



**T.C.  
HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM  
DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**GELENEKSEL KADIN İMGESİNDEN KAMUSAL ALAN  
TECRÜBELERİNE BAŞÖRTÜLÜ KADIN**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Şeymanur BOLAT**

**Çorum 2021**



**GELENEKSEL KADIN İMGESİNDEN KAMUSAL ALAN  
TECRÜBELERİNE BAŞÖRTÜLÜ KADIN**

**Şeymanur BOLAT**

**Sosyal Bilimleri Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**TEZ DANIŞMANI  
Doç. Dr. Metin UÇAR**

**ÇORUM-2021**

## KABUL VE ONAY

Şeymanur BOLAT tarafından hazırlanan *Geleneksel Kadın İmgesinden Kamusal Alan Tecrübelerine Başörtülü Kadın* başlıklı bu çalışma, 26/04/2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak yüksek lisans sanatta yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.

-----  
**Doç. Dr. Metin UÇAR (Danışman-Başkan)**

-----  
**Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL**

-----  
**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Talha PAŞAOĞLU**

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Muhammed Asif YOLDAŞ  
Enstitü Müdürü

**T.C.**  
**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim (21.06.2021).

Şeymanur BOLAT

## ÖZET

BOLAT, Şeymanur. *Geleneksel Kadın İmgesinden Kamusal Alan Tecrübelerine Başörtülü Kadın*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2021.

Bu tez Türk modernleşme hareketinin tartışmalı görünümünden biri olan "başörtülü kadın"ın kamusal alana katılma sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın bu amacı doğrultusunda ilk modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son döneminden 2000'li yıllara kadar geçen sürede yaşananlar dönemlere ayrılarak incelenmiştir.

İncelemeler sonucunda görülmüştür ki başörtülü kadınların kamusal alanda var olma talepleri yalnızca laik bloğa karşı olmamış dindar hatta İslamcı erkeklere karşı da olmuştur. Bu konuda pek çok tartışma ve çatışma yaşanmıştır. Laik blokmodern toplum yapısını tehdit ettiği gerekçesiyle başörtülü kadını kamusal alanın dışında tutmak istemiştir. Dindar erkekler ise Müslüman bir kadının fitratına en uygun olanın geleneksel roller (anne ve eş olarak kadın) olduğunu gerekçe göstermişler, yani dinsel gerekçelerle, başörtülü kadının kamusal alanda bulunmasına karşı bazı çekinceler öne sürmüşlerdir.

1980'li yıllarda başörtüsü yasaklarına karşı düzenlenen eylemlerle laik bloğun karşısına çıkmış olan "ikinci nesil örtünen kadınlar", 1990'lı yıllarda İslamcı siyasetin erkekleri ile karşı karşıya gelmişlerdir.

1980'lerde İslamcı hareketin tepkisel tavrının içinde ilerleyen ikinci nesil örtünen kadınlar, 1990'lı yıllarda İslamcı erkeklerin "denetiminden" kurtularak daha sivil bir söylem ortaya çıkarmışlardır. İslamcı erkeklerin kendilerine sundukları geleneksel roller eleştirel bir sorgulama ile ele alınmış; bu rollerin İslam'dan değil ataerkil geleneklerden kaynaklandığı vurgulanmıştır. İslamcı erkekleri eleştirmekten çekinmeyerek bu rolleri reddeden kadınlar, "tebliğ" ve "dava" gibi toplumsal kaygılardan uzaklaşarak daha çok kendileri üzerine düşünmeye başlamışlardır. Nitekim özel ve kamusal alanda karşılaşılan sorunları konuşmak adına pek çok platformun kurulup, konferans ve seminerin düzenlenmesi bu dönüşümün önemli bir göstergesidir.

**Anahtar Kavramlar:** ikinci nesil örtünen kadınlar, kamusal alan, toplumsal kaygı, bireysel kaygı

## ABSTRACT

BOLAT, Şeymanur. *From The Traditional Female Image Of The Headscarved Woman To The Experience Of Public Space*, (Master Thesis), Çorum, 2021.

This thesis aims to examine the “headscarved woman”, one of the controversial aspects of the Turkish modernization movement, to participate in the public sphere. In line with this purpose of the study, the experiences in the period between the last Ottoman period, when the first modernization movements began, until the 2000s were divided into periods and analyzed.

As a result of the investigations, it was seen that the demands of headscarved women to exist in the public sphere were not only against the secular bloc but also against devout and even Islamist men. There have been many discussions and conflicts on this issue. The secular bloc wanted to keep the headscarved woman out of the public sphere on the grounds that it threatens the modern social structure. Religious men, on the other hand, cited traditional roles (mother and woman as wife) as the most appropriate for the nature of a Muslim woman.

The "second generation covered women", who came up against the secular bloc with the protests against the headscarf bans in the 1980s, came face to face with the men of Islamist politics in the 1990s.

The second generation of veiled women, who progressed in the reactionary attitude of the Islamist movement in the 1980s, emerged from the "control" of Islamist men in the 1990s and created a more civic discourse. The traditional roles offered by Islamist men were addressed with critical questioning; It has been emphasized that these roles stem from patriarchal traditions, not Islam. Women who rejected these roles without hesitating to criticize Islamist men, moved away from social concerns such as “notification” and “cause” and started to think more about themselves. As a matter of fact, the establishment of many platforms and the organization of conferences and seminars in order to discuss the problems encountered in the private and public spheres is an important indicator of this transformation.

**Keywords:** the second generation veiled women, public sphere, social anxiety, individual anxiety

## TEŞEKKÜR

Tez konusunun belirlenmesinden itibaren her aşamada konu ile ilgili sorularıma bŸyŸk bir ilgi ile cevap verip zihnimin netleşmesini sağlayan danışman hocam DoÇ. Dr. Metin UÇar'a teŐekkŸrŸ bir borĐ bilirim.

Hayatımın her anında olduğu gibi tez yazım sŸrecimde de maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen, her daim arkamda olan annem Fatma Bolat'a ve babam Ali Bolat'a teŐekkŸrlerimi sunuyorum.





# İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	i
ABSTRACT .....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
İÇİNDEKİLER .....	iv
ŞEKİLLER DİZİNİ .....	vi
RESİMLER DİZİNİ .....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TÜRK SİYASETİNDE (BAŞÖRTÜLÜ) KADININ ARAÇSALLAŞTIRILMASI

1.1. İLK MODERNLEŞME HAREKETLERİNDEN ÇOK PARTİLİ HAYATA BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI.....	13
1.2. MODERN TOPLUM KURGUSUNA KARŞI İSLAMİ TOPLUM KURGUSU: İLK NESİL İSLAMCI KADIN AKTÖRLER .....	21
1.3. BAŞÖRTÜSÜ YASAKLARININ TARİHÇESİ.....	26

## İKİNCİ BÖLÜM

### BAŞÖRTÜLÜ KADINLARIN KAMUSAL ALANDA VAR OLMA TALEPLERİ: İKİNCİ NESİL ÖRTÜNEN KADINLAR

2.1. GİRİŞ.....	31
2.2. SANCILI BİR GEÇİŞ DÖNEMİ OLARAK 1980'LER.....	34
2.3. EYLEM HAREKETLİLİĞİNDEN SİVİL SÖYLEME GEÇİŞ: 1990'LI YILLAR .....	39

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İKİNCİ NESİL ÖRTÜNEN KADINLARIN SÖZCÜLERİ: İKİNCİ NESİL İSLAMCI KADINLAR

<b>3.1. GELENEKSEL KADIN-ERKEK ROL VE GÖREVLERİNİN SORGULANMASI</b>	<b>47</b>
<b>3.2. SÖZCÜLERİN SÖYLEMLERİNDE (İSLAMCI) FEMİNİZMİN YERİ</b>	<b>51</b>
<b>3.3. 2008 BİLDİRİLERİNDEKİ EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK SÖYLEMİ ÜZERİNE DÜŞÜNMEK</b>	<b>55</b>
<b>3.4. TESETTÜR GİYİMİN BİÇİMSEL DÖNÜŞÜMÜNE BAKIŞ</b>	<b>58</b>
3.4.1. Kent Hayatı ve Tesettür Giyim	59
3.4.2. Geçiş Dönemi Tesettür Giyim Anlayışı: Cinsel Cazibenin Gizlenmesi Olarak Örtünme	61
3.4.3. Tesettürlü Şıklığın Ortaya Çıkışı: 1990'lı Yıllar ve Şıklık Miti	63
<b>SONUÇ</b>	<b>71</b>
<b>KAYNAKÇA</b>	<b>75</b>

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
Şekil 1.1. Başörtülü Kadınları Konu Alan Lisansüstü ve Doktora Tezleri: Tezlerin Disiplinlere Göre Dağılışı.....	4
Şekil 1.2. Moda ve Tüketim Alışkanlıklarının Başörtülü Kadınlar Üzerindeki Etkisini Konu Alan Lisansüstü ve Doktora Tezleri: Tezlerin Disiplinlere Göre Dağılışı.....	7



# RESİMLER DİZİNİ

<b>Resim</b>	<b>Sayfa</b>
Resim 1.1.....	25
Resim 1.2. ....	25



## ÖN SÖZ

Pozitivist paradigma, toplumdaki aktörleri ampirik ve rasyonalist bilginin çizdiği sınırlar içerisinde inceleyerek toplumun tümü için geçerli “toplumsal olgular” ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Toplumu incelerken değerleri ve metafizik olan her şeyi dışarıda bırakan bu anlayış aslında her olgu için birer “standart model” ortaya koymaktadır. Ancak toplumu bu şekilde standart olgular ile incelemek özellikle Batı dışı toplumları incelerken “olan ve olması gereken” gibi bir uçuruma sebep olabilmektedir. Çünkü her toplumun bir kapasitesi, bir işleyişi vardır. Pozitivist paradigma ise Batılı toplumların yaşamlarını standart modeller olarak gördüğü için incelediği toplumu bu çerçeveden çıkmamaya çalışarak inceler, yani incelediği toplumun kapasite ve işleyişini çoğu zaman göz ardı eder. Bu standart sosyolojik modellerin belkide en önemlisi modernleşme olgusudur.

Son dönem Osmanlı modernleşme hareketlerinden itibaren toplumun uygarlaşması Batılı anlamda gerçek bir değişimin yaşanmasına bağlanmıştır. Bu anlamda modernleşme stratejilerinin yukarıda anlatılan pozitivist paradigmaya uygun olduğunu söylemek mümkündür.

Bu anlayış Cumhuriyet’in değerlerinin kontrollü ve disiplinli bir şekilde işlenmesini sağlamıştır ancak diğer taraftan toplumdaki aktörleri “ya hep ya hiç” gibi bir anlayışa sürüklemiştir. Modernistler ilerleyişi gelenekten tamamen uzaklaşmada görüp geleneği hantallaşma olarak ifade ederken; İslamcılar ve geleneği savunan diğer aktörler ise bu şekilde bir ilerleyişin İslam’dan kopmak, uzaklaşmak anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Türk tarihinin uzlaşmaz iki bloğunu oluşturan bu her iki anlayışın uzlaştığı temel nokta ise tartışmalarını (başörtülü) kadın üzerinden yapmak olmuştur: Buna göre başörtüsünden kurtulmuş kadın çağdaşlaşmanın göstergesi, başörtülü kadın ise İslam toplumunun göstergesi sayılmıştır.

1980’li yıllarda başörtülü genç kadınların üniversitelerde yoğun bir şekilde görülmeye başlamaları ile birlikte, tüm bu tartışmaların ortasında, yeni bir kamusal görünüm ortaya çıkmıştır. Pozitivist modernleşmenin başörtülü kadını neden yok saydığı, İslamcı düşüncenin ise neden bu denli önemseydiği tartışılarak başlayan bu tez ise 1980’li yıllarda ortaya çıkan; hem İslam’a ve geleneğe hem de modernleşmeye talip olan bu yeni kamusal görünümü anlamaya çalışmaktadır.

