiyorum” (K18, Kadın, 32).

Anlatıda görüldüğü üzere mesleği gereği çocuklarla çalışan K18, tanıklık ettiği ebeveynlik biçiminden yola çıkarak çocuk konusunda bir kırılma noktası yaşamıştır. Tıpkı daha önce gönüllülerin çocuğu bir risk yumağı olarak tanımlaması gibi bir çocuğun engelli olabilme riskiyle karşı karşıya gelmiştir. Dahası tanıklığı annelerin çocuk bakımında yalnızlığı ve babaların yokluğuyla sürdürülmektedir. Böylece gönüllü çocuksuzluk kararı almak çocuklarla olumsuz deneyimler ($f=9$) ve mesleki koşullar ($f=6$) nedeniyle rasyonel bir zemine oturtulmaktadır. Engelli bir çocuk ya da psikolojik açıdan zor bir çocuk

riskini, mesleki yaşam içerisinde deneyimlemek hem çocuğa hem de ebeveynliğe dair romantik mitlerin yıkılmasına yol açmaktadır. Çocuğa atfedilen sevimli, masum vb. olumlu değerler yerini ekonomik yük, duygusal zorlayıcı, fiziksel yorgunluğa bırakmaktadır. Benzer biçimde ebeveynliğin olumlu yanları yıkılmış; yerini bırakılamayan fiziksel ve duygusal adanmışlıklar almıştır. *“Annelerin zorluğunu görüyorum”* söylemi empati yapmanın ötesine geçerek tanıklığı toplumsal alana taşımaktadır. Zira bu tanıklıklar ebeveynlikle gerçekçi karşılaşmaları içermektedir. Karşılaşmanın akabinde ise ebeveynlik duygusal bağlamından kopmakta, yalnızca yaşam projesinin rasyonel bir biçimde inşasına itmektedir. Başka bir deyişle gönüllülüğe dair karar, her zaman bireysel tercihlere yaslanmamaktadır. Nitekim özellikle olumsuz tanıklıklar, toplumsal yapının çıktısı olarak karşımıza çıkmıştır. Mesleki habituslar aracılığıyla ebeveynliğe ve çocuğa atfedilen anlam dünyaları, duygular yön değiştirmiştir. Gözlemledikleri ebeveynlik rollerini kendi yaşam projelerinden uzaklaştırmaya çalıştırmakta, tekrarlamasının önüne geçmeyi gönüllülük kararı almakta bulmaktadırlar. Aynı zamanda tekrarlamama çabası bir çeşit özel alan ve mesleki alan ayrımı yapma konusunda yeniden gündeme gelmektedir. Gönüllüler, mesleki yaşamlarında muhatap oldukları çocukları, kişisel yaşamlarına kabul etmemekte ve bu reddediş aracılığıyla mesleki alan ve özel alan arasında sınırlar çizdiklerini varsaymaktadırlar.

Gönüllü çocuksuz erkeklerin olumsuz deneyimleri ise meslek alanından daha ziyade babalık figürleriyle ilişkilendirilmiştir. Geleneksel babalığın tam anlamıyla benimsenemeyeceği varsayılmakta fakat ilgili babalığa ne kadar, neresinden ve nasıl adapte olabileceklerine karar verememektedirler. Kadınların meslekleri gereği tanıklığı, erkeklerin gündelik yaşamlarındaki tanıklıklarıyla örtüşmektedir. Kamusal alanlarda ve sosyal çevrelerinde çocuk-baba ilişkilerini detaylı bir şekilde gözlemleyen bu gönüllüler, yoğun bir empati sürecine girmektedir. Fakat sürecin nihayetinde kendilerini babalık tiplerinden birine yerleştirememekte; babalığı ya çocukla duygusal bağın kuvvetli olduğu ya da çocuk üzerinde otorite kurulduğu iki ayrı uçlu sarkaç olarak anlamlandırmaktadırlar. Nitekim ilgili babalar çocukla kurulan duygusal

bağların yoğunluğu, geleneksel babalar da aynı bağın zayıflığı üzerinden eleştirilmekte bu nedenle iki babalık tipi arasında “orta karar, hem sevgi dolu hem otoriter” (K11) babalık rolleri hesaba katılamamaktadır. Tanık olunan babalık tiplerine yakın hissetmemek bir rol çatışmasına yol açmakta toplumsal beklentilerle kendi beklentileri arasındaki belirsizlikler en nihayetinde gönüllülük kararıyla sonuçlanmaktadır.

Tanıklık edilen ebeveynlik anları yalnızca çocuğun doğduktan sonraki süreci değil, aynı zamanda hamilelik, doğum sırası ve doğumun hemen sonrasını da kapsamaktadır. Doğum kadın bedeninde gerçekleşen bir eylem olduğu halde cinsiyet fark etmeksizin tüm gönüllü tarafından çelişkili biçimde hem büyüleyici hem de korkutucu görülmektedir. Bu çerçevede doğumun, biyolojik bir potansiyelin ötesinde sosyal alanda inşa edilen bir eyleme ve ek olarak beden politikalarının, sağlık kurumlarının etkileşimine yaslandırıldığı görülmektedir.

“Hamilelik bana mucizevi bir olay gibi geliyor. İçinizde bir insan büyütüyorsunuz, o varlık kendine yer edinmek için organlarınızı sağa sola itiyor falan. Ama tabii ki işte annelerimizden, akrabalarından böyle mucizevi bir şeymiş gibi duymadık. Yok sancısı, yok suyu, yok doktoru. Sezaryen mi normal mi? Bitmek bilmiyor. Hani doğuruyorsun sonra lohusalığı başlıyor” (K12, Kadın, 30).

Hamileliğin “mucizevi” yönüne vurguyla başlayan izlek akabinde büyüsünü yitirmiş, belirsizliklerle kuşatılmıştır. Hamilelik ilk tanıklıklarda tıpkı K12’nin mucizevi olarak tanımlaması gibi doğal güç, yaratıcılık, duygusal yükü yoğun bir beden pratiği olarak anlamlandırılırken kültürel aktarımlar bireysel anlamlandırmaların üzerini karalamaktadır (Martin, 2001, s.57). Bedenin insan üretebilmesi, bu üretim esnasında organlar arasında kendine alan açabilmesi mucizevidir. Öyle ki bir çocuk sahibi olmayacakları halde doğurabilme potansiyelinin, gönüllü kadınların bedenleriyle kurdukları ilişkileri güçlendirdiğini açığa çıkartmıştır. Aynı şekilde gönüllü erkekler de saygı duydukları “mistik bir güç” (K17) olarak tanımlamışlardır. Ancak K12’nin “annelerimizden, akrabalarımızdan mucizevi bir şeymiş gibi duymadık” söyleminde görüleceği üzere kültürel aktarımlarla bozulmuştur. Doğumla ilişkilendirilen toplumsal söylemler doğumun acısına, tıbbi kararsızlıklara, lohusalığın

korkutuculuğuna yönelmektedir. Buradan hareketle sosyal çevredeki ebeveynlerin bu üç unsur etrafında örgütlenen bilgi ve deneyim aktarımının, gönüllü çocuksuzların doğuma dair algı ve beklentilerini şekillendirdiği söylemek mümkün hale gelmektedir. Toplumsal bellekte doğumun “acı”, “korku” ve “kararsızlık” biçiminde kodlanması ve bu belleğin bir sonraki kuşağa açılması gönüllülük eğilimini pekiştirmektedir. Böylece esasen daha önce değinilen zorlu ebeveynlik tanıklıkları, doğum söz konusu olduğunda tanıklıktan ziyade sözlü aktarımla gerçekleştirilmiştir. Ebeveynlerin, ebeveynliğe dair bilgi ve deneyimlerini aktardığı dilin zorluklar ve acılara kayması, bir sonraki kuşak için önemli göstergeler kabul edilmiştir.

Öte yandan tüm gönüllüler, ebeveynlerden edindikleri doğum bilgilerinden hareketle doğumu sürekli karar verilmesi gereken kademeli bir pratik olarak değerlendirmektedir. İlk olarak ne zaman hamile kalınacağına ardından hamilelik süresince beslenme, uyku düzeni vb. gündelik yaşam pratiklerinin organizasyonuna, doğumun türüne, lohusalık süreçlerine varana kadar tüm kademelerde karar mekanizmaları aktif olmak zorundadır. Fakat kademelendirilerek, parçalara ayrılmış bu doğum pratikleri “bitmek bilmemekte” hatta aksine doğum sonrası, bakım verme pratiği gerçekleştirileceğinden ötürü sonsuza uzanmaktadır. Doğum sonrası bakım emeğinin sürekliliği gönüllü çocuksuzları korkutmakta, yaşam döngülerini sonunu göremedikleri bir emekle sürdürmeyi reddetmektedirler. Ek olarak kadın gönüllülerin doğumu kapsayan zaman dilimlerinde yeteri kadar izin alamaması, kariyerini bölmek ya da bırakmak zorunda kalması ve bütün bunlarla beraber hamileliğin bedeni değiştirmesi söz konusudur.

“Doğuran arkadaşlarıma bakıyorum, çöküyorlar. Saçları beyazlıyor birden. Yüzleri falan çöküyor. Hamilelikte alınan kilolar var. Hormonsal değişimler var. O kiloları verememek, eski formuna dönememek de var yani. Ben bedenimi seviyorum, bu kadar çökmesine nasıl izin vereceğimi bilmiyorum” (K16, Kadın, 23).

Sosyal çevredeki ebeveynlerin bedensel değişimlerini ($f=2$) gözlemlemek gönüllü çocuksuzluğu tercih edilmesinde bir başka unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hamilelikle birlikte bedenin denetim altında tutulamayacağı

gözlemi, gönüllü çocuksuz kadınların annelik endişelerini pekiştirmektedir. Doğumun bedenle ayrılmaz ilişkisi, gönüllüler tarafından “saçların beyazlaması, yüzün çökmesi, kilo alınması” gibi bedensel değişimlerin kontrol edilemezliğini gündeme getirmektedir. Sosyal çevreden gözlemlenen bu değişimlerde annelik, bedeni tehdit eden risk unsuru olarak konumlandırılmakta; bedensel bütünlüğü bozarak en temelde kişisel özgürlükleri sınırlandırmaktadır. Öte yandan sıklıkla anneliğin, doğum yapabilen bedenlere indirgenmesi (Gillespie, 2003), gönüllü kadınların bedensel değişimlere eklenilen benlik muhafaza etme çabasıyla da ilişkilendirilmektedir. Hem bedenlerinin bozulmasından hem de bozulan bedenleri nedeniyle özneliğini kaybetmekten endişelenmektedirler. Bu bakımdan bedenin bir araçtan daha ziyade kendi benlikleriyle bütünleştirilmiş varoluş mekânı olarak tanımlandığını söylemek mümkündür. Neticede ebeveynlere tanıklık etmek, ebeveynliğin özellikle bedensel ve duygusal açıdan olumlanabilmesini engellemekte; ebeveynlerin bilgi-deneyime dayalı sermaye aktarımları gönüllüğe kapı aralamaktadır. Aynı zamanda bahsi geçen olumsuz sermaye aktarımlarının dijitalleşmeyle birlikte çeperlerinin genişlediği ve bu nedenle doğumun biyolojik arka planının sorguların merkezine yerleştirildiği görülmektedir.

“(…) hamilelik ve doğum süreci bence tüm gerçekleriyle anlatılsa, çoğu kadın istemesine rağmen de vazgeçebilir diye düşünüyorum. Kadınlara bizim gibi böyle pronatalist kültüre sahip toplumlar çok böyle hani dramatik gibi baktığı için yani üremeye yönelik her türlü şey yapıldığı için zaten istemezler böyle bir şey, anlatılmasını yani. Ama neyse ki internet sayesinde artık doğum falan daha fazla konuşulmaya başladı. En azından insanlar durup düşünür hale geldiler. Dolayısıyla tüm kural bunun üstüne kurulu yani tüm kural işte kadın düşünmeden bir an evvel doğursun diye elinden geleni yapan böyle bir dünya. Yani küçük yaşta aklı daha ermeden önce hemen yapsın diye düzenleniyor her şey” (K9, Kadın, 43).

K9’a göre geçmişte sözlü sermaye aktarımları ebeveynliğin idealize edilmiş haliyle ya da bir kısmının üzeri örtülerek gerçekleştirilmekteydi. Dijitalleşmenin yatay eksenli bir iletişim imkânı tanınması ise ona göre ebeveynlik rollerinin sorgulanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu noktada “çoğu kadın istese bile vazgeçebilir” söylemi gönüllü çocuksuzluk kararının bilgiye ulaşma ve

yorumlama ilişkisine işaret etmektedir. Düşünüş tersten okunduğunda gönüllü çocuksuzluk tercihinin kültürel sermayenin yoğunluğu, ebeveynliğin ise bu sermayeden yoksunlukla anlamlandırıldığı açığa çıkmaktadır. K9'a göre dijital iletişim ağlarıyla ebeveynlik deneyimlerinin olumsuz yönlerinin sunulmaya başlanması kadınların bastırılmış sorgulamalarını görünür kılmıştır. Sorguların devamı toplumsal yapının işleyişini aksatmaya başlamış, annelerin “*küçük yaşta*” ve “*düşünmeden*” doğum yapma ihtimali azalmıştır. Bu bakış açısı yalnızca anneleri değil, aynı zamanda çocuğu, aileyi ve daha geniş bir çapta toplumsal yapının bizatihi kendisini itibarsızlaştırmaktadır. Anneliğin bilinçsizlikle, gönüllü çocuksuzluğun tam karşısında bilinçlilikle eşleştirilmesi ikili düşünüşün bir ürünü olarak konumlandırılmaktadır.

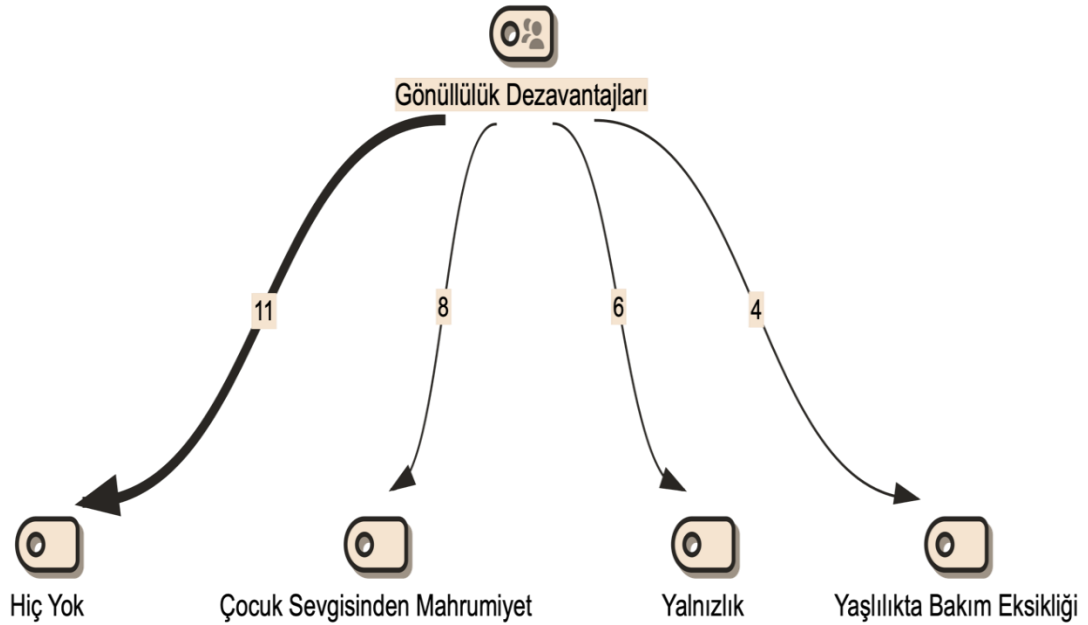
Gönüllü çocuksuz kadın yalnızca çocuksuzluğu üzerinden kültürel sermayeyi elinde tutan, bağımsız, sorgulayabilen, düşünen kişiye anne bastırılmış, kültürel sermayeden yapı tarafından yoksun bırakılmış, sorgulayamayan, geleneksel kadın biçiminde sembolize edilmiştir. Bu ikilik aracılığıyla bazı kadın gönüllü çocuksuzların temelde bir kadınlık deneyimi hiyerarşisi inşa ettiği görülmektedir. Her ne kadar suçlu toplumsal yapı olarak işaret edilse de bu hiyerarşide anne olan kadının en alta yerleştirildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim gönüllü çocuksuzluğa dair rasyonel bir karar almak gibi anneliğe dair bilinçli bir karar da alınabilmekte ancak gönüllü çocuksuzlar bu karara dair üstü kapalı bir yargı üretmektedir. Bir başka deyişle daha önce bahsi geçtiği üzere annelik ve babalık idealleştirilen deneyimlere tekabül etmesine rağmen özellikle anneliğin yine kadın gönüllü çocuksuzlar üzerinden bir çeşit sembolik şiddet ürettiği görülmektedir. Pronatalist bir kültürün karşısında konumlanmakta, ataerki toplumsal yapıya karşı duruş sergilemekte ancak çelişkili biçimde aynı zamanda anne olan kadınları olumsuz değerlere hapsedmektedirler. Böylece kültürel sermaye aktarımlarının geçmişe nazaran yoğunlaşmasının kadınları “*akıllandırdığı*” düşünülmekte, sembolik şiddetin yeniden üretimi farklı mecralara taşınmaktadır.

Sözün özü bir çocuk sahibi olmadan önce gönüllüler, bulundukları habitusları aracılığıyla doğumu, doğum sırasını ve doğduktan sonraki bakım

emeğini görmekte, duymakta, empati yaparak bedensel kurgularını yapmaktadırlar. Bu bakımdan çocuk ve ebeveynlik pratikte deneyimlenmemesine rağmen sosyal inşa sürecinde hem bedensel hem de sembolik yüklerle kuşatılmıştır. Bu nedenle gönüllü çocuksuzluk kararı, bedeni ve özel alanı korumak için bir duruş olarak anlamlandırılmıştır. Fakat aynı zamanda doğuma dair romantize edilmemiş bilgilere ulaşmak ve bu bilgileri pratiğe dökmek rasyonellikle ilişkilendirilmiş özellikle annelik ise toplumsal yapı tarafından manipüle edilmiş olarak sembolize edilmiştir.

4.6. Çocuksuzluğun Dezavantajları: Yalnızlık ve Yaşlılık Tereddütleri

Gönüllü çocuksuzluk bireysel özgürlükler, kariyer hedefleri, toplumsal normların sorgulanması vb. gerekçeleri öne sürülerek daima rasyonel zemine taşınmaktadır. Rasyonel varsayılan zeminin uzun vadede olası sonuçları ise daima perde arkasına itilmektedir. Bu nedenle gönüllülere gönüllülüğün dezavantajlarının neler olabileceği sorusu yöneltilmiş, alınan cevaplar doğrultusunda **Şekil 31** açığa çıkmıştır.



Şekil 31: Gönüllülük Dezavantajları

Gönüllü çocuksuzların bir kısmına göre ($f=11$) çocuksuz bir yaşamın hiçbir dezavantajı bulunmamaktadır. Fakat bu ifade gündelik yaşamda ve gelecek tahayyüllerinde dezavantajları deneyimlemedikleri anlamına gelmemekte

aksine olası dezavantajlar, bilinçli bir şekilde söylemsel alanının dışına itilmektedir. Çalışmada gönüllü çocuksuzluğun “dezavantajları” olarak açığa çıkan “çocuk sevgisinden mahrumiyet ($f=8$)”, “yalnızlık ($f=6$)”, “yaşlılıkta bakım eksikliğine dair kaygılar ($f=4$)” unsurları onlar için birer dezavantaj olarak konumlandırılmamaktadır. Dezavantajı olmadığını ifade eden gönüllüler tüm bu unsurları hesaba katmayan bir körlükle değil, farklı bir bakış açısıyla görmektedirler. Gönüllü çocuksuzluğa dair bilinçli bir karar aldıkları toplumun kendi normatif sisteminin dışında ya da zaman zaman karşısında konumlanmaları, çocuklu bir yaşam sürdürmenin avantajlarını bulanıklaştırmışlarına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle karşı kutupta yer almak bir çeşit karşı hamlelerle sürdürülmüş, gönüllülük kararını sürdürmek bir mücadele alanına dönüştürülmüştür. Bu mücadelede çocuk sahibi olmanın olası avantajları kadar dezavantajları da silikleştirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü mücadelelerini sürdürebilmenin yolu çocuksuz yaşamın eksikliğine değil tam karşısına konumlanan “*tamamlayıcı*” olduğuna inanmaktan geçmektedir. Öte yandan daha önce bahsi geçen kişisel yaşam döngülerinin birer proje olarak varsayılması yine olası dezavantajların örtbas edilme çabasına karşılık gelmektedir. Kişisel yaşam döngülerindeki geleceklerini kurgularken çocuğa ihtiyaç duyabilecekleri durumlara alternatifler üretmektedirler.

“(…) yalnızlık dışında belki ama şey de değil ya hastalandığım zaman bakanım yok derler ya... Ama işte o da sosyal ilişkilerin iyi olursa, mesela iki gün benim komşularım benden haber almazlarsa hemen ararlar. O da benim sosyal ilişkilerimle yani onlar bence sosyal ilişkilerle giderilebilecek bir şey. Çocuğum olmadığı için dezavantaj yani aile kimliklerine dahil edilmiyorum. Tek kişilik bir aile olarak görülmüyorum. Bazen arkadaşlarımla görüşmek istesem de görüşemiyorum. Öyle bir dezavantajı var. Çünkü yok çocuğu okuldan alacağım, yok akşam çocuklar var çıkamıyorum. Sürekli bir çocuğu okula bırakacak, okuldan alacak gibi bir durum var” (K9, Kadın, 43).

Bir çocuk sahibi olmadığı için yalnızlık yaşayabileceğini belirten K9 hemen akabinde bu yalnızlığı inşa ettiği sosyal sermayesi aracılığıyla telafi edebildiğini açık etmektedir. Komşularıyla kurduğu birincil ilişkilerin sayesinde hasta olduğunda bakımı karşılanabilmekte ya da yalnızca yalnızlık hissinden

kurtulabilmektedir. Söylemin alt metninde açığa çıkan bir başka durum bakım emeğinin biyolojik bağların dışına taşığıdır. Hastalanıldığında komşunun yardımcı olabilmesi, haber alamayınca aramaları birincil ilişkilere ve esasen ailenin ikamesi olarak komşuların yerleştirildiğini göstermektedir. Böylelikle aileye eklenilen yeni üyeler, bir çocuğa ihtiyaç duyulabilecek durumlarda tampon işlevi görmektedir; çocuksuzluğun zayıflık, eksiklik gibi dezavantajlarının görünmez kılınmasına aracı olmaktadır. Fakat bahsi geçen dezavantajlar anlatıda görüleceği üzere sosyal ve kültürel alanında durmaksızın inşa edilmektedir.

“Tek kişilik bir aile olarak görülmüyorum” ve “arkadaşlarımla görüşmek istesem de görüşemiyorum” söylemleri bireysel açıdan görülemeyen dezavantajların, toplumsal yapılar kanalıyla görünür hale getirildiğine işaret etmektedir. K9 toplumsal yapılar içerisinde belirlenmiş bir kategoriye özellikle aileye dahil olmayı arzu etmekte ancak *“aile kimliklerine dahil edilmemektedir”*. Gönüllülerin kendi çocuksuzluk tercihlerine rağmen aileyi toplumun gözünden tanımlaması ve bu ailelerin içerisinde çocuğu eklememesi bir hayli dikkat çekicidir. Nitekim sınırlarını belirledikleri ailelerde kendilerine bir yer bulamamakta, içselleştirdikleri aile ideolojilerinin dışında hem bilerek “durmakta” hem de duruşlarından ötürü dışlanmışlık hissetmektedirler. Bu nedenle bireysel açıdan dezavantajların silinebilmesi, toplumsal yapıların kıskaçına takılmaktadır.

Aynı zamanda yalnızca aile bağları değil, sosyal ilişkileri de çocuksuz bir yaşamdan payını almaktadır. Tıpkı K9 gibi diğer gönüllüler de ebeveyn olan arkadaşlarıyla her istedikleri vakitte görüşemediklerini sık sık dile getirmişlerdir. Vakitlerinin büyük bir dilimini çocuklarına ayırmak durumunda kalan arkadaşlarından dem vurmuşlar, arkadaşlık ilişkilerinde yalnızca çocuksuz bir yaşam sürdürmeleri nedeniyle *“boş zamanı olan”* konumuna sürüklenmişlerdir. Bu durum gönüllü çocuksuzların, ebeveynlere kıyasla sosyal ilişkilere katılımında dengesizlikler yarattığını göstermektedir. Bir taraftan da daha önce bahsi geçen zamanını paylaşmamak adına çocuksuzluk tercihinde bulundukları gerçekliğinden hareketle zamanın yeniden gündeme gelmesi söz konusudur. Gönüllü çocuksuzların zamanları özellikle ebeveyn arkadaşları/aile üyeleri tarafından ya değersizleştirilmekte ya da çocuksuzluk üzerinden tanınan

zamansal özgürlükleri farklı anlamlandırılmaktadır. Bu noktada zaman çizelgelerinin ebeveyn olanlardan açıkça ayrıştığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Zamanını organize etmek ve geleceği planlamak çoğu zaman belirsizlikle, kırılma noktalarına göre biçimlenmektedir.

“Dezavantajlarını şu an yaşamıyoruz. İleride belki birbirimize duyduğumuz sevgi bir alışkanlığa dönüşürse orada bir sevgi ihtiyacı doğar. Çocuktan bir sevgi ihtiyacım var belli çünkü yeğenimden bekliyorum. Hani bana amca de sana her şeyi alacağım falan diyorum. Küçük bir çocuğun sana sevgi göstermesi çok doğal. O doğallığı yaşamak isterim ama onu yeğenimle de yaşayabilirim. Ben yeğenimle aram çok iyi olursa çocuk sevgisine, çocuğa ihtiyacım kalmaz diye düşünüyorum” (K3, Erkek, 34).

Gönüllü çocuksuzluk, kısa vadede somut avantajlarla kuşatılan bir tercih olarak tanımlanmaktadır. Çocuğa ihtiyaç duyabilecekleri zaman dilimleri ileriye ertelenmekte, belirsizliklere gebe halde bırakılmaktadır. “Dezavantajlarını şu an yaşamıyoruz” söylemi, yaşam projelerinin yalnızca şu ana odaklandığını göstermektedir. Seçilen yolun yalnızca şimdiyi öngörebilmesi olası risklerin olabildiğince ertelendiğini, çoğu zaman göz ardı edildiğini göstermektedir. Fakat aynı zamanda çocuk sevgisinden mahrum kalma kaygısı açığa çıkmaktadır. Romantik ilişkilerinin yapısı değiştikçe duygusal eksiklik yaşayabileceğini düşünen K3, sevginin öznesini değiştirerek olası bir riskin önüne geçeceğini tasarlamaktadır. Bu sayede çocuksuz bir yaşamın duygusal açıdan eksikliğe yol açabileceğini kabul etmekte, kabulünden hareketle yeğeniyle kurduğu ilişkinin eksikliği ikame edeceğini varsaymaktadır. Düşüncenin öteki yüzüyle gönüllü çocuksuzlar, çocuk sevgisini kültürel alandan öğrenerek bir ihtiyaç olarak kabul etmekte ancak bu ihtiyacı ikame edecek alternatifler üreterek olası dezavantajların etki alanını daraltmaktadır.

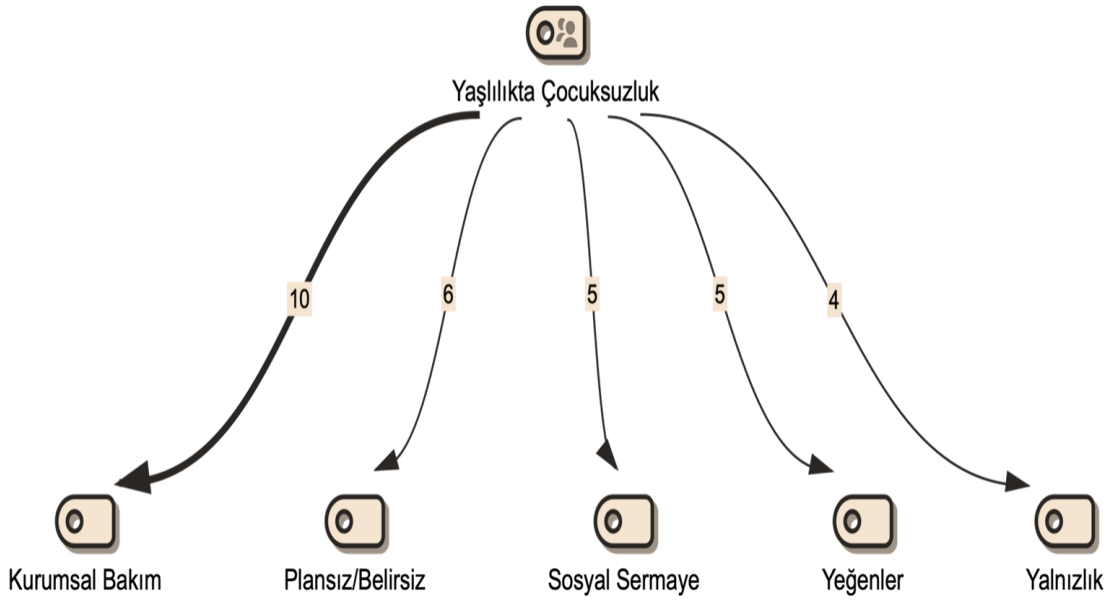
Gönüllülerin kabul ettikleri, kabulden hareketle çeşitli stratejiler ürettikleri bir başka gönüllülük dezavantajı yaşlanınca yalnız kalma kaygısı ve bakım sorunlarıdır. Çocuğa atfedilen ebeveynine bakım verme değeri, bir karşılık ekonomisine göre değerlendirilmekte ve bu değerlendirmelerin karşılığı gönüllülere göre yetersiz görülmektedir.

“Diyelim ki yetmiş yaşına geldim ve gerçekten bir tane arayabileceğim, diyelim ki hastayım, hastanedeyim bir şey oldu. Gelip benim başımda durabilecek bir insan, hiç kimse olmayabilir. Yalnızlık korkusu yani. Şu an için hoşumuza giden o yalnızlık gelecekte bizi rahatsız ve mutsuz hissettirebilir diye. Evet sadece bu var sonra düşününce bir beş dakika, diyorum ki ya zaten yetmiş yaşına kadar yaşamışım. Zaten maksimum yaşayacağım beş yıl kalmış. Sırf o beş yıl yalnız kalmamak için en az on, on beş yıl çocukla sıkıntı çekeceğim. Değil mi? (...) Gerçekten insan hayatında iki-üç kere olabilecek bir durumda da hani muhtemelen herkes bir alo dediğinde gelir. Biri olsun bana baksın gibi bir durum değil” (K15, Kadın, 36).

K15 yaşlanınca yalnız kalabileceğini, bir başkasına ihtiyaç duyabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu iki durum ona göre “maksimum beş yıl” sürecek, hayata veda etmeden önce maksimum beş yıl bir başkasına muhtaç kalma riskiyle karşı karşıya gelecektir. Bu bakımdan esasen gönüllü çocuksuzların, refleksif modernitenin insanına uygun biçimde gelecek planları hem belirsizliklerle kuşatılmakta hem de durmaksızın gözden geçirilerek yeniden kurgulanmakta neticede organize edilebilir kırılğanlıkların göz önünde bulundurulmasıyla sonuçlanmaktadır (Giddens, 2010, s. 81). Böylece geleceğin yalnızlık ve yaşlılık tereddütleri şimdinin meselesi olmaktan çıkartılmakta; şimdiki yaşamın, gönüllü çocuksuzluk tercihinin tolere edilebilir bedeli olarak ödenmektedir.

Çalışmadaki tüm gönüllü çocuksuzlar gibi K15 de inşa ettiği sosyal sermayesinin bir destek ağı biçiminde işlevselleşebileceğini eklemektedir. Dolayısıyla biyolojik bağa yaslanan sosyal sermaye biçiminin yerini git gide seçilmiş aileler almakta, çocuğa atfedilen işlevler seçilmiş aileler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu anlamda hem yalnızlık hem de yaşlılığa dair tereddütler yalnızca duygusal açıdan değil, aynı zamanda yapısal anlamda da yatıştırılmaktadır. İlaveten gönüllü çocuksuzların çocuklu bir yaşam ve çocuksuz bir yaşlılık arasında sürekli karşılaştırmalar yürütmektedirler. Karşılaştırmaların nihayetinde yaşam döngülerini çocuklu biçimde sürdürmektense çocuksuz bir yaşlılık deneyimine razı gelmektedirler. Karşılık ekonomisine yaslanan bu tutum K15’in “sırf beş yıl yalnız kalmamak için en az on, on beş yıl çocukla sıkıntı çekeceğim” söylemi bu alışverişi özetler niteliktedir. Çocuk

bir yatırım nesnesi gibi konumlandırılmakta fakat bu yatırım nesnesinin gelecek için yeterli düzeyde değeri olmayacağı düşünülmektedir. Nitekim modernleşme deneyiminin ardından çocuğun bir güvence görüldüğü bakış açısı sektöre uğramaya başlamış, güvence beklentileri kişisel tercihlere aktarılmaya başlamıştır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012, s. 212). Sonuç olarak bir gün yaşlanılabileceği, yaşlılık döneminde yalnız kalılabileceği gerçeği kabul edilmiş ancak bu yaşlılık dönemine atfedilen anlamlar biçimlendirilmiştir.



