

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

**KARŞI HEGEMONİK BİR SÖYLEM OLARAK DİNDAR MÜSLÜMAN
KADIN SÖYLEMİ: ÇATIŞMA VE KIRILMALAR**

Doktora Tezi

Nalan OVA

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

**KARŞI HEGEMONİK BİR SÖYLEM OLARAK DİNDAR MÜSLÜMAN
KADIN SÖYLEMİ: ÇATIŞMA VE KIRILMALAR**

Doktora Tezi

HAZIRLAYAN
Nalan OVA

TEZ DANIŞAMNI
Prof. Dr. D. Beybin KEJANLIOĞLU

Ankara, 2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK
ANABİLİM DALI

**KARŞI HEGEMONİK BİR SÖYLEM OLARAK DİNDAR
MÜSLÜMAN KADIN SÖYLEMİ: ÇATIŞMA VE KIRILMALAR**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. D. Beybin Kejanlıoğlu

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. D. Beybin Kejanlıoğlu
Prof. Dr. Nurgay Türkoğlu
Prof. Dr. Cüneyt Arın
Doç. Dr. Funda Çetkin
Doç. Dr. Bediye Payas

İmzası

Beybin Kejanlıoğlu
Nurgay Türkoğlu
Cüneyt Arın
Fundu Çetkin
B. Payas

Tez Sınavı Tarihi 30.12.2011

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
-------------	---

I. BÖLÜM

Türkiye’de Kadın Meselesine Dair Tartışmalar ve İslamcı Hareket İçinde Dindar Müslüman Kadınlar	21
--	-----------

1. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’in Kuruluşuna Kadar Kadın Meselesinin Ele Alınışı ve Osmanlı Kadın Hareketi.....	22
1.1. Tanzimat Döneminde Kadın Sorunu	23
1.2. İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Sorunu.....	29
1.3. İkinci Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadın Hareketi.....	40
2. Cumhuriyet Döneminde Kadın Meselesinin Ele Alınışı.....	44
2.1. Cumhuriyet Döneminde Cinsiyet Rejimi	46
2.2. Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Kadın Hareketi	52
3. Türkiye’de İslamcılık ve Müslüman Dindar Kadınlar	57
3.1. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde İslamcılık	58
3.2. Cumhuriyet Döneminde İslamcı Düşünce.....	63
3.3. Türkiye’de Dindar Müslüman Kadınlar	81

II. BÖLÜM

Türkiye’de 1980 Sonrası Dindar Müslüman Kadın Söylemi.....	89
---	-----------

1. Kemalizm’e Karşı İslamcı Söylem	91
1.1. Dindar Müslüman Kadınlar Kemalizm’e Karşı: Başörtüsü Yasakları	92
1.2. Dindar Müslüman Kadınlar Kemalist Modernleşme Projesine Karşı: Başörtülü Modern Birey\Kadın	105
1.3. Dindar Müslüman Kadınlar “Laikçi”, “Otoriter”, “Baskıcı” Kemalistlere Karşı.....	114
2. Dindar Müslüman Kadınlar Müslüman Erkeklere Karşı	135
2.1. Dindar Müslüman Kadınlar Erkeklere Karşı: Feminizmden Beslenen Söylemsel Strateji 1987	137

2.2. Dindar Müslüman Kadınlar “Sistemle Bütünleşen Müslüman Erkekler”e Karşı: Bir Mücadele Alanı Olarak Sınıf	152
3. Dindar Müslüman Kadınlar Başörtülü Kadınlara Karşı.....	185
3.1. Modern\Kentli\Eğitimli Dindar Müslüman Kadınlar Geleneksel\ Köylü\Eğitimsiz Başörtülü Kadınlara Karşı: Hangi Başörtüsü	185
3.2. Dindar Müslüman Kadınlar “Kapitalist Sistemle Bütünleşen” Başörtülü Kadına Karşı	202
3.3. Dindar Müslüman Kadınlar AKP’li Kadınlara Karşı	208
4. Değerlendirme	215
SONUÇ	218
KAYNAKÇA	228
ÖZET	249
ABSTRACT	250

Giriş

1987 yılının Mart ayında *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç imzasıyla “Feminist Bayanların Kısa Aklı” başlıklı yazı yayımlandığında, dindar Müslüman kadınların¹ bırakın düzenli köşeyazısı yazmayı, Nisan ayında *Zamanalternatif* ekinde yayımlanmak üzere Bulaç’a yazdıkları yanıtları dahi, “kazara” kaybolmuş ve ancak aynı yılın Eylül ayında gazetenin “İnsan ve Hayat” başlıklı bölümünde yer bulabilmişti.² Belli bir İslami çizgisi bulunan günlük gazetede seslerini duyurmakta böylesine zorlanan dindar Müslüman kadınlar, bu gecikmeli tartışmanın üzerinden geçen yirmi beş yıla yakın sürede *Zaman*’dan *Star*’a, *Vakit*’ten *Habertürk*’e, *Yeni Şafak*’tan *Taraf*’a kadar çeşitli günlük gazetelerde köşeyazarı oldular. Kimlik siyasetine uygun biçimde, kentli, üniversite mezunu, inancı güçlü kadınlar olarak kamusal tartışmaların toplumsal sınıf, statü, cinsiyet ve dinsel kimlikleriyle dolayımlanan tarafları oldular. Bu süreç, İslam referanslı siyasal ve ekonomik bir gücün yükselişi, Kemalizm’le mücadele ve kadın hareketinden beslenmiştir; en çok da 1980’lerden itibaren Türkiye’de İslamcılık’ın, ulusal ve uluslararası alanda yaşanan bir takım gelişmelerin etkisi ile toplumsal ve siyasal alanda elde ettiği

¹ Literatürde söz konusu kadınlar için “İslamcı” “dindar” “Müslüman” nitelendirilmesi yapılmaktadır. İslamcı hareketin içinden gelen kadınlar kendilerini “Müslüman” ya da “dindar” olarak tanımlama eğilimindeyken, “İslamcı” nitelemesi daha çok laik\Kemalist kesim tarafından yapılan bir tanımlamadır. Bu bağlamda “İslamcı” ifadesinin kullanılmaması, bu çalışmanın Kemalizm karşıtı bir perspektif içinden yapılandırıldığı anlamına gelmemelidir. Çalışmada “dindar Müslüman kadın” ifadesinin kullanılması, tamamen, kadınların kendi kimliklerini tanımlama biçimlerine gösterilen saygıyla ilişkilidir.

² Ali Bulaç imzasıyla 17 Mart 1987’de *Zaman*’da yayımlanan “Feminist Bayanların Kısa Aklı” başlıklı yazının ardından Bulaç’a yanıt vermek üzere Mualla Gülnaz “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri” ve Tuba Tuncer “Kimin Aklı Kısa?” başlıklı iki yazı kaleme almışlar ve bu yazıları *Zamanalternatif* ekinde yayımlanmak üzere Nisan ayında gazeteye göndermişlerdir. *Zamanalternatif*’in sorumlu yazı işleri müdürü Ali Sali ise, Gülnaz ve Tuncer’in söz konusu yazılarının dizgi sırasında “kaybolduğunu”, uzun süre aramalarına rağmen bulamayınca da, “peşini bıraktıklarını”, ancak aradan altı ay geçtikten sonra arşivde “kazara” bulduklarını ifade ederek, 1 Eylül’de bu yazıların gazetenin “insanlar ve hayat” başlıklı bölümünde yayımlanmasına karar verdiklerini belirtmiştir. bkz., Ali Sali. “Cogito Kadına Karşı”, *Zaman*, 1 Eylül 1987.

konumla da doğru orantılı olarak, karşı hegemonik bir güç haline gelmesiyle ilişkilidir.

1970'lerin sonları uluslararası alanda siyasal İslamın rolünün önemli ölçüde değişmeye başladığı bir dönemdir. Bu yıllarda İslamcı gruplar, sadece muhalif bir unsur olmanın ötesinde siyasal değişime yönelik bir inisiyatifin kaynağı olarak ortaya çıkmışlardır. Bununla bağlantılı olarak, yaşanan rejim değişikliği ile birlikte İran'da bir İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşu, 1977'de Pakistan'daki yönetim değişikliğinin devleti ve toplumu hızla İslamlaştırma girişimi ve Mısır'da geçmiş dönemlerde bastırılan en güçlü muhalif İslamcı grup Müslüman Kardeşler Hareketi'nin bu yıllarda yeniden canlanması ve beraberinde yeni militan İslamcı grupların ortaya çıkışı, Türkiye'de de İslamcılık'ın düşünsel seyrinde farklı bir dönüşümü başlatmıştır. Bunun yanı sıra, küreselleşme süreciyle birlikte uygulamaya konulan neoliberal politikaların etkisi altında serbest piyasa ekonomisinden beslenmeye başlayan Türkiye'deki İslamcı gruplar, 1980 sonrası ekonominin güçlü aktörleri olarak ortaya çıkmışlardır. Bu durum aynı zamanda Türkiye'de İslamcılık'ın toplumsal tabanı için de önemli bir hareket alanı sağlamıştır. Küreselleşme ile birlikte modernitenin sorgulanması ve içine düştüğü kriz ortamının İslamcı düşünce açısından elverişli koşullar yarattığını söylemek mümkündür. Tüm bu gelişmelerin yanı sıra, 1980'lerle birlikte, gerek Kemalizm'in yaşadığı hegemonya krizi, gerekse de 12 Eylül askeri darbesinin ardından sol hareketler ve Kürt hareketine karşı, Türk-İslam sentezinin öne çıkarılma girişimi de Türkiye'de İslamcı hareketin toplumsal ve siyasal alanda etkisi giderek artan önemli bir aktör haline gelmesine olanak sağlamıştır.

Tüm bu gelişmelerin etkisi altında 1980’lerden itibaren hegemonik bir söylemden hegemonya için mücadele eden bir söylem haline gelen Kemalizm (Çelik, 1996) ve toplumsal ve siyasal alanda elde ettiği güçle karşı hegemonya yaratmayı başaran İslamcılık arasındaki mücadele, temel olarak kadınlar üzerinden yürütülmektedir. Başka bir deyişle İnsel’in de belirttiği gibi (2000: 23), bu iki erkek egemen, ataerkil ve otoriter ideoloji, kadınlar üzerinden bir iktidar mücadelesi vermektedir. Zira 1970’lerin sonlarından itibaren kentleşme ve artan eğitim olanaklarına paralel olarak üniversitelerde eğitim görmeye ve çalışma yaşamına katılmaya başlayan Müslüman kadınlar, 1980’lerden itibaren kamusal alana ilişkin bir takım taleplerle gündemdedirler. Buna göre Kemalizm, modernleşmeci perspektif içinden kadınların “örtülerinden sıyrılmaları”nı geleneğin, bu yönüyle de İslam’ın yenilgisinin somutlaştığı bir sembol olarak işaretleme eğilimdeyken İslamcılık, her ne kadar tarihsel olarak kadınların kamusal alana çıkışını, İslami değerlerin yozlaşması ve ahlaki çöküntünün bir göstergesi olarak nitelendirse de, paradoksal bir biçimde, Kemalizm’e karşı hegemonya mücadelesi içine girdiği bu tarihlerden itibaren kadınların kamusal yaşama katılımını savunur hale gelmiştir (Kubilay, 2010). İslamcılık açısından kamu alanında başörtülü kadınların artan görünürlüğü siyasi-simgesel bir anlama sahiptir (İnsel, 2000: 23).

İslamcılık’ın karşı hegemonik bir söylem olarak yükselişe geçtiği 1980’lerden itibaren İslami cemaat içinde yer alan Müslüman kadınlar, kendi söz ve edimleri ile mücadelenin görünür bir parçası olmaya başlamışlardır. Ancak kadınlar tarafından bu mücadele Müslüman erkeklerden farklı olarak hem Kemalizm’e karşı hem de cemaat içinde yer alan erkek ve kadınlara karşı yürütülmektedir.

Bu bağlamda bu çalışmanın konusu, Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve belli özelliklere sahip başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesi ekseninde 1980 sonrası dindar Müslüman kadın söyleminin incelenmesi oluşturmaktadır.

1960'larda ilk olarak İslam dinini tebliğ amacıyla ev içi ile sınırlı bir yaşam alanının dışına çıkan Müslüman kadınlar, 1970'lerde kentleşme ve artan eğitim olanaklarına paralel olarak yavaş yavaş üniversitelerde eğitim görmeye ve çalışma yaşamına katılmaya başlamışlardır. 1980'lerden itibaren ise, kendi okuma pratikleri aracılığıyla yorumladıkları kutsal metni, İslam geleneğini kadına verilen haklar ekseninde tartışmaya açan Müslüman kadınlar, eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım gibi kamusal alana ilişkin bir takım taleplerle de gündemdedirler. Ayrıca çeşitli parti, dernek, sivil toplum kuruluşları içinde örgütlenen, edebi metinler kaleme alan, gazete ve dergilerde yazılar yazan Müslüman kadınlar bu bağlamda Türkiye'deki politik ve kültürel ortama kendi söz ve edimleri ile dahil olmaktadır.³

Ancak Müslüman kadınların toplumsal ve siyasal alana ilişkin bir takım taleplerle gündeme geldikleri 1980'lerden itibaren aynı zamanda uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasakları nedeniyle bu taleplerin engellendiği de görülmektedir. Bu durum Müslüman kadınların Kemalizm'e yönelik karşı çıkışlarının kaynağını oluşturmaktadır. Müslüman kadınların kamusal alana ilişkin taleplerle gündeme geldikleri 1980'ler ayrıca Batıya karşı Müslüman kimliğinin en

³ Bu noktada 1980'lerle birlikte kendi kamusal dillerini yaratma çabasında olan Müslüman kadınları yekpare, homojen bir bütün olarak ele almamak gerektiğinin altı çizilmesi gerekir. Bazı kadınlar bir cemaatin sözcüsü olabilirken, birçoğunun cemaat ve gruplarla organik bağlantıları yoktur. Refah Partisi, Fazilet Partisi, Saadet Partisi, AKP gibi siyasal oluşumlarla yakın ilişkileri olanlar gibi, kendini hiçbir partiye yakın bulmayan kadınlar da mevcuttur. Yine İslamın tasavvufi yorumunu benimseyenler gibi, gelenekçi ve modernist yorumunu benimseyenler de vardır (Merçil, 2002:62). Ayrıca bu çalışmada da görüleceği üzere dindar Müslüman kadınlar aktif siyasetle olan ilişkilerindeki farklılıkların yanı sıra, feminist hareketle olan mesafeleri ya da etkileşimleri ekseninde de birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

önemli taşıyıcıları olarak konumlandırılan kadınların toplumsal konumunda ortaya çıkabilecek herhangi bir dönüşümün de cemaat içinde endişe ile karşılandığı bir dönemdir. Bu bağlamda da Müslüman kadınlar söz konusu taleplerin temellendirilmesinde cemaat içinde yer alan kadın ve erkeklere karşı da bir mücadele yürütmek zorunda kalmışlardır. 1990'lerden itibaren ise İslamcılık, her ne kadar, Kemalizm'e karşı hegemonya mücadelesinde kadınların kamusal yaşama katılımını savunur hale gelse de, elde ettiği hakim ekonomik ve siyasal gücüne rağmen, başörtüsü yasaklarının kapsamı ve tartışma alanları da giderek genişlemektedir. Bu durum ise, Müslüman kadınların cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelelerini de görünür hale getirmektedir.

Çalışmanın temel amacı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de dindar Müslüman kadınların söylemsel olarak Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve kendi başörtülü hemcinslerine karşı nasıl bir hegemonya mücadelesi içinde oldukları incelenerek, tüm bu mücadele eksenleri boyunca Müslüman kadın söyleminde hegemonik anlamlandırmalara yönelik alternatif bir tasavvurun üretilip üretilmediğinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın önemini ortaya koyabilmek açısından literatürde bu konuda yapılmış öne çıkan çalışmalardan farkına da işaret etmek gerekmektedir. Türkiye'de yakın zamanda Müslüman kadınlar üzerine yapılmış pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür. Bu çalışmaların bir kısmında başörtülü kadınlarla derinlemesine yapılan görüşmeler sonucunda Müslüman kadınların kendi kimlik tasavvurları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bunlar arasında en popüler olanlar Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* (2001) ve Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik* (1994) adlı eserleridir. Kemalist modernleşme projesinin modern\geleneksel kadın dikotomisinin

sorgulandığı her iki çalışmada da, Müslüman kadınlarla yapılan derinlemesine görüşme ve mülakatlar yoluyla kadınların kendi kimliklerini oluşturma süreçleri incelenmektedir. Jenny White'ın "İslamcılık'ın Açmazları" (2004) başlıklı makalesi de üzerinde durulması gereken diğer bir çalışmadır. 1994-1998 yılları arasında İstanbul Ümraniye'de bir grup Müslüman kadınla görüşmeler yapan White, Türkiye'de kadınların başörtüsüne eğitilmiş, kentli, modern olmak gibi anlamlar yükleyerek, bir biçimde Kemalizm'in modern\geleneksel kadın hiyerarşisine meydan okuduklarını öne sürmektedir. Müslüman kadınlar üzerine yapılmış diğer önemli bir çalışma da, Ruşen Çakır'ın *Direnış ve İtaat: İki İktidar arasında İslamcı Kadın* (2000) adlı eseridir. Ağırlıklı olarak İslamcı hareket içinde öne çıkan bir grup Müslüman kadın yazarla yaptığı röportajlardan oluşan bu çalışmasında Çakır, kadınların kamusal alanda görünür olmaya başladıkları 1980'li yıllarda içlerinde bir direniş potansiyeli barındırmalarına rağmen, 1990'lardan itibaren Kemalizm ve İslamcılık arasında sıkışıp yenilerek itaate yöneldiklerini iddia etmektedir. Müslüman kadınlar üzerine yapılmış diğer bir çalışma ise, Metin Sever'in *Türban ve Kariyer* (2006) isimli kitabıdır. Üniversite mezunu ve çalışan bir grup Müslüman kadınla yaptığı derinlemesine görüşmelerden oluşan çalışmasında Sever, yeni kuşak olarak adlandırdığı Müslüman kadınların 1970 ve 1980'lerde İslamcı hareket içinde etkin olan kadınlardan farkını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda yazar, yeni kuşak kadınların siyaseten radikalliklerini yitirdiklerini, demokratik ve çoğulcu bir yaklaşımı benimsediklerini öne sürmekte ve bu yönüyle de eski kuşaktan farklı olarak daha sivil bir İslam'ın temsilcisi olduklarını iddia etmektedir. Farklı yaş ve meslek gruplarından Müslüman kadınlarla yaptığı görüşmelerden oluşan *Başörtülü Erkekler* (2010) isimli çalışmasında Selin Ongun ise, İslamcı hareket içinde yer alan

erkeklerdeki dönüşümü Müslüman kadınların bakış açısından incelemektedir. Ongun bu çalışmasında, muhafazakâr kadınların erkekler söz konusu olduğunda Kemalist ya da İslamcı olmalarının bir fark yaratmadığını, erkeklere karşı ortak bir paydada buluşabildiklerini ileri sürmektedir. Bu alanda yapılan diğer bir çalışma da, Beybin Kejanlıoğlu ve Oğuzhan Taş'ın "Regimes of un/veiling and Body Control: Turkish Students Wearing Wigs" (2009) başlıklı makalesidir. Başörtüsü\peruk takan bir grup Müslüman öğrenci ile yaptıkları görüşmelerden oluşan bu çalışmalarında Kejanlıoğlu ve Taş, başörtüsü yasakları nedeniyle oluşan yasal dışlamanın üstesinden gelmeye yönelik bir strateji olarak peruk takma deneyiminin, kendi içinde çelişkiler barındıran bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadırlar.

Üç İslamcı kadın dergisinin analizi üzerinden İslamcı hareket içinde Müslüman kadınların toplumsal olarak nasıl konumlandırıldıklarını ortaya koyduğu "İslamcı İdeolojide Kadın" (1993) başlıklı çalışmasında Feride Acar, üslup ve içeriklerdeki farklılığa rağmen, dergiler aracılığıyla Müslüman kadınların alternatif bir İslam kültürü geliştirme yoluyla Türk kadınında İslamcı bir bilinç yaratmaya çalıştıklarını iddia etmektedir. "Türkiye Alternatif Kamular\Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği" (1997) başlıklı makalesinde Sevdâ Alankuş-Kural da, İslamcılık'ın siyasal\kamusal alandaki iktidar mücadelesini, Müslüman kadın söylemi üzerinden incelemektedir. Siyasal İslam'ı temsil eden kadınların söylemsel konumlarının üç İslamcı kadın dergisi üzerinden analiz edildiği bu çalışmada, kadınların söylemi üzerinden nasıl bir alternatif kamusal alan tasavvurunun üretildiği sorusuna yanıt aranmaktadır. "İslamcı Kadın Dergilerinde Yurttaşlık Tasavvuruna İlişkin Karşılaştırmalı Bir Analiz: *Bizim Aile* ve *Turuncu* Örnekleri" (2010), başlıklı makalesinde Çağla Kubilay, Türkiye'de Kemalist yurttaşlık tasarımının dayandığı modern kadın imgesi nedeniyle başörtülü

kadınların bu tasarımdan dışlandıklarına yönelik öne sürülen argümanlardan hareketle, Müslüman kadın söyleminde nasıl bir yurttaşlık tasarımının inşa edilmeye çalışıldığını iki İslamcı kadın dergisi üzerinden incelemektedir. Çalışmasının sonucunda Kubilay, kadınların eşitlik talebinin Kemalizm'in meşruiyetini yerinden etmek için kullanılan bir talepten ibaret olduğunu savunmaktadır.⁴

Tüm bu çalışmalarda 1980'lerden itibaren İslamcı hareket içinde görünür aktörler olarak öne çıkan kadınların gerek Müslüman gerekse de kadın kimlikleri ekseninde kendilerini nasıl konumlandıkları meselesi merak konusudur. Bu çalışmanın yapılma nedeni de, aslında tam da bu merak duygusuyla yakından ilişkilidir. Ancak bu çalışmada Müslüman kadınların toplumsal ve siyasal konumlarının ancak Müslüman kadın söyleminin Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesi ekseninde incelenmesiyle anlaşılabilceği savunulmaktadır. Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminin yürütülen hegemonya mücadelesi eksenleri üzerinden incelendiği bu çalışmanın kuramsal dayanağını, Laclau ve Mouffe'un söylem kuramı oluşturmaktadır.

Marksizm ve yapısalcılığı kendi kuramları ekseninde birleştirip dönüştüren Laclau ve Mouffe'un söylem kuramlarında Marksizm, onlara toplumsal üzerinde

⁴ Bu alanda yapılmış yüksek lisans ve doktora tezleri de mevcuttur. Özlem Öz Kılınç'ın 2000 yılındaki *İslamcı Hareket ve Kadın* başlıklı yüksek lisans tezinde eğitim görmek isteyen ancak başörtüsü yasakları nedeniyle bu talepleri engellenen tesettürlü öğrencilerin yaşadıkları çatışmadan kaynaklanan hayat tasavvurları ortaya konulmaktadır. Gülbana Çeken'in 2007 yılında tamamladığı *İki İslamcı Kadın Dergisinde "Kadın İmgesi": Kadın ve Aile İle Bizim Aile Dergileri* başlıklı yüksek lisans tezinde, İslamcı kadın dergileri aracılığıyla nasıl bir Müslüman kadın kimliğinin inşa edilmeye çalışıldığı serimlemektedir. Ayşe Güç'ün 2007'deki *Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi* başlıklı yüksek lisans tezinde ise, İslamcı kadın yazarların kitapları incelenerek, feminist hareketle Müslüman kadınlar arasındaki etkileşimin boyutları ortaya konulmaktadır. Bunların yanı sıra gerek Fatma Sünda tarafından 2002'de tamamlanan *The Logic of tesettür: Engendering everyday lives of educated Islamist women in Turkey*, gerekse de 1999'da Neşe Öztimur tarafından yazılmış *Professional Veiled Women: The Everyday Life Strategies of Professional Islamic Women in 1990s Bursa* başlıklı doktora tezlerinde ise, eğitilmiş ve meslek sahibi Müslüman kadınların gündelik yaşam deneyimleri merkeze alınmaktadır.

düşünmek için bir başlangıç noktası sağlarken, yapısalcılık bir anlam teorisi sunmaktadır. Bu iki geleneğin postyapısalcı bir perspektif içinde dönüştürülerek, kaynaştırıldığı bu teoride sosyal alan, anlamın yaratıldığı bir süreçler ağına işaret eder. Laclau ve Mouffe'un söylem kuramında yapısalcılığa yönelik eleştirinin temelini, yapısalcılığın dile ilişkin yaklaşımı oluşturmaktadır. Anlamın kesin ve açık bir biçimde sabitlenemezliği üzerinden hareket eden postyapısalcı perspektif içinde işaretler anlamlarını birbirlerinden farklılıkları yoluyla kazanırlar (Philips ve Jorgensen, 2002: 25). Marksizmin altyapı-üst yapı ayrımının, toplum kavrayışının ve Marksist nesnel kimlik ve grup iradesi oluşumunun reddedildiği bu postyapısalcı anlayış içinde ayrıca kimlik de söylemsel mücadeleler sonucunda oluşur bu yönüyle de nesnel, evrensel ve verili değil, olumsaldır (34). Her ögenin bir farklılık konumu işgal ettiği eklemlenmiş bir söylemsel bütünde tüm kimlikler bu bağlamda ilişkiseldir ve bu ilişkilerin de zorunlu bir karakteri vardır.

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramlarının temelini Gramsci'nin hegemonya kavramı oluşturmaktadır. İşçi sınıfının feodal düzene karşı, burjuva devrimindeki rolü bağlamında üretilmiş hegemonya kavramını, sermaye toplumunda işçi sınıfı üzerinde burjuva egemenlik mekanizmasını kapsayacak şekilde genişleten Gramsci, kavramı Batıdaki burjuva iktidarlarının yapısını ayrıntılı analiz etmek için kullanmıştır (Anderson, 2007: 39-40).

Gramsci, egemenlik ve yönetim arasında temel bir ayrım yapmaktadır. Buna göre, egemen bir grubun, yönetici konumuna geçebilmesi ancak kendi dünya görüşünü aydın sınıfı aracılığıyla tüm topluma yayabilmesi sayesinde mümkündür. Bu yönüyle bir toplumsal grup, bağımlı gruplar üzerinde hegemonyasını kurarak kendi kısmi çıkarlarını evrenselleştirebilmektedir (Gramsci, 1997: 28-29).

Gramsci'ye göre, hegemonyanın tesisinde egemen grup, bağımlı grubun çıkar ve eğilimlerini göz önünde bulundurmak ve bir uzlaşma zemini sağlamak için ekonomik-korporatif bir takım fedakarlıklarda bulunmak zorundadır. Çünkü Gramsci'ye göre hegemonya, siyasal, moral olduğu kadar ekonomiktir de (228-249). Bu yönüyle de kavram, ideolojik bir alanın oluşturulmasıyla, ekonomik, siyasal, ahlaksal liderlik ve rıza ile özdeşleşir.

Kısaca Gramsci'nin düşüncesinde kilit bir kategori olarak öne çıkan hegemonya, en genel ifadeyle bir egemen iktidarın hakimiyeti altındaki insanların rızalarını kazanmak için başvurduğu pratik stratejiler alanıdır. Bu bağlamda hegemonya oluşturmak, egemen sınıfın kendi dünya görüşünü bir bütün olarak topluma yayarak, bu yönüyle de kendi kısmi çıkarları ile toplumun çıkarlarını büyük ölçüde eşitlemeye çalışarak ahlaki, siyasi bir liderlik kurma sürecine işaret etmektedir (Eagleton, 2005: 168).

Gramsci hegemonyayı, insanların gerçek çıkarlarını maskeleyen bir alan olarak görür ve hegemonik süreç üst yapıda yer alır, politik olanın bir parçasıdır. Üstyapıda anlam üretimi yoluyla bireylerin mevcut koşullara karşı çıkmak üzere mobilize edilebileceğinin ve toplumu organize etmenin alternatif yollarını arayabileceklerinin savunulduğu Gramsci'nin düşüncesinde bu bağlamda her ne kadar üst yapıya görece bir özerklik tanınmış olsa da son kertede ekonomi hala üst yapıyı kontrol etmekte ve insanların çıkarlarını ve toplumun sınıfsal bölünmesini belirlemektedir. Bu yönüyle de Gramsci, hegemonya kavramıyla politik alanı açmakla birlikte, ekonomiye toplumu sınıflara bölen bir rol atfettiği için bu alanı kısmi olarak sınırlandırır. Bu durum Laclau ve Mouffe'un Gramsci'nin teorisinden ayrıldıkları noktaya işaret eder. Gramsci'deki nesnellik ve özcülüğü safdışı bırakarak geliştirdikleri kendi

teorilerinde, toplumu belirli gruplara bölen nesnel yasalar yoktur ve gruplar daima politik, söylemsel süreçlerle yaratılır (Philips ve Jorgensen, 2002: 33).

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramında hegemonya, toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini gerektirir; bu yönüyle de eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda kendine yer bulur. Ancak hegemonyanın ortaya çıkışında bu eklemleme yeterli değildir. Zira hegemonya aynı zamanda antagonizmaların kesiştiği bir alanda ortaya çıkar ve dolayısıyla eşdeğerlik ve sınır etkileri fenomenlerini varsayar. Antagonist güçlerin varlığı ve bunları ayıran sınırların kararsızlığı hegemonik eklemlemenin temel koşullarına işaret etmektedir. Başka bir deyişle geniş bir gezici öğeler alanının varlığı ve bu öğelerin karşıt kamplara eklemlemelerinin olanaklılığı, bir pratiğin hegemonik olarak tanımlanmasını sağlayan zemini oluşturur (Laclau ve Mouffe, 2008: 214-218).

Laclau ve Mouffe'un politik iktidara hegemonya kategorisi etrafında toplanan bir yaklaşımı formüleştirmelerinde postyapısalcı geleneğin iki boyutu önemli bir rol oynamıştır. İlki dilsel ve dil dışı arasındaki ayrımı aşan anlamlı totalite olarak söylem nosyonudur. Kapalı bir totalitenin imkansız oluşu, gösteren ve gösterilenler arasındaki bağlantıyı çözmektedir. Bu bağlamda da toplumsal alanda politik rekabet, rakip güçlerin belli gösterenleri bir takım anlamlandırmalar üzerinden kısmen sabitleme girişimleri olarak düşünülmelidir. Hegemonya da, gösteren ve gösterilenler arasındaki bağın kısmi olarak sabitlenme girişimidir. Postyapısalcılığın hegemonya teorisine katkısının ikinci yönü ise, yapısökümün yapının öğeleri arasındaki bağlantının kararlaştırılamazlığı ile ilgilidir. Bu bağlamda söylem daima kararlaştırılamaz bir alanda, anlamın geçici ve kısmi sabitlenmeleri olarak karşımıza çıkar (Laclau, 1998: 167).

Laclau ve Mouffe'un söylem kuramında "özne"ye de özerk bir konum atfedilmez, "toplumsal aktörün özne konumunu meydana getiren söylemdir" (Laclau ve Mouffe, 1992: 13). Söylem tarafından belirlenen özne aynı zamanda parçalıdır, yani pek çok farklı söylem bağlamında farklı pozisyonlar alır (Philips ve Jorgensen, 41). Bütün özne konumları söylemsel olduğu için bütün söylemlerin açık karakteri onların da karakterini oluşturur. Bu yüzden çeşitli özne konumları çeşitli farklılıklar sistemi içinde bütünüyle sabitlenemez (Laclau ve Mouffe, 2008: 186).

Kısaca sosyal fenomenin tamamlanmayan ve bu yönüyle de bütüncül olmayan karakterine vurgu yapan Laclau ve Mouffe'un söylem kuramı anlamın asla nihai olarak sabitlenemediği üzerinde durur. Bu durumda da toplumun ve kimliğin tanımlarıyla ilgili olarak sürekli devam eden bir mücadelenin varlığı söz konusudur. Çünkü her nesne, bizzat kendi varoluşuna kendinden başka bir şeyi de kaydeder ve sonuçta her şey bir *farklılık* olarak kurulur. Tam da bu nedenle nesnenin varoluşu saf bir varlık ya da nesnellik olarak tasavvur edilemez. Kurucu dışsalın gerçeğin bir imkanı olarak içeride daima mevcut olması nedeniyle her kimlik olumsaldır. Bu, kimliklerin kendilerini kurmalarından ziyade, kimlikler arasında önsel-kuruluş ilişkisine dışsal olmayan bir iktidar kavramsallaştırmasını içerir. Nesnellik ve iktidar arasındaki bu kavşak noktası ise Hegemonyadır (Mouffe, 2003: 33). Bu kuramsal dayanak, bu çalışmada, Müslüman kadın söyleminde mücadele eksenleri boyunca değişen eklemlenmelerin ortaya çıkardığı çoğul anlamları ve çoklu konum alışıları değerlendirebilmek için verimli bir zemin sağlamaktadır. Dindar Müslüman kadın söyleminde karşı hegemonya mücadelesinin incelendiği bu çalışmada, söylem kuramları ile bu kuramların temel yaklaşımlarını merkeze alan bir çözümleme yöntemini içeren eleştirel söylem çözümlemesinden yararlanılmaktadır.

Kapitalist toplumsal ilişkilerin nasıl kurulduğu ve meşrulaştırıldığı noktasında son on yıllarda ekonominin ötesinde kültürel, ideolojik ve politik yapıdaki işleyişin bu meşrulaştırma sürecindeki rolünün vurgulanmasıyla birlikte, eleştirel söylem çözümlemesi (ESC) sanayi sonrası toplumlardaki hakimiyet ilişkilerini anlama ve dönüştürmeye yönelik eleştirel bir girişimi ortaya koymaktadır (Dursun, 2007). Eleştirel söylem çözümlemesinin kuramsal kökenlerine bakıldığında kapitalist toplumsal yapıdaki sömürünün nasıl meşrulaştırıldığını anlamada kültür ve ideolojinin önemine işaret eden Batı Marksizminin önemli isimleri karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Gramsci, Althusser, Habermas, Frankfurt Okulu, Foucault, Bakhtin, Volosinov bu mirası oluşturan kuramsal katkıları sağlayan önemli figürlerdir. Gramsci, hegemonya kavramı aracılığıyla toplumsal yapıdaki eşitsiz ilişkilerin nasıl meşrulaştırıldığını ortaya koyarken, Althusser, ideoloji kavramsallaştırmasıyla, ideolojinin maddi pratiklerle olan bağlantısına vurgu yapmıştır. Foucault'un söylem nosyonu ise, eleştirel söylem çözümlemesinin söylem anlayışına kaynaklık etmesi açısından önemlidir. Zira Marksizm'e karşıt bir şekilde Foucault, söylemi, modern toplumdaki iktidarın uygulanma biçimi olarak görmektedir. Frankfurt Okulu düşünürleri ise, gerek "eleştirelilik" nosyonuna, gerekse de kapitalist toplumdaki kültürel ürünlere sadece ekonomik bir temel üzerinden bakılamayacağına yönelik vurguları ile eleştirel söylem çözümlemesine kaynaklık etmişlerdir. Eleştirel söylem çözümlemesine kaynaklık eden diğer önemli isimler de Volosinov ve Bakhtin'dir. Gerek Bakhtin'in metinlerarasılık, işaretin çokvurgululuğuna yönelik yaklaşımı gerekse de Volosinov'ın dilsel işaretleri sınıf mücadelesinin bir alanı olarak kavramsallaştırması, eleştirel söylem çözümlemesinin

diğer bir kuramsal dayanağını oluşturmaktadır (Dursun, 2007; Kubilay ve Durna 2010).

Bu çalışmada da görüleceği üzere, zmlenen dindar Müslüman kadın söylemi, diğer söylemlere eklemlenerek, hegemonik performansın bir göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eklemlenmeler üzerinden varolan iktidar ilişkilerinin nasıl doğallaştırıldığı ve eşitsiz iktidar ilişkilerinin nasıl yeniden üretildiği eleştirel söylem zmlemesi aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışmada söz konusu kuramsal ereve ekseninde Müslüman kadın söylemi, kşeyazıları üzerinden analiz edilmektedir. Sembolik seçkin olarak kşeyazarının kısmi\kendi çıkarının toplumun genel çıkarı olarak sunulmasında ideolojik bir işlev gören köşeyazısı, bu çalışmanın kuramsal ve bu kuramsal dayanağa dayalı çözümleme yöntemine uygun olduğu için seçilmiştir.

Bu çerçevede çalışma, aşağıda yer alan sorular çerçevesinde yapılandırılmıştır.

1) Dindar Müslüman kadın söyleminde modern\geleneksel kadın kimlikleri arasındaki fark nasıl inşa edilmektedir? Bu farkın inşasında Müslüman kadın söylemi hangi diğer söylemlere eklemlenmektedir? Bu eklemlenmeler sonucunda Kemalizm'in modern\geleneksel kadın hiyerarşisine karşı alternatif bir tasavvur retilabilmekte midir?

2) Dindar Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadınların kamusal alana ilişkin talepleri nasıl temellendirilmektedir? Bu temellendirme ekseninde Müslüman kadın söylemi hangi diğer söylemlere eklemlenmektedir? Bu eklemlenmeler sonucunda popüler talepler politik bir talebe dönüşebilmekte midir?

3) Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalist hegemonyayı sarsmak üzere Kemalizm'in laiklik ve halkçılık kavramlarına yönelik nasıl bir mücadele

yürütülmektedir? Bu mücadele eksenini boyunca söz konusu kavramlara dindar Müslüman kadın söyleminde demokratik ve çoğulcu içerik kazandırılabilen midir?

4) Dindar Müslüman kadın söyleminde “sistemle bütünleşme” nasıl kavramsallaştırılmaktadır? Bu kavramsallaştırma üzerinden cemaat içinde yer alan Müslüman erkeklere karşı nasıl bir mücadele yürütülmekte ve Müslüman kadının Müslüman erkekten farkı nasıl inşa edilmektedir?

5) Dindar Müslüman kadın söyleminde kentli, eğitilmiş, modern başörtülü kadınlar; eğitimsiz, köylü, geleneksel başörtülü kadınlardan hangi farklılıklar üzerinden ayrıştırılmaktadır? Bu ayrıştırmada kentli, eğitilmiş, modern başörtülü kadınların farklılıklarının inşasında Müslüman kadın söylemi hangi diğer söylemlere eklenmektedir?

6) Sembolik alanda elde edilen sermaye dindar Müslüman kadın söyleminde gerek cemaat içinde yer alan erkeklere, gerekse başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesinde nasıl kullanılmaktadır?

Bu sorular çerçevesinde yapılandırılan çalışmada dindar Müslüman kadın söylemi; eğitim, çalışma yaşamı, siyasete katılım ve aileye ilişkin belirli tartışmalardan oluşan çeşitli örnek olaylar bağlamında incelenmektedir. Bu örnek olayların seçilmesinin temel nedeni ise, dindar Müslüman kadınların Kemalizm’e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı mücadelelerinde, çatışmanın özellikle bu örnek olaylar etrafında görünür hale geldiğinin tespit edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda incelenen örnek olaylar:

- Ali Bulaç'ın 17 Mart 1987'de *Zaman* gazetesinde yer alan "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlıklı yazısının ardından başlayan tartışmalar
- 28 Şubat 1998 MGK kararları
- 18 Nisan 1999 genel seçimlerinde milletvekili olan Merve Kavakçı'nın türbanlı olması gerekçesiyle milletvekili yemini etmesine izin verilmemesi
- 29 Haziran 2004 tarihinde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Leyla Şahin davasını davacının aleyhine sonuçlandığı kararı açıklaması
- Mehmet Şevki Eygi'nin Ağustos 2004'te yayınlanan bir röportajında yer alan "Tesettürlü kadınlar çok rüküş, besleme gibi giyiniyorlar" sözleri üzerine yürütülen tartışma
- 1 Eylül 2005 tarihinde "İslamcı" şair İsmail Kılıçarslan'ın "Başörtülü Kızlar Kiminle Evlenecek?" başlıklı yazısıyla ilgili tartışmalar
- 9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay'ın Aytaç Kılınç adlı öğretmenin okul dışında da türban takamayacağına ilişkin kararını açıklamasına ilişkin tartışmalar
- Şubat 2008'de TBMM'de yapılan Anayasa değişikliği ile Üniversitelerde türban yaşının kaldırılmasına ilişkin tartışmalar
- Vakit Gazetesi yazarı Hüseyin Üzmez'in 26 Nisan 2008 tarihinde "çocuğun cinsel istismarı" suçundan tutuklanması
- Türk asıllı türbanlı Mahinur Özdemir'in Belçika'da, 7 Haziran 2009 bölgesel seçimlerinde milletvekili olarak seçilmesi
- 24 Aralık 1995, 18 Nisan 1999, 3 Kasım 2002, 28 Mart 2004, 22 Temmuz
- 2007 genel ve yerel seçim dönemlerindeki tartışmalar.

1987 yılında *Zaman* gazetesinde yer alan tartışma dışında, seçilen tüm örnek olaylar 1990'ların ikinci yarısından itibaren başlayan dönemi kapsamaktadır. Çünkü Müslüman kadın yazarların gazetelerde köşeyazarı olarak yer almaya başlamaları büyük oranda 1990'ların ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Bu yıllara kadar İslamcılık'ın farklı fraksiyonlarını temsil eden gazetelerde kadınların çeşitli yazılarına yer verilmekle birlikte, dindar Müslüman kadınlar köşeyazarı olarak ancak 1990'ların sonlarından itibaren etkindirler.

Yukarıda sayılan olaylara ilişkin çözümleme aşağıdaki yazarların köşeyazıları üzerinden yapılmaktadır: Bu yazarların seçilmesinde belli kriterler etkili olmuştur. Örneğin Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Ayşe Böhürler, Özlem Albayrak, Nihal Bengisu Karaca, Sibel Eraslan, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Demet Tezcan, Canan Ceylan, Afet Ilgaz, Mine Alpay Gün, Nazife Şişman hem İslamcı hareket içinde uzun yıllar etkin olan kadınlar olarak öne çıktıkları, hem de 1990'ların sonlarından itibaren düzenli olarak köşeyazarlığı yaptıkları için seçilmişlerdir. Halime Toros, Mualla Gülnaz, Rahime Ocaktan, Tuba Tuncer ise, yine İslamcı hareket içinde öne çıkan kadınlar olmakla birlikte, düzenli olarak köşeyazarlığı yapmamaktadırlar. İkinci grupta yer alan kadınların yazılarına bu nedenle sadece 1987 yılında *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç ve diğer erkek yazarlarla feminizm üzerine yürüttükleri tartışma ekseninde yer verilmiştir⁵.

⁵ Çalışma kapsamında söz konusu kadınların köşeyazılarının seçilmesinde düzenli olarak köşeyazarlığı yapmalarının yanı sıra Türkiye'de İslami hareket içinde 1990'lardan itibaren etkin figürler olarak öne çıkmaları belirleyici olmuştur. Günlük gazetelerin yanı sıra, *Umran*, *İslamiyat*, *Tezkire*, *Yeni Devir*, *İzlenim* gibi İslamcılık'ın farklı fraksiyonlarını temsil eden çeşitli dergilerde de yazılar yazan söz konusu Müslüman kadınlar aynı zamanda bu yıllardan itibaren Türkiye'de Müslüman kadın kimliği, İslam ve Kur'an da kadın, başörtüsü yasakları, İslam ve feminizm, tesettür ve moda ile ilgili pek çok kitap ve makaleler de yayımlamışlardır. Ulusal ve uluslararası kadın konulu pek çok konferansa dinleyici ve konuşmacı olarak da katılan Müslüman kadın yazarlar arasında ayrıca Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Sibel Eraslan ve Halime Toros yazdıkları hikâye ve romanlarla da öne çıkmaktadırlar. Kısaca çalışma kapsamında gazetelerde yer alan köşe yazıları analiz edilen söz konusu Müslüman kadınlar, yazar, edebiyatçı ve kısmen aktivist

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu: 1996'dan itibaren önce haftada bir periyotla *Yeni Şafak*'ta köşeyazarlığı yapmaya başlayan Barbarosoğlu, halen aynı gazetede haftada dört gün köşeyazısı yazmaktadır.

Ayşe Böhürler: 2006 yılından itibaren haftada bir günlük periyotla *Yeni Şafak* gazetesinde köşe yazarlığı yapmaktadır.

Özlem Albayrak: 1999'dan itibaren *Yeni Şafak*'ta önce haftada bir periyotla köşe yazarlığı yapmaya başlayan Albayrak, halen aynı gazetede haftada dört gün köşeyazısı yazmaktadır.

Sibel Eraslan: 1999'dan 2010 yılına kadar *Vakit* gazetesinde önce haftada bir, ardından üç-dört günlük periyotla köşeyazarlığı yapan Eraslan, 2011'den itibaren ise, *Star* gazetesinde yazmaktadır.

Mine Alpay Gün: 1987 yılından itibaren haftada iki günlük periyotla *Milli Gazete*'de köşeyazarlığı yapmaktadır.

Demet Tezcan: 1998-2008 yılları arasında *Vakit* gazetesinde haftada bir günlük periyotla köşe yazarlığı yapmıştır.

Nihal Bengisu Karaca: 2002-2009 yılları arasında haftada bir-iki günlük periyotla *Zaman*'da köşe yazarlığı yapan Karaca, 2009'dan itibaren *Habertürk*'te haftada dört gün köşeyazısı yazmaktadır.

Afet Ilgaz: 1995-2000 yılları arasında *Yeni Şafak*'ta köşe yazarlığı yapan Ilgaz, 2002-2010 yılları arasında da haftada bir-iki günlük periyotla *Milli Gazete*'de köşeyazarlığı yapmıştır. Ilgaz, Ocak 2010'dan itibaren *Yeni Çağ* gazetesinde yazmaktadır.

kimlikleri ile İslami kesimin son yıllarda öne çıkan kültürel sermaye sahibi sembolik seçkinleri arasında yer almaktadırlar.

Cihan Aktaş: 1990’ların ortalarından itibaren *Yeni Şafak*’ta yazıları yayımlanan Aktaş, 2008’den itibaren *Taraf*’ta haftada bir-iki günlük periyotla köşeyazarlığı yapmaktadır.

Hidayet Şefkatli Tuksal: 2009’dan Şubat 2011’e kadar *Star* gazetesinde haftada iki günlük periyotla köşeyazarlığı yapmıştır.

Yıldız Ramazanoğlu: 1990’ların ortalarından itibaren *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinde yazıları yayımlanmaktadır.

Nazife Şişman: 1990’ların ortalarından itibaren *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinde çeşitli yazıları yayımlanmaktadır.

Tuba Tuncer (*Zaman*), Halime Toros (*Zaman*), Rahime Ocaktan (*Zaman*), Mualla Gülnaz (*Zaman*)

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm diğer bölüme tarihsel bir arka plan bilgisi vermek üzere tasarlanmıştır. Bu bölümde özellikle Tanzimat’tan itibaren kadın meselesinin nasıl ele alındığına ilişkin bir tarihsel arkaplan bilgisi, çalışmada, Türkiye’de 1980 sonrası dindar Müslüman kadın söyleminin çatıştığı temel alanlar olarak Kemalizm ve İslamcılık’ın kadın meselesini kendi ideolojik referansları doğrultusunda nasıl çerçevelediklerine dair tartışmaları görmek açısından önemlidir. Bu bölümde öncelikle Osmanlı’da Tanzimat döneminden itibaren Batıcı, İslamcı ve Türkçü ideolojinin kadın meselesini hangi argümanlar çerçevesinde bir “sorun” olarak ele aldığı incelenmekte ve bu dönemde ortaya çıkan Osmanlı kadın hareketinin argümanlarına yer verilmektedir. Ardından Cumhuriyet döneminde Kemalist modernleşme projesinin cinsiyet rejimi tartışmaya açılmakta ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında kadın hareketinin etkinliğinin rejim tarafından nasıl bastırılmak istendiği ortaya konulmaktadır. Bu bölümde son olarak, Osmanlı’dan

itibaren Türkiye’de İslamcı hareketin nasıl bir seyir izlediği, Cumhuriyet dönemi İslam dinine ilişkin politikalarla da bağlantılı olarak ele alınmakta ve İslamcı hareket içinde yer alan kadınların 1960’lardan itibaren toplumsal ve siyasal görünürlüklerine dair genel bir bilgi verilmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesi, üç ayrı başlık altında ele alınmaktadır. Söylemsel mücadelenin bu her üç düzeyinde izlenen stratejinin birbirinden farklı olması ve bu farklılıkların nasıl inşa edildiği meselesine bağlı olarak, çalışmada bu üç temel düzey üzerinden bir başlıklandırmaya gidilmiştir. İlk olarak, dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’in milliyetçi modernleşme projesinin anlam ve değerleri üzerinden Kemalizm’e karşı yürütülen hegemonya mücadelesi incelenmektedir. İkinci olarak, 1980’li, 1990’lı ve 2000’li yıllarda izlenen farklı stratejilere ve farklı eklemlenmelere bağlı olarak, cemaat içinde yer alan Müslüman erkeklere karşı, Müslüman kadın söyleminde yürütülen hegemonya mücadelesi analiz edilmektedir. Son olarak da, modern, kentli, eğitilmiş başörtülü kadınların toplumsal ve siyasal konumunu meşrulaştırmaya yönelik bir dizi pratiğin söylemsel alana eklemlendiği Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadınlar arasında ortaya çıkan ayrışmanın nasıl inşa edildiği serimlenmektedir.

1. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE KADIN MESELESİNE DAİR TARTIŞMALAR VE İSLAMCI HAREKET İÇİNDE DİNDAR MÜSLÜMAN KADINLAR

Türkiye’de İslamcılığın karşı hegemonik bir söylem olarak yükselişe geçtiği 1980’lerden itibaren İslami cemaat içinde yer alan kadınlar da kendi söz ve edimleri ile bu mücadelenin görünür bir parçası olmaya başlamışlardır. Kadınlar tarafından yürütülen hegemonya mücadelesi cemaat içinde yer alan erkeklerden farklı olarak hem Kemalist hegemonik söyleme karşı, hem de kendi cemaat yapıları içindeki erkek egemen söyleme karşı yürütülmektedir. Bu bağlamda çalışma temel olarak Türkiye’de dindar Müslüman kadınların söylemsel olarak nasıl mücadele geliştirdiğine, hegemonik söylemlere yönelik karşı anlamlandırma süreçlerine ve anlamlar üzerinden alternatif bir tasavvur üretip üretemediklerine odaklanmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat’tan itibaren başlayan modernleşme çabaları kadının toplumsal konumuna ilişkin tartışmaların da başladığı bir döneme işaret etmektedir. Modernleşmenin toplumsal ve siyasal alanlardaki uygulanabilirliğine dair sınırlılıklara ait tartışmalar, kadın meselesinin ele alınış biçiminin de sınırlarını belirlemiştir. İkinci Meşrutiyet döneminin siyasal akımlarının kendi projelerine ideolojik olarak dahil ettikleri “kadın”, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren de Kemalist modernleşme projesinin önemli bir taşıyıcı unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde, gerekse Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan sonra “kadın” konusu, “ideal kadının” nasıl olması gerektiği meselesi çeşitli siyasal projelerin kendi ideolojik referansları çerçevesinde tartışma eksenlerini kesen temel bir mesele olmuştur. Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte modern kadın kimliği de, Kemalist rejim tarafından

geleneksel kadın kategorisi ile kurulan karşıtlık ekseninde rejimin taşıyıcı unsuru olarak idealize edilmiştir.

Tanzimat’tan itibaren kadın meselesinin nasıl ele alındığına ve çerçevelendiğine, kadınların bu süreçte kendi kadınlık konumlarına ilişkin nasıl tartışmalar yürüttüğüne dair bir arkaplan bilgisi, çalışmada, Türkiye’de 1980 sonrası kadınların çatıştıkları temel söylemler olan İslamcı ve Modernleşmeci\Kemalist söylemin kadın meselesini kendi ideolojik referansları doğrultusunda nasıl çerçevelediklerine dair tartışmaları görmek açısından önemlidir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümde ilk olarak kadın meselesinin Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren Türkiye’de hangi argümanlar çerçevesinde bir “sorun” olarak işaretlendiğine dair tarihsel bir arkaplan bilgisi verilmektedir. Ardından İslamcılığın Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren Türkiye’de nasıl bir seyir izlediği Cumhuriyet’in dine yönelik politikalarının etkisini de dikkate alarak tartışılmakta ve son olarak dindar Müslüman kadınların özellikle 1960’lardan itibaren İslamcı hareket içindeki konumları ve etkinlikleri ele alınmaktadır.

1. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet’in Kuruluşuna Kadar Kadın Meselesinin Ele Alınışı ve Osmanlı Kadın Hareketi

Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat Dönemi’nden itibaren modernleşme çabaları ile birlikte kadınların toplum içindeki yerine dair tartışmaların da başladığı görülmektedir. Modernleşmenin nasıl ve ne şekilde uygulanıp uygulanmayacağı meselesi İkinci Meşrutiyet’e kadar kadının toplum içindeki konumunun da tartışılma biçiminin sınırlarını belirlemiştir. İkinci Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte dönemin düşünce dünyasına hakim olan siyasal akımlara mensup aydınlar, kadın meselesini

kendi ideolojik referansları çerçevesinde tartışmaya devam etmişler ve kadını kendi ideal toplum tasarımlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Tanzimat'la başlayan süreç aynı zamanda, imparatorluk içinde yer alan kadınların da kendi sosyal konumlarına ve kadınlık durumlarına ilişkin tartışmaları başlattıkları bir dönemi imlemesi açısından da önemlidir.

1.1. Tanzimat Dönemi'nde Kadın Sorunu

İmparatorluğun Batı karşısındaki yenilgisinin nedenini klasik düzeninin bozulmasına bağlayan Osmanlı yöneticileri, uzun bir süre söz konusu düzenin yeniden tesis edilmesine yönelik önlemler alma yoluna gitmişlerdir. Ancak Karlofça yenilgisi ve ardından Lale Devri'nde yaşanan gelişmeler sonrasında kadim düzenin sorgulanmasıyla birlikte, yeni bir düzenin kurulması gerekliliği üzerinde tartışmalar başlamıştır. Batı karşısındaki yenilgi kabul edilmekle ve Batılılaşmanın gerekliliği anlaşılmış olmakla beraber, devlet kurumlarının dönüşümüne ilişkin temel değişimlerin yaşanması Tanzimat ile birlikte gerçekleşmiştir. Tanzimat, merkezi otoritenin yeniden tesis edilmeye çalışıldığı, devlet ve toplum yapısında önemli dönüşümlerin başladığı bir döneme işaret etmektedir. Bu noktada merkezin otoritesi güçlendirilmeye çalışılmış, yeni devlet kurumları yaratılarak bürokrasi şekillendirilmiş ve devlet aygıtının işlevsel kılınması için Batılı eğitim kurumlarının sayısı hızla arttırılmıştır. Tanzimat öncesinde Batılı eğitim ordu bünyesindeki kısıtlı bir gruba aitken, bu dönemde eğitim veren kurumların sayısının artması ile sivillerin de Batılı tarzda bir eğitime ulaşmasının önü açılmıştır (Mardin, 2002). Böyle bir eğitimden geçen Tanzimat'ın mimarları Osmanlı aydınlarına göre, imparatorluğun karşılaştığı iç ve dış problemler karşısında yapılması gereken, bütün siyasi ve idari

kurumların bir dönüşüm ve değişim sürecinden geçirilmesinin zorunluluğudur. Buna göre Avrupa'da ilmin gelişmesini teşvik eden unsurlar Osmanlı'nın kısa bir süre içinde uygulamaya geçirebileceği, halkın zihniyet ve dinini değiştirmeden kolayca benimseyebileceği özelliklere sahiptir. İslam kimliği ve kültürü korunarak Avrupa'dan gerekli olan her türlü kurumun ithal edilmesinin mümkün olduğunu savunan Tanzimat döneminin Osmanlı aydınlarına göre, yapılacak bir takım siyasi ve idari reformlarla Avrupa toplumları gibi eğitilmiş ve bilimde ilerlemiş bir toplum yaratılabilecektir (Çetinsaya, 2004: 51-71). Bu aşamadan itibaren de imparatorluk içinde Batılı milli devletin birçok kurumu, örneğin yeni bir milli eğitim sistemi, yeni bir yargı mekanizması ve yeni bir idari sistem bazen özünü yitirmiş olarak da olsa imparatorluğa yerleşmeye başlamıştır (Mardin, 2004: 13).

Kısaca Osmanlı-Türk toplumu üzerinde geniş, kapsamlı ve kalıcı etkileri olan Tanzimat, Batı medeniyetine girişi simgeleyen önemli bir dönemdir. Eski kurumların korunmasına ve onarılmasına yönelik geleneksel Osmanlı reform kavramı yerine, bu kurumların bazıları Batıdan ithal edilmek üzere yenileriyle değiştirilmesini öngören modern reform kavramını getirmiştir. Bakanlıklar, devlet daireleri, yasama organı, adalet örgütü düzenlenerek, merkezileştirme süreci derinleştirilmiştir. Ayrıca bu dönemde Batılılaşmış bürokratlara yönelik yeni bir okul sisteminin getirilmesiyle çağdaşlaşma sürecinin kurumsallaşmasının da önü açılmıştır (Parla, 2001: 20-22).

Söz konusu aşamadan itibaren imparatorluğun siyasi ve toplumsal yapısında meydana gelen dönüşümler aynı zamanda kadınların imparatorluk içindeki konumuna dair tartışmaların da başlamasına neden olmuştur. Buna göre, Batılılaşmadan yana olanların ve buna karşı çıkanların düşüncelerinde kadın meselesinin merkezi bir yer işgal ettiği görülmektedir. Batılılaşma ile birlikte kadının

toplumsal konumunda meydana gelen ve gelebilecek olan dönüşümlere dair düşünceler önce edebi eserlerde işlenmiş, ardından çıkan gazete ve dergilerde kadınların da dahil olduğu konular yoğun bir biçimde tartışılmaya devam etmiştir.

Osmanlı aydınlarının kadın meselesini ele alışlarında üzerinde en çok durdukları konu, kadının eğitimi meselesi olmuştur. Yine Tanzimat döneminde kadınların toplumsal konumuna ilişkin ilk ıslahat girişimlerinin de eğitim alanında gerçekleştirildiği görülmektedir. Kadınlara ilk kez orta öğretim imkânının sağlanması, ilk kız öğretmen okulu ve kadınlar için ilk idadinin açılması bu dönemden düşmektedir (Kurnaz, 1991). Kadının konumuna ilişkin tartışmalarda gerek Osmanlı döneminde, gerekse Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında ilk olarak eğitim meselesinin gündeme gelişinde kadına toplumsal olarak atfedilen annelik rolü etkili olmuştur. Kadının toplumdaki anne konumuyla çocuğun terbiyesinden sorumlu tutulması meselesi eğitilmiş kadınların gelecek kuşaklar için iyi birer evlat yetiştirebileceği saikiyle ilişkili olarak düşünülmekteydi. Kadınların eğitilmesi aynı zamanda iyi bir evlilik yapabilmeleri, aile kurumunun sorumluluğunu alabilmeleri için de gerekli görülüyordu. Keza bu dönemde kadın meselesinin ele alınışında eğitim konusunun yanı sıra çokeşlilik mevzusunun da tartışılması kadının aile kurumundaki ve çocuk yetiştirmedeki sorumluluğuyla bağlantılıdır. Kısacası Tanzimat'la birlikte Batılılaşma yanlılarının toplumun geri kalmışlığı ve kadının cehaletten kurtarılması arasında kurdukları ilişkinin temelinde yatan dinamik, çocukların eğitimi ve terbiyesi meselesi üzerinden şekillenmiştir (Toksa, 1998: 71). Osmanlı toplumunda 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında yansımaları bulan eğitilmiş kadınların ailenin ve ulusun daha iyi ve erdemli anneleri olacağı tezi, daha

sonra Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi içinde de kendine önemli bir yer edinecektir (Berktaş, 2004: 350).

Bu dönemin Osmanlı aydınlarının kadın meselesini tartışmalarında temel referans çerçevelerini İslam dininin oluşturduğu görülmektedir. Kadınlara belirli sosyal hakların tanınmasına İslam dininin ilkelerini gerekçe göstererek karşı çıkanlar da, belirli sınırlandırmalar dahilinde hakların verilmesini savunanlar da tartışmalarını İslam'a referans vererek yürütmüşlerdir. Kadın meselesini dini çerçevede ele alan dönemin aydınlarına göre, İslam Batı'daki inanç sistemlerine nazaran daha ilerici bir dindir ve şeriat kadına fazlasıyla hak tanımıştır.

Tanzimat döneminde kadın meselesinin ele alınışında Osmanlı kadınlarının da sürece müdahil olması dönemin en önemli özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendileri hakkında konuşmaya ve yazmaya başlayan kadınlar, toplumsal konumlarını ve kadınlık durumlarını tartışmaya açmışlardır. Kadınlar bu dönemde ilk olarak erkeklerin egemenliğindeki edebiyat ve basın alanına kendi söz ve edimleri ile dahil olma sürecine girmişler ve çıkardıkları dergilerle,⁶ oluşturdukları bir kadın yazınıyla okur kitlelerine ulaşarak, kadınların yazı yazabildiği bir alan oluşturmaya çalışmışlardır. Kadın meselesinin kadınlar tarafından tartışılmaya başlanması ile bir “kadınlık mefkuresi” kavramının geliştiği görülmektedir. Bu noktada yaşadıkları sorunların anlaşılması ve çözümüne yönelik önerilerinin geliştirilmesi ile birlikte, kadınlar konumlarını ve kadın olarak toplumda nasıl bir yer edinmek istediklerini tartışmaya başlamışlardır. Toplumda insan olarak addedilme, kamu yaşamına

⁶ 1868'de *Terakki Gazetesi*'nin bir eki olan *Muhaddarat*'tan itibaren Cumhuriyet dönemine kadar çoğu kısa süreli 40'tan fazla kadınlara yönelik, kadınlar tarafından çıkarılan yayınlar mevcuttur. Söz konusu yayınların bir bölümü Batılılaşma ile birlikte yaşam tarzlarında oluşan dönüşümün kadını ilgilendirdiği düşünülen çocuk eğitimi, ev işleri ve aile gibi konulara yer veren, kadın okuyucu kitlesinin yetişmesini sağlayarak topluma hizmet etme amacıyla olduklarını belirten yayınlardır. Bir kısmı ise, kadınları geleneksel faaliyet alanları içinde kadının durumu ve taleplerini gündeme getirmeyi amaçlayan yayınlardır (Demirdirek, 1993: 8-9).

katılma, eğitim ve çalışma hayatında kendilerine yer edinebilme amacıyla bir kadın özgürleşimi mücadelesine girmişlerdir (Zihnioğlu, 2003: 45-46). Tanzimat döneminde kadınlar tarafından geliştirilen düşünce çizgisinin kadınlara yönelik belirli düzlemlerde çözümler ürettiği görülmektedir. Bir kadın kimliği ve kadınların hürriyetinin kazanılması için toplumsal ve kamusal hayata katılım teşvik edilmiş, eğitimin kadın cephesinde yaygınlaştırılmasının önü açılmış ve İslam’da bir kadın reformuna ilişkin önerilerin geliştirilmesine olanak sağlanmıştır.

Bu dönem kadın yazınının önemli isimleri olarak karşımıza Emine Semiye ve Fatma Aliye Hanım çıkmaktadır. Özellikle Fatma Aliye Hanım, kadınların eğitimi, toplum ve aile içindeki konumlarını tartıştığı yazılarıyla kadınlık bilincine sahip yeni kuşak kadınların yetişmesine öncülük etmiştir. Bunun yanında Batının kadınların geri kalmışlığına neden olarak İslam dinini göstermesini eleştirmiştir. Modernleşmeyle kadınlara sağlanacak hakların aslında İslam ile çelişmediği, Batıdan alınacak her yeniliğin İslamın kaynağında bulunduğu fikri, “Asr-ı saadet” miti bu dönem Fatma Aliye’nin düşüncesinde yansımalarını bulmaktadır. Buna göre, kadınların içinde bulundukları geri kalmışlık sürecinin nedeni İslam dini değil, İslam’ı iyi kavrayamayan ya da deformasyona uğratan hükümlerdir. Fatma Aliye, Batının konuya dair yorumlarını eleştirerek, İslamiyet’in kadınlara Hristiyanlıktan daha fazla hak tanıdığını savunmuştur.

İslam dininin kadınlara geniş haklar sağladığı tezi bu dönem kadın hareketini savunan kadınlar için temel bir izlek oluşturmaktadır. Gelenek içinden hareketle Batıya karşı mesafeli bir tutum alan Tanzimat dönemi kadın kuşağı açısından İslam kültürünün üstünlüğünü vurgulamak ve bu üstünlüğü Batıya karşı kanıtlamaya çalışmak önemlidir. Zira kadınlara ilişkin faziletin gerçek içeriğini İslamiyet’in

taşıdığı düşünülmektedir. Batının Osmanlı kadınına bakışına yönelik eleştiri ve Batıya karşı tutum alış, Müslüman kadının erdem, fazilet ve yüksek ahlakına yapılan vurgu, Osmanlı kadınlarının tartışmalarında belirgin bir üslup olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınların kendi kadınlık durumlarına ilişkin yazılarında öne çıkan vurgu, dönemin sağlanan eğitim olanaklarından faydalanarak, İslam dinini bilinçli bir biçimde yaşamaya çalışan eğitimli kadın figürüdür (Toksa, 1998, Zihnioğlu, 2003). Kısaca, bu dönemde kadın meselesi etrafında şekillenen tartışmalar bir kadınlık bilincinin oluşmasını sağlamış, gelenek içinden hareketle İslam dininde kadına yönelik bir reform ihtiyacının varlığı belirginleşmiştir.

Tanzimat’la birlikte başlayan ilk modernleşme çabaları sürecinde Osmanlı aydınlarına göre, temel sorun, İslam dininin hangi açılardan reformlara destek sağlayıp sağlayamayacağını tespit etmek olmuştur. Doğu ve Batı arasında ortak noktaların olup olamayacağı sorusu, Tanzimat’tan İkinci Meşrutiyet’e kadar kadınların konumunun toplum içinde tartışılma meselesinin sınırlarını belirlemiştir. Batılılaşmadan yana tavır alanlara göre, erkeğin çokeşliliği, görücü usulü evlilik ve kadınların eğitim özgürlüğünün sağlanması modernleşme yolunda atılması gereken adımların bir parçası olarak görülüp, savunulurken, reformları hakim kültürel geleneğe yönelik bir tehdit olarak algılayanlara göre, tüm geleneksel değerler gibi kadınların sosyal konumları da muhafaza edilmeye mecburdur. Bu bağlamda kadın “meselesi” ilk kez Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat’la birlikte modernleşme ve Batılılaşmaya dair iki farklı dünya görüşünün çatışma odağında yer almaya başlamıştır (Göle, 2004: 50-51).

1.2. İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde Kadın Sorunu

Osmanlı'da 1908'den itibaren başlayan İkinci Meşrutiyet, imparatorluğun çözülüşüne rağmen, düşünce dünyasındaki çeşitlenmelere paralel olarak görece özgürlüğün hakim olduğu, siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda önemli dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir.

Osmanlı tarihinde ilk kez çoğulcu bir siyasi hayat bu dönemle birlikte başlamıştır. Kanun-i Esasi'de dernek kurma hakkı ve toplanma hürriyeti tanınmadığı halde –ki bunlar 1909 değişikliği ile konmuştur- parti, dernek, gazete ve dergilerin sayısında Meşrutiyet'le birlikte yaşanan bir patlamanın varlığı dikkat çekicidir (Tunaya, 2003: 128). Partiler arası çeşitlenme ile her noktada eşit ilerlemeyen geniş kapsamlı ideolojik farklılıklar da ilk kez bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu dönemin bütün düşünce dünyasına hakim olan temel görüş, aslında imparatorlukta Lale Devri'nden beri başlamış olan bir sorunun söz konusu dönemde genel bir hale gelmesidir. Buna göre imparatorluğun neden geri kaldığı sorusu bütünsel bir biçimde döneme hakim tüm siyasal akımların düşünürleri tarafından sorulmakla birlikte, nedenlerinin araştırılması sonucunda verilen yanıtlar akımların kendi siyasi görüşleri çerçevesinde farklılaşmıştır (Berkes, 2002: 393).

Tanzimat'la birlikte devlet otoritesinin egemenliği altında denetimli Batılılaşma çabaları İkinci Meşrutiyet'in ilanının ardından Jön Türklerle birlikte belirli bir dönüşüme uğramıştır. Tanzimat'ın yönetici seçkinlerine karşı tavır alan Jön Türkler, imparatorluk içinde rasyonel, Batılı bir yönetimin kurulması için Meşrutiyeti gerekli görmüşler ve pozitivist düşüncenin etkisi altında toplumun düzenlenebilir bir nesne olduğu fikrinden hareket etmişlerdir.

İkinci Meşrutiyet, Tanzimat ile birlikte başlayan kadın meselesine dair tartışmaların yoğunlaştığı bir dönem olarak da karşımıza çıkmaktadır. Düşünce dünyasında yaşanan bolluğa paralel bir biçimde Osmanlı vatandaşlığı ve kadın eşitliği fikri gündeme gelmiştir. Kemalist reformların temelinde de bu dönemde doğan ve billurlaşan düşünce akımları yatmaktadır (Göle, 2004: 31). İkinci Meşrutiyet'in düşünce dünyasına damgasını vuran İslamcı, Türkçü ve Batıcı akımların siyasi projelerinde kadın meselesi de vardır. Kadının toplumsal konumuna ilişkin kadın ve erkek Osmanlı aydınlarının yürüttüğü tartışmalara ek olarak ayrıca Osmanlı kadın hareketi de etkin bir hale gelmeye başlamıştır. İkinci Meşrutiyet'in görece liberal ve özgür ortamından yararlanan kadınlar kendi kadınlık durumlarına ve ülke içindeki konumlarına dair düşünsel faaliyetlerini yazdıkları yazılar ve kurdukları dernekler aracılığıyla yüksek sesle dile getirmeye çalışmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısında gerilemesi ile birlikte imparatorluğu kurtarmaya yönelik Tanzimat döneminde şekillenmeye başlayan Batıcı, Türkçü, İslamcı fikirler İkinci Meşrutiyet dönemi ile birlikte birer siyasi akım haline gelmişlerdir. Dönemin düşünce dünyasını şekillendiren söz konusu akımlar, aynı zamanda kendi ideolojik reçetelerine “kadın” meselesini de bilinçli olarak dahil etme yoluna gitmişlerdir. Osmanlı'nın kurtuluşunu İslam'ın imparatorluk içinde tam olarak uygulanmasına bağlayan İslamcılardan, dinden kesin bir kopmayı çözüm olarak öneren Batıcılara ve kurtuluşu Türk birliği etrafında şekillenecek bir yapıya bağlayan Türkçülere kadar, imparatorluk içindeki bu düşünce akımlarına mensup herkes, kadınların konumunu toplumun ahlaki olarak gelişmişliğinin bir göstergesi olarak kullanma yoluna gitmiştir.

İkinci Meşrutiyet'ten önce de siyasal alanın temel normuna içkin bir hareket olmakla birlikte, meşrutiyetin ilanıyla birlikte *İctihad* Dergisi etrafındaki tartışmalarla doktriner bir nitelik kazanan Batılılaşmacı akım, Osmanlı Devleti'nin geri kalmasının sebebini Batı uygarlığından uzak kalmasına bağlamaktadır. Batı medeniyetinden uzaklaşmanın temel nedeni olarak da İslam dininin etkisi gösterilmektedir. Dinin getirdiği şariat ilkesinin toplumsal ve siyasal alanın her tarafını etkisi altına alması, geriliklerin temelinde yatan dinamik olarak görülmektedir (Berkes, 2002: 414). Bu noktadan hareketle Batıcılar imparatorluğun kurtuluşunu tam Batılılaşmakta bulmaktadırlar. Batılılaşmayı radikal bir dönüşüm olarak değerlendiren bu akımın mensuplarına göre, bu durum onu birebir kopya etmek anlamına gelmemektedir. Önerilen, milletin toplumsal ve tarihi değerleriyle uyumlu bir biçimde Avrupa medeniyetine eklemlenmektir. İleri ve medeni bir toplum olarak kodlanan Avrupa medeniyeti seviyesine ulaşmak temel amaç olarak görülmektedir. Bununla birlikte imparatorluğun kurtuluşu için Batılılaşmayı öneren görüşler arasında belirli farklılıklar da kendini göstermektedir. Batılılaşmanın nasıl uygulanacağı noktasında kimi aydınlar Batının yalnız tekniğinin alınmasından yana iken, diğer bir görüşe göre Batının hem tekniğini hem de medeniyetini almak gerekmektedir (Tunaya, 2003: 222-228).