Tez konusunun belirlenmesinden itibaren her aşamada sorularıma büyük bir ilgi ile cevap verip zihnimin netleşmesini sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Metin Uçar'a teşekkürü bir borç bilirim.

07.01.2021

Şeymanur BOLAT



# GİRİŞ

Pozitivist dünya görüşüne dayanan Türk modernleşmesi geleneksel bir kadın imgesi olarak gördüğü başörtülü kadını kamusal alanın<sup>1</sup> dışında bırakmıştır. Çünkü toplumun yarısını oluşturan kadınların modern bir görünüme ve yaşam şekline kavuşması, modernleşme projesinin başarıya ulaşması olarak görülmekteydi (Biricikoğlu, 2006, s. 10-11). Geleneksel-İslami değerleri ve hayat tarzlarını dışarıda bırakmaya kararlı olan bu anlayış ise ilk modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son döneminden itibaren İslamcı aktörlerin tepkisi ile karşılaşmıştır. Kadınların hem dini bir emir olan hem de toplumsal bir gereklilik olan örtünmeden uzaklaşmalarının toplumda ahlaki çöküşe sebep olacağını belirten İslamcılar, modernleşme hareketine tepkide bulunmaktaydılar (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 843).

Görülmektedir ki hem modern toplum kurgusu hem de İslami toplum kurgusu kendi kadın modelini yaratmaya çalışarak, kadının görünürlüğü üzerinden, toplumu şekillendirmeye çalışmıştır. Araştırmamız ile bu her iki toplum kurgusu eleştirel bir şekilde sorgulanmış ve 1980’li yıllarla birlikte kendi sesini bulmaya başlayan başörtülü kadının her iki toplum kurgusuyla yaşadığı çatışmalar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bahsedilen tartışmalar ilk modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son döneminden 2000’lere kadar olan süreci kapsamaktadır. Çalışmada tüm bu süreç incelenirken İslamcı erkeklerin<sup>2</sup> başörtüsü savunusu ile kadının başörtüsü savunusunun birbirinden ayrı incelenmesine özellikle dikkat edilmiştir. Çünkü İslamcı erkekler başörtüsünü çoğu kez İslam davası için, yani cemiyetin kurtuluşu için savunmakta ancak savundukları bu kadınların gündelik sorunları ile neredeyse hiç ilgilenmemekteydiler. Buna karşın çalışma ilerledikçe görülecektir ki kadınlar için başörtüsü savunusu, hem özel alanda hem de kamusal alanda

---

<sup>1</sup>Bu çalışmada sıkça kullanılacak olan “kamusal alan” dar anlamdaki “devlete özdeş ve devlete ait binalar” anlamında değil; “açık, görülebilir, kolektif ve herkesin rahatlıkla girebildiği” yer anlamında, yani eğitim kurumları, tiyatro ve sinema salonları, sivil toplum örgütleri, kermesler, kafeler gibi tüm mekânları kapsayan daha geniş bir anlamda (Günindi Ersöz, 2015, s. 94-95) kullanılmıştır.

<sup>2</sup>Bugün İslamcılık radikal yapılanmaların tanımlanmasında kullanılan bir ideoloji haline gelmiştir. Ancak bu çalışmada sıkça kullanılacak olan İslamcılık, İsmail Kara’nın ifadeleriyle, modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son döneminden itibaren modernleşmenin öngörülerine karşı çıkan; bu öngörüler yerine toplumu bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) İslami hayata yönlendirmek isteyen bir hareket (Çakır, 1996, s. 1210; Bulaç, 2005, s. 49) olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla İslamcı kavramı da bu anlamda kullanılmış; İslamcılığın bu çabası doğrultusunda fikri ve ilmi çalışmalar yapan aktörlerden (Çakır, 1996, s. 1219) bahsedilmiştir. Burada belirtmek gerekir ki İslamcı yerine Müslüman ya da dindar kavramlarını kullanmak daha eklettik bir kullanım sunmaktadır. Ancak Müslümanlık-dindarlık ile İslam “bir inanç olara” dünden bugüne varlığını korumuşken İslamcı ile İslamcılık belirli dönemlerde görünür olup belirli dönemlerde arka planda kalan “siyasal bir ideoloji”dir (Gülaç, 2005, s. 44-45). Bu açıdan bakıldığında reformcu erkeklerin modernleşme projesinin karşısına İslamcı erkekleri getirmek çok daha anlamlı olmaktadır.

karşılaşılan sorunlar ile yüzleşmelerine neden olan uzun ve sancılı bir süreç olarak yaşanmıştır.

Çalışmada İslamcı, Müslüman ya da dindar kadın gibi tanımlamalardan kaçınılarak daha genel bir anlamı olan başörtülü kadın tanımı sıkça kullanılmıştır. Ancak geçmişi Osmanlı son dönemine kadar giden bu tartışmalar içinde, başörtülü kadının, “dışarıda” geçirdiği süre uzadıkça kamusal alanda var olma talepleri ve modern hayattaki yaşamı büyük bir değişime uğramıştır. Dolayısıyla başörtülü kadın tanımlaması da yaşanan değişimi anlamada, süreci doğru okumada yetersiz kalabilmektedir. Bu sebeple sürecin ilerleyişine göre başörtülü kadının yaşadığı değişimi gösterecek tanımlardan yararlanılmıştır.

Başörtülü kadınların Cumhuriyet’in ardından kamusal alana ilk çıkışları 1960’ların sonunda olmuştur (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 843). Bu ilk görünüm bireysel bir görünüm olmaktan çok İslamcı hareketin yukarıda anlatılan davasının bir parçası olarak ortaya çıkmış; başörtülü kadının sorunlarından ziyade İslamcı hareketin toplumu İslamlaştırma mücadelesi ile ilgilenilmiştir. Bu anlamda çoğu zaman İslamcı hareketin aktörleri olarak kamusal alanda yer alan bu kadınlar, gazete ve dergilerde Türk kadınına İslami yaşamı ve daha da önemlisi örtünmeyi tebliğ eden yazılarıyla görünürlük kazanmışlardır. Çalışmada bu kadın aktörler ilk nesil İslamcı kadınlar olarak tanımlanmışlardır (Merçil, 2002, s. 61). Başörtülü kadınların kamusal alanda neredeyse hiç görülmedikleri bu yıllarda ilk nesil İslamcı kadınlar, başörtülü kadına kamusal alanda yer açmak için değil, kadının üzerine düşen dini yükümlülükleri ve başörtüsünü tebliğ etmek için dışarı çıkmışlardır (Beşinci Şimşek ve Coşkun, 2017, s. 269).

1980’li yıllar ile birlikte başörtülü kadınların yükseköğrenim taleplerinde büyük bir artış yaşanmış ve başörtülü kadınlar önce “modernliğin kalesi” olan üniversitelerde daha sonra ise modern hayatın farklı alanlarında yoğun bir şekilde görülmeye başlamışlardır. Kamusal alan ile ilgili deneyimlerin çeşitlenmesi, ilk nesil İslamcı kadınların evine dönüp İslam ahlakına yakışır “kuvvetli aileler” ortaya çıkarmış kadın kurgusunun sürdürülmesini imkânsızlaştırmıştır. Çünkü başörtülü kadınların 1980’li yıllardaki okuma taleplerini 1990’lı yıllarda çalışma ve kendi etkinlik alanlarını ortaya koyma talepleri izlemiştir. Tüm bunlar başörtülü kadınların giderek cemiyet ile ilgili kaygılardan bireysel kaygılara yönelmelerine sebep olmuştur. 1980’li yıllar ile birlikte görülmeye başlanan bu kadınlar çalışmada ikinci nesil örtünen kadınlar olarak tanımlanmışlardır (Didem Arvas Balta, 2014,s. 1-2).

Belirtildiği üzere ikinci nesil örtünen kadınların ortaya çıkması, ilk nesil İslamcı kadın aktörlerin İslam’da kadın söylemlerini yetersiz bir hale getirmiştir. Çünkü bu kadın aktörler toplumun İslamileşmesi için annelik ve ev hanımlığı vazifelerinin öneminden bahsederlerken



1980'ler ile ortaya çıkan ikinci nesil örtünen kadınlar bu roller ile yetinmemeye başlamışlardır. Bu durum yeni kadın aktörleri ortaya çıkarmıştır. Gazete ve dergilerde ikinci nesil örtünen kadınların kamusal alan ile ilgili taleplerini ve modern hayata adaptasyon süreçlerini irdeleyen bu yeni aktörler ise çalışmada ikinci nesil İslamcı kadınlar<sup>3</sup> olarak tanımlanmıştır (Merçil, 2002, s. 61).

Çalışma, başörtülü kadının dünden bugüne siyasal tartışmalardaki yerini ve kamusal alanda görülme sürecini anlayabilmek adına geniş bir literatür taramasına dayanmaktadır. Ancak çalışmaya geçmeden; bizden önce bu alanda yapılan lisansüstü tezlerin bir tasnifi yapılmaya çalışılacaktır. Böylelikle araştırma problemi başkalarının yaptıkları ve söyledikleri ile ilişkilendirilerek problemi tarihsel bir perspektifte görmek amaçlanmaktadır.

Bu anlamda öncelikle Ulusal Tez Merkezi veri tabanı üzerinden başörtüsü, tesettür, örtü ve türban kavramları aranarak araştırma konusu ile ilgili lisansüstü ve doktora tezlerine ulaşılmıştır. Tezlerde ilk göze çarpan şey geleneksel-İslami bir duyarlılıkla başını örten kadınların tanımlanışına göre, yani kullanılan kavramın başörtüsü, tesettür, örtü ya da türban olmasına göre ele alınmış biçiminin değişiklik göstermesi olmuştur. Dolayısıyla kullanılan kavramın başörtüsü mü tesettür mü örtü mü ya da türban mı olduğu önemlidir.