Şekil 32: Yaşlılıkta Çocuksuzluk

Yaşlılık, K3'ün anlatısında yaşlılık çok ileride bir zaman diliminde deneyimlenecek ve duygusal ihtiyaçları doğurabilecek bir durum; K15'in anlatısında oldukça kısa sürecek, eninde sonunda sonu gelecek geçici bir dönem olarak anlamlandırılmaktadır. Tüm katılımcıların anlatılarında yaşlılık, sosyal ilişkilerin odağında deneyimlenmesi gereken kırılgan fakat sonlu bir deneyimdir. Dolayısıyla yaşlılık, çocuksuzluk kararının akabinde önceki yaşam döngülerinde inşa ettikleri destek ağlarının ve çocuksuzluk stratejilerinin sonuçlarıyla karşılaşılacağı bir döneme tekabül etmektedir. Bu doğrultuda yaşlılıkta çocuksuz bir yaşamı nasıl deneyimleyebilecekleri senaryolar Şekil 32'de sunulmaktadır.

Gönüllü çocuksuzlar yaşlılık dönemi planlamalarında kurumsal bakımı tercih edebilmekte ($f=10$), plansızlıklar ve belirsizliklere bırakabilmekte ($f=6$), sosyal sermayeleriyle seçilmiş ailelerine güvenmeyi tercih edebilmekte ($f=5$), yeğenleriyle kurdukları yakın ilişkiler aracılığıyla yaşlılık bakımlarını devredebileceklerine varsaymakta ($f=5$), yalnız kalabileceklerini ($f=4$) düşünmektedirler. Kurumsal bakıma başvurmayı planlayan gönüllülerden bir kısmı yaşlandıklarını kabullendikleri noktada huzurevine gitmeyi, bir kısmı ise evlerine bakıcı tutarak alternatifler üretmeyi uygun bulmaktadır. Bu bakımdan gönüllülerin yaşlılığı anlamlandırma ve planlama potansiyellerinin ilk olarak ekonomik sermayeyle ilişkili olduğu görülmektedir. Kurumsal bakım hizmetlerine ulaşabilmek, belirledikleri yaşa kadar bakım hizmetini sağlayacak ekonomik birikimi sağlayabilmek tüm toplumsal sınıfların erişebileceği imkanlar olarak karşımıza çıkmamaktadır. Nitekim özellikle yaşlılık planlamasını yapmamış katılımcılar, bu bakım hizmetlerine ekonomik olarak erişemeyeceklerini açıkça ifade etmişlerdir. Aynı zamanda hiçbir katılımcı yaşlıların bakımını sağlayan devlet kurumlarına başvurmayacaklarını düşünmektedir. Tüm bu unsurlar göz önünde bulundurulduğunda yaşlılık döneminin gönüllülerin ekonomik, kültürel, sosyal sermayesine bağlı olarak farklı deneyimlenebileceği görülmektedir. Böylece esasen üst ve orta sınıfların yaşlılıktaki gönüllülük deneyimi sürdürülebilirliğe daha açıkken diğer sınıfların gönüllülüğü kırılma hâle gelmektedir.

Bir taraftan da kurumsal bakım hizmetlerine erişebilmek mekan, yaş ve kültürel sermayeyle ilişkilendirilmektedir. Özellikle yaşamını büyük kent dışında sürdüren, diğer gönüllülere kıyasla yaşça büyük gönüllüler yalnız kalacağı kabulünden hareketle bu dönemi planlamamış ve bu plansızlığı normalleştirmişlerdir. Kentin toplumsal ilişkileriyle karşılaştırıldığında kırdaki yakın ilişkilerin yaşlılıkta koruyucu olabileceği görülmektedir. Başka bir ifadeyle plansızlık ya da yalnızlık tahayyüleri temelde kırın toplumsal ilişkilerine olan güvenden kaynaklanmaktadır. Ek olarak kurumsal bakım hizmetlerine yönelik bilgi edinmek, elde edilen bilgiyi pratiğe dökmek kültürel sermayeye bağlıdır. Kurumsal bakımı araştırabilmek, farklı bakım biçimleri arasında kıyaslamalar

yapabilmek kültürel sermayeye işaret etmekte; hem ekonomik hem de kültürel sermayeye daha az erişen gönüllüler yaşlılık dönemlerini planlamayarak akışa bırakmaktadır. Böylece bahsi geçen sermaye tiplerine sahip olmayan gönüllülerin kırılabilirliği bir yana bakım yerine esasen hayatta kalabilme mücadelesine yöneldikleri söylenebilmektedir.

Sonuç olarak gönüllü çocuksuzların yaşlılık deneyimi toplumsal eşitsizliklerin, kültürel ve sosyal sermayenin, sosyal hizmetlerin iç içe geçtiği bir alan olarak deneyimlenmektedir. Böylece yaşlılık döneminden önceki yaşam döngülerinde yaşlılığı organize etmek önem arz etmekte, geliştirilen sosyal-ekonomik sermaye birikiminin başat stratejiler biçiminde işlevselleştirildiği açığa çıkmaktadır. Bu stratejiler ise gönüllülerin kararından pişmanlık duymasının önüne geçmektedir.

4.7. Kararın İzinde: Çocuksuzlukta Süreklilik ve Pişmanlık Yokluğu

Çalışmadaki bütün katılımcılar, gönüllü çocuksuzluk kararından pişman olmadıklarını dile getirmişlerdir. İstemsiz çocuksuzluk ve gönüllü çocuksuzluk arasında karşılaştırmalar yürütüldüğünde gönüllülüğün aktif bir karar alma sürecini kapsamasının, olası pişmanlık duygularının önüne geçtiği görülmektedir (Jeffries ve Konnert, 2002; Koropeczyj-Cox ve Pendell, 2007). Pişmanlık hissetme biçimi genelde gönüllülerin yaşamlarını sürdürdükleri sosyal çevreye, toplumsal baskılara ve aldıkları kararı sürdürme esnasındaki organizasyona göre değişiklik göstermektedir. İlgili bölümde söz konusu edildiği üzere çocuksuz bir yaşam sürdürmek eksiklikler, kayıplar yerine bireysel yaşamın sınırlarını daha net çizmeyi güçlendirmek biçiminde anlamlandırılmaktadır. Bu anlamlandırma ve yaşamlarını birer proje gibi inşa etme arzusu pişmanlık duygusunu bazen tamamen yok etmekte bazen de sesini kısmaktadır. Ancak sık sık toplumsal ilişkiler içerisinde kendilerinden birer pişmanlık beklentisinin var olduğunu ifade etmektedirler.

“Ben kendime diyorum ya, herkes şey soruyor yani kırk üç yaşındasın keşke demiyor musun? Bazen soruyorlar bana. Ben diyorum ki hayır hayatımda aldığım en doğru karar olabilir ya bundan asla pişman değilim. Ve şey de gelmedi bana yani hani derler ya böyle böyle biyolojik saat işler

ve kadın çocuk sahibi olmak ister. Bana gelmedi hiç öyle bir şey. Bebek olunca da gelmedi. Aldırdım ve çok mutlu oldum. Ve kırk üç yaşındayım ve hiç böyle bir pişmanlık, bir keşkem yoktur. O yüzden diyorum akıllı kadın diye kendime” (K9, Kadın, 43).

Gönüllü çocuksuz kadınların tamamının pişmanlıkla ilişkili sorulara *“herkes soruyor”* yanıtıyla başlaması dikkat çekmektedir. Herkes ifadesi heybesine yalnızca kendi sosyal sermayesini atmakla kalmamakta aynı zamanda toplumun bütününe sembolize eden bir çeşit sembolik şiddetin silüetine dönüşmektedir. Bu durum anneliğin özünde hatırı sayılır derecede kişisel deneyimle örülmüş ağlarının yanı sıra kamusal alanda deneyimlenen, gözlemlenebilen bir pratik örüntüsü olmasıyla ilişkilidir (Miller, 2010, s. 237). Keza görüşmecilerin herkes kelimesiyle başlayan pişmanlık sorguları, gönüllü çocuksuzluğun da kamusal alanlarda deneyimlendiği ve gözlemlenebildiğine işaret etmektedir. Gönüllü çocuksuz kadınların görünür düzeyde bir çocuk bakımı pratiğini sürdürmemesine karşılık kamusal alanlarda ebeveynlerle gündelik karşılaşmalar ve toplumsal, kültürel taleplerin aksi istikametinde konumlanmaları bu deneyimi kolektif hale getirmektedir. Bir bakıma bu karşıt konumlanma gönüllü çocuksuzluk deneyiminin görünür kılınmasına zemin hazırlamaktadır. Bireysel bir tercih kamusal söylemlere eklemlenmekte, toplumsal anlamlandırmaya elverişli hale gelmektedir.

Kişisel olarak pişmanlık yaşamayan gönüllü kadınlar, toplumun sesinin *“kırk üç yaşındasın”* biçiminde yankılanarak biyolojik saate yöneldiğini ima etmektedir. Biyolojik saat kavramı kadınların yaşları ilerledikçe doğurganlık potansiyelinin düştüğünü ima etmekle birlikte bu saatin esasen çalmadığı halde *“herkesin”* alarmını yeniden kurarak hatırlattığını göstermektedir (Aracı İyiyaydın ve Ergun, 2025). Başka bir ifadeyle çalışmadaki gönüllü çocuksuz kadınların tamamı biyolojik saatin sosyal inşaya dayalı olduğunu kabul etmekte ve o saatin kendilerine hiç uğramadığını dile getirmektedirler. K9 daha önce evlenmiş, boşanmış, hamile kalmış ve bu hamileliğini sonlandırmıştır. Biyolojik saati hiç işlememiş, hamilelik sürecinde *“annelik duygusu”* ya da *“annelik içgüdü”* oluşamamıştır. Buradan hareketle gönüllü çocuksuz kadınların deneyimi tıpkı Badinther’in (1992, s. 192) altını çizdiği gibi, annelik sevgilerinin içgüdüsel ya da

evrensel bir duygu olmadığı aksine toplumsal yapılar tarafından inşa edilmiş bir duygu olduğu düşünüşünü desteklemektedir. Öyle ki bu sevgi “anne olunca da gelmemiştir”. Benzer örüntü erkek gönüllü çocuksuz tarafından sürdürülmekte fakat erkekler, babalığa dair bireysel deneyimlerden daha ziyade sosyal çevrelerindeki babalarla karşılaştırmaktadır. Karşılaştırmaların sonucu her defasında babalık kimliğinin kendilerine uygun olmadığıyla sonuçlanmaktadır.

“(...) yani kaç yaşına geldim, bir gün bile pişmanlık hissetmedim. Bir eksikliği hissetmedim çünkü. Bir çocuğa babalık yapabilecek o hani babacan derler ya, o olmadım hiç. Yetmiş yaşına geldiğimde de değişmeyecek karakterim. İşime, gücüme bakacağım. Arkadaşlarıma bakınca işte baba olanlara, yine yapamazdım diyorum. Ben bir yol seçtim, bile bile seçtim. Bana birini okula yetiştirmeye çalışmak, dışarılarda tepinmesi tatlı gelmiyor. Yorucu, gereksiz geliyor. Şimdi biri çıksa büyümüş hali bile olsa, al bu senin çocuğun dese mesela. Reddederim, kabullenemem muhtemelen” (K23, Erkek, 48).

Annelik içgüdüsüne paralel biçimde gönüllü çocuksuz erkekler, bir çeşit babalık içgüdüsünün yokluğundan söz etmektedir. Ayrışan temel nokta K9’un kürtaj deneyimine dayanarak anneliği kendi bedeninde deneyimlemesi, diğer gönüllü kadınların büyük bir çoğunluğunun ise sosyal ebeveynlikler ya da aile büyüklerine bakım verme sebebiyle anneliği kendileriyle ilişkilendirilmesidir. Başka bir deyişle gönüllü kadınlar annelikle doğrudan karşılaşmalar yaşamış fakat erkekler, dışsal karşılaştırmalar yürütmüştür. Bu karşılaştırmalar özellikle babalık sorumluluğuyla ilişkilendirilmiş, babalığa atfedilen karakter özelliklerine sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. “Babacan olmadım hiç” ve “birini okula yetiştirmeye çalışmak” söylemleri özellikle yeni geleneksel babalık rollerini (AÇEV, 2018) işaret etmekte ancak karakter özelliklerinin bu rolleri yerine getirmeye müsaade etmediğini kabul etmektedir. Babalığı duygusal ve fiziksel bakım verme, yetiştirme biçiminde anlamlandırmakta ve tüm bu pratikleri bilinçli bir şekilde reddetmektedir.

Aynı zamanda söylemin devamında “büyümüş halini bile, (...) reddederim, kabullenemem” ifadesi babalığın sorumluluk reddinin yanı sıra bir kimlik olarak da kendilerine reddine işaret etmektedir. Baba olan arkadaşlarının benlik sunumları ve kendi çocuksuz kimliğini kıyaslayarak ulaştığı bu ret sonucu

esasen ebeveynliğe atfedilen sorumluluklara eklenilen bir yaşam biçiminin sabitlemesine karşı duruştur. *“Yetmiş yaşına da gelse değişmeyecek karakterim”* cümlesi, karakterini ve yaşam biçimini halihazırda sabitlemesine karşılık bu kimliğe bir aidiyet daha eklemleyemeyeceğinin ifşasıdır. Diğer erkek gönüllü çocuksuzlar da bu söylemi desteklemekte böylece erkeklerin gönüllü çocuksuzluğa dair pişmanlık yokluğunun çocuk fikrine ve babalık kimliğine tamamen yabancılaşmalarına yaslandığını söylemek mümkün hale gelmektedir. En nihayetinde erkeklerin pişmanlığa dair deneyimi içsel motivasyonlara dayalıyken kadınların deneyimi içsel motivasyonlara ek olarak toplumun pişmanlık beklentileriyle örülüdür. Öte yandan bazı katılımcılar gönüllülük kararlarından pişmanlık duymamakla birlikte sorgularını dinamik tutmakta, çocuklu bir yaşama dair senaryoları çizmektedir.

“Pişmanlık değil bu başka bir şey. Bazen nasıl bir hayatım olurdu acaba diye düşünüyorum. Eşim çok iyi bir baba olurdu, ben çok iyi bir anne olurdum. Bundan eminim. Anne baba olmanın hakkını verirdik yani. Mutlu olur muyduk, onu bilmiyorum işte” (K22, Kadın, 57).

K22'nin pişmanlığı ikame edecek bir duygu bulamamasına karşılık kararını sürdürdüğü ve farklı bir yol izlemeyeceğine dair anlatıları gönüllülüğten memnuniyetini kanıtlamaktadır. Fakat eşzamanlı olarak çocuklu bir yaşam senaryosunu düşünmekte, hiçbir zaman pratiğe dökmeyeceği bir hayatı hayal etmektedir. Esasında tüm gönüllü çocuksuzlar pratiğe dökmeyecekleri çocuklu bir yaşamda kendi benlikleri ve partnerlerini imgelemektedir. Bu durum bir içsel çatışmadan daha ziyade alternatif yaşam biçimlerinin dinamikliğine işaret etmektedir. Pişmanlık duymamaları, ebeveynlik ve çocukla aralarına keskin duvarlar örmeleri onları çekirdek aileyi imgelemekten uzak tutmamış aksine imgelemeyi bir çeşit düşünsel çoğulluk olarak kabul etmişlerdir. İmgelemenin son durağı ise gönüllüler için aynı kapıyı aralamıştır: *“eşim çok iyi bir baba olurdu”, “ben çok iyi bir anne olurdum”* ama *“mutlu olur muyduk, onu bilmiyorum”*. Diğer bir deyişle annelik ve babalık kimliklerini bilinçli bir şekilde reddetmelerine rağmen imgeledikleri tabloda daha önce Şekil 4'te sunulan ideal bir anne ve ideal baba rollerini üstlenebileceklerdir. Yalnızca

dört katılımcı (K4, K9, K15 ve K17) K23'ün düşünüşüyle paralel biçimde çocuklu bir yaşamda kendilerini iyi bir anne ve iyi bir baba olarak konumlandıramamaktadır. Söz konusu çerçevede bazı gönüllülerin pişmanlıkla kurdukları ilişkinin ebeveynlik potansiyelleriyle doğrudan bağına işaret etmektedir. Nitekim dört katılımcı kendilerinde ebeveynlik potansiyeli göremediği için, yirmi dört katılımcı ise bu potansiyelin bilincinde olmalarına rağmen aktif bir feragatten ötürü gönüllülüklerinden pişmanlık duymamaktadır.

Pişmanlığa dair anlatılarda gönüllü çocuksuzlar, toplumun pişmanlık beklentilerine karşılık bir karşıt benlik sunumuyla cevap vermektedir. Bu benlik sunumunda gönüllüler yalnızca çocuksuz bir yaşamı desteklemek, kararlılıklarını göstermekle yetinmemektedir. Aksine sahnede sundukları benlikleri “*memnuniyet*” ve “*gururla*” kuşatılmaktadır. Pişmanlıktan yalıtılmış kimlikler, kontrollü bir rasyonellik çatısı altında ön sahnede sergilenmektedir. Bu rolleri oynarken karakterleri baştan çizilmiş ve değiştirilemez biçimde olduğundan adeta sabitlenmiştir. Seyirciden gelen “*keşke demiyor musun?*” sesleri bu benlik sunuma çarpmakta ve sunulan benlik aracılığıyla geri döndürülmektedir. Arka sahnede büyük bir çoğunluğu sabit kararlılıklarına rağmen çocuklu bir yaşamı imgelemekte, iyi bir ebeveyn olacaklarını düşünmektedir. Ancak iyi bir ebeveyn olmakla mutluluk birbirinden ayrıştırılmakta böylece her imgelem süreci kararlılıktan memnuniyeti pekiştirmektedir. Öte yandan seyirciye sunulan bu benlikler, seyircinin söz hakkı edinmesine aracı olmuş ve en nihayetinde gönüllü çocuksuzların toplumsal damgalarını inşa etmiştir.

4.8. Toplumsal Damgalar: Gönüllülüğün Etiketleri

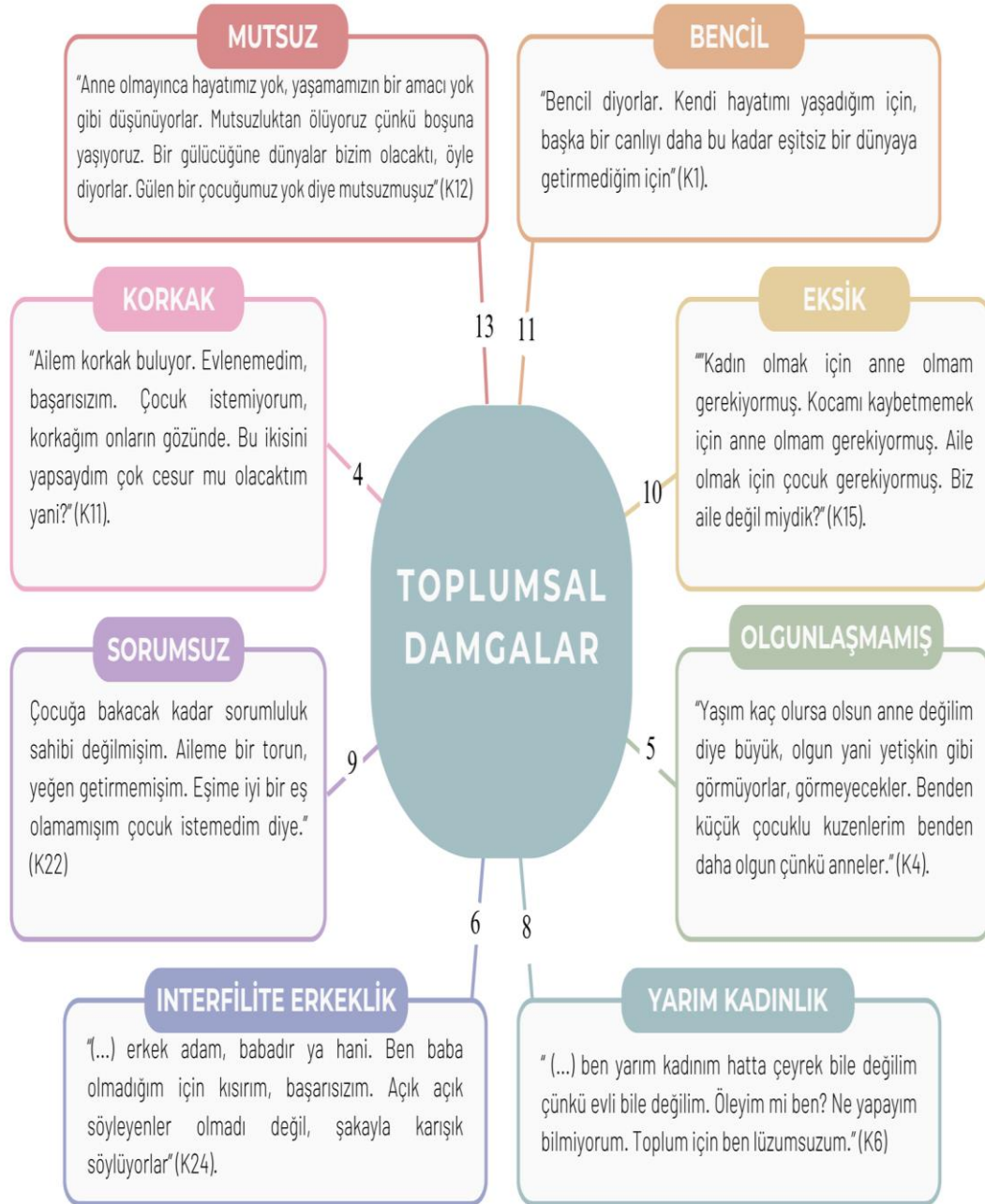
Gönüllü çocuksuzluk kavramı açığa çocuksuzluk kavramıyla çıkmış akabinde tercihen çocuksuz, gönüllü çocuksuz gibi iradeye vurgu yapan kavramlara dönüşmüştür. Kavramsal açıdan fikir birliğine varılamaması, tanımlanmasında da uzlaşıdan uzaklaştırmış; gönüllü çocuksuzların kendilerini tanımlarken kullandıkları etiketler göz ardı edilmiştir. Kavram temelde tercihler doğrultusunda ve koşullar gereği çocuksuz yaşamını sürdürmenin arasındaki

ayrımların altını çizmektedir. Fakat buradaki -suz eki çocuk sahibi olmayanların, çocuklardan kurtulduğuna gönderme yapması (Blackstone, 2023, s. 79), olumsuzluk ekinin beraberinde sosyal ve duygusal yükleri ima etmesi gibi sebeplerle eleştirilerin merkezine yerleşmiştir.

Çocuksuz bir yaşamı seçmenin ya da aksi istikamette çocuk sahibi olmanın yükleri arasındaki farklar, gönüllülere göre git gide keskinleşmektedir. Kavramın karşısında konumlanan gönüllü ya da tercihen bir çocuk sahip olmanın, gönüllü çocuksuzluğa kıyasla daha fazla yükü olduğu söylenebilir. Bir çocuğun bakımını üstlenmek ekonomik, fiziksel, duygusal vb. her anlamda ebeveynlerinin hayatına nüfuz edebilir. Çocuksuz bir yaşamı seçmek ise tüm bunlardan muafken, sosyal açıdan damgalanmakla sonuçlanmakta neticede gönüllü çocuksuzlar hem kendi kendilerini etiketlemekte hem toplum tarafından damgalanmakta hem de bu etiketlere bir karşı duruş sergileyebilmek adına ebeveynleri etiketlemektedirler.

Toplumsal düzeni kurabilmek, sürekliliğini sağlayabilmek yazılı hukuk kurallarının dışında bir takım toplumsal sözleşmelerin, norm ve değerlerin işlevselliğine bağlıdır. Toplumun üyelerini belirli bir yaşam ritmine dahil eden bu düzen, ritme uyanları uymayanlardan ayırt etmektedir. Nitekim ritmi devam ettirenler makbul üyelerken geriye kalanlar anormal kabul edildiğinden ötürü “sapkın” damgasıyla karşı karşıya gelmektedir. Erving Goffmann (2014, ss. 13-15) damgaların kişiselliğinden daha ziyade bir toplumsal ilişki biçimi olarak görülmesi gerektiğini vurgulayarak normlardan sapmanın itibarsızlaşma ve toplum tarafından kimliğinin reddedilebilme, bulanıklaştırılma ihtimaline kapı aralandığının altını çizmektedir. Bu durum sosyal ilişkiler içerisindeki normaller ve sapkınları belirli bir hiyerarşide konumlandırarak toplumsal kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Gönüllü çocuksuzların ise ya aile inşa etmeyi ya da çocuklu bir yaşamı reddedip normların çeperlerindeki alternatif yaşam tarzlarını benimsemeleri onları sosyal yüklerle kuşatılan damgalarla karşı karşıya getirmiştir. Bu nedenle çalışmada “toplumsal damgalar” teması açığa çıkmıştır. Bu damgalar mutsuz ($f=13$), bencil ($f=11$), eksik ($f=10$), sorumsuz ($f=9$), yarım

kadınlık ($f=8$), interfilite erkeklik ($f=6$), olgunlaşmamış ($f=5$), korkak ($f=4$) olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 33: Toplumsal Damgalar

Gönüllü çocuksuzların karşılaştıkları toplumsal damgaların kademe kademe yayıldığını söylemek mümkündür. Kademeler kişinin yaşam döngüsünde yerine getirilmesi gereken rollere göre değişkenlik göstermektedir. “Nitelikli” bir mesleğe sahip olmak, askere gitmek, işe girmek, evlenmek ve son kademe olarak çocuk yapmak bu roller arasında yer almaktadır. Bu kademeler kronolojisi bozulmayacak biçimde pratiğe dökülmelidir. Aksi takdirde yaşam amacı edinilemeyeceği varsayılmaktadır. K12 anlatısında toplum nezdinde çocuğun bir neşe kaynağı olarak görüldüğü kabulünden hareketle çocuk sahibi olmadığının ötürü mutsuz damgasıyla karşılaştığını ifade etmektedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere gönüllü çocuksuzluğun tercih edilme sebeplerinden bir tanesi de psikolojik etkenleri ($f=39$) merkeze konumlandırmaktır. Yaşam döngülerinde başka alanlarda problemlerle karşılaşılmasına ve hatta başka sebeplerden ötürü mutsuzluklar yaşanabilmesine rağmen çocuk sahibi olmadıkları için özellikle mutluluk-memnuniyet duymaktadırlar. Bu bakımdan mutsuz damgasına karşı çıkmakta, mutsuzluğun sebebinin çocuklarının yokluğuyla damgalanmasını reddetmektedirler. Zira onlara göre yaşamda çocuk yapmak, çoğu zaman da aile kurmak kadar başka amaçlar edinilebilmektedir. Bu doğrultuda mutsuz biçiminde damgalanmanın içsel motivasyonlardan daha ziyade mutsuzluk duygusunun normatif anlamlarına tekabül etmektedir. Gönüllülere göre toplumun mutluluk tanımları kişisel yaşam döngüsündeki kronolojiyi izlemeyi kapsamakta, izlemeyenlere doğrudan mutsuz duygusu yapılandırılmaktadır. Mutsuz etiketi süreklilik göstermekte; gönüllüler iş yaşamlarında, aile yaşamlarında vb. bir başarı ya da mutluluk hikayesi yazmış olsalar dahi etiketi söküp atamamaktadırlar. Nitekim mutluluğa giden yegâne yollardan en önemlisi çocuktur. Böylelikle özellikle toplumsal damga açısından gönüllü çocuksuzlar ve toplum arasında kıyasıya bir mücadele alanı oluştuğunu söyleyebilmek mümkün hale gelmektedir. Çoğu zaman toplumun yaşam biçimine uyum sağlamayan, alternatif yaşam biçimleri ve yeni aile türleri inşa eden gönüllüler için bu toplumsal damga, etiketlenmenin çok daha ötesine uzanmaktadır. Çünkü yanlış yaşadıkları varsayıldığında alternatifler

üretilebilmiş ancak bu sefer duygularının yanlış istikamette ilerlediği varsayılmıştır.

Gönüllü çocuksuzların “*mutusuz*” damgasıyla karşılaşması Sara Ahmed’in mutluluk ideolojisi (2016, ss. 46-50) kavramını görünür kılmaktadır. Toplumun biçtiği yaşam döngülerindeki kırılmaların duygusal kırılmalara eşlik etmesi beklenmektedir. Bir başka ifadeyle toplum, mutluluk vaadini koşullu biçimlerde sunmakta ancak vaadin koşullarını sağlamayan gönüllüleri suçlamak yerine tercih edilen yolun yanlışlığının mutsuzlukla sonuçlanacağını öngörmektedir. Keza tabloya başka bir açıdan bakıldığında çocuksuz bir yaşamın da mutlulukla sürdürülebileceği ebeveynlerin kabullerini sarsabilecek, kendi kararlarını sorgulamak durumunda kalacaklardır. Böylelikle iki karşı kutup arasındaki mücadele sonsuz bir döngüye girmekte, mutluluk vaatleri için farklı yolları izleyen gönüllülerin mutlulukları toplumsal olarak geçersiz görülmektedir. Bir yandan da toplumsal damgaların hatırı sayılır bir kısmının duygularla ilişkilendirildiği ve bu nedenle gönüllülerin duygusal sapkınlar biçiminde etiketlendiği açığa çıkmaktadır.

Duygusal sapkınlık varsayılan toplumsal damganın bir başka örneği “*bencil*” etiketinde karşımıza çıkmaktadır. Gönüllü çocuksuzlar sık sık bencil etiketiyle karşılaşırken kendileri aksine ebeveynliğin bir çeşit bencillik olduğunun altını çizmektedir. Bencillik üzerine çatışmalar toplum tarafından çocuğun geleceğe yönelmiş hem kişisel hem de toplumsal yatırım olarak görülmesiyle gönüllü çocuksuzların ise var olan toplumsal eşitsizlikleri yeniden üretmeme kaygısıyla sürdürülmektedir. K1’in söyleminde bencil damgası, kendi hayatını yaşamakla toplumsal üretimin devamlılığını sağlamak arasında keskin bir ayrıma gitmeye aracı hale gelmektedir. Daha basit bir ifadeyle kendi hayatlarını yaşamak, toplumsal hayatın devamlılığına katkı sağlamakla karşı karşıya gelmiştir. Bir taraftan da gönüllülerin karşıt bir konum olarak anlamlandırıldığı bu durumda kendi hayatlarını yaşamayı ahlaki bir sapkınlık olarak içselleştirmeleri dikkat çekicidir. K1’in “*eşitsizlik*” vurgusu diğer gönüllüler tarafından da desteklenmiş böylelikle toplumsal fayda anlam ve pratik bakımından tersyüz edilmiştir. Toplum için evlenmek, çocuk yapmak bir

faydayken gönüllüler için asıl fayda çocuk yapmayarak eşitsizliğin yeniden üretiminin önüne geçmektedir. Neticede özellikle bencil damgasına maruz kalmak gönüllülerin kararlarını meşrulaştırma yolunda bir adım atmasıyla sonuçlanmıştır. Damgaların kişiyi belirli bir çerçeveye yerleştirme talebi, bireysel tercihlerin sonuçlarını toplumsal fayda potasında eriterek meşrulaştırmaya neden olmuştur.