İkinci Meşrutiyet'in düşünce dünyasına hakim olan etkili akımlardan bir diğeri İslamcılıktır. İkinci Meşrutiyet dönemine kadar İslam dini ekseninde kurtuluş reçeteleri öne sürülmüş olmakla birlikte, İslamcılığın gerçek ve homojen bir akım haline gelmesi bu dönemle gerçekleşmiştir. Meşrutiyetin siyasi yapısı içinde teokratik bir monarşinin sosyal ve siyasal yapısını koruma, kurtarma ve diriltme kaygısı ile çağdaş meseleleri karşılama baskısı arasında doğmuş bir akım olan

İslamcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısında geri kalmışlığının nedenini İslam'dan uzaklaşma olarak tespit etmiş, buna çözüm olarak da çareyi tam İslamlaşmada bulmuştur (Tunaya, 2007: 258). Etki gücünü geçmişten alan İslamcı akım için örnek alınması ve tekrar tesis edilmesi gereken mazi, vahşi ve bedevi bir kavim halinden dünyanın en büyük imparatorluklarından birini doğuran İslam medeniyetidir. Bu medeniyeti tekrar yaşatmak için de İslami bir Rönesans önerilmektedir (Tunaya, 2003: 235). Batı karşısında mağlubiyetin nedeni olarak İslam'ın bizzat kendisi değil, yanlış anlaşılan ve yanlış yaşanan bir İslam anlayışının varlığı gösterilmektedir. Bu noktada mağlubiyet bir anlamda, İslam'ın kendi mağlubiyeti olarak okunmuştur (Kara, 2004: 36). Zira İslamcı akım mensupları temel olarak, İslam birliği fikri etrafında ümmetin yeni bir anlayışla yeniden toparlanabileceği umudu üzerinden, geleneksel kurum, düşünce ve alışkanlıkların İslam'ın ilk kaynaklarına dönülerek yapılandırılmasını savunmuştur.

İslamcı akım, kendini açıklarken öncelikli olarak İmparatorluk içinden ve dışından kendisine yönelik yükselen eleştirilere cevap vermek ve kendi düşünce sistemine temel teşkil eden prensipleri doğrulamak ve gerekçelendirmek durumunda kalmıştır. Buna göre İslamcılar, ilk olarak İslamiyet'in ilerlemeye engel teşkil etmediği noktasından hareket etmişlerdir. (Tunaya, 2003: 240). Buradan hareketle de İslam'ın yenilikçi ve devrimci bir yapı barındırdığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Buna göre, Müslümanlık bireyin sosyal ve siyasi hayatını tanzim etmeye dönük kurallar koyan devrimci ve yenilikçi bir inanç sistemidir. Avrupa'nın yeni olarak sunduğu ilkelere dayanan toplum ve devleti İslam yüzyıllar önce kurmuştur (Tunaya, 2007: 20).

İkinci Meşrutiyet döneminin düşünce iklimine hakim diğer bir siyasal akım da Türkçülüktür. Çarlık yönetimi altındaki milliyetçilik geleneğinden gelen Türkçüler, Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmeye mahkum olduğunu açıkça yazmamakla birlikte Berkes'e göre (410), çeşitli milliyetçi davalara gösterdikleri sempati nedeniyle dönemin İslamcı ve Batıcı düşünce akımlarına kıyasla daha köktencidirler. Buna göre, Batıcılar ve İslamcılar arasında Osmanlılık fikri hala bir geçerlilik arz etmekle birlikte, Türkçü düşünürlerin hepsi için böyle bir genelleme yapmak mümkün değildir. Bu özellikleri nedeniyle zaten bir süre Osmanlı hükümeti tarafından kovuşturmaya da uğramışlardır. Ancak Ziya Gökalp'in Türkçülüğü Rusya Türkçülüğünden çıkartıp, yerine Osmanlılık altında İttihat ve Terakki'nin Batıcı-İslamcı-milliyetçi karma ideolojisi haline getirmesinden sonra, akım itibarlı bir anlam kazanmıştır. Batı medeniyetine karşı tutum alışıta İslamcı ve Batıcı akımların düşünce çizgisinden farklılaşan Türkçülük, ne Batı yanlısı ne de Batı karşıtı bir çizgide konumlanmıştır (411). Batı Medeniyeti ile ulusal kültürel gelenekler arasında bir bağ kurmaya çalışarak İslamcı ve Batıcı akımlar arasındaki çatışmayı aşmaya yönelik (Göle, 2004: 66) Türkçülüğün önde gelen ideologu Ziya Gökalp, Osmanlılık ve İslami ümmetçilik davalarının yitirilmiş olduğu bir ortamda tarihsel gerçekliği kabul ederek, imparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinin toplumsal alandaki manevi etkilerini hafifletmek üzere yayılmacı olmayan ve yitirilen toprakları geri alma amacı gütmeyen bir Türkçülüğü savunmuştur (Parla, 2001: 18). Batı uygarlığının kendine özgü ayırıcı yanının, özünde farklı bir toplum, bir devlet tipi ve sivil bir ahlak geliştirmesinden kaynaklandığını düşünen Gökalp'in düşünce çizgisinde Türkçülük, Batı uygarlığı ve kültürüyle uzlaşmaz bir nitelikte değildir

(78). Avrupa uygarlığı modern uluslardan meydana gelen bir uluslar toplamıdır. Çağdaş dünya ulus birimlerinin ve ulus devletlerinin tanındığı kültür birimleridir.

Bu noktada Gökâlp'e göre, Batıcıların öngördüğü biçimde Batı uygarlığına katılmak, Batı uluslarının kültürlerini almak demek değildir. Bu anlamda Batıcılık bir Türk ulusunun ve kültürünün gelişebilmesi açısından da zararlıdır. Çağdaşlaşmanın akıl ve yarar ölçüsünden ziyade, değerler ve ülküler üzerinden şekillendirilmesi gerektiğini düşünen Gökâlp'e göre, İslamcıların temsil ettiği ülküler değerini yitirmiştir ve toplumun çağdaşlaşması üzerinde engel teşkil etmektedir. “Ümmet” fikrinin artık değerini yitirdiğini savunan ve çağdaş dünyada dinsel ülkülerin aşıldığını belirten Gökâlp, çağdaş toplumların ümmet değil ulus toplumları olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre, çağdaş uygarlık bir uluslar uygarlığıdır ve her ulusun kendine özgü bir kültürü vardır. Bu noktada Batı uygarlığının gerekli ve iyi bulunan yönleri alınmakla birlikte Gökâlp, Batı uygarlığının uluslarının kültürlerinin alınmasına karşı çıkmaktadır çünkü kültür sadece o ulusa özgü bir yapıdır. Bu anlamda Türkçülük akımının çağdaşlaşmaya yönelik çözümü, Batılılaşma yoluyla çağdaşlaşma değil, uluslaşma yoluyla çağdaşlaşmadır. Bu aşamadan itibaren de çağdaşlaşma sorunu Batı uygarlığını taklit etmeli mi, etmemeli mi? sorusu etrafında dönmekten çıkarılmış ve Meşrutiyet döneminde çağdaşlaşma yolunda atılan adımlar bu görüşün getirdiği doğrultuda atılmıştır. Gökâlp'in “ulus” denen toplum türünü anlayış biçimi, İkinci Meşrutiyet dönemi için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Onun ulus görüşü Osmanlı İmparatorluğu'nun milletlere ayrılma noktasının eşiğine geldiğini göstermektedir. Gökâlp'in ulusçuluğu bir ırkçılık sorunu olarak değil, çağdaş bir toplum olma ve evrensel bir ümmet dininden ve evrensel bir Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkma sorunu olduğunu işaretlemesi de önemlidir. Gökâlp

ulusların özgürlüğünü kabul etmekle, Türklerin Osmanlı sistemi içinde bir ulus olarak gelişme davasının önünü açmıştır (Berkes, 2002: 435-444).

Bu dönemde kadın meselesi ilk olarak Batıcıların tartışma gündemine girmiş ve giderek diğer siyasal akımların da projelerine dahil olmuştur. Meşrutiyet döneminde siyasal akımların kadın meselesini ele alırken özellikle örtünme, eğitim (eşitlik, uygarlaşma, toplum ve ailedeki rol bağlamına taşınarak), kadının toplumsal hayata katılımı ve aile –çokeşlilik, boşanma- gibi konular etrafında tartışmaları çerçeveledikleri görülmektedir.

Batılılaşma yanlılarının imparatorluğun güç kaybetmesi ile kadının toplumsal konumunun geri kalmışlığı arasında doğrudan bir bağ kurduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu dönem Batılılaşmadan yana tavır alan Osmanlı aydınlarının kadın meselesine ilişkin düşüncelerinin homojen bir bütünlük arz etmediği de söylenmelidir. Bu noktada kimi Osmanlı aydınlarına göre, kadının toplumda geri kalmasının nedeni İslam dinidir ve şeriatın kadın üzerindeki baskısı kadınların tabii özelliklerini yitirmelerine neden olmaktadır. Bu dönemin kimi Batıcılarının ise kadın meselesini tartışırken doğrudan İslam’a karşı bir tavır almaktan kaçındıkları görülmektedir. Bu görüşlere göre gerçek İslam aslında kadınlara tanınan haklar noktasında ilerici bir dindir. Kadının geri kalmışlığı meselesinde asıl sorun bu noktada İslam dininin kendisi değil, toplumsal yapıdaki uygulamalarından kaynaklanmaktadır (Kurnaz , 1993: 68).

Bu bağlamda söz konusu tartışmalarda öne çıkan nokta, kadınların modernleşmesinin önündeki en büyük engelin “örtü”ye bağlanmasıdır. Örtünün kadını bir insan olarak değil, bir “dişi” olarak görmenin hem sebebi hem de sonucu olduğunu savunanlara göre, modernleşme ile kadının çarşaf ve peçeden sıyrılması

arasında doğrudan bir ilişki vardır. Meşrutiyet döneminin Batıcı düşünce akımının en önemli temsilcilerinden Abdullah Cevdet, bu dönemde kadınların peçe ve çarşafına karşı mücadele veren ilk isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşüncesini “hem kurani, hem de kadınları aç” sözüyle de sloganlaştıran yazara göre, İslam dininin etkisinden sıyrıldıkça kadınlar da özgürleşecektir. Selehaddin Asım’a göre de kadınları ekonomik ve sosyal hayata kazandırmak için örtülerinden kurtarmak gerekmektedir. (Kurnaz, 68-69).

Kadının kurtuluşu sorununu eğitim meselesinden daha ileri bir noktaya taşıyan Batıcı akım, temel olarak kadın merkezli tartışmayı Batı tipi bir uygarlığın kurulması yönündeki eğilimin önemli bir simgesi olarak ele almaktaydı (Kadıoğlu, 1998: 92). İkinci Meşrutiyet döneminde Batıcıların kadın meselesini tartışırken üzerinde durdukları asıl nokta, toplumsal reformlar sürecinde radikal bir dönüşümün yaşanması için öncelikli olarak kadının ve kadın üzerinden aile hayatının yeni bir eksen altında baştan tesis edilmesinin gerekliliğidir. Bu da eğitim olanaklarından kadınların da tam olarak yararlanmasına bağlı olarak, toplumda kadın erkek eşitliğinin sağlanması ile mümkün olabilecektir (Berkes, 2002: 444-445).

İkinci Meşrutiyet dönemi kadın ve aile meselesinin özellikle Batılılaşmacılar açısından Batı medeniyetine eklemlenme sürecinde bir simge olarak kullanılışı İslamcı akım mensupları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Kimi Batıcıların bu dönemde kadınların toplumsal konumlarının özgürleştirilmesi için özellikle örtülerinden sıyrılmaları gerekliliğine yaptıkları vurgu, şeriata yönelik bir saldırı olarak değerlendirilmiş, kadın ve aile hayatının ahlaken çökmesi olarak okunmuştur. Kadınların eğitim almaya ve yavaş yavaş çalışma hayatına katılmaya başlamalarını, sokaklarda erkeklerle beraber görünmelerini endişe ile takip eden İslamcılar,

çıkardıkları yayınlarla kadınların örtünmesi, eğitim ve çalışma yaşamına katılması konusunu hararetle bir biçimde tartışmaya başlamışlardır. Meşrutiyetin şeriatın tam olarak uygulanması demek olduğuna inanan İslamcılar, kadının değişen toplumsal konumunu rejimle uyuşmayan sapıklıklar olarak değerlendirmişlerdir. Bu dönem İslamcılarının önde gelen isimlerinden Musa Kazım Efendi, kadınların yüzlerini ve saçlarını örtmesi, süslü giysilerden sakınması gerektiğini, erkekler arasında onların cinsel isteklerini kamçılayacak şekilde dolaşmalarının şeriata kesinlikle aykırı olduğunu vurgulayarak, kadınların ancak kendi aralarında olmak koşuluyla eğlence ve konferans düzenleyebileceğini savunmuştur. Yine kadınların eğitimini belirli sınırlar dahilinde caiz gören Musa Kazım, yüksek öğrenim görmelerine kesinlikle karşı çıkmaktadır (Berkes, 446). İslamcı akımın önemli mensuplarından Sait Halim Paşa da, kadınların belli özgürlükler elde etmesini, İslam'ın gereklilikleri açısından toplumun ahlaki bütünlüğünün devamı için tehlikeli bir durum olarak görmektedir. İslamcılar açısından bu dönem kadının toplumsal ve ekonomik hayatta katılımıyla, kadın ve erkeğin biraradalığı durumunda yaşanacak olası bir cinsel patlama, özellikle aile kurumuna verebileceği zarar açısından bir tehdit olarak algılanmıştır (Kadıoğlu, 1998: 92). İslamcılara göre şeriat kadınlara gerekli hak ve özgürlükleri tanımıştır. Bu noktada da Osmanlı kadınlarının Batılı kadınlar gibi çalışma hayatına katılmalarına gerek yoktur.

Bu dönem kadınların örtünmesi, eğitim, çalışma hayatına katılımı gibi konuların yanı sıra toplumda kadın ve aile meselesi tartışılırken öne çıkan bir diğer konu da, çok kadınla evlilik ve kadınların boşanma hakkıdır. Bu konuda da İslamcılarının tavrının net olduğu görülmektedir. Buna göre, çok kadınla evlenme meselesi, şeriatın kesin bir emri olmamakla birlikte, kadınlar arasında eşitliği

sağladığı durumlarda caizdir ve erkeğin böyle bir hakkı vardır. İslamcılara göre çokeşlilik erkeğe ait bir içgüdü olarak görülmektedir. Erkeğin sahip olduğu düşünülen bu içgüdü nedeniyle boşanma konusunda da üstünlük erkektedir. Kadına boşanma hakkı verilmesi konusunda da karşı çıkışlarının temelinde yine kadına ait varsayıldıkları içgüdüsel dürtüler etkili olmuştur. Buna göre, kadınlar duyguları ile hareket eden varlıklar olarak düşünüldüğü için boşanma hakkına sahip olduklarında ailenin ahlaki bütünlüğü sarsılabilecektir (Berkes, 2002: 447-448; Kurnaz, 1993: 65-66; Şişman, 2005).

İkinci Meşrutiyet döneminde kadın meselesini kendi ideolojik perspektifleri doğrultusunda tartışan diğer bir akım da Türkçülüktür. Türkçü akımının kadın meselesine yaklaşımında temel belirleyici unsuru, kadınların İran, Arap ve Bizans etkisinden arındırılması ve eski Türk medeniyetlerindeki konumlarına geri dönüşün sağlanması oluşturmaktadır. Türkçülük akımının bu dönemdeki temsilcileri açısından Osmanlı kadınının kurtuluşunu sağlayacak olan şey eski Türk geleneklerine geri döndür (Kurnaz, 70-71). Bu dönem Türkçü düşünce akımı İslam öncesi Türk eşitlikçiliği adına kadınların baskıdan kurtarılmasını üstlenmeye çalışmış, Osmanlı ataerkilliğinin çokeşlilik ve kadınların toplumsal ve ekonomik hayattan dışlanmasını özgün Türk törelerinin bir yozlaşması olarak kodlama çabasına girişmiştir. Daha sonra Cumhuriyet'i kuran elit kadro kadınların özgürleşmesine ilişkin bu yaklaşımı resmi devlet ideolojisinin bir unsuru olarak belirleme yoluna gidecektir (Kandiyoti, 1998: 112).

Bu dönemde Türkçülük akımının en önemli temsilcisi Ziya Gökalp'in görüşlerinde kadın meselesinin önemli olduğu görülmektedir. Kadının toplumsal konumunu aile ve devletin ahlaki bütünlüğü ekseninde ele alan Gökalp, bu noktada

kadının eğitim ve ekonomik hayata katılımını önemli görmektedir (Kurnaz, 72). Kadın meselesine ilişkin görüşlerinde İslamiyet öncesi Türk toplumundaki kadının konumunu referans alan Gökalp'e göre, Orta Asya'daki kadın özgürlüğü Türk geleneklerinin bir ögesidir (Kadioğlu, 1998: 92). İslamiyet öncesi Orta Asya'daki Türk toplumunda yer alan kadınların konumunu idealize eden Gökalp'e göre, zamanla Bizans ve Acem medeniyetlerinin etkisi altına girilmesi ile kadınların konumu da gerilemiştir. Bu noktada milli kültürün yeniden canlandırılması ile ideal bir anlayış çerçevesinde kadınlar eski eşitlikçi konumlarına geri dönebileceklerdir. Gökalp açısından demokrasi, insan hakları ve medeniyet gibi feminizm de Türk kültürüne yabancı bir unsur değildir. Aksine bu kültürde feminist öğeler vardır ve bu durum zaten Türklere içkin bir değerdir (Durakbaşı, 2007: 121). Türk feminizmini İslam öncesi göçebe Türk kavimlerindeki kadın erkek eşitliğinde temellendiren Ziya Gökalp'in düşünce çizgisinin bir uzantısı olarak Türkiye'de Türk feminizmi Türkçü milliyetçi paradigmanın İslam öncesi Türk kültürü ve cinsler arası eşitliğini referans olarak almış ve bu noktada bir ilerleme göstermiştir. Bu da uzun bir süre Batılı feminizmi bir anlamda olumsuzlayarak kadınlığın yerli bir kimlik olarak kurulmasına neden olmuştur (Durakbaşı, 1998: 36).

İkinci Meşrutiyet döneminde modernleşmekte olan bir toplumun gereksinimlerinden kaynaklı bir kadın hakları ve talepleri meselesini kendi ideolojik referansları çerçevesinde tartışan İslamcı, Türkçü ve Batıcı düşüncelerin söz konusu dönüşüme ve taleplere ilişkin yaklaşımları farklılık gösterse de, “kadın” a dair kimi temel algılarda birleştikleri görülmektedir. Buna göre, kadın sorununa toplumsal projelerinin birer nesnesi gözüyle bakan düşünce akımları kadının konumunu aile alanı içinde sınırlandırarak tartışmışlardır (Kadioğlu, 1998: 92). Bu dönemde kadın

sorununu ele alan erkek yazınında öne çıkan diğer bir nokta da kadınları ahlak dışı varlıklar seviyesine düşüren anlayışın eleştirisidir. Kadınların aşağılanma ve ezilme durumundan kurtarılmaları için çağrıda bulunan Osmanlı erkeklerinin kadın konusunda uzlaştıkları bir diğer mesele onları cinsel nesneler olarak değil, sosyal birer varlık olarak görmek istemeleri noktasıdır. Kadının konumunun özellikle münevver anneler olarak iyileştirilmesi, bu dönemde erkeklerin üzerinde uzlaştıkları diğer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır (Durakbaşı, 2007: 67-68).

Kısacası kadın sorunu dönemin ideolojik akımlarının Batının kültürel modeline yönelik sınırlarını belirlemeye devam etmiştir. Zira mahrem yaşam ve cinsiyet ilişkileri dini yasa tarafından düzenlenmiş olmaları bakımından Batı kültürel modeline direnç gösteren en yerleşik kültürel özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3. İkinci Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadın Hareketi

İkinci Meşrutiyet döneminde yaşanan görece liberal ve özgürlükçü ortam, kadınlar açısından Tanzimat döneminden farklı olarak, yeni bir dönemi imlemekteydi. Bu dönemde yazı ve faaliyetleriyle, kendi kadınlık durumlarına, toplumsal konumlarına ilişkin görüş ve düşüncelerini daha açık bir dille ifade eden kadınlar, kadın meselesine dair tartışmaların da yeni boyutlar kazanmasında etkili bir rol oynamışlardır.

Meşrutiyetin ilanından itibaren kadınlar öncelikli olarak özgürlük talepleriyle gündeme gelmişlerdir. Bu dönemde İttihat ve Terakki yönetiminin kadınlara yönelik tutumu ilk başta umutla karşılanmış olsa da, kadınlara haklarının teslimi konusunda baskıcı çevreleri gerekçe göstererek, beklemelerini önermeleri kadınlar cephesinde

bir hayal kırıklığı yaratmış, ancak bu durum bir süre sonra hakları için kendilerinin mücadele etmesi gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Kadınların ancak kendi verecekleri bir mücadele ile haklarını elde edebileceklerini anlamaları bu dönemde kadın hareketinin belirgin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır (Zihnioğlu, 2003: 54-55, Demirdirek, 1993: 72). Bunun bir sonucu da, kadınların kadın meselesini dile getirişlerinin ve soruna dair çözüm önerilerinin en azından retorik açısından erkeklerinkinden farklı olmasıdır. İkinci Meşrutiyet döneminde çıkan kadın dergilerinde artık toplumsal ve siyasal alanda hak talebinde bulunan ve erkeklere isyan eden bir kadın söyleminin varlığı kendini göstermeye ve belirginleştirmeye başlamıştır (Durakbaşı, 98: 37). Dönemin kadın hareketinin temel bir belirleyeni olarak öne çıkan ve Tanzimat dönemi kadın hareketinden temel olarak ayrılan nokta, kadınların erkeklerle aralarına koydukları belirgin mesafedir. Bu mesafe kadınlarda bir mücadele bilincinin gelişmesinin ortamını sağlamıştır. Demirdirek (82), bu dönemde kadınların aynı zamanda bir hayat hakkı talep ettiklerinden bahsetmektedir. “Kadınlar ne istiyor?” “Erkekler gerçekten hürriyetperver midir?” başlıklı yazılar kaleme alınarak, erkeklerin kadınların haklarını teslim etmedeki çekinceli tavırları eleştirilmektedir.

Kendi konumlarına ilişkin yapılacak iyileştirmeler konusunda erkeklerden bir talepleri olmadığını açıkça ifade eden kadınlar, mücadelenin erkeklere rağmen kazanılacağını da belirtmişlerdir. Erkeklerin kadınları kurtarma sevdasından vazgeçmeleri talebinde bulunan kadınlar, haklarını erkeklere el açmadan kazanma konusunda ısrarlı olduklarını göstermişlerdir. Kadınlara göre, zaten erkekler isteseler de bu konuda kadınlara yardımcı olmaktan uzaktırlar. Bu bağlamda *Kadınlar Dünyası*’nda yer alan bir yazıda şu sözlere yer verildiği görülmektedir.

“Evet Osmanlı erkeklerinden bazıları biz kadınları müdafaa ediyorlar. Görüyoruz, çok teşekkür ediyoruz. Hatta doktor Abdullah Cevdet Bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekili zannedenlere dahi rastlıyoruz. Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz adet ve adabımız vardır. Bunu erkek yazarlar bir kadının anlayacağı ruhla anlamazlar, lütfen bizi kendimize bıraksınlar hayallerine eğlence aramasınlar. Biz kadınlar hukukumuzu bizzat kendi anlayışımızla müdafa edebiliriz. Erkekler bizi daima mahkûm, daima esir etmişlerdir. Erkekler yüzünden çekmekte olduğumuz zulmün ortadan kaldırılmasını bugün biz erkeklerin insaniyetinden istemeye tenezzül eder miyiz?” (akt. Çakır, 1996: 124-125).

Her ne kadar kadın hareketi içinde yer alan bazı kadınlar kendilerini devletin ideolojik perspektifi ile doğru orantıda yuvadan sorumlu olarak görüp, eş ve anne kimliklerini tartışma dışı bıraksalar da (Kadıoğlu, 1998: 92), büyük bir kadın kitlesi Osmanlı aile sistemine karşı sesini yükseltmekten geri durmamıştır. 1913 yılında yayınlanmaya başlanan *Kadınlar Dünyası* dergisi, dönemin kadın hareketinin önemli bir yayın organı olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal taleplerini söz konusu dergide yazdıkları yazılarla tartışan kadınların kadının varlık alanını sadece eş ve annelik konumu üzerinden değerlendiren bakış açısına karşı çıktıkları da görülmektedir. Toplumsal olarak kendilerine atfedilen değerlerin onları ikincil konuma düşürmesini eleştiren kadınlar, bunun sorumlusu olarak erkekleri görmektedirler. Erkeklerin kadınları sadece ev işleri ile meşgul olan, yemek pişiren ve çocuk bakan varlıklar olarak değerlendirmesine tepki gösteren kadınlar, bunu neden ve ne mecburiyetle kabul edeceklerini de açıkça sormuşlardır. Kadınların sadece ev içi alanla sınırlandırılan rolleri ile eğitim ve sosyalleşme imkanlarından mahrum bırakılmaları arasında doğrudan bir bağlantı kurdukları da görülmektedir. Bu yazılarda sosyalleşme sürecinin cinsiyete göre biçim aldığıının kadınlar arasında fark edildiği de anlaşılmaktadır. Sosyalleşme sürecinde erkeklere tahakküm hissinin aşılması, kadınların da çocukluklarından itibaren erkeğe muhtaç hale getirilmeye çalışılması açık bir biçimde eleştirilmiştir (Çakır, 1996: 108-110).

Osmanlı kadın hareketinin hukuk, eğitim, toplum, siyaset ve ekonomik yapı yönünden gelişme ve değişme döneminin başladığı İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Tüm dünyada 1900’lü yılların bir özgürlük ve eşitlik hareketi olarak kadın hareketinin başladığı dönem olması da, Osmanlı’daki İkinci Meşrutiyet dönemi kadın hareketini etkilemiştir (Çakır, 1993: 314). Sufrejetler, Avrupa’daki kadınların konumlarının kendilerine göre gelişmiş olduğunu teslim eden kimi Osmanlı kadınlarının ilgilendikleri ve takip ettikleri konuların başında gelmektedir (Demirdirek, 1993: 82).

Değerlerin sorgulanması, hak ve özgürlük taleplerinin gündeme getirilmesi, bunların tartışmaya açılarak uygulamaya geçirilmesi açısından İkinci Meşrutiyet döneminde kadınlar kadın hareketi içinde etkin rol oynamışlardır. Bu gelişmelerin ışığında Osmanlı kadını giderek özgürleşmeye ve bireyselleşmeye başlamıştır. İçinde bulundukları toplumu, erkeğe nazaran konumlarını sorgulayan kadınlar, kendilerini kuşatan geleneklere, kısıtlamalara ve kadın-erkek eşitsizliğine karşı bir mücadele yürütmüşlerdir. Aile, çalışma yaşamı, siyaset gibi alanlarda yeni bir yapılanmaya gitmenin önemi üzerinde ısrar eden kadınlar, toplumsal yaşamın tüm alanında yaygınlaştırılacak bir kadın inkılâbının gerçekleşmesi için mücadele vermişlerdir. Çıkardıkları pek çok dergiyi ve faaliyetlerini yürüttükleri pek çok derneği kadın inkılâbının gerçekleşmesi yolunda birer araç olarak kullanmışlardır. Kadının sadece eş ve anne kimliklerine değil, çeşitli kimlik ve rollere sahip olması gerektiğini vurgulayan kadınlar, eğitim, çalışma hakkı gibi taleplerle soyutlandıkları yaşam alanlarına katılımı önemsemişlerdir. Kadınlar tarafından kadının kurtuluşu ile toplumun kurtuluşu arasındaki paralelliğe de dikkat çekmişlerdir (Çakır, 1993: 314-317).

Özetlersek, Tanzimat döneminden itibaren Batılılaşma çabalarına koşut olarak imparatorluk içinde “kadın” meselesine dair bir sorunsallaştırmanın başladığı görülmektedir. Batılı değerlerin benimsemesi aşamasında kadınların toplumsal konumlarında yaşanabilecek olası değişim ve dönüşümler bu aşamadan itibaren imparatorluk içinde yer alan çeşitli siyasal akımların tartışma gündemlerine girmiş, ideal toplum tasarımlarının merkezine yerleşmiştir. Tanzimat’la birlikte başlayan süreçte kadın meselesine dair tartışmalar sadece erkek aydınlar ve siyasi seçkinlerle sınırlı olmamıştır. Özellikle İkinci Meşrutiyet döneminin görece özgür ortamı içinde kadınlar da çıkardıkları dergi ve gazetelerle, kurdukları dernekler aracılığıyla kendi toplumsal konumlarına ve kadınlık durumlarına dair söz söylemeye başlamışlardır. Kendi sorunlarına ilişkin çözüm önerileri getirirken erkeklerle aralarına belirgin bir mesafe koyan kadınlar, toplumsal ve siyasal hak taleplerinde bulunarak imparatorluk içinde bir kadın hareketini başlatmışlardır. Toplumun tüm alanlarına yaygınlaştırılacak bir kadın inkılâbının gerçekleşmesi için mücadele veren kadınlar, bu dönem eşitlik talebiyle de gündeme gelmişlerdir. Tanzimat’la başlayan ve İkinci Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte ivme kazanan kadın meselesinin, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren de Kemalist modernleşme projesinin önemli bir ayağı olmaya devam ettiği görülmektedir.

2. Cumhuriyet Dönemi’nde Kadın Meselesinin Ele Alınışı

Türkiye Cumhuriyeti, devleti kuran Kemalist modernleşmeci kadronun önderliğinde Osmanlı İmparatorluğu döneminden kalma toplumsal ve siyasal tüm kurum ve yapının ortadan kaldırılmasıyla, bir ulus devlet olarak tarih sahnesine çıkmıştır. İmparatorluktan kalma yapının topyekün lağvedilmesi, yeni kurulacak olan

devletin Batılı, laik, modern bir toplumsal ve siyasal zemin üzerinde tesis edilmesinde temel bir zorunluluktu. Bu noktadan itibaren amaçlanan, toplumu yönetim biçiminden hukukuna, kullandığı yazıdan kıyafetine kadar pek çok alanda imparatorluk geleneğinden, kültür ve düşünce yapısından sıyrarak, modern, laik, Batılı bir ulus devletin gereklerine uygun baştan aşağı bir dönüşüm sürecinden geçirmek oldu. Osmanlı imparatorluğu döneminde başlayan Batılılaşma hareketi de bu bağlamda Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte bütünlüklü bir projeye dönüştürülerek tüm toplumsal ve siyasal alanlarda uygulanmaya başladı.

Kemalist modernleşme projesi, kişilerin otoritesi üzerine kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına, evrenin düzenini anlamada dinden pozitif bilim anlayışına, avam-havas ayrımı üzerine kurulu bir topluluktan halkçı bir topluluğa, ümmetten ulusal bir devlete geçişi (Mardin 2002: 206) öngörmesi açısından Osmanlı'dan kesin bir kopuşa işaret etmekteydi.

Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde de İslam dini, söz konusu kesin kopuşun gerçekleştirilmesi ve yeni bir modern ulus devletin yaratılması sürecinde merkezi bir alan işgal etti. Devleti muasır medeniyet seviyesine ulaştırmayı amaçlayan Kemalistlere göre, İslam bu amaca ulaşmada temel engeldi (Gülalp, 2003: 33). Hem geleneksel toplumun bir simgesi, hem de modernleşmenin önündeki temel engel olarak algılanan İslam, bu bağlamda gerek toplumsal, gerekse siyasal alandan dışlanması ve yeniden tanımlanması gereken bir kategori olarak ele alındı. Bu noktada “Türk milli kimliğinin kuruluş sürecinde bu kimliğin öteki imgesi “Eski Türkiye” yani Osmanlı: dini dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyet olmuştur” (Bora, 2003: 41). İslam'ın özel yaşam alanıyla sınırlanması modernleşme projesinin gerçekleştirilmesinde temel bir dayanak noktası oluşturdu. Topyekün

Batılılaşma projesinde geleneksel toplumun temel örüntülerinden kurtulmayı amaçlayan Cumhuriyetçi kadro, kuruluş süreci ile birlikte bir dizi reform gerçekleştirmeye girişti. Hilafetin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, eğitim ve öğretimin birleştirilmesi, İslam dininin anayasadan çıkarılması ve nihayetinde laiklik ilkesinin kabulü ile birlikte dinin toplumsal ve siyasal alandaki geleneksel izleri sınırlandırılmaya ve yeniden tanımlanmaya çalışıldı. Bunun yanı sıra kılık kıyafete ilişkin düzenlemeler, uluslar arası rakamların kabulü, Latin alfabesine geçiş gibi simgesel nitelikli değişimlerle de Batı ile bütünleşmenin önü açıldı.

2.1. Cumhuriyet Döneminde Cinsiyet Rejimi

Osmanlı toplumunda 19. yüzyılın sonlarından itibaren, modernleşme ve Batılılaşma çabalarıyla bağlantılı bir biçimde simgesel bir anlam kazanan kadın kategorisi, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren de Kemalist modernleşme projesinin en önemli taşıyıcılarından biri haline gelmiştir. Cumhuriyet'in kurucu "baba"larının Tanzimat geleneğinden gelen modernleşmeci erkekler ve siyasi seçkinler olduğu göz önünde bulundurulduğunda kadın meselesinin aslında kesintiye uğramadan, hatta üzerinde daha fazla vurgu yapılarak Cumhuriyet'in kuruluş dönemine de taşındığı görülmektedir (Ağduk, 2004: 301). Bu bağlamda Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra kadınlara bir takım haklar tanınarak toplumsal statülerinin dönüşümünde önemli rol oynayacak reformların gerçekleştirilmesi, Cumhuriyet ideolojisine karakterini veren asli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm yeni kurulan ulus devletlerde yaşanan sürece koşturucu olarak Türkiye’de de Cumhuriyet’in kuruluşu ile birlikte kadın hakları alanında gerçekleştirilecek reformlar Cumhuriyet’in modern ulus devlet sistemi içinde yer alabilmesi çabasının önemli bir parçası olarak görülmüştür. Yine, tüm yeni kurulan ulus devletler gibi, Türkiye’de de kadın konusundaki tutumlar ve kadınların konumuna ilişkin reform önerileri geçmişle olan bağın koparılması noktasında önemli göstergelerden biri olarak tasarlanmıştır (Çağatay ve Soysal, 1995: 327-329). Yeni kurulacak olan devleti Batılı ve modern bir ulus devlet haline getirmeyi amaçlayan Cumhuriyetçi proje, Osmanlı İmparatorluğu’ndan kesin bir kopuşun sağlanması amacıyla öncelikli olarak İslam dininin siyasal ve kültürel alandaki etkisini sınırlandırmıştır. Cumhuriyet’in kamusal kurumlarından dinin etkisinin silinmesi konusundaki kararlılıkla, İslam inancı bireyin kişisel seçimine dayanan bir inanç sistemine dönüştürülmüştür. Yeni kurulan Cumhuriyet rejiminde İslam ve kadın hakları birbiri ile bağdaşmamaktadır (Durakbaşı, 2007: 24). İslam dininin toplumsal ve siyasal hayattan silinmesi girişimi kadınlar açısından İslam’ın ataerkil baskılarından özgürleşimleri noktasında önemli bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılsa da kadınlar, bu kez de devlet merkezli bir ataerkilliğin baskısı altında yaşamlarını sürdürmek zorunda kalmışlardır (Saktanber, 2002: 336).⁷

Aslında Cumhuriyet döneminde Medeni Kanun’un kabul edilmesi ile birlikte toplumsal yaşamın şeriata göre düzenlenen ilkelerden sıyrılması, kadınlar açısından önemli dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Evlilik kurumunun hukuki koruma

⁷ Kadınlar milliyetçi söylem içinden yeni bir ataerkinin etkisine maruz bırakılmışlardır. Milliyetçi söylem “yeni” kadını içine yerleştirdiği ev ile dünyayı birbirine bağlayan sosyal düzeni sadece modern Batı toplumuyla bir karşıtlık içinde oluşturmakla kalmamış, yerli geleneğin ataerkinden de net bir biçimde ayırmıştır. Yeni bir ataerkinin etkisine maruz kalarak simgeselleştirilen “yeni” kadın, bu bağlamda kaba, bayağı, manevi erdemlerden yoksun, cinsel açıdan serbest, “avam” kadının tam tersi özelliklere sahip olarak kurgulanmıştır (Chatterjee, 2004: 116).

altına alınması, çokeşliliğin yasaklanıp boşanma, çocukların velayeti ve mirasta kadına eşit hakların sağlanması bu dönüşümlerin başında gelmektedir. Ancak aynı yasa kadının toplumsal ve hukuksal konumunda önemli bir değişimi imliyor gibi görünse de en temel düzlemde kadın üzerindeki ataerkil baskıyı yenilemekten öteye gidememiştir. Zira söz konusu yasa kocayı evin reisi ilan ederek, anlaşmazlık halinde velayeti babaya vererek, kadının dışarıda çalışmasını kocasının iznine bağlayarak, aileyi temsil hakkını erkeğe teslim ederek, aile kurumu içinde erkek egemenliğini yeniden muhafaza etmiştir (Saktanber, 2002: 336). Yasanın evli kadın ve erkeğin birbirine göre hak ve görevlerini düzenleyen “Evliliğin Şahsi İlişkileri” başlıklı bölümü bir cinsiyet hiyerarşisi kurarak kadın erkek eşitsizliğini meşrulaştırıp yasallaştırmıştır (Zihnioğlu, 2003: 181-182). Bu durum aile içi ilişkilerde erkek egemenliği ve cinsiyete dayalı işbölümünün Cumhuriyetçi ideolojinin İslami ataerkil değerlerle çelişmediğinin, aksine örtüştüğünün bir göstergesidir. Bu aynı zamanda da Kemalist ideolojinin kadının toplumsal konumunu dönüştürmede ataerkil ve cinsiyetçi değerlerle hiçbir biçimde hesaplaşmaya gitmediği gibi bu değerlerle uyumlu bir söylemi yeniden ürettiğini de göstermektedir (Saktanber, 2002: 336).

Sosyal alanda erkeğin çokeşliliği ve talak’ı yasaklayarak kadının konumuna ilişkin getirdiği yeniliklere karşılık, cinsiyet hiyerarşisini savunması ve toplumsallaştırması bakımından Kemalist rejim, kadınları tüm haklara sahip özgür bireyler olarak konumlandırmamıştır (Zihnioğlu, 2003: 223). Bu durum Cumhuriyet Halk Fırkasının 1923-1927-1931 programları incelendiğinde de açığa çıkmaktadır. Bunlara göre CHF kadın hakları sorununa hemen ve acil bir çözüm önermemiştir. Savaş sonrası erkek nüfusunun azalması sonucu CHF’nin programına göre en önemli hamle nüfusun arttırılmasıdır. Bu durumda da kadınlara düşen toplumsal vazife çok

çocuk doğurmak ve vatana asker yetiştirmektir. Kemalistlerin kadınlara ilişkin siyasetlerinde ağırlık aile ve çocukların korunmasını da içeren “hıfzısıhha” ve nüfus siyaseti olmuştur (221). Zira, kurulan milli devletin bekası için yeni kuşakların yetiştirilmesi ve bu kuşaklara tüm toplumsal kodların iletilmesi görevi kadınların sırtına yüklenmiştir. Annelik rolü ve doğurganlıkları dolayısıyla kadınlar, Kemalist milliyetçi projenin en önemli taşıyıcıları olmuşlardır (Ağduk, 2004: 304).

Bu dönemde kadınlara tanınan seçme ve seçilme hakkının da sadece biçimsel açıdan bir anlam taşıdığı görülmektedir. Buna göre, 1935-1939 meclisine Atatürk’ün denetiminde on sekiz kadın milletvekili girmiş olsa da, kadınların bu temsili cinsiyetçilikten kaynaklanan kadın sorunlarına eğilen bir kadın temsili olmaktan uzaktır (Saktanber, 2002: 327). Patriyarkal örüntülerin etkisinde kadınları salt vatana asker ve evlat yetiştiren anneler olarak tanımlama eğiliminde olan Kemalist rejim, kadınlara yönelik gerçekleştirdiği reformları, kadınlar cephesinde gerçek bir toplumsal dönüşümü sağlama isteğinden azade bir biçimde Batıya karşı güçlü bir demokratikleşme simgelerinden biri olarak kullanmıştır (Zihnioğlu, 2003: 22-25).

Yapılandırılan bir millet anlayışı ile toplumsal cinsiyet arasında karşılıklı bir belirleme ve belirlenme ilişkisinin varlığı göz önünde bulundurulduğunda, kadın ve erkeğin başka milletlerden farklı olarak tanımlanması hem yeni bir milli özü, hem de toplumsal cinsiyet ilişkilerini yaratmıştır (Sirman, 2003: 227). Cumhuriyet’in ilk yirmi yılında resmi ideoloji içinde cinsiyet ideolojisinin biçimlenişi, toplumsal cinsiyetin çeşitli kurumsal düzeneklerle yapılanışı irdelendiğinde modern aile ile ilgili söylem, hukuksal düzenlemeler, eğitim kurumlarında eşitlikçi bir cins ideolojisinin hakimiyeti, kadın erkek alanlarının karma toplumsal pratiklerle birleştirilmesi ve uzman mesleklerde kadına yer açılması gibi gelişmeler dikkat

çekicidir. Bu bağlamda Kemalist proje modernist reformlarına bir “cinsiyetsizleştirme” ve “yeniden cinsiyetleştirme” projesini dahil ederken getirdiği yeni erkeklik ve kadınlık tarzlarıyla geleneksel cinsiyet nosyonlarından bazılarını “geri” sayarak kötülemiş, bazılarını ise yeni bir bağlamla değerli kılıp yüceltme yoluna gitmiştir (Durakbaşı, 1998: 36-46). Bu durum Cumhuriyet ideolojisinin sadece kadın-erkek arasında bir cinsiyet hiyerarşisi yaratmadığını da göstermektedir. Bu noktaya dikkat çeken Kandiyoti’ye göre, bu dönemde kırsal kesimdeki kadınların büyük çoğunluğu için aslında Cumhuriyet ideolojisi gerçekleşmemiş bir ideali yansıtmaktadır. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren gerçekleştirilen pek çok reform eğitilmiş ve kentli kadının toplumsal ve kültürel konumunda önemli dönüşümler meydana getirse de, köyde yaşayan kadın açısından durumun farklı olduğu görülmektedir. Kemalist projenin hayata geçirmeye çalıştığı eğitilmiş, meslek sahibi, klüp ve dernek faaliyetlerine katılan, modayı takip eden modern kadın ile kırsal kesimde yaşayan kadının toplumsal konumuna dair belirgin fark, modernist projenin aynı zamanda kadınlar arasında da bir hiyerarşi yarattığını göstermektedir. Nitekim söz konusu reformlar kırsal kesimde yaşayan kadınları daha da marjinal bir alana sıkıştırma işlevi görmüştür. Zira burada yaşayan kadınların modern devlet kurumlarına ulaşmasına erkekler aracılık etmekteydi. Söz konusu erkeklerin konumu da aşiret reisi, toprak ağası ya da tarikat şeyhi gibi daha nüfuzlu kişilerin aracılığına bağımlıydı. Bu nokta da bir biçimde kadınların yerel nüfuz sahiplerine daha da çok bağımlı olmaları sonucunu doğurmuştur. Buna karşılık üniversite eğitimi görerek Cumhuriyet kadroları ve serbest meslek sahipleri safını dolduran kadınlarda bir öncülük duygusu hakimdir. Kadınların serbest mesleklere girişi Cumhuriyet’in hızlı gelişme koşulları altında kadroları doldurmak için izlenen bir yöntemin sonucu

olarak karşımıza çıkmaktadır. Üst ve orta sınıftan kadınlar meslek okullarına yönelmediği takdirde bu kadrolara köy kökenli vatandaşların yerleştirilmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Kadınların eğitimi konusundaki görüşlerin sağladığı elverişli ortam üst ve orta sınıftan kadınların saygın ve iyi ücret verilen işlere alınmasında önemli rol oynamıştır. Bu noktada da kadınların eğitim görmesi başlangıçta kadınlar arasında toplumsal hareketliliğe yaramadığı gibi, sınıfsal ayrımların pekişmesine yaramıştır (Kandiyoti, 2005: 113).

Bir grup avantajlı kadının Cumhuriyet’le birlikte bürokratik aygıtlar içinde erkeklerle eşit üyeler olarak kendilerini sunmaları aynı zamanda söz konusu modern kadının kendini bir kadın olarak değil, devletin hizmetinde Cumhuriyet’in saygıdeğer simgesi olarak görülmesine neden olmuştur. Cumhuriyet tarafından yaratılan yeni orta sınıf elit, öğretmen, bürokrat, devlet memuru gibi eğitilmiş gruplara özellikle yüksek statü sağlayarak, eğitilmiş, elit kentli kadınlarla, eğitimsiz geleneksel değerleri koruyan ve kırsal alanda yaşayan kadınlar arasında keskin bir ayrımın yaratılmasına neden olmuştur ve kadınlar arasındaki statü katmanlaşması toplumun yapısal bir niteliği olarak kurumsallaşmıştır (Durakbaşı, 2007: 93). Cumhuriyet rejimi siyasal ve toplumsal alanda gerçekleştirdiği reformlarla hem kentli ve kırsal kesimdeki erkek ve kadınlar arasında sınıfsal bir hiyerarşi yaratmış, hem de modern ve geleneksel kadın ayrımının daha da pekiştirilmesini sağlayarak, modern kadınlar lehine bir hiyerarşinin oluşmasının önünü açmıştır.

Kısacası, Cumhuriyet’in kuruluş yıllarından itibaren kadınların toplumsal konumlarının iyileştirilmesini modernleşme ve Batılılaşma projesinin en önemli ayaklarından biri olarak gören Kemalist rejim, bu dönemde kadınlara sağlanan haklar açısından Osmanlı dönemine nazaran ancak görünürde devrimci bir atılım

gerçekleştirmiştir. Kemalist rejim kadınların toplumsal ve siyasal alanda haklarını sağlayacak bir dizi reform girişimini başlatmış ve bunların başarıya ulaşmasını sağlamışsa da, hem sınıf ve cinsiyet hiyerarşilerini yeniden kurmuş, hem de rejimin inşasının erken döneminden itibaren bağımsız bir kadın hareketinin varlığına ve muhalefetine izin vermemiştir (Saktanber, 2002: 327).

2.2. Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Kadın Hareketi

Osmanlı kadın hareketi mirasının taşıyıcısı olan yeni kuşak kadınlar, Kemalist rejimin kadının toplumsal, siyasal ve ekonomik durumuna ilişkin tartışmalarla çizdiği sınırlılık içinde kendi siyasal, toplumsal ve iktisadi haklarının kazanımı için mücadele vermişlerdir (327). Kadınların siyasi ve içtimai haklarını kazanmak, meclis kürsüsünden haklarını savunmak ve kadınlığın statüsünü yükseltmek hedefiyle Nezihe Muhiddin'in öncülüğünde kurulan Kadınlar Halk Fırkası (KHF), bu dönemin kadınlarının özellikle siyasi haklarını savunmalarında önemli bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. Fırkanın kuruluş bildirgesinde kadınların ülkenin her yerinde siyasi, iktisadi ve içtimai tüm konulara doğrudan katılacakları ve bütünlüklü bir program dahilinde kitlesel olarak harekete geçecekleri belirtilmiştir. Ancak bu dönemde fırkanın kuruluşu için gerekli iznin hükümet tarafından programındaki “bazı düşünceler” gerekçe gösterilerek onaylanmadığı görülmektedir. Zihnioğlu'na göre, hükümetin fırkanın kuruluşuna yönelik izni vermemesinin nedeni, kadın hakları meselesinin tüm yeni kurulan uluslarda olduğu gibi çağdaşlaşma ve modernleşme programının önemli bir simgesi olmasıyla ilişkilidir. Zira Kemalist rejim kadın haklarını kendi çizdiği sınırlar dahilinde bizzat kendi vermek istemiştir. İzin alamayan Kadınlar Halk Fırkası kurucuları uygun bulunmayan program maddelerini

değiştirerek 1924'te Türk Kadınlar Birliği'ni (TKB) kurmuşlardır. Bu aşamada kurucu heyet, KHF nizamnamesini değiştirerek, hak hukuk taleplerini geri çekmek durumunda kalmıştır. Ayrıca hükümet tarafından uygulanan sindirme politikasının bir uzantısı olarak da birliğin siyasetle bir ilgisi olmadığı ibaresi bir madde olarak nizamnameye eklenmiştir (Zihnioğlu, 2003: 127-148). Ancak Türk Kadınlar Birliği'nin kuruluşundan sonra da kadınlar, siyasal hakları için mücadele vermeye devam etmiştir.

Kadınlar cephesinde siyasal hakların kazanımı için mücadele verilen bir dönemde, hükümet tarafından kadınlara askerlik görevi yapmaları önerisinde bulunulması ilginç bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır (149). Bu dönemde hükümet tarafından askerlik görevleri karşılığında kadınlara siyasi hakların verilmesi tartışmasının ortaya atıldığı görülmektedir. Buna göre, madem siyasi haklara sahip olan erkekler askerlik görevini zorunlu olarak yürütmektedirler, o halde aynı hakları talep eden kadınlar da vatan savunmasına gönüllü değil, zorunlu olarak katılmak durumundadırlar. Bu dönemde özellikle Hakkı Tarık Us ve Recep Peker'in kadınlara siyasi hakların verilmesi ile askerlik görevine zorunlu olarak katılmaları arasında bir ilişki kurdukları görülmektedir. Nitekim Mustafa Kemal de kadınların talep ettikleri siyasal haklar karşılığında askerlik görevini yapmaları gerektiğini sık sık yinelemiştir. Mustafa Kemal'e göre bu, aynı zamanda kadın erkek eşitliğinin de temelidir (Ünder, 2000, 51-55). Kadınlar Birliği başkanı Nezihe Muhiddin, bu dönem siyasi hakların verilmesi taleplerine karşılık hükümetin kadınlara zorunlu askerlik meselesini öne sürmesini kadınları yıldırmaya dönük politikanın bir uzantısı olarak gördüğünü belirtmiştir. (Zihnioğlu, 2003: 216). Nihayetinde hükümet bağımsız bir kadın hareketinin siyasal haklarını kazanma noktasında verdiği

mücadeleyi bastırmaya yönelik bir hamleyle Türk Kadınlar Birliği başkanı Nezihe Muhiddin'i istifaya zorlayacak bir takım gelişmelerin önünü açarak, TKB'nin tarihini kendi ideolojik perspektifleri doğrultusunda yeniden şekillendirecek hamleleri başlatmıştır. Buna göre Nezihe Muhiddin'in başkanlığından sonra TKB temel siyasetini değiştirerek, kadın politikalarından uzaklaşmış ve 1935'te "kendini fesh edene" kadar da hayır işleriyle ve Anadolu kadının eğitimiyle ilgilenmiştir.

Tüm bu gelişmeler Cumhuriyet döneminde Kemalist rejimin Nezihe Muhiddin'in önderliğinde var olan bir kadın hareketini kendi iktidarına yönelik bir tehdit ve tehlike olarak algıladığının bir göstergesi olması açısından önemlidir. Cumhuriyet döneminde kadınlara verilecek sosyal ve siyasal hakların niteliğini ve sınırlarını sadece kendisinin belirlediği bir çerçeveden çizme girişimi gösteren Kemalist rejim, kadın meselesinde kendi hegemonyasını tesis etmek istemiştir. Kadın haklarına ilişkin kazanımları kadınların bu konudaki mücadelelerine değil, kendi rejimine mal etmek isteyen Kemalistlerin bu saikle bağımsız bir kadın hareketini bastırma ve sindirme politikası bu hegemonyanın tesisinde etkin bir rol oynamıştır.

Nitekim bu uygulamanın doğal bir sonucu olarak da, Türkiye'de hegemonik söylemin kadınlara haklarının bizzat Kemalist Cumhuriyet rejimi tarafından verildiği tezinde yansımasını bulmaktadır. Bu söylemin aynı zamanda kadınların Cumhuriyet rejimine dair minnettarlığının tesisinde de önemli rol oynadığı görülmektedir. Kemalist kadın hakları söyleminin en yaygın kabulü, kadınlara medeni ve siyasi haklarını kendilerinin mücadele etmesine gerek kalmadan hatta böyle bir beklenti içinde bile olmadıkları halde Mustafa Kemal tarafından verilmiş olduğudur. Kadın haklarına dair böyle bir önkabul, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde gerçekleştirilen reformlardan yararlanarak toplumsal hayatta kendine bir yer edinebilmiş kadınları

reformları halka anlatmak ve hayata geçirmeye çalışmak için çaba harcamanın ötesinde edilgen bir konuma yerleştirmiştir. Çünkü kadının toplumsal konumunun farklı toplumsal örüntüler dahilinde cinsiyet ilişkileri açısından sorgulanmasını engellemiş ve haklarını genişletmek için mücadele verme gereğine ket vurmuştur. Bu anlayış aynı zamanda kadınların ataerkil örüntüleri sorgulamalarının ve kadınlık durumlarına dair düşünsel çerçevelerini geliştirmelerinin de önünü tıkamıştır (Saktanber, 2002: 325).

Tüm bu tartışmalarda altı çizilmesi gereken temel nokta, kurgulanan “yeni aile” ve “yeni kadın”ın sadece iktidar tarafından belirlenen kategoriler değil, iktidar ilişkilerini kuran, anlamlandıran ve şekillenmesini sağlayan yeni yapılar olduğudur (Sirman, 2003: 232). Yeni aile ve yeni kadın ulusun organik bir bütün olarak kurulmasında kilit rol oynayan kategoriler olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlantıya dikkat çeken Bora’ya göre (2008), milliyetçi elit önderler eliyle gerçekleştirilen modernleşme, bu bağlamda her zaman kadınların özgürleşmesini sağlayacak biçimde işlememektedir. Kadınlara sağlanan yeni olanaklar ve açılan yeni alanlar aynı zamanda kadınların özgürleşmelerinin sınırlarını da belirlemiştir. Bu durum farklı kadınlıkların inşasına olanak sağlarken, yeni bir cinsiyet rejimi inşa ederek, bu rejimin iktidar ilişkilerini de yeniden oluşturmuştur. Milliyetçi modernleşmenin orta sınıf kadınlar için sağladığı yeni iktidar alanının, kadın hareketi açısından en önemli sonucu Bora’nın dikkat çektiği üzere, mücadelenin artık erkeklere değil, “geleneğe” yönelmiş olmasında yatmaktadır. Kadın hareketindeki söz konusu stratejik kaymanın en önemli sonucu da, mücadelenin siyasetin terimleriyle yürütülmesinin terk edilerek, “kültür”ün terimlerinin devreye sokulmasıdır. Bu bağlamda da yeni kadınlığın inşası eski kadınlık tarzlarını karşısına alarak gerçekleşmeye başlamıştır.

Bu durumun Türkiye’de kadın hareketi açısından yarattığı en önemli kırılma da, Osmanlı dönemi kadın hareketinde öne çıkan “hak” kavramının özellikle 1934’te Türk Kadınlar Birliği’nin siyasal mücadeleden çekilme kararının ardından bir “aydınlatma” diline dönüşmesinde kendini göstermektedir. Hak kavramının ve anlayışının 1930’lardan itibaren mücadelenin kilit dili olmaktan çıkarılışı, bunun yerine kadınların nasıl olması gerektiğine dair ahlaki ve kültürel bir yaklaşımın devreye sokulması cinsiyet eşitsizliğinin siyasal bir sorun olarak tanımlanmasını da sona erdirmiştir (Bora, 2008: 62-64).

Özetle, Osmanlı döneminden itibaren modernleşme ve Batılılaşma çabalarının görünürdeki en önemli simgelerinden biri olarak kodlanan kadınlar, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren de yine söz konusu çabaların en önemli taşıyıcıları olarak görülmüştür. Cumhuriyet döneminde kadının toplumsal ve siyasal konumunda sağlanan önemli dönüşümler, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki kadınların konumları ile karşılaştırıldığında önemli bir kopuşa işaret etmektedir. Keza, bu dönemde kadınlara sağlanan haklar, erkeklerle eşit vatandaşlık statüsü kazanmaları açısından kadınlar lehine önemli bir adımdır. Ancak cinsiyetçi ve ataerkil örüntülerle hiçbir hesaplasmaya gitmeden hatta bu söylemleri yeniden ve farklı bir biçimlerde tekrar üreten Cumhuriyetçi kadro açısından kadına asıl değerini veren, topluma ve vatana iyi birer evlat ve asker yetiştiren “anne” olmasıdır.

Kadın haklarının niteliğini ve sınırlarını tam olarak kendi belirleyen Kemalist ideoloji, Cumhuriyet döneminde bağımsız bir kadın hareketinin varlığını da kendi rejimine yönelik bir tehdit ve tehlike olarak algılamıştır. Bu dönem kadın hareketinin sindirilmeye çalışılarak susturulması Kemalist rejimin “kadınlara haklarını biz

verdik” söyleminin toplumsal yapıda içselleştirilerek kadınların rejime duyulan minnettarlığının pekiştirilmesine olanak sağlamıştır.

3. Türkiye’de İslamcılık ve Dindar Müslüman Kadınlar

Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. yüzyılın ortalarından itibaren devletin geri kalmışlığına yönelik çözüm önerilerinden biri olarak ortaya çıkan İslamcılık, İkinci Meşrutiyet’in ilanının ardından siyasal partiler ve dernekler aracılığıyla da örgütlenerek bütünlüklü bir akım haline gelmiştir. Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte Kemalist modernleşmeci kadronun Osmanlı’dan kesin bir kopuşu sağlamak amacıyla İslamın toplumsal ve siyasal alandaki tüm etkilerini sınırlandırma ve yeniden tanımlama girişimi, çok partili siyasal yaşama kadar akımın etkinlik alanını da daraltmıştır. İslamcılığın geleneksel kanadı Cumhuriyet’in laik reformları karşısında bir suskunluk dönemine girerken, diğer bir kanat İslamın modern dünyada da geçerli olduğunu kanıtlama çabasına girişmiştir. 1940’lar ve 1950’ler, İslamcı düşüncede yeniden uyanışın kendini gösterdiği yıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemden itibaren giderek etkinlik kazanan akım, ulusal ve uluslararası alanda önemli dönüşümlerin yaşandığı 1980 ve sonrası dönemde ise siyasal ve toplumsal alanda hızlı bir yükselişe geçmiştir.

1980 sonrası söz konusu yükselişin önemli parametrelerinden biri de kadınların da İslamcı hareket içinde etkin bir hale gelmeleridir. Siyasal parti, çeşitli İslami cemaat, dernek ve vakıflar etrafında örgütlenen, dergi ve gazetelerde yazılar yazmaya başlayan kadınların varlık ve talepleri bir taraftan Kemalist modernleşme projesine yönelik bir eleştiriye gündeme getirmiş, diğer taraftan İslamcı düşünce içinde de bir dönüşüm ve değişimin işaretlerini vermiştir.

3. 1. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde İslamcılık

19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da Batının sömürgesi haline geldiği düşünülen Müslüman devletleri bağımsızlığa kavuşturmak amacıyla bir siyasal proje ve kurtuluş ideolojisi olarak ortaya çıkan İslamcılık, 1870'lerden itibaren Osmanlı İmparatorluğu içinde güçlenmeye başlamıştır (Kurtoğlu, 2004: 201, Mardin, 2007: 9). İslam dininin bir siyasal kurtuluş projesi olarak yorumlanmasında Batının siyasal, teknolojik ve kültürel gücünün Müslüman ülkelere yönelerek onların bilincinde kırılma meydana getirdiğine dönük düşünce etkili olmuştur (Kurtoğlu, 2004: 201). Batı, bu bağlamda İslamcılarının düşüncelerinin çerçevesinin ve içeriğinin belirlenmesinde etkin bir rol oynamıştır (Kara, 2001: 19).

Yukarıda da belirtildiği gibi İslamcılık, ayrımlanabilir bir akım olarak asıl etkinliğini İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra göstermiştir (Mardin, 2007; Tunaya, 2007). Meşrutiyet'in ilanının ardından yaşanan görece özgür ortam, bir taraftan İslamcılarının fikirlerini programlaştırmalarının önünü açarken, diğer taraftan çeşitli parti ve dernekler etrafında örgütlenen İslamcılar, akımın belli bir bütünlükteki bir yapıya bürünmesine olanak sağlamışlardır (Tunaya, 2007: 105). Tanzimat'la başlayan Batılılaşma sürecinden rahatsızlık duyan İslamcılar bu dönemden itibaren uygulamalara yönelik eleştirilerini ortaya koymuşlardır. İslamcılar imparatorluğun gerilemesinin nedenlerini sadece askeri alandaki yenilgilerle sınırlandırmamışlardır. Onlara göre, askeri yenilgilerin yanı sıra gerileme süreci İslam dünyasının büyük bir bölümünün sömürge olmasında, Müslüman dünyanın eğitimsizliğinde ve yoksulluğunda da kendini göstermektedir (Bulaç, 2004: 53). Bunun yanı sıra Batının Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki teknik ve kültürel baskısı da gerilemenin diğer bir

sebebini oluşturmaktadır. Osmanlı'nın Batılılara benzemek yoluyla benliğinden ve geleneğinden uzaklaştığını düşünen (Tunaya, 2007: 8) İslamcılara göre, Batılılaşma ile birlikte İmparatorluk, dini görevlerini ihmal etmiş ve İslamın konumunu tam olarak tanıyan kurumlar geliştirememiştir (Mardin, 2007: 117).

Bu bakış açısı içinde İslamcılar imparatorluğun gerileme içinde bulunuşunun nedenini İslamlaşamama, Müslümanlığa aykırı bir gidiş ve İslamcı zihniyetin tam kavranamaması olarak tespit etmişlerdir (Tunaya, 2007: 13). Bu bağlamda ümmetin yeni bir ruh ve anlayışla İslam birliği etrafında yeniden toparlanması gerilemeye karşı temel çözüm önerisi olarak getirilmiştir. Geleneksel kurum, düşünce ve alışkanlıkların İslamın ilk kaynaklarına dönülerek yeniden tesis edilmesi, Kuran ve sünnetin hükümlerine geri dönüş, içtihad kapısının açılmasının gerekliliği bu dönem kurtuluş için getirilen çözüm önerileri olarak karşımıza çıkmaktadır (Bulaç, 2004: 54-59; Kurtoğlu, 2004).

İslamcı akım Meşrutiyet yılları boyunca bir taraftan imparatorluğu kurtarmaya yönelik İslami referanslı çözüm önerilerini ortaya koyarken, diğer taraftan imparatorluk içinden ve dışından düşüncelerine yönelik eleştirilere de cevap vermek zorunda kalmıştır (Tunaya, 2007). Bu durum aynı zamanda onların düşüncelerinin içeriğini de önemli ölçüde belirlemiştir.

Müslüman âleminin bir gerileme süreci içinde olduğunu bizzat kabul etmekle birlikte, İslamcılar, gerilemenin temel sebebi olarak dininin gösterilmesine kesinlikle karşı çıkmışlardır (Tunaya, 2007; Berkes 2002; Mardin, 2007). İmparatorluğa hakim olan İslamın gerçek olmadığı noktasından hareket eden İslamcılara göre, gerçek İslam, özü itibarıyla devrimcidir ve ilerlemeye engel teşkil etmemektedir. İslamın devrimci ve aktif bir din olması aynı zamanda ıslahat yapmak isteyenlere de yenilikçi

hamleleri sağlayabilmektedir. Batının yeni olarak sunduğu değerlere dayanan toplum ve devleti İslamın zaten yüzyıllar önce kurduğuna yönelik bir vurgu da bu dönemde akım içinde oldukça popüler hale gelmiştir (Tunaya, 2007: 15-16).

Bu bağlamda Bulaç'a göre (2004: 62-63), Osmanlı dönemi İslamcılarının ilerleme inancı ve iki dünya arasında kurdukları anoloji, zihinsel arka planda kendini gösteren temel bir pradoks olarak ortaya çıkmaktadır. Batının temsil ettiği tarihsel gelişmenin doğrusal bir çizgiyi izleyerek sürdüğü ve ilerlediği fikri, İslam dünyasının geri kaldığını tespit edip bunun üzerinde düşünen İslamcıların farkında olsun ya da olmasın söz konusu ilerlemeci tarih anlayışını açık ya da zımni olarak benimsemelerine neden olmuştur. Bu noktada geri kalmışlığı simgeleyen tarihsel zamanları İslamın kendi özünden ayırmak, tarihsel İslamı tasfiye edip ideal İslam perspektifinden gerçeği yeniden kurmak çözüm olarak düşünülmüştür. Bu da dinin ilerlemeye engel teşkil etmediği tezinin temel dayanağını oluşturmuştur. Tüm bu süreç içinde geleneğin eleştiriye tabi tutulması, modern dünya ile uyum sağlayacak bir içtihat düşüncesinin geliştirilmesi, Asrı-ı saadete geri dönüş, İslamın akıl, bilim ve ilerlemeye elverişli bir din olarak yeniden tanımlanması, geri kalmışlığa neden olarak tasavvufa yüklenilmesi aktif olarak gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Geri kalmışlığın nedeni ve çözümü bu şekilde tartışılırken Batının maddi ve ekonomik değerleri de kısmı olarak yüceltilmiştir. Bu kabulün bir sonucu da modern bilimin zımni olarak kabul edilmesidir. Bu dönemde kimi İslamcılar tanrının varlığını ispat noktasında pozitif bilimlerin tanıklığından yararlanırken, kimleri de Batının teknik olarak üstünlüğünün özünde İslami değerlerin yattığını savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre Müslümanlar, zaten kendilerine ait olan tekniği Batıdan almakla hem

kendi geçmişlerine sahip çıkacak, hem de Kuran'ın bir emrini yerine getirerek, geri kalmışlıktan kurtulacaklardır.

İslamcılığın düşünsel alanda izlediği seyir, aynı zamanda, imparatorlukta Batılılaşma ve modernleşme sürecinin başladığı Tanzimat döneminden itibaren yönetici sınıfın İslamın toplumsal alandaki etkisine yönelik değişen tutumuyla da yakından ilişkilidir. 19. yüzyılda Osmanlı aydınlarının gerilemeye bir çözüm olarak devleti belirli alanlarda Batılı bir eksende modernleştirmeye yönelik girişimleriyle dinin imparatorluk içindeki toplumsal ve siyasal konumu da bir dizi dönüşüme uğramıştır. Osmanlı yöneticileri bir taraftan dinin kolektif birliği sağlamadaki rolünü kullanırken, diğer taraftan kısmi bir laikleşme girişimini de başlatmışlardır.

Batılılaşmaya dönük çabalar neticesinde, medrese veya dini okullarda değil de saray sisteminde yetişen Osmanlı bürokratları, temel olarak kendi görevlerini devletin bütünlüğünün korunması ve İslam dininin yüceltilmesi olarak görmekteydi. Bununla birlikte devletin din üzerinde bir önceliği vardı. Söz konusu durum Mardin'e göre (2007: 115-116), Osmanlı kültürüne derinden etki etmiştir. Vicdani\kişisel din ile birliğin sağlanmasında belirleyici bir unsur olan din arasında bir ayrım gözeten bürokratların bu tutumunun en açık göstergesi de, laik kanunların uygulanmasında ve sultanın ceza hukukundaki yetkisini azaltmaya yönelik tartışmalarda kendini göstermiştir. Devlete tanınan öncelik yüzünden Osmanlı yönetici sınıfı kendi denetimleri dışında gelişen her türlü dini oluşuma tepki göstermiştir.

Batılılaşmaya yönelik girişimlerin kısmi olarak başlatılması sürecinde uygulamalardan en fazla etkilenen kurumların başında İslamın yerleşik ve geleneksel değerlerinin en önemli temsilcisi ve üreticisi konumundaki ilmiye sınıfı gelmiştir

(Kara, 2001: 49). Ulemanın aşınmış kavram ve çözüm önerileriyle reformların çok uzağında kaldığını düşünen Osmanlı aydınları (Bulaç, 2004: 54) Kara'ya göre (2001: 47), söz konusu sınıfı “bir düşman olarak addedmiş”, fiili olarak da devlet içindeki etkinliklerini azaltma yoluna gitmiştir (Bulaç, 2004: 59). Memur sınıfına dahil edilerek ödenekleri bakımından devlete bağımlı hale getirilen ulema (Mardin, 2007: 116), bu aşamadan itibaren de imparatorluk içindeki öncü konumunu terk ederek, takipçi bir konuma yerleşmeye başlamıştır (Kara, 2001: 47).

İkinci Abdülhamit İslam dinini gerek kendi bünyesinde yer alan tebaayı birleştirmek için bir harç işlevi olarak düşünmüş (Mardin 2007: 15), tarikatları teşvik ederek İslami kültürü ve ideolojiyi yaymaya çalışmış (Tapper, 1993: 12), gerekse de imparatorluk dışındaki Müslümanlar için emperyalizme karşı savaşta etkili bir araç olarak kullanmıştır (Mardin, 2007: 15). Aynı tutumu İkinci Meşrutiyet döneminin iki önemli ve etkin partisi İttihat ve Terakki ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nda da görmek mümkündür. Parti programlarında ve eylemliliklerinde İslamcı tezlere yer verip savundukları gibi, İslamcılardan da taraftar toplamışlardır (Tunaya, 2007: 99-100).⁸ Özellikle İttihat ve Terakki kadrosu dini, muhalefeti zayıflatma ve katılımı ve mobilizasyonu sağlamanın bir aracı olarak da kullanma yoluna gitmiştir (Kara, 2001: 63). Dinin toplumsal alandaki pekiştirici rolünü bilen ve İslamın imparatorluk içinde yerleşik derin bir zihniyet olduğunun farkında olan Jön Türklerin iktidarda kaldıkları süre içinde programlarında İslama artan bir değer vermelerine rağmen, uygulamada gerçekleşen yasal süreçlere bakıldığında bunun tersi yönde gelişmeler olduğu

⁸ İttihat ve Terakki döneminin ilk yıllarında kimi İslamcılar, yönetimi kendileri için bir kurtuluş olarak görmüşlerdir. Bu yönetime herkesten önce kendilerinin ihtiyacı olduğunu düşünen İslamcılar, yönetimin Ali'nin hilafetinin ardından başlayan istibdat dönemine son vereceği beklentisini taşımaktaydılar (Kara, 2001: 65). Meşrutiyet'in ilk yıllarında İttihat ve Terakki liderlerinin isimleri anılarak İslami içerikli yayınlarda ve camilerde savunulmuştur. Ancak yönetimin kısmi laiklik uygulamaları ve İttihatçıların Türkçü-İslamcı-Batıcı bir çizgi üzerine kurulu politikaları zamanla İslamcı cephe içinde yönetimin tam bir onay görmemesine ve muhalefetine neden olmuştur (Tunaya, 2007: 99-101).

görülmektedir (Mardin, 2007: 15). Bu dönemde eğitim, hukuk ve yönetim alanında bir dizi laikleştirme çabaları yürütülmüştür (Tapper, 1993; Mardin, 1997). Örneğin şeyhülislamlığa sadece dini konularda geniş yetkiler verilerek bir anlamda din-devlet ayrımının önü açılmıştır (Mardin, 2007: 17). Din işlerinin belirgin bir biçimde din adamlarının omuzlarına yüklenmesi onların siyasetle ilgili konularda yavaş yavaş karar mekanizmalarının dışına itilmesine ve aynı zamanda da, devletin din işlerindeki görünen ağırlığını kaybetmesine neden olmuştur. (Mardin, 2007: 27).⁹

3. 2. Cumhuriyet Döneminde İslamcı Düşünce

1923'te Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreç, Kemalist modernleşmeci kadronun önderliğinde Osmanlı bakiyesinin toplumsal ve siyasal alandaki tüm izlerinin silinmesine sahne oldu. Topyekün bir Batılılaşma projesi ile geleneksel toplumun temel örüntülerinden kurtulmayı amaçlayan cumhuriyetçi kadro, milliyetçilik ve laiklik ekseninde toplumu ve devleti yeniden dönüştürdü. Cumhuriyet ideolojisinin temel bir bileşeni olarak laiklik ilkesi, bu dönemde gerçekleştirilen tüm reform sürecine damgasını vurdu ve geleneksel toplumun en önemli simgesi sayılan İslam, yönetici kadro tarafından toplumsal ve siyasal alandaki etkisi sınırlandırılarak yeniden tanımlandı. Bu süreç 1950'lere kadar İslamcı düşüncenin etkinlik alanına da önemli bir darbe indirdi. Cumhuriyetin laiklik politikasının görece esnediği 1950 sonrası dönem, İslamcı düşüncenin yeniden canlanışına olanak sağladı. 1970 ve sonrasındaki yıllar ise, özellikle uluslararası

⁹ Bu durum Mardin'e göre (2007:27), "Din kuruluşlarında dinin taşralı dar anlayışının egemen olmasını da beraberinde getirmiştir." Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nda ve daha sonra Türkiye'de İslamcılığın başlangıçta taşıdığı özelliği yitirerek giderek taşralı ve fundamentalist bir yapıya dönüşmesine neden olmuştur.

alandan İslam coğrafyasında yaşanan gelişmelerin etkisi ile Türkiye’de de İslamcı düşünce siyasal ve toplumsal alanda yükselişe geçti.

Cumhuriyetin kuruluş yılları, devleti ve toplumu modern ve Batılı bir eksenle dönüştürmek isteyen Kemalist kadronun önderliğinde Osmanlı’dan ontolojik ve epistemolojik bir kopuşun sağlanması amacıyla topyekün bir Batılılaşma sürecine sahne oldu (Kurtoglu, 2004: 205). Batılılaşmanın önündeki en temel engel ise yeni Türk milli kimliğinin “ötekisi” olarak işaretlenen Osmanlı medeniyeti ve bu medeniyeti simgeleyen potansiyel bir güç olarak İslam dini idi (Bora, 1997: 58). İslam, kurucu kadronun düşüncesinde Batı karşıtı bir dizi geleneği ve normu içermekte hem de Kemalist modern ulus devlet anlayışıyla bağdaşmamaktaydı. Bu bağlamda Cumhuriyet’i kuran kadro, yeni kurulacak olan devleti İslami bir imparatorluktan ulus devlete, devletin meşrulaştırıcı ideolojisini de İslamdan milliyetçiliğe doğru dönüştürdü (Gülalp: 2003, 33). Bu aşamadan itibaren de laiklik ve milliyetçilik, Cumhuriyet rejimine asıl rengini veren temel ilkeler olarak öne çıktı. (Mert 2004; Gülalp, 2003). Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. yüzyılın sonlarından itibaren belirli alanlarda kısmi olarak kendini gösteren laikleşme çabaları Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra topyekün bir laikleştirme politikasına dönüştü (Çolak, 2009: 296).