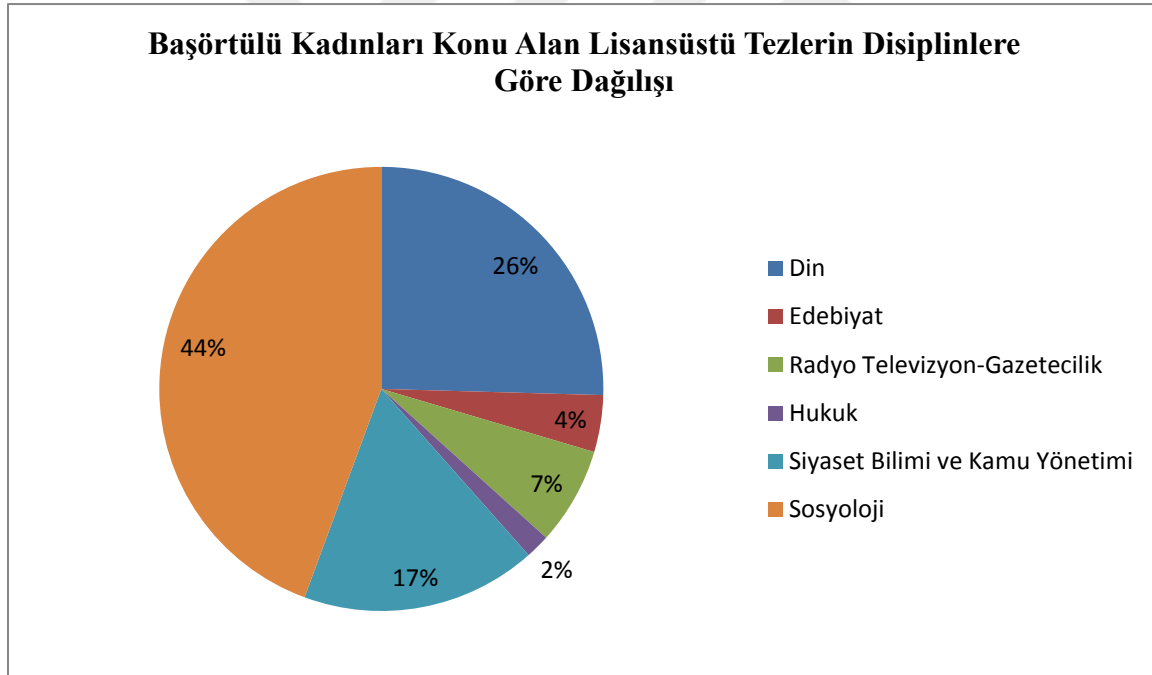
Ortak tartışmasının “modern kamusal alandaki başörtülü kadın” olmasına rağmen tercih edilen kavramın dahi tartışmayı farklı bir zemine taşıması; bu farklılıkların ele alınmasını oldukça önemli bir hale getirmiştir. Bu anlamda Ulusal Tez Merkezi veri tabanında başörtülü kadınları ele alan yüz ellinin üstünde tez(kimi tarama ile gözden geçirilerek kimi

---

<sup>3</sup>Buraya kadar başörtülü kadınlar ile ilgili üç ayrı kavram kullanılmıştır: “Birinci nesil İslamcı kadınlar”, “ikinci nesil İslamcı kadınlar” ve “ikinci nesil örtünen kadınlar”. Burada İpek Merçil'den ödünç alınan birinci nesil İslamcı kadınlar ve ikinci nesil İslamcı kadınlar kavramları, Ali Bulaç'ın İslamcılarını düşüncelerindeki değişimleri baz alarak yaptığı ayrıma benzeyen bir ayrımla kullanılmıştır denilebilir. Bulaç bu ayrıma göre İslamcılarını üç ayrı dönemde inceler: İlk nesil İslamcılar (1856-1924), ikinci nesil İslamcılar (1950-2000), üçüncü nesil İslamcılar (2000-) (Bulaç, 2005, s. 48-50). Elbette Bulaç burada 2000 sonrası dahi İslamcı olarak alarak Müslüman ve İslamcı olmayı birbirlerinin yerine kullanmıştır. Bugün bu şekilde bir kullanım sağlıklı bir anlatım olmayacaktır ancak çalışmamızda birinci ve ikinci nesil İslamcı kadın denildiğinde, Bulaç'ın ayrımına benzer bir ayrımdan bahsedildiğini söylemek mümkündür: İlk nesil İslamcı kadınlar 1960 sonlarında etkili olan aktörlerdir ve daha çok İslamcılık projesine hizmet ederler. İkinci nesil İslamcı kadınlar ise 1980'lerin sonunda görülmeye başlamıştır ve ilk neslin aksine daha çok Müslüman kadın üzerine düşünen bir İslami söylem geliştirmişlerdir (Çayır, 2017, s. 43). Son olarak ikinci nesil İslamcı kadınlar şeklindeki tanımlı açmak gerekmektedir: 1980 sonrası, okuma talebiyle görünür olmaya başlayan başörtülü kadınları neden İslamcı olarak tanımlamak yerine ikinci nesil örtünen kadın şeklinde tanımladık? Bu aslında İslamcılarının kamusal alanda görünür olmaya başlayan başörtülü kadın profiline bakışı ile ilgili bir durum. Özellikle ikinci nesil İslamcılarının, 1980'li yıllarda elde ettikleri İslami hareket (Bulaç, 2005, s. 49), başörtüsü yasaklarını protesto etmeyi oldukça önemse de başörtülü kadınlar bu protesto ve eylemlerin içinde uzun yıllar yalnızca “görüntü” olarak kalmışlardır (Çayır, 2017, s. 52). Dolayısıyla kamusal alanın 1980 sonrası ortaya çıkan bu yeni görünümünü İslamcılık içinde hapsedmek sürecin doğru okunmasını engellemektedir. Nitekim 1990'lı yıllarda başörtülü kadınların (ikinci nesil örtünen kadınların) kurduğu Başkent Kadın Platformu üyeleri kendilerini İslamcı kadınlar olarak değil, “dindar kadınlar” gibi daha kapsayıcı bir kavram ile tanımlamışlardır (İlyasoğlu, 2015, s. 9). Bu şekilde biz de çalışmada 1980 sonrası hem siyasi hem sosyal hem de ekonomik olarak pek çok değişim yaşayan başörtülü kadınlar için Didem Arvas Balta'nın literatüre kazandırdığı ikinci nesil örtünen kadın tanımlamasını kullanarak süreci daha kapsamlı anlamlandırmaya çalıştık.

etraflica okunarak) incelemeye alınmıştır. Tezler ikiye ayrılarak incelenmiştir: Öncelikle başörtülü kadınların tezlerde -genel olarak- hangi tartışmalar çerçevesinde ele alındığına bakılacaktır. Ardından ise tartışmasını “moda” ile ilişkilendiren tezler farklı bir başlık altında incelenecektir. Tezimizde moda ve tüketim ayrı bir bölüm olarak verilmemiştir, yalnızca ikinci nesil örtünen kadınların sözcülerinin bu olgulara bakışı, üçüncü bölüm içinde kısaca değerlendirilmiştir. Buna karşın moda ve tüketim olguları ile ilgili lisansüstü tezleri ayrı bir başlık ile değerlendirilmiştir. Çünkü bugün başörtülü kadınların modern hayatın temposuna uyum sağlamaları, değişen yaşam tarzları gibi pek çok konu moda ve tüketim ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla ilk grafikte dünün eylem hareketliliği ve siyasi tartışmaların odağındaki başörtülü kadınının çalışmalara nasıl yansıdığı gösterilmeye çalışılırken bu ikinci grafikte ise bugün başörtülü kadının hangi tartışmalara konu olduğunu göstermek amaçlanmaktadır.

Öncelikle ilk gruptaki tezlerin değerlendirmesine yer verilecektir. Bu değerlendirme tezleri disiplinlerine göre ayırarak yapılmış olup ilgili grafik aşağıdadır:



Şekil 1.1: Başörtülü Kadınları Konu Alan Lisansüstü Tezlerin Disiplinlere Göre Dağılışı

Toplam 140 lisansüstü tezin incelendiği bu ilk grafikile ilgili öncelikle belirtilmesi gereken şey tezlerin disiplinlere göre ayrılması ile kadınların çalışmalara konu edilişi ve kavram tercihi arasında büyük bir paralellik bulunmasıdır. Burada din alanında “tesettür”, sosyoloji, radyo-televizyon ve edebiyat alanlarında “başörtüsü”, hukuk ve gazetecilik alanlarında “türban” tercih edilmiştir. Siyaset bilimi ve kamu yönetiminde ise tezlerin bir kısmı “türban”ı bir kısmı ise “başörtüsü”nü öne çıkarmıştır. Başta da belirtildiği üzere bu

kavramların kullanımı kadının tartışmaya konu edilmesini oldukça etkilemektedir. Bu anlamda tek tek tartışmalara bakmak oldukça faydalı olacaktır.

Tezlerin büyük kısmının sosyoloji alanında çalışıldığı görülmektedir. Bu tezlerde başörtülü kadınların din ve gelenek üzerine inşa ettikleri “kapalı” yaşamlarının, kadınların şehirde toplumsal yaşamın hemen her noktasında görünür hale gelmeleri ile (okuma, çalışma, seküler kesimin bulunduğu yerlerde sosyalleşme gibi) yaşadıkları değişim incelenmiştir. Tezler çeşitli sosyo-kültürel katmanlardan başörtülü kadınların günlük yaşamlarını konu alsada Türkiye modernleşmesinin arka planı, yani modernlik ve geleneksellik tartışmaları ve başörtüsünün kamusal alanın dışına itilmesi (başörtüsü yasakları), kavramsal çerçevede sıkça işlenmiştir (Altıparmak, 2011; Taş, 2019; Gezer, 2013; AYTEPE, 2015; Öğüt, 2010; Işıker 2011).

Grafikte görülmektedir ki sosyolojiden sonra en çok din alanında çalışılmıştır. Din alanındaki tezleri kendi içinde üçe ayırmak mümkündür. İlki Kuran meali, tefsiri ile kelam kaynaklarından hareketle, tesettürün İslam’daki yeri ve kadının yaşamındaki önemini inceleyen tezlerdir. Bu tezler tesettürün İslam’da kadın erkek ilişkilerinden kadının sosyal yaşamına; şehvi duyguların kontrol edilmesinden hayâ duygusunun korunmasına kadar birçok önemli işlevi olduğunu savunarak konuyu tartışmışlardır (İnan, 2015; Ünal, 2013; Özbek, 2013; Yılmaz, 2007). İkinci sırada Osmanlı-Türk modernistlerinin başörtüsünün kadının sosyal yaşamını kısıtladığı, kamusal alanda var olmasını engellediği şeklindeki eleştirileri ele alan tezler yer almaktadır. Bu tezlerde kelam ve tefsir kaynaklarına ya da modernizm teorilerine dayanılarak başörtüsünün kadını kısıtlayıcı, sınırlayıcı bir olgu olmadığı üzerinde durulmuştur (Mutlutürk, 2006; Keskin, 2016; Uluç, 2011). Bu alandaki son kategori ise başörtülü kadınların günlük pratikleri, bugün bu pratiklerin içinde “dinin nerede olduğu” sorgulamasını yapan; modern şehir yaşamı ve din ilişkisini kadın üzerinden değerlendiren tezlerdir (Ağdemir, 2015; Akyol, 2004; Şahingeri, 2006; Savaş 2012).

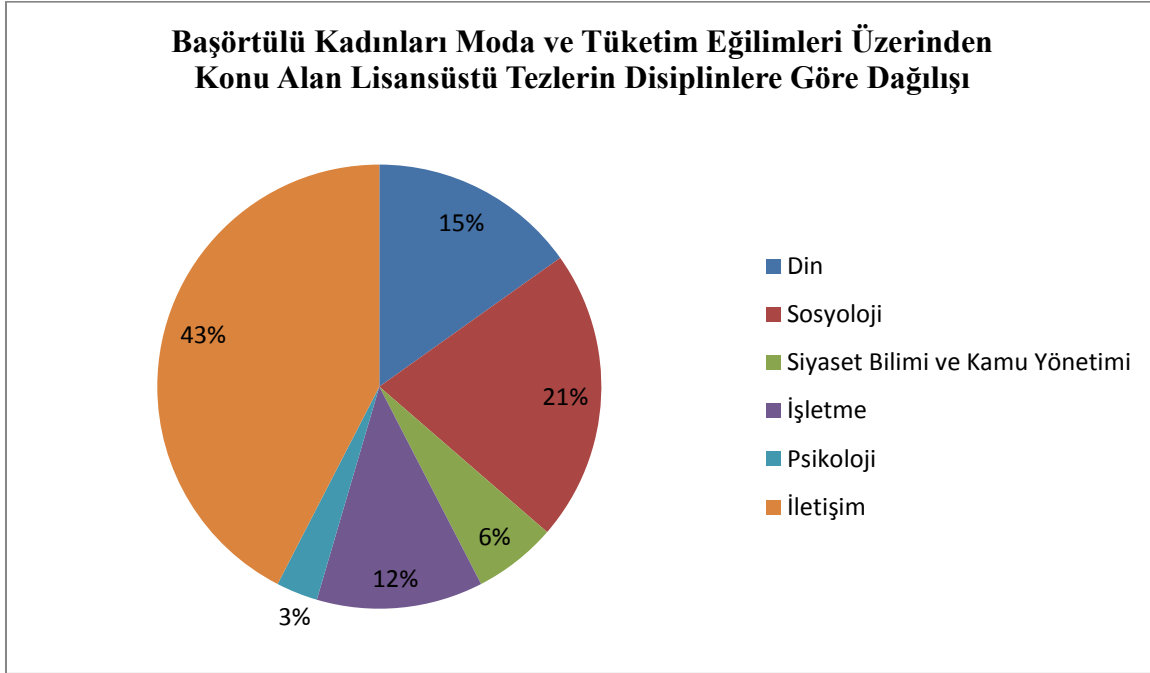
Siyaset bilimi ve kamu yönetimi alanlarındaki tezleri de aynı şekilde kendi içinde üçe ayırmak mümkündür. Bu üç ayrı gruptan ilk ikisi “türban” kavramını tercih ederken üçüncü grupta yer alan tezler “başörtüsü” kavramını tercih etmişlerdir. İlk grup, türbanın siyasal İslam’ın sembolü haline gelmesini ve/veya laiklik tartışmalarında bir “nesne” haline gelmesini konu edinen tezlerdir. Burada özellikle türbanın dünden bugüne hukuki ve siyasi olarak nasıl sorunsallaştırıldığı ve süreçte nelerin yaşandığı tartışılmaktadır (Zariç, 2016; Ünlü, 2018; Kara, 2012). İkinci gruptaki tezlerin önemli bir kısmı; özel alan kamusal alan ayrımının, laiklik tartışmalarının ve yasakların, yani türbanın siyasallaşması ile ilgili tüm tartışmaların dışına çıkmaya çalışan tezlerdir ki bu tezler bizim çalışmamız ile oldukça yakından ilgilidir.