Duygusal sapkınlıklara eklemlenen karaktere yönelmiş damgalar, bencil etiketine paralel biçimde korkak, sorumsuz ve olgunlaşmamış etiketinde de görülmektedir. Karaktere yönelmiş damgalar, kişinin çoğunlukla tercihe dayalı inşa ettiği karakter ayrışmalarını işaret etmekle birlikte esasen ahlaklı ve makbul olanın kim olduğuna ya da kim olmadığına verilen toplumsal kararlardır (Goffman, 2014, s. 31). Bu açıdan ele alındığında K11'in korkaklığa, K22'nin sorumsuzluğa ve K4'ün olgunlaşmamışlığa dair anlatıları karaktere yönelmiş birer damgalardır. K11'in ailesi evlenmediği ve çocuk yapmadığı için onu korkak olarak etiketlemektedir. Ancak o, diğer tüm katılımcılar gibi soruyu tersten sormayı önermektedir: Evlenmek ve çocuk yapmak, cesaret göstergeleri midir? Gönüllülere göre hem evlilik hem de çocuk, cesaret isteyen deneyimler değil aksine sıradan, alışılmış olandır. Bu bakımdan korkaklık damgası, gönüllülere göre bir çeşit çifte standartlarla sürdürülmektedir. Çünkü cesaret istediği varsayılan deneyimler, onlara göre çoğunlukla kronolojik yaşam döngüsünü yerine getirebilmek için kabul edilmiş geleneksel eylemlerdir. Böylelikle sıradanlaşan bir eylemi, pratiğe dökmeyi cesaret olarak anlamlandırmamakta, toplumun karşısında konumlanan çocuksuzluk tercihini risk ve cesaret olarak konumlandırmaktadırlar.

Karaktere yönelmiş damgalardan bir diğeri de sorumsuzdur. K22 gönüllülük kararından ötürü sorumsuz etiketiyle karşılaşırken bu etiketin tıpkı korkak etiketi gibi ilk olarak ailede başladığını ifade etmektedir. "*Aileme bir torun, yeğen getirememişim*" "*eşime iyi bir eş olamamışım*" söylemleri, toplumsal damgaların içselleştirildiği ilk alanın da aile olabileceğini göstermektedir. Gönüllüler, ilk olarak aileleri tarafından damgalanmakta; evlenmek ve çocuk yapmak kuşakların birbirine aktarması gereken bir yükümlülüğe

dönüşmektedir. Ailenin aktardığı yükümlülükleri taşımayan gönüllüler akabinde geniş perspektifte toplumsal yükümlülükleri de taşımamakta böylece “sorumsuz” sayılmaktadırlar. Öte yandan K22’nin söyleminde çocuğa dair toplumsal beklentilerinin çok katmanlı olduğu görülmektedir. Özellikle gönüllü çocuksuz kadınlar bakım emeğini üstlenemeyecekleri, partnerlerine yeterli kadınlık performansı göstermedikleri gerekçesiyle erkeklere kıyasla daha fazla sorumsuz kabul etmektedir. Tam da bu nedenle gönüllü kadınlar eksik evlat, eksik vatandaş ve eksik partner olarak bir kesişim kümesinin ana hattında yer almaktadır. Keza bir diğer “eksik” ($f=10$) damgası yine kadınlara yönelmektedir. K22’ye paralel biçimde bir çocuk sahibi olmadığı için eksik hissettirildiğini ifade eden K15 için bu eksiklik kayıp riskleri üzerine kurulmuştur. Kadınlığını, partnerini, ailesini kaybetme riski durmaksızın hatırlatılmakta; eksiklik damgası yeniden üretilmektedir.

K22’nin anlatısı içine doğulan ailede eksik görülmenin yanı sıra partnerle kurulmuş bir ilişkide de toplumun eksiklik vurgusunu yinelediğini göstermektedir. Kadınlık performansı annelik üzerinden okunmakta, anne olmayı bilinçli bir şekilde tercih etmemek bir çeşit tamamlanmamışlığı içermektedir. Öte yandan kültürel açıdan ailenin normatifliği gönüllüler için bir başka “baskı” aracı kabul edilmektedir. Özellikle evli gönüllü çocuksuzlar tıpkı K15 gibi sık sık “*biz aile değil miydik?*” sorularıyla hem içsel hem de dışsal olarak temas etmektedir. Evli gönüllülerin partnerini ebeveyn kılması, sadakate dayalı bir duygusal sözleşme varsayılmaktadır. Bu duygusal sözleşmeler feshedildiğinde çerçevesi çizilmiş modern ailenin sınırlarına dahil olamamakta, kültürel açıdan geçerli bir aile inşa edememektedirler. Böylelikle evli gönüllü çocuksuzların kendilerini aile olarak konumlandırırken, toplumsal damgaların bu konumu sarstığı açığa çıkmaktadır. Nitekim ailenin kültürel biçiminden uzaklaşma, eksiklik damgasını görünür hale getirmektedir.

Bekar gönüllü çocuksuz kadınlar için toplumsal damgaların kademesi öncelikle evlenmedikleri ardından çocuk sahibi olmadıkları yönünde ilerlemekte, eksiklik damgasının ucu her halükârda “yarım kadınlık” ($f=8$) damgasına dokunmaktadır. Evli gönüllü kadınlar da yarım kadınlığı

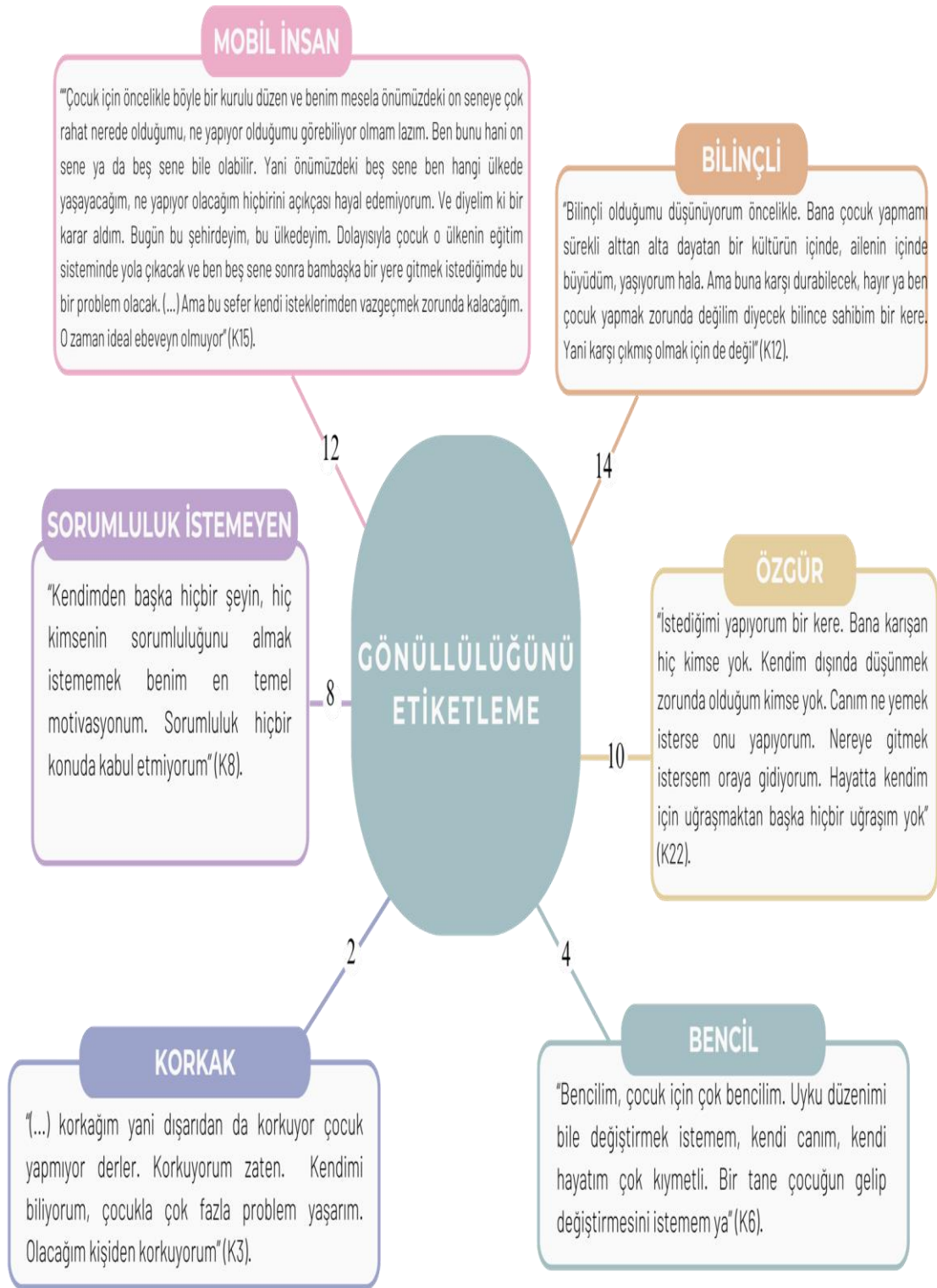
vurgulamasına karşın bekar kadınların tamamının eksikliğin yanı sıra yarım kadınlık kavramsallaştırması dikkat çekicidir. K6'nın ifadesinde görüldüğü üzere kadınlık performanslarının geçersizlik kabulü beraberinde yarım ya da çeyrek kadınlık damgalarını getirmiş ancak özellikle yarım kadın damgasıyla karşılaşan kadınlar, kendilerini "*toplum için lüzumsuz*" hissettiklerini ifade etmişlerdir. Topluma tek katkılarının üremek olmadığının ve hatta pek çok açıdan katkıları bulunduğu belirtilmesine karşın atfedilen damgaların içselleştirildiği görülmektedir. Bu içselleştirmeler toplumsal katkılarını kendi kendilerine sorgulatmış ancak çekirdek bir aile inşa ettiklerinde kültürel kabullerinin gerçekleşebileceğine yönelik ön kabulleri açığa çıkartmıştır.

Gönüllü çocuksuzların toplumsal damgalarından bir diğeri olgunlaşmamış ($f=5$) olarak karşımıza çıkmaktadır. K4'ün anlatısından hareketle olgunluk ya da yetişkinlik, yaş veya duygusal yetkinlikle değil aksine ebeveyn olmakla ilişkilendirilmektedir. Zira tanıklık ettiği ebeveynler, yaşça kendisinden küçük dahi olsa yetişkin kabul edilmekte ancak kendisi yetişkin görülmemektedir. Kişisel yaşam döngülerinde duraksamaların varlığı, toplum tarafından yetişkin görülmemekle eşdeğer tutulmamaktadır. Tıpkı K4 gibi ebeveyn olanlarla, kendileri arasında karşılaştırmalar yapmakta ve toplum nezdinde farklılaşan konumlarını görmektedirler. Bu bakımdan yetişkinlik evresinin ebeveyn olmakla anlamlandırıldığı söylenebilmektedir. Bir çocuk sahibi olmaya karar vermek ve bakım emeğini taşımak yalnızca yetişkinlere özgü varsayıldığından gönüllülük tercihi bu yetişkinlikten ötekileştirilmeye neden olmaktadır.

Kadınların çoğunlukla toplumsal roller ekseninde damgalanmasıyla birlikte erkekler, rollere ek olarak biyolojik yeterlilik ekseninde damgalanmaktadır. K24'ün "*baba olmadığım için kısırım*" söylemi, gönüllü erkeklerin biyolojik damgalarla karşılaştıklarını ve erkeklik kimliklerinden ötekileştirildiklerini işaret etmektedir. Hegemonik erkekliğin cinsel güçle kaçınılmaz ilişkisi, gönüllü erkeklerin en temelde soylarını devam ettirmediği gerekçe gösterilerek daha yoğun damgalanmaya neden olabilmektedir (Peterson, 2015). Hegemonik erkekliğin ödevlerini yerine getirmeyen gönüllüler

bu nedenle “başarısız” hissetmekte, çocuk sahibi olmadıklarından tıpkı kadınlar gibi toplumsal cinsiyet rollerini geçersiz kılmaktadırlar. Erkeklik performansı salt bir babalık kimliğine yaslandırılmakta böylece biyolojik yetersizliklere referanslar, sosyal damgalarla pekiştirilmektedir.

Tablonun tamamı göz önüne alındığında gönüllü çocuksuzların toplumsal damgaları normatif ötekilik, kültürel dışlanma ve duygusal marjinalleştirilmeyle sonuçlanmaktadır. Damgalar aracılığıyla gönüllülere toplumsal cinsiyet rolleri, geleneksel aile biçimleri, kültürel kodlar hatırlatılmakta ve yeniden üretilmesi talep edilmektedir. Damgaları reddettiğini belirtilen gönüllüler, bu reddedişe rağmen kendi kendilerini etiketlemekte bir başka ifadeyle normatif ve kültürel çerçeveleri yalnızca yüzeyde itmektedirler. Başka bir ifadeyle toplumsal damgalara karşı duruşa gelen yanıtlardan ilki kendi etiketlerini, toplumla eşzamanlı olarak bizzat kendileri de üretmeleridir. Bu doğrultuda gönüllülerin kendilerine dair etiketleri **Şekil 34**’te açığa çıkartılmıştır.



Şekil 34: Gönüllü Kimdir?

Gönüllü çocuksuzlara atfedilen toplumsal damgalara karşı duruşu, kimlik inşalarında önemli bir rol oynamaktadır. **Şekil 34**'te görüleceği üzere özellikle "korkak" ve "bencil" etiketleri, **Şekil 33**'te toplumsal damgalarda da yer almaktadır. Bu noktada gönüllü çocuksuzların kimliklerini bazı damgaları tersyüz ederek, bazılarını benimseyerek, bazılarını da yeniden tanımlayarak inşa ettikleri söylenebilmektedir. Örneğin korkak ($f=2$) etiketi toplumsal damgalama bakımından olumsuz bir karakter özelliği olarak anlamlandırılırken kendisini korkak olarak tanımlayan gönüllüler, olumluluk atfetmemesine rağmen olumsuzluk da atfetmemektedir. Korkak damgası, kendi farkındalığına ve ebeveyn olduğunda dönüşeceği kişiliğe karşı bir çeşit önleme gönderme yapmaktadır. K3'ün söyleminde görüleceği üzere hiç sahip olmayacağı bir çocukla problem yaşayacağını ve bu problemlerin dönüştürücü gücünün kaçınılmazlığını varsaymaktadır. Kendisi ve ebeveyn versiyonu arasındaki sürekli kıyaslamalar korkutucu gelmekte, olası problemleri ebeveyn olmayı reddederek önlemektedir. Bu durumda gönüllülüğe yönelmiş korkak damgasının içselleştirilmesinin yanı sıra kendi kimliğine eğilip bükülerek yeniden yapılandırıldığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Toplumun yalnızca çocuksuzluk merkezinde cesaretsiz olarak etiketlediği gönüllüler, kişisel sınırlarının, potansiyellerinin, çocuklu bir yaşamdaki benliklerinin bilincindedir. Böylelikle dışsal bir damgalama biçimi olan korkaklık, bir öz eleştiriye tabi tutularak içsel motivasyonlarla desteklenmektedir.

Öte yandan bahsi geçen damganın, toplumun sesinden dile getirildiği bir gerçektir. Toplum nezdinde ebeveynliğin cesaretle paralel ilerleyen ilişkisi, gönüllüler tarafından kabul edilmiş; kendi kimliklerinde dinamik bir etkiye sahip olmuştur. Korkak etiketine yine korkak etiketiyle yanıt aranmış, damganın kabulü alternatif cesaret tanımlamalarına kapı aralamıştır. Böylelikle gönüllülerin kendini korkak etiketiyle tanımlaması görünürde kabuller ancak derine inildiğinde sorgulamalarla sürdürülmektedir. Keza normatif yüklerle kuşatılmış ebeveynliği reddetmek, bir bakıma cesaret isteyen bir hamledir. Bu etiketin hem toplumsal hem de kendine yönelmiş bir damga olarak yer alması, kabulün yanı sıra karşı kutbundan da okunmayı gerektirmektedir. Korkak,

bakım emeğinden kaçmak gibi olumsuz nitelendirmelerle değil aksine kendilik farkındalığı ve normatif değerlere karşı duruş biçiminde anlamlandırıldığından damga, tersyüz edilmektedir.

Ortak damgalardan bir diğeri de bencil ($f=4$) olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı korkak damgası gibi bencil damgası da içselleştirilmekte ancak sorgulama sürecine tabi tutmaktan daha ziyade damga, olduğu gibi benimsenmektedir. K6'nın anlatısı ebeveynliğin fedakarlıklarla kuşatılmış bir deneyime karşılık geldiğinin kabulünden hareketle bu fedakarlığı kendisinin gerçekleştiremeyeceğini açık etmektedir. Gündelik yaşam pratiğinin ve rutinlerinin bir çocuk sahibi olunduğu takdirde hasara uğrayacağı varsayılmaktadır. "*Kendi hayatım çok kıymetli*" söylemi bedeni, zamanı, bağımsızlık talebinin iç içe geçmiş dışavurumudur. Bu iç içe geçmişliğe karşın toplum tarafından bencil damgasıyla karşı karşıya kalmayı gönüllüler de bencillik olarak anlamlandırmakta ancak bu bencillik bir taraftan da kendine ve yaşamına bir çeşit sadakat olarak yeniden biçimlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle bencillik kabulü, içerisine eklenen farklı anlamlarla sürdürülmektedir. Bu bakımdan damganın içselleştirilip yeniden üretilmesinin sonucu gönüllülerin yeni bir etik anlayışı da üretmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim bencil ve korkak damgalarında topluma haklılık payı bırakılmakta, kendi yaşam pratikleriyle ilişkilendirerek damgayı meşru kılacak stratejilerle yeniden anlamlandırmaktadırlar. Böylelikle toplumsal kabuller görece kolaylaşabilmekte, kendi etik anlayışlarının çerçevelerini çizmektedirler.

Etik bir anlayış üretme çabasında ilk adımda gönüllüler, kendilerini bilinçli ($f=12$) olarak konumlandırmaktadır. K12'nin bakış açısına göre pronatalist bir kültür ve ailenin içerisinde yaşamak, gönüllü çocuksuzluk kararı alırken baskılayıcıdır. Dolayısıyla gönüllülük, hem kültürel yapıya hem de aileye bilinçli bir karşı duruştur. Çocuk sahibi olmak zorunda olmadığının farkına varmak, gönüllülere göre bilinç gerektirmektedir. Böylelikle kendine yönelmiş bilinçli damgasının farkındalığın yanı sıra kültürel yapının karşısında konumlandırılmış eleştirel bakış açısı ve duruş pratiğine imkân tanıdığını söylemek mümkündür. Nitekim toplumsal damgalar daima ikincil ilişkiler

tarafından üretilmemekte aksine K12'nin bahsettiği üzere aile gibi birincil ilişkiler de üretime katkı sunmaktadır. İçinde yaşanan habitusun çocuk sahibi olmayı zorunluluk olarak yansıtması, kendilerine yönelttikleri bilinçli damgası aracılığıyla bir öz savunmaya dönüştürülmektedir. Peşi sıra izleyen cümlede *“karşı çıkmış olmak için de değil”* söylemi, bu öz savunmanın etik ve rasyonel kılıflarla sürdürüldüğünü işaret etmektedir. Keza toplumsal damgaları savuşturabilmek ancak etik ve rasyonel bir başka damga üreterek geçersiz kılınabilmektedir. Nihayetinde gönüllülüğe dair karar bilinçli bir şekilde alınmış ancak toplumla karşılaşmalar bilinçliliğin yeniden altının çizilmesini gerektirmiştir. Böylelikle hem toplumsal damgalar görece savuşturulmuş hem de etik ve rasyonellik çatısı bir konfor alanı yaratmıştır.

Gönüllü çocuksuzluğun konfor alanlarından bir diğeri de mobil insan (f=12) biçiminde yaşamlarını sürdürebilmek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaşam biçimine sahip gönüllüler yaşamlarını henüz sabitlememiş, üstelik sabitlemekten kaçınmaya devam etmişlerdir. *“Hangi ülkede yaşayacağım, ne yapıyor olacağım, hiçbirini açıkçası hayal edemiyorum”* diye belirten K15, ideal bir ebeveyn olmanın söz konusu sabitlikle sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Yaşam döngüsü sürekli hareketlilik ve belirsizliklerle devam ettirilmekte, gelecek planları sınırlı bir zaman dilimini kapsamaktadır. Böylelikle gönüllü çocuksuzların kendilerini mobilitayla tanımladığı ancak mobilitenin ebeveynlikle örtüştürülemediği görülmektedir. Öte yandan mobilita yalnızca yaşamın sürdürüldüğü bir ev, fiziki bir mekândan ibaret olarak algılanmamaktadır. Aksine gönüllülerin bir kısmı hem kültürel sermayeleri hem mesleki hem de kimlik inşası bakımından mobil halde devinimde kalmayı tercih etmektedir. Dolayısıyla akışa uyum sağlayabilmek için gönüllü çocuksuzluk zorunlu kabul edilmektedir. Bu bakımdan emek piyasasının idealleştirdiği modern insanla özdeşleşmekte, kendi kendinin her şeyi olabilmeyi başarı addetmektedirler (Beck ve Beck-Gernsheim, 2012, ss. 17-20) Başka bir ifadeyle mobilita potansiyeli, kendini gerçekleştirebilen modern bir makbul insanla eşleştirilmekte ancak çocuğun bu potansiyelin önünü tıkayacağı

varsayılmaktadır. Hareketlilik ve ebeveynlik arasına mesafeler eklenmekte ve bu mesafeler özgürlük anlatılarıyla pekiştirilmektedir.

Kendi kendinin her şeyi olabilme ve mobil insan tipolojisinde konumlanmayı başarı addeden gönüllü çocuksuzlar hem toplumsal bağların hem de toplumsal yapının prangalarından kurtulduklarını varsaydıklarından ötürü kendilerini özgür ($f=10$) olarak etiketlemektedir. K22'nin düşüncesinde görüleceği üzere her istediğini yapabilmek, karar alırken bir otoriteye çarpmamak ve bir başkasının sorumluluğunu üstlenmemek mobil insanı güçlendirerek özgürlüğüne refakat etmektedir. Kendini özgür etiketiyle tanımlamak bu nedenle ilişkisellikten kopmak, sorumluluklardan arınmakla anlamlandırılmaktadır. Ayrıca *“hayatta kendim için uğraşmaktan başka hiçbir uğraşım yok”* cümlesi özgürlük etiketiyle gölgelenmiş bir çeşit kendi varlığına kapanmışlığına işaret etmektedir. Sennett'in (2008, ss. 25-32) karakter aşınması olarak kavramsallaştırdığı bu durumda geçmişin sorumluluk, fedakârlık, istikrar, sadakat gibi erdem olarak anlamlandırılan karakter özellikleri modern insan için engeller teşkil etmektedir. Modern insan mobilité gibi birtakım esneklikleriyle ön plandayken yüzeysel ilişkilerin ağındadır. Kendisini özgür biçiminde etiketleyen gönüllüler de benzer biçimde toplumsal kopuklukları görünürde özgürlük anlatılarıyla desteklerken özgürlük içerisinde çoğu zaman yalıtılmışlık ya da yalnızlıkla karşı karşıyadır. Bu bakımdan gönüllü çocuksuzların özgür etiketlerinin, yalnızlık ve yalıtılmışlıkla kol kola yürüyen içsel inzivaya yöneldiğini söylemek mümkün hale gelmektedir.

Gönüllü çocuksuzların toplumsal damgalara yanıt verdiği bir diğer kendini etiketle biçimi sorumluluk istemeyen ($f=8$) olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce vurgulandığı üzere gönüllüler sorumsuz olarak damgalandıklarına işaret etmekte fakat aynı doğrultuda kendilerini etiketlerken bir tercihin altını çizmektedirler. Sorumsuz bir insan olmak ve sorumluluğu istememek birbirinden ayrıştırılmakta, sorumluluğun bilinçli reddi rasyonellik varsayılmaktadır. K8'in *“sorumluluk hiçbir konuda kabul etmiyorum”* ifadesi sorumluluk reddini kanıtlamakta ancak bir taraftan da sorumsuz damgasına karşılık söylemsel bir savunmaya işaret etmektedir. Aynı zamanda savunmanın

damgaya yeni anlamlar yükleyerek sürdürülmesi, toplumsal damgaya karşılık yeniden konumlanıldığını göstermektedir. Böylelikle gönüllü çocuksuzların toplumsal damgalarla içselleştirilmiş damga pratiklerinin eşzamanlı sürdürüldüğü sonucuna ulaşılmaktadır.

Geniş bir perspektiften yaklaşıldığında gönüllü çocuksuzluk ekseninde kendini etiketleme motivasyonunun toplumsal damgalara karşı bir duruş sergileme ve toplumla kurulan ilişkinin kesintisiz, karşılıklı yapısına işaret etmektedir. Bu nedenle gönüllü çocuksuzlara yönelmiş toplumsal damgalar bir dış etiket olarak konumlandırılmaktan daha ziyade kimlikleri damgaya karşı duruş üzerinden inşa edilmektedir. Öyle ki görüldüğü üzere damgaların bir kısmı içselleştirilip bünyesine farklı anlamlar eklemlenmekte, bir kısmı reddedilerek yerine yeni damgalar üretilmektedir. Dolayısıyla gönüllü çocuksuzların toplumla kurduğu ilişkinin birey ve toplum ikiliği yerini karşılıklı ilişkiye bırakmakta, damgalar aracılığıyla dönüştürücü dinamik yapı görünür hale gelmektedir. Toplum tarafından bir aile kurması, çocuk sahibi olması beklenen gönüllüler bu rollere uyum sağlamadıklarından ötürü damgalanırken, kendi kendilerini damgalayarak söylemsel bir öz savunma sürecine dahil olmaktadır. Damgalar eğilip bükülerek yeniden üretilmekte, kendi etik anlayışları çerçevesine oturtularak sapkın rollerinden arınmaya çalışmaktadırlar. Nihayetinde gönüllülüğünü etiketleme öz savunusu toplumla kurduğu ilişkide edilgen olmadığının bir kanıtı olarak karşımıza çıkmakta, toplumsal damgaları dönüştürerek özne rolüne bürünme çabasıyla karşılıklı etkileşim ağında kendilerini var etmektedirler.

Gönüllü çocuksuzlar özellikle ebeveynler tarafından damgalandıklarını varsaymaktadır. Bu nedenle kendilerini etiketleme pratiğindeki öz savunma biçimleri ebeveynler söz konusu olduğunda karşılıklı mücadele alanı daha görünür kılınmaktadır. Ebeveynliğin bilinçli reddi esasen ebeveynliğe eleştirel duruşu kanıtlar niteliktedir. Ancak gönüllüler bu duruşla yetinmemekte, ebeveynleri damgalayarak kendi kimliklerinin inşa sürecini desteklemeye çalışmaktadır. Diğer bir deyişle, kararını meşrulaştırma çabası, ebeveynliği

belirli damgalara indirgeyerek ötekileştirmeyle sonuçlanmaktadır. Bu doğrultuda, ebeveynleri etiketleme pratiklerini açığa çıkartmak amacıyla **Şekil 35** oluşturulmuştur.



Şekil 35: Ebeveynliği Damgalamak

Karşı kutupta konumlandırılan ebeveynlere dair etiketler bencil ($f=16$), geleneksel ($f=15$), rasyonellikten uzak ($f=14$), kendini gerçekleştirememiş ($f=11$), cahil/bilinçsiz ($f=10$), yaşamını meşrulaştırmış ($f=9$), norm üretici ($f=7$), ebeveyn statüsü peşinde ($f=6$) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alt kodlardan görüldüğü üzere ebeveynlik, gönüllü çocuksuzluğun karşı kutbunda konumlandırılmakta aynı zamanda kendi içerisinde bir değerler hiyerarşisi kurmaktadır. Ebeveynlerin karakter özellikleri, norm ve değer yargıları, toplumsal statüleri eleştirel oklara tabi tutularak damgalanmaktadır. Damgalar hiyerarşik bir düzeni işaret etmekle birlikte bu asimetri aracılığıyla ebeveynler itibarsızlaştırılarak gönüllü çocuksuz kimliğini meşrulaştırmak hedeflenmektedir. Bu bakımdan ebeveynliği damgalama pratiğinin yalnızca ebeveynleri kapsamadığı söylenebilmektedir. Aksine kendi gönüllülüğü hakkında da ipuçları vermektedir. Zira alt kodlar neyin reddedildiğinin, kim olunduğunun, karşı çıkılan norm ve değerlerin neler olduğunun göstergeleri niteliği taşımaktadır.

Şekil 33, Şekil 34 ve Şekil 35'te etiketleme pratiklerinde ortak olan daima *bencil* etiketidir. Gönüllü çocuksuzlara yönelmiş bencillik damgası, gönüllüler tarafından hem kendilerine hem de ebeveynlere yeniden yönlendirilmektedir. Toplum tarafından yalnızca kendilerini düşündükleri, toplumsal üretimi gerçekleştirmedikleri gerekçe gösterilerek damgalanırken ebeveynler yine aynı gerekçeler sunularak, aynı etikete sürüklenmektedir. *K1*'in anlatısında çocuk ekonomik getirilerinden daha ziyade duygusal anlamlarıyla gündeme gelmektedir. Gönüllülere göre ebeveynler çocuklarına yalnızlıktan kurtarıcı, yaşlılıkta bakım emeği verme rollerini atfetmektedir. Tam da bu sebeple ebeveynler bencillikle etiketlenmekte, kendi çıkarları için çocuk sahibi oldukları varsayılmaktadır. Daha önce bahsi geçtiği üzere gönüllülerin çocuğa atfedilen anlamlar, toplumsal anlamlarından ayrıştırılmış; sevgi, neşe kaynağı vb. olumlu anlamları tersyüz edilmektedir. *K1*'in anlatısında da benzer biçimde çocuk yalnızca yalnızlığın çaresi ve yaşlılık güvencesi olarak konumlandırılmakta ve böylece bütün diğer anlamları perde arkasına itilmektedir. Diğer gönüllülerin büyük bir kısmı da *K1*'i desteklemekte bu nedenle ebeveynler, kendi duygusal

ihtiyaçları ve kendi geleceklerine yatırım yapan benciller olarak damgalanmaktadır. Başka bir deyişle gönüllüler, ebeveynlerin çocuklarını araçsallaştırdığı konusunda hemfikirdir. Böylelikle ebeveynler ve kendileri arasındaki yanlış konumlanmayı işaret etmekte, yer değiştirmeyi talep etmektedirler. Ebeveynliği bakım emeği, duygusal emeği vb. hesaba katılmasına rağmen fedakarlık pratiğinden çıkartmakta aksine duygusal tatmin, gelecek yatırımı sebeplerini gerekçe göstererek fedakarlık maskesi altında gizlenmiş bencillik olarak konumlandırmaktadırlar. Gönüllülere göre çocuğun olası olumlu getirilerini reddetmenin ise fedakarlık biçiminde okunması gerekmektedir. Çünkü olumlu görülen getirilerden yoksun kalmayı tercih eden kendileridir. Bu nedenle bencillik etiketinin yönü değiştirilmekte; toplumdan gönüllülere doğru yönelen etiket tekrardan gönüllülerden topluma çevrilmektedir.

Gönüllülere göre anne ve baba olmak, modası geçmiş bir deneyime tekabül etmektedir. K16'nın *"annelik, babalık biraz eskide kalması gereken şeyler"* düşünüşü bu modası gemişliğe işaret etmekle birlikte alt metninde annelik ve babalık pratiğinin modern insanın yaşamında yer bulmaması gerektiği varsayılmaktadır. Bir taraftan da ebeveynlik tarihsel ve toplumsal koşullar göz önünde bulundurularak yeniden sorguya açılmakta fakat günümüzün yaşam pratiklerine uygun olmadığı varsayılmaktadır. Akabinde *"Sosyalleşmek için anne baba olmana gerek yok"* söylemi tam da bu noktada gönüllülerin yaşam pratiklerinde ve yakın ilişkilerinde ocuk için yer bırakılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla geçmiş zaman dilimlerinde ebeveynlik anlamlı bir pratikken modern dönemde ebeveynliğe atfedilen değerlerin anlamını yitirdiğini düşünmektedirler. Alternatif yaşam ve aile inşa etme biçimleri modern dönemin esneklik, mobilite, hız gibi değerlerine daha uygun bulunmakta böylece çocuksuz bir yaşam pratiği zamanın ruhuna uyum sağlayabilindiği için hiyerarşinin tepesine yerleştirilmektedir.

K16'nın söylemindeki başka durum kadının anne, erkeğin baba olması gerekliliğine dair eleştirel bakıştır. Eleştiri doğrultusunda ebeveynlerin geleneksel addedilmesinin bir diğer sebebi toplumsal cinsiyet rollerini

pekiştirmeleri ve yeniden üretmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak söylem, tersten okunduğunda gönüllü çocuksuzların kendi kimliklerini açık etmektedir. Şayet ebeveynler toplumsal cinsiyet rollerini pekiştiriyor, yeniden üretiyorsa çocuksuz bir yaşam sürmek bu rollere karşı duruşun kimliğin parçası haline geldiğini göstermektedir. Ek olarak ebeveynliği “*aynı şekilde*” sürdürmek geleneksellikte eşleştirilmekte böylelikle kurulan hiyerarşide ebeveynliği modern pratiklerle deneyimlemek en alta yerleştirilmenin önüne geçmektedir.