Modernleşme reformlarının önünde en büyük engel teşkil ettiği kanısıyla dine karşı savaşında laiklik anlayışı, sadece devlet aygıtlarından dini etkileri temizlemek için değil, aynı zamanda bir inanç sistemi olarak İslamın etkisini sınırlandırmak için de kullanıldı (Özdalga, 2006: 54-55). Yeni devletin laik milliyetçi ideolojisiyle birlikte İslamın siyasal alandan dışlanarak (Ahmad 1991), devletin sıkı denetimi ve gözetimi altına alınması, ayrıca dinin kişisel bir vicdan meselesine indirgenerek özel

alana doğru itilmesi sonucunu da doğurdu (Tapper, 1991: 9-13). Kısaca Cumhuriyet dönemi boyunca hem geleneksel toplumun bir simgesi, hem de modernleşmenin önünde engel olarak algılanan İslamın etkinliği ve anlamı Kemalist kadro tarafından dönüştürülerek yeniden tanımlandı.

Cumhuriyet ile birlikte sekülerleşmenin aydınlanmacı bir ideolojiyle düşünülmesi, süreç içinde tanrı merkezli bir dünya tasarımı görüşünün değil, bizzat dinin kendisinin hedef alınması sonucunu doğurmuştur. Sekülerleşme, Cumhuriyet Türkiye'sinde eleştirel aklın İslami akıl karşısındaki üstünlüğünü tesis eden din dışı bir dünya tasarımı değil, pozitivist bir aklın güdümünde İslami akı tamamen ortadan kaldıran din karşıtı bir dünya tasarımının adı olmuştur. Kemalist modernleşme projesinin öngördüğü süreçte dine yönelik temel yaklaşım da bu bağlamda İslamı bir inanç sistemi olmaktan çıkarıp, pozitif bilimin konusu haline getirmek oldu.¹⁰ Dine yönelik bu düşünce biçimi Türkiye'de laikliğin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını değil, dinin devletin denetimi altına girerek, din işlerinin devlet eliyle yürütülmesi sonucunu getirdi. Söz konusu laiklik anlayışının en temel göstergesi ve kurumsal dayanağı da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla kendisini gösterdi. (Kurtoglu, 2004: 207-209).

Cumhuriyet'in ilanının ardından devletin ve toplumun modern ve Batılı bir ekseninde dönüştürülmesi sürecinde uygulamaya konulan reformlara bakıldığında da, bunların doğrudan ya da dolaylı olarak dinle bağlantılı olduğu görülmektedir. 1922

¹⁰ Kemalist seçkinlerin İslam dinini pozitif bilimlerin konusu haline getirme isteği 1928 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir uzmanlar komisyonunun İslama ilişkin hazırladığı reform programında da kendini göstermektedir. Raporda tüm toplumsal konularda uygulamaya konulan ımlileşme ve millileşmeye paralel olarak, dini alana yönelik tüm düşünce ve uygulamalarda da bilimin önceliğine yer verilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Bilimsel bir metotla ibadetin dilinden, şekline kadar çeşitli önerilerin yer aldığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'na sunulması tasarlanan komisyon raporu bu dönemde basında da geniş yer bulmuştur. Ancak raporun basına yansması ile birlikte tartışmaların şiddetlenmesi hükümetin bu konuda geri adım atarak, komisyonu dağıtmasına neden olmuştur (Jaschke, 1972: 40-42).

yılında vesayet iddialarının hiçe sayılması anlamına gelen saltanatın kaldırılması zaten bir başlangıç oluşturmuştu, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen üç kanun da devletin İslam dini ile olan bağlantısının ortadan kaldırılması sürecinde merkezi bir yer işgal etti. Uygulamaya konulan söz konusu kanunlarla ilk olarak halifelik kurumu ortadan kaldırılmıştır. Bu uygulama devletin dini kimliğinden büyük ölçüde tecridine olanak sağlamış, İslam dünyası ile olan temel bağlantı noktası kesilmiştir. Ardından kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte Osmanlı'da İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminde Maarif Vekaleti'nin denetimi altına alınan eğitim sistemi, bir adım daha ileri götürülerek devlet tekeline alınmış ve tamamen laikleştirilmiştir. Buna göre dini eğitimin simgesi medreseler kapatılmış, yerini imam hatip okulları ve İstanbul Darülfünunda kurulan İlahiyat Fakültesi almıştır. Söz konusu kanunla yaygın din eğitimi tamamen ortadan kaldırılarak din adamı yetiştirilmesi için orta ve yüksek dereceli okullar açılmasına olanak sağlanmış ve eğitim sistemi dini içeriğinden tamamen arındırılmıştır. Yine aynı gün kabul edilen diğer bir kanunla şeyhülislamlık makamına son verilmiş, Şeriye ve Evkaf Vekaleti vekalet olmaktan çıkarılarak din işleri, Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak teşkil edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredilmiştir (Zürcher, 1999: 272; Kara, 2004: 180; Jaschke, 1972). Din işleri yönetiminin söz konusu kanunla birlikte Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na devri aynı zamanda Türkiye'de devletin din karşısındaki konumunu da tartışmalı hale getirmiştir.

Laikleşmenin önü söz konusu kanunlarla açıldıktan sonra 1928'de "devletin dini islamdır" diyen anayasa maddesi iptal edilmiştir. 1931'de CHP'nin altı temel ilkesinden biri haline gelen laiklik, 1937'de anayasanın değiştirilemez maddeleri arasına girmiştir.

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformların büyük bir kısmı, simgesel öneme sahip olmakla birlikte büyük oranda devletin İslam dininin temel örüntülerinden kurtulma ve Batı medeniyetine eklemlenme isteğinin açık bir göstergesi olmuştur. Buna göre, Batılı takvim, saat, rakam ve ölçü birimlerinin kabul edilmesi, Osmanlıca'nın terk edilerek Latin harflerine geçilmesi, Şapka İnkılabı gibi dönüşümler Cumhuriyet rejiminin tam olarak modernleşme ve Batılılaşma isteğinin uygulamadaki yansımaları olmakta, aynı zamanda dini dünya görüşünden ve bu görüşün simgelerinden kurtulma isteğini de imlemektedir.

İslamcı düşünce akımı açısından manzaraya bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra yerine geçen Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti döneminde de teokratik yapının en önemli düşünce akımı olan İslamcılığın, özellikle İkinci Meşrutiyet sonrasında elde ettiği konumunu devam ettirmek iddiasından vazgeçmediği söylenebilir (Tunaya, 2007: 131). Aynı zamanda Anadolu'daki bağımsızlık savaşının yürütülmesinde fazla üzerinde durulmamakla birlikte İslami bir dayanağın varlığına dikkat çeken Mardin'e göre (2007: 28), din adamları işgale karşı örgütlenmede etkin bir rol oynamış, ayrıca bu kişiler birinci ve ikinci meclise de temsilci olarak katılmışlardır. İslamcılar milli mücadeleyi kalan tek İslam ülkesinin Batı emperyalizmine karşı bir savaşı olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte Cumhuriyet döneminde Batılılaşma ve modernleşme ekseninde gerçekleştirilen tüm laik reformlar ve uygulamalar, İslamcıların düşünce ve eylemliliklerinde bir kırılmaya neden olmuştur. Bir kısmı Cumhuriyet reformlarına tepkilerini susarak ve inzivaya çekilerek gösterirken, bir kısmı da modernleşmeye ayak uydurarak reforme edilmiş bir din anlayışını savunmuş ve İslamın modern dünyada da hala geçerli olabileceğini ispatlamaya çalışmıştır.

Modern ve Batılı bir ulus-devletin gerekleri olarak toplumsal ve siyasal alanda gerçekleşen dönüşümlere İslamcılarının tepkisi, temel olarak birbiriyle ilişkili iki nokta üzerinde şekillenmiştir. Batı medeniyetini bir Hristiyan medeniyeti olarak telakki eden İslamcılar, bu medeniyetin tüm değerleri kabul edildiği takdirde “dinin elden gideceği” endişesini taşımaktadırlar. İslamcılara göre diğer önemli nokta, Batı medeniyetine eklenildiği oranda bu medeniyetin kültürünün de topluma sirayet edeceği kaygısı olmuştur.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında İslamcılarının Batılılaşma ve modernleşmeye yönelik tepkilerinin özellikle Müslüman kadınların toplumsal konumunda yaşanacak dönüşüme ilişkin endişelerle bağlantılı olduğu görülmektedir (Tunaya, 2007: 150-156). İslamcılar, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşanan modernleşme sürecinin Müslüman kadınlar üzerinde yaratacağı etkilere yönelik tartışmalarını benzer bir biçimde Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında da sürdürmüşlerdir. Batılılaşmayı “bar ve fuhuşhanelere Müslüman kadınların girmesi” olarak değerlendirenlerden “Şeriata uygun örtünme” başlıklı broşürler hazırlayan İslamcılara kadar kadın meselesi Cumhuriyet reformları bağlamında da İslamcılarının gündeminde önemli bir yer tutmuştur. Kemalist modernleşme projesinin öngördüğü modern görünümlü, eğitilmiş kadın imgesinin Müslüman kadınlar için de bir rol modeli teşkil edeceğinden endişe duyan İslamcı erkeklerin özellikle tesettür konusuna hassasiyet gösterdikleri görülmektedir. İslamcılara göre, tesettür dini bir emir olmanın dışında ahlaksızlığı ve fuhuşu önlediği, kadınları evlerinde kalmaya, ev işleri ve çocuk bakımıyla ilgilenmeye sevk ederek sosyal huzuru tesis ettiği için gerekli ve zorunludur. Buna göre söz konusu kurala sadık kalmayan, açık saçık gezen, ev dışında çalışan, akraba bağı olmayan yetişkin erkeklerle kalabalık veya

tenha yerlerde temas halinde bulunan kadın günahkardır ve dinden\yoldan çıkmıştır (151-154).

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1945'e kadar dini akımların etkisini sürdürmesi, kültür muhafazakarları, tarikatlar ve dini modern yorumlarla bağdaştırmaya çalışarak onu yeniden canlandırmaya uğraşan akımlar yoluyla gerçekleşmiştir (Mardin, 2007: 28). Bununla birlikte 1945'e kadar ciddi bir İslami söylemin ağırlığından ya da derinlikli bir çıkıştan söz etmek zordur. Uzun bir süre kendi kabuğuna çekilmek zorunda kalan İslamcılar, tek parti dönemi boyunca bir anlamda Osmanlı'nın dinsel mirasıyla bütünleşmek durumunda kalmışlardır (Subaşı, 2004, 21: 221).

1940'ların sonları ve özellikle 1950'lerden itibaren çok partili siyasal yaşama geçişin etkisi, devletin laik politikalarında kendini gösteren görece esneme, ekonomik dönüşüm ve kentleşmenin başlaması, İslamcı düşüncenin Türkiye seyrinde de önemli dönüşümlere yol açmıştır. Söz konusu tüm gelişmeler bu tarihlerden itibaren Türkiye'de İslamcılığın hem düşünsel hem de siyasal etkinlik alanını belirlemiş ve ona yön vermiştir.

Çok partili siyasal hayata geçişle birlikte muhalefet, tek parti döneminin uygulamalarına yönelik eleştirilerle gündeme gelmiştir. Muhalefetin eleştirilerinin odağında yer alan konu ise özellikle Kemalist tek parti rejiminin İslam dinine yönelik tutumudur. Muhalefetin dini kendi siyasal diline uyarlıyan yaklaşımı, Cumhuriyet Halk Partisi'nin de İslama yönelik tutumunda bir yumuşamayı beraberinde getirmiş, Demokrat Parti etrafında toplumsallaşan siyasal muhalefet muhatap alınmaya başlanmıştır. Cumhuriyet döneminin toplumsal ve siyasal ortamından hoşnut olmayan kitlelerin taleplerini kendi siyasal projesine dahil eden DP'nin 1950'de iktidara gelmesi ise, dinsel düşüncenin canlılık kazanacağı görece özgür bir ortama

olanak sağlamıştır (Kurtoğlu, 2004: 211). Söz konusu liberal ortamın etkisi altında muhafazakar ve dini yönelimli akımlar tekrar su yüzüne çıkmışlardır (Çiğdem, 2004: 29).

Çok partili siyasal yaşama geçişin hemen ardından kurulan çok sayıda siyasi parti ve teşekkülün programında özellikle din, gelenek ve laiklik meselesine eğilindiği görülmektedir. Bu dönemde Muhafazakar Millet Partisi'nden, İslamın yükselmesi ve korunması talebinde bulunan İslam Koruma Partisi'ne, dinci siyasal bir parti olduğunu tüzüğünün birinci maddesinde açıklayan Arıtma Koruma Partisi'nden, programında İslami esasların hakim olduğunu açıkça belirten Türk Muhafazakar Partisi'ne kadar pek çok siyasal oluşum ortaya çıkmıştır (Tunaya, 2007: 169-170).

Siyasal ve toplumsal arenada varolan muhafazakar eğilim ve tek parti döneminin İslama dair uygulamalarına yönelik eleştiriler, CHP'nin de belirli dini konularda esnemeye gitmesine yol açmıştır. Özellikle dini eğitim ve din dersi konusu bu dönemde üzerinde en fazla durulan meselelerin başında gelmektedir. Din adamlarının daha iyi eğitilmesine yönelik tartışmaların gündeme gelmesinin ardından bu ihtiyacı karşılamak üzere 1947'de Milli Eğitim Bakanlığı'nca din dersleri öğretmenleri olan imam ve hatipler için özel din seminerlerinin açılmasına karar verilmiştir. Ardından 1949'da imam hatip kursları açılmış ve meclis Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi açılması hakkında kanunu kabul etmiştir (Jaschke, 1972). Yine aynı yıl ilkokul programlarına seçmeli din dersleri konulmuştur. CHP iktidarının son döneminde üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı diğer bir gelişme de, 1925 tarihli tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına dair kanun maddesinde yapılan değişiklikle türbelerin yeniden açılması olmuştur (Tunaya, 2007).

DP hükümeti tarafından CHP tek parti döneminin laikleşme programının gevşetilmesi, uygulanan politikalarla dine yönelik düşünce ve baskının azalmış olması İslam dinine olan ilginin daha da canlanmasına olanak sağlamıştır (Toprak, 1998). Arapça ezan yasağının kaldırılması, radyodan dini içerikli yayınların yapılması, din eğitimi veren okulların sayısında kendini gösteren artış, devlet bütçesinden Diyanet İşleri Başkanlığı'na ayrılan ödeneğin arttırılması (Toprak, 1998; Tunaya, 2007; Jaschke, 1972) bu dönemde öne çıkan gelişmelerdir. Dinsel düşünce ve yaşantıya yönelik baskının görece azalmış olması İslamcıların kendilerini ifade etme fırsatı yakalamalarını da beraberinde getirmiştir.

Bu ortam içinde Cumhuriyet rejiminin uygulamalarını kendi hayat tarzlarına ve inanç özgürlüklerine yönelik bir tehdit olarak algılayan ve kimliğini temel olarak bir dinsellik etrafında tarif eden köylü, esnaf ve eşraftan oluşan bir kitle de zamanla İslamcı oluşumlara bir duyarlılık sağlanmasında etkili olmuştur (Çiğdem, 2004: 29).

Ulusal arenada yaşanan gelişmelerin dışında 1940'ların sonları ve 1950'lerden itibaren uluslararası alanda İslam coğrafyasında yaşanan gelişmeler de Türkiye'de İslamcı düşüncenin canlanmasında etkili olmuştur. Pakistan'ın 1947'de bir İslam Cumhuriyet'i olarak kurulması, 1940'ların sonlarına doğru, Mısır'da Müslüman Kardeşler Hareketi'nin politik bir kimlik değişimine uğraması, yine bu dönemde İran'da Şah rejimine yönelik en güçlü muhalefeti sergileyen Musaddık hareketinin patlak vermesiyle birlikte ülkedeki İslami grupların onun muhalefeti etrafında örgütlenmeleri, Müslümanların politik düşüncesinde önemli bir dönüşüme işaret etmiştir (Esposito ve Voll, 1998; Bulaç, 2004: 49).

Kısaca 1940'ların sonu ve 1950'lerden itibaren toplumsal ve siyasal alanda yaşanan tüm dönüşüm beraberinde Türkiye'de İslamcı düşüncenin de geçmişe oranla

farklı bir mecra içinde seyrine olanak sağlamıştır. 1924-1950 arası dönemi İslamcı düşünce açısından bir fetret devri olarak tanımlayan Bulaç'a göre (2004: 52), söz konusu dönemde İslam coğrafyasının yüzde sekseni sömürge altındadır. Sömürge olmayan Türkiye, İran ve Afganistan gibi ülkelerde de İslamcılar, Batılı rejimin etkisi altında temsil ve ifade alanları kısıtlanmış bir biçimde yaşamışlardır. 19. yüzyılın sonlarından Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen evrede İslamcı düşüncenin lokomotifini oluşturan kurtarıcılık misyonu ve İslama dönme fikri, 1950'lerle canlanarak yerini kurucu bir misyon, yeni bir devlet ve toplum tasarımı fikrine bırakmıştır. Söz konusu kurucu misyon talebi sadece İslami bir devlet değil, toplumu da kurma iddiasında olan bir talebe işaret etmektedir. Subaşı'na göreyse, 1946-1960 yılları İslamcı hareketin düşünsel alanda kendi içinde farklılaşmaya başladığı ve bu farklılaşmayla birlikte hareket içinde de belirginleşen bir ayrışmanın tohumlarının atıldığı bir dönem olmuştur (Subaşı, 2004: 227). Örneğin, 1945 sonrasında görece demokratik ve liberal bir ortam içerisinde kimi İslamcılar, ilk olarak Türkiye'de uygulanan laikliğin Müslüman halkın vicdan özgürlüğüne yönelik bir ihlal olduğu gerekçesi ile aslında anti demokratik bir uygulama olduğunu iddia ettiler. Buna göre Türkiye'deki laiklik aslında devlete angaje olmuş bir dini sistemdir. Bu bağlamda İslamcılar halihazırda uygulanan sistemin aslında İslama olduğu kadar demokrasi ve laikliğe de aykırı olduğunda ısrar ettiler (Ahmad, 2007: 8-9).

1946-1960 arası, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren bastırılmış olan muhalefetin din ve gelenek motiflerini kullanarak toplumsal alanda görünür olmaya başladığı yıllarken (Kurtoğlu, 2004: 212), 1960 sonrası, İslamcılığın Türkiye'deki seyri açısından yeni bir dönem olmuştur. 1960'ların siyasi yönelimlerini belirleyen

görece özgür ortamın etkisi altında İslamcı düşünce, öncelikle Arapçadan yapılan tercüme aracılığı ile kendi siyasi eğitimine başlamıştır. Ayrıca İslamcılar, ümmet ve hilafet kurumunun çöküşünden sonra ilk kez yoğun bir biçimde diğer Müslüman toplumlarla tanışması da yine bu yıllara denk düşmektedir (Çiğdem, 2004: 28). Tarikatların etkinliğinin giderek artması, İslamcı partilerin Türk siyasal hayatında yer almaya başlaması, İslamcı düşüncenin içeriğinde ve eylemliliğinde geçmiş dönemlere göre belirgin farklılıklar yaratmıştır.

1970’de ilk İslamcı siyasal parti olarak kurulan Milli Nizam Partisi’nin 1971’de kapatılmasından sonra 1973’te kurulan Milli Selamet Partisi (MSP) ile birlikte İslamcılık, taleplerini siyasal alanda ifade etme olanağını arttırmıştır. Sanayileşmeye dayalı ekonominin büyüme gösterdiği 1960-1970’lerde İslam dini ve onun yarattığı uygarlığa dönüş ile hızlı sanayileşme hamlesini bir arada yürütme hedefiyle yükselen MSP, aynı zamanda İslamı sanayileşmenin yükünü hafifletecek bir araç olarak formüle ederek sanayileşme ve kültür arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır (Toprak, 1998; Gülalp, 2003). Buna göre sınai büyüme gerçekleşirken aynı zamanda kapitalizmin ortaya çıkardığı sorunlar da İslami kardeşlik ve yardımlaşmaya dayalı cemaat fikri sayesinde bertaraf edilmiş olacaktır (Toprak, 1998: 251). MSP’nin 1977 seçimlerindeki başarısında da, işte bu hem toplumun İslami kimliğini koruyan muhafazakar kesimlerine hem de taşralı ve küçük ölçekli iş sahiplerine yönelik politikaları etkili olmuştur. (Gülalp 2003; Toprak, 1998).

Küçük ölçekli girişimciliğin yükselmesi ile başlayan süreç ise, Türkiye’de siyasal İslamın güçlenmesine verimli bir zemin sağlamıştır (Gülalp, 2003 47). 1970’lerle birlikte gerek MSP ve Milli Görüş hareketinin gerekse de İran İslam Devrimi’nin etkisi başta olmak üzere uluslararası gelişmelerle kendisini ve taleplerini

siyasi bir dille ifade etme olanağını elde eden İslamcılık (Çiğdem, 2004), bu yıllardan itibaren toplumsal ve siyasal alanda önemli bir güç haline gelmiştir.

Bu dönem aynı zamanda uluslararası alanda İslamın siyasal rolünün önemli ölçüde değişmeye başladığı bir dönemdir. İslamcı gruplar 1970'lerden itibaren siyasal topluluk içinde basitçe muhalif bir unsur olmaktan çok, siyasal değişim ve gelişmeye yönelik yeni inisiyatiflerin kaynağı olarak ortaya çıkmışlardır (Esposito ve Voll, 1998: 11). 1979-1981 yılları İran İslam Cumhuriyeti'nin yaratılması ve kurumsallaştırılmasına tanık oldu. 1977'de Pakistan'da yaşanan yönetim değişikliği geçmişe göre daha muhafazakar bir İslami yönelimin, devlet ve toplumu İslamlaştırma girişiminin egemenliğine sahne oldu. 1970'ler ve 1980'lerin başı aynı zamanda Mısır'da da siyasal İslamın güçlendiği ve etkin hale geldiği bir dönemdir. Geçmiş yıllarda bastırılan ülkedeki en güçlü İslamcı muhalif grup olan Müslüman Kardeşler Hareketi bu dönemde yeniden canlanmış ve bu süreç beraberinde daha radikal militan İslamcı grupların ortaya çıkışına olanak sağlamıştır (Esposito ve Voll, 1998).

Uluslararası alanda İslam coğrafyasında yaşanan söz konusu gelişmeler, Filistin Davası ve özellikle İran'da yaşanan rejim değişikliği İslamcı hareketlere Batı hegemonyasına karşı uluslararası politik bir alternatif olma iddiası kazandırmıştır. Söz konusu bu durum İslamcılık içinde en belirgin damar olan Batı karşıtlığı söylemine belirli bir özgüven ve stratejik bir perspektif sağlamış (Bora, 2004: 261) ve bu durum hem genel olarak İslam coğrafyasında hem de Türkiye'deki İslamcı hareketin ideolojik seyrinde önemli bir kırılmaya işaret etmiştir.

Müslümanların zihninde Batının daima Hristiyanlık ile özdeşleştirilmesi, Müslümanların Batıya dair bakış açılarını bir taraftan büyülenme, diğer taraftan ise

reddetmeye varan paradoksal bir alana hapsetti (Shyegan, 2007: 26). Batının keşifler, Rönesans ve Reformla başlayan bilimsel, endüstriyel, siyasal ve kültürel tüm alanları kapsayan yükselişi (Jeanniere, 2000) karşısında İslam dünyasının zihinsel kapalılığı ve Batıda ortaya çıkan bu köklü dönüşüm sürecine yabancı kalışı, 19. yüzyılın ortalarına kadar bir direnme biçiminde tezahür etti. Batı etkisine karşı alternatif bir cevap vermekte zorluk çeken İslam dünyası gittikçe içine kapanmaya başlamış ve bu süreç skolâstik bir köhneleşmeye yol açmıştır. Ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren Batı hegemonyasının bilincine varan İslam dünyası, geç kalışın nedenlerini sorgulamaya başlamıştır (Shayegan 2007) ve bu sorgulamanın ilk evresi 19. yüzyılın sonundan 1950'lere kadar yayılırken, ikinci evre halen devam etmektedir (Arkoun'dan akt. Shayegan, 2007: 60).

19. yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman düşünürlerin kaynaklara geri dönüş, İslami Rönesans, Panislamizm gibi fikirleri gündeme getirmeleri Batı karşısında geç kalışın farkına varılması ve bu doğrultuda bir meydan okuma isteğiyle doğrudan bağlantılıdır. Batı hegemonyasının bilincine varılıp buna yönelik çözümlerin üretildiği iki evre arasındaki farka dikkat çeken Shyegan'a göre, ilk evrede kendini gösteren eleştirel düşünce, 1950'lerden itibaren epistemolojik anlayıştan uzak, Batı karşıtı bir kavga ideolojisine dönüşmüştür (2007: 63). Özellikle 1970'lerin sonlarında İran'da yaşanan süreçte, hakim seküler paradigma tarafından etkisizleştirildiği sanılan Müslüman din adamları sınıfının siyasal bir güç olarak etkinliği ve Müslüman kolektif bilinçaltındaki patlamayı ortaya çıkarması, İslam dünyasında 19. yüzyıldan itibaren Hristiyan Batı ile varolan gerilimli ilişkinin özellikle 1970'lerden itibaren bir özgüven ekseninde topyekün bir Batı karşıtlığı söylemine dönüşmesine olanak sağlamıştır (Shyegan, 2007).

Bu döneme kadar milliyetçi dozu yüksek, görünüşte Batılılaşmayı aşağılayan ancak uluslararası politikada yer yer Amerikancı sayılabilecek bir yaklaşıma da sahip olan Türkiye'deki İslamcılar da, 1970'lerden itibaren resmi milliyetçi söylemden kendini kısmi olarak ayırıştırarak ve bir İslam dünyasının varlığından açık bir biçimde söz ederek bu dünyanın birliğini talep etmeye başlamışlardır. İslamcı hareket içinde Batı karşıtlığının artık belirgin bir özgüvenle savunulduğu bu dönemden itibaren Türkiye'de İslamcılık milli karakterinden sıyrılarak ümmetçi bir çizgiye doğru kaymıştır (Çalış, 2004). İslamcılık'ın milli karakterinin ümmetçiliğe doğru evrilmesi bu bağlamda İslam coğrafyasında yaşanan gelişmelerle doğrudan bağlantılıdır. Özellikle önemli radikal İslamcı gruplardan Müslüman Kardeşler Hareketi içinde yer alan ya da bu hareketle bağlantılı olan lider ve düşünürlerin fikir ve yayınlarının Türkiye'deki İslamcılar arasında da ilgi görmesi giderek tüm İslam coğrafyasını içine alan evrensel bir "İslam alemi" anlayışının yerleşmesine olanak sağlamıştır (Çaha, 2004: 477). Hasan El-Benna, Seyyid Kutub, Ebul Ala El Mevdudi, Ali Şeriatî gibi yaşadıkları ülkelerde harekete teorik ve pratik katkıda bulunan isimlerin fikirleri ile tanışan İslamcılar, hareketin uluslararası boyutta yer alan seyrinin idrakine varmışlar ve bu idrak, Türkiye'deki İslamcılara da daha devrimci bir dil ve muhayyile imkanı sağlamıştır. Bu bağlamda etkin isimlerinin eserlerinin çevirileriyle başlayan süreç, Türkiye'de İslamcıların bir taraftan ümmetçiliğe daha sıkı bağlanmalarını sağlarken, diğer bir taraftan da radikalleşmelerine neden olmuştur (Çalış, 2004: 898; Çayır, 2008: 7). Bu radikalleşmenin etkisi ile birlikte Türkiye'deki dini gruplar da İslamı yalnız kişisel yaşam alanı ile sınırlı bir dini referans olmaktan çıkarmış, İslamın aynı zamanda kamusal alanda da bir iddiası olduğu anlayışına ulaşmışlardır (Çaha, 2004: 477).

Türkiye’de İslamcılığın 1980’lerde yükselişe geçişi aynı zamanda küreselleşme süreci ile de yakından bağlantılıdır. Küreselleşme ile birlikte yeni sosyo-ekonomik eğilimlerin ortaya çıkışı siyasal İslamın yükselişe geçişine verimli bir zemin sağlamıştır. 1980 sonrası uygulamaya konulan neoliberal politikaların serbest ticaret ve açık piyasa ortamından beslenen Anadolu’daki muhafazakar ve dindar küçük ölçekli sermaye gruplarının ekonominin güçlü aktörleri olarak ortaya çıkışını ve yükselmesini sağlaması, İslamcı siyasetin toplumsal tabanı için de önemli hareket alanı yaratmıştır (Keyman, 2007; Gülalp, 2004; Çaha, 2004). Küreselleşme ile birlikte ulus-devlet ve milliyetçiliklerin sorgulanması, bu politik ve ekonomik ortam içinde öne çıkan düşünsel ve siyasal akımların modernizmin ilerleme, evrensellik, rasyonalite gibi değerlerini eleştirmesi ve yerellik üzerine yaptıkları vurgu, aynı zamanda İslamcılığın da bu düşüncelerden beslenmesine ve güçlenmesine neden olmuştur. Modernitenin eleştirilmesi ve sorgulanması sürecinde içine düştüğü kriz ortamı, İslamcı düşünce için elverişli koşullar yaratmıştır (Gülalp, 2004).

1980’lere kadar İslam dini ile ilişkisini kontrollü ve mesafeli bir biçimde koruyan devlet (Kurtoğlu, 2004: 213), 1980 darbesinin ardından Kürt hareketine ve komünizme karşı ulusal birlik ve bütünlüğün sürdürülmesinde, ideolojik olmayan bir uzlaşma toplumunun yaratılmasında ve ortak iyinin tesis edilmesinde dini öne çıkararak siyasal bir araç olarak kullanma yönüne gitmiştir (Kurtoğlu, 2004; Çiğdem, 2004; Çelik, 1996).¹¹ Bu dönemde İslamın bir araç olarak kullanılmasındaki temel amaç Türklüğün bir parçası olduğu düşünülen İslam inancının rasyonelliğini ispatlayarak, bu rasyonelliği toplumsal barışı sağlayıcı bir ilke olarak rehber edinmekti (Çelik, 1996: 261). Dinin yurttaşların ideolojik olarak homojenleştirilmesinde toplumsal

¹¹ Toprak’a göre (1998), 1980 askeri müdahalesi gerçekleşmeseydi İslami güçler yaşayabilir siyasal bir alternatif haline gelemezdi.

birliği sağlayıcı bir harç olarak işlevselleştirilmesi milli bir din ideolojisinin güçlenmesine, İslami ideolojilerin hareket alanı bularak siyasallaşmasına yol açmıştır (Kurtoğlu, 2004).

Bunun yanı sıra 1980'lerle birlikte İslamcılığın yükselişine geçişi Kemalizmin yaşadığı hegemonya krizi ile de yakından ilişkilidir. Siyasal mücadele ve toplumsal talebin ortak dili olduğu sürece hegemonik olan Kemalist söylem, 1980'lerle birlikte bu talebi gerçekleştirmeyi başaramadığı oranda hegemonyada bir çözölme de kendini göstermiştir. Ulus inşa sürecinde din ve geleneği kendi söylemsel ufkundan dışlayarak kuran, ilerlemenin ancak toplumsal birlik ve uyumun sağlanması ile gerçekleşebileceğini düşünen ve bu bağlamda da farklı kimliklerin değişen taleplerine kapalı bir siyasal ve toplumsal örgütlenme modelini benimseyen Kemalizmin dışladığı kimlikler 1980'lerle birlikte yeniden su yüzüne çıkmıştır (Çelik, 1996 ve 2004). 1980 darbesi aslında devlet ideolojisi olarak Kemalizmin desteklenmesi yolu ile toplumsal alanda yaşanan birlik sorununu çözme girişimi idi. Kemalizmin hegemonik bir söylemden hegemonya için mücadele eden bir söylem haline gelmesinde 1980'lerden sonra yükselen İslamcılık ve Kürt hareketi etkili olmuştur (Çelik, 1996: 16). 1980'ler Kemalizmin dinsel kimlik çoğulluğunu evrensel bir bütüne indirgemekteki başarısızlığına sahne olmuş, devletin sıkı denetimi altındaki din ve Kemalist hegemonyanın dışladığı ve marjinalleştirdiği dinsel kimlikler İslamın politik alana dönüşüyle sonuçlanmıştır.

Tüm bu gelişmelerin etkisi altında 1980'den sonra kamusal alandaki görünürlüğü önceki dönemlere oranla artan İslamcılık, toplumsal görünümü itibarıyla daha yerel\geleneksel, düşünsel düzeyde de bir bütün olarak İslam cemaatinin sorunlarıyla ilgili olarak daha genel ve evrensel bir görünüm arz etmeye başlamıştır.

Bu ayrım toplumsal olarak daha gelenekselci, entelektüel olarak daha kitabi bir İslamcılığa tekabül etmektedir (Çiğdem, 2004: 28). 1980’li yıllarda yazılan ve İslami dünya görüşünün yansıtıldığı pek çok metinde İslam, hayatın tüm alanlarını şekillendiren bir din olarak yeniden yorumlanmıştır.

1990’larda İslamcılığın yükselişi reel politikada da kendini gösterdi. MSP’nin devamı olarak 1983 yılında kurulan Refah Partisi’nin siyasi alandaki başarısı 1995 genel seçimlerinden en çok oyu alan parti olarak çıkmasını sağladı. Refah Partisi’nin iktidarı aynı zamanda eğitim, piyasa ve medya yoluyla görünürlük ve güç kazanan İslami kesimlerin kamusal alana da taşınmasına fırsat verdi. 1990’lardan itibaren İslami hareket bir muhalefet ve muhafazakar kesimin sözcülüğünü üstlenmenin ötesinde yeni bir kentli, eğitilmiş, profesyonel bir orta sınıfın da oluşmasına olanak sağlamıştır. Kendi orta sınıfını, aydınlarını ve profesyonellerini oluşturması, bu kesimlerin giderek piyasa ekonomisi ve medya dünyasının içinde yer almaları İslami hareketin dinamiklerini de değiştirmiştir (Göle, 2002: 14).

İslamın ekonomik, sosyal ve politik olarak yükselişe geçişi ve kamusal alana yönelik talepleri toplumsal mutabakata ait kurumların ve kuralların fazlaca tartışılmasına ve din-siyaset arasındaki bağlantının daha kırılgan bir hale gelmesine neden oldu (Keyman, 2007: 216; Göle 2002: 13). İslamcı bir partinin Cumhuriyet tarihinde ilk defa mecliste çoğunluğa sahip olduğu 1995-1997 yılları aynı zamanda Kemalist laiklik ideolojisi ile İslamcı ideolojinin gerçek bir karşılaşmasına sahne oldu. 28 Şubat 1998’de MGK’nin askeri kanadının iktidara yönelik darbesiz müdahalesi sonrasında devlet, dine tanıdığı imtiyazları rafa kaldırdı ve dinsel oluşumları yakın takibe aldı. Refah Partisi’nin 1998’de kapatılması ve devletin dine karşı aldığı önlemler, RP’nin devamı niteliğindeki Fazilet Partisi (FP), Saadet Partisi

(SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti/AKP) gibi İslamcı siyasal oluşumları engelleyemedi. Bu dönemden sonra liberal değerler İslamcı camia için daha ön plana çıkarken, yeni misyon da Türkiye’de demokrasi kültürünün yerleştirilmesi olarak sunuldu (Kurtoğlu, 2004: 215).

1980 ve 1990’larda siyasal parti, belediyeler ve radikal gruplar ekseninde laik hegemonyaya saldıran İslamcı hareket, 1990’ların sonu ve 2000’li yıllardan itibaren çatışmacı bir siyasal kimlikten ve radikallikten sıyrılarak, neoliberalizm ve sekülerizm ile uzlaşma içinde merkeze yerleşti (Tuğal, 2010). Bu dönemden itibaren İslamcı hareketin söyleminde kentli Müslüman vurgusu hakim olmaya başlamış, Müslüman cemaat fikrine Müslüman birey boyutu eklenmiştir. Devleti fetih fikri aşınırken, entelektüel düzeyde yeni kuşakla birlikte bir sorgulama ve sorgulanma süreci başlamıştır (Kentel, 2004: 723).¹² Türkiye’de Müslüman kadınların etkinlikleri de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. 1980’lerle birlikte siyasal ve toplumsal alanda etkinliği giderek artan İslamcı hareket içinde Müslüman kadınlar da, kendi söz ve edimleri ile kamusal alanın görünür birer aktörleri olarak öne çıkmaya başlamışlardır.

¹² İslamcı söylemin 1990’ların ortalarından itibaren değişen doğasını İslami yayınlar aracılığı ile izleyen Kentel’e göre (2004), İslamcılığın yükselişine ve toplumsal alanda elde ettiği güce paralel olarak 1980’lerde İslamcı yayınlarda İslami bir devlet ve toplumun oluşturulması yönünde bir proje kendini gösterirken, 1990’larla birlikte bu durum yerini daha çok bir arayış ve tartışmaya bırakmıştır. Cemaat anlayışında meydana gelen dönüşüm sonucunda “birey” olgusunun öne çıkışına Çayır da işaret etmektedir. 1980 sonrası İslamcı hareketin ve kimliğin 1980’lerden itibaren yaşadığı deneyimi ve farklılaşan anlatılarını, İslamcı romanlar ekseninde çözümlediği çalışmasında yazar, 1980’lerin hidayet romanları ile 1990’ların özeleştirel romanlarındaki anlatıyı karşılaştırmıştır. Buna göre, hidayet romanları Müslümanları tutarlı ve homojen bir bütün olarak tasvir etmekte ve inananların yozlaşmış düzen ve onun temsilcileri ile mücadelesine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda hidayet romanları modernleşmeye karşı İslami bir kültürel eleştirinin seslendirildiği, tutarlı bir İslami kimlik ve benliğin öne çıkarıldığı, biz/onlar söyleminin baskın olduğu anlatılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın 1990’lardaki İslamcı özeleştirel romanların anlatısı İslami kimliği sorunsuz ve ideal olarak sunan hidayet romanlarından oldukça farklıdır. Özeleştirel romanlarda öne çıkan unsur “bireysel” bir duruştur. Bu romanlardaki karakterler İslami kimlik ve dini idealler ile modernleşme arasında sıkışmış bireylerdir ve bu romanlar artık bireyin yaşadığı hayal kırıklığına ve çelişkilerine odaklanmaktadır (Çayır, 2008).

3. 3. Türkiye’de Dindar Müslüman Kadınlar

Cumhuriyet’in kuruluş yılları laiklik ve milliyetçilik ekseninde yeni bir cinsiyet ideolojisinin yaratılmasını da beraberinde getirdi. Modernleşmenin taşıyıcı ve tamamlayıcı bir unsuru olarak kurgulanan eğitilmiş, modern görünümlü, cumhuriyet ideolojisini içselleştirmiş kadınlar idealize edilip yüceltilirken medeni ve yeni Türk milletinin simgeleri olarak sunuldu (Durakbaşı, 2007: 24). Buna karşılık İslami değerlerin taşıyıcısı konumundaki geleneksel görünümlü kadınlar “geri kalmışlığın” (Durakbaşı 1998: 46) bir simgesi olarak değerlendirilip “öteki”leştirildiler. Kadınların kapanmaları ya da örtülerinden sıyrılmaları, bununla ilgili olarak dinselliğin yaşanma biçimi bir anlamda modernleşmenin\modernleşmemenin de kriterini oluşturdu (İlyasoğlu, 1994: 55).

Modern görünümlü kadınların Cumhuriyet’in “makbul vatandaş”ları (Üstel 2004) olarak ön plana çıkarıldığı süreçte, İslami değerlerin taşıyıcı olan kadınlar hem görünimleri itibarıyla geleneksel oldukları için kamusal alandan dışlanmış, hem eş-baba-çevre etkisiyle haneyle sınırlı bir alanda yaşamış hem de bilinçli bir biçimde içe kapanmayı seçmişlerdir.

Devletin İslam dinine yönelik tutumunda belirli esnemelerin kendini gösterdiği çok partili siyasal yaşama geçişin ardından başlayan toplumsal ve siyasal ortamdaki değişim, aynı zamanda İslamcı kesimin algılarında da belirli dönüşümlere yol açmıştır. Ancak yine de bu dönemlerde genel eğilim, kadınların kamusal hayata katılmaları yönünde değildir. Kadınlar da erkekler tarafından kendilerine tavsiye edilen doğrultuda tercihlerini kamusal alana katılım doğrultusunda değil, enerjilerini ev içi alanla sınırlı bir biçimde kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira 1945 sonrasında İslami içerikli yayınlarda erkekler tarafından kadınlara verilen tavsiye, ev idaresi,

kocanın bakımı, saadeti, çocukların yetiştirilmesi ve terbiyeleri etrafında şekillenmiştir. Kadın meselesinin belirgin bir biçimde iffetli evlilik, annelik, e e itaat ve tesettür konuları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu yıllarda İslami camiada modernleşme ile birlikte kadınların toplumsal yaşamında baş gösterebilecek bir dönüşümünün cemiyetin i  dengesini bozacağı endişesi hakimdir. Gazete ve dergilerde Neslihan Kısakürek'in *Büyük Doğu*'da kadın meselesi üzerine yazdığı yazılar dışında kadınların kendileri ile ilgili doğrudan ifadelerine rastlanmamaktadır (Aktaş, 2004: 826). Bunun yanı sıra 1960'lara kadar belirli ihtiyaçlar ve ziyaretler haricinde kadınların ev dışına çıkmaları ve kamusal yaşama katılımının varlığından söz etmek zordur (Eraslan, 2004: 818). Kısaca bu dönemde dindar kadınlar, erkekler tarafından kendilerine tavsiye edilen doğrultuda enerjilerini ev içi alanla sınırlı bir biçimde kullanmayı tercih etmişlerdir.

1960'lı ve 1970'li yıllar ise kadınların kamusal alandaki g r n rl klerinde bir kırılmanın yaşandığı döneme işaret etmektedir. İslamcı düşüncenin toplumsal ve siyasal olarak daha fazla ifade alanı kazanması, kentleşmenin başlaması, eğitim olanaklarının artışı bu dönemde kadınların ev içi alanla sınırlı yaşam biçiminde de bir dönüşümü meydana getirmiştir. 1960'larla birlikte dindar Müslüman kadınların dini "tebliğ" etmek amacıyla evin dışına çıkmaları, sayıları az da olsa gazete ve dergilerde k  e yazarlığı yapmaları ve üniversitelerde eğitim görmeye başlamaları kamusal alandaki varlıklarını görünür hale getirmiştir (Eraslan, 2000, 2004; Aktaş, 2000, 2004;  i man 2000). 1968'de Hatice Babacan'ın başörtüsü meselesinden dolayı öğrenim gördüğü Ankara İlahiyat Fakültesi'nden atılması ile birlikte başlayan   renci boykotları, kamusal alanda türbanın varlığına ilişkin tartışmaları başlatmış olmanın yanı sıra dindar Müslüman kadınlar için bir kav ak noktası da oluşturmuştur

(Aktaş, 2004: 829; Eraslan, 2004: 820). Bu olay örtülü olarak eğitim hayatına devam etmek isteyen kadınların büyük ölçüde politizasyonuna olanak sağlamıştır.

İslamcı kesim açısından kamusal alanda başörtüsüne dair tartışmalar kadına yönelik yaklaşımı gözden geçirmeyi gerektiren yeni bir olgu olmuş, İslamda kadın hakları konusu zamanla boyutları genişleyerek yayılan bir tartışma ortamını başlatmıştır. Aile dışındaki hayatın kadınlar için bir tehlike oluşturduğuna yönelik baskın bir dil, kadınların haklar adı altında kendi yaratılışlarına ters bir hayat tarzına doğru sürüklendiğine dair yoğun bir endişe camia içinde kendini göstermiştir. Kadınların kamusal alanda yer almasına dini referanslar çerçevesinde karşı çıkışlar, aynı zamanda kadınlara İslamın kendilerine tanıdığı haklar konusunda kaynaklara dönerek bir itiraz getirmelerinin de yolunu açmıştır (Aktaş, 2004: 830, Ramazanoğlu 2004: 811). Eğitim hakkı talep etmekle başlayan süreç, zamanla kadınların edebiyat, gazete ve dergiler aracılığıyla da seslerini duyurmaya başlamalarını beraberinde getirmiştir (Eraslan, 2004: 820). Kısacası, dindar Müslüman kadının başörtüsü üzerinden dönen tartışmalar 1970'lerle birlikte kadınları bu alanda kendileri hakkında doğrudan konuşmaya sevk etmiştir.

1977'den itibaren imam hatip okullarına kız öğrencilerin alınmaya başlanması, üniversiteye giden kadınların sayısındaki artış, darbe sonrası oluşan politik ortam, hızlı kentleşme ve ekonomik dönüşümler, seküler ve feminist hareketlerin ivme kazanması ve tabii ki İslamcılığın yükselişe geçişi kadınların da zihinsel ve toplumsal olarak etkinliğine imkan sağlamıştır (Ramazanoğlu 2004, Şişman 2000). Tüm bu süreçler içinde dini kaynakları birincil elden okuma anlama avantajını kullanan kadınlar, dinin pratiklerini içerden dönüştürmeye ve geleneği sorgulamaya başlamışlardır (Aktaş, 2004; Ramazanoğlu, 2004).

Okuma pratiklerinin yerleşmesi ile birlikte İslam dinini kendi okumaları ile öğrenmeye başlayan kadınlar, İslama yönelik erkekler tarafından kaleme alınan yazıları eleştirmeye yönelmişlerdir. Bu dönemde yayınlanan dergi ve gazetelerde ideal Müslüman annelerin yetiştirilmesi, toplumsallaşma ve politize olmalarının önünü açmak, türbandaki “yozlaşmayı” engellemek adına kadınların bilinçlenmesinin önemi üzerinde duran ve bu noktada yazmanın gerekliliğine işaret eden yazıların sayısında artış kendini göstermiştir (Aktaş, 2004: 830-833). Dindar kadınlar 1970’lerden itibaren eğitim ve çalışma hayatının yanı sıra kurdukları derneklerde kadın konulu konferanslar ve toplantılar düzenleyerek aynı zamanda sosyal alanda da faaliyet göstermenin önünü açmışlardır (832).

1960’ların sonlarından itibaren öncelikle *Yeni İstiklal*, *Bugün*, *İttihat*, *Yeni Asya*, *Hür Söz* gibi İslami duyarlılığa sahip okuyucu kitlesine seslenen gazetelerde dindar kadınların yazıları yayımlanmaya başlamıştır. İslami camia içinde yer alan kadınlar açısından önemli bir figür ve rol modeli olarak öne çıkan Şule Yüksel Şenler, Cumhuriyet’in ilk İslamcı kadın dergisi *Seher Vakti*’ni 1967’de çıkarmıştır. Ayrıca Şenler’in bu yıllarda düzenlediği konferanslar, yaşantılarının çoğunu evde geçiren kadınların yaşam biçimlerinde de önemli bir dönüşüme işaret etmektedir. 1970’li yıllarda Şule Yüksel Şenler’in yanı sıra Sevim Asımgil ve Bakiye Marangoz da İslami camia içinde en çok ürün veren kadın yazarlar olarak öne çıkarlar. Özellikle tesettürün önemi, çocukların İslami ilkelere göre yetiştirilmesi, Müslüman kadının toplumdaki yeri, İslami eğitim meseleleri gibi konular üzerinde duran kadınlar, bu yıllardan itibaren yazdıkları hikaye ve romanlarla da kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. Yazdığı hidayet romanlarıyla İslami camiada 1970’li ve 1980’li yıllara damgasını vuran Şenler’in başını çektiği kadınların kendilerini ifade

etme biçimi olarak roman ve hikaye yazma edimine 1980'lerden itibaren Emine Şenlikoğlu Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Halime Toros, Cihan Aktaş, Melek Paşalı, Münire Daniş, Yıldız Ramazanoğlu, Hülya Aktaş, Sevim Asımgil de katılmıştır (Akçay, 53; Merçil, 63).¹³

1980'lerin sonları ve özellikle 1990'lardan beri dindar Müslüman kadınlar *Zaman*, *Yeni Şafak*, *Vakit* gibi gazetelerde köşe yazıları yazmakta, *Mektup*, *Kadın ve Aile*, *Bizim Aile*, *Kadın Kimliği*, *Turuncu* gibi kadın dergileri çıkarmakta, *Tezkire*, *İslamiyat*, *Yeni Hayat*, *Köprü*, *İzlenim*, *Yeni Devir*, *Umran* gibi dergilerde de yazarlık yapmaktadırlar.

1980'ler ve 1990'larda İslami hareket içindeki önemli bir değişim de önceki dönemlerden farklı olarak, kadınların da aktif ve görünür bir biçimde siyaset saflarına katılmalarıdır (Çakır, 2000: 14). Paradoksal olarak, İslami siyasetin bir taraftan kadının bireyselliğini ve görünürlüğüne sınırlarken, diğer taraftan onları siyaset dahilinde politize etmeye çalışması dindar Müslüman kadın kimliğinin güçlenmesine de olanak sağlamıştır (Göle, 2001: 41). Bu dönemden itibaren pek çok cemaat kapılarını kadınlara açmış ve onlara yönelik dernek ve vakıflar kurumsallaştırmıştır.

Bu yıllarda öne çıkan bir gelişme Refah Partisi içinde yaşanmış, parti içinde örgütlenen “hanım komisyonları” kadınların politize olmalarının önünü açmıştır. 1994-1995 seçimlerinde partinin aldığı oy oranında söz konusu kadınlar kilit bir rol oynamışlardır (Çakır 2000; Eraslan, 2000, 2004; Şişman 2004: 127-128). İlk olarak

¹³ Şenler'in başını çektiği ilk kuşak olarak adlandırılacak kadın yazarların roman ve hikayelerindeki ana temalar kadın, hidayet, aşk, ölüm, tesettür, sabır, evlilik gibi konular iken, 1980'lerin sonları ve özellikle 1990'lardan itibaren kadınların yazdıkları öykü ve romanlarda mahremiyet önemli bir tema olarak öne çıkarken, Türk modernleşmesi, İslami olmayan alışkanlıklar sorgulanmış ve özellikle İslami cemaat içindeki erkekler eleştirilmeye başlamıştır. (Akçay, 53; Merçil, 63).

1987 yılında RP'ye kabul edilmeye başlanan kadın üyelerin reel siyaset içinde aktif olarak görünürlükleri ve faaliyetleri 1989-1990 yıllarında başlamıştır. İl, ilçe, mahalle, sokak teşkilatlarında çalışan kadınlar, bu dönemde başta İstanbul olmak üzere, Ankara, İzmir, Antalya, Konya, Samsun, Bursa, Erzurum ve Sivas'ta kadın komisyonları oluşturmuşlar, 1990'da İstanbul İl Hanımlar Komisyonu tarafından ulusal çapta ilk kez kadın divanı toplantısını düzenlenmiştir (Eraslan, 2000, 2007). Eğitim seminerleri, kitap okuma kampanyaları, konferansların yanı sıra, salon toplantıları, ev ziyaretleri, kermes ve piknikler düzenleyen, kadınlara iş ve eğitim olanakları sağlayan kadın komisyonları, Eraslan'ın ifadesiyle "RP'li kadınlara dışarıda ve görünür olma" yolunu açmıştır (2000, 219).

1990'lı yıllar aynı zamanda Müslüman kadınların eğitim, yardımlaşma gibi konularda faaliyet gösteren çeşitli vakıf ve dernekler içinde etkin olarak yer aldıkları bir dönemdir. İslami camia içinde kurucu üyelerinin tamamının kadın olduğu ilk dernek çalışması 1987 yılında Asiye Dilipak tarafından organize edilen "Öğrenci Velileri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği"dir (ÖNDER). Başörtülü öğrencilere yurt içi ve yurt dışında burs imkanı sağlayan, yabancı dil ve bilgisayar eğitimi veren, hukuki süreçlerde danışmanlık hizmetlerinde bulunan ÖNDER ve Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği gibi kadınların aktif bir biçimde örgütlendiği vakıf ve derneklerin sayılarında hızlı bir artışın yaşandığı görülmektedir (Ersan, 2007). Başörtülü öğrencilere yönelik çalışmaların yanı sıra özel olarak kadın meselesi ile ilgilenmeye başlayan Müslüman kadınlar, 1990'lardan itibaren kadın-ülke-dünya sorunlarının tartışıldığı konferanslar da düzenleyerek, etkin sivil inisiyatiflerin içinde yer almışlardır (Çakır, 2000: 91). Müslüman kadınların, Başkent Kadın Platformu, Gökkuşuğu Kadın Platformu, Hanımlar Dayanışma ve Yardımlaşma Kültür Vakfı,

Güneydoğu Kadın Platformu, Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER), Özgür-Der gibi sivil toplum kuruluşları içinde örgütlenmeleri aynı zamanda farklı kadın kuruluşları ile ortak projeler geliştirip iletişime girmelerinin de önünü açmıştır. Bu dönemden itibaren Müslüman kadınlar arasında sadece ülke çapında değil, uluslararası alanda da kadın meselesine dair bir ilginin arttığı görülmektedir. Buna göre, 1995'te dördüncüsü düzenlenen ve Pekin'de gerçekleştirilen Birleşmiş Milletler Dünya Kadın Konferansı'nda ilk kez Başkent kadın Platformu üyesi dört kadın katılımcı olarak yer almıştır (Şişman, 1996). Ardından 2000'de New York'ta gerçekleştirilen toplantıya da Türkiye'den Müslüman kadınların temsilci olarak katıldıkları görülmektedir (Ramazanoğlu, 2001). Söz konusu etkileşim, Türkiye'de Müslüman kadınlarda, diğer ülkelerde kadınların yaşadıkları sorunlara dair bilinçlenmenin de önünü açmıştır (Eraslan 2007).

Kısaca, Türkiye'de 1960'lardan itibaren ilk olarak İslamı tebliğ amacıyla kamusal alanda görünür olmaya başlayan kadınlar, 1980'lerden itibaren İslamcılığın yükselişe geçişine olanak sağlayan tüm ulusal ve uluslararası koşullara paralel bir biçimde, kamusal alanda daha etkin olarak yer aldıkları gibi, toplumsal ve siyasal taleplerini de yüksek sesle dile getirmeye başlamışlardır. Bugün eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım haklarına ilişkin artan talepleriyle bir taraftan Kemalist modernleşme projesinin yerleşik değerlerini sorgulamaya açarken diğer taraftan İslamcı düşünce içinde de kadın kimlikleriyle bir dönüşümü zorlamaktadırlar.

Nitekim kamusal alanda görünür olmaya başladıkları 1980'lerden itibaren Müslüman kadınlar, uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasakları nedeniyle toplumsal ve siyasal bir takım haklarından mahrum bırakılmaktadırlar. Üstelik Türkiye'de İslamcı hareket 1990'ların ortalarından itibaren, gerek ekonomik gerekse

de siyasal alanda yükseliş geç en ve bugün gelinen noktada artık Kemalist hegemonyaya meydan okuyan bir konumda olmasına rağmen, cemaat içinde yer alan erkekler, bu yasakların çözümüne yönelik etkin politikalar üretmekten de uzaktılar. Bu bağlamda Müslüman kadınlar tarafından gerek Kemalistlere, gerekse de cemaat içinde yer alan Müslüman kadın ve erkeklere karşı, engellenen bu taleplerin nasıl temellendirildiği meselesi önemlidir.

II. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE 1980 SONRASI DİNDAR MÜSLÜMAN KADIN SÖYLEMİ

1960’lardan itibaren kurdukları derneklerle, çıkardıkları yayınlarla bir kadın kamusalılığı yaratmaya başlayan dindar Müslüman kadınlar, 1980 ve 1990’lardan itibaren gazete ve dergilerde yazdıkları yazılar aracılığıyla seslerini duyurmayı yaygınlaştırmışlardır. 1970’li yıllarda İslami toplumlarda Batı tahakkümüne karşı koyuşta “kadın”ı merkeze alan bir yaklaşımın öne çıkması ile birlikte “İslam’da kadın” meselesinin gündeme gelmesi, Türkiye’de de Müslümanları doğrudan etkilemiştir. Türkiye’de İslamcılık’ın 1980 sonrası toplumsal ve siyasal alanda yükselişine koşut olarak Müslüman kadınların kendi okuma pratikleri ile İslam’da kadının yeri ile ilgili geleneksel addedilen anlayışları sorgulamaları ve tartışmaya açmaları öncelikli olarak İslamcı hareket içinde içeriden bir dönüşümü ortaya çıkarmıştır. Bu dönüşüm ekseninde İslami geleneksel değerlerin “aslında İslam’ın özünde var olduğu düşünülen kadına yönelik hakların geri iadesi talebiyle” Müslüman kadınlar tarafından tartışmaya açılması, cemaat içinde yer alan kadın ve erkekler arasında var olan ilişki biçimini dönüştürücü bir etki yaratmıştır.

Başörtüsü yasakları ile dindar Müslüman kadınların eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım gibi sosyal ve siyasal haklardan mahrum bırakılmaları 1980’li yıllarda öncelikli olarak Kemalizm’e karşı bir mücadeleyi öne çıkarmıştır. Bunun yanı sıra, 1990’lardan bugünlere İslamcılık’ın gerek ekonomik gerekse siyasal alanda yükselişine rağmen, başörtüsü yasaklarının kapsamının ve tartışma alanlarının giderek genişlemesinin dindar Müslüman kadınları, İslami cemaat içindeki erkeklerin başörtüsü yasakları sürecinde gösterdikleri tavrı sorgulamaya ittiği de görülmektedir. Bu sorgulama ile birlikte cemaat içindeki erkekleri “sistem”le bütünleştiklerine

yönelik bir işaretlemeyle eleştiren Müslüman kadınlar, Kemalizm'in yanısıra Müslüman erkeklere karşı da bir hegemonya mücadelesinin içine girmişler, hatta Müslüman kadınlar arasında da bir çatışma eksenini yaratmışlardır.

Bu kapsamda çalışmanın bu bölümünde, 7 günlük gazetede yazıları çıkan 16 kadın yazarın 1980'li yıllardan beri yayımlanmış yazıları dikkate alınmakta, *Yeni Şafak* gazetesinden¹⁴ Ayşe Böhürler, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Özlem Albayrak ve Nazife Şişman'ın; *Vakit* gazetesinden¹⁵ Sibel Eraslan, Canan Ceylan ve Demet Tezcan'ın; *Zaman* gazetesinden¹⁶ Yıldız Ramazanoğlu, Tuba Tuncer, Halime Toros, Rahime Ocaktan ve Mualla Gülnaz'ın; *Star* gazetesinden¹⁷ Hidayet Şefkatli

¹⁴ 19 Eylül 1994'te hekimler birliği başkanı Yakup Yönten ve Fuat Mengi tarafından kurulan *Yeni Şafak*, yayımlanmaya başladıktan bir buçuk ay sonra ekonomik zorluklar nedeniyle satışa çıkarılmış ve Ensar Vakfı başkanı Ahmet Şişman tarafından satın alınarak, Ocak 1995'ten itibaren farklı bir kimlikle yayın hayatına başlamıştır. Gazeteye daha sonra Mahmut Kış'ın ortak olması ile birlikte, sahiplik bir süreliğine Kış ailesine geçse de, gazetenin şimdiki sahibi, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'la da akrabalık ilişkisi bulunan Ahmet Albayrak'tır. İcra kurulu başkanlığını ise, Mustafa Albayrak yürütmektedir. 1980 sonrası büyüyen İslami sermaye gruplarından biri olan Albayrak'lar, başta inşaat olmak üzere sanayi, lojistik, hizmet ve medya sektöründe yirmi beş civarında şirketle faaliyet göstermektedir (Adaklı, 2009: 585).

¹⁵ İlk olarak 12 Eylül 1993'te *Beklenen Vakit* olarak yayın hayatına başlayan gazete, ticari kullanım hakkında ortaya çıkan sorun karşısında bir süre sonra ismini *Akit* olarak değiştirmek zorunda kalmıştır. Hakkında verilen karardaki tazminatı ödeyemeyince 2001 yılında iflas edip kapanan gazete, aynı yayın kadrosu ile bu tarihten itibaren *Anadolu'da Vakit* adı ile yayın hayatına geçmiştir. Ancak gazetenin imtiyaz sahibi Nuri Akyon'un 13 Eylül 2010 tarihinde ölmesinin ardından isim hakkına sahip varislerin gazetenin yayın hayatına devam etmemesi konusundaki kararları ile birlikte 10 Ekim 2010 tarihinden sonra gazete, *Yeni Akit* adı ile yayımlanmaya başlamıştır.

Köşe yazarlarınca gazetenin kimliğinin şeriatçı olma zorunluluğundan açıkça bahsedilmekte ve gazetede İslamcı ideoloji sistemli ve sürekli bir biçimde üretilmektedir. Bununla birlikte gazetenin bir parti veya grup ile doğrudan organik bir bağı da bulunmamaktadır (Dursun, 2004: 196). *Akit* üzerine yaptığı incelemesinde Çınar (1997: 79), gazetenin İslamcılık'ın burjuvası ya da entelektüelinin değil, "alt tabakasının" psikolojisine hitap ettiğini belirtmektedir.

¹⁶ 1986'da, başını Fehmi Kuru'nun çektiği bir grup Müslüman aydının yönetiminde yayın hayatına başlayan ve bağımsız bir İslami kimliğin oluşumunda rol oynayan *Zaman*, yayın hayatına başladığı ilk bir yıl; kadın, bilim, teknoloji, eğitim, çevre, cinsellik gibi konularda geleneksel İslami temsil eden kitleleri tedirgin edici, bu çevrelere "aykırı" gelebilecek tartışmalara köşelerde yer vermekteydi (Çakır, 2002: 110, 270). Finans sahiplerinin ortaya çıkan bu durumdan rahatsız olması sonucu, önce kısa bir süreliğine "radikal" bir kesimin eline geçen, ardından da Mehmet Şevki Eygi'nin yönetiminde sağcı bir rotaya oturan gazeteye 1988'den beri Fethullah Gülen Cemaati hakimdir (110).

¹⁷ *Star* gazetesi Uzan Grubu tarafından 8 Mart 1999'da yayın hayatına başlamıştır. 2003 yılının sonlarında Uzan'lara ait farklı alanlarda faaliyet gösteren firmalara el konulmasının ardından TMSF'ye geçen gazete, 25 Ocak 2006 tarihinde *Zaman*'ın kurucularından Alaaddin Kaya'yla ortaklık kuran KKTC'li işadamı Ali Özmen Safa'ya satılmış ve gazetenin başına, 2000 yılına kadar *Zaman*'ın imtiyaz sahibi olan Alaaddin Kaya getirilmiştir. 5 Haziran 2008'de gerçekleşen genel kurulda, Ali Özmen Safa, yönetim kurulu başkanlığını Ethem Sancak'a devretmiştir (Adaklı, 2009: 564).

Tuksal'ın; *Zaman* ve *Habertürk*'te¹⁸ yazan Nihal Bengisu Karaca'nın; *Taraf*,¹⁹ *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinden Cihan Aktaş'ın ve son olarak da *Milli Gazete*'den²⁰ Mine Alpay Gün ve Afet Ilgaz'ın köşe yazıları eleştirel söylem çözümlemesi ile analize tabi tutulmaktadır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde söylemsel mücadelenin düzeyine göre izlenen stratejinin farklılığı ve bu farklılıkların nasıl inşa edildiği meselesine bağlı olarak köşe yazıları, mücadelenin yürütüldüğü üç temel düzey ekseninde çözümlenmektedir: Kemalizm'e karşı, dindar Müslüman erkeklere karşı ve diğer başörtülü kadınlara karşı.

1. Kemalizm'e Karşı İslamcı Söylem

Batılı, modern, laik bir ulus devletin kurumsallaştırılma çabası olarak Kemalist modernleşme projesi, en genel ifadeyle İslam dini ile örülü Osmanlı İmparatorluğu'na ait gelenekten bir kopuşu imlemektedir. Bu kopuşun yaratılan yeni cinsiyet kimliklerinin görünürlüğü üzerinden tesis edilmeye çalışılması ise, özellikle kadınlar arasında modernlik\geleneksellik karşıtlığı ekseninde belirgin bir hiyerarşinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna göre, başı açık, eğitilmiş, kentli kadınlar modern toplumun bir göstergesi haline gelirken, İslam dininin kadın bedeni üzerindeki en görünür simgesi olan başörtüsü takan kadınlar ise geleneksel olarak addedilmişlerdir.

¹⁸ 1 Mart 2009 tarihinde yayın hayatına başlayan *Habertürk* Ciner Grubu'na aittir. Gazetenin genel yayın yönetmenliğini ise, Fatih Altaylı yürütmektedir.

¹⁹ Alkım Yayıncılık'ın finansörlüğünde 15 Kasım 2007 tarihinde yayın hayatına başlayan *Taraf*'ın genel yayın yönetmeni Ahmet Altan ve Alev Er'dir. İslamcı bir çizgiye sahip olmamakla birlikte AKP'ye destek veren *Taraf*, son dönemde etkin yayın organlardan biri olarak öne çıkmaktadır (Adaklı, 2009: 589).

²⁰ 1973 yılında yayın hayatına başlayan *Milli Gazete*, Milli Görüş çizgisinin yayın organıdır.

1980’lerden itibaren kentlerde eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım gibi taleplerle gündeme gelen Müslüman kadınlar, Kemalist laik rejime bir tehdit unsuru olarak algılanan ve bu yönüyle de uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasakları kapsamında, toplumsal ve siyasal bir takım haklardan mahrum bırakılmaktadırlar. Başörtüsünün bir taraftan modern topluma, diğer taraftan da laikliğe bir tehdit unsuru olarak işaretlenerek yasaklanması, Müslüman kadın söyleminde öncelikli olarak Kemalizm’e yönelik bir mücadeleyi öne çıkarmıştır.

Bu bağlamda aşağıda öncelikle, dindar Müslüman kadın söyleminde başörtüsü yasaklarının anlamlandırılma biçimi üzerinde durulmaktadır. Ardından modernleşme projesi ve laiklik, demokrasi gibi kavramlar üzerinden Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e karşı yürütülen hegemonya mücadelesi incelenmektedir.²¹

1.1 Dindar Müslüman Kadınlar Kemalizm’e Karşı: Başörtüsü Yasakları

Başörtülü kadınların Türkiye’deki varlıkları (çünkü bizatihi varlığını bir meydan okuma kabul edip, aynı mekanda bulunmayı reddeden sivil ve askeri erkanın tavırlarından söz ediyorum), eğitim ve çalışma hakları, seçilme ve siyaset yapma hakları yıllardır tasallut altındadır ve bu tasallut konusunda hiçbir etkili politika geliştirilememiştir. CHP ve pek çok kadın hakları savunucusu ‘körlük’ siyasetini benimserken, diğerleri de ‘sinme’ siyasetini benimsemiş görünmektedir (Hidayet Şefkatli Tuksal, “İran’a Değil, Belçika’ya!”, *Star*, 26 Haziran 2009).

Mahinur Özdemir’in²² Belçika’da milletvekili seçilmesinin ardından kaleme alınan yazıdan yapılan yukarıdaki alıntı, esas itibarıyla dindar Müslüman kadınların hem Kemalizm’e ve kadın hakları savunucularına, hem de İslami cenaha yönelik

²¹ Kemalizm’e, Kemalist milliyetçi modernleşme projesine ve Kemalistlere karşı söylem birbiri ile kesişmekle birlikte, mücadelenin bu düzeyinde alıntılanan köşe yazılarının ayrıştırılmasında başlıklandırmalarda öne çıkan temalar belirleyici olmuştur.

²² 7 Haziran 2009 tarihinde Belçika’da gerçekleşen bölgesel seçimlerde Valon Hristiyan Demokratların listesinden Brüksel parlamentosuna seçilen Türk asıllı Mahinur Özdemir, 23 Haziran 2009’da parlamentoda yemin ederek, hem Belçika’nın hem de Avrupa’nın ilk başörtülü milletvekili olarak göreve başlamıştır.

eleştirilerini içermektedir. İslami cenaha yönelik eleştirilere daha sonra dönmek üzere, eleştirinin Kemalizm'e ilişkin boyutuna bakıldığında temel hedefin Kemalizm'in baskıcılığı olduğunu söylemek mümkündür. Alıntıda yer alan "başörtülü kadınların tasallut altında oldukları"na ilişkin ifade, Türkiye'de Müslüman kadınların çeşitli haklarından mahrum bırakılmalarına dair ortaya konan argümanı özetler niteliktedir. Ayrıca bu ifadede karşımıza çıkan "tasallut" kelimesi, başörtüsü yasaklarının kadınlar açısından Müslüman kadının beden bütünlüğünü parçalamaya yönelik bir "taciz" olarak da algılandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Kemalizm'in başörtülü kadınların toplumsal, siyasal varlıklarına ve haklarına yönelik uyguladığı "baskı"nın dindar Müslüman kadın söyleminde temel olarak iki biçimde anlamlandırıldığını söylemek mümkündür. Kemalizm'in ya da kurulu düzenin örtülü kadınlara yönelik olarak uyguladığı baskının bir boyutu, rejimin/düzenin/sistemin başörtülü kadınları yok sayması, kamusal alandan dışlaması ve dolayısıyla haklarından mahrum bırakmasıdır. İkincisi ise, doğrudan "şiddet" uygulanmasıdır. Önce ilkinden bir örnekle başlanabilir.

İmanımız yanıyor, inancımızla oynanıyor., yok farz ediliyoruz. Kaale alınmıyor, muhatap görülüyor. İnaniyorsan devlet kademesinde işin yok deniliyor. Milletvekili olmazsın, doktor öğretmen olmaz, orduya giremezsin, okula gelemersin, avukatlık senin neyine... ame le bile olmazsın diyecekler. Bizler lokma olduğumuz sürece birileri bizi yutmaya devam edecek... ta ki yok olup, ta ki tükenene dek... (Demet Tezcan, "İnancım Kıymetli ey Beyzadeler", *Vakit*, 2 Kasım 2000).

Yukarıdaki alıntı esas olarak dindar Müslüman kadınların kamusal alandan dışlanmasını ve yurttaşlık haklarını kullanmalarının önündeki engelleri vurgularken aynı zamanda "inancımızla oynanıyor" ifadesi yoluyla mesele, İslamcı söylemde temel bir karşıtlık olarak karşımıza çıkan laik-dindar ya da dinsiz-müslüman

karşıtlığını temel almaktadır. Bu karşıtlık bağlamında, temelde kadına yönelik bir ayrımcılık olarak kendini gösteren hak mahrumiyeti tüm inananlara genişletilmektedir. İnancı nedeniyle Müslüman erkeklerin haklarından mahrum bırakılmamalarından söz edilmeyerek, ayrımcılığın muhatabının tüm inançlı kesimler olduğunun ima edilmesi, hegemonik performansı arttırmaya yönelik stratejinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Mağduriyetin tüm inanan kesime hasredilerek mücadele alanının bu yönde genişletilmesi, kadın hakları söylemiyle kurulabilecek bir bağlantının önünü keserken, aynı zamanda dindar Müslüman kadın söylemindeki en temel karşı çıkış noktasını Kemalizm olarak işaretlemektedir.

1968 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın örtüsü nedeniyle derslere alınmamasıyla başlayan ve 12 Eylül darbesinin ardından yapılan yasal düzenlemeler, bu karşıtlığın gerekçesini bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre 20 Aralık 1980 tarihli YÖK genelgesi ile üniversitelerde başörtüsü tamamen yasaklanmış, Temmuz 1981 tarihli Bakanlar Kurulu kararının, 7 Aralık 1981'de *Resmi Gazete*'de yayımlanması ile de başörtülü olarak derslere girilemeyeceği ilan edilmiştir. Aynı yıl, Başbakanlık tarafından çıkarılan yönetmelikle, imam hatip liselerinde okuyanlar da dâhil olmak üzere yasak, tüm öğrencileri kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Aksoy, 2005: 164, Özkan 2005, Aktaş, 2006).