Bu tezlerde türbanlı kadınların okuma-çalışma hak taleplerinde kendi söylem ve etkinliklerini ortaya koyma süreçleri; İslami-geleneksel anlayışın kadın söylemini de eleştirmeleri ile başlayan “feminizm” tanışıklıkları incelenmiştir. Bu anlamda ilgili tezlerde 1980 sonrası türbanlı kadınların, kendilerini tanıma-tanıtma süreçleri ve bu süreçte yaşadıkları gidiş gelişler ele alınmıştır denilebilir. Tezlerde bu gidiş gelişlerin hem laik bloktan gelen bir dışlanmayla hem de İslamcı erkeklerden gelen tepkilerle (geleneksel-İslami anlatıdan yararlanarak kamusal alana talip olan bu kadınlara “anne-eş olma”, “evde olma” çağrısında bulunma gibi) yaşandığı özellikle belirtilmektedir (ÇokoğullarBozaslan, 2012; İngün, 2005; Sezgin, 2014; Yılmaz, 2005; Ünür, 2018; Güngör, 2018). Üçüncü gruptaki tezlerin ise aslında ikinci gruptakilerle aynı tartışmayı izledikleri lakin kavram tercihinde türban yerine başörtüsünü tercih ettikleri görülmektedir. Bu tezler, başörtüsü ile türbanı mukayese etmekte ve “içeriden”, yani başlarını örten kadınlarca genel kabul gören “başörtüsünü” tercih ederek daha genel bir çerçeve çizebilmektedirler (Cizreli, 2015; Mavi, 2012; Sayan Cengiz, 2014; Aydın, 2005; Şaylan, 2011; Çağatay, 2008).

Hukuk alanında “türbanın”; Türk yargı sistemi ve kararlarının hukuka uygunluğu, insan hakları, din ve vicdan özgürlüğü ve kılık kıyafet serbestisi gibi konular üzerinden çalışıldığı görülmektedir (Özenç, 2005; Güven, 2006; Okdemir, 2005). Yasaklar sürecinde medyada ve siyasi-hukuki zeminde (siyasallaşmış bir anlam olarak) “türban” kullanıldığı için bu kavram, ilgili çalışmalar ile daha uyumlu ve anlaşılır bir kavram olarak görülebilir. Burada ayrı bir dilimde verilmiş olan gazetecilik alanındaki tezlerde de benzer bir tartışmanın yapıldığı görülmektedir. Aynı şekilde türban kavramının tercih edildiği bu tezlerde farklı olan ise bir gazete üzerinden türban ile ilgili haberlerin söylem çözümlemesinin yapılmasıdır. Tezlerde türbanın siyasete ve hukuka yansıyan yanlarının, medyada (gazetede) nasıl bir söylem ile verildiği ve bu söylemin toplumda nasıl bir etki yarattığı üzerinde durulmaktadır (Şark, 2010; Onur, 2009; Daşar, 2014).

Son olarak başörtülü kadının edebiyata ve sinemaya nasıl konu edinildiğine; edebiyat ve radyo-televizyon alanlarında hazırlanan tezlerde nasıl tartışıldığına bakılacaktır. Bu tezlerde İslami edebiyat ve sinemada, geleneksel-modernizmin çatışmasının ve dinin günlük pratiklerde etkisini kaybetmesiyle ortaya çıkan/çıkacak olan sorunların nasıl işlendiği analiz edilmektedir. Tezler İslami edebiyat ve sinemanın kadın ve başörtüsü vurgusuna ve İslamcıların başörtüsünü kimliklerini ifade eden bir sembol (kimileri için araç) olarak görmelerine özellikle dikkat çekmektedirler (Evat, 2015; Balcı, 2014; Gülcü, 2014; Övür, 2013; Sağlam, 2016).

Buradan sonra, daha önce bahsedildiği üzere, başörtülü kadınları “moda” ve “tüketim alışkanlıkları” üzerinden ele alan tezlerin tasviri yapılmaya çalışılacaktır. Burada da tezler disiplinlerine göre ayrılmıştır ve ilgili grafik aşağıdaki gibidir:



Şekil 1. 2: Başörtülü Kadınları Moda ve Tüketim Eğilimleri Üzerinden Konu Alan Lisansüstü Tezlerin Disiplinlere Göre Dağılışı

Bu ikinci grafikte toplam 33 lisansüstü tez incelenmiştir. İlk grafikte disipline göre değişen bir kavram kullanımı (başörtüsü, türban, örtü, tesettür) olduğu belirtilmişti. Bu ikinci grafikte ise böyle bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir. Çünkü bu grafikteki tüm tezlerin odak noktası, başörtülü kadınların değişen (ya da değiştiği varsayılan) yaşam algılarının moda ve tüketim ile ilişkisi olmuştur. Grafikte yer alan çalışmalarda modanın özellikle 1980 sonrası kapitalizme eklenilen muhafazakâr-dindar çevrelerdeki etkisi, başörtülü kadınların moda ve tüketim olgularına yakınlaşmaları üzerinden tartışılmaktadır. Bu durum ise grafikte başörtülü kadın, moda ve tüketim algıları konusunda ortak bir kavram kullanımı ortaya çıkarmıştır.

Bu ortak kavram tercihinin “tesettür modası”ndan yana olduğu görülmektedir. Burada tesettür modasından bahsederken eğer giyim sektörüne dikkat çekiliyorsa “modern tesettür giyim” ya da sadece “tesettür giyim”, bu giyim sektörünün hitap ettiği kitleden bahsediliyorsa “modern tesettürlü kadın” şeklinde bir kullanıma gidilmektedir. Sonuç olarak, “tesettür” kavramı gizli kalmak üzere “tesettür modası” temelinde çeşitli kombinasyonlara gidildiğini söylemek mümkündür.

Temelde tesettür modası ve türevleri kullanılsa da bazı çalışmalar tez başlıklarında farklı kavram kullanımlarına gidebilmektedirler. Bunlar “İslami moda”, “İslami kadın modernliği”, “muhafazakâr modern yaşam”, “muhafazakâr kadın modernleşmesi”,

“muhafazakâr moda/kadın” olarak sıralanabilir. Ancak bu tezlerin de, her ne kadar tez başlıklarında bu kavramları kullansalar da, içeriklerinde “tesettür modası” kavramını sıklıkla kullandıkları ve böylece diğer tezlerle (kavram tercihinde) hem fikir oldukları görülmektedir (Kantarıcı, 2015; Saraç, 2015; Cihangiroğlu, 2014; Balkanlıoğlu, 2014). İslami, Müslüman, muhafazakâr gibi direkt dini-geleneksel kimliği ön plana çıkaran kavramların başörtülü kadınların moda ve tüketim algılarının (yani daha dünyevi algılarının) çalışılmasında oldukça sınırlı bir çerçeveye çiziyor olması, tercih edilmemesinin ya da tercih edilse de “tesettür modası” ile birlikte kullanılmasının sebebi olarak gösterilebilir. Son olarak “başörtüsü” kavramının kullanımına bakmak faydalı olacaktır. Başörtüsü; tesettür giyim bir parçası olan saçların örtülmesi, örtülürken seçilen model ve tarzların tasviri gibi durumların anlatımında kullanılmaktadır. Bu anlamda kıyafetin belirli bir parçası olarak bakıldığında oldukça geniş bir kullanım sunan başörtüsü kavramı, bizim çalışmamızda da bu kullanım rahatlığı sebebiyle en sık tercih edilen kavram olmuştur.

Buraya kadar ikinci grafikte yer alan tezlerin kavram kullanımları açıklanmaya çalışılmıştır. Buradan sonra tezlerin veri elde etme teknikleri genel olarak incelenecek olup ardından ise belirlenmiş bazı tezlerin tasnifi yapılmaya çalışılacaktır.

Tezlerde görüşme, anket gibi birincil veri elde etme teknikleri; tesettür moda dergileri, blog sayfaları ve tesettür giyim marka katalogları gibi dokümanların analizleri ile bilimsel makale, kitap gibi ikincil veri elde etme tekniklerinden faydalandığı tespit edilmiştir.

En çok tercih edilen teknik tesettür moda dergilerinin, blog sayfalarının ve tesettür giyim marka kataloglarının incelenmesi, yani doküman analizi tekniğidir. 14 tezin bu tekniği tercih ettiği tespit edilmiştir. Dergilerde örneklem olarak en çok Âlâ dergisinin tercih edildiği, bunu Aysha dergisinin takip ettiği görülmüştür. Tesettür giyim markalarının kataloglarını (Tekbir ve Armine) inceleyen bir teze rastlanırken (Karaaslan, 2010) bir tezde ise hem seküler hem de tesettür moda dergileri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir (Çınar, 2019).

İncelenen tezlerin 10'unun ise görüşme tekniğinden yararlandığı tespit edilmiştir. Görüşmelerin örneklemine, bu modanın esas tüketicileri olarak görülen başörtülü genç kadınlar (genellikle başörtülü üniversite öğrencileri) oluşturmaktadır. Bir tezde ise başörtülü genç kadınlar ile görüşmenin yanında bu gençlerin anneleri ve anneanneleri ile de (üç nesil ile görüşme) görüşmeler yapılmıştır (Özüdoğru, 2017). Görüldüğü gibi görüşme örnekleminde genel tercih, tesettür modasının/giyiminin tüketicisinden yanadır. Tesettür modasının/giyiminin üreticileriyle görüşme noktasında ise yalnız iki teze (bir tanesi temel teknik olarak kullanmış, diğeri ise doküman analizinin yanında kullanmıştır) rastlanmıştır (Karaaslan, 2010; Özelge, 2008).