Geleneksel etiketi bir yandan da ebeveynlerin norm üreticiler ($f=7$) olarak suçlanmasına kapı aralamıştır. Nasıl ki toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ürettikleri için geleneksel kabul ediliyorlarsa ideal sunulan yaşam döngülerini sorgulamamak da benzer biçimde farklı normların üretilmesine katkı sağlamak olarak değerlendirilmektedir. Fakat bu katkı yalnızca üretmekle sınırlandırılmamaktadır. Toplumsal damgalarda gönüllülüğün bir sapma pratiği olarak anlamlandırıldığından hareketle gönüllüler, ebeveynleri kararlarının sorgulanmasına yol açan suçlu özneler olarak konumlandırmaktadır. Ebeveynler, gönüllülerin alternatif yaşam biçimlerinin tehdit edicileri, kararın neden ve sonuçlarını sürekli açıklamaya iten normatif kökler olarak değerlendirilmektedir. Zira K5’in anlatısında ebeveynler, toplumsal normların merkezinde yaşamlarını sürdürmekte dahası bu normların başat kurucusu olan bir toplumsal aktör kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Ebeveynin toplumsal aktör kimliği yine toplum tarafından merkeze yerleştirilmekte ve toplumsal düzene uygunlukla gündeme gelmektedir. Bu merkezîyet ebeveynin kimliğinin onaylanmasına aracı olurken yine bu kimlik üzerinden ötekiler inşa edilmektedir. Gönüllü çocuksuzların ise merkezden uzaklaştığından ötürü kimliği ebeveyne bağlı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ebeveynlerin norm üreticiler olarak damgalanması, gönüllülerin toplumsal damgalarına eleştirel söylemle yanıt aramasına karşılık gelmektedir. Ebeveynleri, toplumsal baskı mekanizmalarının öznesi konumuna yerleştirmekte ve kendilerinin çepere itildiği toplumsal normların yeniden üreticisi olarak damgalamaktadırlar.

Gönüllülerden ebeveynlere yönelen bir diğer damga cahil/bilinçsiz ($f=10$) olarak karşımıza çıkmaktadır. K4’ün söyleminde görüleceği üzere ebeveynlik;

sorgulanmayan, evliliğin doğal bir getirisi biçiminde kabullenilen, tıpkı refleks gibi işleyen pratikler bütünüdür. Ebeveynler, kültürel kodları doğrudan benimseyenler, kendi yaşam kararlarını almaktan yoksun ve pasif biçiminde resmedilmektedir. Öte yandan tüm bu bilinçsizlik “*okumak yok*” düşüncüsüyle birlikte eğitim seviyesi, okuma alışkanlıkları gibi kültürel sermayeyle de ilişkilendirilmektedir. Gönüllülere göre kültürel sermayenin düşüklüğü ebeveynliği otomatikleştirmekte ve edilgenleştirmektedir. Fakat kendilerini ebeveynlerin karşısında konumlandıklarılarından ötürü bu damgalar hem etken bir özne hem de bilinçli, seçilmiş bir yaşam biçimi sürdürdükleri vurgusunu pekiştirmektedir. Bu bakımdan ebeveynin, ebeveynliği bilinçli bir şekilde tercih etmiş olma ihtimali göz ardı edilmekte; ebeveynlik cahil, bilinçsiz damgası altında homojenleştirilmektedir. Tüm anne ve babaların kültürel sermayeden yoksun ve bilinçsiz olduğu varsayımı bu homojenleştirme çabasına hizmet etmektedir. Nihayetinde gönüllülüğe yönelen toplumsal damgalara, ebeveynleri cahil/bilinçsiz biçiminde etiketleyerek ebeveynliği homojenleştirmekte ve çoğu zaman itibarsızlaştırarak cevap vermektedirler.

Gönüllü çocuksuzlar, çocuk yerine konumlandıkları kişi ya da pratiklerle birlikte alternatif yaşam biçimlerinde var olmaktadır. Bu varoluşlarına bir anlam yüklemekte ancak ebeveynlerin yaşam amaçlarını bulamadıklarından ötürü çocuk sahibi olduklarını varsaymaktadırlar. Onların resminde ebeveynler, çocukları aracılığıyla yaşamlarını meşrulaştırmış ($f=9$) biçiminde tarif edilmektedir. Kaybettikleri belki hiç var edemedikleri anlamları çocuğa atfetmiş, yaşamlarını toplum nezdinde değerli hale getirmişlerdir. Benzer değer kazanma çabası ebeveynlik statülerine ($f=6$) eşlik etmektedir. K3’ün söyleminde ebeveynliğin amacı statü yükseltmek ve saygınlık kazanmak olarak değerlendirilmiştir. Gönüllü çocuksuzlar toplum tarafından olgunlaşmamış, eksik etiketleyle sapkın statüsüne yerleştirilirken ebeveynler yetişkin, tam statüsüne otomatik olarak yerleştirilmektedir. Bu nedenle gönüllüler, çocuk sahibi olma amacının en temelde toplumsal rollerden payını almak olduğunu varsaymaktadır. Diğer bir ifadeyle gönüllülere göre ebeveynler uyumlu görünerek kişisel yaşam pratiklerini onaylatmakta, meşrulaştırarak

sabitleştirmekte ve böylece çocuğu sembolik sermaye edinme aracı kılmaktadırlar.

Ebeveynlik görünür alanda reflektif bir pratikken bir taraftan da sembolik sermaye çıkarlarıyla resmedilmektedir. Fakat bu hedef odaklı eyleme rağmen çekişkili bir biçimde rasyonellikten uzak ($f=14$) olarak damgalanmaktadırlar. *K19*'un söyleminde çocuğa ekonomik ve zamansal bir yatırım yapmak gereksiz görülmekte, çocuk sahibi olmak için ödenen bedelin karşılığı alınmadığı savunulmaktadır. Düşünüşte rasyonellik doğru bir alışveriş ekonomisiyle açıklanmakta ancak çocuk bu ekonomide mantıksız bir yatırıma dönüştürülmektedir. “Çocuk olunca delilik otomatik yükleniyor” söylemi aynı zamanda ebeveynliğin ardından var olan rasyonelliğin kaybedildiği, yeni bir kişilik örüntüsünün açığa çıkacağını varsayıldığını göstermektedir.

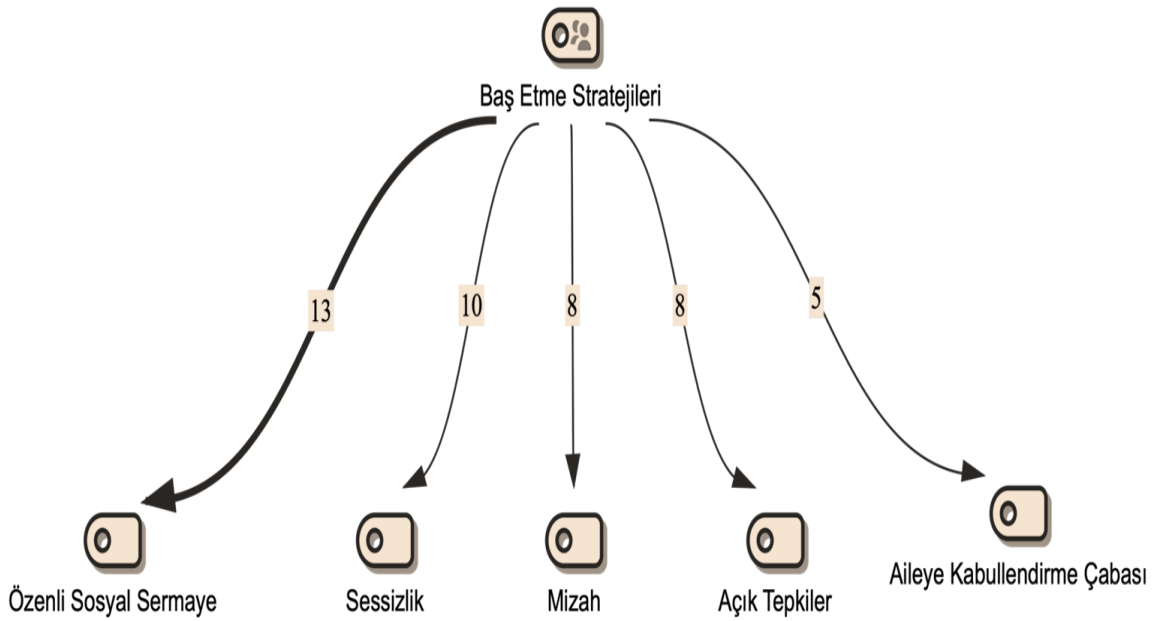
Bahsi geçen damgalar göz önünde bulundurulduğunda geleneksel, rasyonellikten uzak ve bilinçsiz ebeveynler, gönüllülere göre henüz kendilerini gerçekleştirememişlerdir ($f=11$). Burada kendini gerçekleştirememiş etiketi yaşam döngülerine dair bir karar almamış, uyum sağlamayı sürdürmüş, kendi potansiyelleri ve arzularından yoksunluğu ima etmektedir. *K17*'nin “daha kendileri kim bilmeden, bilmeyen birini daha getiriyorlar dünyaya” cümlesi ebeveynlerin kimliklerine yabancılıklarına dikkatleri çekmekte bu nedenle ebeveynler yaşam döngülerinde henüz özne olamamış pozisyonuna itilmektedir. Ancak gönüllülüğe dair alınan karar ve kararın sürdürülmesi kendini gerçekleştirmeye yönelik bir adım olarak anlamlandırılmaktadır.

Son perdeye gelindiğinde gönüllü çocuksuzlar, ebeveynlerin duygusal tatmin sağlama, anlam krizlerinin üzerini örtme, uyumlu maskesinin altında sembolik sermaye edinme gayelerini çıkarıcı olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme biçimi ebeveynleri damgalayarak gerçekleştirilmekte yine damgalar aracılığıyla kendi kimliklerinin “sapkın” etiketinden ayrışmasını talep etmektedirler. Neticede gönüllü çocuksuzlara yönelik toplumsal damgaların bir kısmı içselleştirilmekte, bir kısmı eğilip bükülerek yeniden anlamlandırılmakta en sonunda ise kendi damgaları bizzat kendileri tarafından da üretilmektedir. Böylelikle gönüllü çocuksuzluk kararı bir mücadele alanı içerisinde

sürdürülmekte; kendileri, toplum ve ebeveynler bu alanın içerisine dahil edilerek gönüllülük meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Çabalar özellikle birincil ilişkiler içerisindeki yetersiz kalmakta bu nedenle damgalama stratejisine ek olarak toplumsal damgalarla farklı baş etme stratejileri izlenmek durumunda kalmaktadır.

4.9. Baş Etme Stratejileri

Gönüllü çocuksuzlar toplumsal damgaların beraberinde toplumsal baskıları getirdiğini ve tüm bunlarla baş etmek için farklı stratejilere başvurduklarını ifade etmektedirler. Bu doğrultuda **Şekil 36** açığa çıkmıştır.



Şekil 36: Baş Etme Stratejileri

Baş etme yöntemlerinden en sık rastlanan stratejinin özenli bir sosyal sermaye inşa etmek ($f=13$) olduğu görülmektedir. Gönüllü çocuksuzların karar mekanizmaları sosyal ilişkilerini doğrudan etkilemektedir. İş ve aile gibi zorunlu kabul ettikleri ilişkiler dışında kurdukları sosyalleşme sürecinde belirleyici etken gönüllülüklerinin kabullendirilmesine dayanmaktadır. Öyle ki büyük bir kısmının sosyal sermayesi tıpkı kendileri gibi gönüllü çocuksuzlardan meydana gelmekte; bir kısmının ise ebeveyn olsa dahi özellikle zaman, enerji yönetimi

başarılı “modern” ebeveynlerden oluşmaktadır. Bu açıdan gönüllülerin inşa ettikleri sosyal sermayelerinin birer bağlantıdan çok daha fazlasını içerdiği açığa çıkmaktadır. Keza benzer düşünüş ve pratikleri sürdürdüklerinden ötürü aile, çocuk gibi özel kabul edilen konularda bir arada anlamlar üretmektedirler. Çocuksuz bir yaşam sürdürmenin damgalanmadığı, neden ve sonuçlarının paylaşılmadığı, gerekçelendirilmediği ve tüm bunlardan azade bir ilişki pratiği gönüllüler için güvenli bir konfor alanıdır. Ayrıca özenli sosyal sermaye inşa etmenin bir diğer çıktısı özel alan ve kamusal alanın dar bir çerçeveye sokulduğu sonucunu doğurduğu gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda K15 şunları aktarmaktadır:

“Ya ben ortamlara birazcık şeyim, yani kendimi izole ediyorum, girmemeye çalışıyorum. Gerçekten uzak duruyorum. Hani çok girdiysem öyle bir ortama da böyle ha ha ha ha deyip geçiştiriyorum ve hani hiç alınmıyorum üstüme” (K15, Kadın, 36).

K15 aşına olmadığı sosyal çevrelere katılımını sınırlandırarak, “kendini izole etmektedir”. Mecbur kaldığı durumlarda gönüllülük kararına yönelen bakışları geçiştirmekte, mizahla karşılık vermektedir. Bu açıdan ele alındığında gönüllü çocuksuzlar için mahremiyetin sınırlarının keskin bir şekilde çizildiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Çocuk sahibi olmama kararı yalnızca risk içermediği düşünülen sosyal çevreyle birlikte masaya yatırabilmektedir. Bu sosyal çevrenin dışarısında kalanlar için mahremiyet perdeleri çekilmekte, çoğu zaman geçiştirerek çocuğa yönelik fikir alışverişleri savuşturulmaktadır. Böylelikle çocuk fikrine, toplumsal damgalara maruz kalmaktan daha ziyade güvenli kabul edilmeyen sosyal ilişkilere gözle görülür mesafeler eklenmektedir. İlişkiler daha kontrollü, güvenlik-risk çemberinin içinden geçirilerek denetlenebilir hale getirilmekte ve genellikle özel alanlarından uzağa konumlandırılmaktadır. Özel alanlardan uzağa konumlandırılmayan, zorunlu kabul edilen sosyal ilişkilerde ise “kader, kısmet” çatısı bir baş etme stratejisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Arkadaş çevresinden çocuksuzlar, biz hepimiz böyle çok iyiyiz diyor. Çocuklular da şey, bir kısım siz de yapın diyor. Ama rezil durumdalar, bir

gölüşü var diyor. Yok ya gülmesin tamam. Bir de bilmiyorum hadi çekirdek ailemiz okey anlarım onları. Böyle bir şeyi talep ederler, dile getirirler. Ama böyle dıdısının dıdısı gelip de çocuk lafı edince okkalı bir sanane yapıştırasım geliyor. İnşallah deyip geçiyorsun. İstemiyorum laflarımı geçtim. İstemiyorum deyip o kavgadansa inşallah bakalım diyorum. İlk başlarda çok girdim bu kavgalara. Eşime çok yönelmedi bunlar. Bu herhalde tek başına kadına yapılıyor. Sonra baktım herkes farklı farklı akıl vermeye çalışıyor, inşallah hayırlısı bakalım diyoruz. İkimiz bir süre istemiyoruz dedik, baktık çok üste gelmeye başlıyorlar. Benim tarafımdayken ben istemiyormuş gibi, onun tarafında o istemiyormuş gibi yapma kararı vermiştik. Ya ben çok istiyorum da eşim istemiyor deyip geçiyordum. Biz bunu 3-4 sene daha götürürüz demiştik. Gerçekten bir gün birine olmuyor kardeşim deyip oturup ağlasam da kimse soramasa mı diyorum. Biz çok eksik görülüyoruz herkesin gözünde. Biz bir aile değiliz. Bir çocuk yaparsan ancak aile olarak görülüyorsun, tam oldunuz diyor” (K8, Kadın, 46).

Zorunlu kabul edilen sosyal ilişkilerde ilk adım “*çocuk istemiyorum*” gibi açık ve net ifadelerle ($f=8$) çerçevelenmektedir. Fakat yalnızca istenmediği için çocuk sahibi olmamak toplum nezdinde geçerli kabulleri alamamakta bu nedenle gönüllüler farklı stratejilere başvurma yolunu izlemektedirler. K8 açık tepkisini ortaya döktükten sonra “*sanane*” ile cevap vermek istemesine rağmen sosyal ilişkisini sürdürebilmek adına çatışmadan kaçınmaktadır. Kaçındığı noktada dikkat çeken şey çocuğa olumlu değerler atfeden ve çocuk sahibi olmasını talep eden kişinin seçilmişliğidir. Özellikle ailenin yönelttiği çocuk beklentileri olağan karşılanmakta, ailenin torun talepleri “duygusal ihtiyaçlar” biçiminde anlamlandırılmaktadır. Ailenin çeperlerinden uzaklaşıldığında bireysel bir tercihe yorum yapmak dahi müdahale ve baskı olarak okunmaktadır. Bu okunuşa ise ilk olarak çocuk istenmediği belirtilerek net ifadelerle tepkiler vermekte hemen akabinde istememe gerekçeleri sunularak savuşturulmaya çalışılmaktadır. Tüm katılımcılar bu ilk iki adımın bir çeşit deneyimsizlikten kaynaklandığını belirtmektedir. Her halükarda gönüllü çocuksuzluk kararını izleyen süreçte sosyal ilişkilerden gelen müdahalelere direnme taktikleri benzer sıralamayla gerçekleştirilmekte fakat en kısa sürdürülebileni de yine bu ilk iki adım olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle gönüllülüklerini gerekçelendirmek, rasyonel bir zemine oturtmaktan vazgeçmeye çok kısa bir süre içerisinde yönelmektedir. K8 “*ilk başlarda kavgalara girmiş*”, zaman geçtikçe

eşiyile birlikte baş etme oyunları geliştirmişlerdir. Kendi ailesinden gelen müdahaleler eşini sebep göstererek, eşinin ailesinden geldiğinde kendisini öne atarak savuşturulmaktadır. Oyunun süresi ise öncesinde belirlenmiş, ailelerin ancak 3-4 yıl bu oyunla ikna edilebileceği varsayılmıştır. Süre tamamlandığında başka bir strateji izlenecek böylelikle sosyal ilişkilerde gönüllülüklerini gerekçelendirmeden sürdüreceklidir.

Evli gönüllü çocuksuzlarda müdahaleler ve tepkiler genellikle kadına yönelmektedir. K8'in *"bu herhalde tek başına kadına yapılıyor"* biçiminde dile döktüğü bu durum, erkek gönüllüler tarafından da desteklenmektedir. Erkek gönüllüler kendilerinin çocuğa teşvik edildiği kabulünden hareketle partnerlerinin daha yoğun tepkiler aldığını gözlemlemektedir. Fakat evliler için baş etme stratejileri eşlerle birlikte planlanmakta, süresi ve kuralları belirlenmekte; kararlarının karşısında konumlananlara bir arada benzer yanıtlar bulunmaktadır. Bekarlarda ise daha önce bahsi geçtiği üzere ilk teşvik evlilik ardından çocuk çizgisinde ilerlemektedir.

(...) ben yaşımlı göstermediğim için beni on yaş falan küçük zannediyorlar. O yüzden hala bir ümit var zannediyorlar. Mesela bekarım ya hani hiç evlenmediğimi düşünüyorlar. Dolayısıyla önce öyle söylemler başlıyor. Hayırlısıyla bir kısmet bulup sen de çoluğa çocuğa karışsın inşallah diyorlar. Çok alakasız bir insansa hı evet inşallah deyip geçiyorum. Bizim köşedeki inşaatın bekçisi dayı, her akşam köpeğimi gezdirirken iletişim arttı falan. Neyse velhasıl bir akşam e tabi sen de evlen, bir çoluğun çocuğun olsun dedi. Ha dayı sağol bir sen kalmıştın yorum yapmayan. İnşaatın bekçisi dayı ya bana diyor ki evlen çocuğun olsun. Böyle çok alakasız insanlar. Bir şey oluyor mesela teşekkürler almayayım dediğimde aa muhteşem bir duygu, her kadın anneliği tatmalı falan. Abi bu ne bileyim mantarlı bilmem ne sevmiyorum aa denemelisin gibi bir şey değil ki" (K6, Kadın, 40).

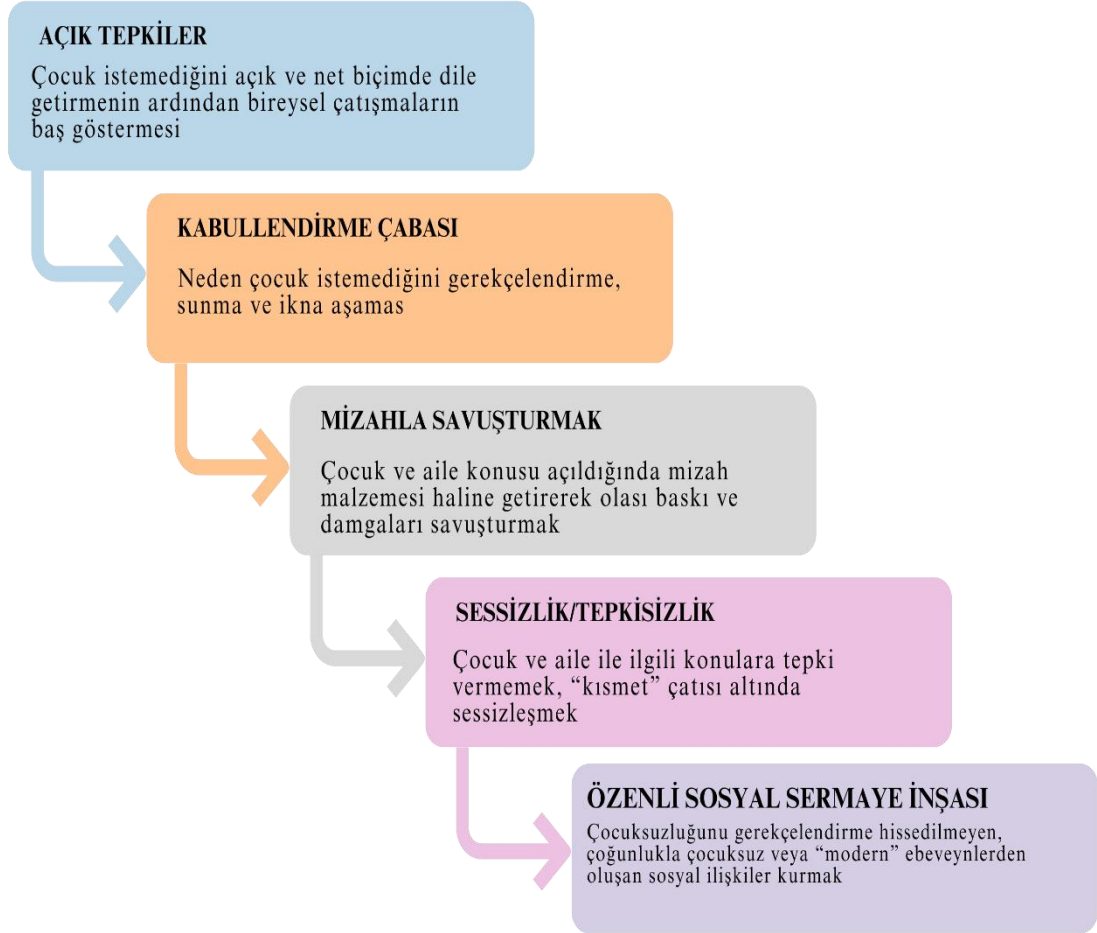
Daha önce evlenmiş ve boşanmış bir kadın olan K6 *"inşaatın bekçisi dayının"* evlen, çocuk yap telkinleriyle karşılaşmıştır. Gündelik ilişkilerinin içerisine rastgele dahil olmuş dayı, normatif talebin altını yeniden çizmekte ve K6'dan talebi pratiğe dökerek yeniden üretmesini beklemektedir. Ancak o tıpkı diğer gönüllüler gibi *"inşallah"* kisvesi altında gönüllülüğünü korumaktadır. Bu noktada kalıcı ilişkiler dışında kurulmuş, geçici ya da yakın olmayan ilişkilerde

daima benzer taktiğin izlendiği söylenebilmektedir. Taleplerin tekrar tekrar dile getirilmemesi adına istiyormuş gibi davranmakta, çocuksuzluk nedenini kendilerinden uzaklaştırarak yapısal nedenlerle açıklamaktadırlar. Öyle ki K6'ın *“yaşımı göstermediğim için küçük zannediyorlar”* söylemi toplum tarafından annelik potansiyelinin görünür kılındığına işaret etmektedir. Bizzat kendisi annelik potansiyelini pratiğe dökmediğini ve yaşıyla ilişkilendirerek biyolojik saati hususunu gündeme getirmektedir. Ancak evliyken de durum değişmemiş, çocuk özellikle kendi annesi tarafından daima gündelik konuşmalarda yerini bulmuştur.

“(...) evliyken de sürekli çocuk, ya kayıinvalidem bir şey demiyor. Hani genelde erkek anneleri dominant olur. Kadıncağz kırk yılda bir falan laf çarpıyor, durumu kabullenmiş görünüyor. Ama annem sürekli, her konuyu oraya bağlıyor. Şu su şişesini çocuğa getirebilecek durumdaydı. Yani anne istemiyorum ya. Bir gün bir kadın nasıl anne olmak istemez ben anlayamıyorum diye bağırdı bana. Ve böyle tartışmalarımız çok oldu. Bu sefer eşin seni bırakabilir’den vuruyordu ama yemezler biz bunu baştan konuştuk. Ben bu konuda en çok baskıyı annemden gördüm” (K6, Kadın, 40).

Evliliği boyunca çocuk sahibi olması talebi kendi annesi tarafından dile getirilmekte, onun için annesiyle kurduğu her iletişimin kapısı çocuğu açılmaktadır. Diğer kadın gönüllüler de talebin çıkış noktasında okları annelerine çevirmekte böylece damgalamanın anneler tarafından yeniden üretilebildiği söylenebilmektedir. Annesinin *“bir kadın nasıl anne olmak istemez, ben anlayamıyorum”* serzenişi annelik ideolojilerini pekiştirerek anneliğin vazgeçilmezliğine ve doğallığına vurgu yapmakta, kızının anneliği reddetmesini bir sapma davranışı olarak etiketlemektedir. Zira *“su şişesini çocuğa getirilebilecek durumdaydı”* söylemi gündelik yaşamın içerisine gömülmüş vaziyette duran annelik içselleştirmesini görünür kılmaktadır. Öte yandan annelerin, kız çocuklarına yönelttiği çocuk talepleri kuşaklar arası annelik kimliklerinin aktarımıyla ilişkilidir. Anneler, kızlarına annelik normlarını devamlı hatırlatarak annelik kimliğini aktarmaya çabalamakta ancak çabaları karşılıksız kaldığında kızlarını normallik alanından çıkartmaktadırlar. Bu noktada gönüllülerin, mevcut sosyal ilişkilerini muhafazaya etmek için bazen mücadele alanında yer

aldıkları bazen de sessiz kalarak kabullendikleri görülmektedir. Fakat en nihayetinde özellikle sosyalleşme biçimlerini özenle inşa etmekte, son radde daima seçilmiş arkadaşlıklara çıkmaktadır. Baş etme stratejilerindeki bu aşamalar sırasıyla **Şekil 37**'de sunulmaktadır.



Şekil 37: Baş Etme Stratejilerinde Adımlar

Kronolojik olarak izlenen stratejilerde mizahla savuşturmak ($f=8$) ve kabullendirme çabaları ($f=5$) bazı katılımcılarda eşzamanlı biçimde yürütülmektedir. Bu yanılla hem toplumsal alan içerisinde kabul almak istemekte hem de aldıkları tepkileri mizah malzemesi haline getirerek değersizleştirmektedirler. Fakat son adımda özellikle kararın ardından inşa ettikleri sosyal sermayelerini özenle ($f=13$) edinmektedirler. Bu ilişkilerde gönüllülüklerini gerekçelendirmeleri gerekmemekte, savunma mekanizmaları dinlenmeye geçmektedir. Buradan hareketle gönüllülerin baş etme stratejilerinin

sosyal sermayeleri kabul ettikleri ilişkiler haricinde sürekli aktif kaldığını böylece mücadele alanlarının dinamik yapısından arınmak istediklerini söylemek mümkün hale gelmektedir. Nitekim bu ilişkilerde ailelerinin, toplumun roller ve beklentiler kuşatılmasının uzağına geçebilmektedirler. Sosyal sermayenin baş etme stratejilerinde destek olmasının yanı sıra aynı zamanda aynı sosyal sermaye, hiç dünyaya gelmeyecek bir çocuk için tehdit de oluşturmaktadır.

“Ben çocuğumu kendi doğru bildiğim şekilde yetiştirsem de bir sosyal çevre içerisine girecek ve o sosyal çevre sağlıksız. O sosyal çevreden kastım kardeşlerim, akrabalarım, komşularım yani daha yakın birinci şeyler. Ve onlar sağlıksız, yani onların çocuk büyütme şeklini görüyorum ve hiç doğru değil. Kendi akrabalarım ile bile tartışıyorum yani, ne yapıyorsunuz siz diye. Ya da işte o helikopter ebeveyn dedikleri şeyler var ya yani, üniversiteye giden çocuğun ağzına hala yemek sokan anneler babalar falan. Bunlar var yani, hala var maalesef. Dolayısıyla ben istediğim gibi çocuğumu ne kadar istesem de yetiştiremeyeceğim. Çünkü sosyal çevremden etkilenecek. Sonra okula gidecek. Okulda öğretmenler belli yani” (K9, Kadın, 43).

Baş etme stratejisi olarak karşımıza çıkan özenli sosyal sermaye edinme çabası aile ve olası bir çocuğun toplumsallaşma alanları söz konusu olduğunda pratiğe dökülememektedir. Nitekim her ne kadar bu çaba sabit kalsa da çocuğun sosyalleşme pratikleri çabayı bütünüyle bozacaktır. K9’un anlatısında hem toplumsal ilişkiler tıbbileştirilerek “sağlıksız” kabul edilmekte hem de ebeveynler ve öğretmenlere edilmiş tanıklıklar pedagojik açıdan yanlışlanmaktadır. Buradan hareketle sosyal sermayesini kendi lehine inşa etmiş ancak yine aynı sermaye bir çocuğun psikolojik ve pedagojik açıdan uygunsuzluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Hal böyleyken bir çocuk sahibi olduğu takdirde istediği gibi yetiştiremeyecek, sosyal sermayesi çocuk için riskler ve tehditler anlamına gelecektir.

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde gönüllü çocuksuzların mevcut sosyal ilişkileri koruma eğiliminin çatışmalardan kaçınmayla sonuçlandığı açığa çıkmaktadır. Çatışmaya dahil oldukları ilk adımların ardından sosyal ilişkilerini koparmamak adına kontrol altında tutarak sürekli denetlemektedirler. Çatışmadan kaçınmak, kararlarında direniş biçimlerinde sessizleşmeye ya da mizah aracılığıyla savuşturmaya yönelmekte böylelikle gönüllülüklerini yeniden

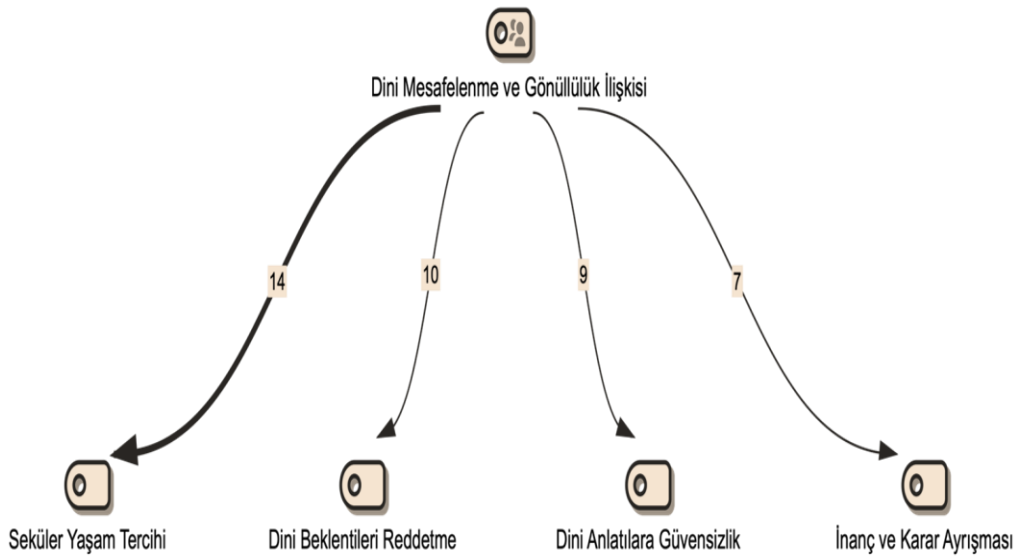
konumlandırmaktadırlar. Bu durum gönüllülerin daha önce bahsi geçen yaşlılık ve yalnızlık kaygılarını yeniden gündeme getirmekte, kaygılar nedeniyle sosyal ilişkilerini koparmak yerine tamir etmeyi ve güçlendirmeyi seçmektedirler. Neticede sosyal sermayeleri üç çelişkili dala ayrılmaktadır. Hem toplumsal damgalara karşı baş etme stratejisi hem damgaların suçlu özneleri hem de yaşlılık-yalnızlık kaygılarını hafifletici olarak işlevselleştirilmekte ve suçlanmaktadır.