1980’ler boyunca bu sorunu çözmek üzere çeşitli girişimlerde bulunulmuş²³ ve 1991 yılında Anayasa Mahkemesi’nin verdiği kararla üniversitelerde serbest bırakılan türban, 28 Şubat süreciyle birlikte yeniden yasak kapsamına alınmıştır.²⁴

²³ 1980 askeri darbesinin ardından yapılan 1983’teki ilk genel seçimlerde Turgut Özal’ın başkanlığında ANAP’ın iktidar olması, başörtüsü yasaklarına yönelik belirli esnemeleri de beraberinde getirdi. 10 Mayıs 1984 tarihli YÖK kararı ile başörtülü kız öğrencilerin bu şekilde okula devam edebilmelerini sağlamak üzere, “modern bir kıyafet olan türbanla derse girebilecekleri” açıklandı (Aktaş, 2006: 90). Bu aşamadan itibaren “türban” ara bir çözüm önerisi olarak gündemdeki yerini aldı (Özkan, 2005: 26). İzin verilen türbanın yasak olan başörtüsünden farkı, boynu ve kulakları açıkta bırakıp, sadece saçları örtmesi idi. Ancak, türbanı serbest bırakan 1984 tarihli YÖK kararının üniversitelerde farklı farklı uygulanma biçimi, kararın yeniden gözden geçirilmesine neden oldu. 8 Ocak 1987’de YÖK’ün öğrenci disiplin yönetmeliğine eklenen maddenin *Resmi Gazete*’de yayımlanması ile geleneksel örtünmeden farklı tanımlanarak izin verilen türban da üniversitelerdeki yasağa dahil edildi. 1987 genel seçimlerinden sonra Meclis, türbanı yeniden serbest bırakmak için yasa tasarısı hazırlamaya girişti. Buna göre, Kasım 1988’de çıkarılan yasa ‘İnkılap kanunlarına aykırı olmamak kaydıyla yükseköğretim kurumlarında öğretim elemanları ile öğrenciler için kılık, kıyafet serbesttir’ hükmü getirildi. Ancak, daha öncesinde hangi örtünme biçiminin yasak, hangisinin serbest olduğu konusunda yaşanan sorunlar dikkate alınarak yoruma açık kapı bırakmamak için “kılık kıyafet serbestisi”nin çok geniş tanımlanması başka bir sorun yaratmış ve dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren, sınırsız serbestinin “görüş ve inançları simgeleyen kıyafetlerle üniversitelere gelinmesinin gençler arasında görüş ve inanış, din ve mezhep ayrılığını artıracak”ı gerekçe göstererek yasayı veto etmiştir (Aksoy, 2005). Keza Evren bu dönemde “türbanlılar tamam ama kara çarşaf ve mayolular da gelirse ne olacak” şeklinde bir açıklamada da bulunmuştur (Akt. Özkan, 2005: 28). Yasanın veto edilmesinin ardından yeniden YÖK kanalıyla bir düzenlemenin yapılması gündeme geldi ve 3 Aralık 1988’de YÖK disiplin yönetmeliğine eklenen bir madde ile “dini inanç nedeniyle boyun ve saçlar örtü veya türbanla kapatılabilir” denildi. Söz konusu madde ile türban yine modern bir kıyafet olarak tanımlanıp serbest bırakılmakla birlikte, yorumda ortaya çıkabilecek sıkıntıları aşmak için örtü ifadesi kullanılmış ve her türlü başın kapatılmasının önü açılmaya çalışılarak, aynı şekilde boyunun da örtülebileceği belirtilmiştir. Ancak YÖK düzenlemesinde geçen “dini inanç” gerekçesi, yeniden bir yasal düzenleme yapma gereğini doğurmuş ve Cumhurbaşkanının veto gerekçeleri dikkate alınarak hazırlanan yeni bir yasa 10 Aralık’ta Meclis’te kabul edilerek, Cumhurbaşkanının onayının ardından 27 Aralık 1988’de *Resmi Gazete*’de yayımlanmıştır. Buna göre “Yükseköğretim kurumlarında dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarda çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebi ile boyun ve saçları örtü veya türbanla kapatılması serbesttir” hükmü getirilmiştir. Ancak öncesinde yasayı onaylayan Kenan Evren’in daha sonra bu kararı Anayasa mahkemesine taşımasıyla yasa, 7 Mart 1989’da mahkeme kararıyla iptal edilmiştir. 8 Kasım 1989’da Turgut Özal’ın, Evren’in yerine Cumhurbaşkanı olarak Çankaya’ya çıkması, başörtüsü\türban meselesine dair olayların gidişatını da değiştirmiştir (Aksoy, 2005: 162-190).

²⁴ 1980’lerde özellikle üniversitelerde yoğunlaşan başörtüsüne yönelik yasakların 28 Şubat süreciyle birlikte, kapsamı ve tartışma alanının da genişlediği görülmektedir. İslami duyarlılığa sahip Refah Partisi’nin 1995-1997 yılları arasında hükümet ortağı olarak mecliste yer alması, başörtüsü meselesine dair belirli uygulamaların gündeme gelmesine olanak sağlamıştır. Adalet Bakanlığı’nın izni ile başörtülü avukatların duruşmalara girmelerinin, başörtülü yargıç stajyerlerin kura çekme törenlerine katılabilmelerinin önü bu dönemde açılmış ve yine Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu başörtülü stajyerlerin yargıcılık ve savcılık yapabileceğine karar vermiştir. Yine yaptığı bir açıklamada başörtüsünün okullarda artık bir sorun teşkil etmeyeceğini açıklayan Necmettin Erbakan’ın başkanlığı döneminde Adalet Bakanlığı tarafından devlet memurlarının kılık kıyafetini düzenleyen yönetmeliğin beşinci maddesinde yapılması düşünülen bir değişiklikle başörtüsü yasağının aşılması gündeme getirilmiştir. Ancak, Ocak 1997’de Meclise gelen tasarı, muhalefet milletvekillerinin tepkisi nedeniyle geri çekilmek durumunda kalmıştır (Aksoy, 2005: 200-201).

Bununla birlikte başörtüsü\türbana yönelik yasağın yalnızca üniversitelerle sınırlı kalmadığını vurgulamak gerekmektedir. Dindar Müslüman kadınların 1960 ve özellikle 1970'lerden itibaren üniversitelerde eğitim almaya başlamalarına paralel bir biçimde yavaş yavaş çalışma yaşamının da içinde yer almaları, zamanla devletin üniversiteler dışına yönelik müdahalelerini arttırmasına neden oldu. Bu bağlamda söz konusu yasak, kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan örtülü kadınları da etkiledi.²⁵

Kısaca, Türkiye'de başörtülü kadınların eğitim ve çalışma haklarına ilişkin engelleme ve yasakların ortaya çıkardığı “baskı”, dindar Müslüman kadın söyleminin

Hükümette olduğu ilk dönemde ılımlı bir çizgi izleyen Refah Partisi'nin zamanla Taksim'e cami projesinden, cemaat liderlerine verilen iftar yemeğine, Libya gezisinden, devlet dairelerinde başörtüsüne tanınan izne kadar İslami referanslı bir dizi çıkışı (Çakır, 2004: 571) ülkedeki Kemalist-İslamcı kutuplaşmasının siyasal bir krize dönüşmesine neden oldu. Ülke çapında meydan gelen bazı olayları, Cumhuriyet'in laik değerlerine yönelik bir eylem olarak nitelendiren Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 tarihli toplantısında hükümete, eğitim reformundan, kılık kıyafet yasasının sıkı bir şekilde uygulanmasına kadar uzanan ve ülke çapındaki İslamcı etkinlikleri önlemeyi amaçlayan bir dizi yasal ve idari önlemlerin alınması uyarısında bulunuldu (Gülap, 2003: 82). “irticanın bir iç tehdit” olarak (Özipek, 2004: 640) işaretlendiği 28 Şubat 1997 ile başlayan süreçte birlikte, ortaya konulan yasal ve idari uygulamalar ve ortaya çıkan çeşitli olaylar kamusal alanda başörtüsüne ilişkin tartışmaların giderek yoğunlaşmasını da gündeme getirdi. Temel eğitim süresinde yapılan değişiklik ile 1997-1998 eğitim yılından itibaren zorunlu eğitim sekiz yıla çıkarıldı ve böylece meslek liseleri ve imam hatip liselerinin orta kısımları kapatılmış oldu. (Aksoy, 2005: 202).

²⁵ Kadınların başörtülü olarak çalışmalarını engellemeye yönelik ilk uygulama, 1972'de Ankara barosundan gelmiştir. Ankara Barosuna bağlı serbest avukat olarak çalışan Emine Aynakener, “dinsel örtünün uygar giysi ve mesleki kılıkla bağdaştırmanın olanaksızlığı” gerekçesiyle 29 Mart 1973'te barodan ihraç edilmiştir (Aksoy, 2005: 151). 27 Kasım 1972 tarihli *Tebliğler Dergisi*'nde ise, kadın öğretmenlerin kılık kıyafetlerinin nasıl olması gerektiği konusu gündeme getirilmiştir. Buna göre, kadınların derslerde, törenlerde ve görev sırasında başlarının açık olması şartı vurgulanmıştır (Aktaş, 2006: 31). 1978'de CHP hükümeti döneminde de Çalışma Bakanlığı, yayımladığı bir genelge ile kendi bünyesindeki kamu hizmetinde çalışan kadın görevlilerin örtünmelerini yasaklamıştır (Aktaş, 2006, Aksoy, 2005). 28 Şubat süreciyle birlikte ise, Dindar Müslüman kadınların örtülü olarak çalışmalarına ilişkin karşılarına çıkan engellemelerin kapsam ve alanının da genişlediğini söylemek mümkündür. Buna göre, Ekim 2000 tarihinde uygulamaya konulan bir düzenlemeyle çocuk yurtları ve kreşlerdeki kadın görevlilerin örtülü olarak çalışmaları yasaklanmıştır (Çakır, 2000: 138). 2000'li yılların ortalarında kamuoyunda da yoğun olarak tartışılan bu alana dair diğer bir uygulama ise, Danıştay'ın 9 Şubat 2006 tarihinde verdiği bir kararla, Aytac Kılınç adlı öğretmenin “... Yönetici olarak görev yapacağı eğitim ve öğretim kurumunda öğrenim görenlerin yaşlarının küçüklüğü itibarıyla mantıksal değerlendirme ve çıkarım yapma çağından uzak oldukları hususları birlikte değerlendirildiğinde, bulunduğu ortam içerisinde en iyi örnek konumunda olması gereken davacının okula gidiş gelişler sırasında yasal düzenlemelerde belirtilen temel ilkelere aykırı davrandığı sabit olduğu” gerekçesi ile anaokuluna müdür olarak atanmasının engellenmesidir. Okula gidiş gelişlerde başörtüsü takan öğretmenin anaokuluna müdür olarak atanmasını sakıncalı bulan Danıştay 2'nolu dairenin söz konusu kararı, “başörtüsü yasaklarının sokaklara kadar genişletildiği”ne dair yeni bir tartışmayı da gündeme getirmiştir.

ilk düzeyinde toplumsal varlık ve taleplerini yok sayan, onları kamusal alandan dışlayan bir unsur olarak işaretlenmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde “yasaklar” kapsamında Kemalizm’e yönelik eleştirilerin anlamlandırılmasında öne çıkan ikinci boyutu ise, başörtülü kadınlara uygulanan ve doğrudan sayılabilecek “şiddet” biçimlerinin oluşturduğu görülmektedir.

Müslümanların özgürlükleri, İslâm düşmanlarının tekelinde. Hürriyete ne kadar ömür biçmişlerse o. Fazlası yok. Üstüne garnitür olarak karalama, çamur, suçlama tuz-biber olduğunda da; hanesine düşen sadece susmak. Yaşadığı topraklar hep o yasakçılara zimmetli, geçtiği cadde bile çok görülmekte çoğu zaman. Bu sebeple içeride yıllarca ikinci sınıf vatandaş kaldı. Okullara kabul edilmedi. İşyerlerinden atıldı. En sivil yerlerde, asık suratlarla karşılaştı. İrticai tehlike olarak ad verilip, içinde yaşadığı topluma hedef gösterildi. Çok anne, çocuğunu okuldan alamaz hale geldi. Mektep törenlerindeki söylevler, başörtülülerin üzerine bina edildi. Bir anda Türkiye’nin belâlılarını oluşturdular. Hastanelerde hakaretlerle irkildiler. Babalarından, kocalarından yüksek sesle bile hitab tanımayan kadınlar; hayal edemeyecekleri muameleleri sineye çektiler. Bülbül gibi “ah vatan” saadeti idi, belki de kabullenişleri. (Mine Alpay Gün, “İçeride de Aynı, Dışarıda da”, *Milli Gazete*, 15 Şubat 2006).

Yukarıdaki alıntı Kemalizm’in başörtülü kadınlara uyguladığı baskının doğrudan “şiddet” biçiminde de anlamlandırıldığına yönelik bir vurguya işaret etmektedir. Bununla birlikte, alıntının giriş kısmında yer alan “Müslümanların özgürlükleri İslam düşmanlarının tekelinde” ifadesi, bir önceki alıntıda da karşımıza çıkan sadece kadınlara yönelik bir yasağın, tüm inanan\Müslüman kesime hasredilerek temel karşıtlığın Kemalizm üzerinden kurulduğuna dair diğer bir örneği oluşturmaktadır. Yine alıntıda yer alan “babalarından, kocalarından yüksek sesle bile hitab tanımayan kadınlar; hayal edemeyecekleri muameleleri sineye çektiler” ifadesiyle ise, kadınlara yönelik baskının Kemalist sistem tarafından ve sadece kamusal alanda cereyan ettiği noktası öne çıkarılmaktadır. Özel alanda zaten herhangi bir eşitsiz ilişki biçiminin olmadığı vurgusu, “mağduriyet”in tek nedenini Kemalizm’in kamusal alanda uygulamaya koyduğu başörtüsü yasakları olarak

işaretlemektedir. Dindar Müslüman kadın söyleminde, kadınların özel alanda uğradıkları mağduriyet biçimlerinin bertaraf edilmesiyle aynı zamanda feminist söylemle kurulabilecek bir eşdeğerlik ilişkisi ortadan kaldırılmaktadır. Dindar Müslüman kadınlar tarafından Kemalizm’e karşı mücadelede özel alandaki eşitsizliğin tartışılmaya açılmaması, aslında temel bir karşıtlık olarak kurulan Kemalizm ile dindar Müslüman kadın söyleminin nasıl benzer bir işleyiş mantığına sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Kemalizm gibi Müslüman kadın söyleminin de özel alan\kamusal alan dikotomisini sorgulamaması ve eşitsizliğin sadece kamusal alanda cereyan ettiğine yönelik vurgusu, kadına yönelik eşitsizliğin tutarlı bir biçimde sorgulanmasını engellemektedir.

Alıntıda yer alan “topluma hedef gösterilen”, “hastanelerde hakaretle irkilen”, “çocuklarını okuldan alamaz hale gelen”, “Türkiye’nin belalılarını oluşturan” ifadeleri, Kemalizm’in baskıcılığının dindar Müslüman kadınlar üzerindeki “psikolojik şiddet” boyutunu öne çıkarmak üzere kullanılmaktadır.

(...)Sokaklara taşırdığınız örtü avcılığı konusunda, net bir sonuç almak istiyorsanız, örtüyü doğumevlerinden itibaren yasaklayın, zira milyonlarca çocuk doğduğu ilk andan itibaren kendisine “*kötü örnek*” olan örtülü annesini görerek büyüyor. Ne yapacaksınız, örtüyü nasıl kazıyacaksınız? *İkna odalarınız* yetmedi, ülkeyi toptan bir karantinaya çevirdiniz...” (Sibel Eraslan, “İKNA ODASI”NDAN “KÖTÜ ÖRNEK”E, *Vakit*, 17 Şubat 2006).

Yukarıdaki alıntı, başörtülü kadına yönelik yasağın “doğrudan şiddet” olarak anlamlandırıldığı diğer bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Alıntıda “ikna odaları”na²⁶ dair yapılan vurguyla 28 Şubat süreci hatırlatılarak, rejimin şiddet uygulayan baskıcı niteliğine dikkat çekilmektedir. Yine alıntıda kullanılan “sokaklara

²⁶ 28 Şubat sürecinin ardından Kemal Alemdaroğlu’nun rektörlüğü döneminde İstanbul Üniversitesi’nde başlatılan bir uygulamayla, üniversiteye kayıt yaptırmaya gelen başörtülü öğrencilere, başlarını açmaları yönünde üniversite hocaları tarafından telkinlerde bulunulmuştur. Başını açmayan kız öğrencilerin kaydının silinmesine yönelik uygulamaya göre (Özkan, 2005) söz konusu telkinlerde bulunulan alanlar İslami cenah tarafından “ikna odaları” olarak adlandırılmaktadır.

taşırdığınız örtü avcılığı” ibaresiyle kurulan siz\biz karşıtlığı yukarıda da dikkat çekilen Kemalist\İslamcı karşıtlığına denk gelmektedir. “Örtü avcılığı” ile Kemalizm’in “saldırgan”lığına yönelik yapılan vurgu, 28 Şubat süreci ve ikna odaları hatırlatılarak meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.

28 Şubat süreci sonrası Laik\İslamcı kutuplaşmasının yarattığı gerilim, Dindar Müslüman kadın söyleminde rejimin başörtülülere yönelik uyguladığı baskının giderek varlıklarını tehdit eden bir “saldırı”ya dönüşmesi olarak işaretlenmektedir. Aşağıda yer alan alıntılarda, rejimin saldırgan tutumunun sadece psikolojik değil, fiziksel şiddet de içeren boyutuna dikkat çekilmektedir:

(...) Kavakçı’nın evinin basıldığı ve okulda çocuklarının tartaklandığı o günlerde, sokakta gördükleri başörtülülere arabalarının camlarını açıp hakaret eden, ‘İran’a ve Suudi Arabistan’a’ doğru kışkıırlayan asil Türk vatandaşlarının saldırılarıyla karşılaştık. Süleyman Demirel hazretleri de o gün bu gündür yıllarca kandırıp oylarını iç ettiğı dindar insanların şaşkın bakışları arasında bizleri kışkıırlamaya devam ediyor. Ama bilmiyor ki, biz İran’a ya da Suudi Arabistan’a değil, Belçika’ya gitmek istiyoruz! (Hidayet Şefkatli Tuksal, “İran’a Değıl, Belçika’ya”, *Star*, 26 Haziran 2009)

Sanki son zamanlarda çarşafli kadınlara yönelik ayrımcı tutumlarda bir artış var Türkiye’de. Mahkemelerde kovuluyor, hastanelerde görmezden geliniyorlar. Çapa tıp fakültesinin acil servisinde ambulans şoförü çarşafli hasta yakını ve başörtülü kızını taşıdığı için azarlanıyor. Hasta yüksek ateşli haliyle altı buçuk saat bekletiliyor acil serviste. Annesi çarşaf giydiğı için savsaklanan Aynur Tezcan’ın (30) beyin ölümü gerçekleşiyor. Siyah çarşafın ima ettiğı “garibanlık”, onları görünüşte Batıcı ve çağdaş zihinler açısından kolay bir hedef tahtasına çeviriyor. Yazım’ın başlığı Fanon’un ünlü kitabından müllhem. Siyah çarşafı çıkartma arzusu vahşi bir keşif güdüsüyle bütünleşmiştir, oryantalist gezginde. Gün gelir oryantalist gezginin cümlelerini Türkiye’de çağdaş hayat militanları dillendirmeye başlar. Siyah çarşafı açma başarısını gösteren, Türkiye’nin çağdaş uygarlığa katılmasını sağlayacak bir kahraman olacaktır sanki (Cihan Aktaş, “Siyah Çarşaf, “Beyaz” Öfke,” *Taraf*, 1 Haziran 2009).

Yukarıdaki alıntılarda, başörtüsü yasaklarının Müslüman kadınlar üzerinde yarattığı “fiziksel şiddet”e vurgu yapılmakta ve Kemalist sistem, başörtülü\çarşafli kadınları kamusal alandan dışlamanın ötesinde onları toplum için doğrudan bir

“hedef tahtası” haline getirmekle suçlanmaktadır. “Evleri basılan”, “çocukları tartaklanan”, “yakınları çarşafı olduğu gerekçesi ile ölüme mahkûm edilen” başörtülü kadınlar, “asil Türk vatandaşlarının”, “Batıcı, çağdaş zihinlerin” fiziksel ve psikolojik şiddetine maruz kalan bir kesim olarak işaretlenmektedir. Bununla birlikte alıntılarda dikkati çeken nokta, her iki yazıda da, başörtüsü yasaklarının kadınlar üzerinde yarattığı “şiddet”e vurgu yapılmasına rağmen, söylemsel mücadelenin birbirinden tamamen farklı, hatta karşıt stratejiler üzerinden yürütülmesidir.

Buna göre, başlığı Frantz Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maske*²⁷ kitabından esinlenen ikinci alıntıda, başörtüsü\çarşafa karşı çıkan Kemalizm ve oryantalist

²⁷ Temel olarak, sömürgeciliğin sömürge halkı üzerinde yarattığı psikolojik sonuçlar üzerinde çalışan Antilli bir psikiyatr olan Frantz Fanon, siyah insanı yönlendiren psikolojik motivasyonları çözümlendiği *Siyah Deri Beyaz Maske* kitabında, “Benim için kabul edilmesi son derece acı veren bir gerçek olsa da, siyah insan için tek bir alın yazısı, ona kendini tüketircesine peşinden koşma coşkusu veren bir tek kader vardır: beyaz olmak” der (2009: 5). Buna göre büyüklük duygusunun saplantısı içinde hareket eden beyaz insanın karşısında, aşağılık duygusunun esareti ile nevrotik bir yönelim altında olan siyah insanda, kendi bireyselliğinden kaçma ve kendini yok sayma çabası vardır Fanon’a göre, sömürgeleştirme sürecinde beyaz adam, sömürgecinin psikolojisini biçimlendiren yerli mekanizmaları alt üst ettiği, sömürgeciye kendine özgü sosyal ve kültürel yapıyı derinden sarstığı için siyah insandaki bu aşağılık duygusunun temelinde Avrupalının yükseklik saplantısı yatmaktadır. Bir ırk ve değer ayrımı yaratan “üstün bir insan” örneği olarak siyah insana karşı dayatılan beyaz adam, aynı zamanda sömürgecinin kişilik ekseninde de bir yarılma yaratır. Beyazların dünyası ile temasa geçtikleri zaman fiziksel yapısına ilişkin bir eksiklik duygusu içinde siyah insanın benliğinde bir çöküş ve egoda geri çekilme hali vuku bulur. Bu durumda etkin bir birey olarak davranmayı bırakan zencinin kişisel varoluş amacı artık “beyaz adam görünümü altında “öteki” olmaktır. Çünkü ona değer biçecek olan bu “öteki”dir bundan böyle” (175). Kolektif bilinçaltının beynin fiziksel yapısı ile birlikte kuşaktan kuşağa aktarılan bir miras değil, kültürün dışı yansımayan yüklemelerinden ibaret olduğunu belirten Fanon, zenci ile Avrupalının aynı kolektif bilinçaltını paylaştığına dikkat çekmektedir. Avrupalının kolektif bilinçaltındaki “kötülüğün”, “sefaletin”, “kıtlığın” sembolü olan zenci de bu bilinçaltındaki arka tiplerin tümünü kendine mal etmek durumunda kalır. Bu bağlamda Fanon’a göre, aslında zenci de bir anlamda “zenci düşmanıdır” (214). “ Bir sabah uyanınca aynada kendini beyaz olarak hayal eden zencinin” (45), ruhu ya beyaz bir kadına aittir ya da siyah bir kadının en büyük arzusu beyaz bir erkeğe sahip olmaktır (214).

Fanon’un çalışmalarında ortaya koyduğu kimi bulguların kısmi olarak Müslüman kadın söyleminde de yansımaları görmek oldukça ilginçtir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi, Kemalist modernleşme projesinin modern-baş açık geleneksel-başörtülü kadın arasında kurduğu hiyerarşiyi eleştiren Müslüman kadınların, bu eleştirilerini aynı zamanda aslında kendilerinin ne kadar modern, medeni, uygar, şehirli ve eğitilmiş olduklarını ispatlamaya yönelik bir çaba içinde ortaya koydukları görülmektedir. Bu bağlamda dindar Müslüman kadınların da, geleneksel kadın tipolojisini “gerilik”, “cehalet”, “eğitimsizlik”, “köylülükle” simgeselleştiren bir kolektif bilinçaltından beslendiğini söylemek mümkündür. Buna göre bu kolektif bilinçaltını paylaşan Müslüman kadının, ancak kendini “öteki” ile eşitlediği oranda değerli hissettiği söylenebilir.

söylem arasında doğrudan bir bağ kurulmakta ve bu söylemsel operasyonla Kemalizm aynı zamanda “sömürgeci” bir rejim olarak işaretlenmektedir.

Batının Doğuyu bir öğrenme, keşfetme konusu olarak sistemli biçimde ele almasını sağlayan bir yaklaşım olarak oryantalizm (Said, 2001: 83), 19. yüzyılın sonlarından itibaren bir araştırma söyleminden emperyal bir kuruma dönüşmüş, bu aşamadan itibaren de sadece metinsel bir Doğu tahayyüllünden ve tanımlanmasından uzaklaşarak, tüm bu tahayyüllerin Doğuda bizzat uygulamaya konulmasına geçilmiştir. Bu bağlamda Batılı insanın kendinden farklı, yeni bir dünyayı sadece anlama değil, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme isteğinin ya da niyetinin ta kendisi olarak oryantalizm, tarihten koparılmış, özcü bir biçimde kavranan bir tür sınıflandırmaya dayanmaktadır. Bu sınıflandırma “incelenen nesneyi” yani Doğu ve Doğuluyu başka bir varlığa dönüştürerek, “inceleyen” Batılıyı, bu “nesne” karşısında aşkınlaştırmıştır (106-107). Bir merkez-kurma çabası içinde hegemonik bir işlem olarak oryantalist söylemde kendi kimliğini “öteki” olarak imlediği bir mekândan farklılaştırarak kuran Batı, Doğuyu da başka bir yer olarak kurmakta ve tanımlamaktadır (Mutman, 1999: 31) ki ancak bu sayede Batılı özne kendi kimliğini ve iktidarını kurabilmektedir.

Batılı öznenin kendi kimliğini kurabilmesini sağlayan bu “fark” kültürel olduğu kadar cinsel bir farklılaştırma sayesinde mümkündür. Farkın aynı zamanda cinsel bir farklılığı da imlemesi, kadın ve Doğu arasında doğrudan bir özdeşliğin kurulmasına neden olmaktadır. Bu özdeşlik nedeniyle de erkek olarak konumlanan Batılı oryantalist sömürge öznesinin “öteki”si, Doğulu öteki cinse işaret eder: peçeli Müslüman kadın. “Peçe” Müslüman kadının yüzünü kapatan bir kumaş parçası olmanın ötesinde, Doğulu kadının bedenini Batılı bakış ve arzusun erişiminden uzak

tutması nedeniyle fantazmatik bir figür olarak önemlidir. Bu yönüyle peçenin ve ardındakinin görünmez ve erişilemez oluşu karşısında bir tür hayal kırıklığına uğrayan Batılı özne için bu fantazmatik figür, gerçeği bulup çıkartma arzusuyla bir “soruşturma nesnesine” dönüşmüştür. Zira Doğunun kadın ile özdeşleştirildiği oryantalist söylemde “peçe”, aynı zamanda Doğunun gizemini, “öteki”nin iç dünyasını imler. Bu sembolik anlam nedeniyle kadını fethederek “peçesini çıkartma” bir yönüyle sömürge topraklarını ve sömürge halkını fethetmekle, ele geçirmekle aynı anlama gelmektedir (Yeğenoğlu, 2003: 52-54).

Yukarıdaki ikinci alıntıda karşımıza çıkan “oryantalist gezginde siyah çarşafı çıkartma arzusu vahşi bir keşif güdüsüyle bütünleşmiştir” ifadesi, aslında tam da Batılı öznedeki Doğunun peçe ardına gizlediği “gerçekliğini” bulup çıkarma arzusunun bir uzantısına işaret etmek için kullanılmaktadır. Yeğenoğlu’nun da belirttiği gibi, Batılı öznenin kadınların örtünmesi ile ilgili bakışını açıklamak için öne sürülen geri kalmış Doğuyu ve onun kadınlarını medenileştirmeye, modernleştirmeye dair argümanlar yetersizdir. Çünkü kadınları örtülerinden kurtarmaya yönelik hedef, temel olarak fantazi tarafından beslenen bir arzunun alınana aittir (62).

Batılı oryantalistlerle, “çağdaş hayat militanları” olarak nitelendirilen başörtüsü karşıtlarının doğrudan ilişkilendirildiği yukarıdaki alıntıda aynı zamanda Türkiye’de başörtülüler de sömürgecilerin ya da oryantalistlerin “vahşi keşif güdülerinin” doğrudan hedefine maruz kalan sömürgeleştirilmiş toplumların kadınları ile eşitlenmektedir. Buna göre “siyah çarşaf” “peçenin” yanı sıra, aynı zamanda söylemsel düzeyde “başörtülü kadın” ile “siyah\zenci insan” arasında kurulan bir özdeşleşmeye de işaret etmektedir.

Bunun yanı sıra dindar Müslüman söyleminde başörtüsü yasakları nedeniyle Türkiye’de Müslüman kadınlara “zenci muamelesi” yapıldığına yönelik doğrudan ifadeler de rastlanmaktadır.²⁸ Başörtülü kadınların “zenci” ile özdeşleştirildiği bu anlamlandırmalarda Kemalist sistem de yine sömürgeci bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak, başörtüsü yasakları nedeniyle Türkiye’de başörtülü kadınlara uygulanan “ayrımcılığı” ifade etmek üzere “zenci” nitelemesinin kullanılması bir mağduriyeti imliyor gibi görünse de, örtük olarak siyahlara yönelik ayrımcılığın bir biçimde doğallaştırılmasına hizmet etmesi açısından sorunludur. Bir aşağılanma durumuna gönderme yapan “zenci muamelesi” ifadesi, söylemsel düzeyde siyahlara karşı ayrımcılığın “sorgulamaya gerek duyulmayan” “verili”, “evrensel” bir olgu olarak kabul edildiğini göstermektedir. Buna göre, siyahlara karşı uygulanan ayrımcılık evrensel düzeyde geçerli, olağan bir durum iken, başörtülü kadınlar böyle ayrımcı bir muameleye “hiç hak etmedikleri halde maruz kalan” mağdur bir kesim olarak işaretlenmektedir.

Kısaca yukarıdaki ikinci alıntıda başörtülü\çarşafli kadınları örtülerinden kurtarmaya yönelik bir “çaba”dan ve bu çaba sonucu ortaya çıkan ayrımcı uygulamalarından dolayı oryantalist bir mantığa sahip olmakla eleştirilen Kemalizm,²⁹ aynı zamanda sömürgeci bir rejim olarak işaretlenmektedir. Bu

²⁸ Başörtülü kadınların Türkiye’de “zenci muamelesi” gördüklerine yönelik doğrudan ifadelerin kullanıldığı yazılar için bkz. Nihal Bengisu Karaca, “İsmet Berkan’ın ‘Beş Para Etmez’ Demesine Canım Sıkıldı!”, *Habertürk*, 10 Temmuz 2009; Özlem Albayrak, “Başörtülülerin Asıl Derdi Evlenmek mi?”, *Yeni Şafak*, 14 Temmuz 2009.

²⁹ Bu noktada Kemalizm’in tüm antiemperyalist milliyetçi oluşumlara içkin bir oryantalizmle malul olduğunu vurgulamak gerekir. Said’in de belirttiği gibi, bu tür milliyetçiliklerde karşımıza çıkan asli bir milli köken arayışı aslında sömürgeci tarih tarafından dikte edilen bir çabadır (akt. Yeğenoğlu, 2003: 158). Doğunun Batıdan farklı bir yer olarak işaretlenip oryantalize edilmesi, kendi halkının “ilerlemesini” ve “çağdaşlaşmasını” hedefleyen milliyetçi elitin modernleşme projesine de yansımaktadır. Buna göre, modernleşmecilerin modernleşirken aynı zamanda yerli hakiki kültürün korunmasının gerekliliğine ilişkin vurguları, oryantalizmin Doğu Batı arasında kurduğu karşıtlıktan beslenmektedir (158).

durumda başörtülü kadınlar da bir biçimde sömürgeleştirilmiş Doğulu toplumların kadınları ile özdeşleştirilmektedir.

Ancak Kemalist rejimin dindar Müslüman kadınlara yönelik “saldırgan” tutumunun “Merve Kavakçı olayı” ve 28 Şubat sürecine gönderme yapılarak tartışıldığı ilk alıntıda, başörtülü kadını “Doğulu” toplumların kadınları ile eşitleyen bir söyleme itiraz edildiği ve Müslüman kadının kendini “Batıda” görmek istediğine dair bir anlamlandırmanın öne çıkarıldığı da görülmektedir. 18 Nisan 1999’da genel seçimlerde Fazilet Partisi’nden İstanbul milletvekili olarak seçilen Merve Kavakçı’nın, Mecliste gerçekleştirilen yemin törenine başörtülü olarak katılmak istemesiyle başlayan tartışmalar, Kavakçı’nın önce milletvekilliğinin düşürülmesi, ardından da vatandaşlıktan çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. “Merve Kavakçı olayı”, dindar Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadınların eğitim ve çalışma dışında seçilme haklarına yönelik olarak da karşılarına çıkan engellemelerin somut bir göstergesi olarak işaretlenmektedir. Bununla birlikte dindar Müslüman kadın söyleminde Merve Kavakçı ve Mahinur Özdemir’in aynı zamanda bir Batılılaşma ve modernleşme projesi olarak Kemalizm’in başı açık kadın-modern kadın arasında kurduğu özdeşliği sarsmaya yönelik hegemonya mücadelesinin belirleyici figürleri olarak söylemsel alana dahil edildiği görülmektedir. İlk alıntıda karşımıza çıkan “biz İran’a ya da Suudi Arabistan’a değil, Belçika’ya gitmek istiyoruz!” ifadesi Kemalizm’in kurduğu söz konusu özdeşliği tersine çevirmeye yönelik bir söylemsel mücadeleyi görünür kılmaktadır.

1.2. Dindar Müslüman Kadınlar Kemalist Modernleşme Projesine Karşı: Başörtülü Modern Birey\Kadın

Modern kelimesi Latince modernus biçimiyle ilk kez 5. yüzyılda, Hristiyan olan o dönemi Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır. Kavramın içeriği sürekli değişmekle birlikte modern kelimesi, kendini eskiden yeniye geçişin bir sonucu olarak görmek için antik çağ ile kendisi arasında ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir. Bu bağlamda kavram, Avrupa’da yeni bir zihniyeti ifade eden ve antik çağlarla yeniden ilişki kurulan dönemlerde ortaya çıkmıştır (Habermas, 1994: 31-32).

Modern kelimesinin kullanımı 5. yüzyıla dayanmakla birlikte, bir *idea* ve *süreç* olarak modernliğe (Çiğdem, 1997a: 13) geçiş, temel olarak bilimsel devrimde yaşanan dönüşümle başladı. Bilimsel devrimle birlikte, tanrı tarafından yönetilen bir doğadan, mekanik olarak düzenlenmiş ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren anlayışına geçiş, insanın sadece doğa ile olan ilişkisini değil, tanrıya yönelik algısını da değiştirdi (Jeanniere, 2000). Antik döneme özgü, insanın politik ve toplumsal yaşamının doğada olduğu gibi döngüsel hareket ettiğine dair anlayışın bilimsel devrimle birlikte ilerlemeci bir anlayışa devri, zamanla insanlık tarihinin de ilerlediğine, ileriye gideceğine dair bir iddiaya doğru genişletildi (Callinicos, 2005: 32-33). Fiziksel bilimlerde ortaya çıkan evrene ve insanın evren içindeki yerine dair düşüncelerin değişimi toplumsal ve siyasal alanda da önemli değişimlere yol açtı. (Berman, 1992: 43). Tanrı otoritesinin sorgulamaya açılmasıyla, iktidarın kaynağının tanrıdan halka geçişi, Batıda modern demokrasiyi devletin tek rasyonel yönetim biçimi olarak öne çıkardı (Jeanniere, 2000). Tanrıya yönelik söz konusu sorgulamanın aynı zamanda bir din eleştirisi olarak ortaya çıkışı ise, dini özel yaşam

alanıyla sınırlayarak, rasyonelleşme ve sekülerleşmeyi toplumsal ve siyasal alana dair tüm düşüncenin merkezine yerleştirdi.

Kısaca Reformasyon ve Rönesansla başlayan süreçte toplumsal dünyanın sekülerizm ve aklın evrenselci iddialarının egemenliği altına girdiği Aydınlanma döneminin bir ürünü olan modernlik (Küçük, 2000: 28), Avrupa’da ortaya çıkmakla birlikte giderek tüm dünyayı etkisi altına alan yeni bir toplumsal ve siyasal yaşam örgütlenmesi öngördü (Giddens, 1994: 11). Modern toplum projesi bu bağlamda, merkezinde tanrı yerine, insan aklının ve bilgisinin yer aldığı bir düzen arayışının ve akıl ve bilginin içinde gelişerek yol aldığı evrensel bir tarihin kurgulanmasıyla meşrulaştırıldı. Akıl\doğma, medeniyet\ilkellik, modernlik\gelenek gibi karşıtlıklar da bu kurgunun örgütleyici ilkeleri olarak öne çıkarıldı (Küçük, 2000: 63-64). Zira modernlik, özellikle aklın geleneksel olarak adlandırılan toplumsal bağlar, görenek ve inançların yıkımını gerektirdiğini ve dayattığını vurgulamaktaydı (Touranie, 2002: 25).

Bu bağlamda geleneksel toplum tipinden modern topluma doğru evrilen, modern olana doğru ilerleyen bir *değişim* sürecine işaret eden modernleşme (Aydın, 2000; Köker, 2008), değişimin aşamalı bir evrim niteliğinde kavranması biçiminde kendini gösteren ilerleme fikrini merkeze koymaktadır (Köker, 2008). Modernleşme paradigması geleneksel toplumu, din ve kültürden kaynaklı bir değerler bütününe etkisi altında durağan kalan ve Batı kapitalizminin zorladığı gelişme ve değişime direnen bir toplumsal yapı olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama aynı zamanda toplumların ilerlemesi ve gelişmesi için Batı modelinin benimsenmesini tek meşru yol olarak ortaya koymaktadır (İnan, 1993: 15). Bu noktada, geleneksel toplumdan, sanayileşmiş, rasyonel ve seküler bir kültürü yerleştirmiş, kapitalist, demokrasi ile

yönetilen modern topluma geçiş süreci, ilerlemenin ancak modernleşme ile sağlanabileceğine dair anlayışın evrenselleşmesine neden olmuştur (Köker, 2008).

Köker'e göre (2004: 106-107), modernleşme teorisi Türkiye'de Kemalizm'in resmiyet kazanmasından çok sonra ortaya çıkmakla birlikte, Kemalist ideoloji ile örtüşen bir içeriğe sahiptir. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde İttihat ve Terakki'nin ilerleme fikrinin mirası üzerine şekillenen Kemalist ideoloji temel olarak modern bir toplumun yaratılmasını hedeflemekteydi. Bu hedef doğrultusunda da resmi söylem, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişi bir "kopuş" olarak simgeleştirme eğilimi gösterdi (Coşar, 1999). Söz konusu "kopuş" en genel ifadeyle "geleneksel toplum"dan "modern toplum"a geçişi sağlayan topyekün bir zihniyet değişimi idi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda nizam için terakki anlayışının bir uzantısı olarak, Batıya yönelik bütünlüklü bir kavrayıştan ziyade, Batı medeniyetinin maddi ve manevi yönleri arasında seçmeci bir anlayışın varlığı, Osmanlı dönemi modernleşme tartışmalarında gelenek ve modernlik arasında bir dengenin gözetilmesini de beraberinde getirdi (Onbaşı, 2003: 89). Bununla birlikte geleneksel yapıları modernleştirmeye yönelik girişimler, modernliğe dair modern\geleneksel, akıl\din, Doğulu\Batılı gibi ikili düşünce kalıplarının Osmanlı aydınları tarafından Batılılaşma ekseninde yeniden üretilmesine ve bu ikiliklerin Cumhuriyet modernleşmesinde de özcü bir yaklaşımla ele alınıp, zorunlu bir karşıtlık içinde kavramsallaştırılmasına neden oldu (Onbaşı, 2003: 85; Kadioğlu, 1999: 26). Osmanlı'da gelenek ve modernliğin birlikteliğinin yarattığı gerilimi devlet eliyle aşma yoluna giden Kemalist seçkinler (Coşar, 1999), modernleşmenin doğrusal bir çizgi halinde devam etmesi gerektiği anlayışından hareketle, gelenek ve modernlik arasındaki ilişkiyi

birinden diğetine geçme-geçememe sorunu olarak ele aldılar (Onbaşı, 2003-2004: 89).

Cumhuriyetle birlikte bütünlüklü bir proje olarak kavranan modernlik, Batıyı modern kılan kültürel boyutun tümünü içermeyi hedefleyen bir program dahilinde modernleşmeci seçkinler tarafından uygulamaya konuldu (Keyder, 2005). Bu bağlamda Türk modernleşmesi bütünsel bir dönüşümü, ilerlemeyi ve gelişmeyi sağlamak için de eski meşruiyet kaynağı olarak gördüğü geleneğin terk edilmesi talebiyle ortaya çıktı (Tekin ve Toker, 2003).³⁰ “Değişimi “kopuş”la sağlama tercihinden hareket eden “resmi” Cumhuriyet modernleşmesi, yeniden biçimlemeyi hedeflediği toplumsallığın bünyesinde cari geleneği yok sayan bir başlangıç politikası izledi” (Atay, 2006: 155). İmha edilmesi gereken söz konusu cari gelenek ise, en genel ifadeyle hem geleneksel toplumu simgeleyen, hem de modernleşmenin önünde en büyük engel teşkil ettiği düşünülen İslam dini idi. İslam ile çerçevelenen Osmanlı’ya ait yakın geçmiş, bu bağlamda “modern toplum”un negatifini oluşturdu.³¹

³⁰ Sadece Kemalist modernleşmeye özgü olmayan bu durum Chatterjee’ye göre, (1996) doğu tipi milliyetçiliklerin temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Buna göre, doğu milliyetçiliklerinin kendi geri kalmışlıklarını Batılı gelişmiş uluslar tarafından ortaya konan belirli evrensel standartlara göre ölçme eğiliminde olmaları, kendilerine miras kalan gelenekle geri kalmışlık arasında doğrudan bir bağ kurmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda geleneksel kültürün Batı tipi “ilerlemenin” önünde bir engel olarak görülmesi beraberinde doğu milliyetçiliklerini yeni kurulan ulusu dönüştürmek için onu kültürel olarak yeniden yapılandırmaya dair bir çabaya sevk etmektedir.

³¹ Bununla birlikte, İslam ve Osmanlı geleneğinden kopma isteği, aynı zamanda Cumhuriyet’in inşa sürecinde, tarihsel süreklilik ihtiyacını karşılayacak yeni bir geleneğin de icat edilmesini zorunlu kılmaktaydı. Bu ihtiyacı karşılayacak gelenek ise İslam öncesi Orta Asya’ya dayandırılan kadim bir geçmişten devşirildi (Atay, 2006). Zira, seküler bir “şimdi”nin oluşturulması için icat edilen geleneğin de seküler bir geçmişten devşirilmesi gerekiyordu. Bu bağlamda Kemalist modernleşmecilerin Osmanlı-İslam geçmişini dışlayarak, geleneği Orta Asya’ya dayandırmalarının en somut örneği kendini Türk Tarih Tezi’nde gösterdi. Arkeolojik bulgulardan yararlanılarak, Anadolu’daki Türklerin geçmişini ortaya çıkarmaya çalışan bu tez ile Türklerin aslında büyük bir geçmişe sahip oldukları ispatlanarak, “köksüzlük” sorunu çözülmeye çalışıldı. Tarih Tezi bir taraftan Türk tarihini İslam tarihinden soyutlarken, diğer taraftan da, Türklerin tarihini genel olarak dünya, özel olarak da Batı tarihi ile bütünleştirerek Osmanlı’yı “karanlık bir geçmişe hapsetme” işlevi gördü (Yıldız, 2004: 228).

Modernleşme ile birlikte gelenekle çatışmaya giren Cumhuriyetçi kadro, aynı zamanda hem geleneksel olarak nitelendirilen eski toplumun, hem de idealize edilen modern toplumun birer simgesi olarak, yaratılan yeni cinsiyet kimliklerini modernleşme projesinin vitrinine yerleştirdi (Bora ve Sayılan 1998: 134). Toplumsal hayatın örgütlenişinde en etkili paradigma olarak öne çıkan modernlik\geleneksellik bu bağlamda kadın ve erkeklerin dünyayı, toplumu ve kendilerini algılamalarındaki anlam çerçevelerinin temel bir bileşenini oluşturdu (Bora, 2005: 141). Gelenekselin nasıl ortadan kaldırılıp yerine modern olanın nasıl tesis edileceği noktasında temel alınan “kadın” (Tutal, 1994: 59), modernleşmenin ihtiyaç duyduğu düzenleme stratejisinin kurucu öznesi haline geldi (Sancar, 2004: 202).³²

İslam geleneğinden arındırılmış, Orta Asya geleneğindeki kadın-erkek arasında eşitliğe dayalı bir cinsiyet rejimi yaratmaya çalışan Kemalist modernleşmeci seçkinler için, kadınların kamunun parçası vatandaşlar haline getirilmesi, kamusal alanda artan görünürlükleri ve cinslerarası kaynaşma aynı zamanda modern toplumun bir göstergesi idi (Göle, 2001). Bu bağlamda Cumhuriyet’in ilk yıllarında yeni devletin modernliği, “resmi törenlerde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü, asker üniformalı genç kızlar, balo salonunda dans eden tuvaletli kadınlar” gibi belirli kadın figürleri ile simgelendi (Kandiyoti, 1999: 112).

Modern görünümlü, eğitilmiş kadınların bir statü sembolü ve norm oluşturduğu Cumhuriyet modernleşmesi aynı zamanda kadınlar arasında bir hiyerarşiyi de

³² Yaratılan yeni cinsiyet kimlikleri aynı zamanda Türk modernleşmesinin temel karakteristiğini ve paradoksunu oluşturan Doğu\Batı gerilimini yansıtmaya açısından da dikkat çekiciydi. Modernleşme, Batı medeniyeti ile bütünleşme projesi olarak işlevsellik kazanmakla birlikte, Batıya benzemenin aynı zamanda “kendi farkını” yaratma iddiasını da taşıması en somut biçimde söz konusu yeni cinsiyet kimliklerinde kendini gösterdi. Buna göre Batı ile benzerliğin kurulma sürecinde erkeklik, vatani savunmak ve ulusal kalkınmayı gerçekleştirmekle eşitlenirken, Batıdan farklı olanı, yerel kültür ve namusun imlediği düşünülen dişilik oluşturdu. Batıdan fark’ın bir göstergesi olarak modern Türk kadının özgürlüğünün sınırları aynı zamanda Batılı kadınlara benzememekten de geçmekteydi. (Sancar, 2004)

yerleştirdi. Türk modernleşmesi modern kadını mazbutluk, aileye bağlılık gibi aynı zamanda üst sınıfın aşırılıklarına karşıt bir biçimde tanımlarken; eğitimli, kamusal alanda görünür, haklarını bilen özellikleri de alt sınıf gelenekselliğine karşı olarak konumlandırıldı (Sancar, 2004). Modernleşmenin geleneksel toplumu modern toplumun ötekisi olarak işaretlemesinin diğer bir uzantısı olarak modern kadının “öteki”sini geleneksel kadın oluşturdu (Tutal, 1994: 59). Bu geleneksel kadın ise, bir taraftan cehalet ve ezilmişlik ile tanımlanırken, bir taraftan da fedakarlık ile simgelendi. Geleneksel\modern kadın karşıtlığı temelinde, modernliğin dışladığı toplumsallıklar olarak, kırsallık, etnik ve dini kimlikler dünyasının doğrudan kadınlar üzerinden kurulan bir hiyerarşisine işaret etmekteydi. “Buna göre, Cumhuriyet’in kuruluşu ile birlikte, modern\geleneksel kadın kimlikleri arasında kurulan karşıtlık, İslamcı\laik kadın kimliği farkına dönüşerek, zamanla siyasal rejim tartışmalarının gösterenine dönüştü” (Sancar, 2004: 207).

Cumhuriyet modernleşmesinin kadınlar arasında yarattığı söz konusu modern\geleneksel karşıtlığından, dindar Müslüman kadın söyleminde, Kemalizm’e yönelik hegemonya mücadelesinde yararlanıldığı görölmektedir. Buna göre Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e yönelik mücadelenin bir düzeyinde izlenen temel strateji, Kemalizm’in başı açık kadın-modern kadın\başörtülü kadın-geleneksel kadın arasında yarattığı ideolojik kapanmanın tersine çevrilmeye çalışılarak, başörtülü kadınların aslında “modern birey”ler olduğuna yönelik bir anlamlandırmanın öne çıkarılmasıdır.

Başörtülüler bu çağın insanı olarak bugünden konuşuyor. Duygular üzerinden değil, rasyonel olarak ifade ediyorlar düşüncelerini. Rasyonel davranış onlarda. Özgürlükçü yaklaşım onlarda. Tercih hakkı üzerinden söylem analizi onlarda. Oysa başörtüsü karşıtları rasyonel değil, irrasyonel bir dil ile konuşuyor. Başörtüsü karşıtları ne diyor? Bunlar eskiden yoktu diyor. Söylemini “Eskiden yoktu böyle şeyler” diye kim belirler? “Gerici”ler. Başörtüsü karşıtları rasyonel

davranamıyor. Modern toplum rasyonel davranışlara göre örgütlenmiş bir toplumdur. İlişkiler rasyonel ölçekte gerçekleşir. (...) Başörtüsü karşıtları eleştirilerini bir mesafeden dile getiremiyor. Halbuki modern zihniyetin en önemli özelliği; meselesi ile arasına belli bir mesafe koyarak, analiz eksenli düşünebilme kabiliyetinde kendini gösterir.” (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Antitürbanistler Biraz Daha Birikimli ve Rasyonel Olabilse”, *Yeni Şafak*, 22 Ocak 2008).

Yukarıdaki alıntı temel olarak başörtülüler ve başörtülülere karşı olanlar arasındaki ayrımın dindar Müslüman kadın söyleminde modern (Batılı) düşünce sistemine içkin akıl\duygu ikiliği ve bununla bağlantılı “rasyonellik” kavramı üzerinden nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Yazıda, başörtülü kadınlar, Aydınlanma felsefesi ile birlikte modern bireyin en temel özelliği olarak öne çıkarılan “akıl”ı kullanma yetisine sahip “ilerici” bireyler olarak işaretlenirken, başörtüsü karşıtları duygularıyla hareket eden irrasyonel “gerici” bireyler olarak kodlanmaktadır.

18. yüzyılın sonlarında seçkin bir entelektüel hareket olarak ortaya çıkan Aydınlanma, insanlığın bütün gerilik kaynağının cehalet, dini inanış ve hurafeler olduğunu ortaya koyan bir öğretiler kümesi geliştirdi (Hollinger, 2005: 11). Bu bağlamda Aydınlanma felsefesinin en temel özelliği, ortaçağı simgelediği düşünülen akıldışılık, batıl inanç ve hurafelere karşı mücadelede, insan aklın öne çıkarılışı oldu. Bireyin en temel özelliği olarak sadece düşünmeyi değil, bunun da ötesinde onu rasyonel olarak davranmaya sevk edecek bir “akıl”ı merkeze koyan (Güçlü vd., 2003: 138) Aydınlanma felsefesi ile birlikte bu yeni akıl, sadece olguların çözümlenmesinde ontolojik bir kategori olmaktan çıkarılarak, birey ve toplumun bir takım hedefler doğrultusunda “ilerlemesini” de sağlayacak işlevsel bir özne haline geldi. Buna göre “modern akıl”, temel olarak din, metafizik, hurafe gibi karanlık ve gerilik kaynağı olarak görülen birtakım güçlere karşı bir mücadelede göreve çağrıldı (Çiğdem, 1997b: 21). Zira akıllı kullanma yetisizliği aynı zamanda insan

özgürlüğünün önünde engel teşkil ettiği düşünülen dinle örülmüş bir gelenek ve otoriteye bağlılıkla eşdeğer tutulmaktaydı (23). Aydınlanmanın akıl ile birlikte öne çıkardığı diğer bir kavram da bilim oldu. Ancak insan aklı aracılığıyla ulaşılabilecek bütün zamanlar için geçerli bilimsel bilgi, cehaletin ve geriliğin ortadan kaldırılarak insani ilerlemenin zorunlu bir koşulu olarak okundu. Nesnellik ve değer bakımından yansızlık ise bu bilimsel bilginin en belirgin özelliğini oluşturmaktaydı. Çünkü ancak bu tarz bir bilimsel bilginin rasyonel olduğu ve toplumun ve insanın da bu rasyonellik üzerinden özgürleşeceği varsayıldı (Hollinger, 2005: 15-18).

Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda, dini tamamen dışlayarak insan aklını ve ancak bu akıl sayesinde duyularla kavranabilecek bir bilgiyi merkeze alan Aydınlamacı düşüncenin İslam inancı ile tamamen çelişen değerlerinin söylemsel alandan dışlandığı görülmektedir. Bu strateji sayesinde Kemalizm, tam da Cumhuriyet'in kurucu epistemolojisini oluşturan Batılı düşünce sistemine içkin bilim ve ilerlemeye duyulan Aydınlanmacı inanç referans alınarak yıpratılmaya çalışılmaktadır.

Kemalist modernleşme projesinin başı açık kadın-modern kadın arasında kurduğu özdeşliğin, dindar Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadın-modern kadın biçiminde tersinden yeniden anlamlandırılması üzerine yürütülen mücadelede, söylemsel alanın sadece Batılı (modern) kavram ve değerler üzerinden genişletilme çabası, modernleşmeci söyleme içkin akıl\duygu, rasyonel\irrasyonel, ilerici\gerici karşıtlıklarının yeniden üretilmesinden öteye bir anlam taşımamaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi, Müslüman kadın söyleminde modernleşmeci anlayışa özgü karşıtlıkların yeniden üretilmesi aynı zamanda

başörtülü kadınlar arasında belirli bir hiyerarşinin söylemsel düzeyde kuruluşunu da işaret etmesi açısından dikkat çekicidir.

Kısaca dindar Müslüman kadın söyleminde Aydınlanma felsefesi üzerinden Batılı (modern) düşünce sistemine içkin değerlerin sadece söylemsel alanı genişleterek Kemalizm'i yıpratmak üzere kullanıldığı görülmektedir. Zira Cihan Aktaş'a göre (1995: 9-13), modernliğin en temel özelliği "dine karşı savaş"tır. Batı duyularla kavranamayan her şeyi yok saymış ve rasyonellik iddiası içinde kişisel ve duygusal olan her şey dışlanmıştır. Bilimsel bilginin olmazsa olmaz koşulları olarak öne sürülen tarafsızlık, yansızlık gibi değerlerin inançlı insanlara karşı itiraz kabul etmez bir ölçü olarak sunulduğunu belirten Aktaş, modern bilimin tamamen bir hiyerarşi üzerine inşa edildiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Müslümanların modern bilime yönelik eleştirilerinin\tepkilerinin temelinde de bu hiyerarşi ve dışlayıcı bir dilin etkisi vardır.

"Modernizm ile dinin kolay kolay uzlaşamayacağı noktaların varolduğu doğrudur. Modernizmin kutsalsız hayat görüşüne karşın, İslam'ın mahremiyet ve utanma duygusu ile terbiye edilmeye herkesin ihtiyacı var. İçinde yaşadığı dünyaya ve kendine karşı saygıya..." diyen Özlem Albayrak'a göre de³³ "Kutsalsız bir hayat görüşü dayatan" modernizm, bireydeki mahremiyet ve utanma duygusunu yok etmektedir. Bu duygulardan yoksun olduğu için kendine ve dünyaya karşı saygısını yitiren modern bireye önerilen ise, kendini İslam inancıyla terbiye etmesidir.

³³ Özlem Albayrak, "İslam'da Ar Etmek", *Yeni Şafak*, 18 Ağustos 2005.

1.3. Dindar Müslüman Kadınlar “Laikçi”, “Otoriter”, “Baskıcı” Kemalistlere Karşı

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e karşı hegemonya mücadelesinin diğer bir düzeyinde de, demokrasi, laiklik gibi Batılı\seküler kavram ve değerlerin Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik bir strateji olarak kullanıldığı görülmektedir. Zira Kemalizm’in başörtüsünü “Cumhuriyet’in temel değerlerini yıkmaya yönelik laiklik karşıtı” bir sembol olarak işaretlemesi, dindar Müslüman kadınların, temel olarak Kemalizm’in laiklik kavramı üzerine bir mücadele yürütmelerine neden olmaktadır.

Yunanca din adamı olmayan halk anlamına gelen laos sözcüğünden türetilen laiklik (Berkes, 1997: 91) kavramı başlangıcı itibarıyla, bireyin kilise ya da genel anlamda din alanına dahil olup olmamasına bağlı bir ayrıma dayanmaktaydı (Kılıçbay, 1996: 16). Siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanması ve bunu savunan bir anlayış olarak laiklik, Fransa’da Hristiyan cemaatin ruhban ve onlar dışında kalanlar olmak üzere iki sınıfa ayrılması ve ruhban sınıfın yönetimindeki Katolik kilisesi ve devlet arasında siyasal iktidarın kullanılmasından doğan çatışma sonucu ortaya çıkmıştır (Narlı, 1996: 23-24). Her ülkenin farklı tarihsel, toplumsal ve siyasal koşullarına göre şekillenen laiklik, Fransa’da müdahaleci, militan ve çatışmacı bir anlayış içinde şekillenirken, Fransa dışında yer alan diğer Batı ülkelerinde görülen Anglosakson anlayış olarak sekülerizm, kilise ile daha uyumlu, uzlaştırmacı ve evrimci bir model olarak karşımıza çıkmaktadır (Tanör, 2001). Katolik olan Fransa’daki laik siyasal örgütlenme tarzı ile Protestan ülkelerin sekülerleşme deneyimlerinin birbirinden farklı olması temel olarak, dinsel geleneklerin farklı toplumlarda farklı dünyevileşme deneyimleriyle ilişkilidir. Bazı

toplumlar bu deneyimi, laik siyasal örgütlenme çerçevesinde yaşarken, bazı toplumlarda dinsel kurumlar, dolaylı bir biçimde modern toplumsal koşullara kendilerini uydurma yoluna gidebilmiştir (Mert, 1996: 92).

Türkiye’de ise, Cumhuriyet’in milliyetçilik ile birlikte temel kurucu ilkelerinden biri olarak karşımıza çıkan laiklik, aslında Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren, imparatorluğu kurtarma ve gerilemeye son verme tasarısının bir parçası ve sonucudur. Gerilemenin, Osmanlı aydınları tarafından Batı karşısında bir geri kalış olarak okunması, çöküş ve yenilginin temel sebebinin de aslında İslam’dan kaynaklandığına dair bir bakış açısını beraberinde getirmiştir.

Osmanlı aydınlarının yenilginin nedenlerini sorguladıkları dönemde tanıştıkları Batı düşünce ve felsefesinin ürünü olan fikirler, dinsel düşünceye dair bir sorgulamayı da zorunlu kıldı. Cumhuriyet’in kuruluşu ile birlikte pozitivist felsefenin etkisi altında “ilerlemenin” ancak bilim ve akıl yoluyla sağlanabileceğine dair inancın kesin ve net bir biçimde kabul edilmesi, Osmanlı İmparatorluğu döneminde kendini gösteren kısmi laikleşme çabalarının, Cumhuriyet ile birlikte topyekün bir laikleşme politikasına devrine olanak sağladı. Cumhuriyet dönemi laiklik politikası, modernleşmeci Kemalist seçkinler tarafından devlet yönetiminde İslam dininin etkisinin ortadan kaldırılmasından çok daha öte, dini düşüncenin etkisi altında olduğu düşünülen “avam”ın yani halkın, Batılı manada ileri bir toplum oluşturmak üzere dönüştürülmesinin de elzem bir koşulu olarak okundu (Hanioglu, 2006; Mert, 2004). Bu bağlamda laiklik, siyasal alanda İslam dininin etkisinin ortadan kaldırılması/sınırlandırılmasının dışında, “siyasal alan” ile “toplumsal alan” arasındaki ilişkinin ve aynı zamanda toplumsal alanda var olan hak ve özgürlüklerin

sınırlarının da nasıl denetlenip düzenleneceğine dair bir dizi meseleyi de içerdi (Keyman, 2007: 119).

Bu bağlamda laiklik, hem geleneksel toplumdan modern topluma geçişin, hem de modern bir ulus ve ulusal kimlik oluşturma tasarısının en önemli taşıyıcı ilkesi olarak kabul edildi (Mert, 2004: 205). Zira modernleşmeci seçkinlerin düşüncesinde Türkiye'nin çağdaş bir uygarlık ve çağdaş bir ulus devlet olarak var olabilmesinin tek koşulu, İslam dininin siyasal söylem alanından çıkartılarak, seküler bir ulus devletin inşa edilmesine bağlıydı (Keyman, 2007:128). İslam dini, Türk ulusal kimliğinin asli bir bileşeni olmaya devam etse de, Kemalist kadro bu kimliği seküler bir çerçevede tepeden bir müdahale ile dönüştürme girişiminde bulundu. Milli kimliğin seküler bir tarzda dönüştürülmesi aynı zamanda kimliğin Batılı bir kimlik olarak öne çıkışına da uygun koşulları sağlamaktaydı (Mert, 2004: 205-206; Keyman, 2007).

Cumhuriyet'in temel ilkelerinden biri olan laikliğin Türkiye'deki anlamı ve buna bağlı olarak da uygulanma biçimi, Anglosakson sekülerizm modeli yerine Fransız laiklik anlayışından esinlenmektedir (Tanör, 2001). Bununla birlikte, devletin herhangi bir dini mezhep ya da sınıfa dayanmaması gerektiğine işaret eden 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden çıkan laiklik anlayışından da farklıdır (Mardin, 2007: 35). Zira, laikliğin “dinin devlet işlerine karışmaması” ilkesi Türkiye’de geçerli olmakla birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığı laikliğin diğer bir önermesi olan “devletin de din işlerine karışmaması” meselesini tartışmalı hale getirmektedir (Tanör, 2001).³⁴ Bu bağlamda Türkiye’de laiklik, devletin tüm dini pratikleri

³⁴ Tanör’e göre, 1945’e kadar Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye’de dini yayan bir kurum olarak değil, Kemalist laiklik anlayışının halk tarafından benimsenmesini sağlamak amacını taşıyan aracı bir kurum olarak işlev görmüştür. Ancak kurumun 1960 ve özellikle 1980’lerden itibaren Sünni İslam’ı yaymaya yönelik işlevinde meydana gelen değişim çerçevesinde, laiklikle çelişen bir durum söz konusudur. Bu

denetlediği, İslami ruhban sınıfının devlet bünyesi içine alınıp faaliyet alanlarının daraltıldığı, dini prensiplerin bir kısmının devletin siyasal meşruiyet ihtiyaçlarına göre gerektiğinde kamu yaşamına yön vermek için kullanıldığı bir forma dönüştürülmüştür (İnsel, 2005: 113). Devletle dinin katı bir biçimde birbirinden ayrılarak, özellikle İslam dininin anayasa tarafından kontrol altına alınmasıyla Türkiye’de laik bir kimliğin oluşacağına ve böylelikle de öznel bir sekülerleşmenin sağlanacağına dair bir inanca rağmen, Türkiye’de İslam hiçbir dönemde sadece kişisel inanç düzeyinde kalmamıştır (Keyman, 2007: 130-132). “Aksine, Türkiye’de benlik oluşum sürecinde, dine dayalı grup normlarını ve değerlerini sağlaması temelinde her zaman güçlü bir toplumsal öge, kültürel kod işlevi görmüştür” (132).

1980’lerden itibaren İslamcılık’ın siyasal, kültürel ve ekonomik alanda yükselişe geçişi ve İslam dininin kadın bedeni üzerindeki en görünür ifadesi olarak başörtüsünün kamusal alanda artan varlığı, bu bağlamda Türkiye’de uygulanan laikliği sorgulanan, tartışmalı bir kavram haline getirmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi özellikle 1980’lerden itibaren başörtüsünün resmi söylemde “laiklik karşıtı bir sembol” olarak işaretlenmesi Müslüman kadınların “laiklik” kavramı üzerine bir mücadele yürütmelerine neden olmaktadır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde laiklik kavramı üzerinden yürütülen hegemonya mücadelesinde temel olarak Türkiye’de uygulandığı biçimiyle laikliğin “gerçek” laiklik olmadığı vurgusu hâkimdir. Buna göre Türkiye’de uygulanan laiklik “halka zorla dinsizliğin dayatılması”,³⁵ “halkın özgürlüğünün kısıtlanması”³⁶ gibi ifadelerle nitelendirilirken, “gerçek” laiklik ile Türkiye’de uygulanan laikliği

bağlamda Tanör’e göre, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurum olarak kendisi laiklik ile çelişmemektedir. Çelişkinin temeli görevleri ekseninde yapısında meydana gelen dönüşümde aranmalıdır.

³⁵ Canan Ceylan, “İmam Hatip Sendromu”, *Yeni Şafak*, 8 Eylül 1997.

³⁶ Özlem Albayrak “Özgürlük için ama Özgürlüğe Karşı”, *Yeni Şafak*, 12 Şubat 2008.

birbirinden ayırmak üzere “Kemalist laiklik” anlayışının “laikçilik” olarak işaretlendiği görülmektedir. Bu ayrımın doğrudan bir uzantısı olarak da “laikler” ve “laikçiler” arasında bir ayrıma gidildiği görülmektedir.³⁷ Tanör (2001), Türkiye’de devletin dini katı bir biçimde denetlemesi anlamında Fransızca laisizm kelimesinin, özellikle liberal ve İslami çevrelerde “laikçilik” olarak adlandırıldığına dikkat çekmektedir. Türkiye’de laikliğin tepeden inmeci ve despotik karakterine vurgu yapmak amacıyla pejoratif anlamda kullanılan “laikçilik” bu yönüyle laiklikten ayrıştırılmaktadır.

Laikliği Müslümanlar’a karşı bir baskı aracı olarak kullananlar, Batı demokrasisini de kendi baskıcı rejimlerine alet etmekte. Bunlar, laikliğin de, demokrasinin de yobazı ve yalancısı. İktidarlara uğruna her türlü totaliter yaklaşımı meşru gören bir anlayışa sahipler. ...“Atatürkçülük, laiklik, demokrasi tehlikede!” teraneleri bahane aslında tehlikede olan menfaatleri. Sekiz yıllık kesintisiz eğitim uygulanamazmış, bunun için yeterli altyapı ve finansman yokmuş umurlarında değil, yeter ki imam hatipler ve kur’an kursları kapansın. Kapansın ki sisteme uygun kafalar (kendilerine benzer tek tip insan) yetişsin ve eski sömürü düzeni geri gelsin (Canan Ceylan, “İmam Hatip Sendromu”, *Yeni Şafak*, 8 Eylül 1997).

28 Şubat 1997’de MGK kararlarının ardından uygulamaya konulan “8 yıllık kesintisiz eğitim” meselesinin tartışıldığı yukarıdaki alıntıda, imam hatip liseleri³⁸ ve Kur’an kurslarının kapatılması ekseninde rejimin baskıcı niteliğine vurgu

³⁷ Laiklerin “laikçiler” olarak nitelendirildiği yazılar için bkz. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Şapka Giymenin Değişen Anlamı”, *Yeni Şafak*, 13 Aralık 2002; Ayşe Böhürler “Kafa Kafaya Vermek mi?” *Yeni Şafak*, 9 Aralık 2006; Özlem Albayrak “13 yaş”, *Yeni Şafak*, 26 Ekim 2010; Özlem Albayrak, “Özgürlük için ama Özgürlüğe Karşı”, *Yeni Şafak*, 12 Şubat 2008.

³⁸ Türkiye’de imam hatip yetiştiren okulların tarihi 1924 yılına kadar uzanmaktadır. Tevhid-i Tedrisat kanunu ile açılan İmam Hatip Mektepleri Türkiye’de imam hatip yetiştirilmesine yönelik ilk uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak öğrenci yetersizliği nedeniyle bu mektepler 1930 yılında kapatılmıştır. 1951’de DP döneminde eğitim süresi yedi yıl olmak üzere tekrar açılan imam hatip okullarının orta kısımları, 1971 askeri muhtırasının ardından kapatılarak eğitim süreleri dört yıla düşürülmüştür. 1973 yılında Milli Eğitim Temel Kanunu’nda yapılan bir değişiklikle imam hatip okullarının adı imam hatip liseleri olarak değiştirilerek orta kısımları tekrar açılmış ve 1976’da kabul edilen Danıştay kararı ile daha önce sadece erkeklere eğitim veren bu liselere kız öğrenciler de alınmaya başlanmıştır. Bununla birlikte 1980’den 1997’ye kadar imam hatip lisesi mezunlarının üniversitelerin tüm bölümlerine girmelerine olanak sağlanırken, 28 Şubat sürecinin ardından 16 Ağustos 1997’de kabul edilen 8 yıllık kesintisiz eğitim kanunu ile imam hatip liselerinin orta kısımları tekrar kapatılmıştır. Ayrıca 1998’de YÖK genel kurulunda kabul edilen katsayılara ilişkin düzenlemeyle birlikte, imam hatip lisesi mezunlarının üniversitelerin İlahiyat fakültesi dışındaki fakültelere girmelerinin de zorlaştırıldığı görülmektedir (Çakır, Bozan, Talu, 2004:15).

yapılmaktadır. Söz konusu vurgunun güçlendirilmesinde de, “laiklik” “demokrasi” gibi Kemalizm’in dayandığı Batılı kavram ve değerler olumlu bir içerikle söyleme eklemlenerek, Kemalistler hedef gösterilmektedir. Buna göre, Türkiye’de uygulandığı biçimiyle “laiklik”, temel olarak Müslümanları baskı altında tutan bir anlayış olarak işaretlenmekte, benzer bir biçimde “demokrasi” de Kemalistlerin kendi çıkarları, baskıcı rejimin devamı için kullandıkları bir araç olarak kodlanmaktadır. Böylece de Kemalistler demokrasi ve çoğulculuktan uzağa düşmektedirler. Ancak burada dikkati çeken nokta, imam hatip liseleri (İHL) dışındaki eğitim kurumlarının “sisteme uygun tek tip insan yetiştiren” yerler olarak ele alınmalarıdır. Söz konusu bu işaretlemeye, İHL’lerin de, aslında sadece İslam dini ağırlıklı bir müfredata dayalı olmasından kaynaklı “tek tip insan yetiştirme”leri dışarıda bırakılmaktadır. Kısaca, demokrasi ve laiklik söylemi üzerinden “çoğulculuk” ve “farklılık”ın sağlanması sadece İslami düşünce ve duyarlılığa sahip bir eğitimin varlığıyla sınırlandırılmaktadır. Yazıda, Türkiye’de uygulandığı biçimiyle laikliğin Sünni İslam dışındaki farklılıkları ve talepleri de görmezden gelen\yok sayan tutumuna dair herhangi bir eleştirel ifadeye yer verilmediği de görülmektedir. Oysa ki, “Sünni İslam’ın seküler hedeflere uygun bir rasyonalite ile kontrol altına alındığı” (Küçük, 2003: 903) Türkiye’de uygulanan laiklik, başta Aleviler olmak üzere farklı dini cemaatlerin toplumsal ve siyasal taleplerini de baskılayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’in laiklik anlayışının dışladığı farklı kolektif kimliklerle kurulabilecek bir eşdeğerlilik ilişkisinin bu bağlamda iptal edilmesi, dışlamayı (ayrımcılığı) sadece Sünni İslam’a yönelik bir dışlamayla eşitlemektedir.

Laikçilerin İran fobisini bilmeyen yoktur. Kabustur onlar için İran rejimi.
79’dan bu yana afakanlar basar, uykuları kaçır. Her başörtülüde İran devriminin

ayak seslerini duyarlar ve yerlerinde duramaz olurlar. Fildişi kuleleri zindan olur, dar gelir, sığamazlar köşklerine! Ya bu ülkenin ezilmişleri de yönetime gelirse! Hele hele yapılan keyfi işlemlerin hukuk çerçevesinde bağımsız mahkemelerde hesabı sorulursa. Sık sık eleştirilen İran'daki herkesin başını zorla örttüğü rejimle, herkesin başını açmak için çırpınan zihniyet arasında bir fark var mıdır? Özgürlük, demokrasi, insan hakları yalnız kendileri gibi düşünen kesim için geçerli! Değilse bu sayılan ve edebiyatı yapılan mefhumlardan bizlerin nasibine baskı ve dayatmadan başka bir şey düşmüyor... (Demet Tezcan, "Var mı Kınadığınız İran'dan Farkınız?", *Akit*, 13 Mayıs 1999).

Başörtüsü yasakları ekseninde Kemalizm'in hedef gösterildiği yukarıdaki alıntıda, "özgürlük" "demokrasi" ve "insan hakları" kavramlarının Türkiye'de uygulanma biçiminin dindar Müslüman kadınlar üzerinde bir "baskı" ve "dayatma" aracına dönüştüğü ifade edilmektedir. Alıntıda karşımıza çıkan "sık sık eleştirilen İran'daki herkesin başını zorla örttüğü rejimle, herkesin başını açmak için çırpınan zihniyet arasında bir fark var mıdır?" ifadesi aslında "özgürlük", "demokrasi", "insan hakları" kavramlarının içeriğinin dindar Müslüman kadın söyleminde sadece devletin başörtüsüne uyguladığı yasaklarla sınırlandırıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. "Özgürlük" ve "demokrasinin" ancak başörtüsü yasaklarının ortadan kaldırılmasıyla sağlanabileceğine dair bir vurgu ve kavramların bu vurgu ekseninde sınırlandırılarak anlamlandırılması, hak ihlaline uğrayan ve demokrasi talebinde bulunan farklı toplumsal kesimlerle söylemsel düzeyde kurulabilecek bir bağlantının önünü kesmektedir.