Diğer bir birincil veri elde etme tekniği olan anketi ise 7 tezin tercih ettiği belirlenmiştir. Bu anketlerde de tercih, başörtülü genç kadınlardan yana olmuştur. Anket tekniğini özellikle işletme ve iletişim bilimleri(reklamcılık, halkla ilişkiler, gazetecilik) disiplinlerinde hazırlanan tezler tercih etmektedir. Özellikle iletişim bilimlerinde oldukça yoğun bir şekilde bu teknikle çalışıldığı görülmektedir. Moda ile birlikte işin içine görselliğin girmesi, söz konusu alanlardaki çalışmaların artmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla ilgili alanlarda başörtülü kadınların daha çok tüketici yönlerinin öne çıkarıldığını söylemek mümkündür. Bu anlamda çalışmalarda din ve tüketim arasındaki karşıtlığın içinde büyüyen ve önemli bir sektör haline gelen tesettür giyimin hitap ettiği kitlenin satın alma niyetleri (tüketici davranışları) ve reklam gibi ikna modellerinin bu kitle üzerindeki etkileri incelenmektedir (Tepe, 2018; Özkaynak, 2018; Uslu, 2018).

Burada iletişim bilimlerinden başlamışken bu alanda yazılmış bir teze özellikle yer vermek gerekmektedir. Bu tez2002 gibi erken bir dönemde yapılan ilk çalışmadır (Gençtürk Hızal, 2002). Dolayısıyla 2000'lerin hemen başında yazılan bu tezin incelenmesi, bugün ile karşılaştırma yapmak açısından faydalı olacaktır.

Söz konusu tezin birinci bölümünde moda ve tüketimin bireyin yeniden toplumsallaşma sürecindeki yerine değinilmiştir. İkinci bölümde ise Osmanlı modernleşmesinden 28 Şubat'a kadar geçen süreç ve başörtüsü tartışmaları detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Bu tarihsel süreç içindeyaşanan siyasi ve ekonomik değişim ile kadın giyiminde yaşanan değişim arasında bağ kurulmuştur. Çalışmada asıl önemli olan ise 12 başörtülü üniversite öğrencisi ile yapılan derinlemesine görüşme (yapılandırılmamış görüşme) bulgu ve sonuçlarıdır. Görüşmelerde öğrencilere; alışveriş yaptıkları yerler, giyim tarzlarında dikkat ettikleri hususlar (tüketim ve satın alma davranışları), tesettür modası hakkındaki düşünceleri, okudukları kitaplar ve gazeteler, takip ettikleri köşe yazarları, izledikleri filmler ve diziler, dinledikleri müzikler, sosyalleşmede tercih ettikleri mekânlar, oy verme motivasyonları, çalışma hayatı gibi birçok konuda sorular yöneltilmiştir(Gençtürk Hızal, 2002).

Giyim tarzının ve başlarını örtme şekillerinin tanımlanması ile ilgili sorular karşısında öğrencilerin giyim tarzlarını spor-klasik ya da geleneksel-geleneksel olmayan/modern gibi kategoriler ile tanımladıkları belirtilmiştir. Araştırmacı, öğrencilerin tesettürü bir tarz veya bir kimlik olarak belirtmeyerek giyim tarzlarını spor, klasik, geleneksel, modern gibi moda terimleri ile ifade etmelerini öğrencilerin “kendilerini ötekileştirmemeleri” olarak yorumlar (Gençtürk Hızal, 2002, s. 170-173). Tercih edilen marka ve mağazalar sorulduğunda ise her bir öğrencinin uygun fiyatlı olmasının yanında zevklerine uyan kıyafetleri tercih ettikleri belirtilmiş olup kimi öğrencilerin sürekli alışveriş yaptıkları yerleri ve sevdikleri markaları

saydıkları da bulgular arasındadır (Gençtürk Hızal, 2002, s. 165-166). Anne ile benzer giyinip giyinmedikleri sorulduğunda ise cevabın “kesinlikle hayır!” gibi bir netlikte olduğu ve buna sebep olarak ise yaş, zaman, bulunulan mekânların farklılaşması gibi faktörleri gördükleri belirtilmiştir (Gençtürk Hızal, 2002, s. 167). Zevk ve tercihlerini, giyim ve örtünmelerinde ön plana çıkaran öğrenciler, bunların yaşam tarzları ile bütünlük taşıdığını (bir engel teşkil etmediğini) ve dinlerinin gereği olarak örtündüklerini de sıkça vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla zevk sahibi olan bir giyim ve baş örtme pratiğine dine yapılan atıfların eşlik ettiği ve öğrencilerin kendilerini bilinçli bir yerde gördükleri (Kuran’dan örtüme ilgili ayetlere atıfta bulunmak) araştırmada belirtilmiştir (Gençtürk Hızal, 2002, s. 172).

2013 yılından sonra başörtüsü ile moda ve tüketim konularını birlikte çalışan (yılda en az dört tez) tezlerde bir artış olmuştur. Bu tezlerin önemli bir kısmında doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Burada özellikle başörtülü kadınlara hitap eden moda dergilerinin nitel analizini görmek mümkündür.

Tesettür moda dergilerinin analizinin çalışmalarda sıkça kullanıldığına değinilmiştir. Bu anlamda tesettür moda dergilerini ele alan bir çalışmaya yer vermek faydalı olacaktır. İlgili tez öncelikle başörtüsü meselesinin tarihselliğini, kamusal alanda sesini duyurmaya çalışan kadını anlatmaktadır. Ardından bu kadının, bugün yaşadığı moda ve tüketim deneyimi anlatılmakta ve bulgular her iki dönemin karşılaştırılması ile (kamusal alanda kendine yer açmaya çalışan, hak talep eden başörtülü kadın ve moda-tüketim alanına geçen başörtülü kadın) incelenmektedir (Cihangiroğlu, 2014).

Söz konusu tezde bugünün başörtülü kadınının yaşadığı moda ve tüketim deneyimi anlatılırken ise bir tesettür moda dergisi olan Âlâ dergisinden seçilen konular doküman analizi ile incelenmektedir. Bu konular; gündelik yaşam, yüz, kişisel bakım, moda ve beden algısı, evlilik, kariyer, kültür-sanat olarak sıralanabilir. Tüm bu anlatımlarda hem uluslararası hem de ulusal markaların reklamlarının dergilerde oldukça geniş yer tuttuğu belirtilmektedir. Dergideki “Bir Kadının Gardırobunda Olmazsa Olmaz Beş Şey”, “Örtülü Kadın Güzeldir, Güzeli Olmalıdır Çünkü Güzelliği Allah’ın Nurudur” gibi başlıklar etrafında sunulan söylemlerin, kadını kadın yapan olguları moda, bakımlı olma, marka ile tüketime endekslediği belirtilmektedir. Marka ve tüketim ile gösterişli yaşamlar yansıtılırken ise dine referansın dergide sıkça yer bulduğunu belirten çalışma, dini referansların da tüketime eklenebildiğini (yaşam tarzlarına uygun lüks otel, helal sertifikalı makyaj malzemesi önerileri gibi) ifade etmektedir. Dergide bakımlı, eğitilmiş, çalışan kadına yapılan vurgunun yanında kadının öncelikli görevinin iyi bir anne ve eş olmak olduğunun sıkça vurgulandığı belirtilmektedir. Çalışma bu vurguyu her ne kadar modern, bakımlı, güçlü bir tesettürlü kadın



imajı yaratılsa da kadına biçilen geleneksel rollerden kopulamadığı şeklinde yorumlamıştır. Çalışmada sonuç olarak kapitalist ekonomik döngüye girerek zenginleşen muhafazakârların, seküler tüketim kalıplarına kendi tüketim kalıplarını eklemeyerek adapte oldukları anlatılmaktadır. Âlâ dergisinin analizi üzerinden yapılan bu tespit, başörtülü (İslamcı) kadınların 1970'lerden beri kamusal alanda görünür olmak için verdikleri mücadelenin bugün tesettür modası ve beden ile görünür olma çabasına dönüştüğü sonucuna ulaşmıştır (Cihangiroğlu, 2014). Burada tesettür moda dergilerini analiz eden diğer çalışmalarda da bu çalışma ile benzer bir kavramsal çerçeveye yer verilip benzer sonuçlara ulaşıldığını söylemek mümkündür (Cengiz, 2018; Balkanlıoğlu, 2014; Saraç, 2015; Kantarcı, 2015; Şimşek, 2018; Güven Öz, 2018; Özer, 2019).

Tesettür moda dergilerini inceleyen tezlerin oldukça çok olmasına karşın bu dergiler ile seküler moda dergilerini karşılaştıran tek bir tez ile karşılaşmıştır. Söz konusu çalışmada Âlâ (tesettür moda dergisi) ile Cosmopolitan (seküler moda dergisi) dergileri karşılaştırılmıştır. Âlâ dergisinde çekicilik, seksilik (kıyafet/dekolte, saç kesimi, makyaj) ve cinsellik gibi söylemler yer almazken Cosmopolitan'da bu söylemlerin önemli olduğu belirtilmektedir. Âlâ'nın ise kadın bedeni ve güzelliğini; naiflik, zarafet, sportif ya da klasik şıklık, renkli ve gösterişli baş bağlama stilleri gibi noktalar ile ön plana çıkardığı belirtilmiştir. Sonuç olarak farklı kitlelere hitap etse de her iki dergisinde tüketim kültürüne hizmet ettiği belirtilmektedir. Tezin önemseydiği farklılık ise (her ne kadar Cosmopolitan'da da bu konuda örneklerin olduğu belirtilse de) Âlâ dergisinin "iyi bir anne ve eş olan kadın" vurgusu ile ataerkil yapıyı yeniden ürettiği noktasıdır. Tez, tesettür moda dergilerinin 1980'li yıllarda başörtüsü yasaklarını protesto eden bir eylem hareketliliği içindeki başörtülü kadın profilini tüketime endekslediği noktasında diğer tezler ile hemfikirdir (Çınar, 2019).

Üzerinde durulması gereken bir diğer çalışma ise tesettür giyim sektörünün, başörtülü kadınların giyim ve tüketim alışkanlıklarındaki etkisini tarihsel bir perspektifte görmemizi sağlayacak bir çalışmadır. Söz konusu tez Tekbir Giyim'in 1994'ten 2010'a kadar olan katalogları ile Armine'nin 2008'den 2010'a kadar olan kataloglarını analiz etmiştir. Katalogların analizi sonucunda kısaca şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kıyafetler günümüze yaklaştıkça daha parlak ve canlı renklerde, dar kalıplarda (hatları belli edecek şekilde) hazırlanmaktadır. Kıyafetleri taşıyan mankenler ilk kataloglarda minimum makyajlı ve esmer ya da buğday tenliyken günümüze yaklaştıkça sarışın ve mavi gözlü mankenlere yer verilmiştir. Çekim mekânları ise köy, kumsal ya da sokak gibi doğal mekânlardan otel, havuz başı gibi lüks mekânlara taşınmıştır. Çalışma dergi incelemelerinde olduğu gibi 2010 sonrası dönemin tüketimini konu almak yerine tüketimi ulaşabildiği en eski veriler ile ele alması ile

diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu ise bir süreç okuması imkânı tanınması açısından oldukça değerlidir. Çalışma İslami kesimin tüketim alışkanlıklarının modernizme yakınlaştığını köy, sokak gibi ulaşılabilir ortamlardan lüks mekânlara taşınan çekimler gibi bulgulardan hareketle belirtmektedir. Ulaştığı sonuçlar itibariyle diğer çalışmalar ile hem fikir olan çalışma, siyasal ve özellikle ekonomik (İslami sermayenin yükselişi) dönüşümlerin yanında sosyo-kültürel dönüşümleri detaylandırmasıyla da dikkat çekmektedir. Elbette incelenen tüm çalışmalar sosyo-kültürel dönüşümün peşine düşmüştür ancak bu çalışma kültürel dönüşümlere de başlıklar halinde yer vermiş (göç ve kentleşme, medya ve yayıncılık, sanat gibi) ve bu olguları daha da görünür kılmıştır (Karaaslan, 2010).