Tüm değerlendirmeler ışığında gönüllülerin doxalarla mücadele alanı içerisine dahil olduğu ancak bu alanın sesini kısma yoluna gitmeyi ya da alandan çıkmayı tercih ettikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Her alanın kendine özgü bir “doxa”sı diğer bir deyişle otomatik gerçekleşen düşünce kalıpları, davranış pratikleri bulunmakta ve üyelerin mücadelesi bu doxaları sorgulayarak veya aksine sürdürme eğilimiyle yürütülmektedir (Bourdieu, 2000, ss. 49-51). Bu çerçevede gönüllü çocuksuzluk, doğrudan evlilik ve ebeveyn olma pratiklerini kapsayan doxalara karşı bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak gönüllüler bu karşı hareketin karşıtlığına dikkat çekmek istememekte, mücadele alanını bahsi geçen baş etme stratejileriyle görünmez kılmaya çabalamaktadır. Böylelikle esasen gönüllülük deneyiminin kişisel bir tercihle iç içe geçmiş, sosyal ilişkilerin güdümünde sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Gönüllü çocuksuzlar sosyal çevresiyle aktif biçimde çatışma, pazarlık ve denge üçgeninde yer almakta bu nedenle kişisel çocuksuzluğa aynı zamanda toplumsal yapı eşlik etmektedir.

4.10. Gönüllü Çocuksuzlukta Meşruiyet Arayışı: “*Vatana Borcum, Cennete Umudum Yok*”

Gönüllü çocuksuzluğun karar alma ve sürdürme motivasyonları, gönüllüler tarafından bireysel tercihlerden ibaretmiş gibi sunulmasına karşılık temelde toplumsal yapıların özgül norm ve değerleri çerçevesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan gönüllülüğün toplumsal normların dışında farklılaşmış değerler sistemi ve ahlaki kodları gün yüzüne çıkmakta, kararlarının arka planında ideolojik altyapı belirginleşmektedir. Gönüllü çocuksuzlardan yalnızca biri (K7) inançlı olduğunu belirtmiş, onun dışındaki katılımcıların

büyük bir çoğunluğu agnostik, deist ya da bir dini görüşleri bulunmadığını ifade etmişlerdir. Kendini inançlı olarak tanımlayan gönüllü de dini pratikleri yerine getirmemekte, ahlaki ve düşünce sistemini etkilememekte ancak temelde kendini Müslüman tanımlamaktadır. Diğer katılımcıların dinle aralarına mesafe koymasının kolektifliği dikkat çekicidir. Bu nedenle dine karşı mesafeler eklemlemenin gönüllülükle ilişkisi **Şekil 38'**de aktarılmaktadır.



Şekil 38: Dini Mesafelenme ve Gönüllülük İlişkisi

Gönüllülüğün dinle yakından ilişkisi seküler yaşam tercihlerinde ($f=14$), dini beklentileri reddetmelerinde ($f=10$), dini anlatılara güvensizlik duymalarında ($f=9$) ve kararlarını inançlarından ayıştırmalarında görünür hale gelmektedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere gönüllüler çocuk yerine yeğenlerini, arkadaşlarının çocuklarını, evcil hayvanlarını konumlandırmaktadır. Benzer biçimde çocuk bakımı yerine boş vakitlerini yoga, pilates, seyahat vb. aktivitelerde geçirmektedirler. Bir diğer izlek gönüllülüklerini “özgür” biçiminde etiketlemelerine yaslanmakta neticede dini ve çocuğu ikame edecek farklı kutsallıklar yaratmaktadırlar. Gönüllüler, dinle aralarına mesafeler eklemleyerek temelde dinle ilişkilendirilmiş yaşam biçimlerinin karşısında konumlanmaktadır. Bu doğrultuda çocuk sahibi olmanın fakat özellikle anneliğin kutsallaştırılmasının dini uzantılardan kaynaklandığı

varsayılmaktadır. Kaynağı sorgulayarak reddetmekte, dinin telkin ettiği yaşam pratiklerine bilinçli bir karşı çıkış performansı sergilemektedirler. Dindar insanların çocuklu bir yaşamı tercih etmesi gibi dinin uzağında konumlananların da çocuksuz bir yaşamı tercih etmesi gerektiği varsayılmaktadır. Bu nedenle gönüllülük kararını seküler yaşam tercihlerinin doğal bir çıktısı olarak görmektedirler. Benzer sonuçlar Eke'nin çalışmasında da (2022, s. 141) karşımıza çıkmış, gönüllü kadınların neredeyse tamamı dinle aralarına mesafeleri bilinçli olarak eklemlediğini belirtmiştir. Bu sayede gönüllülerin, dini yaşama pratikleriyle çocuklu bir yaşam pratiğini eşleştirdikleri sonucu güçlenmektedir. Nitekim gönüllüler çocuksuzluk anlayışlarını özgürlükleri ve bireysellikleri merkeze yerleştirdikleri seküler yaşam biçimleriyle bağdaştırmaktadır.

Gönüllüler dini yaşama pratiklerinin yanı sıra söylemsel düzlemde de dinin karşısında yer almaktadır. “Çocuk bereketiyle gelir” (K1, Erkek, 23); “annelik kutsaldır” (K15, Kadın, 36) gibi söylemlerin atıflarını dine yöneltmektedirler. Çocuk ve annelik söz konusu olduğunda toplumsal ve kültürel söylemler, dini söylemlerle aynı potada eritilmekte fakat her halükarda dini anlatılar potasına toplayarak tamamını reddetmektedirler. Bir yandan da dinin çocuk ve aile kurma beklentilerini, söylemlerini bireysel alanlarına müdahale biçiminde okuduklarından ötürü karşısında konumlanmayı bir çeşit bireysel alanı muhafaza etme çabası olarak anlamlandırmaktadırlar. Keza gönüllülerin nezdinde din, bireysel yaşamlarına ket vuran pratikler bütünüdür. Tam da bu nedenle bazı gönüllüler kararlarını, dini inançlarından bütünüyle ayrı sepetlere koymaktadır. Çocuk sahibi olmak gibi yaşam pratiklerini, kimliklerini derinden sarsacak bir deneyimin kararını dine bırakmak istememekte böylelikle çocuk fikri, *ters beşiklere*⁴ yeniden yerleştirilmektedir. Bu kararı dini alandan bağımsız aldıklarını sık sık ifade etmektedirler. Aynı zamanda toplum tarafından tüm bu dini söylemlerin altı sık sık çizilmektedir.

“Çocuk istemediğimi işte sosyal medyada paylaşıyorum ya, bir kadın mesaj atmış. Allah sana o organları boşuna mı verdi diye. Hani bak tekrar aynı soruyu soruyorum, Allah bana bu organları üreyeyim diye mi verdi?

⁴ Kavrama dair tanımlama, çalışmanın 6.1. Geliştirilen Kavramlar başlıklı kısmında yer almaktadır.

Hani sadece üremek için bendeyse bu organlar ciddi sıkıntı. Geri dönüp alması gerekir çünkü bendekileri” (K9, Kadın, 41).

K9 toplumsal söylemlerin dini referanslarına dikkat çekmektedir. Anlatısında kadın bedeni yalnızca üreme işleviyle sınırlandırılmakta, beden toplum nezdinde işlevsizleştirildiğinde sorgu hattına yönlendirilmektedir. K9 işlevsizleştirilen bedeninin parçalarının üremeyeceği için geri alınabileceğini belirterek tepkisini göstermektedir. Bu bakımdan dini anlatıların hatalı yorumlanabildiği sonucuna varmaktadırlar. Gönüllülere göre dini anlatılar belirli yaşam pratiklerini düzenlemeye ve ahlaki kodları topluma benimsetmeye yarayan metin ya da söylemlerdir. Fakat bu metinler, söylemsel düzleme döküldüğünde hatalı yorumlanabilmektedir. Özellikle ebeveynlik, çocuk, aile söz konusu edildiğinde toplumun dönemsel şartlarına göre farklı anlamlandırıldığını öngörmektedirler. Bu nedenle bahsi geçen konuları kapsayan dini anlatılara güvensizlikleri açığa çıkmaktadır.

Gönüllülüğün dini alanla kaçınılmaz ilişkisi beraberinde hem ahlaki sistemler hem de politik alanı getirmektedir. Çocuksuz bir yaşam sürdürme kararı toplumun kendi denetim mekanizmalarının radarına girerek gönüllüleri din, ahlak ve politik çeperleriyle tamamen kuşatmaktadır.

“(...) benim buraya bir çocuk sözüm, borcum varmış gibi davranılmasından yoruldu. Yani çocuk yapmadım diye cennetten olacaksam, ne diyebilirim? Bu halimle kalkıp cenneti umut edecek değilim. Kaldı ki çocuk yapanlar vatanını, milletini, Allah’ı daha çok mu düşünüyor böyle anlıyor herkes çünkü” (K11, Erkek, 24).

K11’in anlatısı, toplumun çocuk sahibi olmayı hem dini hem ulusal bir yükümlülük olarak anlamlandırıdığına işaret etmektedir. Zira “*çocuk yapanlar vatanını, milletini, Allah’ı daha çok mu düşünüyor?*” sorusu bu iki alanı açık etmektedir. Çocuk sahibi olmayanlar dini ve ulusal yükümlülüklerini yerine getirmediğinden toplum içerisinde bir çeşit ahlaki eksiklikle var olmaktadır. Çocuksuzluğunun bedeli, dini açıdan cennetten kovulmak ve ulusal açıdan vatan sevgisinden şüpheyile yaklaşılması ise K11 bu bedeli ödemeye hazır görünmektedir. Öte yandan cennete giden yolun ebeveynlikten geçmesini sorgulamakta, inanç ve karar ayrışmasını yeniden gündeme getirmektedir. Aynı

zamanda anlatısında daha önce bahsi geçtiği üzere kendine yönelmiş bu damgaları benzer bir taktiklere ebeveynlere yöneltmektedir. Ona göre şayet çocuksuzluğu nedeniyle din, millet ve ahlaki alanlardan dışlanıyorsa ebeveynler de aynı oranda dışlanmalıdır. Kuşatıldığı dışlanma pratikleri temelde kolektif değerleri yeniden üretmediği için toplumsal ihanetle anlamlandırılmaktadır. Bu toplumsal ihanet düşüncesini diğer katılımcılar da sık sık dile getirmektedir.

“Çocuk istememenin suç olduğu tek yer herhalde burası. Günahsa da benim, suçsa da benim, değil mi? Hayır zaten sürekli dışlanıyorum, üstüne bir de bunlar geliyor” (K16, Kadın, 23).

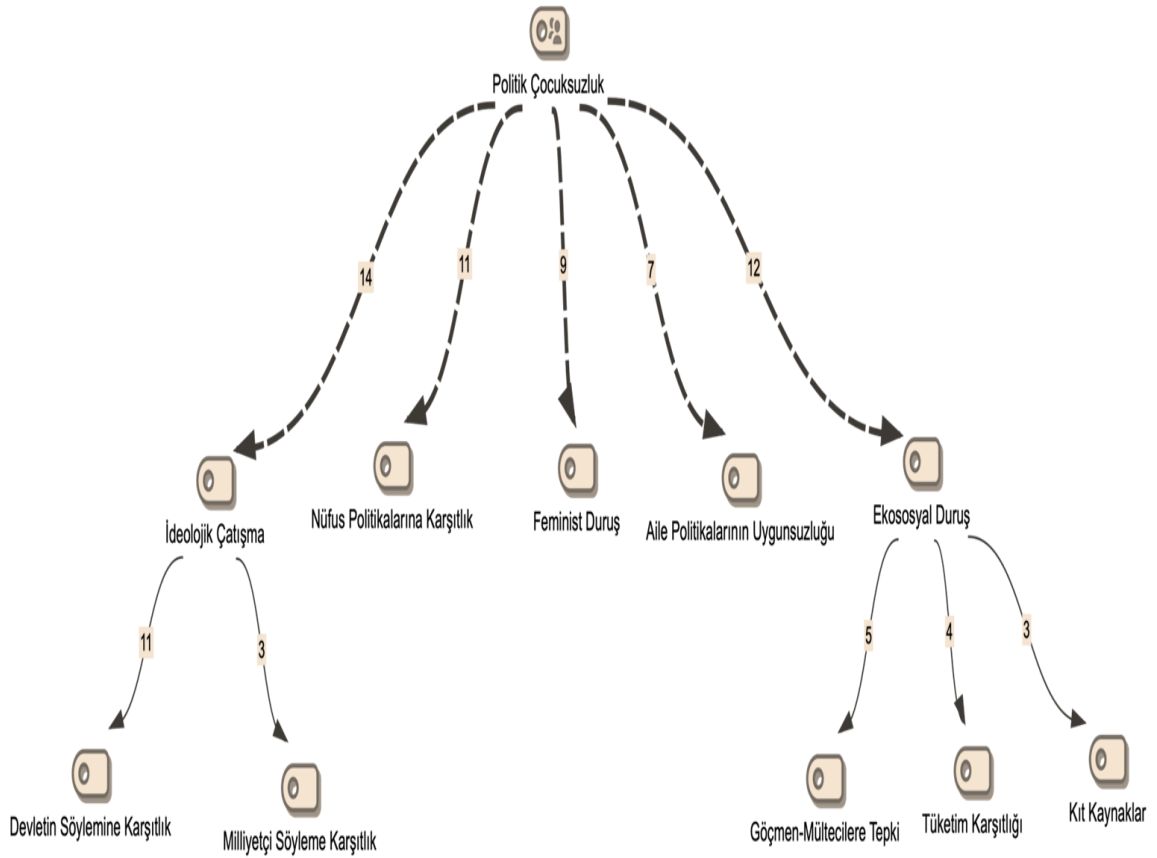
Gönüllü çocuksuzların toplumsal ihanetleri hem dini hem de politik alanlarda görünür hale gelmektedir. K16’nın “*günahsa da benim, suçsa da benim*” söylemi her iki alanı eşzamanlı olarak kapsamaktadır. Günah dini bakımdan değerlendirilme ölçütüyle suç, hukuk sistemiyle birlikte devlete işaret etmektedir. Buradan hareketle gönüllü çocuksuzların, kararlarını sürdürme pratiklerinin birden fazla egemen yapılarının kesişiminde deneyimlendiği söylenebilmektedir. Gönüllüler bu deneyimleri kabullenmiş, normalleştirmiş görünmekle birlikte tıpkı K16’nın günahı ve suçu üstlenmesi gibi kendilerine mal etmektedirler. Çocuksuzluk eğer bir suç teşkil ediyor ve günah olarak kabul ediliyorsa kabullenilmekte fakat bu kabullenişte toplumsal denetim mekanizmalarını etkisizleştirebilme gayesi açığa çıkmaktadır. Kişisel kabullenişler, bedelin ödendiğini göstermekte ve böylece dini ve politik egemenlik alanlarının sembolik biçimde sesi kısılmaktadır. Diğer bir ifadeyle gönüllü çocuksuzlar, günahkar ve suçlu risklerini üstlendiklerinde bahsi geçen egemenlik alanlarını kırmakta; gönüllülükleri üzerindeki denetimlerini, müdahalelerini etkisizleştirmektedir. Kendi yaşamlarının inşacısı olarak gönüllüler tam da bu noktada uzaklaştıkları toplumsal normları, politik söylemleri ve dini pratikleri de yeniden çocuksuzluklarına yöneltmektedirler. Ancak süreç tamamen kendileriyle kurdukları ilişkilerle sürdürülememekte her ne kadar toplumsal denetim mekanizmaları varsaydıkları alanları göz ardı etseler de yüzleşmek durumunda kalmaktadırlar.

“(...) iktidarın aşırı saçma dini söylemleri yüzünden gerçekten dine inanan insanları dinden uzaklaştırdı ya, böyle bir şey yok. Aşırı bir baskıdan ötürü ters tepti bende diyemem ama bence insanların çocuksuz kadınlara olan tepkilerini daha da artırdı. Zaten dışlanma sebebi, aykırı bir şey hatta negatif bir şeydi işte bunu birçok insanın zihninde daha da pekiştirmiş olabilir” (K6, Kadın, 40).

Gönüllü çocuksuzlara göre makbul vatandaşlık aile kurmak ve ebeveyn olmaktan geçmektedir. Çizilen bu çerçevede kendileri makbul vatandaşlığa açıkça dahil edilmemektedir. *K6*’nın söylemi, *K16*’nın günahları ve suçları üstlenerek kişiselleştirilmesine ek olarak tüm bu unsurların söylemler aracılığıyla kitleselleştirildiğini de ima etmektedir. Politik alanda makbul vatandaş tanımlarının söyleme dökülmesi, gönüllülere göre toplumda onlara karşı mevcut olumsuz düşünceleri güçlendirmekte ve yeniden üretmektedir. Bir başka ifadeyle politik alanda dini referanslarla pekiştirilen makbul vatandaşlık söylemleri, gönüllü çocuksuzların normatif sapmalarını onaylayarak sistematik hale getirmektedir. Bu açıdan dini anlatılar ve politik söylemlerin aile yapısı, demografik çözümler gibi olası tehditlere karşı düzenleyici rollerinin açığa çıktığı görülmektedir. Ancak gönüllüler bu rolleri, kendi yaşamlarına müdahale eden dışlayıcılar biçiminde anlamlandırmaktadır.

Pratik bağlamda ulaşılan sonuçlar gönüllü çocuksuzların meşruiyet arayışlarında kaybolduklarını göstermektedir. Kayboluşları dini anlatılara güvensizlik, beklentileri reddetme, seküler yaşam tercihleriyle pekiştirilmektedir. Din mevcut yaşam biçimlerine uygun bulunmadığı için mesafeler eklemektedirler. Halihazırdaki bu mevcut mesafeler, din toplumsal işlevleriyle karşılına çıktığında yeniden sorgulanmakta ve böylece hem dine hem de dinin toplumsal işlevlerine karşı mesafe almaktadırlar. Öte yandan din bir inanç biçiminden daha ziyade politik söylemlerle iç içe geçirilmekte, çocuksuzluk söz konusu olduğunda din ve politik alanı birbirinden

ayrıştırılmamaktadırlar. Bu nedenle çocuksuzluğun politik yansımaları **Şekil 39'**da görselleştirilmiştir.



Şekil 39: Politik Çocuksuzluk

Gönüllü çocuksuzların tıpkı dinle kurdukları ilişkiye bilinçli bir biçimde mesafeler eklememesi gibi politik alanla da mesafeler eklemlediği açığa çıkmıştır. Bu doğrultuda nüfus politikalarına karşıtlık ($f=11$), ekososyal konumlanmalar ($f=12$), ideolojik çatışmalar ($f=14$), feminist duruş ($f=9$) ve aile politikalarının uygunsuz bulunması ($f=7$) temel sebepler olarak saptanmıştır. Görüldüğü üzere politik çocuksuzluk her ne kadar gönüllülüğün ana nedenlerinden biri olarak varsayılsa da dini alanla iç içe geçerek gönüllülerin toplumsal yapıların karşısında konumlanması söz konusudur. Konumlanışları itibariyle devletlerin doğumu kişisel bir deneyimden daha ziyade biyopolitik hale getirerek kontrol edilmesi gereken bir nesne haline getirdiği

varsayılmaktadır. Gönüllüler kendilerini ise biyopolitik nesne konumlarından dışarı atarak özneleşmeyi talep ettiklerini ifade etmektedirler.

“(…) bizi çok basit, dümdüz sayılar gibi görüyorlar. “Üç çocuk yap” demekle olmuyor. Anne kartı vermekle olmuyor. Kadınlar doğurdu mu diye yoklama alıyor sürekli devlet. Harıl harıl nüfus düşüyor diye çalışıyorlar, bağırıyolar. Çocuk yapmayanlar işte bizim gibi, yoklama listesinde üstü karalanıyor, ya bildiğiniz yok hükmündeyiz. Yani o sayılar yükselsin diye çocuk mu yapalım?” (K1, Erkek, 26).

K1’in anlatısı gönüllü çocuksuzluğun bireysel bir karar ve deneyimin yanı sıra devletin nüfus politikalarına yönelmiş bir karşı konumlanma biçiminde deneyimlendiğini gözler önüne sermektedir. Tıpkı K1 gibi tüm katılımcılar “*üç çocuk yap*” söylemini sık sık vurgulamışlar, nüfus politikalarının gönüllülerdeki karşılığının ardındakileri açıkça göstermişlerdir. Bu bakımdan gönüllüler kendilerinin ve toplumun birer sayılardan ibaret görülmesine karşı çıkmaktadırlar. Nitekim sayıya indirgenmenin akabinde doğurganlıkla vatandaşlığın eşleştirildiğini varsaymakta, çocuk sahibi olmanın devlete karşı bir sorumluluk biçiminde sunulduğunu öngörmektedirler. “*Kadınlar doğurdu mu diye yoklama alıyor sürekli devlet*” söylemi nüfus politikalarının bürokratik ve denetleyici mekanizma olarak anlamlandırıldığına işaret etmektedir. Devlet bir çeşit toplum mühendisi gibi sembolize edilmekte, bahsi geçen yoklama listesinde gönüllüler kendi konumlarını aramaktadırlar. Devletin çocuk sahibi olma ekseninde ulusal kimlikler ve değerlerle kuşatılmış ulusal aidiyetler inşa ettiği düşünülmekle birlikte bu aidiyetlerin dışında kaldıklarından ötürü gönüllülükleri, karşıt bir kopuşla sürdürülmektedir. Keza “*çocuk yapmayanlar işte bizim gibi, yoklama listesinde üstü karalanıyor*” düşüncüsü, politik konumlarının sessizleştiğini ima etmektedir. Konumun sessizleştirilmesi ise karşı söylem ve kimlik inşalarıyla sonuçlanmaktadır.

Tam bu noktada gözden kaçırılmaması gereken nüfus politikalarını istatistiksel verilere indirgeme eleştirilerinin yanı sıra ideolojik çatışmaların görünür alana taşındığıdır. Nüfus politikalarının dışında kalan devlet söylemleri “muhafazakar” yaşam biçimleriyle örtüştürülmektedir. Yürürlüğe girmiş politikaların dışında evlenmek, aile kurmak, çocuk sahibi olmaya yönelik sadece

söylemsel düzeyde kalan anlatılar dahi gönüllülere yeni bir karşıt söylem oluşturmak için alan açmaktadır. “Üç çocuk” vurgusu bu nedenle her katılımcının anlatısında yer almış ancak değerlendirmeler toplumsal alandan yürütülememiştir. Devletin gözünden nüfus politikaları ve genç nüfusu arttırmaya yönelik söylemler üretmek, demografik güçle ilişkilendirilmiş bir ulusal gelecek inşasıdır. Ancak gönüllüler bu inşa hedefini gözden kaçırarak yalnızca bireysel bir bakışla alanlarına müdahaleler, denetlemeler biçiminde okumaktadır. Bu müdahale ve denetleme muhafazakarlıkla birleştirilerek milliyetçi söylemlere yaslandırılmakta, gönüllüler daha önce *K11*’in bahsettiği gibi vatan sevgisinin doğurganlıkla doğrudan ilişkisini kuramamaktadırlar. Böylelikle çocuk sahibi olmakla vatandaşlık konumlarının örtüşürülmesini reddetmekte, çocuk sahibi olmayı kamusal görev saymamaktadırlar. Keza bir taraftan da yürütülen aile politikalarının Türkiye özelinde uygunsuzluğuna ve işlevsiz olduğuna kanaat getirmektedirler.

“Bakanlıkta çalışan arkadaşlarımı dinliyorum, korunmaya muhtaç kadınlar, çocuklar hatta erkekler bile korunamıyor. Aileyi koruyalım, bozulmasın diyorsunuz ama icraat yok. Bu politikalar bize uygun değil, bizi korumuyor, aileyi korumuyor. (...) sosyal hizmetlerde çalışan arkadaşlara da aynı şeyi söylüyorum. Bu kadınları eğite eğite bir hale oldunuz, yeter artık kadınları eğitmeyin. Çünkü kadınların eğitim oranı yükseldikçe erkeklerin şiddet oranı da yükseldi. Ne zaman ki kadın eğitimleri çoğaldı, erkeklerin aile içi şiddet göstermeleri de çoğaldı. Çünkü kadın farkına varıp, bilinçlenip, diklendikçe eve gidiyor. Bakıyor, öküz aynı öküz. E bu yaptığınız politikalar işe yaramıyor, daha kötüye götürüyor işte” (K9, Kadın, 43).

K9 aile politikalarını, toplumsal eşitsizliklerin hesaba katılmadığını düşündüğünden ötürü Türkiye’ye uymadığını varsaymaktadır. Ona göre bu politikalar hem toplumsal eşitsizliği derinleştirmekte hem de kadınlarda yeni bir yabancılaşmayla sonuçlanmaktadır. Kadınların eğitim almasıyla erkek şiddetinin artmasının doğru orantısını kurmuş, eğitimin tek bir tarafa yönelmesinin asimetriyi güçlendirdiğini ifade etmiştir. Kadınların eğitilmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin farkına varmasıyla sonuçlanmakta ancak sonuçların somutlaştığı alanda tek başına aynı evlerine dönmektedirler. Bu bakımdan K9 kadınların desteğinin eksik, erkeklerinin desteğinin ise hiç var olmadığını ima

etmektedir. “*Erkek aynı erkek*” söylemi, yapısal desteklerin bütünleşemeyen yapısına işaret etmekte bu nedenle aile politikalarının bütünsel ve uygunsuz olduğu düşünülmektedir.

Politikaların erkeklerden daha ziyade kadınların değişimini teşvik etmesinin uygunsuz kabul edilmesi feminist konumlanışın ironik bir çıktısıdır. Benzer bir izleği takip eden gönüllü çocuksuz kadınların bir kısmı, toplumsal cinsiyet rollerindeki asimetriye ideolojik olarak karşı çıkmakta ve gönüllüklerini feminist bir duruşla sürdürmektedirler. Bu duruş gereği çocuk sahibi olmamak normalleştirilmektedir. Annelik, cinsiyetler arasındaki dengesizliğin şiddetini artıran bir deneyim olarak anlamlandırılmakta; feminist duruş ise bu dengesizlikte tampon işlevi görmektedir.

K9’un anlatısında dikkat çeken bir başka yön, gönüllülerin politik alanda sembolize ettikleri “*biz*” vurgusudur. Devletin aileyi çözülmemesi gereken bir kurum biçiminde anlamlandırması, gönüllülerin anlam şemasında “*biz*” ve “*aileler*” ikiliğinde karşılık bulmamaktadır. Söylemler göstermektedir ki politik alanlarda dahil edilen biz kümesinde başta gönüllü çocuksuzlar olmak üzere çocuksuzlar, bekarlar, tek yaşayanlar vb. yer almaktadır. Bu açıdan devletin, aile politikalarının ve aile söylemlerinin dışında kalan ya da görece daha arka plana atılan kesim gönüllü çocuksuzların *biz*’idir. Diğer bir ifadeyle, temsil edilmediklerini düşündükleri aile biçimleriyle kendilerini bir araya getirmektedirler. Devlet hem farklı aile biçimlerini temsil etmeyen hem de benimsediği ailenin çözülmesini durdurmak için eksik politikalarla gündeme gelmektedir. Ancak bir yandan da daha önce kent güvensizliği meselesinde görüldüğü üzere, kentlerin ana problemlerinin suçlu öznesine dönüştürülmektedir.

“(…) günün sonunda yaşadığımız tüm ama tüm diyorum sorunların kaynağı göçmenlere geliyor, mültecilere geliyor. Bu kadar değersiz bir ülke miyiz ki o kapılarımızı hiç korumuyoruz, her gelene açıyoruz? Ha daha saçması sonrası için plan, program olmaması. Sokakta kendimiz güvende değiliz bunlar yüzünden, çocuk nasıl olsun? Güvenliği de geçelim, hepsi birer ucuz işgücü sağlıyor. Bizim emeğimizin değerini düşürüyor. Daha ucuza çalışan sağlıyorlar. Kalabalıktan kiraların önünü

alamaz hale geldik. Yani bu kalabalığa, bu kaosa bir tane de benim olsun diye çocuk getirmeyi aklım almıyor” (K16, Kadın, 23).

K16, gönüllü çocuksuzluğunu sosyopolitik alanla ilişkilendirmekte, sınıfsal konumunu ve kamusal organizasyonları yeniden sürece dahil etmektedir. Göçmenler ve mülteciler sürecin devletle el eleye yürüyen başat aktörleri olarak değerlendirilmektedir. Gönüllülere göre, bu iki toplumsal grubun Türkiye’ye gelmesiyle birlikte kentler güvensiz bulunmaya başlamış, işgücü piyasası dengesizleşmiş, kira fiyatları yükselmiştir. Çizilen olumsuz manzarada ise çocuk sahibi olmak rasyonellikten uzaklaştırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle gönüllüler, çocuk sahibi olmamalarının meşruiyetini ekososyal bir duruşla aramakta; bu duruşun, bireysel kararlarının meşrulaştırılmasına imkan tanıyacağı varsayılmaktadır.

“Her şeyi olduğu gibi kabullenelim, düzeni hiç sorgulamayalım istiyorlar. Sular tükeniyor, temiz hava diye bir şey kalmadı. Sadece tüket. Yaşlanınca bana baksın diye yaptığın çocuk sadece seni ilgilendirmiyor, hepimizin meselesi bu. Biraz at gözlüklerini çıkarıp etrafa bakmak gerekiyor. Geniş düşünmek yani. O çocuk sana güvence ama bize tehdit. Elimizde azıcık bir kaynak kalmış hala çocuk yapalım derdindeyiz” (K15, Kadın, 36)

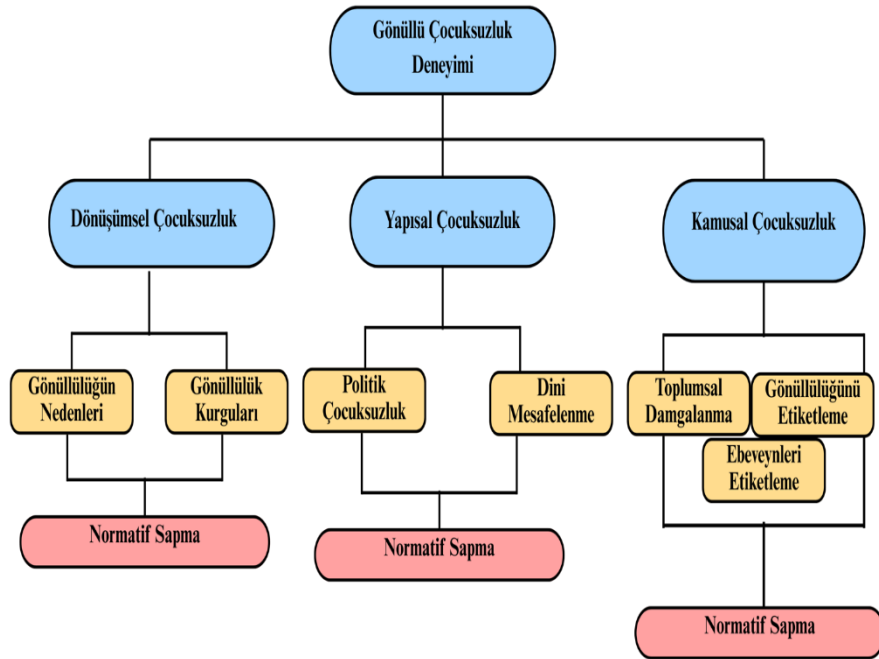
K15’e göre gönüllü çocuksuzların tıpkı aile biçimlerine yönelttikleri sorgular gibi, diğer toplumsal düzenler de sorgulanabilen yapılardır. Nitekim doxalara karşı mücadeleci tavırları, tüketim ve kıt kaynaklar konusunda da sürdürülmektedir. Suların tasarruhsuz kullanımı, hava kirlilikleri, kaynakların tükenmesi gibi iklim koşulları ona göre nüfusun fazlalığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla çocuk sahibi olmanın, doğaya zarar vereceği ve kıt kaynakların paylaşımında yeni tehlikelere yol açacağı düşünülmektedir. Akabinde “at gözlüklerini çıkarmak” söylemiyle kendi konumunun altını çizmektedir: Ekososyal bir duruş, etik bir duruştur. Bir bakıma daha önce bahsi geçen “bencil” etiketlerinden de arınmayı hedeflemekte, temelde toplumu ve genel çerçevede doğayı düşünen bir duruş sergileyerek kendi yaşam pratiklerini meşrulaştırmaktadırlar.