Yine alıntıda karşımıza çıktığı şekliyle sistem tarafından uygulamaya konulan başörtüsü yasaklarının nedeni, Kemalizm'in "şeriat fobisiyle" ilişkilendirilerek anlamlandırılmaktadır. Bununla birlikte kavramsallaştırmada "şeriat" yerine "İran devriminin" tercih edildiği görülmektedir. Kemalizm'in İran'daki rejim değişikliğini "şeriat" olarak işaretlemesine karşılık, Müslüman kadın söyleminde İran'daki bu değişim, ezilmiş\mağdur toplumsal kitlelerin yönetime geçerek, kendilerine

uygulanan baskının hesabını sordukları bir “devrim” olarak anılandırılmaktadır. Bu bağlamda Kemalizm tarafından baskıcı ve totaliter bir rejim olarak olumsuzlanan İran’daki İslami rejim, dindar Müslüman kadın söyleminde “ezilmişlerin” “özgürlük” ve hak talebinde bulundukları bir “devrim” olarak işaretlenmektedir.

Alıntıda, Kemalist’lerin en büyük korkusu olarak ifade edilen “ezilmişlerin de bir gün yönetime gelme ihtimali”nde karşımıza çıkan, Müslümanların ezilmişliğine dair vurgu, Türk-İslam sentezindeki mazlumluk\eziklik söyleminin aslında bir iktidar fetişizminin ve intikamcı tazmin eğilimlerinin göstergesine işaret etmektedir (Açıkel, 1996: 153). Açıkel, Türk sağının geliştirdiği en önemli ideolojik dizge olarak “kutsal mazlumluk”u, “geç kapitalistleşme ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel bir yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların güç istemlerini temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momentu ve bir tür savunma, karşı çıkma ve eklemlenme stratejisi” olarak tanımlamaktadır (155). Buna göre “mazlum özne” için uğradığı haksızlığın diri tutulmasında tarih temel bir işleve işaret etmektedir. “Mazlum özne” için pasif bir hatırlama işlevinin dışında tarihle yaratılan hatırlama, öznenin bilinçdışını belirler. Geçmişe dönüş, mazlum özne için bugünden kaçışın yanı sıra, siyasal erek için gerekli motivasyonun kazandırılması sürecini imlemektedir. Geçmişle hesaplaşma ve adalet isteği aynı zamanda mazlum özneyi politize edici bir işlev de görür (167). Bunun yanı sıra, “mazlum” kendisiyle aynı kaderi paylaştığını düşündüğü herkesle bir ittifak kurma istenci içindedir. Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda İran İslam Devrimi’ne ve bu devrimi “ezilmişlerin” gerçekleştirdiğine dair bir göndermede bulunmaktadır. Başörtülü mazlum için ezilmişliğinin diri tutulmasında İran, bir taraftan tarihsel bir hatırlama olarak işlev

görürken, diğer taraftan, İran’da devrimi gerçekleştiren ezilmiş kitleyle kurulan bir özdeşleşmeyle İslamcılık’ın tikel çıkarları evrenselleştirilmeye çalışılmaktadır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde başörtüsü yasaklarına karşı hegemonya mücadelesinde söylemsel stratejinin diğer bir düzeyinde de “Atatürk’ün laikliği”, tam da Kemalizm’in laiklik anlayışını yıpratmak üzere karşımıza çıkarılmaktadır.

Teşekkürler Merve Kavakçı, bütün Türkiye’ye ve dünyaya demokrasi dersi verdin “akademisyen bir annenin ve babanın evladı olarak başımı siyasi bir amaçla değil, inancımın gereği olarak örtüyorum. Benim uluslar arası hukuka, anayasaya, içtüzüğe uygun tavrımı kışkırtmacılık ve provokatörlük olarak değerlendirenler bu sıfatın bana değil, ant içmeme engel olanlara daha çok yakıştığını görecekler” diyen Merve Kavakçı’ya inanıyor ve sonuna kadar destekliyorum. (...) Elleri Atatürk posterini alarak, başörtüsüne karşı çıkanlar ve çılgınlık yapanlar Atatürk’ün Latife Hanım’la ve Halide Edip’le birlikte çekilmiş resimlerine baksınlar. Yazık Atatürk’ü ve laikliği savunduğunu iddia edenler, Atatürk’ü kendi laiklik anlayışlarına alet ediyorlar (Meryem Canan Ceylan, “Çadır Tiyatrosu Hokkabazlığı ve Merve Kavakçı Gerçeği (2)”, *Akit*, 8 Mayıs 1999).

Yukarıdaki alıntıda, Kavakçı, Türkiye’ye ve dünyaya “demokrasi dersi veren” başörtülü bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra alıntıda dikkati çeken temel nokta, Kemalistlerin Atatürk’ün laiklik anlayışını “saptırdıklarına” dair öne çıkarılan bir vurguyla suçlanmalarıdır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde eklemleyici bir düğüm noktası olarak Atatürk, laiklik kavramı üzerinden yürütülen mücadelede Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik söylemsel stratejinin önemli bir düzeyi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Atatürk’ün Kemalistler gibi “başörtüsü düşmanı” olmadığı, özellikle annesi ve eşi örnek gösterilerek kanıtlanmaya ve kurulan bu bağlantıyla, Kemalizm’in laiklik anlayışının meşruluğu sarsılmaya çalışılmaktadır. Bu vurgu aynı zamanda, dindar Müslüman kadın söyleminde yine laikliğin “başörtüsü düşmanlığı” olarak işaretlendiğini göstermektedir. Yukarıdaki alıntıda da Latife Hanım ve Halide Edip örnekleri üzerinden Atatürk’ün başörtüsüne karşı olmadığı, buna rağmen

Kemalistlerin Atatürk'ün laiklik anlayışını “saptırarak” bunu başörtüsü yasağını meşrulaştırmak için kullandıkları ifade edilmektedir.

(...) Birinci Meclis'ten bu yana, belki de ilk kez kendisine benzeyen birini taşıdı halk Meclis'e... aklıma 23 nisan 1920'de bir Cuma çıkışı, tekbir, Kur'an ve kurbanlarla açılan ilk meclis geldi...Merve'ye “dışarı, dışarı” mı derlerdi, evladım diyerek bağırılmasına mı basarlardı? Atatürk, başörtüsü düşmanı mıydı? Bunu mu iddia ediyorsunuz? Meclis'in duvarına “hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir” yazdıran biri, halkın, milletin, yüzbinleri oyu ile seçilmiş birinin karşısında olur muydu sizce? Ecevit gibi kürsü gaspettiği olmuş mudur Atatürk'ün? Devlet; ekonomiden siyasete, bir kokuşmuş, mafyalaşmış paylaşıma tabidir. Küçük ama mutlu bir dar çevre, ekonominin, siyasetin, hukukun sadece kendilerinin olması için bütün güçlerini adeta bütün şirretlikle ortaya dökmektedir. Bütün bu vahşeti seyreden halkımız elbette bu kızmıza sahip çıkacaktır. (...) bir ülkenin cumhurbaşkanı açıkça Anadolu kadınına ajan diyebiliyor. Nene Hatun'ların, Latife Hanım, Halide onbaşının örtüsüne ajan diyebiliyor (Sibel Eraslan, “Aferin Merve”, *Vakit*, 5 Mayıs 1999).

Yukarıdaki alıntıda benzer bir biçimde Atatürk'ün başörtüsü düşmanı olmadığı, Latife Hanım ve Halide Edip gibi Mustafa Kemal'in yakın çevresindeki kadınlar örnek gösterilerek ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra alıntıda dikkati çeken temel nokta, Atatürk'ün halkçılığının, tam da Kemalizm'in halkçılık anlayışını sarsmak üzere karşısına çıkarılmasıdır. Bu bağlamda Kemalizm'in laiklik anlayışı ile birlikte halkçılık ilkesinin de Müslüman kadın söyleminde yıpratılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Abdülhamit rejimine karşı, halkı yanına almaya çalışan Jön Türklerin pozitivist ilerleme düşüncesi üzerine temellendirdikleri toplum projesinin kurucu bir ögesi olarak halkçılık, bir anlamda yeni bir aydın sınıfının ortaya çıkışıyla da paralel bir süreç izlemiştir (Karaömerlioğlu, 2004). Toplumun nasıl ilerleyeceğine dair kararın tayininde aydınların öncü rolü, aynı zamanda halkçılığın demokratik ve özgürlükçü bir anlayışla temellendirilmesinden ziyade, seçkinlerin kendi “iyi”lerini halka dayattıkları bir görünüm ortaya çıkardı (Köker, 2005: 131). Halkın talepleriyle değil, yeni oluşan aydın sınıfının pozitivist ilerlemeci

gereksinmelerine göre şekillenen halkçılık, bu yönüyle 1920’lerin ortalarından itibaren Kemalist ideolojinin de çekirdeğini oluşturdu.

Toplumun farklı kesimlerini ortak bir mücadele ekseninde mobilize etme girişiminin öne çıktığı, belli ölçüde kitlesel seferberliğe dayalı Milli Mücadele dönemi (Laclau, 2007: 234; Karaömerlioğlu, 2004) ve onu izleyen Cumhuriyet’in ilanının ilk yıllarında “hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir” ifadesinde kendini gösteren halkçılık, ilk olarak siyasal boyutuyla gündeme geldi. İktidarın kaynağının tanrıdan halka devri, halkı salt bir kültürel kategori olmaktan çıkartıp, siyasallaştırmaya olanak sağladı (Çelik, 2004; Köker 2005). Bu yönüyle halkçılığın Cumhuriyet’in erken döneminde teorik olarak doğrudan demokrasi ve temsili demokrasi kavramları çerçevesinde belirlenen bir düzlemde tartışılması (Köker, 2005: 138) beklenirken, 1920’lerin ortalarına doğru şekillenen ve 1945’e kadar kendini belirgin bir biçimde gösteren farklı bir halkçılık kavrayışı ortaya çıktı.

Buna göre, Tek Parti Döneminin halkçılık anlayışı, cumhuriyetçilik ve ulusal egemenlik ilkeleri etrafında temellendirilmekle birlikte, kavramın etki alanı Kemalist seçkinlerin ilerlemeci anlayışları ile bağlantılı bir biçimde, bu kez başka bir halkçı ifadeyle sınırlandırıldı. Batılı modern ulus devlet idealini halk adına gerçekleştirme vesayetini elinde bulunduran Kemalist seçkinlerin, “halkı, halka rağmen” yönetme talebi, bir yönüyle halk hükümeti düşüncesinin de geçersiz kılınmasına neden oldu. Toplum adına en doğru kararın verilmesinde tüm yetkinin hükümete devri, bu bağlamda paradoksal bir biçimde siyasal katılımın alanını da daralttı (Çelik, 2004: 77). Katılım etkinliğinden ziyade, bir sosyal teknik meselesine indirgenen siyasete yüklenen işlev de, toplumun Batı modeline uygun bir biçimde imal edilmesi oldu (Tekin ve Toker, 2004: 87). Bu bağlamda siyasal katılım yönünden zayıflatılan

halkçılığa bu dönemden itibaren eşlik eden seçkinci bir milliyetçilik, kavrama yönelik kültürel boyutlu başka vurguyu öne çıkardı. Cumhuriyet idaresinin Türk ulusunun yapısına en uygun yönetim biçimi olduğuna dair rejim ile Türk ulusunun özü arasında kurulan doğrudan bağlantı, halk kategorisinin Ulus ile eşitlenmesini beraberinde getirdi. Bu noktadan itibaren Cumhuriyet dönemi halkçılık anlayışı, aralarında çatışmanın olmadığı uyumlu bir toplum miti temelinde vurgulandı (Çelik, 2004).

Halkın “aralarında içsel çatlakların olmadığı, dikişsiz bir topluluk” (Laclau, 2007: 230) olarak tasavvurunda, İkinci Meşrutiyet dönemi Osmanlı aydınlarının düşünceleri ile Kemalist seçkinler arasındaki doğrudan bağın izlerini görmek de mümkündür. Toplumsal yaşamda sınıf çatışmasından uzak, çelişkilerden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmanın temel alındığı bir öğreti olarak solidarizmin, (tesanütçülük) Osmanlı aydınları ve özellikle Kemalizm’in önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp’in fikirleri üzerindeki etkisi, Kemalist ideolojiyi de doğrudan şekillendirmiştir (Toprak, 2004: 313). Ziya Gökalp’in düşüncesinde toplumsal dayanışma ve birliğin temelini oluşturan ideal bir yaşam felsefesi olarak Türk milliyetçiliği, ırkçı ve yayılmacı değil, eşitlikçi bir milliyetçiliktir. Bu yönüyle uyumlu bir toplumun ve uzlaşmaya dayalı siyasetin en önemli harcı, toplumsal birlik ve dayanışma idi (Parla, 2001: 119). Oydaşmaya dayalı bu toplum modeli içinde Gökalp’te “halk”, her ne kadar eşit siyasal hakları ve eşit statülü yurttaşlar bütünü temsil etse de, mesleki ahlak ve korparatif örgütlenme yoluyla sınıfsal çatışmanın bertaraf edilebileceğini savunan Gökalp’in teorisinde son kertede halk, anlamlı ve uyumlu bir topluluk olarak tasavvur edildi (151).³⁹ Bu bağlamda halkçılık ilkesi

³⁹ Parla’ya göre, Kemalist seçkinlerin cumhuriyetçiliği ve milliyetçiliği Ziya Gökalp’in çizdiği sınırlar içinde kalmakla birlikte, Gökalp’in iktisadi devletçiliği ve retorik düzeyde kalmayan ve seçkinci

etrafında ifadesini bulan sınıfların yokluğu fikrini, milliyetçilik ilkesinde siyasi hukuki eşitlik anlayışı ile bütünlemeye çalışan Kemalist ideoloji, halkın tüm taleplerini, yine halkın terakkisi için bünyesinde toplamaya “gönüllü” tek siyasi örgüt olarak CHP’yi ve Meclis’in varlığını demokrasinin tesisi için yeterli görmekteydi. Köker’e (2005) göre, milliyetçilik ve halkçılık ilkelerinin bir biçimde tek parti rejimine meşruluk kazandırma görevi üstlendiği Kemalist rejimin, halkın siyasete katılması yönündeki tutumu en somut biçimde millet ve halk kavramları arasındaki farkta belirgin hale gelmektedir. Buna göre halk belirli bir zaman ve mekan içinde fiilen yaşayan insan kitlesini ifade ederken; dil, tarih ve kültür birliği üzerine kurulu ve tüm zamanlar için geçerli millet, soyut bir kavramı imlemektedir (158). Bu bağlamda Kemalist ideoloji, çeşitli çıkar gruplarından oluşan halka ait bir egemenlikten ziyade, bir birlik üzerine kurulu, bütünü ifade eden millet egemenliğini öne çıkararak (Heper, 2006: 96) aynı zamanda, millet gibi soyut bir varlığın iradesinin devlette ve devletle özdeşleştirilen CHP ve Mecliste somutlaşmasını sağlamıştır (Köker, 2005). Bu dönemde devlet, millet, halk, hükümet gibi kavramların birbiri ile iç içe geçmiş türdeş bir bütünlük olarak idealleştirilmesinde, Kemalist ideolojinin organizmacı toplum yaklaşımı ve otoriter ve seçkinci devlet anlayışının yansımalarını görmek mümkündür (Bora, 1997: 54). Söz konusu seçkinci otoriter devlet anlayışının temellerinde de bir biçimde Kemalizm’in halk tahayyülü yatmaktadır.

Erdoğan’a göre (1997), Kemalist söylemde halk, “Bhabba’nın “çifte anlatısal hareket” dediği, betimleyici-pedagojik ve edimsel sözce veya anlatılar arasındaki karar verilmez ilişkiye dayanır.” Bu nedenle de karmaşık retorik bir anlatının ürünü

olmayan halkçılığı, Kemalistler tarafından idari bir devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüştürülmüştür (2005: 212).

olarak halk, “çifte zaman” içinde kurulur. Kemalist söylemde bir yandan milliyetçi pedagojinin tarihsel nesnesi olarak yüceltilip, kökene dayalı bir otoriteyi kurumsallaştırma işlevi gören halk (117), diğer yandan “çağdaşlığın, bugünün göstergesi olarak kurulabilmek için herhangi bir verili veya asli varoluşu kazıyıp atması gereken bir anlamlandırma sürecinin öznesi” olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda Kemalist söylemde halk, geçmiş tarihin ve kültürel değerlerin taşıyıcı olarak yüceltilirken aynı zamanda da geri bırakılmış, cahil, milli öze yabancı öğelerin etkisine maruz kalmış, edilgen bir kütle olarak sunulmuştur (118). Bu noktada geri kalmış, cahil halk tahayyülü, toplum adına neyin doğru olduğuna dair karar verici tek merci olarak Kemalist seçkinlerin konumlarını meşrulaştırıcı bir etki yaratmıştır.

Kısaca Cumhuriyet’in inşa yılları boyunca halkçı bir retoriğe rağmen, onu bastıran siyasal seçkinci örüntünün varlığı (Baydur, 2004: 67), tek parti rejiminin egemen olduğu 1945’e kadar tartışılmadan sürdürülmüştür. Ancak Demokrat Parti ile birlikte, Kemalist halkçılığın seçkinci yönünü eleştiren, yeni bir halkçılık yorumu gündeme gelmiştir. Popülizmin kitlesel desteği sağlamaya dönük işe koşulduğu DP dönemi, halkçı söylemde dinsel ve kırsal değerlerin yüceltildiği yeni aşamaya işaret etmektedir. Çelik’in de belirttiği gibi (2004: 89), DP ile birlikte gündeme gelen yeni halkçılık, özellikle kimliğini İslam’la özdeşleştiren grupların bastırılan taleplerini dile getirmelerine yönelik bir işlev görmüştür.

Milli irade kavramından yola çıkan DP, halkı ve özellikle köylüyü otantik değerlerin koruyucusu olarak yüceltip ona gerçek değeri vermeyi vaad eden bir retorikle işe başlamıştır. “Kemalist elite karşı reformların gerçek muhafızı Türk milletidir” diyen Menderes (Akt. Özkan, 2004: 32) ve diğer partililerle birlikte,

siyasetin halktan uzak ve elitist boyutu bir biçimde eleştiriye tabi tutulmuştur.⁴⁰ Bu halkçı retorik Menderes'in ifadesinde kendini gösterdiği gibi halk ve seçkinler arasında bir karşıtlığın kuruluşunu da beraberinde getirmiştir. Kubilay'ın (2010) dikkat çektiği gibi, DP döneminden itibaren gündeme gelen halk-seçkin karşıtlığı, İslamcı söylemde, devlet-millet karşıtlığı biçiminde hegemonya mücadelesinin sürdürüldüğü temel düzeylerden biridir.

Buna göre Müslüman kadın söyleminde halkın nasıl inşa edildiğine bakılabilir. Yukarıdaki alıntıda milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın mecliste başörtülü olarak yemin ettirilmemesine dair eleştiriler, Meclis'in açıldığı ilk dönemdeki halkçı tahayyülün idealize edilmesi üzerinden temellendirilmektedir. Ancak Çelik'in de işaret ettiği gibi (2004), Cumhuriyet'in ilanından önceki halkçılık ile Tek Parti dönemi halkçılık anlayışı demokratik idealler açısından bakıldığında bir kopuştan ziyade, süreklilik arz etmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, aydınların ilerleme düşüncelerini doğrudan biçimlendiren ve halkçı söylemde de yansımalarını bulan pozitivist idealler her iki dönemde de, halkı yüceltmenin ötesine geçip, "çoğulculuk", "halkın kendi kendini yönetmesi" gibi demokratik bir yapının oluşumunu engellemiştir (78). Buna rağmen Müslüman kadın söyleminde söz konusu devamlılıktan bahsedilemeyerek, bir kopuşun yaşandığına yönelik bir iddia öne çıkarılmakta ve bu söylemsel operasyon sayesinde Kemalizm, anti-demokratik bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak Müslüman kadın söyleminde de halkçılığın

⁴⁰ Bununla birlikte, söz konusu bu anti-elitist vurgu, siyasal elit karşısındaki her kesimin homojen bir bütün olarak algılanmasıyla paralel bir süreç izlemiş ve DP, aynı tek parti dönemindeki CHP gibi nihayetinde tüm milleti temsil eder bir hal almıştır. Zira DP döneminde siyasetin milli irade kavramıyla birlikte önce meclise sonra da hükümet politikalarına indirgenerek, sadece seçilmişlere özgü bir alan olarak tanımlanması, retorikte öne çıkan anti-elitist söyleme rağmen seçkin siyaset anlayışını devam ettirmiştir. Ancak, elitizm bir biçimde devam ettiği için siyaset merkezleştirilmemiş olsa da, doğrudan muhatap alınmaları halkta siyasal bir güç olduğunun farkına varılmasına neden olmuştur (Özkan, 2004: 36).

halk kavramına siyasal bir içerik kazandırmaktan ve çoğulculuktan uzak bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. “Atatürk, başörtüsü düşmanı mıydı? Bunu mu iddia ediyorsunuz? Meclis’in duvarına “hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir” yazdıran biri, halkın, milletin, yüzbinlerin oyu ile seçilmiş birinin karşısında olur muydu sizce?” ifadesi ile Kemalizm, halk iradesini hiçe sayan bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak aynı ifade, aynı zamanda Müslüman kadın söyleminde siyasetin sadece seçilmişlere özgü bir alan olarak tanımlandığını da ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra, “Bir Cuma günü, Kur’an, tekbir ve kurbanlarla açılan ilk meclisten bu yana halkın belki de ilk kez kendine benzeyen birini meclise taşıdığına” yönelik bir ifade, Müslüman kadın söyleminde “halk” kategorisinin içinin nasıl doldurduğunu göstermesi açısından önemlidir. Halk, sadece ortodoks İslami yaşam biçiminin taşıyıcılarına işaret etmekte, bunun dışında kalan inançsızlar, farklı din ve mezhepten olanlar halk kategorisinden dışlanmaktadır. Bu bağlamda tikel bir farkın kendini aşan bir bütünü temsil etme iddiasını taşıdığı hegemonya mücadelesinde (Laclau, 2006: 90) halkın sadece Müslümanlardan oluştuğu iddia edilmektedir. Halk sadece Müslümanlardan mürekkep homojen bir kategori olarak tarif edildiği oranda da mecliste başörtülü vekilin varlığı, halkın gerçek iradesini yansıtan bir unsur olarak meşrulaştırılmaktadır.

Tıpkı muhafazakar popülizmde olduğu gibi (Bora ve Erdoğan 2006: 632), dindar Müslüman kadın söyleminde de geleneğin koruyucusu sıfatıyla yüceltilen halk, organik bir varlık, bir cemaat olarak tahayyül edilmektedir ve bu cemaat yukarıda da görüldüğü üzere tamamen dinsel referanslı bir cemaattir. Alıntıda karşımıza çıkan “bütün bu vahşeti seyreden halkımız, bu kıza elbette sahip

çıkacaktır” cümlesindeki “seyreden” ifadesinde de görüldüğü gibi halk, aynı zamanda etkin bir toplumsal özne olarak değil, edilgenliği ve tevekkülü ile değerlidir. Ancak söz konusu bu halk bir taraftan edilgen ve tevekkül sahibi olarak değerli iken, diğer taraftan da, “yaşanan vahşet karşısında inisiyatifi ele alabilecek olan etkin bir cemaat” olarak da önemlidir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde İslami referanslı, homojen ve edilgen bir cemaat olarak tahayyül edilen halk, aynı zamanda “devletinden” “kopuk” bir halktır. Zira “küçük ama mutlu bir dar çevrede bütün güçleri elinde tutan” devlet, bu gücünü “şirretlikle” halkın üzerinde uygulamaktadır. Alıntıda yer alan bu ifade de görüldüğü üzere söylemsel düzeyde devlet ve halk birbirinden farklı, iki ayrı bütünlük olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Toplumsal sahnenin halk ve iktidar bloğu olarak ikiye bölünmüşlüğüne kapsayan popülist ideolojiye (Laclau: 2006; Erdoğan: 1998) eklemlenen dindar Müslüman kadın söyleminde, toplumsal ve siyasal alan halk\vatandaş ve devlet arasındaki antagonistik ilişkiyle bölünmektedir. Bu bağlamda sadece retorik bir kavramı⁴¹ değil, nesnel bir belirlemeyi de içeren halk, somut toplumsal formasyon düzeyinde hakim çelişkinin iki kutbundan birine de işaret etmektedir (Laclau: 1998: 180).

Devletin işlevi, elindeki gücü dikte ederken zorbalığa varan bir inada yazılarak, vatandaşını tehdit ve ardından oluşan korku üzerinden zapt altına almak değil, toplumsal birlik ve beraberliği incitmeyen uygulamaların altına imza atmasıdır. Muhatabını "yıldırarak" yola getirmeye yarayan bu dile sardırıldıkça devlet-toplum ilişkisinde sağlıklı bir ilişki kurulamaz. (Özlem Albayrak, “Kötü Örnekler!”, *Yeni Şafak*, 16 Şubat, 2006)

⁴¹ Halk kavramının “esnek”, “bükülgen” niteliği halkı popülizmin önemli bir ögesi haline getirmekle birlikte Taggart’a göre (2004: 120-121), halka gönderme yapılmasının temel nedeni, popülist tahayyüle kök salan, üstünde erdemli ve homojen bir kitlenin yaşadığı zımnı bir “anayurt” anlayışıdır. Buna göre, tekil bir toprak parçası olarak tahayyül edilen anayurt, “tekil” bir nüfus gerektirir. Bu nokta aynı zamanda popülist söylemde neden halkın her zaman homojen bir kitle olarak tasavvur edildiğini de açıklamaktadır.

Aytaç öğretmenin şahsında "başarılı" tesettürlü öğretmenin hukuk eliyle cezalandırılışına şahit oluyoruz. Cezanın gerekçesi cezadan daha ağır. Çünkü devlet vatandaşını, asli olanlar ve olmayanlar olarak ayrıştırıyor. Başı açık anneler ve başı açık annelerin çocuklarının zihinlerinde oluşabilecek bir imajdan bahsedilerek, başörtülü anneler görünmez kılınmaya çalışılıyor. Başörtülü anneler -Aytaç öğretmeni bir anne aynı zamanda- ve başörtülü annelerin çocukları "öteki anneler ve öteki çocuklar" olarak bu kararlar yabancılaştırılıyor (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, "Ezenin Yanında Olmak ya da Antitürbanist Saflaşma", *Yeni Şafak*, 17 Şubat 2006).

9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay 2 No'lu dairenin, okula gidiş gelişlerde başörtüsü takan Aytaç Kılınç adlı öğretmenin anaokuluna müdür olarak atanmasını sakıncalı bulan kararının ardından kaleme alınan yazılardan yapılan alıntılarda, antagonizmanın bir kutbunda vatandaş, diğer kutbunda ise, "vatandaşını baskı altında tutan, aralarında ayrımcılık yapan" devlet yer almaktadır. Devlet tarafından ayrımcılığa maruz kalan tek kesim ise, başörtülüler, hatta ikinci alıntıda öne çıktığı gibi sadece başörtülü "anneler" olarak işaretlenmektedir. Toplumsal ve siyasal alanda ayrımcılığa uğrayan farklı kesimlerden hiç söz edilmeyerek, devlet tarafından baskının sadece başörtülü kadınlar\anneler üzerinde uygulandığına yönelik bir anlamlandırma, aynı zamanda ayrımcılığa uğrayan farklı etnik, dinsel ve cinsel kimliklerle kurulabilecek bir eşdeğerlilik ilişkisini de ortadan kaldırmaktadır. Ayrımcılığa uğrayan toplumsal sistemin tüm ögeleri arasında kurulabilecek eşdeğerlilik ilişkisi sırasında her bir toplumsal öge, kendi kısmi çıkar ve taleplerini bu eşdeğerlilik zinciri içinde evrenselleştirme olanağı bulmaktadır. Ancak, girilen bu eşdeğerlilik ilişkisi, kendi kimliğini diğer toplumsal ögelerden fark üzerine kuran kimliğin, bir fark olarak kendini iptal etmesine de neden olmaktadır (Laclau, 2003: 97-99). Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde, ayrımcılığa uğrayan farklı toplumsal kesimlerle kurulabilecek bir eşdeğerlik zincirinin iptal edilmesi, mağdur olan tek toplumsal kimliği başörtülü kadınlara eşitlemektedir. Söylemsel düzeyde öne çıkan bu anlamlandırmaya göre de, "devlet ve toplum arasında sağlıklı bir

ilişkinin kurulması”nın “tek koşulu” başörtüsü yasaklarının ortadan kaldırılması olarak işaretlenmektedir.

Yukarıdaki ikinci alıntıda ise, devlet, vatandaşları arasında bir hiyerarşi kurarak, ayrımcılığı “körüklemekle” suçlanmaktadır. Buna göre, “başı açık anne ve çocuklarının haklarını koruma altına almak isteyen devlet, bunu yaparken başörtülü anne ve çocuklarını “ötekileştirmekte” ve bu anlamda da vatandaşları arasında bir tür ayrımcılık uygulamaktadır. Ancak alıntıda başörtülü kadın\başı açık kadın kategorisinin sadece “annelik”e yönelik bir vurgu üzerinden anlamlandırılıyor oluşu, Müslüman kadın söyleminin de eleştirilen ayrımcılıkla malul olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Buna göre, başı açık ya da başörtülü kadın, “annelik” vasfı dolayımı ile “vatandaş” statüsüne erişebilmekte ve devlet ancak bu statüye erişebilmiş kadınlar arasında bir hiyerarşi kurabilmektedir.

Bu anlamlandırmada öne çıkan, kadının kadın olarak kimliğinin anneliğe bağlı olması, çalışmanın ilerleyen bölümde de görüleceği gibi, 1980’lerin sonunda İslam geleneğinin tartışmaya açılması sırasında cemaat içinde yer alan erkeklere yönelik mücadelede, kimi Müslüman kadınlar tarafından gündeme getirilen “kadının tek vasfı anneliği değildir” anlayışından tamamen farklıdır. Bu fark, kısmen konjonktürle –ki İslam’da kadının yeri ile ilgili geleneksel değerlerin Müslüman kadınlar tarafından tartışmaya açıldığı 1980’ler, aynı zamanda Türkiye’de feminist hareketin yükselişe geçtiği bir dönem olarak da öne çıkmaktadır- ve Müslüman kadın söyleminde hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü düzeyle ilgili olduğu kadar, kadınların kendi aralarındaki farklılıklara da işaret etmektedir.

Buna göre, yukarıdaki alıntıda Kemalist devlet, başörtüsü yasakları ile başı açık ve başörtülü kadınlar üzerinden vatandaşlarına ayrımcılık yapmakla suçlanırken, kadınların vatandaşlığının anneliklerine eşitlenmesi, Müslüman kadın söyleminin Kemalizm'in toplumsal cinsiyet söylemi ile benzer bir işleyiş mantığına sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Tüm milliyetçi projelerde “kadın” a etnik topluluğun biyolojik üreticileri olarak simgesel bir önem atfedilmektedir. Hem ulusun çocuklarını yetiştirmekle, hem de ulusun namusunu korumakla vazifelendirilen kadınların, bu projeler için anlamı bu yönüyle erkeklerden farklılaştırılmıştır. Modern ulusun bir aile olarak tahayyül edildiği milliyetçi ideolojide (Yuval Davis ve Anthias, 1989; Nagel, 1998; Najmabadi, 2009) ulus, başında ailenin reisi olarak erkeğin yer aldığı, kadının da anne olarak sembolize edildiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Nagel, 1998).

Buna göre, tüm milliyetçi projelere içkin olan bu tahayyülün, Türkiye’de de modern ulus devletin kuruluşunda ve kurumsallaşmasında doğrudan yansımalarını görmek mümkündür. Türk modernleşmesi içinde ulusun Batılı, çağdaş uygarlık düzeyine erişiminin en önemli göstergelerinden biri olarak kadınların kamusal görünürlükleri simgesel bir öneme sahip olmakla birlikte, Türkiye’de milliyetçi modernleşme projesi, kadınları aynı zamanda aile sınırları içinde eş ve anne kimlikleri ile tanımlayıp yüceltmıştır (Durakbaşı, 1998).

Büyük atalarımız ve onların anaları, tarihin, vukuatın şahadetiyle sabittir ki, yüksek faziletler göstermişlerdir. Bu faziletlerin en büyüğü kıymetli evlatlar yetiştirmeleriydi. (...) Kadınlarımızın kendileri için en hayırlı ve en faziletkar bir vazifeleri de iyi valide olmaktır. Zaman ilerledikçe, medeniyet dev adımları ile yürüdükçe, asrın bugünkü icabına göre evlat yetiştirmenin müşkülâtını biliyoruz. Anaların bugünkü evlatlarına vereceği terbiye, eski devirlerdeki gibi basit değildir. Binaenaleyh, kadınlarımız hatta erkeklerden daha çok münevver,

daha fazla bilgileri olmaya mecburdurlar. Eğer hakikaten milletin anası olmak istiyorlarsa böyle olmalıdırlar (akt. Durakbaşı, 1998: 94).

Bu açıklamada bulunan Mustafa Kemal ve diğer milliyetçi modernleşmecilere göre, kadın temel olarak “milletin anası” olma vasfı ile değerlidir. Ulusun bekası adına bir anlamda cinsellikleri devlet denetimi altına alınan kadınların, toplumsal ve siyasal alana nasıl dahil olacaklarını belirleyen sınırlar da yine modernleşmeci seçkinler tarafından çizilmiştir.

Bununla birlikte, tüm milliyetçi projelerde olduğu gibi, ulusal\etnik gruplar arasındaki farklılıkların yeniden üretiminde etkin bir rol oynayan kadınlardan Türk modernleşmesinde de ulusun anneleri olduğu kadar, kültürün taşıyıcıları olma yükünü de üstlenmeleri beklenmiştir. Bu durum aynı zamanda kadınların ulusa dahil edilme ve vatandaş olarak katılımının anlamının da erkeklerinkinden farkını ortaya koymaktadır (Kandiyoti, 1997: 149)⁴²

Yukarıdaki alıntıda, Kemalist devlet, vatandaşları arasında bir hiyerarşi yaratmakla eleştirilirken öne çıkarılan argümanlar söylemsel düzeyde bu kez farklı bir ayrımcılığın kuruluşuna işaret etmektedir. Buna göre devlet karşısında kadının vatandaş statüsü ancak “anneliği ile rüştünü ispat” etmesine bağlıdır. Bu durum tam da dindar Müslüman kadın söyleminin, milliyetçi ideolojinin cinsiyet rejimi söylemine eklemlendiğini göstermektedir. Tüm milliyetçi projelerde ancak “milletin anası” olma vasfı dolayısıyla değerli görülen kadınlar, Müslüman kadın söyleminde de öncelikle anne olarak değerlidirler. Kısaca, Kemalizm’e karşı mücadelede, dindar

⁴² Bu tür bir kavramsallaştırma, modern devlete yurttaş olarak katılımın sadece kadın-erkek farkına indirgenmediği anlamına gelmemelidir. Modernleşmenin aynı zamanda farklı kadın ve erkek kimlikleri arasında bir hiyerarşiyi de yaratmış olması, toplumsal ve siyasal alana katılımın anlamının bu belirlenen hiyerarşi üzerinden işlemesine de neden olmaktadır.

Müslüman kadın söyleminin eklemlediği bu düzey nedeniyle, söylemsel olarak kadın kimlikleri arasındaki ayırım yeniden üretilmektedir.

2. Dindar Müslüman Kadınlar Müslüman Erkeklerle Karşı

1980’lerde Türkiye’de dindar Müslüman kadınlar, eğitim, çalışma yaşamına katılım gibi toplumsal alana ilişkin taleplerin yanı sıra, İslam geleneğine yönelik eleştirileriyle de gündeme gelmişlerdir. Müslüman kadınların “İslam’da kadına verilen haklar” ekseninde geleneği sorgulamaya açmaları, cemaat içinde yer alan kadın ve erkekler arasındaki ilişkilerde dönüştürücü bir etki yaratması açısından önemlidir. İslam’da kadının yeri ile ilgili meselelere geçmiş dönemlerden farklı bir perspektifle dahil olan kimi Müslüman kadınlar, eğitim görme, çalışma hayatına katılma gibi taleplerini yüksek sesle dile getirirken aynı zamanda da zımni olarak ataerkil tahakkümü tartışmaya açmışlardır. Bu bağlamda 1987 yılında *Zaman* gazetesinde bir grup Müslüman kadın ve erkek arasında Müslüman kadınların gerek ev içi, gerekse de toplumsal alanda değişen konumuna ilişkin başlayan tartışmalar, dindar Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklerle yönelik bir mücadelenin de başlangıcını oluşturmuştur.

1990’lı yıllar ise, Türkiye’de Müslüman kadınların toplumsal alana ilişkin taleplerinin yanı sıra politik örgütlenmeler içinde yer almaya başladıkları ve reel siyasette de gündeme geldikleri yeni bir döneme işaret etmektedir. İlk kez 1987 yılında Refah Partisi’ne üyelikleri kabul edilen Müslüman kadınlar, özellikle 1990’lardan itibaren İslami reel politikada aktif özneler olarak öne çıkmakta ve sadece seçme değil, seçilme talebinde de bulunmaktadır. Ancak 1990’ların ortalarından itibaren İslami oluşumlu önce Refah, sonra Fazilet partilerinin

seçimlerde başörtülu aday göstermemeleri ile birlikte başlayan ve Merve Kavakçı'nın 18 Nisan 1999 genel seçimlerinde Fazilet Partisi'nden İstanbul Milletvekili seçildiği halde başörtülu olduğu gerekçesi ile mecliste yemin etmesine izin verilmemesi ile devam eden dönem, dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm'e yönelik bir karşı çıkışın yanı sıra, cemaat içinde yer alan erkeklere yönelik bir mücadelenin de öne çıkmasına neden olmuştur. Dindar Müslüman kadınlar arasında başörtülu kadınların reel siyasete aktif olarak katılmaları konusunda farklı bakış açıları olmakla birlikte, özellikle "Merve Kavakçı olayı", Müslüman kadın söyleminde başörtülu kadınların sadece toplumsal değil, siyasal alandan da dışlanmasına yönelik bir operasyon olarak işaretlenmiş ve Müslüman erkekler başörtüsü yasakları sürecinde kadınları yalnız bırakmakla suçlanmışlardır.

Bunun yanı sıra İslami duyarlılığa sahip, kendini muhafazakar demokrat olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) 2002'den itibaren iktidarda olmasına rağmen, başörtüsü yasaklarının çözümüne dair somut adımlar atılmamış olması, Müslüman kadın söyleminde İslami cemaat içindeki erkeklere karşı mücadelenin daha da görünür hale gelmesine neden olmuştur. Bu dönemden itibaren Müslüman kadın söyleminde Müslüman erkekler de başörtülu kadınları "tasallut altında tutan" sistemin bir parçası olarak işaretlenmiş ve erkekler, bir taraftan Kemalizm diğer taraftan da kapitalizm ile bütünleşmekle suçlanmışlardır. AKP'nin 2002'de iktidara gelişi dindar Müslüman kadın söyleminde söylemin ağırlık noktalarını değiştirmesi açısından önemlidir. Buna göre, AKP'nin iktidar olduğu dönemden itibaren Müslüman kadınlar, ortak bir İslami kimlik üzerinden değil, Müslüman kadın olarak tepkilerini dile getirmeye başlamışlardır.

Burada belirtilmesi gereken diğ er önemli bir nokta da, Müslüman kadınların Kemalizm’e yönelik mücadelelerinde kendi aralarındaki farklılıklar çok belirgin düzeyde olmamasına rağmen, erkeklere karşı mücadelede bu farklılıkların görünür hale geldiğidir. Bu bağlamda, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelede kadınlar arasındaki ayrışmanın temel olarak reel siyasetle olan ilişkilerinde ve feminizmle kurulan etkileşimdeki farklılıklarında belirgin hale geldiğini söylemek mümkündür.

2.1. Dindar Müslüman Kadınlar Erkeklere Karşı: Feminizmden Beslenen Söylemsel Strateji 1987

1970’lerden itibaren İslami toplumlarda özellikle kadınlar vasıtasıyla Batı tahakkümünün din ve kültürün zayıflatılması yoluyla işlerlik kazandığına dair bir paradigmanın ortaya  ıkışı, İslamcı hareketin yükselişinde, “kültür olarak kadın”ın merkezde yer aldığı politik bir söylemi yeniden inşa etti (Najmabadi, 2009: 117). Kadın’ı etkinlikle saflarına katan İslami rejim içinde Humeyni, Ali şeraiti, Mutahharri gibi etkin ideologların önderliğinde kaynaklara geri dönüş hareketinin esas alınması, İslam tarihinde kadın konusunu yeniden ele alan bir anlayışın yerleşmesine olanak sağladı (Aktaş, 1997: 20-21). Batı hegemonyasına karşı duruşta kadın meselesinin merkeze alınması sadece yeni düzene muhalif olanlar değil, bu düzenin destekçileri için de kadına dair geçmişte ertelenen ya da gayrimeşru addedilen konuların acil olarak tartişılmasını gündeme getirdi (Najmabadi, 2009: 117). Bu bağlamda geniş halk kitlerinin yanı sıra özellikle laik ve İslami yönelimli pek çok kadının desteğini olarak kurumsallaşan İran İslam Cumhuriyeti’nde kadınlar zaman içinde gittikçe

artan aktif ve görünür roller üstlenmeye başladılar (Esposito ve Voll, 1991; Najmabadi, 1991). İslam’da kadın haklarına ilişkin meselelerin kadınlar tarafından yeniden yorumlanmasına dair bu girişim, ruhban sınıfının bu alanındaki hâkim konumunu radikal bir şekilde değiştirmenin yanı sıra, kadınları şeriat ve kanun metinlerinin yeni yorumcuları olarak da konumlandırdı (Najmabadi 2009: 119).

Türkiye’de de dindar Müslüman kadınların, 1980’lerden itibaren İslami metinleri yorumlama girişimleri, kentleşme ve artan eğitim olanaklarına paralel olarak üniversitelerde eğitim alma ve çalışma yaşamına katılım gibi kamusal alana ilişkin taleplerle gündeme gelmeleri, İslamcı hareket içinde kadın-erkek ilişkileri açısından geçmiş yıllardan farklı bir dönüşüme neden oldu. Batı hegemonyasına karşı duruşta birer “kale” olarak konumlandırılan Müslüman kadınların, kutsal metinleri “İslam’da kadına verilen haklar” ekseninde yoruma açmaları ve Batılı\seküler değerlerle yüklü olduğu varsayılan kamusal alana ilişkin talepleri, İslami cemaat içinde yer alan kadın ve erkekler arasında Müslüman kadınların değişen konumuna ilişkin belirli bir tartışmayı da gündeme getirdi.

Hidayet Tuksal’a göre (2006), İslam dünyasında yaygın bir eğilim olan “saygın otoritelere teslimiyet geleneği”nin Türkiye’deki Müslümanlar tarafından bir tabu olarak algılanması ve Müslümanlar arasında kadına ilişkin geleneksel rol ve değerleri İslami olarak kabul etmede ortak bir anlayışın varlığı, 1980’lerin sonlarına kadar İslami camia içinde kadın meselesinin farklı bir perspektif içinde ele alınmasını engellemiştir (20). Ancak 1980’lerin sonlarından itibaren kimi Müslüman kadınlar arasında İslam geleneğine ilişkin bazı sorgulamaların varlığı kendini göstermiştir.

Kadın meselesinin başlangıcı insanın yaratılışına kadar uzanır. Son zamanlarda Müslümanların da gündemine yeniden geldi. Oysa, kadını evin “en gizli ve en iç odasında” unutmuştu Müslümanlar uzun zamandır. Saçları darmadağın, çoluk çocuk ve ev işleriyle baş başa, kendine ayıracak bir saniyesi bile kalmadan sessiz bir çılgılık gibi susuyordu kadın. Sesini çıkaranlar ise, feminist (!) oluverdi

çabucak. (...) Müslüman kadına haklarının kullandırılmaması problemi yüzyıllardır var. (...) İslam kadının evleninceye kadar babasının daha sonra da kocasının tahakkümü altında, kişiliksiz soyut bir nesne olarak yaşamasını öngörmez. Bilakis kendi ayrıcalıklı kişiliğini geliştirmesini, Kur'an'la ters düşen konularda eşine bile başkaldırmasını öngörür. Klasik kaynaklara yöneldiğimizde durum çok ilginç doğrusu. Kadın yalnızca “taaddüd-ü zevcat, tal'ak, muamelat-ı zevciyat, hayız ve nifaz”dır sanki. Biz Müslüman kadın gün ışığına çıksın istiyoruz, zaten toplum ve sokak kadın için Müslüman erkek için olduğundan daha tehlikeli ve kötü değil ki! Problem topyekûn Müslüman insanın problemi (...) Hazret-i Fatıma'nın yün eğirip, çocuk bakmasını ön plana çıkaranlar neden en büyük fıkıh alimlerinden biri de olduğunu vurgulamazlar? Ya da en meşhur muhaddis Hazret-i Aişe? Peygamberimizin evlenme teklifinden sonra Hazreti Ebubekir kızını ev işleri değil de, ilim yönünden yetiştirmiş, hazırlamıştı. Sahabe düşünen soran, sorgulayan İslam kadını ile gurur duyar, saygı gösterirdi. Şimdi Müslüman erkek neden korkuyor bilen, öğrenen kadından. Yalnızca ev işiyle meşgul, dış dünyadan kopuk kadına tahakküm etmek, kendine hayran ve ram etmek mümkün de ondan. İslamın dinamik yapısı uyuyan değil, uyanık, aktif, aksiyoner insanları öngörür. Bu noktadan yola çıkarak geleneği iyice bir sorgulamak gerekiyor. Tertemiz islam, erkeğin oluşturup kadının boyun eğdiği gelenekten ne zaman ayrışacak? Durmadan “İslamda kadın” diyerek, kadını insandan ve Kur'ani hitaptan soyutlayıp bir kenara ayıranlar, islamda erkek meselesini de açmalı biraz (Yıldız Kavuncu, “İslam'da Kadın ya da “İpekböceği”, *Zaman*, 29 Eylül 1987)

Yukarıdaki uzun alıntı İslam'da kadınının yeri ile ilgili geleneksel bakış açısının eleştirisini içermektedir. Söz konusu eleştirinin odağında ise, “İslam geleneği” adına kadınların haklarını kullanmalarına karşı çıkan ve onları “ev içi alanla sınırlı bir yaşama mahkûm eden” Müslüman erkekler yer almaktadır. Buna göre Müslüman erkekler, karşı cins üzerinde daha kolay baskı ve tahakküm kurmak adına Müslüman kadınların aslında İslam'ın özünde var olan eğitim görmek, çalışmak, bilgi sahibi olmak, eleştirel düşünmek gibi haklarını kullanmalarına engel olmakla suçlanmaktadır.

Asrı-ı saadet miti, dindar Müslüman kadın söyleminde kamusal alana ilişkin taleplerde Müslüman erkeklere karşı yürütülen hegemonya mücadelesinde bir düğüm noktası olarak öne çıkmaktadır. Dört halife devri olarak nitelendirilen Asr-ı saadet döneminde yaşamış kadınların Müslüman kadınlar için birer rol modeli olarak öne çıkarılması, kadınların kamusal alana ilişkin taleplerinde Batılı kavram ve değerlerle

kurulabilecek bir eklemelenmenin önüne geçmeye yönelik bir stratejiyi ortaya koymaktadır.

Müslüman kadınların İslam geleneğine yönelik eleştirilerinin başladığı 1980'ler aynı zamanda bir ideoloji olarak ortaya çıktığı dönemden itibaren İslamcı söyleme içkin bir değer olan “Batı karşıtlığı”nın (Bora: 2004, Kubilay: 2010) tüm İslam coğrafyasında hararetle savunulduğu bir döneme de denk düşmektedir. Batının tekniğini alıp kültürünü reddetme biçiminde kendini gösteren Batı karşıtlığı, 1970'lerin sonlarından itibaren tekniğin de reddini içeren topyekün bir Batı karşıtlığına dönüşmüştür. Türkiye’de de İslam ile Batı arasında nasıl bir uzlaşmanın sağlanabileceği sorusunun yerine Batı’da uygulandığı biçimiyle bilim ve teknolojinin İslam’la çelişen ve bağdaşmayan yönleri Müslümanlar tarafından tartışmaya açılmış (Meeker, 1993: 262) ve Batı eleştirisi sistemli bir biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Batı karşıtlığının sistemli bir Batı eleştirisi haline dönüşmesinde Tanıl Bora’nın da dikkat çektiği İslam coğrafyasında yaşanan gelişmelerin Müslüman bilincinde yarattığı özgüvenin doğrudan izlerini görmek mümkündür. Buna göre geçmiş dönemdeki İslamcı düşünürler, Batının gücü karşısında duydukları aşağılık duygusundan ötürü İslami bakışın kendine özgülüğü ile bağlarını koparmakla eleştirilmişlerdir (263). Ancak Türkiye’de İslamcı hareketin devlet karşısında savunmaya geçtiği 28 Şubat süreciyle birlikte başlayan yeni dönemin özellikle İslamcıların Batıya ilişkin tasavvurunda önemli bir kırılmaya da işaret ettiği görülmektedir. Yüzyıl boyunca İslam düşmanı ve emperyalist olarak nitelenen Batı, bu yeni dönemle birlikte artık “insan haklarının kalesi” olarak görülmeye başlanmıştır (Kubilay, 2010: 138).

1980’lerde Türkiye’de Müslümanların yürüttüğü sistemli Batı eleştirisinin en görünür olduğu düzeylerden biri de “kadın” meselesinin tartışılma biçiminde kendini göstermektedir. Batıya karşı Müslüman kimliğinin en belirgin göstergesi olarak konumlandırılan kadınların eğitim ve çalışma yaşamına katılım talepleri de bu bağlamda cemaat içinde bir taraftan İslam’da kadın mevzusunu tartışmaya açarken, diğer taraftan da Tanzimat’tan itibaren gündemde olan kadının ve ailenin Batı etkisinden nasıl “korunacağı” meselesini de yeniden gündeme getirmiştir.

Bu dönemde İslami camia içinde kadın meselesinin tartışılmasında feminizmin kilit bir kavram olarak öne çıktığı görülmektedir. 1987 yılında Ali Bulaç imzalı *Zaman* gazetesinde yayımlanan “Feminist Bayanların Kısa Aklı” başlıklı yazının ardından başlayan tartışmalar, kadın meselesinin Müslüman kadın ve erkekler arasında nasıl bir mücadele alanına dönüştüğünü göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Feminizmi “kadını erkeğe karşı ayaklanmaya hizmet eden isyancı bir meslek” olarak tanımladığı söz konusu yazısında Bulaç, kapitalizmin refah toplumu ile feminist hareket arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. “Feminizmin kapitalist toplumun kadını ikinci sınıf bir insan telakkisine karşı çıkıp onun sömürülmesine tepki göstermek gibi haklı nedenleri vardı” diyen yazar, emperyalist yayılmacı politikalarla birlikte bugün Batıda kadının “teknoloji, üretim ve yabancılaşmanın getirdiği modern ve içinden çıkılmaz köklü sorunlarla karşı karşıya” olduğunu belirtmiştir. Türkiye’de ise kadınların “yukarıdan ve dışarıdan yapılan empozelerle kurulan dernekler vasıtasıyla modernizmin hizmetine” girdiğini belirten yazar, bu dernekler yoluyla feminizmin Türkiye’yi de etkisi altına almasından kaygı duymaktadır. Feminist dünya görüşü ve ahlak anlayışının temel olarak eşcinsellik ve

lezbiyenliği meşrulaştırıcı bir etkisi olduğunu ifade eden yazar, hareketin yayılması durumunda “kadının erkekle aynı yatağı paylaşmaktan vazgeçeceği” ve bu noktada da neslin devamının tehlikeye düşeceği endişelerini dile getirmiştir. Bulaç yazısında, feminizme dair eleştirilerini sıraladıktan sonra, kapitalizmin refah toplumunun bunalımı ile doğrudan ilişkilendirdiği feminist hareketin Türkiye gibi kalkınmasını henüz tamamlayamamış bir toplumda yükselişini “peki bize ne oluyor? Bizim tarihimizde ve kültürümüzde kadın horlanmadı ve aşağılanmadı. Fabrikalarda köleler gibi çalıştırılmadı, namusu satılığa çıkarılmadı” diyerek eleştirmiştir.⁴³ Kısaca kadınların ezilme ve sömürüsünün tek müsebbibi olarak kapitalizmi ve modernizmi sorumlu tuttuğu yazısında Bulaç, feminist hareketin sorunsallaştırdığı ataerkil tahakkümü söylemsel alanın dışında bırakarak, kadın meselesini Batı karşıtlığı ekseninde tartışmış ve bu yolla da özellikle Türkiye’de 1980’lerde yükselişe geçen ikinci dalga feminist hareketin meşruiyetini sarsmaya çalışmıştır.

Uluslararası düzlemde 1960’lardan itibaren cinsiyetçi rejimden kaynaklanan çelişkilerin politize edilerek, politik söylemin farklı bir anlayışla yeniden biçimlendirilmesini hedefleyen ikinci dalga feminist hareket, birinci dalga hareketin sadece biçimsel bir eşitlik üzerinden temellendirdiği anlayışı eleştirerek, söz konusu eşitliğin sosyal değerlerini de sorgulamaya yöneldi. Buna göre eşitliğin sadece hukuki ve siyasi bir düzlemde tanımlanıyor oluşunun eksikliği üzerinde duran ikinci dalga hareket, yapısal eşitsizliğin hukuki eşitsizliği de beraberinde getiren bir süreç olduğuna dikkat çekti. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet meselesi, cinsiyetin doğal ve doğuştan verili olduğunu sorgulayan bir bakış açısı içinde cinsiyet rejiminin devrimci bir dönüşümle değiştirilebileceği meselesi gündeme geldi. Cinsiyetin verili olmayıp

⁴³ Ali Bulaç, “Feminist Bayanların Kısa Aklı”, *Zaman*, 17 Mart 1987

toplumsal belirlenimle oluşan bir süreç olduğunun ifadesi aynı zamanda patriyarkanın kapitalist çelişkiden de öte bir çelişki olduğunun altının çizilmesini beraberinde getirdi.

İkinci dalga feminist hareket Batıda 1960'larla birlikte kendini gösterirken Türkiye'de bu süreç 1980'lere tekabül etti. Türk solunun görece güçlü olduğu 1970'lerde sol hareket içinde yer alan kadınların kadın hakları söylemini geliştirmeye yönelik girişimleri ve yine bu dönemde Batıdaki feminist yazının Türkçeye çevrilmeye başlanarak feminist harekete dair kuramsal bilginin biçimlenmesi, 1980 sonrası Türkiye'de feminist hareketin oluşması için belirli bir zemini sağlamış oldu.

Sol birikimin hareket içinde yer alan kadınlar açısından önemli bir etkisi olmakla birlikte, 1980'lerde Türkiye'de feminist hareketin öncelikli meselesi başka mücadele alanlarının peşine takılmadan kendi bağımsız duruşunu nasıl gerçekleştirebileceği noktası oldu (Bora, 2004: 106). Her türlü farklılığın geride bırakılarak, yalnızca ortak geleceğe ilişkin politikaların kamusal alana taşındığı ve tartışıldığı 1980 öncesinde, farklılıklar ve özel çıkarlar özel alanın içine hapsedilmişti. Bu noktada feminist hareket içinde yer alan kadınlar öncelikli olarak kamusal\özel ayrımını sorguladı ve bu ayrımın kendisini politik mücadelenin eksenine oturtular (Bora ve Günal, 2007: 14). “Özel olan politiktir” sloganı ekseninde kadınlık, evlilik, cinsellik, aşk, annelik, babalık gibi deneyimlere bakılarak ataerkilliğin gerçekleşme koşullarını açıklamaya çalışan eleştirel bir bakışın yerleşmesini sağladılar (Sancar 2009).

Kısaca kendilerine yakın buldukları siyasal çizgilerin ve ideolojilerin ötesinde, hareket içinde ortaklaştırıcı deneyimin bizzat kadınlık olduğunu keşfeden feministler,

1980'ler boyunca buna yönelik politik bir dil oluşturma ve örgütlenme biçimlerini tartıştılar (Bora: 2004). Kadın olmaktan kaynaklı bir ortaklığın vurgulanması aynı zamanda sınıf eksenli farklılıkların cinsiyet ortaklığının dışına itilmesini beraberinde getirdi. Feministlerce tanımlanan söz konusu ortaklık kadın olarak ezilmekten kaynaklanan negatif bir ortaklığa işaret etmekteydi ve bu ortaklık zemini aynı zamanda kadınların kurtuluşunu modernleşme ile ilişkilendiren eski ve güçlü devlet feminizminde de bir kopuşa denk düştü. Feminizmi bir aydınlanma projesi olmaktan ziyade, politik bir mücadele alanı olarak tanımlamaya yönelik girişim, modernleşmenin kadına yüklediği simgesel anlamı sorunsallaştırarak, modernleşmenin kendisi ile bir hesaplaşmayı gündeme getirdi. Bu bağlamda devlet ve milliyetçilikten, Kemalist kadın hakları söyleminden bir ayrışma ve kopma çabası Türkiye'de ikinci dalga feminist hareketin önemli bir özelliği olarak karşımıza çıktı (107).

Türkiye'de ikinci dalga feminist hareketin özellikle Kemalist modernleşme projesine yönelik eleştirileri, kamusal\özel dikotomisinin kendisini politik mücadelenin eksenine oturtarak özel alanda yaşanan eşitsizlikleri sorgulamaya açması, dindar Müslüman kadınlara, İslam'da kadının yeri ile ilgili geleneksel değerlerin tartışılmasında erkeklere karşı yürütülen mücadelede feminist söylemle eklemlenme olanağı yaratmıştır.

Kadının sorunu sadece ücret düşüklüğü ve çalışma şartlarından ibaret değildir; tıpkı seçme ve seçilme hakkı ya da serbest kürtajdandan ibaret olmadığı gibi. Kadının ikinci sınıf oluşunun üretim araçlarının dönüştürülmesiyle, refah düzeyiyle, sistemle çok sıkı bir ilişkisi olmadığı bugün bütün feministlerce kabul edilmektedir. Bu bütün toplumlarda ve kültürlerde tarihin her aşamasında görülen çok yaygın bir haldir. Patriyarkal baskı kapitalist ya da modern baskıların yanında süregelen bir olgudur. (...) Bizim tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan fazlasıyla payını almıştır. Türkiye'de "yukarıdan yapılan empozelerle kurulan dernekler" anti-feministtirler. Görevleri sistemi korumaktır. Başörtüsüne karşı mücadele veren (!) bunlardır, feministler değil. Feministlerin "türban"la bir alıp veremedikleri yoktur. (...) Evet! Feminizm

kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırır. Evde, işte, sokakta. Bundan bu kadar korkmak niye? Laf cambazlığı yerine tahakkümden vazgeçmek düşünülemez mi? Kadın artık sadece dişi değil, insan olmak istiyor. Arkadaş olmak, dost olmak biraz da sevgi. Akşama kadar koşturup, sonra iki çift laf etmeden, yüzüne bakılmadan yorgun bedenini sürüklediği yatağı değil. (...) Gelelim çocuk meselesine, kadının kendine ait bir hayatı olmalı, çocuk doğunca kendi hayatından vazgeçmemeli. Ama halihazırdaki şartlar ya kendin ya çocuk diyorsa, kadına; düşünen çalışan, yaşayan kadın, çocuğunu ihmal etmek, çocuğunu ihmal etmeyen kadın kendinden vazgeçmek durumunda kalıyorsa, niye bu şartların değişmesi düşünülüyor? En azından çocuk sayısı sınırlanmalı, babalar kadının yükünü paylaşmalı, kreşler arttırılmalı, kadının çalışma şartları gözden geçirilmelidir (Mualla Gülnaz, “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri”, *Zaman*, 1 Eylül 1987).⁴⁴

Bulaç’ın feministlere yönelik eleştirilerinin yer aldığı “Feminist Bayanların Kısa Aklı” başlıklı yazının ardından kaleme alınan yukarıdaki alıntıda Gülnaz, kadınların aşağılanma ve ikincilleştirilmelerinin nedeni olarak kapitalizmin yanı sıra ataerkil tahakküme işaret etmektedir. Söz konusu tahakkümün bir sonucu olarak da kadının yalnızca eş ve anne olarak konumlandırılması eleştirilmektedir. Bu noktanın altını çizen Tuba Tuncer de “kadınların dünyaya sadece ev işi yapıp, çocuk yetiştirmek için gelmedikleri”ni ifade ederek, kadınların temel derdinin “insanca muamele görmek” olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Yazıda karşımıza çıkan “evet feminizm kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırır. Evde, işte, sokakta” ifadesi ise, tam da ikinci dalga feminist hareketin mottosu olan “özel olan politiktir” sloganına paralel bir biçimde dindar Müslüman kadın söyleminde de erkeklere yönelik geleneğin eleştirisinde, ataerkil iktidarın ev içi alanda görünür hallerine dikkat çekildiğini ve bu alanda yaşanan eşitsizliklerin sorunsallaştırıldığını göstermektedir.

⁴⁴ Mualla Gülnaz’ın “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri” ve Tuba Tuncer’in “Kimin Aklı Kısa?” başlıklı yazılarını gazetenin *Zamanalternatif* ekinde yayımlanmak üzere Nisan ayında göndermelerine rağmen, yazıların dizgi sırasında kaybolduğunu ve Ağustos sonunda “kazara” bulunduğunu belirten Ali Sali, yazarların da izniyle yazıların *Zaman*’ın “İnsan ve Hayat” başlıklı bölümünde yayımlanmasına karar verdiklerini belirtmektedir. bkz., Ali Sali, “Cogito Kadına Karşı”, *Zaman*, 1 Eylül 1987.

⁴⁵ Tuba Tuncer, “Kimin Aklı Kısa?”, *Zaman*, 1 Eylül 1987.

Bu dönemde dindar Müslüman kadın söyleminde İslam'ın özünde varolduğu düşünülen kadına yönelik hakların gelenek adına erkekler tarafından engellenmesine yönelik eleştirilerin temellendirilmesinde feminist söyleme eklemlenmede, yukarıda da ifade edildiği gibi Türkiye'de ikinci dalga hareketin Kemalist kadın hakları söyleminden kendini ayırıştırma çabasının önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu etki aynı zamanda, Müslüman kadın söylemine mücadele alanını genişletme olanağı sağlamıştır. Bu bağlamda feminist söylemin, geleneğin tartışmaya açılmasında bir taraftan cemaat içinde yer alan erkeklere, diğer taraftan modernleşme projesinin eleştirisinde Kemalizm'e karşı mücadelede söylemsel alanı genişletmeye yönelik bir strateji olarak kullanıldığı görülmektedir.

Gördüğüm kadarıyla sayın yazar, hergün Türkiye'nin geriye gitmesine izin vermeyeceklerine dair bildiriler yayınlanan bir takım kadın derneklerini feminist zannetmektedir. Ancak, bu tür dernekler adeta boş zaman değerlendirmek için daha çok üst sosyo ekonomik düzeyde bürokrat hanımlarının kurduğu derneklerdir. Bunlar Türk kadınının sözcüsü kabul edilemezler. (Tuba Tuncer, "Kimin Akı Kısası?" *Zaman*, 1 Eylül 1987).

Gerek yukarıdaki alıntıda, gerekse de Gülnaz'ın yazısında karşımıza çıkan "Türkiye'de "yukarıdan yapılan empozelerle kurulan dernekler" anti-feministtirler. Görevleri sistemi korumaktır. Başörtüsüne karşı mücadele veren (!) bunlardır, feministler değil" ifadeleri söylemsel düzeyde feministlerle Kemalist kadın hakları savunucularını birbirinden ayırmaya yönelik bir çabaya işaret etmektedir. Ancak bu ayrımın dindar Müslüman kadın söyleminde sadece başörtüsüne karşı olma\olmama biçimde anlamlandırıldığı da görülmektedir. Buna göre, faaliyetleri "boş zaman değerlendirmek" ve "sistemin bekçiliğini" yapmak olarak işaretlenen Kemalist kadınlar "başörtüsüne karşı olma" temelinde feministlerden ayırıştırılmaktadır.

Böyle bir ayrıştırmaya karşı çıkan Halime Toros’a göre⁴⁶ ise, Türkiye’de feminist hareket irtica ile bir derdi olmadığını söylese de gerçekte durum böyle değildir. “Dayağa karşı dayanışma” yürüyüşünde “**dayağın çıktığı yere de karşıyız**” sloganını bol bol kullandılar. Üstelik bu sloganların gölgesinde yürüyen bir çok başörtülü kadın, “dayak cennetten çıkmadır” sözünü protesto etmek için yürüdüklerini zannederken, görünüşte dayağın çıktığı yeri(!); yani cenneti, yani inançlarını protesto ediyormuş izlenimi bıraktılar. Ve kullanıldılar” demektedir.

İkinci dalga feminist hareketin sorunsallaştırdığı “eşitlik” kavrayışının da Müslüman kadın söyleminde hem cemaat içinde yer alan erkeklere hem de Kemalizm’e karşı mücadelede ortak bir strateji olarak kullanıldığı görülmektedir. Erkeklere karşı mücadelede, “çocuk sayısının sınırlandırılması”, “erkeklerin de çocuğun bakımından sorumlu olmaları”, “kreş sayısının arttırılması”, “kadının çalışma koşullarının iyileştirilmesi gibi”, daha yapısal bir eşitlik anlayışı talebinde bulunan kadınlar, bu eşitlik anlayışı temelinde aynı zamanda Kemalizm’in kadın-erkek eşitliği söylemini de tartışmaya açmaktadır. “Kadının tek sorunu seçme seçilme hakkından ibaret değil” ifadesi, 1934 yılında kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesine dayalı salt yasal eşitliği de bu bağlamda sorunsallaştırmaktadır. Tuncer de söz konusu yazısında “bir ülkede kadınların seçme ve seçilme haklarının olması orada kadınların erkeklerle eşit olduğunu göstermez” ifadesi ile aynı vurguyu yapmaktadır.

Bu dönemde Gülnaz ve Tuncer’in yazılarında yararlandıkları feminizmin kavramsal araçları, cemaat içinde yer alan erkekler tarafından yoğun bir tepki ile karşılanmıştır. “Kadını kadın yapan en önemli unsurun annelik ve evinin hanımı

⁴⁶ Halime Toros, “Galiba Biraz Feminist,” *Zaman*, 12 Eylül 1987.

olmak” olduğunu belirten Kökoğlu’na göre⁴⁷, “Müslüman kadınların “kadının en önemli vasfı olan bu unsurlara” itiraz etmelerini eleştirmektedir. “Toplum hayatına karışmak, kendi hayatı olmak, çalışmak vb. şekilde sıraladıkları alternatifler kadınsılıkta yerini bulmayan istekler” diyen yazar, çocuklar için kreş talebinde bulunan kadınlara “peki sen necisin?” diye sormaktadır. “Feminizmin Geleceği ve Biz” başlıklı yazısında Ünal Sade⁴⁸, İslam’ın zaten kadına gerekli hakları verdiğini belirterek, “Müslüman kadınların sun’i çözümlerden vazgeçerek öze dönmeleri” telkininde bulunmaktadır. Kadının kurtuluşu için tek çözüm yazara göre, “İslam’ın çizdiği sınırları öğrenip, şeref ve haysiyetini korumak” olmalıdır. Ahmet Küskün⁴⁹ ise, “kadın ve erkek olarak biyolojik temelli bir ayrımın, özünde ırkçı bir yaklaşım olduğunu” belirterek, bu ayrımı meşrulaştırılmasının en çok kadınlara zarar vereceğini ifade etmektedir. “İrkçi imgenin Müslüman arkadaşlara musallat olmasını kişisel olarak hoş göremem” diyen yazar, bir anlamda Müslüman kadınları uyarmaktadır.

Batıya karşı Müslüman kimliğinin en önemli belirleyicisi olarak kadınların ahlaklarının korunmasını ve İslam’ın öngördüğü şekilde davranmalarının sağlanmasını kendi vesayetlerinde gören erkekler, Müslüman kadınların “bağımsızlık” talebini “kadınlık görevleri”nden bir sapma olarak nitelendirilmekte, bu sapmanın da temelde aile ve evlilik ilişkileri açısından bir sorun oluşturacağı endişesini dile getirmektedirler (Hassan, 2010: 170, 177). Bu bağlamda 1980 sonrası kimi Müslüman kadınların, İslam geleneğini hem ev içi alanda yaşanan eşitsizlikler, hem de kamusal alana ilişkin talepler ekseninde tartışmaya açması, İslami cemaat içinde yer alan erkekler tarafından feminist olarak “suçlanmalarına” neden olmuştur.

⁴⁷ Güneş Kökoğlu, “Demek Feministlerimiz de Var,” *Zaman*, 8 Eylül 1987.

⁴⁸ Ünal Sade, “Feminizmin Geleceği ve Biz”, *Zaman*, 22 Mart 1987.

⁴⁹ Ahmet Küskün, “Bir Küçük Katkı,” *Zaman*, 15 Eylül 1987.

Bu “suçlamalar” karşısında kendilerini yeniden ifade etme gereği duyan kadınlar, feminizmin kavramsal araçlarından yararlanmakla birlikte, feminist olmadıklarının altını çizmişlerdir.

Temizlik, çamaşır, yemek, bulaşık gibi ev işlerinin hiçbir üretici yanı olmadığını ve kadının üretmemekten dolayı mutsuz olduğunu ama aynı zamanda “Müslüman kadınların haklarını savunmak için feminizme ihtiyaç duymadığını” belirten Gülnaz,⁵⁰ gibi Rahime Ocaktan da,⁵¹ İslami kesim içinde Müslüman kadınların sorunlarının uzun yıllar görmezden gelinerek kadının sadece eş ve anne olarak görüldüğüne yönelik eleştirilerini sıraladıktan sonra, “Müslüman kadınların hem Müslüman hem de kadın olmaktan dolayı ortaya çıkan sorunları ancak feminist söylemlerden bağımsız kalınarak çözülebilir” demektedir. Benzer bir biçimde Tuncer’e göre de⁵² “çözüm pek tabii ki İslamiyet içinde aranmalıdır.” Kısaca 1980’lerin sonunda İslam geleneği adına kadına yönelik ev içi alanda yaşanan tahakkümü sorunsallaştıran ve bu sorunsal ekseninde eğitim ve çalışma yaşamına katılım gibi taleplerle gündeme gelen Müslüman kadınlar, erkeklere yönelik eleştirilerinde feminizmin kavramsal araçlarından yararlanmakla birlikte, feminist olmadıklarını dile getirmişlerdir.

Nazife Şişman’a göre (2004), 1987 yılında *Zaman* gazetesinde başlayan bu tartışmalar, Müslüman kadınlar arasında önemli bir paradigma değişimine işaret etmiştir. Buna göre 1980 öncesinde kapitalizm ve modernizmle bağlantılı bir biçimde Batılı kadınların sorunu ya da sapkın bir eğilim olarak nitelenen feminizm, 1980’lerin sonlarından itibaren “modern hayatta karşılaşılan eşitsiz ve adaletsiz

⁵⁰ Mualla Gülnaz, “Biz Kimiz?” *Zaman*, 15 Eylül 1987.

⁵¹ Rahime Ocaktan, “Önce Müslüman Sonra da Kadın,” *Zaman*, 15 Eylül 1987.

⁵² Tuba Tuncer “Kadınlar Yine Kadınlar,” *Zaman*, 15 Eylül 1987.

durum karşısında zihinsel ve toplumsal karşı koyuşu sağlayabilecek bir enstrüman olarak görülmeye başlanmıştır” (74).

Ancak her ne kadar, Şişman, 1980’lerin sonlarındaki bu tartışmaların Müslüman kadınlar arasında feminizme ilişkin yaklaşımlarında bir paradigma değişimine işaret ettiğini vurgulasa da, Müslüman kadınlar arasında feminizm artık sadece Batılı kadınların bir sorunu olarak görülme de, hala Batılı bir kavram olarak işaretlenmekte ve bazı Müslüman kadınlar hareketle olan mesafelerini de bu eksen de meşrulaştırmaya devam etmektedirler. Örneğin, feminist hareketle birlikte Müslüman kadınların da kendi varoluşlarını ve misyonlarını sorgulamaya başladığını belirten, Yıldız Ramazanoğlu,⁵³ feminizmi aynı zamanda modernizmin bir parçası olarak görmektedir. “Ortaya konan kadının tarihi daha çok Batılı kadının tarihi” diyen Ramazanoğlu’na göre, İslam, kadını diğer dinlerden farklı olarak aşağılamadığı için feminizm de bu yönüyle Müslümanlıkla bağdaşmamaktadır (Selek, 2006: 33). Benzer bir biçimde, erkek egemen toplumun ve kültürün farkına varılmasında feminizmin çok önemli katkıları olduğunu vurgulayan Mualla Gülnaz da, feminizmi Batı merkezli bir hareket olarak işaretlemektedir (Çakır, 2000: 46).

Bunun yanı sıra kimi Müslüman kadınlar arasında feminizmin hala “sapkın bir eğilim” olarak da işaretlendiğine dikkat çekmek gerekir. “Pek çok feminist grup için heteroseksüellik, neredeyse özür dilenmesi gereken bir kusur” diyen Nihal Bengisu Karaca, “feministlerin nihai mutluluğu lezbiyenlikte görüyor olmalarını” “aşırı bir yaklaşım” olarak değerlendirmektedir. Karaca’ya göre, “kadındaki insani ve yumuşak tavrı yakalayamadığı için feminizm kaybetmiş bir akımdır” (Sever, 2006: 76) ve feminizmin özgürlük anlayışı amaçsız bir meydan okumadan ibarettir.