Bizden önceki çalışmaların tasnifi ile başörtülü kadının hangi noktalar üzerinde durularak tartışıldığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada ise geleneksel-İslami bir duyarlılıkla başını örten kadınların, modern hayatın temposu içerisinde kendilerine yer açma süreçleri Osmanlı son döneminden 2000'lere incelenmeye çalışılacaktır. Literatür taramasına dayanan ve üç bölümden oluşan bu tezde yapılmak istenenler kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son döneminden 1980'li yıllara modernleşme adına görünmez kılınan başörtülü kadının yine bu süreç zarfında nasıl İslamcı hareketin işaret dili haline geldiği karşılaştırılmalı olarak incelenecektir. Bu karşılaştırma içinde, 1960'ların sonlarında dışarı çıkışın öncüsü olarak ortaya çıkan "ilk nesil İslamcı kadınlara" da yer verilerek kadınlar açısından nasıl bir dil geliştirildiği anlaşılmaya çalışılacaktır.

2. 1980'li yıllarda yükseköğrenim talebi ile üniversitelerde görülmeye başlayan "ikinci nesil örtünen kadınların" 1980'li ve 1990'lı yıllardaki kamusal alan talepleri ve modern yaşama bakışları ayrı ayrı incelenecektir.

3. Son olarak ise hem laik bloğun hem de İslamcı hareketin tahakkümü altındaki ikinci nesil örtünen kadınların modern hayata adaptasyon süreçlerini kaleme alan "ikinci nesil İslamcı kadınlar" ve ortaya koydukları tartışmalar incelenecektir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## TÜRK SİYASETİNDE (BAŞÖRTÜLÜ) KADININ ARAÇSALLAŞTIRILMASI

### 1.1. İLK MODERNLEŞME HAREKETLERİNDEN ÇOK PARTİLİ HAYATA BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI

Türk modernleşmesini Ömer Çaha'nın ileri sürdüğü üç sacayağında incelemek mümkündür. Bu üç sacayağı anayasal hükümetin oluşturulması, yönetimde ağırlığını koyan yeni bürokratik elitin ortaya çıkması ve kadınların eğitilmesidir (Biricikoğlu, 2006, s. 3). Bunlardan ilk ikisi ile yönetim ve hukuk sistemlerini dönüştürmek ve böylece modernleşmenin sistematiğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Ancak bu değişimlerin “resmi birer evrak” olmaktan öteye gitmesi, toplum yaşamında somutlaştırılması gerekmektedir. Modernleşme projesinin toplum yaşamında görünür kılınması ise kadının bu projeyi hayatına geçirmesine bağlanmıştır. Böylece kadını şeriatın belirlediği mahrem alandan ve görünüşten kurtarmak; geleneksel-İslami yaşamından uzaklaştırarak kamusal alanda yer almasını sağlamak, toplumun modernleşebilmesinin temeli haline getirilmiştir (Göle, 2019, s. 28; Bora, 2010, 54; Kandiyoti, 2005, s. 112).

Modern yaşam biçiminin toplumda tatbikini öncelikle kadının modern yaşam biçimini benimsemesine bağlayan bu yaklaşım, Tanzimat ile başlayan ve II. Meşrutiyet ile devam eden Osmanlı modernleşmesinde ve ardından Türkiye Cumhuriyeti modernleşmesinde güçlü bir formül olarak süregelmiştir (Sancar, 2014, s. 119-120). Burada modernleşme ile kadın arasındaki bu bağlantıyı anlamak için öncelikle Türk modernleşme paradigmasına bakmak faydalı olacaktır.

Askeri kurumlarda yapılan düzenlemeler ile başlayan modernleşme serüveni, Batılı fikirlerin ve bunun tezahürü olan modernleşmenin daha yakından tanınması ile hukuk, siyaset, eğitim ve diğer pek çok alanda da gerekli görülmüştür (Coşkun ve Soleimanieh, 2014, s.116; Arvas Balta, 2014, s. 30). Tüm bu modernleşme çabaları Batı karşısında gerileyen Osmanlı İmparatorluğu'nun bunu bir “uygarlık kaybı” olarak yaşaması ile ilgilidir (Sancar, 2014, s. 81). Batılı uygarlıkların kurumsal ve toplumsal yapısına uygun “bütünsel” bir dönüşüm ile bu gerilemeye çare bulunacağına inanılmıştır. Günlük hayatta önemli bir yeri olan dinin rolü ise modernleşmenin aksamasında ve bütünsel bir dönüşümün sağlanamamasında önemli bir sorun haline gelmiştir.

Osmanlı'da din “âlemin nizamını” tesis eden ve bu anlamda siyasal ve toplumsal yapının işlemlerini sağlayan bir bütünü ifade ediyordu (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 836). Ancak bütünsel (pozitivist) bir dönüşüm olarak görülen modernleşme dinin tüm bu rollerini sorunsallaştırmaktaydı. İlk olarak radikal bir reformcu olan Abdullah Cevdet'in dile getirdiği üzere modernistler “gülüyle dikeniyile Batılılaşma” gibi bir hedefe sahiptiler (Aktaş, 2018, s. 318). Bu ifade salt teknik konulara eğilerek modernleşmenin mümkün olmayacağını savunan Osmanlı modernistlerini anlatan dikkat çekici bir “slogan”dır. Çünkü modernleşme, geleneksel yaşamın temel kaynağı olan din olgusu yerine (Avrupa'yı modern kılan) rasyonelliğin meşruiyet kaynağı olduğu bütünsel (pozitivist) bir proje olarak görülmüştür (Çağlar, 2005, s. 29). Bu proje Cumhuriyet'in kurulması ile gerçekleştirilen reformlar ile daha radikal bir hale bürünmüştür.

1923'te Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte rasyonalitenin ön planda olacağı bir toplum için reformlar ivedilikle gerçekleştirilmiş; geleneksel-dini yapı ile kurumsal yapının birbirinden ayrılması önemsenmiştir (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 837). Bu noktada şapka ve kıyafet reformları, Latin alfabesinin kabulü, haftalık tatil günlerinin düzenlenmesi, şer'i hukuk yerine Medeni Kanun'un benimsenmesi ve gerekli alt yapının ardından 1928'de “Türk Devleti'nin dini İslam dinidir” maddesinin anayasadan çıkarılması gibi birçok önemli reform gerçekleştirilmiştir.

Görüldüğü üzere salt devlet aygıtının modernleşmesini sağlamak değil, bunun çok ötesine geçip halkın yaşam tarzını, davranışlarını ve günlük alışkanlıklarını Batı modeline uygun hale getirmek esas alınmıştır (Göle, 2019, s. 86). Bu durum modernleşme hareketinin en başından beri bir Doğu-Batı dünyaları arasındaki farklılık olarak okunmasına neden olmuştur. Örtüsü ile direkt teşhis edilebilir bir Doğululuğa sahip olan, yani sembolik anlamlar yüklemeye müsait bir zemin sunan “kadın” ise bu farkın Batı lehine giderilmesinde öncelenmiştir (Arvas Balta, 2014, s. 26).

Kadının Doğu-Batı farklılığında temel mesele olarak görülmesi, çevrenin<sup>4</sup>düşünüş ve yaşam tarzının karakteristik ve birleştirici yönünü oluşturan İslam'ın toplum kurgusu ile ilgilidir. İslam dininin toplumsal yapı kurgusu cinsiyetler arasındaki ayrım üzerinden incelenmektedir. Burada cinsiyetler arasındaki ayrım; cinslerin ayrı mekânlarda tutulması (mahrem ve namahrem ayrımı) ile kadın ve erkek için giyim konusunda belirli tanımlamaların bulunması durumlarında görülmektedir (Göle, 2019, s. 32; İlyasoğlu, 2015, s. 81). Batı ve

---

<sup>4</sup>Devletin işlemlerini sağlayan özün ve bürokrasinin bütününi oluşturan merkezin dışında kalan toplumu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla çevre toplumun sahip olduğu tüm inançları, değerleri, kurumları ifade etmektedir (Tuncel ve Gündoğmuş, 2012, s. 141).

Osmanlı arasındaki en büyük fark olarak görülen bu ayrımları ortadan kaldırmak ise Türk modernistlerinin önceliği haline gelmiştir (Arvas Balta, 2014, s. 32; Coşkun ve Soleimanieh, 2014, s.117; Göle, 2005, s. 75). Sonuç olarak Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde modern dünya ile uyum sağlayacak bir toplum için kadının geleneksel mekân ve görünümünden kurtulması önemsenmiş; kadın toplumun modernleştirilmesinde bir başvuru noktası haline getirilmiştir (Sancar, 2014, s. 85).

Özellikle II. Meşrutiyet ile birlikte -Cumhuriyet modernleşmesinin de alt yapısını hazırlayacak şekilde- radikal Batıcı düşünceler kendini göstermiştir. Bu dönemde “gülüyle dikenle Batılılaşma” düşüncesi kadın ile daha net bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu dönem ile birlikte Batı evrenselciliğine ulaşmanın tek yolunun kadının dini kurallar ve geleneksel bağlardan bağımsızlaştırılması olduğu savunulmaya başlanmıştır (Göle, 2019, s. 51). Bu manada Cevdet Paşa'nın<sup>5</sup> “Hem Kur'an'ı, hem kadınları aç” ifadesinden de anlaşılacağı üzere Batıcılar; peçe ve çarşaf sorunlarını, kadınların eğitimi ile toplumsal hayatta rol almaları sorunlarını alabildiğine eleştirmişler ve kadınların toplumdaki durumunu modernleşmenin hayati bir parçası haline getirmişlerdir (Berkes, 2017, s. 444). Öyle ki peçe ve çarşafın kadınları aşığlayan uygulamalar olduğu ve bu durumun Türk toplumunun geriliğinin başlıca nedeni olduğu radikal Batıcılar tarafından sürekli dile getiriliyordu (Berkes, 2017, s. 444).Salahaddin Asım örtünmenin yalnızca kadını dişilik üzerinden, yani şehvet ve üreme üzerinden tanımlayan toplumlarda olduğunu belirtmekteydi. Bugünkü toplumlarda (Batı toplumları) kadın erkek ile eşit bir kişiliğe sahip olduğu için örtünmenin gereksiz olduğunu belirten Asım, böyle bir dünyada peçe ve çarşafın Osmanlı'yı medeniyetten uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramadığını ifade etmiştir (Göle, 2019, 62).

Batı uygarlığı ile en derin uçurum olarak görülen kadının kılık kıyafeti ve toplumsal görünürlüğü Cumhuriyet'in ilanı ile gerçekleştirilen modernleşme hamlelerinde de bir medeniyet meselesi olarak yerini korumuştur.

Cumhuriyet'in erken modernleşme dönemi olarak tanımlanabilecek Kemalist reformlar, siyasal dönüşümün sosyal yaşamın dönüşümüne bağlı olduğu görüşünü Osmanlı modernistlerinden çok daha ileri götürmüştür. Bu noktada 1925 yılında çıkarılan Şapka Kanunu oldukça önemlidir. Mustafa Kemal Atatürk'e göre tüm medeni âlemce giyilen bir başlık olan şapka, Türk milletininmeden hayati yaşamak adınazihniyet itibariyle hiçbir

---

<sup>5</sup>II. Meşrutiyet süreci içerisinde Batıcılar kadın konusunda oldukça radikal fikirler ortaya atmışlardır. Cevdet Paşa bu isimlerin önde gelenlerindedir. Cevdet Paşa'nın kurucusu olduğuİhtihat dergisi (1904-1932)etrafında toplanan Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, Salahaddin Asım, Ubeydullah Efgani gibi isimler, yazılarında kadın konusuna özellikle yer vermişler; kadının özgürleşmesi için kadın kıyafetlerinin değişmesinin gerekliliğine dikkat çekmişlerdir (Topçu, 2019, s. 379).

farkının olmadığını gösteren bir semboldür (Lewis, 1993, s.267). Osmanlı yaşamı ile Cumhuriyet'in bağı silmeye yönelik bu ilk adımı kadınların peçe ve çarşaflarını atmalarının izleyeceği öngörülüyor ve böylece şeriatın çizdiği yaşamdan modern yaşama geçileceğine inanılıyordu (Göle, 2019, s. 90). Mustafa Kemal tesettürün (peçe ve çarşaf) medeni bir milletin görünümü ile uyuşmadığını şu sözler ile anlatır:

Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki başına bir bez veya bir peştamal veya buna benzer bir şeyler atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı arkasını çevirir veya yere oturarak yumulur. Bu tavrın anlamı ve işareti nedir? Baylar, uygar bir milletin anası, milletin kızı bu garip şekle, vahşi duruma girer mi? Bu durum milleti çok gülünç gösteren bir görüntüdür. Derhal düzeltilmesi gerekir. (Okutan, 2013, s. 98).