En nihayetinde gönüllü çocuksuzluk, bireysel bir tercihin çok daha ötesinde dini mesafelenmeler ve sosyopolitik alanla iç içe deneyimlenerek

anlamlandırılmaktadır. Kimlikleri bu alanların karşısında konumlanarak inşa edilmekte fakat buna rağmen yaşam pratiklerinin meşruiyet arayışları yine bu iki alanda sürdürülmektedir. Dini bağlardan uzaklaşmak ve politik, etik ve feminist duruş sergilemek bu arayışların bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim bireysel kararlarının toplumsal yapılar tarafından kabul görmemesi, kendilerini toplumsal konumlandırmalar aracılığıyla telafi etmeye yönlendirmiştir.

4. 11. Çekirdek Kod Olarak “Normatif Sapma”

Gömülü teorinin analizinde açık ve eksenel kodlamaların ardından seçici kodlama basamağına geçilmektedir. Bu çalışmada açık ve eksenel kodlamaların ardından açığa çıkan temalar ilişkisel olarak yeniden değerlendirme sürecine eklenmiş ve ortak bir merkez etrafında bütünleştirilmiştir. Gönüllü çocuksuzların farklı konularda deneyimlerini aktarmasına karşılık bu deneyimlerin temel uzantıları temaları ortaklaştırarak görünür kılmıştır: Toplumsal normların uzağında bilinçli bir konumlanma veya toplum tarafından bu normların çeperlerine itilme. Normlarla kurulan mesafeler dolayısıyla



Şekil 40: Çekirdek Koda Ulaşma Adımları

çalışmanın çekirdek kodu normatif sapma olarak belirlenmiştir. **Şekil 40'**ta çekirdek kodu açığa çıkartma süreci aktarılmıştır.

Normatif sapma çekirdek kodu salt bir çocuk sahibi olmama kararına yönelmemekte aksine kararın neticeleriyle beraber sürdürme pratiklerini kapsamaktadır. Toplumsal ve kültürel açıdan hem dışlama hem de dışlanmanın, meşruiyet arayışlarının, mücadele alanlarının ve kimlik inşalarının ekseninde beliren anlamlı bütünlüğünü işaret etmektedir. Nitekim gönüllü çocuksuzların kapıda bırakıldıklarını varsaydıkları makbul vatandaşlıklar, uyumlu ebeveynlikler, iyi kadınlıklar, yeterli erkeklikler gibi kimliklerden uzaklaşılarak alternatif öznellikler ve bir çeşit karşı yaşam pratikleri üretmektedirler. Bu bakımdan normatif sapma kodu gönüllü çocuksuzların deneyimlerinin tamamını kapsamakta, temalar arasında ilişki köprüleri kurmaktadır. Diğer bir ifadeyle gönüllü çocuksuzluk deneyimine bir çatı işlevi görmektedir. Gönüllü çocuksuzluk, toplumsal normların neresinde ve nasıl konuşlanılacağına dair bir sosyal inşa süreciyle deneyimlenmektedir. Bu bakımdan gönüllülük, alternatif yaşam pratikleri üretilen bir deneyimle birlikte çok daha katmanlı ilişkisel bir öznellik inşa etmekle el ele sürdürülmektedir.

Gönüllü çocuksuzların normatif sapmalar üzerinden öznellikler inşa etmeleri çalışmayı ilişkisel sosyoloji kuramına yaslandırmaktadır. Emirbayer'in (1997) şeyleşmiş bir varoluşun yerine süregelen ilişkisel eylemler bütünü olarak tanımladığı öznellik, gönüllü çocuksuzların öznellik kurma pratikleriyle örtüşmektedir. Çocuk sahibi olmamaya dair kesin bir karar almak için toplumsal yapılarla, diğer failerle, normlarla ilişkinin dinamikliğini kaçınılmaz hale getirmektedir. Gönüllüler bu unsurlarla ilişkilerini sürekli yeniden düzenlemekte, ölçüp biçmekte ve bu değerlendirmelerin sonucunda yeniden konum almaktadırlar. Bu bakımdan çekirdek kod olarak açığa çıkan normatif sapmanın aynı zamanda ilişkisel bağları güçlendirdiği görülmektedir. Normatif sapma, gönüllüler için normatif yapıdan tamamen kopuş olarak deneyimlenmemekte aksine sürekli yeniden konum alma pratiğiyle

sürdürülmektedir. Böylelikle gönüllüler ilişkisel alanları yapılandırma sürecine eklemlenmekte, kendi öznelliklerini akışkan ve ilişkisel bir hareketlilik içerisinde kurmaktadır. Öte yandan bu hareketlilik zamanı tek boyutlu deneyimden çıkartmaya işaret etmektedir. Emirbayer ve Mische (1998) aktörü zamansal uzam içerisinde tanımlamaktadır. Bu uzamda geçmişteki deneyimler, şu anın etkileşimleri, geleceğe dair kurgular bir bütün halinde aktörü açığa çıkartmaktadır. Toplumsal aktörün zamansal uzamların kesişimi biçiminde tanımlaması gönüllü çocuksuzların geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek kurgularıyla paralellik göstermektedir. Keza gönüllüler kararlarını geçmiş aile yaşantıları, sosyal çevrelerindeki ebeveynlere tanıklık etmek, psikolojinin merceğinden geçmişe bakma özellikle kararın kalıcılığında önemli paya sahiptir. Kararın devamlılığı mevcut durumda çocuksuzluğun sürdürülmesi ve gelecek kurgularında bir çocuğa yer ayrılmamasıyla sağlanmaktadır. Neticede normatif yapılar ve diğer aktörlerin bütüncül etkileşimi kararlarını pekiştirmekte, bu etkileşimin dinamik yapısı gereği sürekli yeniden pozisyon almaktadırlar.

Gömülü teori analizinin son adımında seçici kodlama sırasında açığa çıkan çekirdek kod aracılığıyla metaforlaştırılmakta, metaforun hikayesi sunulmaktadır. Bu çalışmada açığa çıkan normatif sapma çekirdek koduna uygun olan en uyumlu metafor *“kırık pusuladır”*. Gönüllü çocuksuzların gönüllülüklerine yönelmiş yaşam inşaları, toplumsal normların dışında belirlenmektedir. Kişisel yaşam döngülerini kendileri çizmek, kendi yaşamlarının inşa edicileri olmayı talep etmektedirler. Toplumun öngördüğü kronolojinin aksi istikametinde ya da kıyısında ilerlemekte, bu kronolojiye uysalar dahi içsel hesaplaşmalar yoluyla meşrulaştırmaya çabalamaktadırlar. Bir diğer ifadeyle özellikle aile ve çocuk söz konusu olduğunda ön sahnede sunulan *“normallik”* kimlikleri, arka sahnede marjinalleştirilmelerle sürdürülmektedir. Bu nedenle normatif sapma çekirdek kodu sadece kodlar arasında görünürlük kazanmamakta aynı zamanda temaların birbiriyle ilişkisini açığa çıkartmakta, temalar arasında bağlar kurarak anlamlar üretmektedir. Bir yandan da kırık pusula metaforu yön arayışının sürekliliğini sembolize etmektedir.

Gönüllü çocuksuzların kimliklerini sabitlemek yerine ilişkisellikler üzerinden akışkanlaştırması, kırık pusulalarla yön aradıklarını göstermektedir. Toplumsal normları ve diğer aktörlerin söylemlerini, gündelik yaşam rutinlerini ne tam manasıyla reddetmekte ne de tam manasıyla kabullenmektedirler. Tam tersine her birini yeniden süzgeçten geçirerek kırık pusulada yönlerini arayışlarını sürdürmektedirler. Bu bakımdan pusulanın kırıklığı bir rotasızlıktan daha ziyade toplumsal yapıların yönlendirici işlevlerine güvensizliği temsil etmektedir. Aile, devlet, kültür, din gibi yapıların öğretileri gönüllüler tarafından sorgulanagelmekte; yön verici işlevleri çoğu durumda geçersiz kılınmaktadır. Buna rağmen gönüllüler kırık pusulaları yok saymak yerine heybelerinde taşıyarak yeniden anlamlandırmakta, bazen değiştirmekte bazen de pusulaya uygun istikamette hareket etmektedirler. Kırık pusulanın ayrıştırdığı yolları izlerken farklı gönüllü çocuksuzluk tipolojileri açığa çıkmaktadır. Bu doğrultuda refleksif, savunmacı, ideolojik, normalleştirici, sınır çocuksuzluk tipolojileri benzer kırık pusulalarla hareket eden fakat farklı rotaları tercih eden öznellik pozisyonlarına karşılık gelmektedir.

Tipoloji	Tanımı
Refleksif Çocukсузluk	Reflektif çocukсузlar gönüllülük kararını kendilik bilinciyle vermekte, yaşamlarını bu kendilik bilinci üzerinden kurgulamaktadırlar. Kararları ebeveynlik tanıklıkları, kişisel deneyimler ve psikolojik dikkatlerle biçimlenmiştir.
Savunmacı Çocukсузluk	Savunmacı çocukсузlar, çocukсуз bir yaşam biçimini toplumsal alanlarda aktif biçimde savunmakta, gerekçelendirmekten vazgeçmemekte ve kararlarını koruyabilmek için söylemsel taktikler üretmektedirler.
İdeolojik Çocukсузluk	İdeolojik çocukсузlar, bireysel nedenlere eklemlenen politik, toplumsal ve etik nedenlerle ön plana çıkmaktadır. Kararları beden ve nüfus politikalarına karşıtlıkla, feminist bir duruşla, toplumsal normlara karşı çıkışla çerçevelemektedir.
Normalleştirici Çocukсузluk	Normalleştirici çocukсузlar, toplumsal normları ne eleştirmekte ne de yeniden üretmektedirler. Gönüllü çocukсуз yaşam pratikleri, toplumsal normların çeperlerine yaslanarak sıradanlaştırılmaktadır.
Sınır- Çocukсузluk	Sınır-çocukсузluk, gönüllü çocukсузluk kararının net bir şekilde alınmış olmasına rağmen zamana ve değişen koşullara göre değişebileceği böylelikle çocukсузluğun geçici bir dönemi kapsayabileceği çocukсузluk tipolojisidir. Diğer çocukсузluk tipolojilerine göre çocuk fikrine görece daha ılımlıdır, yakın çevrelerindeki çocuklarla sık vakit geçirmektedirler.

Şekil 41: Çocukсузluk Tipolojileri

Refleksif çocuksuzlar, gönüllülük kararını “kendilikleri” üzerinden kurgulamaktadırlar. Kararları sosyal çevrelerinde tanıklık ettikleri ebeveynlik biçimlerinin eleştirisi ve zorluklarından hareketle, kişisel deneyimlerine eklenen psikolojik bakış açısı ekseninde açığa çıkmaktadır. Geçmişin/günümüzün travmatik hatıraları merkeze yerleştirilmekte, yaşam döngülerinde psikolojik iyi oluş pusulasının yönünü belirlemektedir.

Savunmacı çocuksuzlar, gönüllülüklerini bir çeşit karşıt konumlanma olarak sunmaktadırlar. Çocuksuz bir yaşam sürdürmeyi seçilebilecek en rasyonel ve ahlaki zemin haline getirerek meşruiyet kazandırmaya çabalamakta, söylemsel taktikler üreterek bu iki zemini güçlendirmeyi hedeflemektedirler. Bu tipolojide söylemsel taktikler sürekli yeniden organize edilmekte, çocuksuzluk kutsanan ideal bir olguya ve yaşam pratiğine dönüştürülmektedir. Böylece savunmacı çocuksuzluk tipolojisinde gönüllülük, kimliklere eklenirken normatif yapılara karşı bir direniş ekseninde inşa edilmektedir. Söylemsel taktikler üreterek bu yapıların bir karşı kültürü olarak konumlanmakta, yeni normatif beklentiler kurgulamaktadırlar.

İdeolojik çocuksuzlar, bireysel nedenlerine ek olarak tıpkı savunmacı çocuksuzlar gibi toplumsal yapıların karşısında konumlanarak gönüllülük kimliklerini üretmektedirler. Aileyle ilişkilendirilmiş dini, politik ve kültürel doxalara karşı mücadele alanı yaratmaktadırlar. Bu mücadele alanında söylemsel taktiklere ek olarak ideolojik duruşlar eklemektedirler. Etik-feminist duruşlar, politik konumlanmalar karşılık verme stratejileri biçiminde ön sahnede oynanmaktadır. Böylelikle gönüllülük kimlikleri, belirli ideolojik karşıtlıklarla çerçevelenmektedir. Ayrıca ideolojik çocuksuzlar, pusulasının kendi varlığını hatalı bir araç olarak konumlandırmaktadır. Topluma doğru yönü gösterme iddiasındaki din, kültür ve politika pusulaları sorgulanmakta; bu pusulaların günümüzde işlevsiz/yetersiz kaldığı savunularak sembolik olarak kırılmaktadır.

Normalleştirici çocuksuzlar, toplumsal normlara ve yapılara mesafeleri söz konusu olmasına karşın ne bütünüyle reddetmekte ne de bütünüyle kabul etmektedirler. Bu gruptaki gönüllü çocuksuzlar, gönüllü çocuksuzluğun

sıradanlığının altını çizmektedir. Sosyal ilişkilerinden aldıkları geri dönütler birer yol gösterici işlevi görmemekte, çoğu zaman söylemsel taktikler üretmelerine karşılık orta karar bir duruş sergilemektedirler. Bir diğer deyişle normalleştirici çocuksuzlar, toplumsal normların rotasında ilerlemediklerinin bilincinde kalarak bazı normları kabul ederek görece uyumlu performanslar sergilemektedirler.

Sınır-çocuksuzlar, diğer çocuksuzluk tiyolojilerine kıyasla yakın çevrelerindeki çocuklarla sıklıkla vakit geçirmekte, kısa dönemli bakım sorumluluğunu -özellikle yeğenlerde- üstlenebilmektedir. Bu grupta yer alan gönüllüler, kendileri ebeveyn olmayı bilinçli bir şekilde reddetmesine karşın partnerinin ikna edebilme ihtimalini göz önünde bulundurmaktadır. Çocuksuzluk kararının dış koşullardan bağımsız alındığı açıkça görülmekte fakat aynı dış koşulların değişebilme ihtimali sürece dahil edilmektedir. Düşünüş ve kimlik sabitlenmemekte, akışkan bir yaşam döngüsü ihtimali daima heybelerinde tutulmaktadır. Sınır-çocuksuzlar aynı zamanda kırık pusulalarını da heybelerinde tutmaya devam etmekte, kırmadan taşımaktadırlar. Ancak pusulanın yönünü net bir şekilde göstermesine izin vermemektedirler.

Gönüllü çocuksuzluk tiyolojileri, gönüllülerin yaşam döngüleri farklılaştıkça bir başka tiyolojiyi deneyimleyebildiklerini ya da deneyimlerini tek bir tiyolojiyle anlamlandıramadıklarını gösterebilmektedir. Örneğin savunmacı çocuksuz tiyolojisiyle tanımlanan bir katılımcı, ideolojik çocuksuzluk tiyolojisinde de konumlanabilmektedir. Bu durum, tiyolojilerde kısıtlı süre zarflarında konumlanmaktan ziyade süreç içerisinde şekillenebildiğine işaret etmektedir.

5. Sonuç ve Tartışma

Kamu verileri göz önünde bulundurulduğunda, çocuksuz bir yaşamı tercih etmek giderek daha fazla görünür hale gelen bir toplumsal olguya dönüşmektedir. Bu tercih, katılımcılar açısından tıpkı ebeveynliğe geçiş evresinde toplumsal pratiklerin yeniden organizasyonu gibi, yaşam biçimlerini yapılandırmayı beraberinde getirmektedir. Keza çocuksuz bir yaşamı sürdürmek, toplumsal ilişkilerin ve gündelik yaşam pratiklerinin sürekli müzakere edilerek yeniden kurgulanmasını gerektiren aktif bir inşa sürecine tekabül etmekte; çocuksuzluğun normatif ağları aktif konumlanışlarla kurulmaktadır. Bu çocuksuz yaşamın bilinçli bir tercihe yaslanması literatürde gönüllü çocuksuz (*voluntarily childless*), çocuktan bağımsız (*childfree*), tercihen çocuksuz (*childless by choice*), kasıtlı/bilinçli çocuksuz (*intentionally childless*) karşılık bulmakla birlikte sıklıkla gönüllülüğünün tercih sebeplerinin ya da sonuçlarının irdelendiği psikoloji çalışmalarında yer almaktadır. Ancak özellikle 80'lerden itibaren gönüllü çocuksuzluğun hem nedenlerinin hem de sonuçlarının bireysel sınırlardan taşarak yapısal faktörlerin göz ardı edildiği gözlemlenmiştir (Heller, Tsai ve Chalfant, 1986; Ramu, 1987). Bu bağlamda gönüllü çocuksuzluk normatif kodlara, aile ve ebeveynlik anlayışlarına, modern yaşamın değerleri ve pratik biçimlerine, daha makro çerçevede ise toplumsal sistemlere geliştirdikleri çok katmanlı cevaplar üzerinden okunması gereken, toplumsal inşa sürecine yaslanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada gönüllü çocuksuzluğun bireysel bir kararla ilişkilenen deneyimin ötesinde toplumsal normlar ve politik, kültürel, dini yapılar odağında deneyimlenme biçimlerinin açığa çıkartılması hedeflenmiştir.

Benimsenen yorumlayıcı yaklaşımla birlikte çalışma, nitel araştırma desenlerinden biri olan gömülü teori deseniyle kurgulanmış; bu doğrultuda amaçlı örneklemeyle seçilen 24 gönüllü çocuksuz bireyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen verilerin sistematik kodlanması, ikincil kaynak niteliğindeki nicel veriler ve saha sürecinde tutulan hatırlatıcı notların eşzamanlı biçimde değerlendirilmesiyle gönüllü çocuksuzluğun deneyimlenme pratiklerinin bütüncül analizi görünür alana

taşınmıştır. Böylelikle *dönüşümsel çocuksuzluk*, *yapısal çocuksuzluk* ve *kamusal çocuksuzluk* ana temaları açığa çıkmış; veriler açığa çıkan temalar ışığında sunulmuştur. Temaların birbirleriyle kesişim noktalarında olgunlaşan çekirdek kod “*normatif sapma*” olarak tanımlanmış ancak bu sapma, toplumsal kodlardan radikal kopuş yerine söz konusu kodlarla kurulan ilişkisel yörüngeyi ifade etmiştir. Nitekim gönüllü çocuksuzlar, toplumsal normları bazen sessizce kabullenip içselleştirmiş, bazen bu normlara karşı direnmiş, bazen geri çekilmiş, bazen de yeniden anlamlandırıp dönüşüme tabi tutmuştur.

Gönüllü çocuksuzların ilişkisel konumlanma pratiklerini açıklamak adına geliştirilen “*kırık pusula*” metaforu, toplumun yönlendirme araçlarını işlevsiz kılmalarına karşın kendi rotalarını çizme arzusunu sembolize etmektedir. Toplumun çizdiği evlenme ve çocuk yapma yaşam haritalarını bilinçli bir şekilde karalamışlar; devletin nüfus politikalarını, dini söylemlerin aileyi öncelemesini, ailelerin normatif baskılarını, ahlaki kodları kişisel pusulaları olmaktan çıkartmışlardır. Ancak tüm bu unsurların devre dışı bırakılması bir yönsüzlük ya da belirsizliğe yol açmamış aksine alternatif değerler ve yaşam biçimleri etrafında yeni bir yönelim inşa etmekle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda kırık pusula metaforu, gönüllü çocuksuzluğun pasif bir reddediş ya da basit bir kopuştan daha ziyade toplumsal normlar karşısında aktif ve bilinçli bir yön tayini süreci olarak anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Becker’in ifadesiyle (2015, s. 29), bir davranışın sapma olarak atfedilmesi ve bu davranışı eyleyen aktörlerin sapkın konumuna yerleştirilmesi, toplumun inşa ettiği normatif düzenin sonucudur. Dolayısıyla kırık pusula metaforuyla alternatif rotalar çizen gönüllü çocuksuzlar, eşzamanlı olarak sapkın konumuna yerleştikleri normatif düzenin gölgesinde deneyimlerini sürdürmektedir.

Toplumsal pusulalar, bireylerin yaşam döngülerini belirli bir kronolojiyle -askere gitmek, iş bulmak, evlenmek, çocuk sahibi olmak.- yapılandırmayı amaçlamaktadır. Katılımcıların bir kısmı henüz çalışma yaşamına katılmamakla birlikte on kişi evlenmeyi, romantik ilişkiler kurmayı anlamsız bulmakta diğer bir ifadeyle söz konusu pusulaları, daha başlangıç noktasında bilinçli olarak kırmaktadır. Bu noktada gönüllü çocuksuzların normların dışında

konumlanmak yerine normlarla sürekli yeniden ilişkilene döngüsellikleri gün yüzüne çıkmaktadır. Emirbayer'in (1997) *ilişkisel sosyoloji* yaklaşımına göre toplumsal eylemler, yalnızca bireysel niyetlerle okunmamalı aksine niyetlerin, toplumsal yapılarla karşılıklı etkileşim ağları içerisinde şekillendiği dinamik süreçlerle anlaşılması gerekmektedir. Bu yaklaşımda failer, sabit ve değişmez aktörler değil; ilişki bağları içerisinde yeniden konumlar alan, niyet ve eylemlerini bu yeni anlam haritaları aracılığıyla inşa eden aktif öznelere. Gönüllü çocuksuzların anlam haritaları benzer ilişkisel düzlemlerde biçimlenmekte; romantik ilişkilere, evliliğe, aile kurmaya, çocuk sahibi olmaya dair normatif kodlar bireysel tercihlerle toplumsal beklentilerin kesişiminde, etkileşim ve karşılıklı müzakeresinde anlam kazanmaktadır.

Bir aile kurma deneyimi, içine doğulan aileyi anlamlandırma pratikleri, aile kurumuna yönelen algı ve tutumlar özellikle yirminci yüzyılın sosyal hareketleriyle birlikte dönüşüme uğrayarak yeni bir forma bürünmüştür (Sayın, 2020, s. 36). Bu dönüşüme göre gönüllü çocuksuz katılımcılar, kurumsal olarak aileye karşı mesafeli duruşlarıyla öne çıkmış; kan bağları bulunan üyelerle kurdukları ilişkilerde çoğunlukla olumsuz değerler üretmişlerdir. Aile zorunluluk bağlarıyla, sorun ve sorumluluk sahibi olma hali ile *duygusal mesafeler* üzerinden anlamlandırılmaktadır. Buna karşılık seçime dayalı kurulmuş aileler ise *duygusal destekle* ilişkilendirilerek *beraberlik*, *eşitlik* gibi olumlu anlamlar üretilen bir alana tekabül etmektedir. Aileye yönelik bakış açısını değiştiren temel unsur duygusal yakınlıklar olarak karşımıza çıkmakta, ilişkilene biçimi duygu aktarımlarının yoğunluğu ve niteliği doğrultusunda müzakere edilerek yeniden tanımlanmakta ve böylece ailenin baştan kurgulanmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla ailenin bireysel tercihlere dayalı inşası, seçilmiş aileler (*chosen family*) biçimindeki alternatif aile biçimlerine kapı aralamakta, gönüllü çocuksuzların toplumsal yapılar karşısında özneleşme arzuları görünür hale gelmektedir. Diğer bir ifadeyle aile; kimliğin, gündelik yaşam pratiklerinin, toplumsal ilişkileri organize etmenin, duygusal ve simgesel sermayelerin bireysel iradenin merkeze alınarak kurumsallaştırıldığı bir alan olarak anlamlandırılmaktadır.

Ailenin yeniden tanımlanması beraberinde hem üyelerinin hem de rollerinin dönüşümünü doğurmuş, ebeveynlik idealleştirilerek gönüllü çocuksuzluğu gerekçelendirmede kullanılan bir toplumsal referans noktası haline gelmiştir. Beck ve Beck-Gernsheim'ın belirttiği üzere (2012, ss. 205-206), 1970'lerden itibaren çocuk, ailenin duygusal merkezine yerleştirilmiş; ebeveynin hayatını anlamlandıran ve aidiyet hissini pekiştiren figür biçiminde konumlanmaya başlamıştır. Çocuğun bu yeni konumu, gönüllüler tarafından ebeveynliğin *yoğun duygusal emek gerektiren ve çocuk merkezli yaşam* biçimleriyle idealleştirilerek temsil edilmesine neden olmuştur. Bu temsil, ebeveynlik rollerinin hem anlamını hem de kapsamını derinleşmiştir. Anneden ev içi sorumlulukları eksiksiz üstlenip çalışma yaşamına aktif katılımı beklenirken bir taraftan da kendi yaşamını kaçırmaması, çocuğunu bireysel özgürlüklerine saygı duyarak yetiştirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Babadan ise ortak idealleştirmelere ek olarak ekonomik sermayeye sahiplik beklenilmekte neticede geleneksel aile ve toplumsal cinsiyet rollerini sınırlı olmasına karşın değişime tabi tutularak birer ideal olarak yeniden üretilmiştir. Gönüllü çocuksuzlar, çelişkili biçimde hem bu ebeveynliğin olması gereken ideal biçimi yansıttığını hem de gündelik yaşam ritimlerinin idealleştirdikleri ebeveynlik pratiklerine uymadığını ve sürdürülebilir olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle katılımcılar açısından ebeveynlik, aile içinde artacak olası rollerin yanı sıra özneleşme deneyimlerinin sekteye uğradığı ve toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretildiği anlamlarını taşımaktadır.

Gönüllü çocuksuzların ebeveynliğe ikircikli bakışı, gönüllülük kararının yaşamın hangi döneminde ve nasıl alındığıyla ilişkilenebilir. Ezici çoğunluğun kararını küçük yaşlarda aldığı bu senaryoda *bireysel farkındalıklar, içsel meşrulaştırmalar, dışsal sorgulamalar, ebeveynliğe dair tanıklıklar, stratejiler üretme* adımları izlenerek nihai durakta *karar sabitlenmekte*; altı basamaklı süreç modeli görünür hale gelmektedir. Özellikle aile içinde gözlemlenen rollerin asimetrik dağılımı, çocukluk döneminin travmatik deneyimlerle anımsanması, ilk sosyalizasyon süreçlerinin kısıtlı ilişki ağında gerçekleşmesi ve ekonomik sermayenin yetersizliği kararın *"en başından beri"* alınmasıyla sonuçlanmış;

gönüllülük rotası gönüllüler tarafından mecburi bir yön varsayılmıştır. Buradan hareketle, karar alma sürecinin kişisel deneyimlere eşlik eden yapısal kısıtlılıklar, toplumsal ilişki bağları ve toplumsal beklentiler arasında gerçekleştirilen müzakereleri içerdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kararı sabitleme pratiği ise bireysel nedenlere yaslandırılırken genel tabloda bu sınırlardan taşıdığına fakat aynı zamanda gönüllülerin, bir öznellik inşası kurma ve sürdürme arzusuna işaret etmiştir. Geçmiş deneyimler, katılımcıların bugün aile kurma ve sürdürme pratikleri açısından güçlü referans noktaları olarak karşımıza çıkmıştır. Aile örüntülerini bilinçli bir şekilde kırmak, aktarılan ev içi rolleri reddetmek, psikolojik iyi oluş ancak çocuksuz bir yaşamla mümkünmüş gibi varsayılmakta diğer bir ifadeyle kimlik; geleneksel aile biçim ve pratiklerine sürekli mesafelenerek kurulmaktadır. Bu bakımdan katılımcılar, *ebeveynlik sarmalının* kimliklerini kuşatacağı kaygısıyla çocuksuz bir yaşamın, bireyselleşmelerini destekleyeceğine ve inşa ettikleri bireyselleşmiş kimliklerini kurmada, korumada, sürdürmede işlevselliğine işaret etmektedir.

Geçmiş deneyimlerin, ebeveynliğe bakışı anlamlandırmada etkili olduğu özellikle çocuklarla yaşanan olumsuz deneyimler, sosyal destek mekanizmalarının eksikliği, romantik ilişkilere dair endişeler ve sosyal çevrede şahit olunan ebeveynlik biçimleri alt nedenlerinde kendini göstermektedir. Yetişkinliğe geçiş sürecinde bir çocuğun bakımını üstlenmek ya da bakım emeğinin zorluklarına şahitlik etmiş olmak, kentin hızlı akan ritminde ev-iş-çocuk dengesine yardımcı sosyal sermayeden yoksunluk ve romantik ilişkilerde yaşanan olumsuzluklar gönüllü çocuksuzluğun deneyim kaynaklı gerekçelendirmeleridir. Bu bağlamda öznellik inşası, katılımcıların zaman ve mekanı kontrol altında tutabilmesiyle kısacası kendi gündelik yaşam ritimlerinin belirleyicisi yalnızca kendileri olma üzerine kurulmaktadır.

Gönüllü çocuksuzluğu gerekçelendirmede öne çıkan bir diğer düzlem ise yapısal ve bedensel kısıtlılıklar etrafında şekillenmektedir. Özellikle mesleki koşulların, bedensel değişimlere dair kaygıların, ekonomik ve kültürel sermaye yetersizliklerinin; medyada yer alan ebeveynlik, aile temsillerinin kararı doğrudan etkileyerek pekiştirdiği açığa çıkmıştır. Bu alt temada konumlanan

gerekçelendirmeler, öznellik kurma gibi bireysel nedenlere ek olarak içinde konumlanan yapının dayattığı sınırlılık ve çelişkileri görünür kılmıştır. Keza gönüllülük bir tercih olmakla birlikte katılımcıların bedenleriyle, güvenlikleriyle, sembolik alanlarla, zaman organizasyonlarıyla kurduğu çok katmanlı ilişkilerin bir dökümüdür. Neticede gönüllü çocuksuzluğun, öznellikleri inşa ederken bir eylemsizlikten daha ziyade “*üretkenliğe*”, “*bedensel potansiyellere*”, “*psikolojik iyi oluşa*”, “*romantik-sosyal ilişkileri muhafaza etmeye*” ve “*kişisel gelişime*” alan açan bir yaşam pratiği seti olarak değerlendirildiği ortaya çıkmıştır.

Bu tezde, gönüllü çocuksuzluk bir neden-sonuç ilişkisinden daha ziyade ilişkisellikler ağı içerisinde bütüncül biçimde okunmuştur. Gönüllü çocuksuzlar, yalnızca karar veren değil, aynı zamanda toplumsal yapılarla kurdukları dinamik ilişkiler aracılığıyla sürekli yeniden konumlanan faillerdir. Bu yanı sıra toplum, katılımcı gönüllüler açısından normatif bir denetim mekanizması işlevini üstlenmekte; denetimini gönüllüleri damgalayarak işlevsel hale getirmektedir. “*Mutsuz, bencil, eksik*” gibi duygusal damgalanmaların yanı sıra “*yarım kadınlık*” ve “*infertilite erkeklik*” gibi toplumsal cinsiyet rolleri yeniden hatırlatılmakta; çocuk sahibi olmaları yönünde sürekli teşvik edilmektedirler. Kısacası toplumsal beklentiler, toplumsal cinsiyet rolleri etrafında örülmekte ve bu örgüler, gönüllülere dolaylı ya da direkt yollardan yönelmektedir.

Goffman’ın ifade ettiği üzere (2014, ss. 44-49), damgalandığını düşünen aktörler, toplumsal ilişkiler içerisinde daima damgaları üzerinden tanımlandıklarını varsaymakta ve bu nedenle kendilerini adeta bir sahnede hissetmektedirler. Bu bağlamda gönüllü çocuksuzlar da özellikle normatif ebeveynlikler karşısında kendi konumlarını toplumsal sahnelere taşımaktadır. Bu nedenle ebeveynliği damgalamanın, kendi damgalarıyla baş etme stratejisine dönüştürüldüğü ortaya çıkmıştır. Bu strateji çerçevesinde gönüllüler, ebeveynleri toplumsal normları sürdürdükleri ve yeniden ürettikleri için suçlu ve pasif rollere itmekte; yaşamını çocuklarını araçsallaştırarak meşrulaştırarak norm üreticileri biçiminde etiketlenmektedir. Bu nedenle gönüllülerin kendilerini, ebeveynlerin tam aksine bilinçli olarak konumlandırarak yine özellikle ebeveynlerle mücadele alanına taşındığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kararın meşrulaştırılmaya çalışıldığı bu mücadele alanında ise özellikle birincil ilişkiler içerisinde farklı baş etme stratejileri üretildiği görülmüştür. Gönüllüler, sosyal sermayelerini çocuksuz yaşam biçimlerini gerekçelendirmeye gereksinim duymayacak özenli biçimde inşa etmekte ancak kuramadıkları “zorunlu” ilişkiler ağında dolaylı yollardan savunmalar, kabullendirme çabasıyla, mizah aracılığıyla savuşturmayla, sessizlikle baş etmeye çalışmaktadır. Açığa çıkan bu stratejilerde katılımcı gönüllüler, mücadele alanında çatışmayı engelleme eğiliminde gibi görünmesine karşın temelde toplumsal düzenin hem içinde hem de uzağında konumlanma çabasının sürdürüldüğü söylenebilir. Başka bir deyişle toplumsal ilişkiler, gönüllülüğün sürekli yeniden pozisyon almasını gerektiren öznellik alanlarını işaret etmiştir.