⁵³ <http://www.analizmerkezi.com/haber/kadin-uzerine-sorusturma-314.html>www.

Feminizmi “cinsel özgürlük” olarak işaretleyen Özlem Albayrak ise, bu yönüyle hareketi “Türk kadını için “fazla havalı, fazla modern, fazla başına buyruk, fazla özgür” bulunduğunu belirtmektedir (Sever, 2006: 37).

Tersine, 1980’lerin sonlarında *Zaman*’da başlayan tartışmaların bir grup Müslüman kadının feminist hareketle olan ilişkisinde önemli bir dönüşüme işaret ettiğini vurgulayan Hidayet Şefkatli Tuksal ise (2008: 41), 1990’lara kadar aralarında kendisinin de bulunduğu bir grup Müslüman kadının feminizmi Batılı bir hareket olarak gördükleri için varoluşlarını “adalet” kavramı üzerinden temellendirmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Ancak adaletin göreceli bir kavram olduğunu anlamasıyla birlikte bu yıllardan itibaren feminist birikimden yararlanmaya başladığını vurgulayan Tuksal, feminizmi evrensel bir hareket olarak değerlendirerek bu tavrıyla da aslında hareketle ilişki içinde olan Cihan Aktaş ve Yıldız Ramazanoğlu’ndan da farklılaşmaktadır.

Örneğin Tuksal, *Vakit* gazetesi yazarı Hüseyin Üzmez’in “çocuğun cinsel istismarı suçundan” tutuklanmasının ardından kaleme aldığı “Taciz nasıl engellenir?” başlıklı yazısında “cinsel taciz meselesini gündeme taşıyan, çareler öneren ve sonuç alınmasını sağlayan tek grup feministlerdir” demektedir. Feministlerin düşünülmeyen ve konuşul(a)mayan konular üzerine düşünerek ve yazarak politika üretmeye çalıştıklarını vurgulayan Tuksal, Türkiye’de feminist harekete duyulan tepkinin nedenini de, tam da feministlerin “erkek egemen düzenin, her koşulda erkek menfaatlerini koruyan; sınır tanımaz iktidar duygularına ve saldırganlıklarına çanak tutan adaletsizliğine karşı açtıkları savaştan duyulan “rahatsızlığa”” bağlamaktadır.⁵⁴

⁵⁴ Hidayet Şefkatli Tuksal, “Cinsel Taciz Nasıl Engellenir?”, *Star*, 6 Kasım 2009.

Kısaca, 1980’lerde Türkiye’de yükselişe geçen ikinci dalga feminist hareketin ve yine bu dönemde İslamcı söyleme içkin bir Batı karşıtlığının yarattığı atmosferin de etkisi ile *Zaman* gazetesinde başlayan tartışmalar, Müslüman kadınların feminizmle olan ilişkisinde bir dönüşümü başlatmakla birlikte, kadınların feminist hareketle olan ilişkileri birbirinden farklıdır. Bu bağlamda Nazife Şişman’ın 1980’lerin sonundaki paradigma değişikliğine ilişkin tespiti, gerek Müslüman kadınlar arasındaki farklılıklar, gerekse de Kemalizm’e ve İslami cemaat içinde yer alan erkeklere karşı yürütülen söylemsel mücadele stratejilerinin farklılıkları göz önüne alındığında genellenemeyecek bir konumda durmaktadır.

2.2. Dindar Müslüman Kadınlar “Sistemle Bütünleşen Müslüman Erkekler”e Karşı: Bir Mücadele Alanı Olarak Sınıf

Yukarıda incelendiği gibi, Türkiye’de dindar Müslüman kadınların eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım gibi, toplumsal ve siyasal alana ilişkin taleplerine karşılık, uygulamaya konulan başörtüsü yasakları, Müslüman kadın söyleminde öncelikli olarak Kemalizm’e yönelik bir mücadeleyi öne çıkarmıştır. Ne var ki, 1990’ların ortalarından itibaren İslamcılık’ın gerek ekonomik, gerekse de siyasal alanda yükselişine rağmen, başörtüsü yasaklarının çözümüne yönelik Müslüman erkekler tarafından da etkin politikaların geliştirilmemesi, cemaat içinde yer alan erkeklere karşı bir mücadelenin öne çıkarılmasına neden olmuştur. Dindar Müslüman kadın söyleminde başörtüsü yasakları ile birlikte, İslami cemaatin ve bu cemaat içinde yer alan erkeklerin tutumlarının sorgulanmasının 28 Şubat süreci ile başladığını ve Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) iktidarda olduğu 2002’den bugünlere kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. “28 Şubat muhtırası ile

İslamcıların toplum için birtakım tasavvurlarda bulunmak yerine, bireyselleşmeyi tercih ettikleri”ne vurgu yapan Nihal Bengisu Karaca (Sever, 2006: 56-57), bu dönemden itibaren, erkeklerin yok saydıkları ya da eleştirdikleri ortak siyasal ve kültürel hayata gittikçe daha fazla dahil olmaya başladıklarını ve bu durumun bazen bireyselleşmeyi de aşan “bireycileşme” biçiminde tezahür ettiğini belirtmektedir. Benzer bir biçimde Özlem Albayrak’a göre de, 28 Şubat sürecinden sonra özellikle Müslüman erkekler “efendi efendi modernleşme sürecinden ve postmodernizmin tezgâhından geçmişlerdir” (2006: 22). Bu dönemden itibaren başörtülü kadının kamusal alana ilişkin hak ve taleplerini “baskılayan” “düzenin” bir parçası olmakla işaretlenen Müslüman erkekler, “sistemle bütünleşmekle” suçlanmaktadırlar. Söylemsel olarak sistemle bütünleşmenin iki düzeyde kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Buna göre “sistem” bir taraftan Kemalizm’e işaret ederken, diğer taraftan da kapitalist değerleri imlemektedir. AKP’nin iktidara geldiği 2002’ye kadar dindar Müslüman kadın söyleminde erkekler büyük oranda Kemalist sistemle bütünleşmekle suçlanırken, 2002’den itibaren kapitalizmin de söylemsel alana dahil edildiği ve mücadele alanının genişlediği görülmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde başörtüsü yasakları ekseninde 28 Şubat süreci sonrasında başlayan İslami cemaat içinde yer alan erkeklere yönelik mücadelenin başörtülü kadınların özellikle siyasal alana ilişkin taleplerinin Kemalistler dışında Müslüman erkekler tarafından da engellendiğine yönelik bir eleştiri üzerinden temellendirildiği görülmektedir. Buna göre “Allah rızası” için yapıldığı ifade edilen siyaset, Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadınların seçilme taleplerinin engellendiği noktada erkeklere yönelik mücadelenin de itici gücünü oluşturmaktadır.

İlk kez 1987 yılında Refah Partisi'ne üye kabul edilmeye başlayan⁵⁵ Müslüman kadınlar, 1990'da parti içinde bir kadın komisyonunun kurulmasının ardından politikada görünür aktörler olarak öne çıkmışlardır. 1990-1995 yılları arasında Refah Partisi İstanbul İl Kadın Komisyonu başkanlığı ve Refah Partisi Merkez Karar Yürütme Kurulu (MYKY) üyeliği yapan Sibel Eraslan'a göre, 1990'lı yıllarda "Allah, koca ve babadan onay almayı başaramış tek kadın hareketi olarak" kadın kolları içindeki örgütlenme, özellikle uzun yıllar evden çıkmayan Müslüman kadına bir hareket ve özgürlük alanı sağlaması açısından önemlidir (2000: 220). Kadın kolları içinde yürüttükleri faaliyetlerle birlikte toplu taşıma araçlarını kullanan, seyahat eden, topluluk önünde konuşan, insanlarla etkileşimde bulunan Müslüman kadınlar, Eraslan'a göre "aynı zamanda birey olmayı da öğrenmeye başlamışlardır".

⁵⁶ Refah Partisi kadın kollarını, kadınlar olarak bir muhalefet yürütmeden, parti içinde alınan tüm kararlara "hikmetli bir sessizlikle" uyum sağlayan bir örgüt olarak nitelendiren Eraslan, kadınların parti içindeki bu konumunu, dini içerik kazanan bir siyaset algısına ve yakalanan kısmi özgürlüğün sürdürülebilmesine yönelik bir çabaya bağlamaktadır (Eraslan, 2000: 220).

Ancak 1990'ların ortalarından itibaren dindar Müslüman kadın söylemi incelendiğinde siyasetin başörtülü kadınlar için "Allah rızası kazanmak"tan öte bir anlama sahip olduğu da görülmektedir. Buna göre, İslamcılık'ın siyasal alanda yükselişine koşut olarak reel politikadan talep ve beklentileri de artan Müslüman

⁵⁵ 1987'den önce "kapısı kadınlara kapalı" olan Refah Partisi'ne bu tarihten itibaren kadınların üye olarak kabul edilmelerinde Sibel Eraslan'a göre, 1984-1986 yılları arasında başörtülü öğrencilerin yasaklar nedeniyle üniversitelerde yaptıkları eylemlerin büyük etkisi olmuştur. "İslami hareketin kendisini ilk kez bir protesto ile tanımladığı" bu eylemlere katılımın genişliği ve halkın desteğini gören erkekler bu konuda bir politikanın üretilmesi için harekete geçmişlerdir (Tura, 2007: 78-79)

⁵⁶ Ferai Tınç, "Fazilet Sancısı 4", *Hürriyet*, 19 Mart 1998.

kadınlar, “karar mekanizmalarında daha etkin olmak”⁵⁷ ve “sadece seçmek değil, kendisini sahiden temsil edecek olanı seçmek, temsil edilme hakkına sahip çıkmak” (Aktaş, 2005: 220) için bir mücadele içindedirler. Bu bağlamda dindar Müslüman kadınların politika ile olan ilişkileri birbirlerinden farklı olmakla birlikte, başörtülü kadınlar tarafından temsil edilmenin önemi noktasında uzlaştıkları görülmektedir. Bu konuda oluşan konsensus, başörtülü kadınların, İslami duyarlılığa sahip siyasal oluşumlar içinde yer alan Müslüman erkekler tarafından temsil edilmeyi yeterli bulmadıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Karar verici mercilerde aktif olarak yer alma, ya da doğrudan başörtülü kadınlar tarafından temsil edilme talebinde bulunan Müslüman kadınların bu taleplerinin engellendiği noktada Kemalizm’e olduğu kadar İslami camia içinde yer alan erkeklere karşı da bir mücadele yürüttükleri görülmektedir.

Son yıllara kadar Müslüman kadın kimliğinin en bariz özelliği icra etmekte olduğu her işi, sadece iyi yapmak ve bunu yaparken “dikkat çekici” olmaktan özellikle kaçınmak olmuştur. Bunun en iyi ifadesi Refah Partisi kadınlar komisyonunun kendilerini milletvekili olmaya hazır hissetmediklerine dair yapmış oldukları açıklamalardır. O ifadede Refahlı kadınların henüz kemale ermemiş olan siyasi tavrından bahsediliyor ve fakat olgunlaşmış tavırların görünmesine de bir davetiye çıkarılmış oluyordu. Geçen zaman içinde parti yöneticileri olmaya çalışanlardan yana değil de, görünmeye çalışanlardan yana tercihini kullanarak, tesettürlülerin görünmemesinin gerilimi azaltacağı yolunda bir tercihte bulunmuş oldu. Sistem tesettürlü kadınların görünmesine fırsat vermemek için onları kamusal hayatın her noktasından sürmeye çalışırken Fazilet Partisi tesettürlü kadınların kendilerinin de görmeyeceğini ima etmiş oldu (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Aday Olmak ve Aday Gösterilmek”, *Yeni Şafak*, 19 Şubat 1999).

Görünen o ki, çeşitli gerekçelerle yıllardır kadınlara geçit vermeyen **Fazilet Partisi** bu sefer de kadın seçmenini sarışın vekillerle avutmaya çalışacak. Oysa özellikle son bir yıldır yaşanan onmaz acılardan sonra kadınlar gönüllerindeki birebir anlayıp, meclis gündemine taşıyabilecek, kamuoyuna en doğru bir şekilde aktarabilecek başörtülü vekillerle de temsil edilmek istiyorlar. Tesettürlü kadınların bütün barikatları iman, azim ve özveri ile aşarak elde ettikleri, tüm toplumun kalitesini yükseltecek birikimlerini, taleplerini birinci elden yaşamaya taşımaları kaçınılmazdır. Bu zenginleşmeyi hafife almak, ertelemek, polemik konusu yapmak, “**siyaset kurtlar sofrasıdır**” diyerek kadınlarda tereddütler

⁵⁷ Ferai Tınç, “Fazilet Sancısı 4”, *Hürriyet*, 19 Mart 1998.

yaratarak, caydırmaya çalışmak ÷lkeye vakit kaybettiriyor. Yaşamımızın her anını siyaset belirliyor. Çocuklarımızın geleceğini belirlemede bile, ebeveynlerin inisiyatifi minimize edilmeye çalışılıyor. Bu koşullarda kadınların aktif siyasete katılması, toplumun tüm kapasitelerini kullanmaya dair atılmış önemli bir adım olur. Kadınlar evlerde oluşturdukları uzlaşmayı, düzeni, huzuru ve sevgiyi neden ÷lke yönetimine taşıyamasınlar? Buna rağmen erkekler için hiç bahsi geçmeyen ehliyet ve liyakat kavramlarının kadınlar söz konusu olunca gündemden düşmemesi düşündürücü (Yıldız, Ramazanoğlu, “Kadınlar Kimi Temsil Eder?” *Yeni Şafak*, 24 Şubat 1999).

18 Nisan 1999 genel seçimleri öncesinde yayımlanan yazılardan yapılan yukarıdaki alıntılarda, Fazilet Partisi’nin başörtülü milletvekili aday göstermemesine ilişkin bir eleştiri odağı alınmaktadır. Her iki alıntıda da İslami duyarlılığa sahip bir tabana hitap eden Refah Partisi ve bu parti kapatıldıktan sonra yerine kurulan Fazilet Partisi içinde yer alan erkekler, tıpkı Kemalistler gibi başörtülülerin toplumsal ve siyasal varlığını “görmezden gelerek” Müslüman kadının hak ve taleplerini engellemekle suçlanmaktadır.⁵⁸ Erkeklerle yönelik eleştirinin temelinde ise, her ne kadar Refah Partili kadınlar kendilerini “milletvekili olmaya hazır hissetmediklerine” dair açıklamalarda bulunsalar da, parti içinde yer alan erkeklerin seçimlerde kendi bünyesinde uzun yıllar görev alan kadınları değil de, “dışarıdan”, “görünmeye çalışan”, “sarışın” kadınları aday olarak göstermeleri yer almaktadır.⁵⁹

İslami duyarlılığa sahip partilerin kadın kollarında çalışan başörtülü kadınlar, partilerinin kendilerini aday göstermemesine ilişkin tutumunu uzun bir süre ya milletvekili olmaya henüz kendilerini hazır hissetmedikleri ya da zaten partinin “mutfağında” kalmayı tercih ettiklerine yönelik yaptıkları açıklamalarla bertaraf etmeye çalışmışlardır. Refah Partili kadınlarla yaptığı görüşmede, bu konuda en çok

⁵⁸ 28 Şubat sürecinde Fazilet Partisi’ni bu konuda eleştiren benzer yazılar için bkz., Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Fazilet Partisi’nin Türbanlı Aday Göstermemesine Neden Sevindim?”, *Yeni Şafak* 12 Şubat 1999; Nazife Şişman, “Başörtüsü Ne Her Şey, Ne Hiçbir Şey”, *Yeni Şafak*, 12 Eylül 1997.

⁵⁹ 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde özellikle İstanbul’da elde ettikleri başarıdan sonra Refah Partisi kendi bünyesinde çalışan kadınlara yöneticilik ve danışmanlık görevleri vermediği gibi Sibel Eraslan ve ekibini de görevinden alarak, onların yerine genel merkez yöneticilerinin eşleri, kızları ve gelinlerini atamıştır (Tura, 2007: 78).

“deneyimsizlik”lerine vurgu yapıldığını belirten Tınç, bu deneyimsizliğin de kadınlar tarafından genellikle yaş sorununa bağlandığına dikkat çekmektedir. Buna göre partinin kadın kollarında çalışan başörtülü kadınların 1995’teki yaş ortalamasının 27 olması partili kadınlara göre, milletvekili olmak için “yeterli bir olgunluk düzeyine” işaret etmemektedir.⁶⁰ Bu bağlamda gerek Partili kadınların milletvekili olabilmek için yeterli “deneyim”e sahip olmadıklarına yönelik vurguları, gerekse de Fatma Karabıyık Barbarosoğlu tarafından kaleme alınan yukarıdaki ilk alıntıda da vurgulanan “kadınların kemale ermemiş siyasi tavırları”na dair ifadeler, bilgi ve bu bilgi ile oluşan deneyime ait alanın eril niteliğini meşrulaştırmaktadır. Kadınlar siyasal karar mekanizmalarına katılmamalarının nedenini deneyimsizlik ve olgunlaşmamışlıkla ilişkilendirdikleri oranda bilgi ve deneyim erkeğe ait bir özellik olarak meşrulaştırılmakta ve ancak bu yolla “kemale ermemişlik”, “deneyimsizlik” kadınlarla doğrudan ilişkilendirilip, kadına ait bir sorun olarak işaretlenebilmektedir (Sancar, 1998: 539). Bu bağlamda Yıldız Ramazanoğlu tarafından kaleme alınan ikinci alıntıda yer alan “erkekler için hiç bahsi geçmeyen ehliyet ve liyakat kavramlarının kadınlar söz konusu olunca gündemden düşmemesi düşündürücü” ifadesi, “sorunu” kadındaki eksikliğe bağlayan eril dilin bir eleştirisini içermesi açısından önemlidir. Zira kadınların siyasal alanda görünmez kılınmasının nedeni doğrudan kadınların yeterli olup olmadığını sorgulayan cinsiyetçi bir anlayışla ilişkilendirilmektedir.

Ne var ki, sadece başörtülü kadının Müslüman kadınların gerçek temsilcisi olabileceğinin vurgulandığı ikinci alıntıda başörtülü kadınlar, ev içi alanda oluşturdukları “huzur”, “düzen” ve “uzlaşmayı” siyasete taşıma kapasitesine sahip

⁶⁰ Ferai Tınç, “Fazilet Sancısı 4”, *Hürriyet*, 19 Mart 1998.

bireyler olarak işaretlenmektedir. Ancak erkeklere yönelik mücadelede başörtülü kadınların siyasete katılımının temel olarak onların ev içi alandaki rolleri üzerinden meşrulaştırılma girişimi, aynı zamanda Müslüman kadın söyleminde ev içi alan\özel alanın nasıl tanımlandığını göstermesi açısından önemlidir. Buna göre ev içinin bir huzur ve uzlaşma alanı olarak işaretlenmesi, burada yaşanan eşitsiz ilişkinin görmezden gelinmesine neden olduğu gibi, hegemonik özel\kamusal ayrımını yeniden üretmesi açısından da sorunludur. Tüm eşitsizliklerden ve çatışmadan azade idealize edilen bir “özel alan” tahayyülü, eşitsizliğin de sadece kamusal alanda yaşandığına\görünür olduğuna yönelik bir yanılsamayı yeniden üretmektedir. Zira sadece kamusal alanda yaşanan mağduriyeti dile getirebilmek için başörtülü kadınların siyasete katılımının talep edilmesi oranında, özel alanda yaşanan eşitsizliğin çözümüne yönelik ne tür politikaların üretilebileceği sorusu yanıtsız kalmaktadır.

Yine yazıda başörtülü kadınların siyasetteki varlıklarının gerekliliği, “huzurlu”, “sevgi dolu”, “düzenli” olmak gibi “kadın doğasına ait” olduğu varsayılan bir takım değerler ve annelik yüceltisi ile meşrulaştırılmaktadır. “Çocuklarımızın geleceğini belirlemede bile, ebeveynlerin inisiyatifi minimize edilmeye çalışıyor” ifadesinde de görüldüğü gibi, “annelik dolayımı ile çocukların geleceğini belirlemede bir yurttaş olarak siyasete katılımı hak eden Müslüman kadın”ı görmezden gelen erkekler bu tutumları ile temelde “annelerin” söz haklarını engellemekle suçlanmaktadır. Bu durum aynı zamanda Müslüman kadın söyleminin, kadını öncelikle eş ve anne olarak konumlandıran Kemalist ve İslamcı söylemle benzer bir işleyiş mantığına sahip olduğunu da göstermektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, her iki alıntıda da erkeklere yönelik eleştirinin yoğunlaştığı nokta, İslamcı siyasal oluşumlar içinde yer alan erkeklerin seçimlerde başörtülü kadınları değil, “dışarıdan”, “sarışın” kadınları milletvekilliğine aday olarak tercih etmeleridir. Dindar Müslüman kadın söyleminde siyasal alana ilişkin talep ve beklentilerin engellenmesi noktasında erkeklere yönelik mücadelede “sarışın” nitelendirmesine sıkça başvurulduğu görülmektedir. “Yönetim kadrolarında yönetici eksikliğinin giderilmesi için ülkenin gerçek kadınıyla ilgisi olmayan karton isimleri ön sıraya yerleştirmeyi bir çözüm olarak görmediğini” ifade eden Refah Partili Mine Alpay Gün’e göre,⁶¹ “sarışın bir düzenleme ile Fazilet Partisi kendini merkez sağa doğru çekmeye çalışmaktadır”. “Başörtüsü Ne Her Şey, Ne Hiçbir Şey” başlıklı yazısında da Nazife Şişman,⁶² Refah Partisi’nin seçimde elde ettiği başarıdan sonra kadınları tesettüre zorlamayacaklarının garantisini vermek için “vitrinine sarışın kadınlar yerleştirmesini” eleştirmektedir. Bu yazılarda öne çıkan “sarışın” ifadesi ile temel olarak 18 Nisan 1999 genel seçimlerinde Fazilet Partisi’nden milletvekili olarak seçilen “sarı saçları onu hep muaf tutan”⁶³ Nazlı Ilıcak ve Oya Akgönenç’e gönderme yapılmakla birlikte, bu nitelendirme aynı zamanda söylemsel düzeyde “Batılı”, “çağdaş” “Müslüman olmayan\bizden olmayan” “bir yabancı”ya da işaret etmektedir. Buna göre sistemle uzlaşma adına “yabancı” kadınları meclise taşıyan Müslüman erkekler bu tutumları ile Kemalistlerle birlikte başörtülü kadının siyasal haklarını “gasp etmekle” suçlanmaktadırlar. Tam da bu noktada “sarışın”, dindar Müslüman kadın söyleminde Müslüman erkeği sistemle bütünleştiğine yönelik işaretlemeye kilit bir kavram olarak öne çıkarılmaktadır. Kemalistler ve İslami camia içinde yer alan erkekler tarafından “onaylanan” ve Müslüman kadının

⁶¹ Ferai Tınç, “Fazilet Sancısı 4”, *Hürriyet*, 19 Mart 1998.

⁶² Nazife Şişman, “Başörtüsü ne Her Şey Ne Hiçbir Şey”, *Yeni Şafak*, 12 Eylül 1997.

⁶³ Mine Alpay Gün, “Listelerde Fay Kırığı”, *Milli Gazete*, 6 Haziran 2007.

“öteki”si olarak işaretlenen “sarışın kadının” “gerçek olmadığı”na yönelik bir vurguda ise, kadının toplumsal ve siyasal varlığı başörtülü olup olmaması ile bağlantılandırılmaktadır.

Kısaca başörtülü kadınların siyasal varlıklarını görmezden gelen Müslüman erkeklere yönelik eleştirilerin yer aldığı yukarıdaki alıntılarda, kadınların siyasetteki varlığı sadece başörtülü kadınların meclisteki temsiline indirgenmektedir. Politik arenaya hakim erkek egemen dilin salt farklı kadınlıkları değil, tüm “farklılıkları” da dışlayıcı yapısından hiç bahsedilmeyerek, sadece başörtülü kadınların engellendiğine yönelik bir vurgu, dindar Müslüman kadın söyleminde temsilde adaletin nasıl sağlanabileceğine dair bir sorgulamanın önünü tıkamaktadır. Zira sadece başörtülü kadınların değil “sistemli bir biçimde tüm kadınların sesini dışlayan bir temsil sistemi, sadece adaletsiz değildir, temsil bile sayılamaz” (Philips, 1995: 86). Farklı türde ayrımcılığa uğrayan toplumsal kesimlerin temsilindeki adaletsizliğin önlenmesine yönelik etkin politikaların nasıl üretilebileceğine dair bir tartışma yürütülmeden, mücadelenin sadece başörtülü kadınların meclisteki “görünürlüğüne” indirgeniyor olması Müslüman erkeklere yönelik eleştirilerle, zımnen dindar Müslüman kadın söyleminin de malul olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Buna göre erkekleri sadece “görünür olmaya çalışan” kadınları “vitrin malzemesi” yapmakla suçlayan Müslüman kadın söyleminde de başörtülü kadın, siyasal arenada niceliksel bir varlığa indirgenmektedir.

Bunun yanı sıra Müslüman erkeklere karşı Kemalist sistemle bütünleştiklerine dair bir işaretleme üzerinden yürütülen mücadelede “sarışın başı açık” kadınların başörtülülerin çıkarlarını temsil etmediğine yönelik bir vurgu, aynı zamanda başörtülüler dışında Türkiye’de tüm kadınların temsilinde herhangi bir problemin

olmadığını da örtük olarak içermektedir. Zira Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelede izlenen temel strateji, Kemalist kadınlarla kurulan bir karşıtlık üzerinden yürütülmektedir. Erkeklere karşı mücadelenin, erkeklerden ziyade Kemalist kadınlarla kurulan bu karşıtlık üzerinden ilerlemesi ise, hakim eril hegemonyanın sorgulanmasının önündeki en büyük engeli oluşturmaktadır. Burada Bora'nın (2008) dikkat çektiği, milliyetçi modernleşme projesi ile yaratılan yeni cinsiyet kimliklerinin oluşturduğu iktidar alanı içinde, kadın hareketindeki mücadelenin hak kavramından bir aydınlatma söylemine doğru kayışının önemini vurgulamak gerekir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren kadın hareketinde mücadelenin kilit dili olmaya başlayan “aydınlanmacı” söylem ile cinsiyet eşitsizliği artık siyasetin değil, kültürün terimleri ile tanımlanagelmiş, bu noktadan itibaren de “aydınlanmış kadınlar” mücadelelerini erkeklere değil, “karanlık geleneğe” ve bu geleneğin taşıyıcısı kadınlara karşı yürütmeye başlamışlardır (63-64). Milliyetçi modernleşmecî paradigmanın kadınlar arasında yarattığı bu karşıtlıktan beslenen dindar Müslüman söyleminde de eşitlik mücadelesi bu bağlamda erkeklerden ziyade Kemalist/modern kadınlarla kurulan bir karşıtlık üzerinden yürütülmektedir.

Siyasal alana ilişkin taleplerin temellendirilmesinde kadınlar arasındaki sınıfsal, etnik, dinsel, cinsel, dilsel farklılıkların görmezden gelindiği Müslüman kadın söyleminde eşitliğin\eşitsizliğin sadece meclise başörtülü kadınların girip\girememesi ile ilişkilendirilmesi, “eşitlik” söylemini de tartışmalı bir alana hapsetmektedir. Örneğin Türkiye’de kadınların temsilindeki eşitsizliğe vurgu yaptığı, “Kadın Politikacıların Kaderi” başlıklı yazısında Cihan Aktaş,⁶⁴ Kemalist kadın

⁶⁴ Cihan Aktaş, “Kadın Politikacıların Kaderi,” *Yeni Şafak*, 30 Temmuz 1997.

hakları söyleminin eşitlik iddiasını tartışmaya açmakta ve kadınların ancak statükoyu temsil ettikleri oranda parlamentoda yer alabildiğine dikkat çekmektedir. Yazarın bu vurgusu, başörtülü ya da başı açık tüm kadınların statüko karşısında aslında görünür olsalar bile nasıl “susturuldukları”nı bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak Aktaş, statüko kavramını ataerkil tahakkümü söylemsel alandan dışlayarak, sadece Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik bir strateji içinde laiklik, Batılılaşma ve kapitalizm ile sınırlandırmaktadır. Buna göre, “laik kapitalist sistem içinde siyaseti halka açmaya yanaşmayan iktidar seçkinleri, bütün kültürel farklılıkları tasfiye ederek, salt sömürüye ve egemen burjuva kültürüne koşullanmış, uysal bireylerce örülmüş, homojen bir toplum yaratmak istiyor” diyen Aktaş, yazının devamında ise, “Müslümanların inançlarını ipotek altında tutan ve tabulara yaslanan bir demokrasi ne kadar nereye kadar katılımı mümkün kılabilir?” diye sormaktadır. Bu bağlamda “kültürel farklılık” sadece Müslümanların inanç özgürlüğüne indirgemekte ve dolayısıyla “demokrasi”, “eşitlik” ve “katılım” da yalnızca Sünni Müslümanların inanç özgürlüğünün tanınıp tanınmamasına bağlı olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde 28 Şubat dönemi ve sonrasında Kemalizm karşısında “sinme siyaseti”ni benimsemekle ve Kemalizm’e eklemlenerek, başörtüsü yasakları sürecinde kadınları bir anlamda görmezden gelip, yalnız bırakmakla eleştirilen Müslüman erkeklere yönelik mücadelenin özellikle AKP’nin iktidarda olduğu 2002’den itibaren sistemli bir hale geldiğini görmek mümkündür. Zira “geçmiş yıllarda başörtülü kadınlara üniversite kapılarında destek veren Müslüman erkekler”⁶⁵ zaman içinde artan ekonomik ve siyasal güçlerine rağmen başörtüsü

⁶⁵ Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Fazilet Partisi’nin Türbanlı Aday Göstermemesine Neden Sevindim?”, *Yeni Şafak*, 12 Şubat 1999.

yasaklarının çözümüne yönelik etkili politikalar üretmedikleri gibi, Müslüman kadınları yok saymaktadırlar.

Malum ülkemizde başörtüsü yasakları var. Aslında görünüşte yasaklar başörtüsüne yönelik ama genellikle bu örtünün altında bir de kadın olduğu için ortaya ‘yasaklı kadınlar’ olgusu çıkıyor. Genellikle başörtüsü yasaklarından bahsettiğimiz için bu ‘yasaklı kadınlık’ hali kolayca geri plana atılabiliyor. ‘Körlük’ siyasetini benimseyen bir kesim için zaten yasaklı kadınlar bile yok! Şu sıralar ‘körlük’ siyaseti ile ‘sinme’ siyaseti uzlaştığı için, başörtülü yasaklı kadınlar, ‘hayalet varlıklar’ haline geldiler. Başörtülü kadınlar her iki durumda da haklarında herkesin her şeyi bildiği (!) anonim kahramanlara dönüşür. (...) başörtülü kadınlar muhafazakar\demokrat Ak parti iktidarının, her türlü muhalifinin, karşıtının, düşmanının elindeki rehinelidir (Hidayet Şefkatli Tuksal, “Yasaklı Kadınlar Hayalet Varlıklar,” *Star*, 10 Temmuz 2009).

Bu kadar göz önünde olup da çözüm ihtimalleri bu kadar derine gömülmüş, üstüne kürek kürek sessizlik toprağı örtülmüş başka hiçbir “ceset” olmadı bu ülkede. Ölüm şekli de, sevmedikleri kadar sevdiklerinin de kerhen onayıyla sırtından vurulmak şeklinde tezahür etmişti. Bu tezahürat, totaliter ve tepeden inmece perspektifin durduğu noktadan başlamış, kapatılma noktasına kadar gelip direktten dönen bir partinin suskunluğunu içererek büyümüş ve son olarak muhafazakar camianın neredeyse tamamına yayılan çaresizliğin bıkınlığı vasıtasıyla son darbeyi almak şeklinde tecelli etmişti. Bugün sokaklarda gezerken, alışveriş yaparken, yetişmesi gereken yere koştururken “görünen” milyonlarca örtülü kadın “ontolojik bir gömü” aslında. Kanı bağışlamaya bile değer görülmeyen başörtülüler, sokakta dahi örtüsüne tahammül edilemediği için memurluktan azledilmiş başörtülüler, **peruk takmaktan**⁶⁶ usanmış ve direkt başını açmış öğrenciler, hepsi ama hepsi bu ülkede (Özlem Albayrak, “Başörtüsü Müsabakası,” *Yeni Şafak*, 27 Haziran 2009).

Yukarıdaki alıntılarda, Türkiye’de başörtülü kadınların “yasaklı kadın” hatta “ceset” haline getirildiği vurgulanmaktadır. Buna göre Kemalistler, “totaliter ve tepeden inmece bir perspektif içinde” “Müslüman kadınların yaşam alanlarını

⁶⁶ Türkiye’de Müslüman kadın öğrencilerin peruk takma deneyimi, Kejanlıoğlu ve Taş’ın (2009) bir grup başörtülü\peruk takan öğrenci ile yaptıkları görüşmelerden oluşan çalışmalarında vurguladıkları gibi, çok boyutlu anlamlar içermektedir. Bedensel bir performans olarak peruk takmak, başörtüsü yasakları nedeniyle oluşan yasal dışlamanın üstesinden gelmeye yönelik bir strateji olarak, dini metinler, tüketim kültürünün yorumlarını da içeren, bu yönüyle de kendi içinde çelişkiler barındıran bir uygulamadır (425). Buna göre söz konusu çalışma kapsamında görüşülen peruk takan öğrenciler, her ne kadar takmaktan memnun olmadıklarını, hatta bunun acı veren bir deneyim olduğunu vurgulasalar da, İslam’ın kadınların eğitimine önem verdiğini belirterek, peruğu da üniversiteye devam edebilmede bir çözüm olarak görmektedirler. Ayrıca, ucuz ve daha da önemlisi “gösterişsiz” olduğu için gerçek saçtan yapılmış peruklardan ziyade, sunni\sentetik koyu renkli perukları tercih eden öğrencilerin bu tutumları, Kejanlıoğlu ve Taş’a göre, politik baskı koşulları altında dini açıdan daha “ahlaklı” ve “edepli” görünmek istemenin bir uzantısına da işaret etmektedir (434).

sınırlayan” bir “körlük siyaseti” benimsemekle suçlanırken, İslami camia da, “sinmekle” hatta “kadınları sırtından vurmakla” suçlanmaktadır. Kemalizm ve İslamcılık’ın başörtüsü yasakları konusunda “uzlaşmaları” ise, “yasaklı kadınlar”ın aynı zamanda “hayalet varlıklar” ve “ontolojik gömü” haline getirilmelerine yönelik bir operasyon olarak işaretlenmektedir. Dindar Müslüman kadınların varlıklarının “hayalet”, “ceset” olarak anlamlandırılması, söylemsel düzeyde, İslami cenah içindeki erkeklerin başörtülü kadınları “görmezden gelme”, “yok sayma” tutumlarının bir uzantısına dikkat çekmektedir. Tüm bu anlamlandırmalarda başörtülü kadınların “kurbanlaştırılması”, dindar Müslüman kadın söyleminin muhafazakar popülist söyleme eklemlendiği noktaya işaret etmektedir. Toplumsal varlıkları görmezden gelindiği için “acı çeken” başörtülü muhafazakar özne, ileride de görüleceği gibi aslında paradoksal bir biçimde bu acıdan beslenmekte, gücünü ve meşruiyetini tam da bu mazlumluk söyleminden almaktadır.

Başörtüsü yasakları konusunda İslamcıların Kemalistlerle “uzlaşmaları”nın dindar Müslüman kadın söyleminde kendi varlıklarına yönelik bir “tehdit” unsuru olarak nasıl işaretlendiğini göstermesi açısından ilk alıntıda karşımıza çıkan “rehine” kavramı dikkat çekicidir. Bu kavrama yönelik bir gönderme aynı zamanda, Kemalizm ve İslamcılık arasındaki toplumsal ve siyasal mücadelede başörtünün “araçsallaştırıldığına” dair bir vurgunun da altını çizmektedir. Bununla birlikte, alıntıda yer verilen “başörtülü kadınlar muhafazakar\demokrat Ak Parti iktidarının, her türlü muhalifinin, karşıtının, düşmanının elindeki rehinelidir” ifadesiyle, aslında tüm siyasal ideolojilerin mücadelelerini temel olarak “kadın bedenleri” üzerinden yürüttükleri noktası görmezden gelinerek, sorun sadece başörtülü kadınlar meselesine indirgenmektedir. Bu bağlamda Kemalizm ve İslamcılık arasındaki

mücadelenin alıntıda “kadın bedenine”ne yönelik bir vurguyla değil, “başörtülü kadınlar” üzerinden yürütüldüğüne dair bir anlamlandırma, siyasal ideolojiler içindeki cinsiyet rejiminin çok boyutlu doğasını görmeyi de engellemektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, dindar Müslüman kadınların başörtüsü yasakları ile mücadelede cemaat içindeki erkeklere yönelik eleştirilerinin sadece Kemalizm ile “uzlaşma” olarak işaretlenen boyutuyla sınırlı kalmadığı da görülmektedir. 1990’lardan itibaren İslamcılık’ın kapitalist sisteme eklemlenmesine paralel olarak Müslüman erkeklerin artan ekonomik güçleri, söylemsel düzeyde İslamcılık’ın farklı bir mecraya kayışı olarak anlamlandırılarak, söz konusu bu kayıştan erkekler sorumlu tutulmaktadır. Buna göre, erkeklerin gerek Kemalizm gerekse de kapitalizme eklemlenmeleri ile modern ve seküler değerleri gittikçe daha fazla içselleştirmeleri İslamcılık’taki “yozlaşmanın”, “bozulmanın” da bir göstergesi olarak okunmaktadır.

Türkiye, 1990’ların ortalarından itibaren geçmiş dönemlerden farklı olarak, bir taraftan İslamcılık’ın reel siyasetteki yükselişine, diğer taraftan da sınıfsal tabanındaki dönüşümüne sahne oldu. Buna göre, 1970’lerde Milli Selamet Partisi’nin toplumsal tabanı, küçük şehirlerin dindar kesimleri, esnaf ve zanaatkârlar iken, 1980 sonrası küreselleşme ve neoliberal politikaların etkisi altında bu küçük ve orta boy işletmelerin ekonomide gittikçe artan bir ağırlığa sahip olması, geçmişin taşralı tüccarlarının da yavaş yavaş güçlenmesine sebep oldu (Gülalp, 2003: 70, Tuğal, 2010: 69). Batıda uygulamaya konulan neoliberal politikaların 1980’lerde Özal dönemi ile birlikte, Türkiye’de de yansımalarını bulması, İslamcı hareket içinde önemli bir aşamaya işaret etmekteydi. Küreselleşme ve serbest ekonominin sunduğu

imkanlar ilk etapta küçük ölçekli işletmeleri olumsuz yönde etkilese de, Anadolu’da yeni ekonomik açılıma dayanabilen ve bunu fırsata dönüştüren yeni bir sınıfın oluşumu için uygun koşulları sağlamıştı. Neoliberal dönüşümün ilk aşamasında devletin ekonomiden elini çekerken yarattığı boşluğu, tarikat ve cemaat bağlantılarını da kullanarak doldurmaya başlayan bu yeni sınıf, alternatif bir sermaye birikimi geliştirdi. İslami kesimin ekonomik ve siyasal olarak gücünü arttırmasında da bu sermaye birikimi doğrudan etkili oldu (Taslaman, 2011; Uzgil, 2010: 16-17).

Ekonomideki bu dışa açılma sürecinde, Anadolu’da hızla gelişen bir üretim ve birikimden yararlanan dindar kesim,⁶⁷ ekonomik alanda daha görünür hale geldi. “Yeşil sermaye”, “İslamcı sermaye” olarak adlandırılan Müslümanların ekonomi alanındaki faaliyetleri,⁶⁸ İslamcı düşüncenin seyrinde önemli bir kırılmaya da işaret etmekteydi. Müslümanlar için uzun yıllar “üretim” olarak değil, “rızk” olarak algılanan “iktisadi faaliyet”lere ilişkin algıdaki dönüşüm, Müslümanları kapitalizm ve tüketim kültürünün kavramlarıyla tanıştırdı (Arslan, 1999: 33). Ekonomik olarak güçlenme, bir taraftan dindar kesimlerin eğitim olanaklarından yararlanarak modern meslekler edinmelerine ve profesyonelleşmelerine yol açarken, diğer taraftan da tatil köyleri, radyo ve televizyonlar, özel okullar, mesleki dernekler aracılığıyla dindar bir işadamları sınıfının oluşumuna olanak sağladı (Demir, 2004: 875; Çayır, 2008: 123).

⁶⁷ “Anadolu sermayesi”, “yeşil sermaye”, “İslamcı Sermaye” olarak da nitelendirilen 1980 sonrası Anadolu’nun birçok ilinde çok ortaklı sermaye birikimi ve üretimdeki artışın ortaya çıkışında çeşitli faktörlerin etkisini görmek mümkündür. 1980 sonrası ekonomide dışa açılma politikası, iktisadi sistemin kenarında kalan Müslümanları “sistem”in içine daha aktif olarak katılmaya davet etmekle birlikte (Can, 1999), yurtdışında yaşayan işçilerin döviz tasarruflarının şirketleşme ve ekonomik kaynak oluşturmak için Türkiye’ye girişi, 1983’te bakanlar kurulu kararı ile faizsiz finans kurumlarının kurulmasına imkan tanınması da Anadolu’daki sermaye birikimini arttırmıştır. Buna göre bu kurumlar, bir taraftan dindar kesimin tasarruflarını bankacılık sistemine çekerken, diğer taraftan da faize karşı olan Müslümanların fon temin etme yoluyla ekonomik olarak gelişmelerine olanak sağlamıştır (Demir, 2004).

⁶⁸ Kıvanç’a göre (1999: 44), kapitalist ilişki ağına katılan ama aynı zamanda faaliyetlerinin dini yönleri olduğunu ileri süren bir işadamları grubunun varlığı ve dini amaçlı faaliyetlerden elde edilen gelirin sermayeye dönüşmesinin süreklilik kazanması, özel olarak “yeşil sermaye” ya da “İslamcı sermaye” diye bir oluşumdan söz edebilmesinin nedenini oluşturmaktadır.

Buna göre, paranın kazanılma tarzının, harcanma biçiminden ayrı düşünölemeyeceği gerçeği (Kıvanç, 1999), Türkiye’de Müslömanları talep ve beklentilerini karşılamak üzere yeni ve farklı üretim ve buna bağlı olarak yeni tüketim alanları oluşturmaya yönlendirdi (Demir, 2004: 872). Pazarın taleplerine uygun olarak İslamileştirilen bu yeni tüketim alanları aynı zamanda Müslömanların gündelik yaşamını belirgin bir biçimde dönüştürdü (Kılıçbay ve Binark, 2002: 499).

Kısaca, 1990’lı yıllarda Türkiye, Göle’nin (2000) ifadesiyle “İslam’ın yeni kamusal yüzleri”ne sahne oldu. İslami orta sınıfların eğitim ve ekonomik kaynaklar yoluyla edindikleri kültürel ve sembolik sermaye, İslamcılık’ın siyasal ve toplumsal seyrinde önemli bir dönüşümü de beraberinde getirdi. Tüketime dayalı bir pragmatizmin eşlik ettiği bu süreç, aynı zamanda İslamcılık’ın tepkisel ve protestocu yönelimlerinin de aşınmasına sebep oldu (Bilici, 2004: 800).⁶⁹

Dindar Müslöman kadın söyleminde İslami cemaat içindeki erkeklerin kapitalist sistemle uzlaşmalarıyla birlikte Ayşe Böhürler ve Sibel Eraslan’a göre “sınıf atlamaları” (Ongun, 2010), özellikle başörtölö kadınlara yönelik algıda bir dönüşüm olarak işaretlenmektedir. Buna göre “sınıf atlayan Müslöman erkekler”, Böhürler ve Merve Kavakçı’ya göre “başı açık kadın ile modernlik arasında doğrudan bir bağ kurma”ya (Ongun, 2010) başlamışlardır. İslami cemaat içindeki erkeklerde kadına yönelik değişen bu algı, başörtölö kadınların cemaat içinde de kendilerini “yalnız” hissetmelerinin diğer bir boyutunu oluşturmaktadır.

⁶⁹ İslamcılık’taki bu dönüşümün sadece Türkiye’ye özgö olmadığına da dikkat çeken Tuğal’a göre (2010: 11), Müslöman coğrafyanın birçok bölgesinde İslami siyaset bir tür radikalizm ile başlamasına rağmen, uluslar arası konjonktürün de etkisiyle, piyasa güdümlö, kısmen Batı yanlısı bir çizgiye doğru evrilmiştir. Türkiye’de etkisini gösteren ve “ılımlı İslam” olarak nitelendirilen bu dönüşüm sürecini Tuğal, “hegemonyanın kuruluşu ve radikalizmin massedilmesi” olarak değerlendirmektedir. Özellikle AKP örneği radikalizme karşı çıkışın massedilme sürecine denk düşmektedir.

Devletin tesettürlü kadınları “aşağılama” biçiminden şikayetçi görünenler, ellerine fırsat geçtiğinde bu aşağılama dilini içselleştirdiklerini fark etmedikleri sürece, başörtüsünün özgür olması pek mümkün gözüküyor. Yani yüksek lisansını, doktorasını yapmış tesettürlü kızları başka yerde iş bulamazsınız diyerek başı açık elemanlarının üçte biri maaşına çalıştıran işverenler, karşılaştığı tesettürlü kadın ile adab-ı muaşerete uygun bir dil ile iletişim kuramayanlar olduğu sürece, başörtüsüne hürriyet alanının açılması ZOR. (...) “Bazıları”nın verdiği kararları konuşup durmanın, eyvah evimize de gelecekler korkusunu seslendirmenin bir anlamı ve işlevselliği yok (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Bir de Bu Mercekten Bakalım,” *Yeni Şafak*, 24 Şubat 2006).

Yukarıdaki alıntı, Müslüman erkeklerin “sistem”le eklemlenme sürecine koşut olarak başörtülü kadınlara uyguladıkları “ayrımcılık”ı işaret etmektedir. Kadınların başörtüsü yasakları nedeniyle çalışma yaşamının dışına itilmesinin “aşağılama” olarak işaretlendiği yazıda, Müslüman erkekler de bu alanda uyguladıkları ayrımcılık üzerinden başörtüsü yasağını yeniden üretmekle ve kadınları aşağılamakla suçlanmaktadır. Buna göre, İslami camia içinde yer alan Müslüman erkekler de aslında farklı bir tür dolayım ile kamusal alanda başörtüsünü adeta yasaklamakta, kadınların başörtüleriyle de olsa kamusal alanda görünür olmalarını engellemektedirler.

“Yüksek eğitilmiş” başörtülü kadınları, başı açık kadınlardan daha düşük ücretle çalıştıran ve onlarla “görgü kurallarına uygun” bir iletişim kuramayan erkeklerin varlığı, “başörtüsüne özgürlüğün” önünde bir engel olarak işaretlenmektedir. Bu bağlamda başörtüsü yasaklarının tek müsebbibi artık sadece Kemalizm değil, başörtülü kadına ayrımcılık uygulayan Müslüman erkeklerdir de aynı zamanda.

Dindar Müslüman kadın söyleminde Müslüman erkeklerin başörtülü kadınlara yönelik değiştiği ifade edilen tutumları, yukarıdaki alıntıda da karşımıza çıktığı üzere temel olarak erkeklerin ekonomik alanda güçlenmeleri ile ilişkilendirilmektedir. Erkeklerin ekonomik alanda elde ettikleri sermayeleri eleştirilirken, dindar

Müslüman kadınların da kendi kültürel sermayelerini öne çıkardıkları görülmektedir. Alıntıda karşımıza çıkan “yüksek lisansını, doktorasını yapmış tesettürlü kızlar” ifadesi, Müslüman erkeklere yönelik mücadelede tam da sınıfsal bir vurgunun altını çizmek için kullanılmaktadır. Buna göre, İslami cemaat içindeki erkeklerin kapitalizme eklemlenmesi ve ekonomik olarak güçlenmeleri aslında onları “zayıflatıcı” bir unsur olarak işaretlenirken, başörtülü kadınların yasaklar nedeniyle bu sürecin dışında kalmaları, kültürel sermayelerine yatırım yaparak Merve Kavakçı’ya göre “güçlenmelerine” (Sever, 2006: 213) olanak sağlamış, “bilinçlenen ve eğitimlerine yatırım yapan başörtülü kadınlar, bu süreçten alınlarının akıyla çıkmışlardır” (Özlem Albayrak’tan akt. Sever, 2006: 40). Benzer bir biçimde 28 Şubat sürecinin Müslüman kadın ve erkekler üzerinde yarattığı “farklı sonuçların” altını çizen Nihal Bengisu Karaca’ya göre de, “erkekler önlerine para çıkınca yozlaşıp, manevi planda geri kalmışlardır.” Erkeklerin baskı karşısında adapte olmayı tercih ettiklerini belirten Karaca, kadınların “gizlenemedikleri” için kimliklerine daha sıkı sarıldıklarını ve kendilerini “okumaya” verdiklerini ifade etmektedir. “Kadınların kitap ile kurdukları ilişki de bu yüzden erkeklere göre daha sıklıdır” (Sever, 2006: 84).

Müslüman kadınların erkeklerden farklı olarak “eğitimli” olduklarına yönelik tüm bu anlamlandırmalar, kültürel sermayenin erkeklere karşı mücadelede başörtülü kadının toplumsal konumunu yükseltmek için bir strateji olarak kullanıldığını göstermektedir. “Bir dizi ayıklama işlemi aracılığıyla kültürel sermayeye sahip olanları, bu sermayeden yoksun olanlardan ayırmak için” (Bourdieu, 2005: 37) söylemsel alana dahil edilen Müslüman kadınların eğitimli\üniversite mezunu –hatta yüksek lisans ve doktoralı- olduklarına yönelik vurgu, tam da Müslüman kadını,

Müslüman erkekten ayırmaya yönelik bir “fark”a işaret etmektedir. Söylemsel düzeyde Müslüman erkeklere yönelik mücadele zaten tam da bu sınıfsal fark üzerinden inşa edilmektedir. Bourdieu’nun da belirttiği gibi, sadece teknik değil, aynı zamanda bir toplumsal yetkinlik sertifikası olarak işlev gören okul\üniversite\eğitim simgesel bir öneme sahiptir. Zira toplumsal başarı, toplumsal farklılığı okul bağlamında kutsayan bir adlandırma edimiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Kutsal bir kategori, ayrı bir sınıfa dahil olma düzenlemesi içeren eğitim\okul\üniversite bu yönüyle temel bir ayrıma işaret eder: (38-39), statü ve ayrıcalığın dağılımını denetleme (Swartz: 2010: 263). Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde “eğitimli başörtülü kadın” imgesi, Müslüman kadınları “Kemalist ve kapitalist sisteme eklemlenen” erkeklerden ayırmaya yönelik bir sınıfsal fark işareti olarak öne sürülmektedir.

Kısaca, İslami camia içindeki erkeklere karşı gerçekleştirilen mücadelede, söylemsel stratejinin bir parçası olarak, Müslüman erkeklerin ekonomik sermayelerinin karşısına, başörtülü kadınların kültürel sermayelerinin çıkarıldığı ve bu ekseninde bir sınıf mücadelesinin yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Ancak böyle bir karşıtlığın kuruluşunda kültürel sermayenin, ekonomik sermayeden tamamen bağımsız olmadığı (Swartz, 2010: 117) gerçeğinin dindar Müslüman kadınlar tarafından göz ardı edildiğine de dikkat çekmek gerekir. Zira kültürel sermaye biriktirmek için gerekli olan zaman, ancak ekonomik sermaye sayesinde mümkün olabilmektedir.

Müslüman kadın söyleminde, başörtüsü yasaklarına maruz kalmış olmanın Müslüman erkeklerden farklı olarak kadınları “güçlendirerek” “eğitimlerine yatırım

yapmaya sevk ettiğine” yönelik tüm bu vurgular, “başörtüsü yasaklarının” Kemalizm’e ve İslami cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelede nasıl farklı anlamlandırıldığını göstermesi açısından da önemlidir. Kemalizm’e karşı mücadelede kadınları eğitim ve çalışma yaşamından dışlayan, psikolojik ve fiziksel şiddete maruz bırakan bir tür “baskı” olarak anlamlandırılan başörtüsü yasakları, Müslüman erkeklere karşı mücadelenin bir düzeyinde başörtülü kadını toplumsal alanda “güçlendiren” bir unsur olarak işaretlenmektedir. Bu vurgu aynı zamanda dindar Müslüman kadın söyleminin muhafazakar popülist söyleme eklemlendiği noktaya da işaret etmektedir.

Istırap anlatısı; “kendini kurbanlaştıma” söylemi olarak muhafazakâr popülizmin ayırt edici en temel özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhafazakâr popülizmin mazlumluk söylemi olarak kuruluşunu sağlayan zulüm anlatısı aynı zamanda özneye güç ve meşruiyet sağlamaktadır (Bora ve Erdoğan, 2006: 633). Kısaca yaşadığı mağduriyetten ve acıdan beslenen muhafazakar özne için bu acı aslında onu bir biçimde var edip, güçlü kılmaktadır. Bu bağlamda başörtüsü yasakları nedeniyle Müslüman kadının yaşadığı mağduriyeti bir “acı sıçraması” olarak nitelendiren Cihan Aktaş’ın⁷⁰ bu ifadesi, muhafazakar öznenin acıdan duyduğu aslında paradoksal gibi görünen hazzı işaret etmektedir. Buna göre Müslüman kadının elde ettiği güç, başörtüsü yasaklarından dolayı hissedilen “acı”dan beslenmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde sistemle bütünleştiklerine yönelik bir anlamlandırma üzerinden Müslüman erkeklere karşı yürütülen mücadelede başörtüsü

⁷⁰ <http://www.analizmerkezi.com/haber/kadin-uzerine-sorusturma-314.html>www.

yasakları, aynı zamanda kadınları İslami değerlere daha sıkı sarılmaya sevk ettiği için de “güçlendirici” bir unsur olarak işaretlenmektedir. “Erkeklerin eğilip bükülmeleri karşısında kadınlar dini değerlerin daha sağlam taşıyıcısı oldular” diyen Yıldız Ramazanoğlu,⁷¹ “erkekler kendilerini kamufle etme ihtiyacı duyarken kadınların özveri ile “burada” durabildiklerini” ifade etmektedir. Yazar’a göre erkeklerdeki lümpenleşme Müslümanlığı yozlaştırmakla birlikte, İslam’a yaslanan değerlerin her şeye rağmen etkisini kaybetmemesi kadınların çabası ile mümkün olabilmektedir.⁷²

(...) Başörtüsü yasakları kadınları kamusal alanda güçlendirdi ama erkekleri zayıflattı. Kadınlar Günü’nü, Sevgililer Günü’nü kimselere bırakmak istemiyoruz. Anamızın ak sütü gibi helal biliyoruz seküler dünyanın gündemlerini. Kadınlar günü kutlaması için arayanların tamamına yakını erkek. İhtimal vilayetlerinde feministler ya da Kemalistler tarafından düzenlenecek günler için teyakkuza geçmişler. Onlar İslamiyet kadını ikinci sınıf yapıyor demeden İslamiyet’in kadınlara verdiği hakları bir kadın konuşmacıya anlatmanın derdine düşmüşler. (...) Müslüman erkekler Müslüman kadınların gündelik hayatı yaşama biçimine çok kafa yoruyor. Bu mesainin yarısını kendi hemcinslerinin gündelik hayat tasavvuruna harcasalar ortaya çok iyi çalışmalar çıkacak (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Gündemsiz Düşünememek,” *Yeni Şafak*, 5 Mart 2004).

Yukarıdaki alıntıda Müslüman erkekler temel olarak seküler değerleri içselleştirmekle ve bu yönüyle de sistemle bütünleşmekle suçlanmaktadır. Alıntıda karşımıza çıkan “başörtüsü yasakları kadınları kamusal alanda güçlendirdi ama erkekleri zayıflattı” ifadesi ikili bir anlamlandırma taşımaktadır. Buna göre, başörtüsü yasakları Müslüman kadınları İslami kolektif kimliklerine daha fazla sahip

⁷¹ <http://www.analizmerkezi.com/haber/kadin-uzerine-sorusturma-314.html>www.

⁷² Müslüman erkeklerin Müslüman kadınlardan farklı olarak bıyıklarını kesmek suretiyle çok kolay kamufle olabildiklerini belirten Fatma Karabıyık Barbarosoğlu da, erkeklerin değiştiklerini ispat etmek için “saç sakal traşlarını yeniden gözden geçirmelerini” İslami kimliklerinden bir sapma olarak işaretlemektedir. Bu noktada YÖK Yasası nedeniyle sakalını kesme mahkumiyetini protesto etmek için üniversiteden ayrılan “sosyalist” Mete Tunçay’ı örnek gösteren Barbarosoğlu’na göre, “muhafazakar kimliği üst kimlik olarak “seçmiş” olanlar bıyık üzerinden kopuş gerçekleştirirken, üst kimliğini “sosyalist” olarak ifade edenler bıyık ve sakallarına karşı kariyeri bile feda edebilecek bir vefa örneği gösterebilmektedir”. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Bıyık Söylencesi”, *Yeni Şafak*, 15 Temmuz 2005.

çıkmaya iterken, bu durum aynı zamanda kadınların modernizm ve kapitalizmin değerlerinden daha az etkilenmelerine neden olan bir süreç olarak işaretlenmektedir. Ancak erkekler bu tarz bir yasağa maruz kalmadıkları için, uyum sağladıkları modern ve kapitalist değerler, kolektif kimlikleri üzerinde de çözücü/zayıflatıcı bir etki yaratmıştır.

Müslüman erkeklerin kamusal alanda Müslüman olmalarından kaynaklı başörtülü kadınlar gibi herhangi bir dışlama ya da baskıya maruz kalmamış olmaları, “dünyanın modern yüzüne kolay adapte olmaları”na ve rahat bir biçimde “kurulu (dayatılan) değerler sistemini ve eylemlerini” içselleştirmelerine sebep olmuştur (Sever, 2006: 156). Erkeklerin dış görünüşleri açısından herhangi bir bedel ödemek zorunda kalmamaları (Aktaş, 2005: 10) bir “zayıflamaya” yol açmıştır. Bu durum, cemaat içinde yer alan erkeklere ilişkin eleştirinin de diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Zira yazıda da karşımıza çıkan erkeklerin kendi gündelik hayat tasavvurlarına daha fazla kafa yormalarının gerekliliği, İslami kolektivitedeki çözülüşün dindar Müslüman kadınlar üzerinde yarattığı kaygıya işaret etmektedir.

Bu noktada, Ayşe Böhürler’in Müslüman kadın söyleminde “sistemle uzlaşma” olarak işaretlenen Müslüman erkeklerdeki “değişimi”, diğer kadınlardan farklı anlamlandırdığına da dikkat çekmek gerekir. AKP kurucuları arasında yer alan, aynı zamanda da parti MKYK üyesi olan Böhürler, erkeklerdeki dönüşümü seküler dünyanın baskısına bağlamaktadır. Müslüman kadının “sınıf atlama talebini dindarlığın doğasına aykırı” bulan, ancak erkeğini “nefsine yenik düşme” olarak anlamlandıran Böhürler, bu bağlamda Müslüman kadın ve erkeği “sorumluluklar” ekseninde ayrıştırmaktadır. Müslüman erkekleri eleştirmeden önce, onları değişime

iten nedenleri iyi analiz etmek gerektiğini belirten yazara göre, “suçlu seküler dünyadır ve bu noktada erkekleri “anlamak” gerekir.” Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, Böhürler “seküler dünyanın baskısı” ile doğrudan ilişkilendirdiği erkeklere yönelik eleştirilerini, diğer Müslüman kadınlardan farklı olarak İslam’ın erkek ve kadına yüklediği varsayılan ayrı sorumlulukları söylemsel alana dahil ederek tartışmaktadır.⁷³

Dindar Müslüman kadın söyleminde İslamcılık’ın siyasal ve toplumsal alanda yükselişe geçişi ile “İslami kolektivitinin çözülüşü” arasında doğrudan bir bağın da kurulduğu görülmektedir. Söylemsel düzeyde siyasal ve ekonomik alanda elde edilen iktidar konumu, ortak İslami kimlik üzerinde olumsuz anlamda dönüştürücü etkisi olan bir unsur olarak işaretlenmektedir.

Herhalde şu tezin hakkını vermek lazım artık: Türkiye’deki İslami hareketin vaatleri ve dinamizmi iktidara yaklaştıkça sıvılaştı (...) eskiden bayraktarlığını yaptığı “fazilet” gibi “refah” gibi “saadet” gibi vaatlerin yerini, karşısına olduğu kadar, kendi benzerine de güttüğü intikam stratejisinin maddeleri almış. Menfaatlerine aldığı en küçük darbeye sadece eski refiklerini değil, o refiklerle beraber inandığı, yücelttiği değerleri de un ufak etmeye, bölüp parçalamaya, en basitinden pazarlamaya kalkan muhafazakarlarla dolu ortalık. Bir taraf sen dinini ver ben de sana serbest piyasada alan açayım, ekonomik refahını temin edeyim, dilediğini pazarla, rekabet şansın artsın derken; diğer taraf, temel noktalarda anlaştık ama namazıma, niyazıma ve aile değerlerime dokunma diyor. Bugün geline nokta muhafazakarlık, kadınların dört çocuk doğurup evde oturduğu, erkeklerin hırsın ve rekabetin belirlediği vahşi cangıla adapte olup, başka dünyalara yelken açtığı tuhaf bir uzlaşmaya döndü. “dindarlık” ise bu zeminde yolunu şaşırmış, sürüden ayrı düşmüş, kurtla karşılaşmamak için dua eden bir kuzu gibi. Hem AK parti ve genelde İslamcı kesim; kendine benzeyenle mücadele ederken gösterdiği enerjiyi biraz da kendi içindeki menfaat çatışmalarının kabalığı ve sağlıksızlığı üzerinde düşünmeye verse ne iyi olurdu. Zira görünen o ki, “karşıt-öteki”nin çözülmesi ihtimalinde, söz gelimi hiper laik baskılar azaldığında filan, hayat daha güzel bir yer olmayacak. Bu kez daha korkutucu bir surete bakıyor olacağız. Kendi benzerimize, aynadaki aksimize... (Nihal Bengisu Karaca, “Katil Uşak Çıktı: Dinleri Yarıştıran Bir Dindar imiş...”, *Habertürk*, 20 Temmuz 2009).

⁷³ <http://www.mervekavakci.net/medyadahaber.php?id=18>

Yukarıdaki alıntıda temel olarak 2000’li yıllarda Türkiye’de İslami hareketin geçirdiği dönüşüm odağı alınmaktadır. “Vaatler ve dinamizm iktidara yaklaştıkça sıvılaştı” diyen yazar, siyaseten uzun yıllar Milli Görüş çizgisi etrafında devam eden İslamcı hareketin AKP ile birlikte yeni bir döneme girdiğini vurgulamaktadır. Alıntıda karşımıza çıkan “Fazilet”, “refah” “saadet” gibi vaatlerin yerini, kendi benzerine de güttüğü intikam stratejisi’nin aldığına yönelik ifade, AKP ile selefi İslami oluşumlu partiler arasındaki farka işaret etmektedir.

28 Şubat süreci sonrası Refah Partisi’nde yaşanan bunalımın ardından genç kuşak liderler, partiyi bölüp AKP’yi kurarken, eski kuşak önce Fazilet ve ardından Saadet Partisi ile yola devam etmiştir. İşadamları, liberaller ve aydınlar ile eski İslamcı destekçilerin gücünü birleştiren AKP, 2002 seçimlerini kazanarak bu tarihten itibaren tek başına hükümet kurmayı başarmıştır (Tuğal, 2010: 16). AKP’nin 2002’den itibaren elde ettiği gücün önemli ölçüde dindar işadamlarının desteğine dayanması (Uzgil: 2010; Öniş, 2006; Tuğal, 2010) İslami kesimin de, İslami burjuvazinin muhafazakar vizyonuna uygun bir çerçevede dönüşümünü beraberinde getirdi: serbest piyasa koşullarının desteklenmesi, özelleştirme, uluslar arası iş dünyası ile eklemlenme, muhafazakar bir ahlak anlayışının öne çıkarılması (Tuğal, 2010: 17-18).

Refah Partisi döneminde partiyi destekleyen ve bu destek karşısında belirli avantajlar elde eden İslami sermaye grupları, 28 Şubat süreci ile birlikte yeni bir döneme girdi. Zira 28 Şubat’ta asker, sadece hükümeti iktidardan düşürmekle kalmamış, irticanın ekonomik temeli olarak gördüğü bu sermaye grupları üzerinde de bir baskı uygulamaya başlamıştır. Genelkurmay Başkanlığı tarafından yayımlanan listelerle İslami oluşumlu şirketlerin kamu ihalelerine girmelerinin engellenmesi bu

sermaye gruplarını, küresel sistemle bütünleşmelerini kolaylaştıracak, devlet aygıtıyla daha uyumlu ve kısmen Batı yanlısı bir siyasal hareket arayışı içine sokmuştur. Bu aşamadan itibaren de bu yeni sermaye grupları desteklerini Refah Partisi içinde daha yenilikçi ve genç kanat olarak adlandırılan kesime doğru yöneltmeye başlamışlardır (Uzgil, 2009: 13). Öniş (2006), İslami burjuvazinin talep ve beklentilerini karşılayan AKP'nin elde ettiği gücü, doğrudan bu sınıfın desteği ile ilişkinlendirmektedir.

Kısaca Türkiye'de merkez sağına krize girdiği bir dönemde taşralı tüccar ve işadamlarının yanı sıra, dindar-liberal aydınların, profesyonellerin de desteğini alan, küresel kapitalizm ile dini referanslı bir ahlak anlayışını birleştiren ve kendini “muhafazakar demokrat” bir parti olarak sunan AKP dönemi ile birlikte, İslami burjuvazi kapitalizm ile gittikçe daha fazla hemhal olurken, Müslüman entelektüeller de medya aracılığıyla kendilerini etkin bir biçimde ifade etme pozisyonu yakaladı. Gündelik yaşam alanında dini değerlerin geniş bir temsil alanı bulduğu 2000'li yıllarda Türkiye'de toplumsal yapı da önemli ölçüde dönüştü. Özellikle 1990'larda kapitalizm ile eklemlenmeye başlayan İslami kesimin gündelik yaşamında zaten belirgin olan piyasa eksenli, liberal ve bireyci eğilimler, AKP iktidarının yarattığı uygun koşullarla daha da görünür olmaya başladı. (Tuğal, 2010: 271).

2000'li yıllarda dünyada yaşanan “ılımlı İslam” anlayışını, hegemonyanın kuruluşu ve radikalizmin massedilmesi olarak kavramsallaştıran Tuğal'a göre, Türkiye'de de askeri yenilgi ve burjuvalaşma karşısında İslamcılarının gündelik hayatı istedikleri yönde tamamen dönüştüremeyeceklerini anlamış olmaları melez bir yapıyı benimsenmelerine neden olmuştur. Hegemonya mücadelesinde tamamen kazanan ya

da kaybeden taraf olmadığı sürece de İslamcılıktaki bu melez yapı varlığını sürdürmeye devam edecektir. Bu eksenle İslami yaşam modelleri ortadan kaldırılmadan, talep ettikleri yaşam tarzı ile geleneksel İslam ve modern tüketimciliğin belirli yönlerinin eklemlenmesi ile benimsenen bu melez yapı içinde İslamcılık'ın gündelik rutinleri artık “normalleşirken”, laik seküler hakim pratiklerin bazı yönleri de kısmen bünyeye aktarılmaktadır. Bu bağlamda AKP ile birlikte gelişen burjuva İslami sivil toplumun, mevcut İslami sivil toplumu dönüştürmesi ile ortaya çıkan yapı içinde artık pratiğe dökülen dine, daha bireyci, akılcı ve milliyetçi bir ruh kazandırılmaya başlanmış ve laik elitin bazı kesimleri tarafından da sahiplenilen bu yeni dindarlıkla, İslami günlük pratik daha kapitalist, liberal ve bireyci bir hale gelmiştir (276-281).

Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda “sıvılaşma” olarak anlandırılan bu dönüşümün esas sorumluları olarak gösterilen Müslüman erkekler, serbest piyasa koşullarından yararlanabilmek için gerektiğinde “İslamı pazarlayan” aktörler olarak işaretlenmektedir. Müslümanların kapitalizme eklemlenmeleri ile birlikte, gittikçe İslami değerlerden uzaklaşıldığına yönelik alıntıda karşımıza çıkan dindarlığın “sürüden ayrı düşen kuzu”ya benzetilmesi de dikkat çekicidir. Buna göre bu ifade ile söylemsel düzeyde bir taraftan AKP'nin milli görüş çizgisinden kopması ile başlayan yeni dönemde “İslamın özünün” kaybolmaya başladığı vurgulanırken, diğer taraftan da 2000'li yıllara kadar Müslümanları bir arada tutan ortak İslami yaşam algısının serbest piyasa koşulları karşısında dağılıp, parçalanmasından Müslüman kadının duyduğu kaygıya işaret edilmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde cemaati bir arada tutan İslam tahayyülünde ortaya çıkan bu yeni dönüşüm, aynı zamanda Müslüman kadın ve erkekler arasındaki ilişkide de “çözücü” bir etki yaratması açısından “kaygı vericidir.” Alıntıda karşımıza çıkan “bugün gelineen noktada muhafazakarlık kadınların dört çocuk doğurup evde oturduğu, erkeklerin hırsın ve rekabetin belirlediği vahşi cangıla adapte olup, başka dünyalara yelken açtığı tuhaf bir uzlaşmaya döndü” ifadesi ile bir anlamda söz konusu çözülmeye işaret edilmektedir. Buna göre, İslami hareketin “sıvılaşmasıyla” birlikte ortaya çıkan değişimden kadınların hesabına çocuk doğurup evde oturmak düşerken, kapitalizmin rüzgarına kapılan erkekler, “başka dünyalar” olarak işaretlenen modern, seküler hayata doğru “sürüklenmektedirler”. Bu durum aynı zamanda dindar Müslüman kadın söyleminde İslami yaşam biçimi üzerinde serbest piyasa koşullarının giderek artan etkisinin kadınlar açısından en az Kemalizm kadar İslam dini üzerinde bir “baskı unsuru” olarak işaretlendiğini göstermesi açısından da önemlidir. “Karşıt-öteki” olarak nitelendirilen Kemalizmin çözülmesi durumunda bile “hayat daha güzel olmayacak” ifadesi söylemsel düzeyde kadına yönelik baskının sadece Kemalist sistem tarafından değil, İslamı yozlaştıran Müslüman erkekler tarafında da uygulandığına yönelik bir vurguyu içermektedir. Buna göre kadını “ev içi alana hapseden” bu yeni İslami muhafazakarlık, en az başörtülü kadını kamusal alandan dışlayan Kemalist sistem kadar “korkutucu”dur.

Bu nokta, 1980’lerin sonunda dindar Müslüman kadın söyleminde, İslam geleneği adına kadınları ev içi alanla sınırlı bir yaşama mahkum etmekle suçlanan cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelenin, 2000’li yıllarda değişen stratejisini ortaya koyması açısından önemlidir. 1987 yılında feminizmin kavramsal

araçlarından beslenen bir söylemsel operasyon içinden İslam geleneğini uzun yıllar kadınlar aleyhine yorumlamakla eleştirilen Müslüman erkekler, bu kez 2000’li yıllara gelindiğinde elde ettikleri ekonomik ve siyasal güçle doğru orantılı olarak İslam geleneğinden "sapmakla" ve İslami değerleri “yozlaştırmakla” suçlanmaktadırlar. Bu bağlamda erkeklere karşı mücadelede, Müslüman erkeğin “kadını ev içi alanla sınırlı bir yaşama mahkum eden” özneler olarak işaretlenmeleri noktasında Müslüman kadın söyleminde bir sürekliliğin varlığında söz etmek mümkündür. Zira ister geleneği yanlış yorumlamakla, isterse de gelenekten sapmakla işaretlensinler söylemsel düzeyde her iki durumda da Müslüman erkek, kadını kamusal alandan dışlamaktadır.

Ne kadar azadeyiz eleştirdiğimiz veya savunduğumuz reel politik ilişkilerden... Bu sorunlu bir konudur... Çünkü neticede aynı kuşak yazarlar, gazeteciler olarak, eleştirsek de beğensek de, aynı politik zeminde doğmuş, büyümüş, boy atmış kalemleriz... Bugün örtülü kızlarını beğenmediğimiz annelerin, bileklerinden sıyrıp toparlanan bilezik, yüzük gibi sarrafıyelerle kurulmadı mı Ahmet Hakan’ı da Ayşe Böhürler’i de meşhur birer basın-yayınca yapan televizyonumuz? Sevgili arkadaşım İsmail de ben de, muhafazakar kesimin “Allah rızası” için satın almayı kendine görev bildiği üç gazetesinde yazan tüm diğer arkadaşlarımız da, televizyoncularımız da... Aynı umut dolu, cefakar kesimin desteği, şöyle veya böyle sağladığı şar ve duası olmadan bugünlere gelebilir miydik? Peki her şey birbirine bu kadar ince tellerle bağliken, muhalefet nereden çıkacak? “Bunlarla konunun ne alakası var” demesin kimse... “Alt tarafı dünyalık bir iş” dediğimiz siyaset, hayatın o güçlü orkestrasyonunu kurucu hatta yönlendirici bir güç olduğunda işte muhalefet dediğimiz şey, dünyanın yapılması en zor işine dönüşüyor. (...) Başörtüsünü kendimiz için, rahatsızlık verici bir sorun haline getiren süreç, elbette bizim artan politik gücümüz ve maddi zenginlik anlayışımızla ilgilidir... müteedeyyin kesimin kazandığı siyasal başarılar ve ekonomik güç, aynı kesimin bir zamanlar yaslandığı muhalif duruşunu bastırmış hatta susturmuştur. Sokaktayım. Ve kaç kişi kaldığımızı bilmiyorum ben (Sibel Eraslan, “Ayşe Susun Diyor,” *Vakit*, 20 Temmuz 2009).