Her ne kadar erkek giyimi ile ilgili düzenlemelere öncelik verilse de Mustafa Kemal, önceki Osmanlı modernistleri gibi, en mahrem alan olan kadında bir devrim yaratırsa bunun modernleşme projesi için ne büyük adım olacağını bilmekteydi. Buna rağmen erkeklerin giyiminde olduğu gibi bir düzenlemeye kadın giyiminde gidilmemiş, örtünmeyi yasaklayan herhangi bir resmi düzenleme yapılmamıştır (Arvas Balta, 2014, s. 23). Çünkü kadın giyimi, dini bir emrin geleneksel yapıyla bütünleştiği bir alandı. Dolayısıyla bu alana kanun ile dokunmanın büyük bir ayaklanma tehlikesi ile sonuçlanacağı biliniyordu. Bunun bilincinde olan Mustafa Kemal, örtünmenin (özellikle çarşaf ve peçe) ne kadar aşağılayıcı olduğuna, medenileşmenin önünde nasıl bir engel teşkil ettiğine dair kalabalıklar önünde nutuklar veriyor ancak peçe ve çarşafı kaldırmaya yönelik bir yasal düzenlemeye gitmiyordu (Ahmad, 1995, s. 126; Okutan, 2013, s. 99). 1935'te Halk Partisi'nin bir kurultayında çarşafın yasaklanması ile ilgili bir teklifte bulunulmuştur lakin -oldukça katı laiklik politikalarının uygulandığı bu tarihte dahi- fesin kaldırılmasında olduğu gibi bir yasal düzenlemeye gidilmemiştir (Lewis, 1993, s.270; İlyasoğlu, 2015, s. 74)<sup>6</sup>.

Kadın kıyafetinin değişimi adına herhangi bir yasal düzenleme yapılmasa da kadını geleneksel-İslami yaşamından çıkarmak ve görünür kılmak için pek çok adım atılmıştır. Söz gelimi 1929'da Cumhuriyet Gazetesi bir "MissTurkey" yarışması düzenleyeceğini açıklamıştır. Bu yarışma ile ilgili pek çok eleştiri gelmesi üzerine gazete, tüm dünyanın yer aldığı bu yarışmada yer almamanın, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin dünyanın gerisinde kalması anlamına geldiğini belirtmiştir (Ahmad, 1995, s. 126-127). Atatürk bu gibi yarışmaları, balolarda dans edilmesini, yani kadınların modern bir görüntüde olmalarını önemsemiştir lakin kadınların erkekler ile günlük hayatı paylaşımlarını da oldukça

---

<sup>6</sup>Benzer tarihlerde İran'da Türk reform hareketi benzeri bir modernleşme hareketinde bulunan Rıza Şah, 1936'da Keşf-i Hicap, yani örtünün zorunlu olarak çıkarılması yasasını yürürlüğe sokmuştur. Bu yasa ile örtülü kadınların kamu kliniklerinde tedavi göremeyeceği, kamu taşıtlarında seyahat edemeyeceği gibi pek çok sert uygulamada bulunulmuştur (İlyasoğlu, 2015, s. 66).

önemsemmiştir. Söz gelimi ilk kadın hukukçulardan Süreyya Ağaoğlu'nun, Ankara'da sadece erkeklerin gittiği bir lokantaya öğle vakti yemek için gitmesi üzerine herkes hayret içinde kalmış ve dedikodu çıkmıştır. Bunun üzerine devreye giren Atatürk, Ağaoğlu ve diğer kadınların orada erkeklerle yemek yiyebilmeleri için olaya bizzat müdahale etmiş ve bunu kolaylaştırmıştır (Göle, 2019, s. 110).

Bu dönemde Türk kadının kentsel mekânlarda serbestçe dolaşmasını ve erkeklerle aynı ortamda sosyalleşmesini teşvik eden daha pek çok olay yaşanmıştır. Böylece cinsiyet ayrımlarından arınmış bir kadın ile yeni Türk kadınının ve dolayısıyla yeni toplum kurgusunun prototipi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır (Ramazanoğlu, 2005, s. 805; Göle, 2019, s. 110). Ancak kadın ile ilgili bu devrimsel değişmelerin, şeriat ile belirlenmiş geleneksel yaşam ile çatışması gibi bir olasılık mevcuttu. Bu noktada ise 1926 yılında Medeni Kanun ilan edilerek kadının sosyalleşmesi ve toplumsal görünürlüğü hukuksal bir meşruiyet ile sağlanmıştır, gelecek eleştirilerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Medeni Kanun ile halkın içtimai ilişkilerinin gelenek, alışkanlık ve din kuralları ile olan bağlantısını “olması gereken yöne doğru” düzenlemek amaçlanmıştır (Berkes, 2017, s. 531). Elbette Medeni Kanun ile sadece Batılı kılık kıyafet ve sosyal yaşamın desteklenmesi hedeflenmemiştir. Bu konuda kadın erkek eşitliğine ve kadınların kamusal görünürlüğüne yönelik birçok düzenleme getirilmiştir. Burada çok karılık, tâlak gibi uygulamaların kaldırılması ve her iki tarafa da eşit haklarla evlenme ve boşanma tanınması; Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesinin yolunun açılması önemli örneklerdir. En önemlisi ise kadın hakları üzerine getirdiği yeniliklerin anayasayı dahi etkileyerek 1934 yılında kadınlara eşit yurttaşlık hakları (seçme ve seçilme) tanınmasının yolunu açmasıdır (Ahmad, 1995, s. 272; Berkes, 2017, s. 532).

Tüm bu anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Türk modernleşmesi için kadın hakları ve özgürlüğü önemlidir ancak daha da önemlisi kadını modernleştirerek toplum yaşamının temeli olan İslami yaşamın toplumdaki etkinliğini kırmaktır. Türk modernleşme paradigmasına bu eleştiriyi yönelten ilk isimlerden biri Şirin Tekeli'dir. Tekeli bir söyleşinde, kadın haklarının özellikle Kemalizm'in önemli bir parçası olduğunu ancak Kemalizm'de bu konuda ciddi bir araçsallaştırma olduğunu belirtir. Tekeli iyi bir stratejist olan Atatürk'ün, kadının dönüşümünün devlet dönüşümü anlamına geldiğini ve dolayısıyla Osmanlı geleneksel yaşamının yadsınmasının bu dönüşümden geçtiğini çok iyi bildiğini belirtir (Çakır, 2009, s. 115). Tekeli'ye göre genç Cumhuriyet'te kadın hakları “Medeni dünya ile aynı düzeye gelmek ve savaşlar boyunca yıkıma uğramış fedakâr kadınlara ödenmesi gereken bir ‘borç’ ancak her şeyden önce Osmanlı devletine dönüşü imkânsız kılma ve dinsel hegemonyanın

temelini sarsma” (akt. İlyasoğlu, 2015, s. 72) anlamına geliyordu. Dolayısıyla kadına olan borç ödenecekti ancak kadınında bunun karşılığında yeni toplum düzenine ve laik devlete sadakat ve hizmet göstermesi beklenmekteydi (Çakır, 2009, s. 115). Tekeli'nin bu eleştirilerini baz alan Yeşim Arat ise devletin “küçük bir grup kadın”ın kamusal hayatta daha fazla görünmesini teşvik ederken, çoğunlukta olan “öteki kadınlara” farklı bir mesajda bulunduğunu ifade eder. Arat'a göre devlet, çoğunlukta olan kadınlardan düzen, disiplin ve rasyonellik çerçevesinde Batı tarzı ev kadınları olarak modern aileler “inşa etmelerini” ve böylelikle devletin modernleşmesine hizmet etmelerini istemekte, bu yönde bir mesajda bulunmaktadır (Arat, 2005, s. 87-88). Burada küçük bir parantez açıp belirtmek gerekir ki modern görünümlü olan/olacak olan Türk kadınından modern aile kurmasını istemek Cumhuriyet'e has bir durum değildir. Meşrutiyet düşünürlerinden Celal Nuri de kadının önce çarşaf ve peçe gibi uygulamalardan sıyrılıp modern mertebeye yükselmesini, sonra modern bir aile kurarak buna uygun çocuklar yetiştirmesini sıkça vurgulamıştır (Göle, 2019, s. 63-64).

Tekeli, kamusal alanda görünür olan “küçük bir grup kadın”ın varlığının da içte ve dışta geleneksel rollerin ifade gücünü yitiriyor olmasının önemli bir sembolü olarak görüldüğünü belirtmiştir. Cumhuriyet'in kadın kazanımlarını kabul etmekle birlikte kamusal alandaki kadın görünümünün simgesel olduğu eleştirisinde bulunan Tekeli, “yüzyıl başının kadın hareketinin Cumhuriyet ile köprüsünü kuran ve bağımsız bir kadın hareketi olan Türk Kadınlar Birliği'nin” kapatılarak bağımsız bir kadın hareketine son verilmesine dikkat çekmiştir. Tekeli'ye göre Cumhuriyet reformistleri Medeni Kanun ve ardından gelen seçme ve seçilme hakkı ile kadınların artık erkekler ile eşit olduklarını ve bu tarz “ayrı” kadın örgütlenmelerine gerek kalmadığını belirtmektedirler (Çakır, 2009, s. 115-116; Zihnioğlu, 2009, s. 806).

Feminist düşünürler tarafından Türk modernleşme paradigmasına yöneltilen bu eleştiriler, modernleşmenin her durumda kadının özgürleşmesine hizmet etmediğine; kadın özgürlüğünün önemsenmesi ile birlikte bu özgürlüğün sınırlarının Türk modernistleri tarafından çizildiğine işaret etmektedir (Bora, 2010, s. 54). Bu sınır kadına “Türk modern kimliğini dünyaya gösteren bir kültür göstergesi olarak bakıyor” (Sancar, 2014, s. 112), bu misyonu yüklediği dışarıdaki küçük bir grup kadın dışındaki “öteki kadınlara” modern aileyi kurma görevini yükliyordu. Belirtildiği üzere modernleşmeye yöneltilen bu eleştiriler feminist akademisyenlerce ortaya atılmıştır. Özellikle dikkat çektikleri nokta ise Meşrutiyet'ten beri kadınların bağımsız bir kadın hareketi içinde olmalarına karşın “Türkiye’de kadın haklarının, belleğimizde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi Türk milliyetçiliği çerçevesinde” işlenmiş olmasıdır (İlyasoğlu, 2015, s. 34). 1980 sonrası feminist



yazınbunun üzerinde durmuş ve edilgen-hak verilen kadın yerine tarihte kendi hakkını elde etme savaşı içindeki kadına işaret etmiştir<sup>7</sup>.