Katılımcı gönüllülere göre normatif denetim mekanizmaları, toplumsal ilişkilere ek olarak dini ve politik yapılarla birlikte bu yapıların ürettiği söylemleri kapsamıştır. Büyük bir kısmının seküler yaşam tercihleri, inanç sistemleriyle mesafeli konumlanmalarıyla ilişkilenmiş; dini anlatıların, aile ve çocuğa dair beklentileri reddedilmiştir. Benzer doğrultuda politik söylemler, yaptırımlar, temsiller kısacası politik yapıların bütünü demografik denetim mekanizmaları olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, gönüllü çocuksuzluk kararının özellikle dini ve politik yapıların düzenleyici rollerinin etkisiyle şekillenen ilişkisel müzakerelere yaslandığını açığa çıkartmıştır. Bu kararın beraberinde genellikle bu iki toplumsal yapıya mesafelenmeler, karşı çıkışlar, yeniden anlamlandırmalar ve yeniden konumlanmalar görünür hale gelmekte kısacası yapılar ve faillerin karşılıklı etkileşimi, gönüllülüğün bel kemiğini oluşturmaktadır. Gönüllü çocuksuzlar özellikle aile, kültür, inanç, devlet, toplum gibi yapıların çeperlerinde yürümekte ancak sürekli bu yapılarla ilişkilerini yeniden inşa eden failler olarak var olmaktadır. Bu nedenle çekirdek kod normatif sapma olarak belirginleşmesine karşın çalışma boyunca sapma pratiği de sabit bir pozisyondan ziyade akışkan ve yeniden kurgulanan aktif bir konuma işaret etmiştir.

Söz konusu yeniden konumlanma pratiği, gönüllü çocuksuzların gündelik yaşam pratiklerine ve gelecek tasarımlarına sirayet etmiştir. Özellikle

çocuksuz bir yaşamı sürdürmenin dezavantajları farklı biçimlerde görünür kılınmasına karşın gönüllüler, alternatif stratejiler üreterek bu görünürlüğü bulanıklaştırmaya çalışmaktadır. Yalnızlık, yaşlılıkta karşılaşılabilecek zorluklar, çocuk sevgisinden mahrum kalmak birer dezavantaj olarak sunulmasına rağmen tüm bunların yerine özenli sosyal sermayeler ve kişisel yaşam projelerini yerleştirmekte böylece dezavantajları telafi etmektedirler. Öte yandan yaşlılık dönemlerine dair kurgular, yaşlılık dönemine gelinceye değin sermaye türlerine sahiplik umuduna tutundurulmaktadır. Kurumsal bakım hizmetlerinden yararlanma, özenli sosyal sermayelere güvenmeyi tercih etme, plansızlığı normalleştirme biçiminde açığa çıkmış bu kurgular, gelecek kaygılarının sermaye tiplerinin dağılımındaki asimetrisini ortaya koymuştur. Ancak bu asimetri kararın sürdürülme pratiğini sekteye uğratmamış aksine süreklilik, pişmanlık duygusunun yokluğu üzerinden şekillenmiştir. Toplumsal sahnelerde, kararlarından memnuniyetlerini ve gururlarını sergilemekte; imaj yönetimleri normatif alanlarla yeniden kurdukları müzakerelerle yeniden organize edilerek sergilenmesine yaslanmaktadır.

Tezin bu anlamda sunduğu temel kazanımlardan bir tanesi, gönüllü çocuksuzluk deneyiminin sürekli yeniden konumlanarak sürdürülme pratiğinden hareketle geçişli ve çoğulcu tipolojilere dair kavramsallaştırmalar üreterek kavramsal bir çerçeve inşa etmesidir. Özellikle tartışmaya açılan söz konusu olgu üzerinde henüz kavramsal birliğe ulaşılmadığından ötürü yeni bir kavram seti önermek, bu alandaki boşluğu doldurmak adına önemli bir adım olarak görülmüştür. Öte yandan bu tez, ilişkisel sosyoloji perspektifinde gönüllü çocuksuzluk kavramının bireysel bir tercihin ötesinde toplumsal ilişkiler ve yine toplumsal süreç içerisinde anlam kazanan bütünlüğünü görünür kılmıştır. Özellikle karar alma sürecini aktaran süreç modeli ve çocuksuzluk tipolojileri, bu anlamda toplumsal onaylar, kültürel örüntüler, toplumsal ağların ilişkiselliğini toplumsal süreçler üzerinden okumaya imkan tanımıştır.

Bu araştırmanın, Türkiye’deki gönüllü çocuksuzluk deneyimini mercek altına alması, deneyimin bazı açılardan alan yazından farklılaştığını ve kültürel bağlamın ayırt edici deneyimlere yol açtığını göstermiştir. Özellikle gönüllü

çocuksuzluğun “orta sınıf kadınlara” has bir deneyime tekabül ettiğine dair çalışmalar (Ramu, 1987; Buhr ve Huinink, 2017), bu çalışmada söz konusu deneyimin toplumsal sınıfları aşan yapısını açığa çıkartmıştır. Ekonomik sermayenin, çocuk bakımı söz konusu olduğunda belirleyici bir unsur olduğu kuşkusuzdur; fakat bu çalışma, gönüllü çocuksuzluk kararının alınma ve sürdürülmesinin yalnızca bir sınıfsal konumla sınırlı kalmadığını ve farklılaşan sınıfsal konumlarda da inşa edilebildiğini vurgulamaktadır.

Öte yandan sınıfsal konuma ek olarak gönüllü çocuksuzluğun kadınlara has bir deneyim olarak şekillendiği ve hatta gerçek gönüllülerin “evli kadınlar” üzerinden sınırlarının çizildiği görülmektedir (Eke, 2022, s. 140). Ancak bu araştırmada erkeklerin, kadınlarla benzer gerekçelendirmelerle gönüllülük kararı aldığı ve yine benzer şekilde toplumsal normlarla müzakere süreçlerine eklemlenerek yeniden konum aldıkları açığa çıkmıştır. Bir başka deyişle deneyimlenme pratikleri arasında toplumsal cinsiyet temelli farklar bulunabilmesine karşılık, deneyimin kendisi kadın deneyimine indirgenememektedir. Evli olma hususu ise bir başka ekseninde okunmaya muhtaçtır. Zira toplumsal yaşam döngülerinin evliliği akabinde çocuk sahibi olmayı doğal bir aşama olarak kurgulamasına rağmen gönüllü çocuksuzların anlatıları, bekar katılımcıların hem evlilik hem de çocuk sahibi olma konusunda damgalarla denetlendikleri görülmektedir. Dolayısıyla çoğu zaman bekar katılımcılar açısından toplumsal damgalar daha yoğun veya katmerli bir hal almakta; gönüllü çocuksuzluk hem ebeveynlik normlarının hem de evlilik normlarının karşısında konumlanan bir deneyime dönüşmektedir. Neticede önceki araştırmaların “gerçek gönüllü çocuksuzları” evli, orta sınıf, kadınlar biçiminde tanımlaması, söz konusu olgunun farklı toplumsal grupların deneyimlerini görünmez kıldığını göstermiştir.

Uluslararası alan yazında gönüllü çocuksuzluğun dijital topluluklar üzerinden dayanışma ağlarına dahil oldukları böylelikle deneyim aktarımlarının sağlandığı ve çocuksuz yaşam pratiğini kolektif bir zemine taşımaya çalıştıkları ortaya koyulmuştur (Bicharavo, Lebedeva ve Karabushchenko, 2015; Kelly, 2009; Peterson, 2015). Ancak Türkiye’de gönüllü çocuksuzluk toplulukları henüz

kurulamadığından dijital görünürlüğün inşa edilemediği görülmektedir. Aksine Türkiye’de karar özenli kurulmuş sosyal sermayenin içerisinde örtük kalmakta, öteki gönüllü çocuksuzların sınırlarına yaklaşılmamaktadır. Bu noktada ilgili deneyimin, daha sessiz ve parçalı bir şekilde sürdürüldüğü bu nedenle kolektif kimlik üretmekten yoksun kalarak kamusal görünürlüğü elde edemediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, gönüllü çocuksuzluk deneyiminin kültürel yapılara özgü, alan yazından ayrılan bir başka yönünü teşkil etmiştir.

Kültürel bağlamlar, ayırt edici unsurlar inşa edebilmesine karşın, alan yazında gönüllü çocuksuzların seküler yaşam tercihlerine daha yakın olduğu yönünde bir uzlaşma mevcuttur (Park, 2002). Bu araştırmada alan yazınla paralellik göstermiş, gönüllü çocuksuzluk dini yapılar, söylemler ve temsilleriyle aralarına mesafeler eklemleyerek sürdürülmüştür. Dolayısıyla seküler yatkinlikler ekseninin söz konusu deneyimde belirleyici olabildiğini, farklı kültürel bağlamlar içerisinde kesişebildiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. İlaveten çocuksuz bir yaşam pratiğinin, toplumsal damgalama aracılığıyla bir denetim mekanizmasına dönüştürülmesinin, neredeyse evrensel düzeyde deneyimlendiği gözlemlenmektedir. Öyle ki damgalar dahi ortaklaşmakta; bencillik, sorumsuzluk, mutsuzluk, yarım kadınlık, interfilitate erkeklik etiketleri kültürel bağlamlardan taşarak varlığını pekiştiregelmektedir (Riessman, 2000; Kelly, 2009). Sonuçta gönüllü çocuksuzların damgalanma pratikleri uluslararası düzeyde bir süreklilik göstermekte ancak bu damgalara karşı baş etme stratejileri birbirinden ayrılmaktadır.

Gönüllü çocuksuzluk kararının özellikle çok katmanlı ve birbiriyle ilişkilenmiş nedenleri göz önünde bulundurulduğunda, ebeveynliği “normalleştirmenin” ancak toplumsal değerler eksenindeki düzenlemelerle mümkün kılınabileceği öngörülmektedir. Bu eksenlerden ilkinde medyanın, dini ve politik söylemlerde kullanılan dilin yeniden yapılandırılması gerekliliği karşımıza çıkmaktadır. Çocuk merkezli gündelik yaşam pratikleri, süper annelik biçimleri, ideal babalık ve yoğun ebeveynlikler, bahsi geçen söylemsel alanlarda aynı potada eritilmektedir. Bu durumun, bir çocuğun bakım emeğini üstlenmeyi *korkutucu bir sorumluluk dizisi olarak* makbul ebeveynlikler ve vatandaşlıklar

sınırları çerçevesinde itici unsur haline getirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda kararın alınma, pekiştirilme, sabitleme sürecini içeren adımlarında, ebeveyn temsillerle birlikte temsil edilen dilin, gönüllüler ve ebeveynler arasında mikro mücadele alanları yaratmak yerine çoğulcu bir dili tercih etmesi böylelikle yapılandırılmış kültürel zemini inşa etmesi önem arz etmektedir.

Bir diğer önemli husus aile büyüklerinin bakımını sağlama ve daha önce yeğen, kardeş gibi bir çocuğun bakımını geçici ya da uzun süreli sağlayan katılımcılarda karşımıza çıkmaktadır. Bakım emeğinin fiziksel, duygusal ve zaman kısıtlılıkları nedeniyle “yeniden” devralmak istememişler, üstelik gönüllülük kararını daha bakım verme rolünderken almışlardır. Bu nedenle bakım emeği sağlayanların, ilerleyen yaşam evrelerinde çocuksuz bir yaşam sürdürme motivasyonların güçlü olduğu görülmüştür. Bu durum, özellikle toplum içerisinde bakıma muhtaç, dezavantajlı değerlendirilebilecek gruplarda yer alan çocuklar ve yaşlıların, bakım sorumluluğunun kamusal hizmetler aracılığıyla üstlenilmesinin önemine işaret etmiştir. Ücretsiz ya da farklı toplumsal tabakalar tarafından erişilebilir kreş ve yaşlı bakımevlerinin yaygınlaştırılması, çocukların kamusal bakım hizmetlerinden daha erken yaşlarda faydalanılabilmesi işlevsel politika basamakları olarak değerlendirilebilir.

Gönüllü çocuksuzluğun “*kişisel çocuksuzluk*” ana temasında alt temaların en sık başvurulmuş nedenlerinde, öznellikler kurma hedefinin açığa çıkışı özellikle gündelik yaşam pratikleriyle ilişkilendirilmektedir. Katılımcılar, ebeveyn kimliklerine büründükleri takdirde gündelik yaşam pratiklerindeki rutinlerinin bozulacağı kaygısını taşımakta; ebeveyn oldukları takdirde hasarlanmış yeni rutinlerin “normallik” çatısına yerleşmesini reddetmektedirler. Bu nedenle rutinleşmiş gündelik yaşam pratiklerinin sürdürülebilirliği önem kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, çocuklu ve çocuksuz gündelik yaşam pratikleri arasında yarıkların oluşmamasının, ebeveynliğe geçiş sürecini kolaylaştırıcı ve çekici bir unsur olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bakım emeğinin kamusallaştırılmasına ek olarak, dijital bakım platformlarının kurulmasının en azından bakımın özel alandan bir nebze de olsa taşınarak yoğun

ebeveynlikleri yumuşatabileceği öngörülmektedir. Hane içerisinde, bakım emeğinin kısa süreliğine bile olsa bir başkasına devredilebilmesi, ebeveyn olma yüklerini hafifletme açısından önem arz etmektedir. Benzer doğrultuda ev içi emeğin ara ara paylaşılabilmesine yönelik stratejiler ön plana çıkmalı, bu platformlar paylaşımın yaygınlaşmasına katkı sunmalıdır.

Bu çalışmada, gönüllü çocuksuzluğun duygusal nedenleri görünür kılınsa da gelecek araştırmalar açısından kararın, duygular sosyolojisi perspektifinden irdelenmesi gerektiği düşünülmektedir. Kararı meşrulaştırma çabası sıklıkla rasyonel gerekçelere yönlendirmesine karşılık ebeveynlik kaygıları, duygusal emek, aidiyet, öznellik gibi çok katmanlı duygusal süreçler ekseninde de deneyimlendiği ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda, gönüllü çocuksuzların duygu deneyimleri ve toplumsal alanlarla karşılaşmaları, bu alanlarda geliştirdikleri duygusal stratejileri soruşturmak, olgunun duygular boyutunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Öte yandan söz konusu olgunun, karma yöntem aracılığıyla araştırılması önemli görülmektedir. Çalışmada kararın kişisel, politik ve yapısal eksenlerde görünür kılınması, bu alanlar arasındaki kesişimlerin ancak karma yöntem kullanımıyla daha kapsamlı biçimde açığa çıkarılabileceğine işaret etmiştir. Bu nedenle karma yöntemle araştırmanın gönüllü çocuksuzluğun, toplumsal bağlam içindeki çeşitliliğini açığa çıkartmasına katkı sunacağı öngörülmektedir.

5.1. Geliştirilen Kavramlar

Bu araştırmada, gömülü teorinin prosedürleri izlenerek gönüllü çocuksuzluk deneyimini biçimlendiren destek mekanizmalarını veya deneyimlerini gerekçelendirmelerini açıklayabilmek üzere birtakım kavramlar üretilmiştir. Kavramlar, araştırmanın dördüncü bölümünde telaffuz edilmiş ancak olgusal temelleriyle birlikte tamamının sunulmasının uygun olacağı düşünülmüştür.

- *Annelik kaparı* kavramı, kadınların annelik kimliğinin diğer kimliklerini kuşatacağı kaygısına yaslanmakla birlikte annelik rollerinin, halihazırda rutinleşmiş pratikleri, zamanlarını ve kendilerine ait mekanlarını hasır altı edeceği varsayımlarından üretilmiştir. Gönüllü çocuksuz kadınların anlatılarında “*söküp atılamayan bir kıyafet*” olarak anlamlandırılan annelik,

diğer kimliklerin ikinci plana atılmasına neden olan geri dönüşsüz bir kimlik setidir. Diğer bir ifadeyle annelik; yaşam projelerinin, kimliklerinin, gündelik yaşam pratiklerinin üzerine kapanan bir ağ gibi tasvir edilmiştir. Bu nedenle annelik kapanının olgusal temelleri, gönüllü çocuksuz kadınların kimliklerini muhafaza etme çabası ve özerklik arayışlarını tek bir kimliğin kapanında erime endişesini görünür kılmak, geri dönüşsüzlük temasını vurgulayabilmek adına üretilmiştir.

- *Ebeveynlik sarmalı*, yoğun ebeveynlik ideolojilerinin çatısı altında, annelik ve babalığın idealleştirilmesiyle ilişkilenebilir; gündelik yaşam pratiklerinin çocuk merkezinde sürekli tekrar etmesini koşul sunan kısır döngülere hapsedilmiş ebeveynlik tasarımlarına işaret etmektedir. Hem erkek hem de kadın gönüllü çocuksuz katılımcılar, ebeveyn oldukları senaryolar ve çocuksuz yaşamları arasında sürekli karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu karşılaştırmalarda çocuksuz bir yaşam pratiğinde eylemler çeşitlenebilmekte, akışkan ve kurgulanmamış planlar gerçekleştirilebilmektedir. Ancak bir çocuk sahibi olduklarında duygularının, düşüncelerinin, planlarının merkez noktası çocuk haline gelecek ve çocuk, tüm bu unsurları bakım emeğine muhtaçlığı nedeniyle rutine bindirecektir. Bu rutinde gönüllü çocuksuzlar kendiliklerinin peşinden koşmaya devam edeceklerini ancak ulaşamayacaklarını öngörmektedir. Dolayısıyla ebeveynlik sarmalı kavramı, hem ebeveynliğin ardından bozulmuş rutinlerin yerleşen tekrarlarına hem de bireyin, kendisiyle bağlantısını takip eden kısır döngüyü ifade etmektedir.
- *Dönüşümsel çocuksuzluk*, toplumsal ilişkiler içerisinde tanık olunan çoğunlukla olumsuz ebeveynlik deneyimlerinden ortaya çıkmıştır. Gönüllü çocuksuz katılımcılar, sosyal çevrelerinde ebeveynliği bedensel yorgunluklar, kısıtlanmışlıklar, kimlik daralmaları ve sosyal yaşamı arka plana atma olarak gözlemlemektedir. Bu gözlemler, gönüllüler açısından negatif sosyal sermayelere dönüşmekte, ebeveynler üzerinden kendi konumlarını yeniden belirlemektedirler. Tanık oldukları ebeveynlikler, kendi konumlarının rasyonelliğinin altını çizmektedir. Burada

dönüşümsellik, gönüllü çocuksuzların ebeveynler üzerinden kurdukları dönüştürücü farkındalıklarını temsil etmekte; negatif sosyal sermayelerle ilişkilenen çocuksuzluk tercihini görünür kılmaktadır.

- *Ağır beşik*, çocuk ve çocukluğun değişen statüsüne referansla çocuğun yalnızca ekonomik yüklerle değil aksine duygusal, fiziksel, kültürel, toplumsal yük biçimde anlamlandırılmaya başlamasından ötürü ortaya çıkmıştır. Katılımcıların anlatılarında çocuk hem bir mekana hem de toplumsal konumların sabitlenmeyi beraberinde getirmekte ve duygusal, ekonomik, toplumsal yük biçimine dönüştürülmektedir. Dolayısıyla beşik biçiminde metaforlaştırılan kavramla bu yük varsayımları somutlaştırılmış; taşıma ve denge talepleri göz önünde bulundurulmuştur. Neticede ağır beşik kavramı, ebeveynliğin sürekli taşınması gereken yüklerini, denge taleplerini resmetmektedir.
- *Ters beşik*, çocuk sahibi olma konusundaki toplumsal beklentilerin, gönüllü çocuksuzluk deneyiminde tersyüz edilmesini ifade etmektedir. Bu noktada beşiğin ters çevrilmesi hem söz konusu nesnenin işlevsizleştirilmesini hem de çeviren failin, failliğini görünür hale getirmektedir. Bir çocuk sahibi olmama kararı yalnızca eylemsizlik, duruş olarak okunamamakta aksine normatif yapıların karşısında konumlanma ve pronatalist bir kültüre meydan okuma biçiminde eyleme dökülmektedir. Çocukla özdeşleşmiş, yeni bir yaşamın temsili haline gelen bu nesnenin ters çevrilmesi, olağan kabul edilen toplumsal normların yeniden kurgulanma çabasını temsil etmektedir.
- *Bakım duvarı*, gönüllü çocuksuzların anlatılarında çocuk sahibi olan sosyal çevreleriyle aralarındaki yapısal engelleri görünür kılmaktadır. Bakım emeğinin bireyi kuşatarak sosyal ilişkilerini ve zamanlarını kısıtlaması, gönüllülük deneyiminde ebeveynlerin bakım duvarlarına sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ebeveyn sosyal çevreleriyle özellikle hamilelik sürecinden itibaren kısıtlamalarla karşılaşmışlar, bir çeşit duvara çarpmışlardır. Dolayısıyla bu duvar, gönüllü çocuksuzlar ve ebeveynler arasına eklemlenen görünmez sınırları sembolize etmiş; toplumsal

ilişkilerin çocuklu-çocuksuz yaşam pratiğine göre filtrelene sürecini görünür kılmıştır.

- *Kadraj ortağı*, bir çocuk sahibi olmama kararının alındığı süreçte bu kararının toplumsal kabullerini kolaylaştıran bir başka deyişle gönüllü çocuksuzluk deneyiminde, destek mekanizması işlevi gören karar eşlikçileridir. Birincil ilişkiler içerisinde özenle seçilen kadraj ortakları, çocuksuz bireylerin, toplumun merceğindeki kadrajlarını yeniden kurgulamakta; çocuksuzluğu bazen meşru bazen daha kabul edilebilir gerekçelendirmelerle sunmaktadır. Aynı zamanda kararın kabul edilmediği ya da eleştirildiği sosyal ilişkiler içerisinde uzaklaştırarak, negatif sosyal sermayeleri pozitif sosyal sermayelere dönüştürmekte böylece bir sosyal ajan olarak gönüllü çocuksuzlar ve toplum arasında arabuluculuk görevi üstlenmektedirler.

Kaynakça

- Adams, J. (2014). The Decision to Have a Child in a Lowest-Low Fertility Context: A Consumption Orientation. *International Journal of Sociology of the Family*, 40(1), 27-48.
- Ahmed, S. (2016). *Mutluluk Vaadi*. (Çev. D. Mayadağ). Sel Yayıncılık.
- Akgün, C. N. (2024). *Annelik: Gerilimler, Mücadeleler, Uzlaşmalar*. İletişim Yayınları.
- Akın, M. H. (2012). Türkiye’de Muhafazakarlığın Direnme Odağı Olarak Aile. *Muhafazakar Düşünce*, 8(31), 3-20.
- Akın, M. H. (2019). Sosyal Etkileşim ve Sosyal Benlik Kaynağı Olarak Aile. *Medeniyet ve Toplum Dergisi (METDER)*, 3(1), 1-14.
- Akın, M. H. (2025). Türkiye’de Aileyi Anlamaya Bir Katkı: Dünya Değerler Araştırması Verileri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz. *Yeni Türkiye*, 31(141), 218-229.
- Allen, K. R., Blieszner, R., & Roberto, K. A. (2011). Perspectives On Extended Family And Fictive Kin In The Later Years: Strategies And Meanings Of Kin Reinterpretation. *Journal Of Family Issues*, 32(9), 1156-1177. doi: <https://doi.org/10.1177/0192513X11404335>
- Al-Hashmi, S. M. (1991). The Effect of Urbanization and Modernization on Family Structure in Oman. *Dissertations and Theses*. doi: <https://doi.org/10.15760/etd.6007>
- Altınoluk, D. (2018). Kadın Olmak mı Anne Olmak mı?: İşte Bütün Mesele Bu. *Fe Dergi*, 10(1), 57-66. doi: https://doi.org/10.1501/Fe0001_00000000196
- Amman, M. T. (2010). Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. *Aile ve Eğitim - Tartışmalı İlmi Toplantı*, 41-70.
- Arnett, J. J. (1998). Learning to stand alone: The contemporary American transition to adulthood in cultural and historical context. *Human Development*, 41(5-6), 295-315. doi: <https://doi.org/10.1159/000022591>
- Atakan Gönüllü, A. (2018). Toplumsal cinsiyet eşitliği ve bakım emeği. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(3), 125-136. doi: <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.465717>

- Attali, J. (2017). *Gürültüden Müziğe*. (Çev. G. Gülcügil Türkmen). Ayrıntı Yayınları.
- Attar, M. A. (2024). The Post-2008 Pronatalist Rhetoric in Türkiye: There is No Robust Causal Effect on Actual Fertility! *Nüfusbilim Dergisi*, 46, 5-26.
- Aydemir, M. A., & Tecim, E. (2014). Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli. M. Aydın içinde, *Aile Sosyolojisi Yazıları* (s. 191-218). Açılım Kitap.
- Aysan, M. F. (2015). Türkiye'nin Demografik Dönüşümü ve Yeni Meydan Okumalar. L. Sunar içinde, *Türkiye'de Toplumsal Değişim* (s. 67-97). Nobel Yayıncılık.
- Aytaç, A. M. (2015). *Ailenin Serencamı: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması*. Dipnot Yayınları.
- Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü (2014), Boşanma Nedenler Araştırması, Semra Yurtkuran Demirkıran, Aysel Günindi Ersöz, Rahime Bedeş Şen, Emre Ertekin, Özden Sezgin, Ahu Meryem Turğut ve Nuray Şehitoğlu (Haz.), Ankara.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2017). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi.
- Baş, E. (2021). Evlilik: Modernleşme Sürecinde Kuşaklararası Yaşanan Değişim. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20(2), 821-845. doi: <https://doi.org/10.21547/jss.823131>
- Bachelard, G. (1996). *Mekanın Poetikası*. Kesit Yayıncılık.
- Badinter, E. (1992). *Annelik Sevgisi: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*. Afa Yayınları.
- Badinter, E. (2023). *Kadınlık mı Annelik mi*. (Çev. A. Ekmekçi). İletişim Yayınları.
- Bahtiyar-Saygan, B., & Sakallı-Uğurlu, N. (2019). Development of attitudes toward voluntary childlessness scale and its associations with ambivalent sexism in Turkey. *Journal of Family Issues*, s. 1-29. doi: <https://doi.org/10.1177/0192513X19860168>

- Bal, N. (2019). *Instagram'da Anneliğin Sunumu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*. [Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Bauman, Z. (2018). *Iskarta Hayatlar: Modernite ve Safraları*. (Çev. O. Yener). Tellekt.
- Bauman, Z. (2020). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Çev. Y. Alogan). Ayrıntı Yayınları.
- Bayraktar, S. (2011). *Makbul Anneler Makbul Vatandaşlar*. Ayizi Kitap.
- Beck, U. (2019). *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. (Çev. K. Özdoğan ve B. Doğan). İthaki Yayınları.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2012). *Aşkın Normal Kaosu*. (Çev. N. Ermiş). İmge Kitabevi.
- Becker, H. S. (2015). *Hariciler (Outsiders), Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*. (Çev. B. Bakırlı). Heretik Yayınları.
- Bektaş Ata, L., Karaosmanoğlu, D., & Engin, B. (2023). *Bu Ev İşlerini Kim Yapıyor Kuzum? Asrileşmeden Robotlaşmaya Ev ve Kadınlık Tezahürleri*. İdealkent Yayınları.
- Berghammer, C., Fliegenschnee, K., & Schmidt, E.-M. (2014). Cohabitation and Marriage in Austria: Assessing the Individualization Thesis Across the Life Course. *Demographic Research*, 31, 1137-1166. doi: <https://doi.org/10.4054/DemRes.2014.31.37>
- Bernardi, L., & Klärner, A. (2014). Social networks and fertility. *Demographic Research*, 30, 641-670. doi: <https://doi.org/10.4054/DemRes.2014.30.22>
- Beşpınar, F. U., & Beşpınar, L. Z. (2017). Türkiye'de Hane Halkı Yapıları ve Evlilik Pratiklerinde İkili Resim: Geleneklerin Yanı Sıra Değişimin Yansımaları. *Nüfusbilim Dergisi*, 109-149.
- Bicharova, M., Lebedeva, I., & Karabushchenko, P. (2015). Russian Childfree Community: Reality and Illusions. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 925-932. doi: <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.11.674>
- Blackstone, A. (2023). *Gönüllü Çocuksuzluk: Aileyi Baştan Tanımlayan ve Yeni Bir Bağımsızlık Çağı Yaratan Hareket*. (Çev. H. Dikmen). İletişim Yayınları.

- Blackstone, A. ve Stewart (2016). "There's More Thinking to Decide": How the Childfree Decide Not to Parent. *The Family Journal*, 24(3). doi: <https://doi.org/10.1177/1066480716648676>
- Bora, A. (2022). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İletişim Yayınları.
- Bonald, L. De. (2025). *Siyasi ve Dini İktidar Teorisi*. (Çev. K. Güner). Beyoğlu Kitabevi.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford University.
- Bourdieu, P. (2023). *Bekarlar Balosu: Fransa Kırsalında Köylü Toplumun Krizi*. (Çev. Ç. Eroğlu). Dergah Yayınları.
- Braithwaite, D. O., Bach, B. W., Baxter, L. A., DiVerniero, R., Hammonds, J. R., Hosek, A. M., Willer, E. K., & Wolf, B. M. (2010). Constructing family: A typology of voluntary kin. *Journal of Social and Personal Relationships*, 27(3), 388-407. doi: <https://doi.org/10.1177/0265407510361615>
- Brinton, M. C., & Oh, E. (2019). Babies, Work, or Both? Highly Educated Women's Employment and Fertility in East Asia. *American Journal of Sociology*, 125(1), 105-140. doi: <https://doi.org/10.1086/704369>
- Bauman, Z. (2023). *Akışkan Aşk: İnsan İlişkilerinin Dayanıksızlığı*. (Çev. I. Ergüden). Alfa Yayınları.
- Budds, K., Locke, A., & Burr, V. (2016). For some people it isn't a choice, it's just how it happens: Accounts of "delayed" motherhood among middle-class women in the UK. *Feminism & Psychology*, 26(2), 170-187. doi: <https://doi.org/10.1177/0959353516639615>.
- Buhr , P., & Huinink, J. (2017). Why Childless Men and Women Give Up on Having Children. *European Journal of Population*, 33(4), s. 585-606. doi: <https://doi.org/10.1007/s10680-017-9429-1>
- Bumin, K. (1983). *Batı'da Devlet ve Çocuk*. Alan Yayıncılık.
- Bujard, M., Andersson, G. (2024). Fertility Declines Near the End of the COVID-19 Pandemic: Evidence of the 2022 Birth Declines in Germany and Sweden. *Eur J Population* 40, 4. doi: <https://doi.org/10.1007/s10680-023-09689-w>

- Cabanas, E., & Illouz, E. (2023). *Mutlu Yurttaş İmalatı: Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?* (Çev. T. Göbekçin). İletişim Yayınları.
- Caldwell, J. C. (1976). Toward a restatement of demographic transition theory. *Population and Development Review*, 2(3), 321-366. Doi: <https://doi.org/10.2307/1971615>
- Calhoun, L. g., & Selby, J. W. (1980). Voluntary Childlessness, Involuntary Childlessness, and Having Children: A Study of Social Perceptions. *Family Relations*, 181-183. doi: <https://doi.org/10.2307/352349>
- Callan, V. J. (1983). The Voluntarily Childless and their Perceptions of Parenthood and Childlessness. *Journal of Comparative Family Studies*, 14(1), 87-96. doi: <https://doi.org/10.3138/jcfs.14.1.87>
- Canatan, K., & Yıldırım, E. (2013). *Aile Sosyolojisi*. Açılım Kitap.
- Cancian, F. M. (1986). The Feminization of Love. *Signs*, 11(4), 692-709. doi: <https://doi.org/10.1086/494272>
- Carter, J. (2013). The curious absense of love stories in women's talk. *The Sociological Review*, 61(4), 728-744. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12082>
- Chambers, D., & Gracia, P. (2022). *A Sociology of Family Life: Change and Diversity in Intimate Relations*. Polity Press.
- Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln içinde, *Handbook of Qualitative Research* (s. 509-535). SAGE Publications.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. SAGE Publications.
- Cherlin, J. A. (2004). The Deinstitutionalization of American Marriage. *Journal of Marriage and Family*, 66(4), 848-861. doi: <https://doi.org/10.1111/j.0022-2445.2004.00058.x>
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities*. University of California Press.
- Costa, R. P. (2013). Family Rituals: Mapping The Postmodern Famiy Through Time, Space and Emotion. *Journal of Comparative Family Studies*, 269-289.

- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. (Çev. S. B. Demir). Eğiten Kitap.
- Creswell, J. W. (2017). *Nitel Araştırmacılar için 30 Temel Beceri*. (Çev. A. Özcan). Anı Yayıncılık.
- Correll, S. J., Benard, S., & Paik, I. (2007). Getting a job: Is there a motherhood penalty? *American Journal of Sociology*, 112(5), 1297-1339. doi: <https://doi.org/10.1086/511799>
- Çabuklu, Y. (2007). *Toplumsal Kurgular ve Cinsiyetçilik*. Everest Yayınları.
- Çakır, S. (2008). Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist Feminizm. *Toplum ve Demokrasi*, 185-196.
- Dalay Tez, Z. Ç. (2016). Ataerkil Toplumda Gönüllü Çocuksuzluk: Türkiye’de Gönüllü Çocuksuzluk’u Seçen Kadınlara Dair Algı ve Yaklaşımlar. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı.
- Demirci-Yılmaz, T. (2015). Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları (1840-1950). *Cogito*(81), 66-90.
- Dikeçligil, B. F. (2014). Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu. M. Aydın içinde, *Aile Sosyolojisi Yazıları* (s. 13-50). Açılım Kitap.
- Doğan, S. (2012), “Fiziksel Duvarlar, Sembolik Sınırlar ve Yamalı Bir Şehir Olarak İstanbul”, *İdeal Kent Dergisi*, S. 6, s. 154-171.
- Donath, O. (2015). Regretting Motherhood: A Sociopolitical Analysis. *Journal of Women in Culture and Society*, 40(2), 343-367.
- Donath, O. (2023). *Annelikten Pişman Olmak*. (Çev. B. Yalçın). İletişim Yayınları.
- Dorbritz, J. (2008). Germany: Family diversity with low actual and desired fertility. *Demographic Research*, 19(17), 557-598. doi: <https://doi.org/10.4054/DemRes.2008.19.17>
- Donzelot, J. (2022). *Aile Polisi*. (Çev. P. B. Yalım). Nika Yayınevi.
- Duman, M. Z. (2012). Aile Kurumu Üzerine Tarihsel Bir Okuma Girişimi ve Muhafazakâr İdeolojinin Aileye Bakışı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 19-50.

- Dumas, T. L., & Perry-Smith, H. E. (2018). The Paradox Of Family Structure And Plans After Work: Why Single Childless Employees May Be The Least Absorbed At Work. *The Academy of Management Journal*, 61(4), 1231-1252. doi: <https://doi.org/10.5465/amj.2016.0086>
- Durkheim, E. (2017). *İntihar*. (Çev. Ö. Ozankaya). Cem Yayınevi.
- Dykstra, P. A., & Hagestad, G. O. (2007). Childlessness and Parenthood in Two Centuries: Different Roads-Different Maps? *Journal of Family Issues*, 28(11), 1518-1532. doi: <https://doi.org/10.1177/0192513X07303881>
- Ecevit, Y. (1993). Aile, Kadın ve Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesinde Klasik ve Yeni Yaklaşımlar. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1, 9-33.
- Eke, N. P. (2023). Orta Sınıf Bir İdeoloji Olarak Annelik. *Sosyoloji Dergisi*, 45, 93-126. doi: <https://doi.org/10.59572/sosder.1264808>
- Eke, P. (2022). *Tercihen Çocuksuz: Kadınlık Arzuları Değişirken*. NotaBene Yayınları.
- Elkind, D. (2001). *Hurried Child*. Massachusetts: Perseus Publishing.
- Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology*, 103(2), 281-317. doi: <https://doi.org/10.1086/231209>
- Emirbayer, M., & Mische, A. (1998). What is agency? *American Journal of Sociology*, 103(4), 962-1023. doi: <https://doi.org/10.1086/231294>
- Engels, F. (2019). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (Çev. E. Özalp). Yordam Kitap.
- Erikson, E. (1963). *Childhood and Society*. Penguin Books.
- Ergun, A., & Aracı İyiyaydın, A. (2021). Womanhood bound to motherhood: Choosing childlessness in Türkiye. *BMC Psychology*. doi: <https://doi.org/10.1186/s40359-025-02661-9>
- Ermisch, J. (2023). The recent decline in period fertility in England and Wales: Differences associated with family background and intergenerational educational mobility. *Population Studies*, 78(2), 325-339. <https://doi.org/10.1080/00324728.2023.2215224>
- Erol, P. Ö. (2018). Toplumsal Değerler Sistemleri Olarak Ailecilik ve Bireyciliğin Doğurganlık Üzerine Yansımaları. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat*

- Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(35), 871-893. doi: <https://doi.org/10.21550/sosbilder.405705>
- Esgin, A. (2007). Batı Sosyolojisinde Metodolojik Problemler: Pozitivizm-Hermeneutik İkiliği. E. Eğribel, & U. Özcan içinde, *Sosyoloji Yıllığı- Kitap 16: Bilim Sosyolojisi. Bilim Tarihi ve Yöntem* (s. 669-690). Kitabevi Yayınları.
- Eurostat. (2025). *Fertility statistics, 2025*. Statistical Office of the European Union.
- Firestone, S. (2013). *Cinselliğin Diyalektiği*. (Çev. Y. Salman). Payel Yayınları.
- Forsyth, C. J. (1999). The Perspectives of Childless Couples. *International Review of Modern Sociology*, 29(2), 59-70.
- Forsyth, C. J., & Johnson, E. L. (1995). A Sociological View of the Never Married. *International Journal of Sociology of the Family*, 25(2), 91-104.
- Foucault, M. (2016). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). Ayrıntı Yayınları.
- Fournier, J. L. (2021). *Tek Yalnız Ben Değilim*. (Çev. A. Ece). Yapı Kredi Yayınları.
- Furstenberg F. (2019) Family Change in Global Perspective: How and Why Family Systems Change. *Fam Relat*, 68(3), 326-341. doi: <https://doi.org/10.1111/fare.12361>
- Goldscheider, F.K. & Waite, L. J. (1991). *New Families. No Families? The Transformation of the American Home*. University of California Press.
- Gravningen, K., Mitchell, K. R., Wellings, K., Johnson, A. M., Geary, R., Jones, K. G., Clifton, S., Erens, B., Lu, M., Chayachinda, C., Field, N., Sonnenberg, P., & Mercer, C. H. (2017). Reported reasons for breakdown of marriage and cohabitation in Britain: Findings from the third National Survey of Sexual Attitudes and Lifestyles (Natsal-3), *PLOS One*, 12(3). doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0174129>
- Gündüz, Ş. (2017). Kariyer Basamaklarında Kadının Düşmanı Olarak Kendisi: Süper Anne Sendromu, Görünmez Kadın Sendromu ve Külkedisi Sendromu. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 84-94. doi: <https://doi.org/10.17498/kdeniz.318192>
- Gedvilaitė-Kordušienė, M., Tretjakova, V., & Krzyżowski, Ł. (2020). Women's Feelings about Childlessness in Two Pro-Natalist Countries. *Polish Sociological Review*, 210, 229-244. doi: <https://doi.org/10.26412/psr210.06>

- Gençoğlu, A. Y. (2014). Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*(XVIII), 681-700. doi: <https://doi.org/10.14225/Joh425>
- Giddens, A. (2009). *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*. (Çev. G. Aksoy). Say Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. (Çev. İ. Şahin). Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (Çev. Ü. Tatlıcan). Say Yayınları.
- Gillespie, R. (2000). When No Means No: Disbelief, Disregard and Deviance As Discourses of Voluntary Childlessness. *Women's Studies International Forum*(23), 223-234. doi: [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(00\)00076-5](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(00)00076-5)
- Gillespie, R. (2001). Contextualizing Voluntary Childlessness Within a Postmodern of Reproduction: Implications for Health and Social Needs. *Critical Social Policy*, 2(21), 139-159. doi: <https://doi.org/10.1177/026101830102100201>
- Gillespie, R. (2003). Childfree and feminine: Understanding the gender identity of voluntarily childless women. *Gender & Society*, 17(1), 122-136. doi: <https://doi.org/10.1177/0891243202238982>
- Gittins, D. (2012). *Aile Sorgulanıyor*. (Çev. T. Erdem). Pencere Yayınları.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (2006). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine Publishing Company.
- Glass, J., Andersson, M. A., & Simon, R. W. (2016). Parenthood and Happiness: Effects of Work-Family Reconciliation Policies in 22 OECD Countries. *American Journal of Sociology*, 122(3), 886-929. doi: <https://doi.org/10.1086/688892>
- Goode, W.J. (2003). "Family changes over the long term: A sociological commentary. *Journal of Family History*, 28, 15-30. doi: <https://doi.org/10.1177/0363199002238552>
- Goody, J. (2004). *Avrupa'da Aile: Bir Tarihsel – Antropolojik Deneme*. (Çev. S. Arısoy). Literatür Yayıncılık.

- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs. Prentice-Hall.
- Goffmann, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edişi Üzerine Notlar*. (Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı ve S. N. Ağırnaslı). Heretik Yayınları.
- Gubrium, J. F., & Buckholdt, D. R. (1982). Fictive Family: Everyday Usage, Analytic, and Human Service Considerations. *American Anthropologist*, 4(84), 878-885. doi: <https://doi.org/10.1525/aa.1982.84.4.02a00120>
- Hays, S. (1996). *The Cultural Contradictions of Motherhood*. Yale University Press.
- Halt, J. (1974). *Çocukluktan Kaçış*. (Çev. S. Yılcı ve C. Aksoy). Beyaz Yayınları.
- Heaton, J. (2004). *Reworking Qualitative Data*. SAGE Publications.
- Heaton, T. B., Jacobson, C. K., & Fu, X. N. (1992). Religiosity of Married Couples and Childlessness. *Review of Religious Research*, 33(3), 244-255.
- Heller, P. L., Tsai, Y.-M., & Chalfant, H. P. (1986). Voluntary and Nonvoluntary Childlessness: Personality vs. Structural Implications. *International Journal of Sociology of the Family*, 16(1), 95-110.
- Hintz, E. A., & Tucker, R. (2023). Perceptions of the Childfree. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. 233-253. doi: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.1449>
- Hird, M. J., & Abshoff, K. (2000). Women without Children: A Contradiction in Terms? *Journal of Comparative Family Studies*, 31(3), 347-366. doi: <https://doi.org/10.3138/jcfs.31.3.347>
- Hochschild, A. R., & Machung, A. (1989). *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. Penguin Books.
- Hooff, J. V. (2016). *Modern Couples? Continuity and Change in Heterosexual Relationships*. Routledge.
- hooks, b. (2020). *Duygu Yoldaşlığı Kadınların Sevgi Arayışı*. (Çev. Ö. Karakaş). bgst Yayınları.
- hooks, b. (2021). *Değişme İsteği: Erkekler, Erkeklik ve Sevgi*. (Çev. Z. KutluataI. bgst Yayınları.
- Hortaçsu, N. (2015). *Zamanda Aile, Ailede Zaman*. İmge Kitabevi.

- Işık, E. (2023). Genel Sistem Teorisinden Aile Sistemleri Teorisine: Aile Çalışmalarında Sistem Kuramı. *DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 701-716.
- İşçi, S. T. (2023). Bauman ve Giddens Ekseninde Dijitalleşen Saf İlişkiler: Geçmişten Günümüze Değişen Birliktelik Biçimleri. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 7(1), 435-458.
- Illouz, E. (2024). *Romantik Ütopyaı Tüketmek: Aşk ve Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*. (Çev. G. Boztepe). Livera Yayınevi.
- Illouz, E. (2024). *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*. (Çev. Ö. Ç. Aksoy). İletişim Yayınları.
- İnal, K. (1999). Paternalist Politikanın İdeal Türk Çocuğu. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 32(1), 195-212.
- Iorio, G. (2015). *Sociology of Love: The Agapic Dimension of Societal Life*. Vernon Press Series in Sociology.
- Jackson, S. (1993). Even Sociologists Fall In Love: An Exploration In The Sociology Of Emotions. *Sociology*, 27(2), 201-220. doi: <https://doi.org/10.1177/0038038593027002002>
- Jalovaara, M., & Fasang, A. E. (2017). From never partnered to serial cohabitators: Union trajectories to childlessness. *Demographic Research*, 36, 1703-1720. doi: <https://doi.org/10.4054/DemRes.2017.36.55>
- James, A., Jenks, C., & Prout, A. (1998). *Theorizing Childhood*. Teachers College Press.
- Jeffries, S., & Konnert, C. (2002). Regret and psychological well-being among voluntarily and involuntarily childless women and mothers. *International Journal of Aging and Human Development*, 54(2), 89-106. doi: <https://doi.org/10.2190/J08N-VBVG-6PXM-0TTN>
- Jenks, C. (2003). Children as Risk. A. James, & A. Prout içinde, *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (s. 129-146). Routledge.

- Johnson, K. M., Greil, A. L., Leyser-Whalen, O., & Shreffler, K. M. (2020). Infertility and Self-identification. *Sociological Perspectives*, 63(3), 378-396. doi: <https://doi.org/10.1177/0731121419867691>
- Kıray, M. B. (1964). *Ereğli: Ağır Sanayi Öncesi Bir Sahil Kasabası*. İletişim Yayınları.
- Kıray, M. B. (1999). *Seçme Yazılar*. Bağlam Yayınları.
- Kaya, F. (2019). Yorumsamacı Yaklaşımda Anlama Kavramının Önemi ve Pozitivizm Eleştirisi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* (22), 271-280.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1982). Old age security value of children and socioeconomic development: Cross-national evidence. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 13, 29-42.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1982). *The changing value of children in Turkey*. East-West Center.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1993). Türkiye’de Aile Kültürü. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1, 49-57.
- Kağıtçıbaşı, Ç., & Ataca, B. (2017). Çocuğun Değeri ve Aile Değişimi: Türkiye'den Otuz Yıllık Bir Portre. *Sosyoloji Dergisi* (35), 77-101.
- Keizer, R., Dykstra, P. A., & Poortman, A.-R. (2010). Life Outcomes of Childless Men and Fathers, *European Sociological Review*, 26(1), 1-15. doi: <https://doi.org/10.1093/esr/jcn080>
- Kelly, M. (2009). Women’s Voluntary Childlessness: A Radical Rejection of Motherhood? *Women’s Studies Quarterly*, 37(3/4), 157-172. doi: 10.1353/WSQ.0.0164
- Kirchengast, S. (2008). Childlessness in old age - an anthropological approach to a current problem. *Anthropologischer Anzeiger*, 66(2), 237-246. doi: <https://doi.org/10.1127/aa/66/2008/237>
- Klärner, A. (2015). The low importance of marriage in eastern Germany – social norms and the role of people’s perceptions of the past. *Demographic Research*, 33, 239-272. doi: <https://doi.org/10.4054/DemRes.2015.33.9>
- Knott, S. (2023). *Anneliğin Sıra Dışı Tarihi*. (Çev. M. Öztürk). Mundi Kitap.
- Koç, İ. (2018). Türkiye’de Aile Yapısının Değişimi Sürecinde Tek Ebeveynli Ailelerin Oluşumu, Belirleyicileri ve Refah Durumu (2006-2016). *Türkiye*

- Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi* (s. 33-85). Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Koropecykj-Cox , T., & Çopur, Z. (2015). Attitudes about Childlessness and Infertility Treatments: A Comparison of Turkish and American University Students. *Journal of Comparative Family Studies*, 46(3), 373-402. doi: <https://doi.org/10.3138/jcfs.46.3.373>
- Koropecykj-Cox, T., & Pendell, G. (2002). Attitudes about childlessness in the United States: Correlates of positive. *Journal of Family Issues*, 28(8), 1054-1082. doi: <https://doi.org/10.1177/0192513X07301940>
- Kotowska, I. E., & Jóźwiak, J. (2008). Decreasing birth rates in Europe: Reasons and remedies. *CESifo Forum*, 9(4), 19-25. doi: <https://doi.org/10.1007/s12290-008-0062-6>
- Lahad, K. (2012). Singlehood, Waiting, and the Sociology of Time. *Sociological Forum*, 27(1), 163-186. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1573-7861.2011.01306.x>
- La Roossa, R. (1988). Fatherhood And Social Change, *Family Relations*, 26 (37), 451-457. doi: <https://doi.org/10.2307/584119>
- Lüküslü, D. (2020). *Türkiye'de 'Gençlik Miti': 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*. İletişim Yayınları.
- Lee, K.-H., & Zvonkovic, A. M. (2014). Journeys To Remain Childless: A Grounded Theory Examination Of Decision-Making Processes Among Voluntarily Childless Couples. *Journal Of Social And Personal Relationships*, 31(4), 535-553. doi: <https://doi.org/10.1177/0265407514522891>
- Lethen, H. (2017). *Soğuk Temas: İki Savaş Arasında Almanya'da Yaşama Deneyleri ve Mesafe Kültürü*. (Çev. T. Birkan). Metis Kitap.
- Letherby, G. (2002). Childless and bereft?: Stereotypes and realities in relation to 'voluntary' and 'involuntary' childlessness and womanhood. *Sociological Inquiry*, 72(1), 7-20. doi: <https://doi.org/10.1111/1475-682X.00003>
- Letherby, G., & Williams, C. (1999). Non-Motherhood: Ambivalent Autobiographies. *Feminist Studies*, 25(3), 719-728. doi: <https://doi.org/10.2307/3178673>

- Lim, S. S. (2019). *Transcendent Parenting: Raising Children in the Digital Age*. Oxford University Press.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Sage Publications.
- Madanipour, A. (2003). *Public and Private Spaces of the City*. Routledge.
- Mainer, C. (2015). *Çocuk Yapmamak İçin 40 Neden*. (Çev. Z. C. Özatalay). Esen Kitap.
- Majumdar, D. (2004). Choosing Childlessness: Childlessness in the United States. *Michigan Sociological Review*(18), 108-135.
- Malacrida, C., & Boulton, T. (2012). Women's Perceptions of Childbirth 'Choices': Competing Discourses of Motherhood, Sexuality, and Selflessness. *Gender & Society*, 26(5), 748-772. doi: <https://doi.org/10.1177/0891243212452630>
- Martin, E. (2001). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Beacon Press.
- Marx, K., Lenin, V. İ., & Engels, F. (2008). *Kadın ve Aile*. (Çev. A. Gelen). Sol Yayınları.
- May, E. T. (1997). The Politics of Reproduction. *Irish Journal of American Studies*, 6, 1-37.
- Mayowa, I. O. (2019). Family Institution and Modernization: A Sociological Perspective. *Research on Humanities and Social Sciences*. 9(8), 99-105. doi: <https://doi.org/10.7176/RHSS>
- Merriam, S. B. (2018). *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. (Çev. . Turan, F. Koçak Canbaz, M. Öz, E. Karadağ, D. Yılmaz, H. Özen, M. Yalçın, S. İşçi, Ö. Öztekin, E. Dinç, ve S. Yüksel Gizle). Nobel Yayınevi.
- Merz, E.-M., & Liefbroer, A. c. (2012). The Attitude Voluntary Childlessness in Europe: Cultural and Institutional Explanations. *Journal of Marriage and Family*, 74(3), 587-600. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2012.00972.x>
- Miall, C. E. (1986). The Stigma of Involuntary Childlessness. *Social Problems*, 33(4), 268-282. doi: <https://doi.org/10.1525/sp.1986.33.4.03a00020>
- Miller, T. (2010). *Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler*. (Çev. G. Tunçer). İletişim Yayınları.

- Millet, K. (2011). *Cinsel Politika*. (Çev. S. Selvi). Payel Yayınları.
- Moore, J. (2014). Reconsidering Childfreedom: A Feminist Exploration of Discursive Identity Construction in Childfree LiveJournal Communities. *Woman's Studies in Communication*, 37, 159-180. doi: 10.1080/07491409.2014.909375
- Németh, A.O., Németh, P. & Tőkés, L. (2025). Empirical analysis of the differences in the drivers of fertility between CEE countries and the rest of the EU. *J Pop Research* 42, 15. doi: <https://doi.org/10.1007/s12546-025-09366-1>
- Neuman, L. W. (2016). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. (Çev. Ö. Akkaya). Yayın Odası.
- Nisbet, R. (1990). "Muhafazakarlık", Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. (Der. Tom Bottomore, Robert Nisbet), V Yayınları.
- No Kidding! (2025, Nisan 28). No Kidding! We're Childfree: <http://www.nokidding.net/index.html> adresinden alındı
- Noble, T. (1995). The Nuclear Family and Postmodern Theory. *Journal of Social Studies*, 127-143.
- Notestein, F. W. (1945). *Population: The Long View*. In T. W. Schultz (Ed.) *Food for the World*, 36-57. University of Chicago Press.
- Nowell, L. S., Norris, J. M., White, D. E., & Moules, N. J. (2017). Thematic analysis: Striving to meet the trustworthiness criteria. *International Journal of Qualitative Methods*, 16(1), 1-13. doi: <https://doi.org/10.1177/1609406917733847>
- OECD. (2024). OECD Family Database, 2024. Organisation for Economic Co-operation and Development.
- OECD. (2024). *Society at a Glance 2024: OECD Social Indicators*, OECD Publishing.
- Önder Erol, P., & Zor, A. (2022). Doğum Karşıtı Düşünce Akımlarının Sosyal Medyadaki Yansımaları: Reddit Örneği. *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(20), 267-286. doi: <https://doi.org/10.20304/humanitas.1099921>

- Özbay, F. (2021). *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*. İletişim Yayınları.
- Parigi, P., & Henson, W. (2014). Social Isolation in America. *Annual Review of Sociology*, 40, 153-171. doi: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145646>
- Özdemir, Ö. (2017). İki Sistemli Kuram Olarak Sosyalist Feminizm. *KSBD*, 9(2), 395-414.
- Park, K. (2002). Stigma Management Among the Voluntarily Childless. *Sociological Perspectives*, 45(1), 21-45. doi: <https://doi.org/10.1525/sop.2002.45.1.21>
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. (Çev. M. Bütün ve S. B. Demir). Pegem Akademi.
- Parsons, T. & Bales, R. (1966). *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press.
- Pelikh, A. and Goisis, A. (2024) Fertility intentions and postponed parenthood: initial findings from Next Steps at age 32. UCL Centre for Longitudinal Studies.
- Peterson, H. (2015). Fifty shades of freedom: Voluntary childlessness as women's ultimate liberation. *Women's Studies International Forum*, 53(4), 182-191. doi: <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2014.10.017>
- Peterson, H. (2015). The Politics of Choice and the Limits of Reproductive Autonomy. *European Journal of Women's Studies*, 22(2), 159-174. doi: <https://doi.org/10.1007/s11019-022-10097-w>
- Peterson, H., & Engwall, K. (2019). Why Would You Want a Baby When You Could Have a Dog?" Voluntarily Childless Women's "Peternal" Feelings, Longing and Ambivalence. *Soc. Sci.*, 8(126), 1-15. doi: <https://doi.org/10.3390/socsci8040126>
- Piaget, J. (1972). Intellectual Evolution from Adolescence to Adulthood, *Human Development*, 15(1), 1-132. doi: <http://dx.doi.org/10.1159/000271225>
- Postman, N. (1995). *Çocukluğun Yokluğu*. (Çev. K. İnal). İmge Kitap.

- Pujari, S., & Unisa, S. (2014). Failing Fatherhood: A Study of Childless Men in Rural Andhra Pradesh. *Sociological Bulletin*, 63(1), 21-40. doi: <https://doi.org/10.1177/0038022920140102>
- Ramu, G. N. (1987). Family Background and Perceived Marital Happiness: A Comparison of Voluntary Childless Couples and Parents. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, 12(4), 413-427.
- Rich, A. (2024). *Kadından Doğma: Deneyim ve Kurum Olarak Annelik*. (Çev. B. Tanrısever). Otonom Yayıncılık.
- Riessman, C. K. (2000). Stigma and Everyday Resistance Practices: Childless Women in South India. *Gender and Society*, 14(1), 11-135. doi: <https://doi.org/10.1177/089124300014001007>
- Rijken, A. J., & Merz, E.-M. (2014). Double Standards: Differences in Norms on Voluntary Childlessness for Men and Women. *European Sociological Review*, 30(4), 470-482. doi: <https://doi.org/10.1093/esr/jcu051>
- Rohrer, J. M., Egloff, B., & Schmukle, S. C. (2015). Examining the effects of birth order on personality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(46), 14224-14229. doi: 10.1073/pnas.1506451112
- Rojek, C. (2000). *Leisure and Culture*. Palgrave Macmillan.
- Sadıkoğlu, Z. Z. (2021). Modern Türk Ailesinde ve Kadınların Uğraşlarında Değişme. *Tesam Akademi Dergisi*, 9(1), 317-347. doi: <https://doi.org/10.30626/tesamakademi.986225>
- Sadıkoğlu, Z. Z. (2023). *Yeni Anneliğin Sosyolojisi: Postmodern Zamanda Anne Olmamak*. Alfa.
- Sancar, S. (2016). *Erkeklik İmkansız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. Metis Yayınları.
- Sayın, Ö. (2020). *Aile Sosyolojisi*. Doğu Batı Yayınları.
- Sencer, A. (2021). Kentlerin Kutuplaştıran Yüzü: Güvenlikli Siteler. *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 160-172.
- Sennett, R. (2008). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerinde Etkileri*. (Çev. B. Yıldırım). Ayrıntı Yayınları.

- Shapiro, G. (2014). Voluntary childlessness: A critical review of the literature. *Studies in the Maternal*, 6(1), 1-15. doi: <https://doi.org/10.16995/sim.9>
- Shaw, R. L. (2010). Women's experiential journey toward voluntary childlessness: An interpretative phenomenological analysis. *Journal of Communiyt & Applied Social Psycholohy*, 21(2), 151-163. doi: <https://doi.org/10.1002/casp.1072>
- Silka, L., & Kiesler, S. (1977). Couples Who Choose to Remain Childless. *Family Planning Perspectives*, 9(1).
- Simmel, G. (1996). Metropol ve Zihinsel Yaşam. *Cogito: Kent ve Kültürü*, 81-89.
- Singh, R. N. (1991). Loneliness: Dynamics, Dimensions and Many Faces. *International Review of Modern Sociology*, 21(1), 109-120.
- Sobotka, T., & Toulemon, L. (2008). Overview Chapter 4: Changing family and partnership behaviour: Common trends and persistent diversity across Europe. *Demographic Research*, 19, 85-138. doi: 10.4054/DemRes.2008.19.6
- Sosyalveri.net. (2024). Nüfus ve Nüfus Artış Hızı (1927-2024).
- Stack, S. (1998). Marriage, Family and Loneliness: A Cross-National Study. *Sociological Perspectives*, 41(2), 415-432. doi: <https://doi.org/10.2307/1389484>
- Statista (2021), *Feeling of Loneliness Among Adults*, https://www.statista.com/statistics/122_2815/loneliness-among-adults-by-country/
- Stearns, P. N. (2018). *Çocukluğun Tarihi*. (Çev. B. Uçar ve H. Dikmen). Dedalus Kitap.
- Strauss, A. L., & Corbin, J. (1998). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Sage Publications.
- Svendsen, L. (2017). *Yalnızlığın Felsefesi*. (Çev. M. Erşen). Redingot Kitap.
- Şenkal, Y. (2016). Feminist Kuramlar Bağlamında Reklamda Kadın İmgisine Bakış. *ABMYO Dergisi*, 91-114.
- Şenol, D., & Erdem, S. (2018). Babalık Kültürü ve Kimliği. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1-16.

- Tanturri, M. L., & Mencarini, L. (2008). Childless or Childfree? Paths to Voluntary Childlessness in Italy. *Population and Development Review*, 34(1), 51-77. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2008.00205.x>
- Tezcan, F. (2021). Damgalanan Bir Yaşam Tarzı Olarak Bekarlık. *Sosyoloji Dergisi*, (41-42), 81-115.
- Timurturkan, M. (2019). Annelik, Söylem ve İktidar: Eleştirel Bir Tartışma. *SDÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 64-78. doi: <https://doi.org/10.35237/sufesosbil.630546>
- TÜİK. (2024). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları*, 2023. Türkiye İstatistik Kurumu.
- TÜİK. (2025). *Doğum İstatistikleri*, 2024. Türkiye İstatistik Kurumu.
- TÜİK. (2025). *Evlendirme ve Boşanma İstatistikleri*, 2024. Türkiye İstatistik Kurumu.
- TÜİK. (2024). *Doğum İstatistikleri*, 2024. Türkiye İstatistik Kurumu.
- TÜİK. (2022). *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, 2021. Türkiye İstatistik Kurumu.
- Toepfer, R., & Sotejeff-Wilson, K. (2025). Courtly Love: Happiness Regardless of Children. *Negotiating Childlessness in the Middle Ages: Stories of Desired, Refused, and Regretted Parenthood* (s. 179-204). içinde Humanities Press.
- Toran, M., & Toprak, Z. (2022). Re-imagining society and childhood: An analysis of cultural politics of childhood in Turkey. *Global Studies of Childhood*, 12(4), 359-373. doi: <https://doi.org/10.1177/2043610620958188>
- Turner, J. H., Beegley, L., & Powers, C. H. (2015). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. (Çev. Ü. Tatlıcan). Sentez Yayıncılık.
- Umberson, D., Pudrovska, T., & Reczek, C. (2010). Parenthood, childlessness, and well-being: A life course perspective. *Journal of Marriage and Family*, 72(3), 612-629. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00721.x>
- Urquhart, C. (2018). *Nitel Araştırmalar İçin Temellendirilmiş Kuram Uygulama Rehberi*. (Çev. S. B. Demir). Anı Yayıncılık.
- Veevers, J. E. (1973). Voluntary Childlessness: A Neglected Area of Family Study. *The Family Coordinator*, 22(2), 199-205. doi: <https://doi.org/10.2307/582108>

- Vila, A. P. (2013). "Childless Children". A Cross-Cultural Approach to Childlessness and Kinship. *Grafo Working Papers*, 2, 1-17.
- Volsche, S. (2021). Pet Parenting in the United States: Investigating an Evolutionary Puzzle. *Evolutionary Psychology*, 1-9. doi: <https://doi.org/10.1177/14747049211038297>
- Welldon, E. V. (2019). *Anne: Melek mi Yosma mı? Anneliğin İdealleştirilmesi ve Alçaltılması*. (Çev. S. K. Akbaş ve C. Kurultay). Ayrıntı Yayınları.
- West, W. (2001). Beyond Grounded Theory: The Use Of A Heuristic Approach To Qualitative Research. *Counselling and Psychotherapy Research*, 1(2), 126-131. doi: <https://doi.org/10.1080/14733140112331385168>
- Whiteside, M., Mills, J., & McCalman, J. (2012). Using Secondary Data for Grounded Theory Analysis. *Australian Social Work*, 65(4), 504-516. doi: <https://doi.org/10.1080/0312407X.2011.645165>
- World Values Survey. (2014). World Values Survey: Round Six-Country-Pooled Datafile Version. JD Systems.
- World Values Survey. (2022). World Values Survey: Round Seven -Country-Pooled Datafile Version. JD Systems.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayınevi.
- Yar, D., Ulaş, S., & Yılmaz, M. (2023). Gönüllü Çocuksuzluğa İlişkin Tutumların Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Genel Muhafazakarlık ve Sosyal Onay İhtiyacı ile İlişkisi. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*, 6(11), 11-45. doi: <https://doi.org/10.35235/uicd.1221639>
- Yazar, A. (2022). Sosyolojik Bir Bağlam Olarak Ailede Bireyin Özneleşme Deneyimi. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 8(16), 21-55. doi: <https://doi.org/10.25306/skad.1033659>
- Zhang, P., & Xu, Z. (2023). The impacts of family educational investment on mental health of Chinese parents: Mediating and moderating effects. *International Journal of Public Health*, 68, 1605566. doi: <https://doi.org/10.3389/ijph.2023.1605566>

- Zelizer, V. A. (1985). *Pricing The Priceless Child: The Changing Social Value Of Children*. Basic Books.
- Zeybekoğlu, Ö. (2013). Günümüzde Erkeklerin Gözünden Babalık ve Aile. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 297-328.
- Zeybekoğlu Akbaş, Ö., ve Dursun, C. (2022). Toplumsal Değişme Sürecinde Annelik Serüveni: Genç Annelikten Geç Anneliğe Geçiş. *Akademik Hassasiyetler*, 20(9), 107-128.