AKP dönemi ile birlikte elde edilen ekonomik ve siyasal “iktidar” konumunun İslamcılık’ın muhalif olarak nitelendirilen damarını ortadan kaldırdığına yönelik bir vurgunun yer aldığı yukarıdaki alıntı, İslami camia tarafından tanınan şair İsmail

Kılıçarslan'ın "Başörtülü Kızlarla Kim Evlenecek?" başlıklı yazısına ilişkin, yazıdan dört yıl sonra başlayan tartışmalar üzerine kaleme alınmıştır.

1 Eylül 2004 tarihinde cemaat.com adlı internet sitesinde yayımladığı yazısında Kılıçarslan, camia içinde örtülü olmayan kızlarla evlenmenin son dönemde moda haline geldiğini vurgulamaktadır. "İslamcı erkekler örtünmeyen kızlarla evlenecekse; başörtülü kızlarla kim evlenecek?" diye soran şair, "başörtülü kızların sığındığı son tesellinin de ellerinden kayıp gittiğini" belirtmektedir.⁷⁴ Bu yazının yayımlanmasından yaklaşık dört yıl sonra Ahmet Hakan,⁷⁵ İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Kadir Topbaş'ın oğlunun "başı açık" bir kadınla evlenmesinin ardından *Hürriyet*'te yer alan köşesinde, Kılıçarslan'ın yazısına gönderme yaparak "Benim gibi iki dünya arasında köprüler kurmaya meraklı bir adam için, bu iki dünya arasında gerçekleşen kız alıp-vermeler hayra işaret eder... Ben memnunum yani gidişattan. Ama İsmail'in yazısı meselenin başka bir yönüne işaret etmesi açısından önemli" diyerek "türbanlılarla kim evlenecek?" sorusunu gündeme getirmiştir. Ahmet Hakan'ın bu yazısına *Radikal*'deki köşesinden "Gerçekten de, kendimize itiraf edelim veya etmeyelim, böyle düğünler olduğunda benim gözüm hemen gelinin başına kayıyor. Saçı açık mı, değil mi?. Bu tür lakırdıları dost arkadaş sohbetlerinde konuşuyoruz bir nevi dedikodu yapıyoruz ama bunlardan yola çıkarak büyük sosyolojik ve siyasi analizler yapmaya hiç kalkışmadım doğrusu" diye yanıt veren İsmet Berkan,⁷⁶ yazısının devamında aşk, evlilik gibi konuların siyasetin alanı haline getirilmesini eleştirerek, "örtünme veya örtünmeme konusundaki bireysel tercihleri siyasal bir konunun kavgası haline getirince, ister istemez Ahmet Hakan'ın yazısında

⁷⁴ <http://www.cemaat.com/basortulu-kizlarla-kim-evlenecek>.

⁷⁵ Ahmet Hakan, "Türbanlılarla Kim Evlenecek Sorunu," *Hürriyet*, 7 Temmuz 2009

⁷⁶ İsmet Berkan, "Ahmet Hakan Aşık Olsa..." *Radikal*, 8 Temmuz 2009.

aktarmayı tercih ettiği türden beş para etmez ve gerçek hayatta hiçbir karşılığı bulunmayan sosyolojik analizlere kapı aralamış oluruz” ifadesine yer vermiştir.

Ahmet Hakan ve İsmet Berkan’ın söz konusu yazıları, dindar Müslüman kadınlar arasında konuya ilişkin yoğun bir tartışmayı başlatması açısından önemlidir. Buna göre, Ayşe Böhürler dışında tartışmaya katılan tüm yazarlar, “Müslüman erkeklerin başörtülü kızlarla evlenmek istememesi”ni “sosyolojik ve siyasal analizlerle açıklanmaya muhtaç, “reel” bir sorun olarak” anlamlandırmaktadır. Örneğin, “özgürlükler ve seçenekler dünyası yalnızca bir camianın erkeklerinin lehine çalışan, kadınlarını “zencileştiren” bir hale gelmişse ‘yok bi şey, yok’ demek anlamlı değildir.” diyen Nihal Bengisu Karaca’ya göre,⁷⁷ bu mesele aşk ya da istisna ile açıklanamayacak kadar sistematik bir haldedir. Yine mevzunun sosyolojik açıdan çözümlenmeye muhtaç bir konu olduğunu belirten Özlem Albayrak⁷⁸ ise, başörtülü kadınları dindar erkeklerden ziyade “üniversitelerin giriş kapılarındaki güvenliklerin ‘almaması’nın daha büyük bir ‘sorun’a işaret ettiğini” belirterek, başörtüsü yasakları ortadan kalktığında zaten kadınların da “evde oturup koca beklemeyecek”lerini vurgulamaktadır.

Albayrak, diğer yazarlardan farklı olarak, meselenin kadını erkek karşısında “seçilen” ve bu anlamda da “edilgen” bir konuma indirgeyen eril bakış açısına da bir eleştiride bulunmaktadır. “İslamcı erkeklerin başörtülü kızlarla evlenmediği üzerine kurulan her retorik, erkek egemen dilin inşasını yeniden üretiyor” uyarısında bulunan Özlem Albayrak’a göre, bu retorik “seçme-seçilme konumunda avantajlı olan seçeneği erkeğe ‘ataçlayıp’, kadını seçilen, edilgen bir özne konumuna

⁷⁷ Nihal Bengisu Karaca, “İsmet Berkan’ın ‘Beş Para Etmez’ Demesine Canım Sıkıldı,” *Habertürk*, 10 Temmuz 2009.

⁷⁸ Özlem Albayrak, “Başörtülülerin Asıl Derdi Evlenmek mi?” *Yeni Şafak*, 14 Temmuz 2009.

indirgemektedir.” Kadınlara bu konudaki fikirleri sorulsa “elde kalmış ihraç fazlası mal muamelesi görmeye hepsinin itiraz edeceğini” belirten yazar, başörtülü kadınların da zaten “lightlaşmaktan dolayı fazla uçmuş, şahsiyetini yere sabitleyen değer iplerinin tamamı kopmuş, zıpır herifleri” istemediklerini ifade etmektedir. Dindar Müslüman kadın söyleminde, cemaat içinde yer alan erkeklerin sistemle bütünleştiklerine yönelik bir eleştiri üzerinden yürütülen mücadelede izlenen stratejiye uygun olarak Albayrak’ta da Müslüman erkekler, “İslami değerlerden uzaklaşmış” aktörler olarak işaretlenmektedir. Bu söylemsel operasyon sayesinde Albayrak, diğer yazarlardan farklı olarak, Müslüman erkekler istese bile, başörtülü kadınların zaten artık onları tercih etmediklerine vurgu yapmaktadır.

Özlem Albayrak gibi, konuyu başörtüsü yasakları ekseninde tartışan Hidayet Şefkatli Tuksal’a göre,⁷⁹ Kemalizm ve İslamcılık arasındaki “uzlaşma” sonucu yasaklı olan başörtüsü değil, “başörtülü kadın”dır. Buna göre, istediği gibi okuyamayan, kariyer yapamayan, çalışamayan başörtülü kadınlar aynı zamanda “sicilini temiz, müşterisini bol tutmak, aidiyetini gizlemek isteyen erkeklere de eş olamazlar.” Başörtüsü yasakları nedeniyle Müslüman erkeklerin evlenmek için başı açık ya da başını açabilecek kadınları tercih ettiğini vurgulayan Tuksal (2008), bu bağlamda başını açmamakta ısrar eden kadınların evlenmek için iyi birer aday olmadıklarını belirtmektedir (40). “Bu ahval ve şerait içinde, başörtülü kızlarla hangi *kahramanların*⁸⁰ evlenmesini bekliyorsunuz?” diye soran Tuksal, bu ifadesi ile Özlem Albayrak’tan farklı olarak evliliği başörtülü Müslüman kadın için bir “kurtuluş” olarak işaretlemektedir.

⁷⁹ Hidayet Şefkatli Tuksal, “Yasaklı Kadınlar Hayalet Varlıklar”, *Star*, 10 Temmuz 2009

⁸⁰ Vurgu bana ait.

Kısaca “Müslüman erkeklerin başörtülü kadınlarla evlenmek istememelerine” dair yürütülen tartışmalarda söz konusu yazarların konuyu temel olarak İslamcı hareketin AKP ile birlikte siyasal ve ekonomik alanda güçlenmesiyle paralel bir sürece bağladıkları görülmektedir. Yukarıdaki ilk alıntıda da karşımıza çıkan “Başörtüsünü kendimiz için, rahatsızlık verici bir sorun haline getiren süreç, elbette bizim artan politik gücümüz ve maddi zenginlik anlayışımızla ilgilidir” ifadesi özellikle bu noktanın altını çizmektedir.

Ancak daha önce de belirtildiği gibi AKP kurucuları arasında yer alan ve MYKY üyesi olan Ayşe Böhürler⁸¹, söz konusu yazarların “Müslüman erkeklerin başı açık kızlarla evlenmek istemesi”ni Türkiye’de İslamcı hareketin AKP ile birlikte yaşadığı dönüşüme bağlı olarak tartışmalarını eleştirmektedir. “İktidara karşı olanların eleştirileri anlaşılabilir de, bizim camiadaki muhaliflerin serzeniş boyutları insanın mantık devrelerini infilak ettiriyor” diyen Böhürler, bu ifadesiyle AKP iktidarını eleştiren Müslümanları “camianın muhalifleri” olarak işaretlemektedir. “İmanın zayıflaması”, “eş tercihleri”, “camianın birbirine girmesi”, “dindarların bozulması” gibi meselelerin bir siyasi parti ile ilişkilendirilmesini anlamakta zorlandığını ifade eden Böhürler’e göre, ayrıca “Ak Parti alt tarafı dünyalık bir siyasi partidir” ve “politik eleştiri ve iman, aşk gibi konuları birbirine karıştırmamak gerekir.”

Ayşe Böhürler’in söz konusu yazısının ardından Sibel Eraslan tarafından kaleme alınan “Ayşe susun diyor” başlıklı yazıdan yapılan yukarıdaki alıntı, İslami kolektif kimlikteki çözülmeye ilişkin eleştirinin yanı sıra, artık cemaat içinde görünür

⁸¹ Ayşe Böhürler, “Akepelileşmek!”, *Yeni Şafak*, 18 Temmuz 2009.

hale gelen bir çatışmanın da kendisini odağa almaktadır. Buna göre, İslamcılık'ın ekonomik ve reel siyasette artan gücü, Müslüman kadın söyleminde bir taraftan “başörtüsünü sorun haline getiren bir mesele” olarak işaretlenirken, diğer taraftan bu durum İslamcı hareketin “muhalif” olduğu varsayılan yönünü ortadan kaldıran bir süreç olarak anlamlandırılmaktadır.

Bu bağlamda İslamcılık'ın siyasal ve ekonomik alanda yükselişiyle başlayan dönem, dindar Müslüman kadın söyleminde, cemaat içinde yer alan erkekler dışında, Müslüman kadınlar arasında da “muhalefet” kavramı üzerinden nasıl bir mücadelenin yürütüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. “Sokaktayım ve kaç kişi kaldığımı bilmiyorum ben” ifadesi, tam da bu mücadelenin varlığına işaret etmektedir. Bu ifade, bir taraftan Müslümanlar arasında ekonomik ve siyasal gücün sağladığı iktidar ilişkilerinden bağımsız kalmaya çalışanların “azınlıkta” ve “dışlanmış” olduğuna yönelik bir vurguya işaret ederken, diğer taraftan İslami camia içinde gerek erkeklerin, gerekse de kadınların giderek artan bir biçimde bu iktidar ilişkisi ile hemhal olmasının muhalefeti ortadan kaldırdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “tekinsiz doğası itibarıyla aynı zamanda özgürlüğü de çağrıştıran” (Şenol-Cantek, 2001: 121) “sokaktayım” ifadesi ile iktidar ilişkilerinden azade “özgür kalmayı başarmış”, “muhalif” Müslüman özneye işaret edilmektedir. Sokak kelimesi ile aynı zamanda İslamcı hareketin ancak “sistem dışında” kalarak gerçek anlamda muhalif bir siyaset yürütebileceğine dair bir anlamlandırma da öne çıkarılmaktadır.

3. Dindar Müslüman Kadınlar Başörtülü Kadınlara Karşı

Dindar Müslüman kadın söyleminde gerek Kemalizm'e, gerekse de İslami cemaat içinde yer alan erkeklere karşı yürütülen mücadele daha önceki bölümlerde de görüldüğü gibi birbirinden tamamen farklı stratejiler üzerinden yürütülmektedir. Buna göre, Kemalizm'e yönelik hegemonya mücadelesinin bir düzeyinde Cumhuriyet modernleşmesinin modern\geleneksel kadın dikotomisinden yararlanan dindar Müslüman kadın söyleminde, Kemalizm'in başörtülü kadın-geleneksel kadın arasında yarattığı ideolojik kapanmanın tersine çevrilmeye çalışılarak, başörtülü kadınların aslında modern kadınlar\bireyler olduğuna yönelik bir anlamlandırmanın öne çıkarıldığı görülmektedir. Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelenin bir düzeyinde ise, Müslüman kadınlar kendi kültürel sermayelerini öne çıkarmaya yönelik bir strateji izlemektedirler. Farklı düzeylerde ve farklı anlamlandırmalar üzerinden yürütülen bu mücadelelerde izlenen stratejilerin, söylemsel düzeyde başörtülü kadınlar arasında farklı bir tür hiyerarşi inşa ettiği de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümü, Müslüman kadın söyleminde gerek Kemalizm'e gerekse de İslami cemaat için yer alan erkeklere karşı yürütülen mücadele ekseninde söylemsel düzeyde başörtülü kadınlar arasında nasıl bir hiyerarşinin kurulmaya çalışıldığına odaklanmaktadır.

3.1. Modern\Kentli\Eğitimli Dindar Müslüman Kadınlar Geleneksel\Köylü\Eğitimsiz Başörtülü Kadınlara Karşı: Hangi Başörtüsü?

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm'e yönelik hegemonya mücadelesinde modernleşmenin başı açık kadın-modern kadın, başörtülü kadın-geleneksel kadın arasında kurduğu özdeşliğin tersine çevrilmeye çalışılması,

Kemalist modernleşme projesinin anlamlarını yerinden etmeye yönelik bir mücadeleden ziyade, var olan hegemonik anlamlandırmaları tersinden yeniden üretmektedir. Bu durum dindar Müslüman kadın söyleminde modernlik\geleneksellik karşıtlığı ekseninde, toplumsal ve sınıfsal bir hiyerarşinin kuruluşuna da işaret etmesi açısından önemlidir.

Kadınların başlarını örtme ve açma hakkının sadece geleneksel-modern kodları etrafında tartışılması; gardrop batıcılığını müdafaa edenlerin baskılarıyla sığ bir zeminde yayıldıkça yayıldı.(...) Üniversite mezunu başörtülü şehirli kızlar hiçbir zaman kimliklerini "geleneksel " vurgusu üzerine bina etmemişti. Başörtüsü yasaklarını savunanların da, başörtüsünü savunanların da bir türlü anlayamadıkları bir durum bu. Üniversite mezunu ilk tesettürlü kuşak kendi kimliğini "şehirli, tahsilli, yeni dindar kadınlar" olarak belirlemişti. "Geleneksel kadın" olarak değil. (...) "geleneksel kadın" a dair bir tanım üzerinde anlaşabilmek pek mümkün görünmüyor. Ortak bir tarif üzerinden anlaşabileceğimiz "geleneksel kadın" yok. Hiç eğitimsiz, köyünden dışarı çıkmamış kadınlar bile "sabah/kadın kuşağı" programlarının müdavimleri olarak, çok değil kendilerinden sadece yirmi yıl önce doğmuş kadınlardan çok farklı düşünüyor ve çok farkı taleplerde bulunuyor (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, "Geleneksel Kadın Daha Az Maliyetlidir (2)," *Yeni Şafak*, 11 Ocak 2008) .

Yukarıdaki alıntı geleneksel\modern kadın dikotomisinin bir eleştirisini içermektedir. Yazıda söz konusu ayrımın geçersizliğini vurgulamak üzere kullanılan "gardrop Batıcılığı" ifadesi ile Kemalistler Batı taklitçiliği ile suçlanmaktadır.⁸² Buna göre modern\geleneksel kadın ayrımı, Batılılaşmayı yüzeysel bir şekilde ve sadece biçimsel olarak kavrayan modernleşmeci zihniyetin bir ürünü olarak işaretlenerek, başörtüsü ve geleneksellik arasında kurulan özdeşlik bertaraf edilmek istenmektedir. Ancak bu özdeşliğin sarsılmasında "şehirli" ve "eğitimli" olmanın öne çıkarılışı, dindar Müslüman kadın söyleminde karşı çıkılan modern\geleneksel hiyerarşisinin

⁸²"Batı taklitçiliği" Dursun'un da belirttiği gibi (2004: 189-190) aslında Türkiye'de İslamcı ideolojinin söylemsel alanını belirleyen temel kurucu öğelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. "Batı taklitçiliği, İslamcı söylemde bir düğüm noktası olarak, Kemalistleri ve onlarla ilgili ilerçilik, aydınlanmacılık, Batıcılık gibi gösterenleri dışlamaktadır." Bununla birlikte "taklit" nitelemesi ile ortaya çıkan "aşağılama", İslamcı söylemi Batı ile özdeşleşmekten alıkoymamaktadır. Buna göre, Kemalizm'in Batıcı ve ilerlemeci anlayışına karşılık İslamcı ideolojide ciddi bir alternatifin yokluğu, İslamcı söylemde Batı ile özdeşleşme gibi bir paradoksun ortaya çıkışına da neden olmaktadır (191).

yeniden nasıl üretildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Buna göre, eğitilmiş ve şehirli başörtülü kadınların geleneksel olmadığına dair vurgunun karşısına eğitimsiz ve köyünden dışarı çıkmamış kadınlar konulmaktadır. Adı “geleneksel” olarak konmasa da bu köylü kadınlar en çoğundan televizyon izleyicileri olarak kentli ve okumuş kadınların karşısında sadece eskiye göre “ileride” durabildiği için, dindar Müslüman kadın söyleminin modern\geleneksel kadın karşıtlığını kendi içinde yeniden ürettiği görülmektedir. Bu bağlamda Kemalist modernleşme paradigmasının kadınlar arasında yarattığı hiyerarşi eleştirilirken, aynı hiyerarşi şehir ve eğitime yönelik bir vurgu üzerinden yeniden kurulmuş olmaktadır.

Başörtülü kadın\geleneksel kadın özdeşliğinin bertaraf edilmek istenmesinde “şehirli” olmaya dair vurgunun öne çıkarılma çabası, Kemalizm’in modern kadını şehirli kadına eşitleme girişiminin doğrudan bir uzantısına işaret etmekle birlikte, temel olarak başörtülü kadına “saygınlık” ve “statü” kazandırmaya yönelik mücadelenin bir parçasını oluşturmaktadır. Başörtüsünün gerilik, köylülük, cehalet ile özdeşleştiriliyor olmasının Müslüman kadınlarda yarattığı “hassasiyet”, bu algılanma biçimini değiştirmeye yönelik bir çabaya işaret etmektedir.

Buna göre, Cumhuriyet modernleşmesi içinde başörtüsünün köylülük ve taşralılığın bir göstergesi olarak kodlandığına dikkat çeken Nazife Şişman’a göre Türkiye’de modernleşmenin yukarıdan aşağıya bir kültürel değişimi içermesi, Batılı (modern) olmakla üst sınıfa mensup olmayı bir kılmıştır. Bu durumun doğrudan bir uzantısı olarak da başörtüsü, Batılılaşmamış alt sınıfların, köylülerin, taşralıların bir özelliği olarak simgeleştirilmiştir (2000: 119). Benzer bir biçimde Fatma Karabıyık Barbarosoğlu da (1997: 23), Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında “İş Bankası’na memur alınacağı zaman, kadınlardan başı açık olarak çalışmaları istenirken, çaycı ve

müstahdem kadınlardan özellikle başlarını örtmelerinin istenmesi”ni örnek göstererek, Kemalizm’in kadınlar arasında bir hiyerarşi kurmaya çalıştığını belirtmektedir. Barbarosoğlu’na göre, bu hiyerarşi nedeniyle de “başörtüsü toplumun alt tabakasına mensup olmakla aynı anlama getirilmeye çalışılmıştır.” Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde başörtüsünün bir alt sınıf göstergesi olmaktan çıkartılıp, üst sınıfa ait bir simge olarak işaretlenmesine dayanan bir mücadelenin varlığından söz etmek mümkündür. Bu mücadelede, başörtülü kadın-geleneksel kadın arasında kurulan hegemonik özdeşlik kırılmaya çalışılırken, başörtülü kadınlar arasında şehirli ve eğitilmiş olanların bir statü ve norm sembolü olarak öne çıkarıldıkları görülmektedir. Bu söylemsel operasyon sayesinde söz konusu kadınları, köylü, eğitimsiz\cahil başörtülü kadınlardan ayırtmaya yönelik çaba ise, başörtülü kadınlar arasında belirli bir sınıfsal hiyerarşinin inşa edilmesine neden olmaktadır.

Türkiye’de estetik tartışmalarında kimi muhafazakar yazarların tıpkı laikçiler gibi başörtülülere rüküşlkle suçladığı görülüyor. Bu suçlamalar yanlış bir estetik algı ile yapılıyor. Varoşlarda hayata tutunmaya çalışan ezilmiş insanların dinsel değerlere sarılması anlaşılabilir bir vakıa bu nedenle de her başörtülü ille de başörtüsünü büyük anlamlar ve idealler yükleyerek örtüyordur diyemeyiz. *Varoş tarzı başörtüsü*⁸³ en azından bir ölçüde meşruiyet kazanma anlamına geliyor. Estetik olgunlaşma bir süreç meselesidir.⁸⁴

Cihan Aktaş’ın muhafazakâr camianın önde gelen isimlerinden Mehmet Şevket Eygi’nin “Müslüman hanımlar beni bağışlasınlar ama besleme ve hizmetçi gibi dolaşıyorlar” sözlerine karşılık bir tepkiyi içeren yukarıda alıntılanan ifadeler, benzer bir biçimde başörtülü kadınlar arasında kurulan hiyerarşiye örnek teşkil etmektedir. “Muhafazakârların ve laikçilerin başörtülü kadını rüküşlkle suçlamaları yanlış bir estetik algı üzerinden yapılıyor” diyen Aktaş, “şehrin varoşlarında yaşayan

⁸³ Vurgu bana aittir.

⁸⁴ <http://www.analizmerkezi.com/haber/kadin-uzerine-sorusturma-314.html>www.

‘ezilmiş’ başörtülü kadınlarla”, şehirli ve eğitilmiş başörtülü kadın arasında bir “ayrım” yapmaktadır. Üstelik bu ayrım ikili bir anlamlandırmayı içermektedir. Buna göre, “varoş”larda yaşayan ‘ezik’ başörtülü kadının estetik açıdan “olgunlaş(a)mamış” olarak işaretlenen giyim-kuşamı, temel olarak dini değerleri eğitilmiş ve şehirli başörtülü kadınlar kadar sahiplen(e)memesine dayalı bir “İslami olgunlaşamama hali” ile ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda Aktaş’ın temel eleştirisi, şehirli ve başındaki örtüyü neden taktığının “bilincinde” olan başörtülü kadınla, “varoşlarda yaşayan” ve örtüyü “meşruiyet” kazanmak için “kullanan” başörtülü kadınların toplumun gözünde bir\aynı görülmeleridir.

Alıntıda yer alan ifadeler, aynı zamanda estetik beğeniden yoksunluk ile yoksulluk arasında nasıl bir bağlantının kurulduğunu göstermesi açısından da önemlidir. “Ezilmiş”, “hayata tutunmaya çalışan” estetik değerlere de bu yüzden uzak özneler olarak işaretlenen başörtülü kadınlara yönelik dışlayıcı dil, yoksulluğu üreten koşulların tutarlı ve eleştirel bir bakışla sorgulanmasını engelleyerek, kötü giyinmeyi yoksullukla örülü bir cehaletle ilişkilendirmektedir. Söz konusu dışlayıcılık sayesinde de estetik beğeni ancak şehirli ve varlıklı başörtülü kadınlara has bir olgunluk olarak anlamlandırılmaktadır. Bu noktada dindar Müslüman kadın söyleminde Bourdieu’nun işaret ettiği, kültürel pratiklerle ekonomik zorunluluklar arasında kurulan bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. Zira söylemsel düzeyde, “kent merkezinde” yaşayan başörtülülerin estetik beğeni algısı hakim kılınmaya çalışılırken, bu hakimiyet tam da, ekonomik zorunluluklardan azade olmakla inşa edilmektedir. Kısaca kentlerin kenar mahallelerinde yaşayan başörtülü kadınlar, eğitilmiş ve şehirli başörtülü kadının giyim kuşamı için negatif bir referans kaynağı olarak işlev görmektedir ve şehirli, eğitilmiş kadınlar, kendi habituslarını

“öteki” kadınların habitusundan ayırıştırarak estetik beğeni üzerinden bir tahakküm kurmaktadırlar. Bu yönüyle dindar Müslüman kadın söyleminde şehirli ve eğitimli başörtülü kadınların zevk ve beğenileri üzerinden uygulanan simgesel bir iktidarın varlığından söz etmek mümkündür.

Bourdieu fazla sermayeye sahip olan aktörlerin daha az sermayeye sahip olanlardan farklı olarak pratik ve zamansal kısıtlamalardan bağımsız olduklarını vurgular. Bu bağlamda da “zorunluluklardan görece uzak olmak” farklı bir sınıf habitusu üretir. Bu habitus da farklı beğeni kümeleri oluşturur (Akt. Swartz, 2011: 230-231). Aktöre, kendisi için neyin yararlı ya da yararsız olduğunu hissettiren bir pratik olarak beğeni, bireye, en temelde toplumsal uzam içinde kendine bir konum belirlemesini sağlar (Bourdieu, 1984: 466). Bu bağlamda da, Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadınların giyim zevkleri üzerinden ayırıştırılmaları, aslında kadınların toplumsal uzamdaki konumlarını ayırtırmaya yönelik bir çabadır. Kentli\eğitimli başörtülü kadınların estetik beğenisinin saflaştırılıp, incelikli kılınmaya çalışıldığı dindar Müslüman kadın söyleminde “zevкли giyinme” de bu yönüyle bir seçkinlik\üst sınıf göstergesi olarak işaretlenmektedir. Ayrıca, ekonomik ve kültürel sermayenin yetersizliğinden oluşan bir beğeni eksikliğine yapılan gönderme ile aynı zamanda hakim sınıfın beğeni algısı da yeniden üretilmektedir.

Bu noktada White da (2005), 1994-1998 yılları arasında İstanbul Ümraniye’de bir grup Müslüman kadınla yaptığı görüşmelerden oluşan çalışmasında Türkiye’de kadınların örtünmeye kentli, eğitimli, modern olmak gibi anlamlar yükleyerek, başörtüsünü bu yönüyle kırsallık, eğitimsizlik, geri kalmışlık ile bağlantılandıran toplumsal hiyerarşiye bir biçimde meydan okunduklarını vurgulamaktadır. Ancak dindar Müslüman kadın söylemi incelendiğinde hegemonik anlamlandırmalara

“meydan okumak”tan ziyade, bu hegemonyayı yeniden tesis etmeye yönelik farklı bir tür hiyerarşinin inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Dindar Müslüman kadın söyleminde farklı bir tür dolayım ile bu kez başörtülü kadınlar arasında kurulmaya çalışılan hiyerarşi, White’nin (204) de belirttiği gibi, başörtüsüne seçkin bir statü kazandırmaya yönelik bir çabanın sonucudur. Zira örtünmenin kentli, eğitilmiş Müslüman kadına ait bir değer olarak işaretlenebilmesi ancak, köylü, eğitimsiz başörtülü kadından kendini ayırıştırma ile mümkün olabilmektedir. Bunun doğrudan bir uzantısı olarak yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, Müslüman kadın kendi örtünmesinin daha şuurlu\bilinçli olduğunu vurgulayarak, eylemlerini “sıradan” kadınların örtünme pratiklerinden farklılaştırmaktadır.⁸⁵

Sistem tarafından onaylanan bir örtünme biçimi olarak anlamlandırdığı eşarp ile başörtüsü arasındaki “fark”ı işaret ettiği yazısında Özlem Albayrak, “mahalle kadını” olarak nitelendirdiği eşarp takan kadını şu şekilde tarif etmektedir:

(...) “**eşarp**” konsensusunun sınırları zaten bildiğiniz üzere belli. Eşarplı kadın figürü tam olarak şöyle bir şey: birbirine ev oturmasına giden orta yaşlı geçkin kadınların, önde iki ucu iç içe geçirmek suretiyle süs niyetine taktığı, mümkünse önden çıkardığı kakülün yana yatırılması suretiyle “**hava**” katarak bağladığı eşarp. Dirseğe dek geçirilen geniş siyah çantayla, üstte dallı çiçekli gömlek, altta siyah yırtmaçlı diz altında biten etek ve 57 numaralı çorap ile siyah yarım topuk ayakkabılar da manzaranın tamamlayıcı aksesuarları. Sadece gelenekselliği için değil, eğitimsizliği, işsizliği ve “mahalle kadınlığı” imajını da temsil eden bu giyim tarzına yaklaşım son derece “ılımlı” oldu. (...) artık şeriat örtüsü, tarikat örtüsü diye anılmaya başlanan başörtüsü, meşruiyetinden asla şüphe etmeyen zorba bir duyarlılığın şizofrenisiyle sürekli karikatürleştirilmekte (Özlem Albayrak, “Başörtüsü Neyin Örtüsü,” *Yeni Şafak*, 23 Haziran 2005).

⁸⁵ White söz konusu çalışmasında ayrıca, yoksul kesimlerin gündelik yaşamında geleneksel davranış kalıplarının sürdürülmesinin bu kişiler için ayakta kalabilmenin temel koşullardan biri olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle örtünme, yoksul kesimin kadınları için gelenekle kurulan bağın devamı açısından önemlidir. White’ın ortaya koyduğu bu bulgu, alıntıda da yer verilen “varoş tarzı başörtüsünün bir meşruiyet kazanmak için kullanıldığına yönelik” ifadeyle örtüşmektedir. Dinsellik ve yoksulluk arasındaki ilişkinin yoksullar tarafından nasıl ve hangi düzeylerde kurulduğunu inceleyen Ahmet Çiğdem de (2007), Türkiye’de dinin yoksulluk kültürüyle malul insanlardaki aidiyetsizlik, bağımlılık, çaresizlik hissiyatını bastırarak bir kimlik ve aidiyet bağı sunmadığını belirtmektedir. Çiğdem’e göre, Sünni yoksul çoğunluğun yaşamında dinsellik zannedilenin aksine fazla bir yer kaplamamaktadır.

Alıntıda eşarp ile başörtüsü arasındaki fark, temel olarak örtünme eyleminin kendisinden kaynaklı bir ayırmadan ziyade, örtülü kadınların toplumsal konumuna ilişkin bir farklılık üzerinden inşa edilmektedir. Bu bağlamda da, “ev oturmalarına gitmekten başka bir işi olmayan”, “başındaki örtüyü de bir aksesuar gibi kullanan”, “bilinçsiz”, “eğitimsiz”, “mahalle kadını” olarak işaretlenen eşarplı kadınlara yönelik dışlayıcı ve hatta aşağılayıcı bir dil hakimdir ve bu dil aynı zamanda yine kadınlar arasında belirgin bir hiyerarşi kurmaktadır. Eşarp takan kadınların başörtülülerden farklı olarak “eğitimsiz”, “işlevsiz” birer “ev kadını” olduklarına ilişkin öne çıkarılan bu vurgu sayesinde, başörtüsü sınıfsal bir farkın göstergesi\sembolü haline dönüştürülmektedir.

Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik bir strateji olarak alıntıda “başörtülülere değil de eşarp takan kadınlara tavrın ılımlı olduğu”na dair bir ifadeye de yer verilmektedir. Bu ifade ile Kemalizm, varsayılanın aksine, “eğitimsiz ev kadını”nı “eğitimli, çalışan kadına” tercih eden bir sistem olarak işaretlenmektedir.

Kısaca yukarıdaki tüm alıntılarda Kemalizm’in geleneksel\modern kadın arasında yarattığı ideolojik kapanmanın tersine çevrilmeye çalışılarak, başörtülü kadınların aslında ne kadar eğitimli, şehirli ve bu yönüyle de modern olduklarına dair bir anlamlandırmanın öne çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak hegemonik anlamların tersinden yeniden üretilmesi nedeniyle bu kez dindar Müslüman kadın söyleminde farklı bir dolayım ile yine başörtülü kadınlara karşı uygulanan bir tahakkümden söz etmek mümkündür.

Başörtülü kadına bir statü kazandırmaya yönelik tüm bu işaretlemelerde öne çıkan şehirli\köylü, eğitimli\eğitimsiz dikotomisinin modernliğin yanı sıra “medeniyet” kavramıyla da doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Yumul’un da

belirttiği gibi (2000: 42), şehir ve şehirli olmakla özdeşleştirilen medeniyet ve medeni olmak aynı zamanda kırsal kesimi ve bu kesimin gündelik yaşam pratiklerini dışlamaktadır.

Bu bağlamda resmi söylemde bir taraftan gelenekle diğer taraftan da bu geleneğin taşıyıcılığını üstlenen “kırsal”a ait bir sembol olarak işaretlenen başörtüsünün aynı zamanda medenileşme ve modernleşme projesini tehdit eden bir unsur olarak da görüldüğüne dikkat çekmek gerekir. Dindar Müslüman kadın söyleminde şehirli ve eğitilmiş olmaya yapılan vurgunun da bu noktada Cumhuriyet modernleşmesinin kır\kent arasında yarattığı karşıtlığı bertaraf etmeye yönelik söylemsel stratejinin bir parçası olarak öne çıkarıldığı görülmektedir.

Köylülük değerleri ile İslam’ı niye eşleştiriyoruz ki. (...) Ben de köylü bir ailenin çocuğuyum ama Kayseri’de doğdum. O dönemin Kayseri koşullarında kitap dolu bir evde eğitimlerini sürdüren üç ağbının oluşturduğu entelektüel denebilecek bir ortamda büyüdüm. Ailede birçok konuda öncü olan en büyük ağbimin tiyatro merakı evde tiyatro eserlerinden bir külliyat oluşturmanın ötesinde tüm Türkiye’yi dolaşacak bir tiyatro gurubu kurmasına neden olmuştu. Çocukluğumdaki ev ortamı içinde köyden gelen dedem de vardı, tiyatro dekorları, provalar da... Eugene Ionesco’nun *Kel Şarkıcı* oyunu da Mr-Mrs Smith’in replikleri de hala hafızamdadır. Kitap okuma gerekçesinin her iş için bahane olabildiği, kültürün çok önemsendiği bir ev ortamını köy kökenli annem ve babam sağlamıştı. Dört kardeşin fikirleri de, hayat tarzları da, siyasi görüşleri de- hatta parti tercihleri- Müslümanlık anlayışları da birbirinden farklı oldu. *Ama bizim evde kimse pijama ile sokağa çıkmadı.*⁸⁶ Ve benim dinci arkadaşlarım kategorisi içinde size tanıtacağım çok arkadaşım var. Albay, doktor bir babanın kızı olan da var, müftünün kızı olan da. *Ama hiçbirisinin ailesinden kimse pijama ile sokağa çıkmaz* (Ayşe Böhürler, “Türk Kadını Rejimi Kime Karşı Korumayacak?” *Yeni Şafak*, 12 Mayıs 2007).

Yukarıdaki alıntıda kırsal\köy’e ait değerlerle İslam’ın özdeşleştirilmesine itiraz edilirken, bu itirazın gerekçelendirilmesinde yine şehir ve eğitim öne çıkarılmaktadır. Bununla birlikte alıntıda karşımıza çıkan “köylü bir ailenin çocuğuyum ama Kayseri’de doğdum”, “çocukluğumdaki ev ortamı içinde köyden

⁸⁶ Vurgular bana ait.

gelen dedem de vardı, tiyatro dekorları, provalar da”, “Eugene Ionesco'nun Kel Şarkıcı oyunu da Mr-Mrs Smith'in replikleri de hala hafızamdadır” ifadeleri şehirli olmaya dair bir vurgunun yanı sıra yine *beğeni* üzerinden belirli bir hiyerarşinin söylemsel düzeyde ortaya çıkışına işaret etmektedir. Tiyatro zevki\beğenisi üzerinden bir “ayrıcalık” yaratılarak, bu “ayrıcalık” sayesinde İslam inancı ve köylülük arasından kurulan ilişki bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Belirli bir yaşam biçimine ait ayrıcalık niteliklerin söylemsel alana eklenmesi aynı zamanda Batılı\seküler\şehirli “öteki” ile eşitlenme isteğine yönelik bir çabayı da ortaya koymaktadır. Saktanber'in de dikkat çektiği gibi (2001), Müslüman kadınların “gerici”, “dar kafalı”, “bilgisiz” “cahil”, “köylü” olarak etiketlenmeleri noktasında gösterdikleri hassasiyet, hegemonya mücadelesinde söylemsel alana belirli bir sosyal tabakaya ait zevk ve beğenin sahiplenilerek, “öteki” ile eşitlenme talebi olarak yansımaktadır.

Bir sanatsal faaliyet alanı olarak tiyatro beğenisinin toplumsal ayrımı pekiştirme işlevi (Swartz 2011: 18) ile söylemsel alana eklendiği yukarıdaki alıntıda yazar, kendi kültürel sermaye birikimini meşrulaştırmaya yönelik bir operasyon olarak çocukluk yıllarına ve ailesindeki sermayeye gönderme yapmaktadır. Zira Bourdieu'nun da belirttiği gibi (1995), kültürel sermaye birikimi çocukluk yıllarında başlamaktadır. Çocuğu kültürel ayrımlara karşı duyarlı hale getirmek için belirli bir zaman yatırımında bulunan ebeveynler, bu yatırımları ile simgesel bir ayrıcalığın kurumsallaşmasına da olanak sağlarlar. Bu yönüyle de kurumlandırılmış bir ayrıcalık içeren aile, hem toplumsal yapının ve ilişkilerin yeniden üretiminde, hem de farklı türleriyle sermayenin yoğunlaşma ve kuşaklar arasındaki dolaşımında temel bir öneme sahiptir (112-113). Dindar Müslüman kadın

söyleminde İslam inancı ile kırsal değerler arasında kurulan özdeşliği sarsmaya yönelik bir strateji olarak, hakim sınıfa özgü bir kültürel pratiğin söylemsel alana eklenmesi ise yine başörtülü kadınlar arasında kurulmaya çalışılan bir sınıfsal ayrıma işaret etmektedir.

Tiyatro beğenisi üzerinden yaratılan ayrıcalık, aslında farklılıktan, ayırt edici özellikten yani ancak daha başka özelliklerle ve bu özelliklerle arasındaki bağıntı aracılığıyla varolan bağlantısal bir özellikten ibarettir (Bourdieu, 1995: 18). Bu bağlamda tiyatro beğenisi üzerinden yaratılan bir habitus, farklılaşmış ama aynı zamanda farklılaştırıcı bir özelliği de imlemektedir (21). Dindar Müslüman kadın söyleminde de beğeni üzerinden kurulan bu ayrışma ile bir taraftan başörtülülere yönelik resmi söylemdeki ortaklaştırıcı tasavvur bertaraf edilmeye çalışılırken, diğer taraftan da şehirli ve entelektüel Müslüman kadının, köylü, cahil başörtülü kadın karşısındaki iktidar konumu meşrulaştırılmaktadır. Kısaca, söylemsel düzeyde toplumsal olarak anlamlı bir farklılığa dönüşen tiyatro beğenisi bir farklılık ve seçkincilik göstergesi olarak işaretlenmenin ötesinde, sınıflandırıcı bir zevk olarak da başörtülü kadınlar arasındaki ayrışmayı kurmaktadır.

Söz konusu “ayrıcalık”lar üzerinden bir “farklılığın” yaratılma çabası modernleşme süreci ile doğrudan bağlantılıdır. Farklı tabakaların farklı kültür, beğeni ve alışkanlıkları seçici bir tarzda benimsemesine dayanan modernleşme, toplumsal statünün göstergesi olarak farklı tarzların yaratılmasına da olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda Türk modernleşmesi de Osmanlı\Türk ve Avrupai tarzlar arasında bir ayrılık yaratmıştır. Buna göre, Batıdan alınan mobilyalar, giysiler, aletler bir taraftan Batılı görgü kurallarının ithaline olanak sağlarken, diğer taraftan bu görgü kuralları ekseninde oluşan yeni zevk ve beğeniler, eski alışkanlıkları “medeniyetsizlik”

göstergesi olarak işaretleyerek, yeni görgü kuralları üzerinden bir değer hiyerarşisi ortaya çıkarmıştır (Kandiyoti, 1999: 106). Modernleşme ile birlikte oluşan görgü kurallarının çerçevelediği zevk ve beğenin eski ve yeni arasında yarattığı hiyerarşi yukarıdaki alıntıda karşımıza çıkan “Ama bizim evde kimse pijama ile sokağa çıkmadı” ifadesinde de kendini göstermektedir. Buna göre, pijama ile sokağa çıkmak gayri medeni bir davranış olarak öne sürülürken, aynı zamanda “medeniyetsizlik” ile taşralılık arasında da bir bağın kurulduğu görülmektedir. Yazıda tiyatro ve edebiyat beğenisi ile örülmüş şehirli bir kimlik üzerinden yaratılan farklılık sayesinde pijama ile sokağa çıkmak bir taşralılık ve medeniyetsizlik göstergesi olarak işaretlenmektedir.

Bununla bağlantılı olarak Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e yönelik hegemonya mücadelesinde Kemalist modernleşme projesinin modern, şehirli, başı açık kadın ile geleneksel başörtülü kadın arasında kurduğu özdeşliğin tersine çevrilmesinde örtünmenin bir medeniyet göstergesi olarak işaretlendiği de görülmektedir.

Arapça kent anlamına gelen Medine kelimesinden türetilmiş bir kavram olarak medeniyet, çöl halkının yaşam biçimini imleyen bedeviliğin zıttı bir anlama sahiptir. Türkçede uygarlık ile eşanlamlı olarak da kullanılan kavram, bir taraftan barbarlık ve ilkellik karşıtı bir içeriğe gönderme yaparken, diğer taraftan da Batının ulaştığı düşünülen gelişme ve kalkınmayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Batının sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin bir üstünlük hiyerarşisi olarak anlamlandırılması ile birlikte, bu değerlere sahip olmayan toplumları ilkel olarak tanımlama eğilimi söz konusudur (Şimşek, 2010).

Osmanlı'da Tanzimat dönemi ile birlikte siyasi düşünce tarihine giren medeniyet kavramı, bu dönemde ilim, fen, sanayi sayesinde insanları refaha ulaştıran bir yol olarak tanımlanmakta ve karşıtı olarak da bedeviyet kelimesi kullanılmaktadır. Medeniyetin bedeviliğe üstünlüğünün bu dönemde, dini gereklilikler üzerinden temellendirildiği görölmektedir. Klasik İslam geleneğinin bir uzantısı olarak, ilim ve medeniyet ile cehalet ve bedeviyet arasında kurulan paralellikte, medeni olmak Müslüman olmanın ve dinin bir gereği olarak işaretlenmektedir (Aydın'dan akt. Çetinsaya, 2004: 56). Her türlü maddi ve manevi ilerleme olarak anlaşılan ve bu bağlamda da “terakki” ile doğrudan bir ilişki içinde değerlendirilen kavram, temelde akıl ve bilimle bağlantılı bir biçimde tasavvur edilmekteydi. Tanzimat döneminde medeniyetin din ile bağlantılı bir biçimde kavramsallaştırılması, Batının medeniyeti doğudan ithal ettiğine dair bir anlayışın yerleşmesini de beraberinde getirmişti. Bu bağlamda Osmanlı bürokratlarına göre, İslam kültürü korunarak yapılacak bir dizi siyasi ve idari reformlarla Avrupa gibi eğitim ve bilim yoluyla ilerleyen bir toplum Osmanlı'da da yaratılabilecekti (Çetinsaya 2004: 57-59).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde devleti kurtarmanın bir aracı olarak Kendini gösteren kısmi Batılılaşma çabalarının Cumhuriyetle birlikte topyekün bir Batılılaşma projesine devri, medeniyete ilişkin Osmanlı Tanzimat dönemindeki seçmeci anlayışın da terk edilmesine neden oldu. “Muasır medeniyet seviyesine” ulaşmak biçiminde de formüle edilen Cumhuriyet modernleşmesi ile birlikte Batı medeniyeti, yaratılmak istenen modern, laik toplumsal ve siyasal sistemin tek referansı olarak öne çıkarıldı. Kısaca İslam geleneği üzerine kurulu bir

imparatorluktan modern bir ulus devlete geçişi gerçekleştiren Kemalist kadro, aynı zamanda modernleşme ekseninde bir “medeniyet değişimi” projesine de imza attı.

Bu bağlamda Batı medeniyetinin evrenselliği ve üstünlüğü, yaşam şeklinden, davranış biçimine, giyim kuşamdan, gündelik alışkanlıklara kadar toplumsal yapının tüm alanlarına nüfuz ettirilmesiyle topyekün kabullenildi (Göle, 2001: 82-84). 19. yüzyıldan itibaren, geleneksellik ve modernlik arasındaki tartışmalı sınırın ortasında yer alan “kadın” da (Kadığolu, 1998: 89) bir medeniyet projesi olarak Kemalizm’in vitrinine yerleştirilerek, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren “Batı medeniyeti”ne eklemlenmenin hem en önemli göstergesi, hem de taşıyıcısı olarak konumlandırıldı. Eski ve yeni medeniyet arasındaki toplumsal formların bir çatışma alanı olarak “kadın”ın, sosyal konumu ve nasıl “görünmesi” gerektiği mevzusu, bu bağlamda Kemalizm’in modernleşmeci projesine rengini veren temel bir mesele olarak gündemdeki yerini her dönem korudu.

Batılı tarzda giyim kuşamın bir “medeniyet” göstergesi olarak nasıl işaretlendiği Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında bizzat Mustafa Kemal’in yaptığı konuşmalarda da karşımıza çıkmaktadır. 30 Ağustos 1925’te Kastamonu’da yaptığı bir konuşmada Mustafa Kemal şöyle bir uyarıda bulunur:

Bazı yerlerde başlarını bir kumaş parçası, eşarp ya da öyle bir şeyle örterek yüzlerini ve gözlerini kapatan kadınlar görüyorum; yanlarından bir erkek geçtiği zaman ona arkalarını dönüyor, ya da yere oturup kapanıyorlar. Bu davranışın anlamı, açıklaması nedir? Uygur bir ulusun anaları ve kızları böylesine gülünç ve bayağı bir durum alırlar mı? Bu ulusumuzu küçük düşüren bir durumdur, derhal düzeltilmesi gerekir” (Akt. Arat, 1998: 54).

Mustafa Kemal ile diğer modernleşmeci seçkinler, kadınların örtünmesi mevzusunu daha ziyade Avrupalının “Türk Kadını”nı nasıl algıladığına dair bir duyarlılıktan hareketle tartışmışlardır. Bu nokta, Tanzimat’tan itibaren modernleşmeci seçkinlerin düşüncesine hâkim olan oryantalist söylemin Kemalizm

içinde de belirgin bir damar olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁷ Oryantalizmin dünyayı Doğu ve Batı olarak iki farklı uygarlığa ayırıştırarak tanımlaması ve bu tanımlalar üzerinden oluşan anlam dünyası, Türkiye’de de modernleşmenin gelişimini yönlendirmiştir (Sancar, 2004: 203).

“Geçmiş ve gelenekle” bağlantılandırılan İslam dini ve bu dinin kadın bedeni üzerindeki görünür simgesi “örtü”nmenin Kemalist modernleşme projesi içindeki anlamı, Mutman’ın da belirttiği gibi (Mutman, 2004: 91) Doğu-Batı arasında var olan gerilimin aşılmasında Batı’nın “merkeze” alınıp, Doğu’nun işaretlenerek “ötekileştirilme”sinin sembolik düzeyde bir uzantısına işaret etmektedir. Zira Batı’nın merkeze alındığı topyekün modernleşme projesinde hem geleneği, hem de Doğu’ya ait bir yaşam biçiminin göstergesi olarak, “gerilik” “cehalet” “esaret” olarak kodlanan “örtü” ile mücadele merkezi bir yer işgal etmiştir. Örtünmede “aşrılığa kaçma” Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında modernleşmeci seçkinler tarafından eleştirilmekle birlikte, 1935’e kadar, kadınların örtünmelerindeki değişikliğe ilişkin herhangi bir politikanın ya da yasal düzenlemenin yapılmadığı da görülmektedir. 1935’te ise, Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayı’nda peçenin yasaklanması için bir öneri gelmekle birlikte, devlet tarafından herhangi bir yasal girişimde bulunulmamış, yasağın birkaç belediye dışında uygulama alanı olmamıştır (Arat, 1998: 55). 1960’larla birlikte, başörtülü kadınların kamusal alanda yer almaya başlamalarına

⁸⁷ Cumhuriyet’in kuruluş döneminde modernleşmeci seçkinler tarafından medeniyet kavramı ile Batı arasında ayrıca belirtilmesine gerek duyulmayan bir özdeşliğin kurulması, Kemalizm tarafından “içselleştirilen oryantalizm”in açık bir göstergesidir. Bu durum, toplumun ve toplumsal değerlerin doğrudan oryantalist bir gözle okunmasını beraberinde getirmiştir. Bunun doğal bir uzantısı olarak da, Kemalizm Doğu’yu, oryantalist bir anlayışa egemen olan bir bakış açısı ile ele alarak, onu başta dinsellik olmak üzere, karanlık, geri kalmış, kendisini değiştirme olanağından yoksun bir zihniyet olarak işaretlemiştir. Kemalizm’in gerek bir söylem olarak kurgulanmasında, gerekse de hegemonik hale gelmesinde bu “açık oryantalizm”in kullanıldığına dikkat çeken Kahraman’a göre, Kemalizm’in öncelikli olarak Doğu’yu değil, Batı’yı tanımlama edimindeki “gizli oryantalizm” ise, Kemalizm’in meşrulaşma çabasının önemli bir dayanağı olarak geliştirilmiştir (Kahraman, 2002: 163-177).

paralel olarak başörtüsü yasakları da özellikle 1980’lerden itibaren kapsamı giderek genişletilerek uygulamaya konulmuştur.

Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’in örtüsünden kurtarılmış kadını bir medeniyet simgesi olarak işaretleyerek, örtüye dair “esaret” “cehalet” “karanlık” gibi kavramlar üzerinden yarattığı ideolojik kapanmanın tersine çevrilmeye çalışılarak, örtünmenin bir medeniyet göstergesi olarak işaretlendiği görülmektedir.

(...) Bütün edep kuralları dini kaynaklıdır. Evrensel düzeyde medeni; ince düşünülecek olunursa. Neden Avrupa soyluları resmi düzeyde şapka giyerler? Kadınlardan bahsediyorum tabii. Çünkü din kaynaklı örtü medeni bir nitelik kazanmıştır. Yahut medeniyet örtü ile ilkelikten uzaklaşmıştır. Bellerine bağladıkları bir iple edep yerlerini örten Afrikalı kaldı mı artık? Bütün bunlar bilinmez, düşünülmez, hazmedilmiş olmazsa, önyargıların ve buna dayalı yasakların kölesi olarak, boyuna eleştirir, boyuna suçlarsınız. Biri çıkıp size “ne olmuş yani?” diyene kadar (Afet İlğaz, “Ne Olmuş Yani?” *Yeni Şafak*, 3 Mayıs 1997).

Yukarıdaki alıntı, Kemalizm’in örtüsünden kurtarılmış kadın ile medeniyet arasında kurduğu ilişkinin tersine çevrilmesinde, örtünün dindar Müslüman kadın söyleminde bir medeniyet göstergesi olarak nasıl işaretlendiğine dair bir örneği oluşturmaktadır. Alıntıda karşımıza çıkan medeniyeti örtünme ile eşitleme girişimi aslında tam da Elias’ın işaret ettiği özellikle 18 ve 19. yüzyıldan itibaren Batılı medeni bedenin örtülü bir beden olarak idealize edildiği sürece işaret etmektedir. Bu döneme kadar sosyal statü olarak altta yer alanların yanında bir samimiyet belirtisi olarak görülen çıplaklık, insanlar arasındaki toplumsal eşitsizlik azaldıkça bir utanç kaynağı olarak nitelendirilmeye başlanmış ve bedenin örtünmesi gerek bu utancın gerekse de cinselliğin kontrol alınması adına toplumsal bir kural haline gelmiştir (2000: 242). Bu bağlamda alıntıdaki örtünmenin (başörtüsünün) evrensel düzeyde bir

medeniyet simgesi olduğu iddiası, belirli bir gruba ait olan tikel bir örtünme biçimini evrenselleştirilmeye yönelik bir girişime işaret etmektedir.

Yazıda başörtüsü bir medeniyet simgesi olarak işaretlenirken aynı zamanda medeniyetin “negatifi” olarak da ilkelliğe vurgu yapılmaktadır. Başörtüsüne medeniyet üzerinden evrensellik kazandırılmaya çalışılırken medeniyeti ilkellikle karşıtlık içinde kavramsallaştırma girişimi belirli bir sömürgecilik ve hakimiyet ilişkisinin söylemsel düzeyde yeniden nasıl üretildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda medeni\ilkellik dikotomisiyle dindar Müslüman kadınların karşı çıktıkları Kemalizm’in “ötekileştirme” mantığına kendilerinin de düştüklerini ortaya koymaktadır. Zira alıntıda karşımıza çıkan “bellerine bağladıkları ipe edep yerlerini örten Afrikalı mı kaldı artık?” ifadesinde, Afrikalının “dinsiz”liğine ve ilkelliğine yapılan bir vurguyla söylemsel düzeyde “Afrikalı”, dindar Müslüman kadının “öteki”si olarak işaretlenmektedir. Kemalizm’in başörtülü kadınları “öteki”leştirme mantığına itiraz ederken\karşı çıkarken, dindar Müslüman kadın söyleminde bu kez “dinsizlik” ve “ilkellik” üzerinden yeni bir “öteki”nin yaratıldığı görülmektedir. Buna göre, dindar Müslüman kadın söyleminde, oryantalizm, medeniyet kavramı üzerine yürütülen mücadelede Kemalist hegemonyayı sarmaya yönelik bir strateji olarak söylemsel alana eklemlenmekte, ilkel Afrikalıya göre, “Batılı” medeni ve dindar ikiliği kurularak bir iktidar konumu yaratılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminin de Kemalizm’in oryantalist mantığıyla malul olduğu açıktır.

3.2. Dindar Müslüman Kadınlar “Kapitalist Sistemle Bütünleşen” Başörtülü Kadına Karşı

Kemalizm’in modern-başı açık kadın ile geleneksel-başörtülü kadın arasında kurduğu hegemonik hiyerarşinin tersinden yeniden üretildiği dindar Müslüman kadın söyleminde daha önce de vurgulandığı gibi şehirli, eğitilmiş, modern başörtülü kadın bir norm ve statü sembolü olarak öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Mücadelede izlenen söz konusu strateji nedeniyle eğitimsiz, köylü, geleneksel başörtülü kadını; şehirli, eğitilmiş, modern kadından ayırtırmaya yönelik bir dizi pratiğin söylemsel alana eklemlendiği Müslüman kadın söyleminde aynı zamanda kadınların kapitalizm ile olan ilişkisinin de, başörtülüler arasındaki farkı inşa edici bir unsur olarak öne çıkarıldığı görülmektedir.

1990’ların ortalarından itibaren piyasa koşullarının etkisi altında Müslümanların tüketim kültürünün kavramları ile tanışmaları, gündelik yaşam pratiklerinin de bu koşullara uygun olarak dönüştürülmesine neden oldu. Aynı zamanda Müslümanların alternatif bir pazar yaratmaya çalıştıkları bu yıllarda tesettürün bir meta haline gelişi, kadınları bu dönüşümün merkezinde yer alan özneler olarak konumlandırdı (Kılıçbay ve Binark, 2002: 489-499; Navaro-Yaşın, 2002: 232-233). 1990’larda yaygınlaşmaya başlayan defilelerle birlikte bir moda göstergesi olarak metalaşan tesettür, kentli orta sınıf Müslüman kadın için artık sadece din ve geleneğe ait bir pratik olmanın ötesinde, statü ve ayırtmaya da işaret etmekteydi (Kılıçbay ve Binark, 2002: 509). Bu yönüyle de sadece İslam inancına uygun bir giyim tarzı olmaktan çıkan tesettür, bir taraftan sınıf zevklerinin ve yaşam

beğenisinin bir “gösteren”i haline gelirken (Navaro-Yaşın, 2002) diğer taraftan da, Müslüman kadınlar arasındaki ayrışmanın görünür simgesi oldu.

(...)Dini bütün bir anlayışın görünür simgesi olarak başını örten, vücut dilini bu anlayışa göre ortaya koyarak “kadınlığını” parantez içine alan başörtülüler olduğu gibi; “kadınlığını” başörtüsü vurgusu ile göstermek isteyenler de (artık) oldu/olacak. Kapitalist dünyaya karşı duran bir anlayış ile başını örtenler olduğu gibi, kapitalist dünyanın değerleri ile sonuna kadar barışık başı örtülüler de oldu. Aynı tarz başını örtenler arasında dışardan bakıldığında bir örnek gibi duran başörtülüler arasında son derece eğitilmiş, birkaç dil bilen, genç kızlar/kadınlar olduğu gibi; aldığı parayı giyimine kuşamına yatıran, tiki kızları rol model olarak benimseyen overlokçu/tezgâhtar kızlar da var. Dışarıda görerseniz asla bir tezgâhtar olacağına ihtimal veremeyeceğiniz aksesuarlarıyla, onlar başlarındaki örtüyü de bir aksesuar gibi taşıyor zaten. Ya da ontolojik duruşunu markalar üzerinden kurmaya çalışan yeni zengin ailelerin üzerine titrenen kızları. (...)Yapılacak olan nedir? Başörtülüler yek pare bir bütün olarak, homojen bir topluluk olarak görme, okuma alışkanlığından vazgeçme (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Herkesin “Örtü”sü Kendine,” *Yeni Şafak*, 5 Şubat 2008).

Başörtülülerin yekpare bir topluluk olarak nitelendirilmesine itiraz edildiği yukarıdaki alıntıda, heterojenliği vurgulamak üzere Müslüman kadınlar sermaye dağılımlarındaki farklılıklar üzerinden ayrıştırılmaktadır. Söz konusu ayrıştırma ise, kadınların kapitalist sistemle olan ilişkileri ekseninde inşa edilmektedir. Buna göre de sisteme entegre olan Müslüman kadın, tesettürdeki değişime eklemlenen “kadınlığını öne çıkaran bir örtünme biçimini tercih eden” öznel olarak, sistemin dışında kalmaya çalışan ve “kadınlığını paranteze alan” başörtülülerden farklılaştırılmaktadır.

Nihal Bengisu Karaca da (Sever, 2006: 85), benzer bir biçimde pahalı ve modaya uygun giyinmeye çalışan başörtülü kadınları “cinsel cazibelerini öne çıkarmakla” suçlamaktadır. Ayşe Böhürler ise,⁸⁸ başörtülü kadınların “süslü” ve “şık” görünmek istemesini “kadınca bir duygu” olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda da yazar, “her kadının doğasında olduğu gibi” başörtülü kadınların da

⁸⁸ Ayşe Böhürler, “Başörtüye Gül Takmak,” *Yeni Şafak*, 3 Mayıs 2008.

“beğenilmek ve fark edilmek için süslendiklerini” vurgulamaktadır. Ancak Böhürler’e göre, “Müslüman kadının fazla süslenmesi” aynı zamanda “niye örtünüyoruz? sorusunu da gündeme getirdiği için sorunludur” Bu ifadeleri ile yazar, modaya uygun bir giyim tarzını benimseyen başörtülü kadınları, yine, fazla kadınsı görünmekle ve İslam’dan uzaklaşmakla eleştirmektedir. Kısaca, Müslüman kadın söyleminde başörtüyü “tüketim kültürünün bir nesnesi olarak ‘kullanan’” kadınlar, diğer başörtülülerden farklı olarak, “cinsel cazibelerini arttıracak şekilde kadınlıklarını öne çıkaran” ve tam da bu vurgu üzerinden de aslında “İslam inancından sapan” başörtülülere işaret etmektedirler.

Alıntıda karşımıza çıkan “başörtülüler arasında son derece eğitilmiş, birkaç dil bilen, genç kızlar/kadınlar olduğu gibi; aldığı parayı giyimine kuşamına yatıran, tiki kızları rol model olarak benimseyen overlokçu/tezgâhtar kızlar da var” ifadesi ise söylemsel düzeyde kapitalist tüketim pratikleri aracılığıyla “sınıf atlamaya çalışan” kadınlarla diğer başörtülü kadınlar arasındaki farkın sembolik alanda yürütülen bir mücadele ekseninde kurulduğunu göstermektedir. Zira “overlokçu\tezgahtar başörtülü kadın” nitelemesi, ekonomik ve kültürel sermayeden yoksun başörtülülere işaret etmekte ve bu yoksunluğa yönelik vurgu sayesinde de kültürel sermayeye sahip Müslüman kadının iktidar konumu pekiştirilmektedir.

Kısaca İslam dininin kadınlar için öngördüğü varsayılan giyim tarzının piyasa koşulları altında değişen anlamına uyum sağlayan başörtülüler, İslam’i değerlerden sapmakla suçlanırken, aynı zamanda overlokçu\tezgahtar nitelemesi ile tesettürün dönüşümünden etkilenenler de alt sınıfa mensup başörtülüler olarak işaretlenmektedir. Kapitalizmle olan ilişkileri ekseninde giyim tarzında oluşan

farklılıkların, başörtülü kadınlara yönelik mücadelede bir sınıf göstergesi olarak anlamlandırıldığı Müslüman kadın söyleminde, sermaye üzerine kurulu bir hiyerarşiyle kadınların “sınıflandırıldığı” görülmektedir.

Yukarıdaki alıntıda yer alan itiraza benzer bir biçimde “başörtülü kadınlar diye homojen bir gruptan bahsetmek mümkün değil” diyen Nazife Şişman da (1997: 38), Müslüman kadınlar arasındaki ayrımı yine “kentli\köylü”, “entellektüel ilgi alanı olanlar\popüler kültürü talep edenler” olarak işaretlediği eğitilmiş\eğitimsiz başörtülüler üzerinden kurmaktadır. “Kemalist modernleşme projesi nedeniyle başörtüsünün “kapıcılık”, “hizmetçilik” gibi düşük statüde işler yapan kadınların sembolü haline geldi”ğini vurgulayan Şişman, “marka düşkünü” olarak nitelendirdiği pahalı ve moda uygun giyinmeye çalışan kentli\eğitilmiş\zengin başörtülü kadınları ise, en alt düzey\en alt statüdeki kadınlar olarak anlamlandırdığı sembolik sermayeden yoksun Müslüman kadından ayıştırmaktadır. Bu bağlamda kullanılan “marka düşkünü” ifadesi ile bir taraftan kapitalizme eklemlenen başörtülülerin toplumsal konumları sarsılmaya çalışılırken, diğer taraftan da örtük olarak hala ekonomik ve kültürel sermayeye sahip başörtülü kadının iktidar konumu muhafaza edilmektedir.

Başörtülü kadınların sermayelerinin farklılıkları üzerinden ayrıştırıldığı başka bir alıntıda ise, bu kez ekonomik sermayeye sahip kadınlar kültürel sermayeden yoksun bireyler olarak işaretlenmektedirler:

(...) İslami kesimin kadınları zevk bölümüne taraftar. Her şeyin en iyisini onlar yemeli, en güzelini onlar giymeli. Kocasını iyi para kazananlar, ilköğretim mezunu olsalar da, nice bitirilmemiş okullardan diplomalı, bütün fahri ünvanların toptan alıcısı konumundalar. Kocalarının mevkisi makamı aşkına, bunların huzurunda üniversite mezunu kadınlar el pençe divan durmalı, zat-ı alilerinin “biricikliği”

üzerine çalışmalıdır (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Zevk Piramidi,” *Yeni Şafak*, 21 Eylül 2007).

Yazar bu ifadeleri ile yine üniversite mezunu başörtülü kadına bir iktidar konumu sağlamaya çalışmaktadır. Bu iktidarın inşasında ise, ekonomik sermaye negatif bir takım anlamlandırmalar üzerinden söylemsel alana eklemlenmektedir. Kapitalist sistemi ve sistemin dayattığı tüketim kültürünün değerlerini içselleştiren başörtülü kadının toplumsal konumunu sarsmaya yönelik bir strateji olarak yukarıdaki alıntıda zengin başörtülüler, ilkokul mezunu olarak işaretlenmelerinin yanı sıra, “çalışıp üretmedikleri gibi, kocalarının kazandığı paraları harcamakla” eleştirilmektedirler.

Bununla birlikte, Müslüman kadın söyleminde kapitalizmin tüketim kültürüne eklemlenen Müslüman kadınların aynı zamanda “ötekileştirilmekten” ve “dışlanmışlıktan” kurtulmaya yönelik stratejiler geliştiren özneler olarak da işaretlendikleri görülmektedir. Bu bağlamda, sisteme entegre olan Müslüman kadınları kurulan bir sınıfsal hiyerarşi ekseninde ayırtırmaya yönelik bir mücadeleden ziyade, tesettürün modaaya uygun bir biçimde dönüştürülmesi, başörtülü kadınların geliştirdiği bir strateji olarak anlamlandırılmaktadır.

Tesettürün dönüşümü sinyalini 90’ların ortalarından itibaren vermeye başlamış olmasına karşın, bu fiiliyatın ivme kazanması, AKP’nin parlaması, ardı ardına düzenlenen defilelerin de itici gücüyle, tesettürün modaaya tanışması ve giderek bir sektör haline gelişiyile doğru orantılı. Kendine şık bir stil oluşturmamayan bütün tesettürlülerin, demode ilan edilerek, ortak beğeni çarkının dışına fırlatılacağı böyle bir dönemde, kamusal alanda yer edinebilmek için değişik yollarla kendini geliştiren, içine ve dışına bakmayı öğrenen genç kızların bir nevi kendini ifade ediş tarzı olan giyimlerinin de dönüşmesi kaçınılmazdı. Acı “**mahcubiyet**”i bitirir değil mi? Devlet onaylamasa da modern giyimli tesettürlü, “ortam”larda eskisi gibi aşağılanmamaya başladı. Karar verici mekanizmalarda “**öteki**”, toplumsal dokuda da “**demode**” olarak yaftalanmaktan iyiydi böylesi. Çaresizlikten vazgeçip, hayata bir şekilde dahil olarak varolma savaşı veren genç kadınlar bu arada, tıpkı sahip oldukları dünya görüşünün yükünü okul kapılarında “yalnız bırakılarak” çektikleri gibi, şimdi de aynı dünya görüşüne zarar vermek suçlamasıyla “**yalnız bırakılabiliyorlar.**”

Başörtülüler iyi bilir, para üstü alırken mesela, yüzüne bakılmadan yapıştırılan “teyze” hitabı, genç kızdan sayılmak için, açık olmak zorunluluğunu kanıtlar bu sulara (Özlem Albayrak, “Göbeği Açık Türbanlı,” *Yeni Şafak*, 25 Ağustos 2005).

Tesettürü bir meta haline getiren süreçle, İslamcı hareketin elde ettiği ekonomik ve siyasal güç arasında doğrudan bir ilişkinin kurulduğu yukarıdaki alıntıda, başörtülü kadınların modaya uygun giyinme “çabası” “ötekilik”ten kurtulmaya yönelik bir tavır olarak görülmektedir. Buna göre, uzun yıllar kıyafetleri nedeniyle Kemalist sistem tarafından geleneksel köylü kadınlar olarak işaretlenen, İslami cemaat içinde de rüküş ve demode olmakla suçlanan başörtülü kadınlar, modaya uygun giyinerek aslında bir biçimde bu “dışlanmışlıkla” mücadele eden özneler olarak konumlandırılmaktadırlar. Bu bağlamda da, başörtülü kadınların “modern giyimleri”, gerek Kemalizm’e gerekse de cemaat içinde yer alan erkeklere karşı geliştirdikleri bir mücadele stratejisi olarak anlamlandırılmaktadır. Zira alıntıda karşımıza çıkan “çaresizlikten vazgeçip, hayata bir şekilde dahil olarak varolma savaşı veren” başörtülü kadın vurgusu, söylemsel düzeyde tam da tesettürü modaya uygun dönüştürmenin aslında bir mücadele stratejisi olarak nasıl işaretlendiğini göstermektedir.

Alıntıda karşımıza çıkan “tıpkı sahip oldukları dünya görüşünün yükünü okul kapılarında “yalnız bırakılarak” çektikleri gibi, şimdi de aynı dünya görüşüne zarar vermek suçlamasıyla “**yalnız bırakılabiliyorlar**” ifadesinde ise, eleştirilerin hedefinde modaya uygun giyinmeye çalışan başörtülü kadınları “İslami değerlerden sapmakla suçlayan” Müslüman erkekler yer almaktadır. Başörtüsü yasakları sürecinde gösterdikleri tavra yapılan bir gönderme ile de, “Müslüman kadını cemaat içinde yalnız bırakan” erkeklerin bir taraftan kadınlara yönelik bu suçlamaları

bertaraf edilirken, diğ er taraftan da toplumsal ve siyasal konumlarının meş ruluğ u sarsılmaya ç alı ş ılmaktadır.

Bu noktada, tesettürde bir moda yaratmaya ç alı ş an baş örtü lü kadınların sadece cemaat içinde yer alan erkekler tarafından “İslami değ erlerden sapmakla” suçlanmadıklarına dikkat çekmek gerekir. Zira burada vurgulandığı gibi, Müslüman kadın söyleminde de, söz konusu baş örtü lü kadınlar “giyim tarzları ile İslam’ı yozlaşt ıran” özneler olarak iş aretlenmektedirler.

3.3. Dindar Müslüman Kadınlar AKP’li Kadınlara Karşı

Dindar Müslüman kadın söyleminde İslamcılık, özellikle AKP’nin iktidarda olduğı 2002’den itibaren Kemalizm ve kapitalizm ile bütünleşerek, artık sisteme entegre olan bir hareket olarak anlamlandırılmaktadır. İslamcılık’taki bu dönüş ümden Müslüman erkekler sorumlu tutulurken, AKP’li kadınlar da değ iş imin görünür\somut özneleri olarak iş aretlenmektedir. Bu bağ lamda gerek AKP kadın kolları içinde örgütlenen kadınlar, gerekse de hükümette yer alan üst düzey görevlilerin eş leri, geçmiş yıllarda İslamcı hareket içinde mücadele eden baş örtü lü kadınlardan ayrış tırılmaktadır.

AKP’li kadınlarla, Saadet ve Refah Partili kadınlar arasında önemli bir fark olduğunu belirten Nihal Bengisu Karaca’ya göre, “AKP’li kadınlar saman altından ve eski “kadınlık” taktikleri ile siyaset yapmaktadır.” Buna karş ın “iktidardan pay alma amacıyla olmayan, aksine sadece partileri başarılı olsun diye ç alı ş an Saadetli ve Refahlı kadınlar demokratik usullerle siyaset yapmış lardır” (Saner, 2004). Karaca’nın bu ifadeleri iki tip partili kadın arasında siyaset yapma biçimindeki farka

ilişkindir.⁸⁹ Buna göre, geçmiş yıllarda İslami oluşumlu partiler içinde yer alan kadınlar, “kadınlıklarını paranteze alan bir siyaset anlayışına sahipken, yeni kuşak AKP’liler İslami bilinçten yoksun, kadınlıklarını öne çıkaran ve bu sayede iktidardan pay almaya çalışan bireyler olarak işaretlenmektedir. AKP’li kadınlara yönelik söylemsel düzeyde öne çıkan bu cinsiyetçi dil, siyasette yer alan tüm kadınları “erkekleri parmağında oynatan”, “kurnaz” kadınlar olarak nitelendirirken hem erkek egemen bir dil kullanmakta hem de siyaseti erkek egemen bir uğraş olarak meşrulaştırmaktadır.

Refahlı kadınların demokratik usullerle siyaset yaptıklarına yönelik ifadede ise, demokratik usulden kastın tam da Sibel Eraslan’ın daha önce de yer verilen Refah Partili kadınların parti içindeki konumuna yönelik olarak kullandığı “hikmetli sessizlik”e denk düştüğü görülmektedir. Buna göre de Müslüman kadının demokratik usullere uygun siyaset yapması, ancak parti içinde alınan tüm kararlara uyum sağladığı, herhangi bir muhalefet sergilemediği ve “iktidara oynamadığı” süreçte mümkündür.

Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelede erkekler, başörtülü kadınları görmezden gelip\yok saymakla suçlanırken, mücadele eksenini İslamcı hareketin AKP dönemi ile birlikte

⁸⁹ Bu noktada büyük bir çoğunluğu aktif siyasetle ilk kez AKP kanalı ile tanışan gerek kadın kolları içinde örgütlenmiş, gerekse de milletvekili olarak seçilmiş kadınların da kendilerini Refah ve Fazilet partili kadınlardan ayıştırdıklarını söylemek mümkündür. Geçmiş yıllarda İslami oluşumlu siyasal partiler içinde yer alan kadınlardan farklı olarak politikaya baba-eş-ağabey etkisi ya da telkini ile değil, tamamen kendi inisiyatifleri ile katıldıklarını vurgulayan AKP’li kadınlar, “ana kademeleri lojistik olarak desteklemek için değil, siyaseten kendileri için var olmak” hedefiyle siyaset yaptıklarının altını çizmektedirler (Tür ve Çıtak, 2009: 621).

geçirdiği dönüşüme kaydığında, Müslüman kadınların da AKP’li kadınları “dışladıkları” görülmektedir. Söz konusu bu dışlayıcılık sayesinde de Müslüman kadın, kendini AKP’li kadından ayırtmaktadır.

Dışarıdan bakanlar Ak Partili kadınların, ya da bütün başörtülülerin birbirini tanıdığını, dışarı karşı kapalı bir alan oluşturduklarını zannediyor. Hayır Ak Partili kadınlar öylesine açık bir alandalar ki, görünüm **Nasrettin Hoca**’nın türbesini çağırıyor. Dışarıdan bakılınca Yeni Şafak gazetesinde yazan tesettürlü bir kadını Ak Partili kadınların tanıyacağı zannedilir. Hayır öyle zannetmeyin. Bir toplantıda Nazife Şişman ben ve Nuray Mert yan yana oturuyorduk. Tuzla teşkilatından olduğunu söyleyen bir genç kız, Nuray Mert’e yaklaştı, “ay çok heyecanlıyım. Şuraya imzanızı atar mısınız? Arkadaşlara söyledim sizi gördüğümü bana inanmadılar” diyerek kağıdı uzattı. Ak Partili kadınlar Yeni Şafak gazetesi okumuyor ilmiyal. Gazeteyi biraz erkeksi buluyorlar. Yani okunacak yeri çok fazla. Köşe yazarları “ince ince destan yazıyor” üstelik siyasete ya okuyup yazmakla ilgisi olmayan insanlar bulaşıyor, ya da siyaset yapmak için gereken zaman okuma yazma işi ertelenerek gerçekleştirilebiliyor (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Ak Parti Birinci Kadın Kurultayı ya da Ediz Hun’a Hayran Olanlar,” *Yeni Şafak*, 12 Mart 2004).

(...) Etkinliklerini başörtülerinin markalarına ve ne giyeceklerine yoğunlaştırmış Ak Partili kadınları izleyen yoksul çarşafli kadınların CHP’de bir umut aramasına da fazla şaşırmıyorum. Hele Ak Partili kadınların her nedense, kendi partilerinin vizyonu açısından nasıl bir anlamı varsa, bir kadın etkinliği için çağırdıkları Angelina Jolie gelmeyince, onun yerine Gülben Ergen’i davet ettiklerini dikkate alınca... Ak Partili kadınların Jolie’yi hangi açıdan model olarak gördüklerini merak ediyor insan. Ünlü oyuncu gelmeyince Gülben Ergen’le yetinmeleri ise ayrıca tuhaf. Söz konusu etkinlik kendi alanında ilkleri gerçekleştirmiş kadınlara yönelik olarak tasarlanmış. Ergen hangi sahada bir ilki gerçekleştirmiş söylesinler de bilelim. İstanbul’un varoşlarında hiç deniz görmemiş kadınlar yaşıyor. Bu kadınlar için gündelik maişet en büyük kaygı. Ak Partili kadınlar ise, başı açık-kapalı olmalarına bakılmaksızın sınıf atlamaya çalışan tuzu kuru kadınlar görüntüsü sunmalarına yol açmaktan öte bir “içeriği” olan faaliyetler sergilemiyorlar. Zirvelerdeki iki başörtülü eş, başörtülülerin mağduriyetinin giderildiğine dair bir kandırmacaya dönüşüyor gide gide (Cihan Aktaş, “Gülben Ergen’le Yetinmeye Mecbur Kalmak,” *Taraf*, 4 Aralık 2008).

Yukarıdaki her iki alıntıda da, eleştirilerin hedefinde AKP’li kadınlar yer almaktadır. İslamcı hareketteki “yozlaşmanın” görünür simgeleri olarak işaretlenen söz konusu kadınlar, “entelektüel birikimden yoksun”, “sınıf atlamaya çalışan” bireyler olarak diğer başörtülü kadından ayırtılmaktadır.

İslami sermaye grubuna ait olan, kendisinin de köşe yazarlığı yaptığı gazete hakkında Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, AKP’li bir kadının kendisini tanımaması üzerine “partili kadınlar *Yeni Şafak* gazetesi okumuyor ilmiyal. Gazeteyi biraz erkeksi buluyorlar. Yani okunacak yeri çok fazla” ifadesine yer vermektedir. Partili kadınların diğer başörtülülerden farkını vurgulamak üzere alıntıda yer alan bu cümleler, ayrımın cinsiyetçi bir söylem üzerinden temellendirildiğini göstermesi açısından önemlidir. *Yeni Şafak*’ı “okunacak çok fazla yeri olduğu için “erkeksi” bir gazete” olarak nitelendiren, AKP’li kadınları da bu yüzden gazeteyi “okuy(a)mamakla” eleştiren yazar, bu ifadeleri ile “bilgi”yi erkeğe ait bir alan olarak işaretlemektedir. Partili kadınlara karşı mücadelede hegemonik erkek egemen söyleme eklemlenen Müslüman kadın söyleminde siyasal ve düşünsel faaliyet yine erkeklerin uğraşı olarak meşrulaştırılmaktadır.

Bununla birlikte, ilk alıntıda AKP’li kadınlarla diğer başörtülü kadınlar arasındaki fark, sembolik alanda yürütülen bir mücadele ekseninde inşa edilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi sembolik alandaki mücadelede ekonomik ve kültürel sermaye arasındaki ilişkiyi temel olarak “zaman” kavramı belirler. Buna göre, kültürel sermayeye daha fazla sahip olanlar, bu sermayenin oluşumu için gereken zamana daha fazla yatırım yapan bireylerdir, çünkü geçim zorunluluğunun dayattığı pratik ve zamansal kısıtlamalardan görece bağımsızdırlar. Bu bağlamda yukarıdaki ilk alıntıda karşımıza çıkan “siyasete ya okuyup yazmakla ilgisi bulunmayan insanlar bulaşıyor ya da siyaset yapmak için gereken zaman okuma yazma işi ertelenerek yapılıyor” ifadesi ile kültürel sermayeye erişim noktasında sınıflar arası varolan eşitsizlik söylemsel alandan dışlanmaktadır. Bu operasyon sayesinde bir taraftan siyaset, sembolik alanda elde edilen sermaye ile doğrudan ilişkili bu yönüyle de

ancak hakim sınıfa özgü bir alan olarak toplumsal katmanlaşmayı pekiştirici bir işlevle donatılırken, diğer taraftan da kültürel sermayeden yoksunlukla işaretlenen AKP’li kadınların gerek parti içindeki gerekse de diğer başörtülü kadınlar arasındaki konumunun meşruluğunu sarsılmaktadır.

Kısaca ilk alıntıda başörtülü kadınlar, sembolik alanda elde edilen kültürel sermayenin farkı üzerinden ayrıştırılmakta ve AKP’li kadınlar da bu alanda elde ettikleri yetersiz birikimlerinden dolayı suçlanmaktadır. İkinci alıntıda ise kadınlar arasındaki farkı belirleyen temel noktanın ekonomik sermayenin dağılımındaki eşitsizlik olduğu görülmektedir. Buna göre kapitalizmin nimetlerinden yararlanarak, sınıf atlamaya çalışmakla eleştirilen partili kadınlar, Cumhurbaşkanı ve Başbakanın eşleri, başörtülü kadınların sorunlarını, hatta varlığını görmezden gelen “tuzu kuru” bireyler olarak işaretlenmektedir.

Ayrıca alıntıda yer alan ifadeler, Müslüman kadın söyleminde kapitalist sistemle bütünleştiklerine dair cemaat içinde yer alan erkeklere yönelik eleştirilere AKP’li kadınların da katıldığını göstermektedir. Ancak bu noktada mücadelede ortaya çıkan farklı anlamlandırma biçimine dikkat çekmek gerekir. Zira Müslüman erkeklerin kapitalizmle eklemlenmeleri doğrudan “sınıf atlama” olarak işaretlenirken, partili kadınların bu eklemlenme düzeyi “sınıf atlamaya çalışmakla” işaretlenmektedir. Bu bağlamda da Müslüman kadın söyleminde partili kadınlara yönelik mücadelede söz konusu kadınların toplumsal ve siyasal konumları erkeklere oranla daha fazla sarsılmaya çalışılmaktadır.

Alıntıda yer alan “zirvelerdeki iki başörtülü eş, başörtülülerin mağduriyetinin giderildiğine dair bir kandırmacaya dönüşüyor” ifadesinde karşımıza “zirvelerdeki”

kelimesi ile de, tam da başta Cumhurbaşkanı ve Başbakan eşleri olmak üzere AKP’li kadınların aslında Müslüman kadına olan “uzaklığı” işaret edilmektedir. Söylemsel düzeyde kadınlar arasındaki bu “mesafeyi” belirleyen temel düzey ise, Müslümanlar arasında ekonomik sermayenin dağılımındaki eşitsizliktir. Müslüman kadın söyleminde özellikle Cumhurbaşkanı, Başbakan ve hükümette yer alan diğer üyelerin başörtülü eşleri “tesettürü yozlaştıran” görüntüleri ile de Müslüman kadına “uzak” bireyler olarak işaretlenmektedir.

Etraf başörtülü yarı çıplaklardan geçilmiyor. Tesettürle başkaları değil ama başörtülüler fena halde dalga geçmekte. Kadıncağız adeta amazon gibi sokağa fırlamış. En baştakilerdeki bozulma bütün toplumu etkilemekte. VIP kadınlardan başlayan bir dezenformasyon. (...) Büyük başlarımız böyle yapınca; halk çocukları da nereden bulsunlar cici salonları, şık avizeleri, pahalı kostümleri; onlar da sokaklarda soyunmaya başladılar. Tamam, bizim kızlar yeni örtünüyor biraz hoşgörü de, altmış yaşındaki büyük hanımlarda da mendil kadar başa yapışan örtüler ve göbek göğüs hatları olabildiğince belli eden dar kostümler. (...) Tanıdığım pek çok başı açık laik bayan; bizim başı örtülü pek çok kadınımdan daha kapalı giyinmekte. Yaz sıcaklığında diz altı eteği üzerine ceketini ya da hırkasını giymeden dışarı çıkmayan, neneden atadan görgülü, terbiyeli çok insan tanıyorum (Mine Alpay Gün, “Başörtülü Yarı Çıplaklar,” *Milli Gazete*, 19 Ekim 2007).

Müslüman kadının tesettüre ilişkin algısında belirgin bir dönüşümün yaşandığına dikkat çekilen alıntıda, söz konusu değişimden hükümette yer alan üst düzey görevlilerin eşlerini sorumlu tutulmaktadır. “Etraf başörtülü yarı çıplaklardan geçilmiyor” diyen yazar, bu bağlamda tesettüre uygun giyinmeyen başörtülü kadını da “Amazon”a benzetmektedir. Buna göre, kimi Müslüman kadınlar, sanki sadece kadınlardan oluşan bir toplumda yaşıyormuşçasına İslam dininin onlar için öngördüğü kılık kıyafete uygun bir görüntü sergilememekle eleştirilmektedir. Söz konusu eleştirinin hedefinde ise, “halktan” ziyade, elde ettikleri siyasal ve ekonomik güçle tesettürde yozlaşmanın önünü açan ülkeyi yönetenlerin başörtülü eşleri yer almaktadır.

Bu bağlamda da yine kadınlar arasındaki fark, sembolik alanda yürütülen bir mücadele ekseninde inşa edilmektedir. VIP kadınları olarak nitelendirilen AKP’li üst düzey görevlilerin eşleri ile “halk çocukları” arasındaki ayrım ekonomik sermayenin dağılımındaki fark üzerinden anlamlandırılmaktadır. Buna göre tesettürdeki yozlaşmanın müsebbibleri olarak nitelendirilen başörtülü kadınlar, “Şık avizeli salonlarda”, “göbek ve göğüs hatlarını belli eden pahalı kostümler giyen” tesettürlüler olarak işaretlenirken, sembolik sermayeden yoksun başörtülü kadın, “sokaklarda soyunmaya başlamakla” eleştirilmektedir.

Alıntıda karşımıza çıkan “tanıdığım pek çok başı açık laik bayan; bizim başı örtülü pek çok kadınımdan daha kapalı giyinmekte. (...) neneden atadan görgülü terbiyeliler” ifadesinde ise, laik, başı açık kadının, Müslüman kadın için bir rol modeli olarak önerildiği görülmektedir. AKP’li kadınlara karşı mücadelede laik kadınların Müslümanlara oranla daha “ahlaklı” ve geleneğe daha uygun bir tarzda giyindiklerine yönelik bu vurgu ile farklı giyinen Müslüman kadının meşruiyeti sarsılmaya çalışılırken, hegemonik söylemi yerinden etmeye yönelik bir strateji olarak da laik kadın kapalı giyimi ile geleneğin temsilcisi olarak konumlandırılmaktadır. Dindar Müslüman kadının kendisini de yerleştirdiği bir gelenek... Böylece, “terbiyeli”, “laik bayan” ile ahlaklı başörtülü kadın, yozlaşmaya karşı aynı “gelenek”te buluşmaktadır.

Bu noktada dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e karşı hegemonya mücadelesinde gelenekten ziyade modernliğin, şehirli ve eğitilmiş olmanın bir göstergesi olarak işaretlenen İslami giyim tarzının, mücadele eksenini değiştğinde nasıl farklı anlamlandırıldığına dikkat çekmek gerekir. Zira söylemsel mücadele,

İslamcılık'ın 2000'li yıllarla birlikte geçirdiği dönüşüme ve dönüşümden sorumlu tutulan Müslüman kadına yöneldiğinde tesettür, İslami ahlak anlayışı ile örülü bir geleneğin göstergesi olarak işaretlenmektedir.

4. Değerlendirme

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesinin birbirinden farklı stratejiler üzerinden ilerlediği görülmektedir.

Kemalizm'e karşı ortak bir İslami kimlik üzerinden hareket edilen Müslüman kadın söyleminde mücadele temel olarak milliyetçi modernleşme projesinin anlam ve değerlerini sarsmaya yöneliktir. Buna göre Kemalizm'e yönelik mücadelenin ilk düzeyinde modernleşme projesinin modernlik\geleneksellik karşıtlığından yararlanılan Müslüman kadın söyleminde hegemonik anlamlandırmalar tersinden yeniden üretilerek, başörtülü kadınlar modern bireyler olarak işaretlenmektedir. Söz konusu işaretleme, Aydınlanma felsefesinin İslam dini ile çelişen tüm değerlerinin söylemsel alandan dışlandığı bir operasyon sayesinde gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda da başörtülüler ilerici, rasyonel, akıllı kullanma yetisine sahip bu yönüyle de modern, Kemalistler ise irrasyonel, gerici, duyguları ile hareket eden bireyler olarak anlamlandırılmakta ve Kemalizm tam da Cumhuriyet'in kurucu epistemolojisini oluşturan Batılı\seküler kavram ve değerler üzerinden yıpratılmaktadır.

Laiklik, halkçılık gibi Kemalist milliyetçi modernleşme projesinin kurucu değerlerine yönelik bir strateji üzerinden hareket edilen mücadelenin ikinci düzeyinde ise, Kemalist hegemonya tam da Atatürk'ün laikliği ve halkçılığı

üzerinden sarsılmaya çalışılmaktadır. Atatürk'ün laik ve halkçılık anlayışını, “saptırmakla” suçlanan Kemalizm, anti-demokratik, otoriter, baskıcı ve sömürgeci vatandaşları arasında ayırım gözeten bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak halkın sadece ortadoks İslami yaşam biçiminin taşıyıcılarından oluşan, homojen, edilgen bir cemaat olarak tasavvur edildiği Müslüman kadın söyleminde laikliğin de Müslümanların inanç özgürlüğüne indirgenerek anlamlandırıldığı görülmektedir. Bu bağlam da Müslüman kadın söylemi eleştirilen Kemalizm'in dışlayıcılığı ile benzer bir işleyiş mantığına sahiptir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde İslami cemaat içinde yer alan erkeklere karşı ise, 1980'lerin sonlarında İslam geleneğinin eleştirisi üzerinden bir mücadele yürütüldüğü görülmektedir. Feminizmin kavramsal araçlarına eklemlenen bu dönemde erkeklerin temel olarak “kadınları ev içi alanla sınırlı bir yaşama mahkûm edebilmek için” geleneği yanlış yorumlamakla eleştirildikleri görülmektedir.

1990'ların ortalarından itibaren ise, erkeklere karşı Kemalist ve kapitalist sistemle bütünleştiklerine yönelik bir işaretleme üzerinden mücadele yürütülmektedir. Cemaat içinde yer alan kadın ve erkeklerin sembolik alanda elde edilen farklı sermaye türleri üzerinden ayrıştırıldıkları Müslüman kadın söyleminde hegemonik performansı arttırmaya yönelik bir strateji olarak da ekonomik sermayeye yatırım yapmakla eleştirilen erkekler, bu yönüyle de İslami değerleri yozlaştıran özneler olarak işaretlenmektedir. Buna karşılık, Müslüman kadının cemaat içindeki konumunu meşrulaştırmaya yönelik bir strateji olaraksa başörtülüler kültürel sermayelerine yatırım yaparak İslami değerlerin taşıyıcılığını üstlenen bireyler olarak öne çıkarılmaktadır.

Modern, kentli, eğitimli, medeni başörtülu kadının toplumsal ve siyasal konumunu meşrulaştırmaya yönelik bir dizi pratiğin söylemsel alana eklemlendiği Müslüman kadın söyleminde başörtülu kadınlara karşı mücadelede ise, örtünme bir alt sınıf göstergesi olmaktan çıkartılıp üst sınıfa ait bir simge olarak işaretlenmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada 1980 sonrası dindar Müslüman kadın söylemi temel olarak, Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan Müslüman erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesi ekseninde incelenmiştir.

Başörtüsü yasaklarının Müslüman kadının, toplumsal ve siyasal varlığını tehdit eden bir unsur olarak anlamlandırıldığı dindar Müslüman kadın söyleminde, Kemalizm ile temel olarak milliyetçi modernleşme projesinin anlam ve değerlerini sarsmaya yönelik bir strateji üzerinden mücadele yürütüldüğü görülmektedir.

Toplumsal alanın gelenek\modernlik karşıtlığı ekseninde kutuplaştırıldığı Kemalist modernleşme projesinde, gelenek ve modernliğin sınırları da yaratılan yeni cinsiyet kimlikleri ile belirlendi. Modern görünümlü, kentli, eğitilmiş, haklarını bilen kadınların bir statü ve norm sembolü oluşturduğu Cumhuriyet modernleşmesinde bu kadınlar aynı zamanda İslam dini ile örülü bir geleneğin taşıyıcılığını üstlenen bu yönüyle de bir alt sınıf gelenekselliği içinde köylü ve cahil olarak nitelendirilen kadınlarla bir karşıtlık içinde konumlandırıldılar. Türk modernleşmesinde İslam gelenekle özdeşleştirildiği oranda da modern\geleneksel kadın hiyerarşisi aslında bir biçimde modern-başı açık kadın ile geleneksel-başörtülü kadın kimlikleri arasında bir farka işaret etti.

Kemalizm'e yönelik hegemonya mücadelesinin ilk düzeyinde, Cumhuriyet modernleşmesinin modern\geleneksel kadın karşıtlığından yararlanan dindar Müslüman kadın söyleminde, başörtülüler akıllı kullanma yetisine sahip, ilerici, rasyonel, modern bireyler\kadınlar olarak işaretlenirken, başörtüsü karşıtları ise,

duyguları ile hareket eden irrasyonel, gerici bireyler olarak anlamlandırılmaktadır. Başörtülü kadınları modern kadınla eşitlemeye yönelik bu söylemsel operasyon sayesinde, tam da Cumhuriyet'in kurucu epistemolojisini oluşturan Batılı/modern düşünce sistemi referans alınarak Kemalizm yıpratılmaya çalışılmaktadır. Ancak Kemalist modernleşme projesinin başı açık kadın-modern kadın ile başörtülü kadın-geleneksel kadın arasında kurduğu ideolojik kapanmanın dindar Müslüman kadın söyleminde bu kez modern kadın-başörtülü kadın biçiminde aslında tersinden yeniden üretildiği de görülmektedir. Üstelik Kemalist modernleşme projesinin anlamlarına karşı yürütülen bu mücadelede söylemsel alanın Batılı/modern kavram ve değerler üzerinden genişletilmesi nedeniyle de modernleşmeci söyleme içkin akıl/duygu, ilerici/gerici, rasyonel/irrasyonel gibi karşıtlıklar tekrar inşa edilmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm'e karşı yürütülen hegemonya mücadelesinin diğer bir düzeyini ise, laiklik, halkçılık, demokrasi gibi Batılı/seküler kavram ve değerlerin tam da Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik bir strateji olarak kullanılması oluşturmaktadır. Laiklik kavramı üzerine yürütülen mücadelede Türkiye'de uygulandığı biçimiyle laikliğin "gerçek" laiklik olmadığı vurgusu hâkimdir. "Halkın özgürlüğünün kısıtlanması", "halka zorla dinsizliğin dayatılması" gibi ifadelerle nitelendirilen "Kemalist laiklik", "laikçilik" olarak işaretlenmektedir. Ancak Müslüman kadın söylemindeki kullanımına bakıldığında laikliğin sadece Müslümanların inanç özgürlüğünün tanınıp tanınmamasına bağlı olarak anlamlandırıldığı görülmektedir.

Müslüman kadın söyleminde laiklik ve halkçılık kavramı üzerinden yürütülen mücadelede, eklemleyici bir düğüm noktası olarak Atatürk, Kemalist hegemonyayı

sarsmaya yönelik söylemsel stratejinin önemli bir referansı olarak karşımıza çıkmakta ve bu ekseninde de Atatürk'ün laikliği ve halkçılığı üzerinden Kemalizm yıpratılmaktadır. Buna göre Kemalizm, Atatürk'ten farklı olarak “halk iradesini hiçe sayan”, “halkın inanç özgürlüğünü kısıtlayan” ve “halkı arasında ayırım gözetken” anti demokratik ve baskıcı bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak Kemalizm'in halkçılık anlayışı eleştirilirken karşına çıkarılmaya çalışılan halkçılığın da gerek demokratik ideallerden gerekse de çoğulculuktan uzak olduğu görülmektedir. Nitekim halkın sadece ortodoks İslami yaşam biçiminin taşıyıcılarına işaret ettiği Müslüman kadın söyleminde, inançsızlar, farklı din ve mezhepten olanlar bu kategoriden dışlanmaktadır. Edilgen, homojen ve sadece Müslümanlardan mürekkep bir cemaat olarak anlamlandırılan halk, aynı zamanda devletinden kopuk bir halk olarak da tasavvur edilmektedir. Toplumsal ve siyasal alanın halk\vatandaş-devlet arasındaki antagonistik ilişkiyle bölündüğü Müslüman kadın söyleminde halkın devleti ile barışmasının tek koşulu ise, başörtüsü yasaklarının ortadan kaldırılması olarak işaretlenmektedir. Bu bağlamda devlet tarafından ayrımcılığa uğrayan farklı toplumsal gruplarla kurulabilecek herhangi bir eşdeğerlik ilişkisinin iptal edildiği Müslüman kadın söyleminin eleştirilen Kemalizm'in dışlayıcılık mantığıyla malul olduğu da açıktır. Özellikle kadınların vatandaşlığına ilişkin anlamlandırmalarda dışlayıcılık daha belirgin hale gelmektedir. Kadına vatandaş statüsünün ancak doğurganlığı üzerinden annelik dolayımı ile verildiği Müslüman kadın söylemi bu yönüyle aslında tam da karşı çıktığı Kemalist milliyetçi modernleşme projesinin cinsiyet rejimi ile benzer bir işleyiş mantığına sahiptir.

Kısaca, milliyetçi modernleşme projesinin anlam ve değerleri üzerinden Kemalist hegemonyanın sarsılmaya çalışıldığı Müslüman kadın söyleminde

Kemalizm, antidemokratik, sömürgeci, totaliter ve baskıcı bir rejim olarak işaretlenmekte ve bu işaretleme demokrasi, özgürlük, eşitlik, katılım gibi Batılı seküler kavram ve değerlerin söylemsel alana olumlu bir içerikle eklenmesi üzerinden yapılmaktadır. Ancak söz konusu kavramların Müslüman kadın söylemindeki kullanımına bakıldığında, bunların Batılı anlamından oldukça uzak ve eksik bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. Eşitlik, özgürlük, demokrasi ve katılımın anlamı sadece Müslümanların\başörtülü kadınların kimlik ve taleplerinin tanınıp tanınmasına indirgenmektedir.

Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklere karşı hegemonya mücadelesinin ise, bir taraftan Türkiye’de İslamcı hareketin toplumsal ve siyasal alanda son on yıllarda geçirdiği dönüşüme, diğer taraftansa Müslüman kadınların kendi aralarındaki ayrışmaya bağlı olarak, farklı stratejiler üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Kemalizm’e karşı mücadelede ortak bir İslami kimlik üzerinden hareket edilen Müslüman kadın söyleminde mücadele eksenini erkeklere kaydığında kadın kimliklerinin kısmen Müslüman kimliği öncelediğini ve kadınların kendi aralarındaki farklılıkların da öne çıktığını söylemek mümkündür. Örneğin tartışmalar, özellikle AKP hükümetine yönelik olduğunda eleştirinin boyutu Sibel Erasan, Ayşe Böhürler gibi İslami siyasal partiler içinde faal olarak yer alan kadınların yazılarında sınırlı bir düzeyde kalırken, herhangi bir siyasi parti ile organik bağı olmayan kadınların eleştirileri daha açık ve görünür olmaktadır. Yine kadınların feminist hareketle olan ilişkilerinin mücadelenin bu düzeyinde kadınlar arasındaki farklılıkları görünür hale getirdiği de görülmektedir. Erkeklere yönelik mücadele temel olarak “başörtüsü yasakları” ekseninde yürütülürken, Hidayet Şefkatli Tuksal, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu gibi feminist hareketle bir

biçimde ilişkide olan kadınların yazılarında bu mücadele daha sistemli bir eleştiri üzerinden yapılmaktadır.

Türkiye’de dindar Müslüman kadınların eğitim ve çalışma yaşamına katılım gibi kamusal alana ilişkin taleplerle gündeme geldiği 1980’ler aynı zamanda bir ideoloji olarak ortaya çıktığı andan itibaren İslamcılık’a içkin Batı karşıtı söylemin hakimiyeti altında Müslüman kadının geleneksel rollerinde ortaya çıkabilecek herhangi bir dönüşümün cemaat içinde yer alan erkekler tarafından endişe ile karşılandığı bir dönemdir. Bu bağlamda 1980’lerde dindar Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklere karşı, İslam geleneğinin eleştirisi üzerinden bir mücadele yürütüldüğü görülmektedir. İslam geleneği adına kadını ev içi alanla sınırlı bir yaşama mahkûm etmekle suçlanan Müslüman erkeklere karşı mücadelede eğitim, çalışma yaşamına katılım gibi taleplerin meşrulaştırılmasında, İslam dini referans alınmaktadır. Batı karşıtlığının etkisi altında dört halife döneminde yaşamış kadınların hayat hikâyelerine yapılan göndermelerle, asr-ı saadetin idealize edildiği Müslüman kadın söyleminde, İslam’ın özü itibarıyla kadınları yücelttiği ancak Müslüman erkeklerin kendi çıkarları uğruna geleneği yanlış yorumladıkları vurgusu hâkimdir.

Cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelede hegemonik performansı arttırmaya yönelik stratejinin bir parçası olarak, Türkiye’de yükselişe geçen İkinci dalga feminist hareketin kavramsal araçlarına da eklemlenen Müslüman kadın söyleminde, 1980’lerde bu bağlamda aynı zamanda ev içi alanda yaşanan eşitsizliğin tartışmaya açılarak, ataerkil tahakkümün de zımni olarak sorgulandığı görülmektedir.

İslamcı hareketin toplumsal ve siyasal alanda yükselişe geçtiği 1990’ların ortalarından itibaren ise, İslamcı söylemin sabitlik noktası negatif Batı imgesinde yaşanan dönüşümün de etkisi ile Müslüman kadın söyleminde cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadelede kamusal alana ilişkin taleplerin temellendirilmesinde, İslami referansların yerini, eşitlik, özgürlük, demokrasi gibi Batılı kavram ve değerlerin aldığını söylemek mümkündür.

1990’ların ortalarından itibaren Müslüman kadın söyleminde Müslüman erkekler temel olarak başörtülü kadının toplumsal ve siyasal varlığını yok sayan ve kamusal alana ilişkin taleplerini baskılayan düzenin bir parçası olmakla eleştirilmektedirler. Bu bağlamda da özellikle 28 Şubat sürecinden itibaren cemaat içinde yer alan erkeklere karşı “sistemle bütünleştiklerine” yönelik işaretleme üzerinden bir mücadele yürütülmeye çalışılmaktadır. “Sistemle bütünleşme” ise, temel olarak iki düzeyde kavramsallaştırılmaktadır. Buna göre, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) iktidarda olduğu 2002’ye kadar, temel olarak Kemalizm’le bütünleşmekle suçlanan erkekler, 2002’den itibaren aynı zamanda kapitalizmin değerlerini içselleştiren öznelere olarak da öne çıkarılmaktadırlar. Kapitalizm ile olan ilişkileri nedeniyle Müslüman erkeklerin artan ekonomik güçleri ise, söylemsel düzeyde İslamcılık’ın farklı bir mecraaya kayışı olarak anlamlandırılarak, bu kayıştan da temel olarak erkekler sorumlu tutulmaktadır. Özellikle AKP’nin iktidarda olduğu 2002’den itibaren kapitalizm ile hemhal olan erkekler nedeniyle İslamcılık, muhalif gücünü kaybeden, piyasa eksenli, “sıvılaştıran” bir hareket olarak işaretlenmektedir.

Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde 1990’ların sonlarından itibaren cemaat içinde yer alan erkeklere karşı yürütülen hegemonya mücadelesinde

Müslüman erkeğin toplumsal ve siyasal konumunu sarsmaya yönelik bir strateji olarak erkeklerin ekonomik alanda elde ettikleri sermayenin öne çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu söylemsel operasyon sayesinde de Müslüman erkekler temel olarak İslami değerleri yozlaştırmakla İslam'ın özünden sapmakla suçlanmaktadır.

Müslüman kadın söyleminde erkeklere karşı yürütülen hegemonya mücadelesinde erkekler ekonomik alanda elde ettikleri sermayelerinden dolayı eleştirilirken, Müslüman kadının cemaat içindeki konumunu meşrulaştırmaya yönelik bir strateji olarak da, başörtülü kadınların kültürel sermayelerinin öne çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda da başörtülü kadınların erkeklerden farklı olarak maruz kaldıkları başörtüsü yasaklarının onları eğitimlerine yatırım yapmaya sevk ettiğine dair bir takım anlamlandırmalar üzerinden eğitilmiş\kültürlü Müslüman kadın, Müslüman erkekten ayrıştırılmaktadır. Bu noktada Kemalizm'e karşı mücadelede başörtülü kadınları eğitim ve çalışma yaşamından dışlayan, psikolojik ve fiziksel şiddete maruz bırakan bir tür baskı mekanizması olarak anlamlandırılan başörtüsü yasaklarının, mücadele cemaat içinde yer alan erkeklere kaydıgında, Müslüman kadını toplumsal alanda güçlendiren bir unsur olarak işaretlendiğine dikkat çekmek gerekir. Nitekim Müslüman erkeklere karşı mücadelede izlenen stratejiye bağlı olarak başörtülü kadının (kültürel) sermayesi, doğrudan maruz kaldığı başörtüsü yasakları ile ilişkilendirilmektedir. Kısaca İslami camia içinde Müslüman kadın söyleminde Müslüman erkeklere karşı sınıf eksenli bir mücadelenin yürütüldüğünü söylemek mümkündür.

Gerek Kemalizm'e gerekse de İslami cemaat içinde yer alan erkeklere karşı mücadele birbirinden tamamen farklı stratejiler üzerinden yürütülmesine rağmen her iki mücadele ekseninde de başörtülü kadınlar modern ve eğitilmiş bireyler olarak işaretlenmektedirler. Bu bağlamda modern, eğitilmiş, kentli başörtülü kadınların toplumsal ve siyasal konumunu meşrulaştırmaya yönelik bir dizi pratiğin söylemsel alana eklemlendiği Müslüman kadın söyleminde diğer başörtülü kadınlara karşı da bir mücadelenin yürütüldüğü görülmektedir.

Başörtülü kadınlara karşı mücadelede örtünmenin sınıfsal bir farka işaret ettiği Müslüman kadın söyleminde, başörtüsü bir alt sınıf göstergesi olmaktan çıkarılıp üst sınıfa ait bir simge olarak anlamlandırılmaktadır. Kemalist modernleşme projesinin şehirli\eğitilmiş\modern\başı açık kadın ile geleneksel\cahil\köylü başörtülü kadın arasında yarattığı hiyerarşiden diğer başörtülü kadınlara karşı mücadelede yararlanan Müslüman kadın söyleminde, kentli ve eğitilmiş kadınlar bir takım zevk ve beğeniler üzerinden köylü ve cahil başörtülü kadınlardan ayrıştırılmaktadır. Şehirli ve eğitilmiş başörtülü kadınların toplumsal konumunun tam da bu zevk ve beğeniler üzerinden meşrulaştırılması, başörtülü kadınlar arasında belirgin bir sınıfsal hiyerarşinin inşasına neden olmaktadır. Bu bağlamda Kemalist modernleşme projesinin cinsiyet rejiminin kadınlar arasında kurduğu ideolojik kapanmanın başörtülü kadınlara karşı mücadele bu kez tersinden yeniden üretildiği Müslüman kadın söyleminde, farklı bir dolayım ile diğer başörtülü kadınlara karşı uygulanan bir tahakkümden söz etmek mümkündür.

Kısaca şehirli, eğitilmiş, medeni ve İslami bilince sahip başörtülü kadınların gerek giyim tarzları gerekse de zevk ve beğenileri üzerinden simgesel bir iktidarın

uygulandığı Müslüman kadın söyleminde başörtülüler sembolik sermayelerinin farklılıkları ile birbirlerinden ayrıştırılmaktadırlar. Mücadelenin düzeyine ve kadınlar arasındaki farklılıklara bağlı olarak, bazen kültürel sermayeye sahip başörtülü kadınların, ekonomik sermayeye sahip başörtülüler karşısındaki iktidar konumu meşrulaştırılmaya çalışılırken, bazen de ekonomik ve kültürel sermayeden yoksun başörtülüler bu sermayelere sahip başörtülüler karşısında dışlanmaktadırlar.

Gerek Kemalizm’e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı mücadelenin birbirinden farklı stratejiler üzerinden yürütülmesine, gerekse de bu çalışmada yazıları analiz edilen kadın yazarların feminist hareketle ve reel siyasetle olan ilişkilerindeki ayrışma nedeniyle birbirinden farklılıklarına rağmen, söylemsel düzeyde bir iktidar konumu sağlanmasına çalışılan başörtülü kadın: eğitilmiş, şehirli, modern ve medeni bir başörtülüdür. Bu durum Müslüman kadın söyleminin geleneksel kadını gerilik, cehalet, eğitimsizlik ve köylülükle simgeselleştiren Kemalist modernleşme projesi ile aynı kolektif bilinçaltından beslendiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Müslüman kadın söylemi bu bağlamda aslında tam da eleştirdiği Kemalizm’in cinsiyet kimlikleri arasında yarattığı hiyerarşi ile maluldür.

Müslüman kadın söyleminde kimlikler arası hiyerarşinin ve erkek egemen dilin yeniden inşası, sadece kadına yönelik bir ayrımcılık olarak kendini gösteren ve başörtülü kadının kamusal alana ilişkin hak ve taleplerini engelleyen başörtüsü yasaklarının tutarlı bir biçimde sorgulanmasının önündeki en büyük engeldir. Üstelik Kemalist ve Müslüman erkeklere karşı mücadele, erkeklerden ziyade Kemalist başı açık kadınlarla kurulan bir karşıtlık ekseninde ilerlediği ve demokrasi, eşitlik,

katılım, özgürlük gibi kavramların içeriği de sadece başörtülü kadınların taleplerine indirgenerek anlamlandırıldığı sürece, Müslüman kadınların hak ve özgürlükler üzerindeki yasakların politik bir kararla kaldırılması yönünde etkin bir kamuoyu oluşturabilmesi mümkün görünmemektedir. Örneğin siyasetin seçilmişlere özgü ve erkek egemen bir uğraş olarak nitelendirildiği Müslüman kadın söyleminde, parlamentoda başörtülü vekilin varlığı sadece kamusal alanda yaşanan bir mağduriyeti sembolik olarak gösterebilmek için gerekli görülmektedir. Mecliste yer aldığı takdirde başörtülü bir vekilin sadece başörtülüler de değil, ayrımcılığa uğrayan farklı etnik, dinsel, cinsel kimliklerin taleplerine ilişkin olarak nasıl politikalar üretilebileceği sorusu yanıtız kalmaktadır.

Kısaca dindar Müslüman kadın kimliğinin “karşı hegemonik bir söylemde” sürekli ve çelişkili bir biçimde nasıl yeniden inşa edildiğinin ortaya konulduğu bu çalışmada, farklı söylemsel mücadele eksenleri boyunca Müslüman kadın kimliğinin farklı pozisyonlar alan parçalı konumuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda tek bir Müslüman kadın kimliğinden değil, söylemsel eklemlenmeler boyunca sürekli değişen, çelişen, farklılaşan Müslüman kadın özne konumlarından bahsetmek gerekir. Nitekim bu çalışmada dindar Müslüman kadınların kimlere karşı, nasıl bir karşı hegemonya mücadelesi içinde olduklarının ötesinde, bu karşı hegemonya mücadelesinde ortaya çıkan çelişkili ve parçalı Müslüman kadın kimliği serimlenerek, söylemsel düzeyde hegemonik anlamlandırmalar karşısında karşı hegemonya mücadelesinde nasıl çoklu konumların alındığı ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

- Açıkel, F., (1996), “ ‘Kutsal Mazlumlukun’ Psikopatolojisi”, **Toplum ve Bilim**, S. 70, s. 153-198.
- Adaklı, G., (2009), “2002-2008: Türk Medyasında AKP Etkisi”, **AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu**, (Der.) İ. Uzel ve B. Duru içinde, Ankara: Phoenix, s. 559-613.
- Ağduk, M., (2004), “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından ‘90’ların Türk Kızlarına 1990’larda Bir Türk Kızı: Tansu Çiller”, **Vatan Millet Kadınlar**, (Der.) A. G. Altınay, içinde, İstanbul: İletişim.
- Ahmad, F., (1991), “Politics and Islam in Modern Turkey”, **Middle Eastern Studies**, S. 27(1), s. 3-21.
- Aksoy, M., (2005). **Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme**. İstanbul: Kitap Yay.
- Aktaş, C., (2004), “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 826-836.
- Aktaş, C., (2000), “İslamcı Kadının Hikayesi”, **Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü**, (Der.) Y. Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar, s. 171-189.
- Aktaş, C., (1997), **Devrim ve Kadın**, İstanbul: Nehir
- Anderson, P., (2007), **Gramsci: Hegemonya Doğu-Batı Sorunu ve Strateji**, (Çev.) T. Günersel, İstanbul: Salyangoz

- Arat, Z., (1998), “Kemalizm ve Türk Kadını”, **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, (Der.) A. B. Hacımiraçoğlu, içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 51-70.
- Arslan, A., (1997), “Seküler Dünyada Müslümanlar”, **Birikim**, S. 99, s. 30-37.
- Atay, T., (2006), “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenek-çi’ Muhafazakarlığı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, (Der.) A. Çiğdem içinde, İstanbul: İletişim, s. 154-178.
- Aydın, S., (2000), **Modernleşme ve Milliyetçilik**, İstanbul: Gündoğan.
- Barbarosoğlu, K., F., (1997), “Kopan Filmler Arasında Başörtülülerin Kısa Tarihi”, **İzlenim**, S. 37, s. 19-23.
- Başak (2007), “Feministlerin AKP icraatı”, **Pazartesi**, S. 113, s. 229-231.
- Baydur, M., (2004), **Kemalizm ve Değişen Paradigma**, İstanbul, İlk Yay.
- Berkes, N., (2002), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, (Yay. Haz.) A. Kuyaş, İstanbul: YKY
- Berkes, N., (1997), **Teokrasi ve Laiklik**. İstanbul: Adam.
- Berman, M., (1992), “Modernlik- Dün, Bugün ve Yarın”, (Çev.) T. Belge, **Birikim**, S. 34, s. 43-56.
- Bilici, M., (2004), “Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerine Etkileri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der) Y. Aktay içinde, İstanbul: İletişim, s. 799-816.
- Bora, A., (2008), “Ortadoğu’da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler”, **İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi**, S.59, s. 55-69.
- Bora, A., Günel., A., (2007), **90’larda Türkiye’de Feminizm**, İstanbul: İletişim
- Bora, A., (2005), **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İstanbul: İletişim.
- Bora, A., (2004), “Feminizm: Sınırlar ve İhlaller” **Birikim**, 184-185, s. 106-112

- Bora, A. Sayılan, F., (1998), “Resmi İdeolojide Kadın Hakları Söylemi.” **Birikim** 105-106, s. 137-137
- Bora, T. ve Erdoğan, N., (2004), “Muhafazakâr Popülizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, (Der.) A. Çiğdem, içinde, İstanbul: İletişim, s. 632-644.
- Bora, T., (2004), “Milliyetçi-Muhafazakar ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, (Der.) U. Kocabaşoğlu, içinde, İstanbul: İletişim, s.251-268.
- Bora, T., (2003), **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslamcılık**, İstanbul: Birikim Yay.
- Bora, T., (1997), “Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, (Der.) N. Bilgin, içinde, İstanbul, Bağlam, s. 53-62.
- Bourdieu, P., (1995), **Pratik Nedenler**, (Çev.) H. Tanrıöver, İstanbul: Kesit
- Bourdieu P., (1984), **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, Cambridge: Harvard University Press.
- Bulaç, A., (2004), “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 34-47.
- Can, K., (1997), “Yeşil sermaye’ laik sisteme Ne yaptı?”, **Birikim**, S. 99, s. 59-65
- Chatterjee, P., (2004), “Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm”, **Vatan Millet Kadınlar**, (Der.) A. G. Altınay, içinde, İstanbul: İletişim.
- Chatterjee, P., (1996), **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, İstanbul: İletişim.

Coşar, S., (1999), “Türk Modernleşmesi: ‘Aklileşme’, ‘Patoloji’ ve Tıkanma”,

Doğu Batı, S. 8, s. 59-71.

Çağatay, N., Soysal, N. Y., (1995), **Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler**, (Der.) Ş.Tekeli, içinde, İstanbul: İletişim, s. 327-339.

Çaha, Ö., (2004), “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 475-492.

Çakır, S., (1996), **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis

Çakır, R., Bozan, İ., Talu, B., (2004), **İmam Hatip Liseleri: Efsaneler-Gerçekler**, İstanbul: Tesev

Çakır, R., (2004), “Milli Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der) Y. Aktay içinde, İstanbul: İletişim, s. 544-575.

Çakır, R., (2002), **Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar**, İstanbul: Metis.

Çakır, R., (2000), **Direnış ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın**, İstanbul: Metis.

Çalış, Ş., (2004), “Uluslar arası İlişkilerin Dini-Politiği”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 887-902.

Çayır, K., (2008), **Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Çelik, N. B., (2002), “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, (Der.) A. İnsel, içinde, İstanbul: İletişim, s. 75-91.

- Çelik, N. B., (1996), **Kemalist Hegemony From Its Constitution to Its Dissolution**, University of Essex, Basılmamış Doktora Tezi.
- Çetinsaya, G., (2004), “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, (Der.) M. Ö. Alkan, içinde. İstanbul: İletişim
- Çınar, M., (1997), “ ‘Bir kısım medya’nın diğer kısmı: Akit gazetesi “şer güçlere karşı ateş hattında...””, **Birikim**, S. 99, s. 77-85.
- Çiğdem, A., (2007), “Yoksulluk ve Dinsellik”, **Yoksulluk Halleri: Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri**, (Edt.) N. Erdoğan, içinde, İstanbul: İletişim, s. 203-247.
- Çiğdem, A., (2004), “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 26-33.
- Çiğdem, A., (1997a), **Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas**, İstanbul: İletişim.
- Çiğdem, A., (1997b), **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma**, Ankara: Vadi.
- Çolak, Y., (2009), “Türkiye’de Laiklik ve İslamcılık Arasında Vatandaşlık”, **Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık**, (Der.) F. Keyman ve A. İçduygu, içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, s. 293-327.
- Demir, Ö., (2004), “Anadolu sermayesi ya da İslamcı sermaye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der) Y. Aktay içinde, İstanbul: İletişim, s. 870-886.

Demirdirek, A., (1993), **Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi**, İstanbul: İmge

Direk, Z., (2003), “Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları”, **Toplum ve Bilim**, S. 98, s. 20-32.

Durakbaşı, A., (2007), **Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İstanbul: İletişim.

Durakbaşı, A., (1998), “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’” **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, (Der.) A. Berktaş Hacımırzaoglu, içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Durna, T., Kubilay, Ç., (2010), “Söylem Kuramları ve Eleştirel Söylem Çözümlemeleri”, **Medyadan Söylemler**, (Der.) T. Durna, içinde, İstanbul: Libra, s. 47-81

Dursun, Ç., (2007), "Eleştirel Söylem Çözümlemesi", **Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5**, (Haz.) A. Cevizci, içinde, İstanbul: Nobel, s.335-344.

Dursun, Ç., (2004), “İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması”, **Haber Hakikat ve İktidar İlişkisi**, (Der.) Ç. Dursun, içinde, Ankara: Elips, s.183-225.

Eagleton, T., (2005), **İdeoloji**, (Çev.) M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı.

Elias, N., (2000), **Uygarlaşma Süreci Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler**, (Çev.) E. Ateşman, İstanbul: İletişim.

Eraslan, S., (2007), “Uğultular... Silüetler...”, 90’larda Türkiye’de Feminizm, der. A. Bora ve A. Günel, içinde, İstanbul: İletişim.

- Erarslan, S., (2004), “İslamcı Kadınların Siyasette Zaman Algısı Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 818-825.
- Erarslan, S., (2000), “Refahlı Kadın Tecrübesi”, **Osmanlıdan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü**, (Der.) Y. Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar, s. 211-234.
- Erdoğan, N., (1998a), “Demokratik Soldan Devrimci Yol’a: 1970’lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar”, **Toplum ve Bilim**, S. 78, s. 22-37.
- Erdoğan, N., (1998b), “Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji”, **Birikim**, 105-106, s. 117-125.
- Esposito, J., Voll, J., (1998), **İslamiyet ve Demokrasi**, (Çev.) A. Fethi, İstanbul: Sarmal.
- Fairclough, N., (1996), *Discourse and Social Change*, London: Polity Press.
- Fairclough, N., (1995), **Critical Discourse Analysis**, London: Longman.
- Fairclough, N., Wodak, R., (1997), “Critical Discourse Analysis”, **Discourse as Social Interaction**, (Der.), T. van Dijk, içinde, London: SAGE, s. 258-284.
- Fanon, Frantz (2009), **Siyah Deri Beyaz Maske**, (Çev.) Cahit koytak, versus: İstanbul
- Giddens, A., (1994), **Modernliğin Sonuçları**, (Çev.) E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı.
- Göle, N., (2002), **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, İstanbul: Metis.
- Göle, N., (2001), **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul: Metis.
- Göle, N., (2000), “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, (Der.) N. Göle, içinde, İstanbul: Metis, s.19-40.

- Gramsci, A., (1997), **Hapishane Defterleri**, (Çev.) A. Cemgil, İstanbul: Belge
- Gülalp, H., (2003), **Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, İstanbul: Metis.
- Habermas, J., (1990), “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, **Postmodernizm**, (Der.) N. Zeka, içinde, İstanbul: Kıyı.
- Hanioğlu, Ş., (2006), **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, İstanbul: Bağlam.
- Hassan, Rıaz, (2010), **Müslüman Zihinler**, (Çev.) E. Çenebaşı, İstanbul: Doğan Yayıncılık
- Hollinger, R., (2005), **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım**, İstanbul: Paradigma.
- İlyasoğlu, A., (1994), **Örtülü Kimlik**, İstanbul: Metis.
- İnan, K., (1993) “Taşralılıktan Evrenselliğe”, **Tarihselcilik ve Gelenek**, içinde (giriş), Ankara: Vadi.
- İnsel, A., (2005), **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul: Birikim.
- İnsel, A., (2000), “İslam Kadın ve Özgürleşme”, **Birikim**, S. 137, s. 22-25.
- Jaschke, G., (1972), **Yeni Türkiye’de İslamlık**, (Çev.) H. Örs, Ankara: Bilgi
- Jeanniere, A., (2000), “Modernite Nedir?”, **Modernite versus Postmodernite**, (Der) M. Küçük, içinde, Ankara: Vadi, s. 95-107.
- Jusdanis, G., (1998), **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür**, (Çev.) T. Birkan İstanbul: Metis
- Kadioğlu, A., (1999), **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi**, İstanbul: Metis.

- Kadıoğlu, A., (1998), “Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları.” **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, (Der.) Ayşe Berktaş Hacımırzaoglu, içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kahraman, B., (2002), “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, S. 20, s. 153-178.
- Kandiyoti, D., (2005), “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, (Der.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba, içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, s. 99-118.
- Kandiyoti, D., (1997), **Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, (Çev.) A. Bora vd., İstanbul: Metis.
- Kara, İ., (2004), “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 178-200.
- Kara, İ., (1997), **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler, 2. Cilt**, İstanbul: Kitabevi Yay.
- Karaömerlioğlu, M. A., (2004), “Tek Parti Döneminde Halkçılık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, (Der.) A. İnsel, içinde, İstanbul: İletişim.
- Kejanlıoğlu, B., Taş, O., (2009), “Regimes of un/veiling and Body Control: Turkish Students Wearing Wigs”, **Social Anthropology**, 17(4), s. 424-438
- Kentel, F., (2004), “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 721-781.

- Keyder, Ç., (1999), “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik** (Der.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba İçinde, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 29-42
- Keyman, F., (2007), “Türkiye’de “Laiklik Sorunu” nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”, **Doğu Batı**, S. 23, s. 119-136.
- Keyman, F., (2007), “Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey”, **Theory Culture Society**, 24 (2), s. 215-234.
- Kılıçbay, M.A., (1994), “Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, **Cogito**, S. 1, s. 15-21.
- Kılıçbay, B., Binark, M., (2002) “Consumer Culture, İslam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey” **European Journal of Communication**, 17 (4), 495-511.
- Kıvanç, Ü., (1997), “İslamcılar & para-pul: Bir Dönüşüm Hikayesi”, **Birikim**, S. 99, s. 39-58.
- Köker, L., (2008), **Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye**, Ankara: Dipnot
- Köker, L., (2003), **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul: İletişim Yay.
- Küçük, M., (2002), “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, (Der.) T. Bora içinde, İstanbul: İletişim, s 901-909.
- Küçük, M., (2000), “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi” **Modernite versus Postmodernite**, (Der.) M. Küçük içinde, Ankara: Vadi, s. 21-54.

Küçük, M., (2000), “Entellektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern”, **Modernite versus Postmodernite**, (Der.) M. Küçük içinde, Ankara: Vadi, s. 55-72.

Kubilay, Ç., (2010), **İslamcı Söylemde kamusal Alan ve Türban Tartışmaları**, İstanbul: Libra

Kurnaz, Ş., (1991), **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)**, Ankara: başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.

Kurtoğlu, Z., (2004), “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 201-216.

Laclau, E., (2007), **Popülist Akıl Üzerine**, (Çev.) N. B. Çelik, Ankara: Epos.

Laclau, E., (2003), **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, (Çev.) E. Başer, İstanbul: Birikim.

Laclau, E., (1998a), **İdeoloji ve Politika**, (Çev.) H. Sarıca, İstanbul: Belge.

Laclau, E., (1998b), “Söylem”, **Felsefe Tartışmaları, 23. Kitap**, (Yay. Haz.) V. Hacıkadiroğlu, (Çev.) M. Küçük, İstanbul: Panaroma.

Laclau, E., Mouffe, C., (2008), **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, (Çev.) A. Kardam, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş., (2005), **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş., (2004), **Türk Modernleşmesi**. İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş., (2002), **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul: İletişim.

Merçil, İ., (2002), “İslamcı Kadın Aydınlar” , **Tarih ve Toplum**, s. 217: 61-65.

- Meeker, M. E., (1993), “Türkiye Cumhuriyeti’nde Yeni Müslüman Aydınlar”,
Çağdaş Türkiye’de İslam Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet, (Der.) R. Tapper, içinde, İstanbul: Sarmal, s. 261-299.
- Mert, N., (2004), “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 411-419.
- Mert, N., (1994), “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, **Cogito**, S. 1, s. 89-101.
- Mouffe, C., (2003), **Demokratik Paradoks**, (Çev.) C. Aşkın, Ankara: Epos.
- Mutman, M., (2002), “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, (Der.) U. Kocabaşoğlu, içinde, İstanbul: İletişim, s.189-211.
- Mutman M., (1999), “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”,
Oryantalizm, hegemonya ve Kültürel Fark, (Der.) M. Mutman, F. Keyman ve M. Yeğenoğlu, içinde, İletişim: İstanbul
- Nagel, J., (1998), “Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in The Making of Nations”, **Ethnic and Racial Studies**, s. 242-269
- Narlı, N., (1994), “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, **Cogito**, S. 1, s. 23-31.
- Najmabadi, A., (2009), “Feminizmi Ört(me)mek”, **Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar**, S. 1, s. 115-132.
- Najmabadi, A., (1991), “Hazards of Modern and Morality: Women, State and İdeology in Contemporary Iran”, **Women, Islam& State**, (Der.) D. Kandiyoti, (içinde), Temple University Press. s. 48-76

- Navaro-Yaşın, Y., (2002), “Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik”, **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, (Haz.) D. Kandiyoti, A. Saktanber, (çev.) Z. Yelçe, içinde, İstanbul: Metis, 229-258.
- Onbaşı, G. F., (2003-2004), “ ‘Geleneksel’ ve ‘Modern’: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine”, **Doğu Batı**, S. 25, s. 83-98.
- Ongun, İ., (2010), **Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler**, İstanbul: Destek Yayınevi.
- Öniş, Z., (2006), “The Political Economy of Turkey’s Justice and Development Party”, The Emergence Of a New Turkey: **İslam, Democracy and the AK Party**, (içinde) (Haz.), H. Yavuz, University of Utah Press, s. 207-234.
- Özdalga, E., (2006), **İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif**, İstanbul: İletişim.
- Özipek, B., (2004), “28 Şubat ve İslamcılar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 640-651.
- Özkan, F., (2005), **Yemenimde Hâre Var: Dünden Yarına Başörtüsü**, İstanbul: Elest Yay.
- Özkan., F., (2004), “1950’lerin Popülizm Açısından bir İncelemesi”, **Journal of Historical Studies**, S. 2, s. 32-47.
- Parla, T., (2001), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul: İletişim
- Philips, L., Jorgensen, M., (2002), **Discourse Analysis as Theory and Method**, London: SAGE

- Ramazanoğlu, Y., (2004), “Cumhuriyet’in Dindar Kadınları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay içinde, İstanbul: İletişim s. 804-812.
- Ramazanoğlu, Y. (2001), “New York “Women 2000” den Haberler”, **Tezkire**, s. 19, s. 41-32.
- Said, Edward (2001) **Şarkiyatçılık**, (Çev) B. Ülner, İstanbul: Metis
- Saktanber, A., (2002), “Kemalist Kadın Hakları Söylemi” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, (Der.) A. İnsel, içinde, İstanbul: İletişim.
- Saktanber, A., (2001), “Türkiye’de Müslüman Olmak “Öteki”ye Dönüşmek: Türk Kadınları İslamcı Kadınlara Karşı”, **Tezkire**, S. 19, s. 64-93
- Sancar, S., (2009), “Türkiye’de Kadın Hareketi”, **Cogito**, S. 58, s. 245-259.
- Sancar, S., (2004), “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, **Doğu Batı**, S. 29, s.197-215.
- Selek, P., (2006), “Kırılmış bir vazo gibi”, **Amargi**, S. 1, s. 32-35.
- Sever, M., (2006), **Türban ve Kariyer: Evden İşe Bizden Bireye**, İstanbul: Timaş Yay.
- Sirman, N., (2003), “Kadınların Milliyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, (Der.) T. Bora, içinde, İstanbul: İletişim. s. 226-244.
- Swartz, D., (2011), **Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nun Sosyolojisi**, (Çev.), E. Gen, İstanbul: İletişim.
- Subaşı, N., (2004), “1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Der.) Y. Aktay, içinde, İstanbul: İletişim, s. 217-235.

- Shayegan, D., (2007), **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. H. Bayrı, İstanbul: Metis.
- Şenol-Cantek , F. (2001), “Fakir\haneler: Yoksulluğun “ev hali”, **Toplum ve Bilim** S. 89: 102-131.
- Şimşek, O., (2008), “Türkiye’de ve Batı’daki Medeniyet Kavramlarına Zihniyet-Özgün Sosyal Bilim-İktisat Etkileşimi Bağlamında Yaklaşım” **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, S. 10\2, s. 115-139.
- Şişman, N., (2005), **Küreselleşmenin Peçesi İslam’ın Peçesi**, İstanbul: Küre.
- Şişman, N., (2004), **Kamusal Alanda Başörtülüler, Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi**, İstanbul: İz Yay
- Şişman, N., (2000), “Türkiye’de ‘Çağdaş’ Kadınların ‘İslamcı’ Kadın Algısı”, **Osmanlıdan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü**, (Der.) Y. Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar, s. 113-138.
- Şişman, N., (1997), “Müslümanlar, Kadınların Kamusal Alanda Yer Alışına Hazırlıksız yakalandılar”, **İzlenimin**, S. 37, s. 34-39.
- Şişman, N., (1996), **Global Konferanslarda Kadın Politikaları**, İstanbul: İz
- Taggart, P. (2004), **Popülizm**, (Çev.) B. Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Tanör, B., (2001), “Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi”, **Laiklik ve Demokrasi**, İ. Ö. Kabaoğlu (Der.) içinde, Ankara: İmge, s. 23-34.
- Tapper, R., (1991), **Çağdaş Türkiye’de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, (Çev.) Ö. Arıkan, İstanbul: Sarmal

- Taslaman, C., (2011), **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**, İstanbul: İstanbul
- Toker, N., Tekin, S., (2002), “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, (Der.) U. Kocabaşoğlu, içinde, İstanbul: İletişim, s. 82-106.
- Toprak, B., (1998), “Dinci Sağ”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, (Der.) I. C. Schick ve E. A. Tonak, içinde, İstanbul: Belge, s. 237-254.
- Toska, Z., (1998), “Cumhuriyet’in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar.” **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, (Der.) A. B. Hacımirzaoglu, içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Touraine, A., (2002), **Modernliğin Eleştirisi**, (Çev.) H. Tufan, İstanbul: YKY
- Tuğal, C., (2010), **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tunaya, T. Z., (2007), **İslamcılık Akımı**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Tunaya, T. Z., (2003), **Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Tuksal, H., Ş., (2008), “Türkiye’de Müslüman Kadının Değişen Halleri”, **Cinsiyet Halleri**, (Der.) N. Mutluer, içinde, İstanbul: Varlık, s. 31-43.
- Tuksal, H. Ş., (2006), **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzDüşümleri**, Kitabiyat
- Tura, N., (2007) “Ben İmanlı Feministim” **Pazartesi** S.115, s. 78-93.
- Tutal-Küçük, N., (1994), “İdeolojik Bir Örtü: Geleneksel ve Modern Kadın İkiliği”, **Birikim**, S. 59, s.58-78.

- Tür, Ö., Çıtak, Z., (2009), “AKP ve Kadın: Teşkilatlanma, Muhafazakarlık ve Türban”, **AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu**, (Der.) İ. Uzgel ve B. Duru içinde, İstanbul: Phoenix
- Uzgel, B., (2009), “AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, **AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu**, (der.) İ. Uzgel ve B. Duru içinde, İstanbul: Phoenix
- Ünder, H., (2000), “Atatürk ve Kadınların Askerliği.” **Tarih ve Toplum**, S. 195, s. 51-59.
- Üstel, F., (2004), “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne **Vatandaşlık Eğitimi**, İstanbul: İletişim
- White, J., (2002), “İslamcılık’ın Açmazları”, **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, (Haz.), D. Kandiyoti, A. Saktanber, (Çev.) Z. Yelçe, içinde, İstanbul: Metis, 201-226.
- Yeğenoğlu, M., (2003), **Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, İstanbul: Metis.
- Yıldız, A., (2004), “Kemalist Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, (Der.) A. İnsel, içinde, İstanbul: İletişim, s. 210-234.
- Yumul, A., (2000), “Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden”, **Toplum ve Bilim**, S. 84, s. 37-50.
- Yuval Davis, N., Anthias, F., (1989), **Woman, Nation, State**, Londra: Macmillan.
- Zihnioğlu, Y., (2003), **Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği**, İstanbul: Metis.
- Zürcher, E. J., (1998), **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, (Çev.) Y. Saner İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılıçarslan, İsmail, “Başörtülü Kızlarla Kim Evlenecek?”,
<http://www.cemaat.com/basortulu-kizlarla-kim-evlenecek>. [Erişim Tarihi:
8.07.2009]

Tınç, Ferai, “Fazilet Sancısı 4”, *Hürriyet*, 19 Mart 1998.

<http://www.mervekavakci.net/medyadahaber.php?id=18> [Erişim Tarihi: 20.04.2009]

<http://www.analizmerkezi.com/haber/kadin-uzerine-sorusturma-314.html>www.

[Erişim Tarihi: 15.07.2008]

İncelenen Köşe Yazıları

Aktaş, Cihan, “Siyah Çarşaf, “Beyaz” Öfke”, *Taraf*, 1 Haziran 2009.

Aktaş, Cihan, “Gülben Ergen’le Yetinmeye Mecbur Kalmak” *Taraf*, 4 Aralık 2008

Aktaş, Cihan “Kadın Politikacıların Kaderi”, *Yeni Şafak*, 30 Temmuz 1997.

Albayrak, Özlem, “13 yaş örtüsü”, *Yeni Şafak*, 26 Ekim 2010.

Albayrak, Özlem, “Başörtülülerin Asıl Derdi Evlenmek mi?”, *Yeni Şafak*, 14
Temmuz 2009.

Albayrak, Özlem, “Başörtüsü Müsabakası”, *Yeni Şafak*, 27 Haziran 2009.

Albayrak, Özlem “Özgürlük İçin Ama Özgürlüğe Karşı”, *Yeni Şafak*, 12 Şubat 2008.

Albayrak, Özlem “Kötü Örnekler!”, *Yeni Şafak*, 16 Şubat 2006.

Albayrak, Özlem, “Göbeği Açık Türbanlı”, *Yeni Şafak*, 25 Ağustos 2005.

Albayrak, Özlem, “İslam’da Ar Etmek”, *Yeni Şafak*, 18 Ağustos 2005.

Albayrak, Özlem, “Başörtüsü Neyin Örtüsü?”, *Yeni Şafak*, 23 Haziran 2005.

Alpay Gün, Mine, “Listelerde Fay Kırığı”, *Milli Gazete*, 6 Haziran 2007.

Alpay Gün, Mine, “Başörtülü Yarı Çıplaklar”, *Milli Gazete*, 19 Ekim 2007.

Alpay Gün, Mine, “İçeride de Aynı, Dışarıda da” *Milli Gazete*, 15 Şubat 2006.

- Berkan, İsmet, “Ahmet Hakan Aşık Olsa...”, *Radikal*, 8 Temmuz 2009.
- Böhürler, Ayşe, “Akepelileşmek!”, *Yeni Şafak*, 18 Temmuz 2009.
- Böhürler, Ayşe, “Başörtüye Gül Takmak”, *Yeni Şafak*, 3 Mayıs 2008.
- Böhürler, Ayşe, “Türk Kadını Rejimi Kime Karşı Koruyacak?” *Yeni Şafak*, 12 Mayıs 2007.
- Böhürler, Ayşe, “Kafa Kafaya Vermek mi?”, *Yeni Şafak*, 9 Aralık 2006.
- Bulaç, Ali, “Feminist Bayanların Kısa Aklı”, *Zaman*, 17 Mart 1987.
- Canan Ceylan, Meryem, “Çadır Tiyatrosu Hokkabazlığı ve Merve Kavakçı Gerçeği (2)”, *Akit*, 8 Mayıs 1999.
- Ceylan, Canan, “İmam Hatip Sendromu”, *Akit*, 8 Eylül 1997.
- Eraslan, Sibel, “Ayşe Susun Diyor”, *Vakit*, 20 Temmuz 2009.
- Eraslan, Sibel, “Mahinur’un Yazısını Niçin Geciktirdim?”, *Vakit*, 3 Temmuz 2009.
- Eraslan, Sibel, “İKNA ODASI’NDAN “KÖTÜ ÖRNEK”E”, *Vakit*, 17 Şubat 2006.
- Eraslan, Sibel, “Aferin Merve”, *Akit*, 5 Mayıs 1999.
- Gülnaz, Mualla, “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri”, *Zaman*, 1 Eylül 1987.
- Gülnaz, Mualla, “Biz kimiz?”, *Zaman*, 15 Eylül 1987.
- Hakan, Ahmet, “Türbanlılarla Kim Evlenecek Sorunu”, *Hürriyet*, 7 Temmuz 2009.
- Ilgaz, Afet, “Ne Olmuş Yani?”, *Yeni Şafak*, 3 Mayıs 1997.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Antitürbanistler Biraz Daha Birikimli ve Rasyonel Olabilse”, *Yeni Şafak*, 22 Ocak 2008.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Geleneksel Kadın Daha Az Maliyetli”, *Yeni Şafak*, 11 Ocak 2008
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Bir de Bu Mercekten Bakalım”, *Yeni Şafak*, 24 Şubat 2006.

- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Bıyık Söylencesi”, *Yeni Şafak*, 15 Temmuz 2005.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Ak Parti Birinci Kadın Kurultayı ya da Ediz Hun’a Hayran Olanlar”, *Yeni Şafak*, 12 Mart 2004.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Gündemsiz Düşünememek”, *Yeni Şafak*, 5 Mart 2004.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Şapka Giymenin Değişen Anlamı”, *Yeni Şafak*, 13 Aralık 2002.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Fazilet Partisi’nin Türbanlı Aday Göstermemesine Neden Sevindim?”, *Yeni Şafak*, 12 Şubat 1999.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Aday Olmak ve Aday Gösterilmek”, *Yeni Şafak*, 19 Şubat 1999.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, “Ezenin Yanında Olmak ya da Antitürbanist Saflaşma”, *Yeni Şafak*, 17 Şubat 2006.
- Karaca, Nihal Bengisu, “İsmet Berkan’ın ‘Beş Para Etmez’ Demesine Canım Sıkıldı”, *Habertürk*, 10 Temmuz 2009.
- Karaca, Nihal Bengisu, “Katil Uşak Çıktı: Dinleri Yarıştıran Bir Dindar imiş...”, *Habertürk*, 20 Temmuz 2009.
- Kavuncu, Yıldız, “İslam’da Kadın ya da ‘İpekböceği’ ”, *Zaman*, 29 Eylül 1987.
- Kökoğlu, Güneş, “Demek Feministlerimiz de var”, *Zaman*, 8 Eylül 1987.
- Küskün, Ahmet, “Bir Küçük Katkı”, *Zaman*, 15 Eylül 1987.
- Ocaktan, Rahime, “Önce Müslüman Sonra da Kadın” *Zaman*, 15 Eylül 1987.
- Ramazanoğlu, Yıldız, “Kadınlar Kimi Temsil Eder?”, *Yeni Şafak*, 24 Şubat 1999.
- Sade, Ünal, “Feminizmin Geleceği ve Biz”, *Zaman*, 22 Mart, 1987.
- Sali, Ali “Cogito Kadına Karşı”, *Zaman*, 1 Eylül 1987.

- Şişman, Nazife, “Başörtüsü Ne Her Şey, Ne Hiçbir Şey”, *Yeni Şafak*, 12 Eylül 1997.
- Tezcan, Demet, “İnancım Kıymetli ey Beyzadeler”, *Vakit*, 2 Kasım 2000.
- Tezcan, Demet, “Var mı Kınadığınız İran’dan Farkınız?”, *Akit*, 13 Mayıs 1999.
- Toros, Elif Halime, “Feminist Kime Derler?”, *Zaman*, 15 Eylül 1987.
- Toros, Elif Halime, “Galiba Biraz Feminist”, *Zaman*, 12 Eylül 1987
- Tuncer, Tuba, “Kimin Aklı Kısa?”, *Zaman*, 1 Eylül 1987.
- Tuncer, Tuba, “Kadınlar Yine Kadınlar”, *Zaman*, 15 Eylül 1987
- Tuksal Şefkatli, Hidayet, “Taciz Nasıl Engellenir?”, *Star*, 6 Kasım 2009.
- Tuksal Şefkatli, Hidayet, “Yasaklı Kadınlar Hayalet Varlıklar”, *Star*, 10 Temmuz 2009.
- Tuksal Şefkatli, Hidayet, “İran’a Değil, Belçika’ya!”, *Star*, 26 Haziran 2009.

ÖZET

Bu çalışmada Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve belli özelliklere sahip başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesi ekseninde 1980 sonrası dindar Müslüman kadın söylemi incelenmiştir.

Eğitim, çalışma yaşamı, siyasete katılım gibi kamusal alana ilişkin bir takım taleplerle gündeme gelen, Türkiye'deki politik ve kültürel ortama kendi söz ve edimleri dahil olan Müslüman kadınlar, İslamcılık'ın karşı hegemonik bir güç olarak yükselişe geçtiği 1980'lerden itibaren mücadelenin görünür aktörleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Çalışmada erkeklerden farklı olarak Müslüman kimliklerinin yanı sıra kadın kimliğine de sahip olan Müslüman kadınların kendi toplumsal ve siyasal konumlarını söz konusu üç mücadele eksenini boyunca söylemsel düzeyde nasıl inşa ettikleri ve bu eksenler boyunca hegemonik anlamlandırmalara yönelik alternatif bir tasavvuru üretip\üretemedikleri çözümlenmiştir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm'e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve başörtülü kadınlara karşı hegemonya mücadelesi birbirinden tamamen farklı stratejiler üzerinden yürütülmektedir. Buna rağmen tüm bu mücadele eksenleri boyunca söylemsel düzeyde bir iktidar konumu sağlanmaya çalışılan başörtülü kadın; kentli, eğitilmiş, modern, medeni bir başörtülü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kemalist modernleşme projesinin modern kadın-başı açık kadın\ geleneksel kadın-başörtülü kadın arasında yarattığı hegemonik anlamlandırmanın modern kadın-başörtülü kadın biçiminde tersinden yeniden üretildiği Müslüman kadın söylemi bu yönüyle kimlikler arasında yaratılan hiyerarşi ile maluldür.

Anahtar sözcükler: Söylem, dindar Müslüman kadın söylemi, hegemonya, başörtüsü, Müslüman erkekler, modern-geleneksel kadın, laiklik, halkçılık

ABSTRACT

The discourse of devout Muslim women after 1980 has been analyzed in this study through the axis of their struggle of hegemony against Kemalism, men in the Islamic community and women in headscarf with specific qualities.

Muslim women formulated a set of demands on some domains related to public space, namely education, working life and political participation, and took part in Turkey's political and cultural landscape with their own words and actions. By doing so, they have become visible actors of the struggle since 1980's when Islamism has started to arise as counter hegemonic power. Contrary to men, Muslim women have also woman identity together with Muslim identity. This study analyzes how these women construct their social and political positions on discursive level in their struggle on three axis, and whether they produce alternatives against hegemonic significations.

In devout Muslim women discourse strategies used against Kemalism, men in the Islamic community and women in headscarf are entirely different. Even so, the woman in headscarf that is placed in power position on discursive level in all three axis of struggle appears as educated, modern, civilized woman in headscarf living in city. Given the fact that the hegemonic signification created by Kemalist modernization project between modern woman without headscarf and traditional woman with headscarf is produced inversely by Muslim women discourse in the form of modern woman with headscarf, it is noticeable that Muslim women discourse makes a hierarchy between identities.

Keywords: Discourse, devout Muslim women discourse, hegemony, headscarf, Muslim men, modern-traditional woman, laicism, populism.