Peki Türk modernleşmesinin kadını geleneksel rollerinden ve en önemlisi görünümünden uzaklaştırma çabaları, herhangi bir engel ya da karşı söylem ile karşılaşmadan mı ilerlemişti? İslam dininin toplumsal yapı kurgusu cinsiyetler arasındaki ayırım üzerinden incelenmekteydi (Göle, 2019, s. 32). Dolayısıyla çevrenin düşünüş ve yaşam tarzını İslam ile kurduğu düşünülürse, reformlar ile bu en mahrem alana dokunulması elbette karşı çıkışları da beraberinde getirmiştir.

Gelenekçi düşüncenin önemli temsilcilerinden Mahmut Esat, reformcu aydınların kadının gelenek ile belirlenmiş yaşamını geri kalmışlığın sebebi olarak görmelerine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu düşünceye göre çok karlılığı, çarşaf ve peçeyi, cinsiyet ayırımını, görücü usulü evliliği eleştirip kadının boşanma hakkı olduğunu savunanlar, hâkim toplumsal yapıya karşı önemli bir tehdit oluşturmaktadırlar (Ramazanoğlu, 2005, s. 809; Berkes, 2017, s. 374). Çünkü Mahmut Esat'a göre her uygarlığın bir maddi bir de manevi yanı bulunmaktaydı. Toplumun ahlaki yönünü oluşturan maneviyatına dokunup Avrupa uygarlığının sayısız kusurla dolu içtimai hayatını benimsemek ise gereksiz hatta zararlıydı. Dolayısıyla bizim almamız gereken "sadece" maddi yan (sanayi buluşları) ile sınırlı olmalıydı (Berkes, 2017, s. 374). Radikal reformculara yönelen bu eleştiriler elbette Mahmut Esat ile sınırlı kalmamış ve giderek büyüyen bir İslamcı tepki ortaya çıkmıştır. İslamcılar, II. Meşruiyet ile birlikte kadınların kentsel mekânlarda tek başlarına dolaşmaya başlamaları, kamusal alana daha fazla katılmaları, erkeklerle sokaklarda konuşmaya başlamaları; Avrupa modasına göre uyarlanmış çarşaf giymeye başlamaları ve peçe takma konusunda esnek davranmaları gibi pek çok şeyi toplumsal yapıya tehdit olarak görüp eleştirmişlerdir (Göle, 2019, s. 73-75). Tüm bu eleştirilerin yanında kadın haklarını tamamen reddetmemeye özen gösteren İslamcılar, burada "sınırları" iyi belirlemenin önemini vurgulamışlardır. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi kadının, kadın cemiyetleri içerisinde konferans verip dinleyebileceği, eğitime evindeyken bile

---

<sup>7</sup>Arat'ın belirttiği üzere "Feminisler, pek çoğunun gözünde aykırı ve dışlanmış, en azından marjinal bir gruptur ve eylemleri üzerinde durmak Cumhuriyet'in modernlik projesinin görünmez çizgilerini, hedeflerini, başarılarını ve sınırlarını görünür hale getirir." (Arat, 2005, s. 84). Arat buradan hareketle 1980'lerde feminist bakışın, Türk modernleşme paradigmasına "revisyonist bir tarih" anlayışı sunarak, Kemalist reformların kadının özgürleşmesi ve eşitliği söylemlerini sorgulamaya açtığını belirtmektedir (Arat, 2005, s. 91). Elbette tüm bu eleştiriler ile birlikte feministler son tahlilde Kemalist reformların kadını mahrem alandan ve kısıtlı görünümünden çıkarması noktasında reformcular ile hemfikirdirler. Ancak feminist bakışın Türk modernleşme paradigmasına sunduğu bu eleştiri oldukça önemlidir. Çünkü bu bakış kadının modernleştirilmesinde bir araçsallaştırılma olduğu eleştirisinde bulunmaktadır ki ilerleyen sayfalarda izleneceği üzere İslamcılar'da bu kadının karşısına kendi kadınlarını (örtülü İslam kadını) çıkararak yine bir araçsallaştırmaya gidecektir. Sonuç olarak Türk modernleşmesine feminist bakışın sunduğu bu eleştiri, bugün kadının pek çok ideoloji tarafından nasıl politize edildiğini gösteren önemli bir tarihi perspektif sağlamıştır.

devam edebileceği hatta ticaretine de bir mani bulunmadığı yönünde fetvalarda bulunmakta ancak kadının çarşafsız (tesettürsüz) ve bir erkeğin yanında sokağa çıkmasına şiddetle karşı çıkmaktaydı (Ramazanoğlu, 2005, s. 809).

Cumhuriyet'in kurulması ile kadının toplumsal görünürlüğü artırılmaya amaçlayan reformlar hız kazanmış, İslamcılar ise tüm bunları kaygı ile izlenmeye devam etmişlerdir. Söz gelimi 1930'da Menemen Olayı'nda "kadınların peçesi kalktı, dünyanın sonu geldi" söylemi ön plana çıkmıştır (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 840). Aynı şekilde Medeni Kanun'un kabulüne tepki gösteren Akşam gazetesi ise 1926'da çıkan bir karikatürde Türk kadını bir balona binerken resmetmiş ve fazla ağırlıklar olarak da "fazilet, namus ve utanmayı" atarken göstermiştir (Göle, 2019, s. 112). Sonuçta reformları kaygı ile izleyen İslamcılar, kadınların erkekler ile aynı mekânı paylaşmalarının ve örtülerinden vazgeçmeye başlamalarının ahlak ve etiği temelden sarsacağını; bunun ise ahlaki açıdan çökmüş bir toplumun habercisi olduğunu belirtmişlerdir (Biricikoğlu, 2006, s. 6; Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 840).

İslamcılardan bu yönde eleştiriler gelirken, çalışmadan izleneceği üzere, Türk modernistleri reformlarını hız kesmeden sürdürmüşlerdir. Ancak bu karşı söylemlerin toplumda bir kışkırtma ya da isyana sebep olma olasılığı bulunmaktaydı. Reformcu seçkinler bu olasılığa karşı Medeni Kanun'un yanında İslam ile de bir meşruiyet yaratmışlardır. II. Meşrutiyet'ten itibaren Osmanlı-Türk modernistleri, İslam dinin kadın ve erkek arasında temelde bir ayırım yapmadığı, tesettürün yanlış anlaşıldığı gibi pek çok söylem ile modernleşme düşüncesi ve İslam arasında bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Bu anlamda örtünme, kadınların eve hapsolmesi gibi uygulamaların İslam inancının yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanan "yozlaşmış gelenekler" olduğu vurgulanarak, modernleşmeye İslami bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır (Topçu, 2019, s. 380).

Modernleşme düşüncesi ve İslam arasında bağlantı kurmaya yönelik en önemli çalışmalardan biri Ziya Gökalp'e aittir. Ziya Gökalp önce bir "saf İslamlık" ile "yozlaşmış İslam" ayrımı yapar ve buna bir ulusal kültür söylemi ekler. Gökalp, Orta Asya Türk kültürünün ve gerçek İslam'ın hatırlanmasının, kadın ile ilgili medenileşme adımlarını kabul etmek için yeterli olacağını belirtir. Ona göre Türk kültürü zaten özü itibarıyla çağdaş Batı ile özdeştir. Ancak Arap ve İran kültürünün olumsuz etkileri ile dejenere olmuş İslam, Türklerin zaten sahip olduğu medeniyetin üstünü örtmektedir. Dolayısıyla Arap ve İran kültürünün bu olumsuz etkilerinden kurtulup "gerçek İslam'a" ve "öz Türk kültürüne" (İslam öncesi Türk kültürü), öze dönülmelidir. Gökalp böylece kadın erkek eşitliği (cinslerin eşitliği) ya da tesettüre dair herhangi bir zorunluluğun olmaması gibi birçok medeni adımın kendiliğinden

ortaya çıkacağını savunmuştur (İlyasoğlu, 2015, s. 34; Arat, 2005, s. 87; Göle, 2019, s. 70-72).

Görüldüğü üzere Tanzimat ile başlayan modernleşme olgusu, kadının modernleşmesini öyle önemsemiş ve sembolleştirmiştir ki bu durum toplumsal yapısını cinsiyetler arası ilişkilere ve kadının konumuna göre düzenleyen toplumda “Şark-Garp, alaturka-alafranga, gerici-ilerici, İslamcı-laik” gibi ismi değişen ama öznesi kadın olan tartışmalara zemin hazırlamıştır. Ancak burada her ne kadar İslamcılar kadının örtüsü ile ilgili tartışmaların toplumda ahlaki çöküşe sebep olacağını belirtseler ve tepki göstetseler de 1923’te Cumhuriyet’in kurulması ve 1926’da şeriatın yerini Medeni Kanun’un alması ile reformcular, İslamcılar karşısında büyük bir zafer kazanmışlardır. (Arat, 2005, s. 86-87). Bu durum İslamcıların modern toplumunun protitipi olarak görülen yeni Türk kadınına ve dolayısıyla reformcuların toplumsal yaşamı modernleştirme girişimlerine giderek daha kısık bir sesle muhalefette bulunmalarına sebep olmuştur. Bu durum katı laiklik politikalarının görece esnetilmeye başladığı 1946’ya, yani çok partili siyasi hayata kadar devam etmiştir. Cumhuriyet’in seçkinlerinin modern toplum tasarılarının karşısına bu tarihten sonra biraz daha güçlü bir muhalefet ile çıkma şansı elde edilmiştir. Ancak İslamcıların modernleşme projesinin karşısına gerçek bir muhalefet, hatta direniş ile çıkmaları için 1960’ların sonunu beklemleri gerekecektir.

## **1.2. MODERN TOPLUM KURGUSUNA KARŞI İSLAMİ TOPLUM KURGUSU: İLK NESİL İSLAMCI KADIN AKTÖRLER**

İslamcı hareketler 1924’te Halifeliğin kaldırılması ile birlikte radikal modernleşmeye (özellikle kadının modernleşme adına mahrem alandan çıkarılmasına) daha kısık sesle muhalefet etmek zorunda kalmışlardır. Çok partili hayata geçilmesi ve ardından 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesi ile bu durum değişmiştir. Halkın bir şekilde siyasi sisteme katılmaya başladığı bu süreçte katı laiklik politikaları esnetilmeye başlanmış, din eğitiminde serbestliğe gidilmiştir. Tüm bunlar ise İslamcı hareketin kentlerde yavaş yavaş “yer altından” çıkarak modern kentin kenar semtlerinde şekillenmeye başlamasına sebep olmuştur (Bulaç, 2005, s. 66). 1960’lara geldiğinde ise İslamcılar büyük bir kırılma yaşamışlardır. İslamcılar modern toplum kurgusuna Tanzimat’tan beri eleştiri ile yaklaşmışlardı ancak 1960’ların sonlarında sol hareketler ve komünizmin yükselmesi, İslamcılara daha güçlü bir muhalefet şansı vermiştir.

İslamcı hareket 1960'ların sonlarında yükselen sol hareketlerin ve komünizmin, İslam'ı toplum yaşamında görünmez kılan Kemalist reformlardan kaynaklandığını belirtmiştir (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 841-842). Harekete göre komünizm tehlikesinden kurtulmanın yolu, İslam'ın bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılınması ve böylelikle medenileşme adına tahrip edilen toplum yapısının onarılmasıdır (Göle, 2019, s. 51). Böylece mevcut durumu iyi kullanarak modern toplum tasarısına daha yüksek sesle karşı çıkma imkânı bulan İslamcı hareket, bu karşı çıkışlarının billurlaştığı alan olarak ise cinsiyet ilişkileri, kadının örtüsü ve konumunu görmüş; kadını neredeyse hareketlerinin “işaret dili” haline getirmiştir (Bora, 2010, s. 54; Göle, 2005, s. 76).

İslamcı aktörler, öncüllerinin yaptığı gibi, medeniyet ve hayat tarzında yozlaşma olarak nitelendirilen değişikliklere ve yeni (modern) yaşam tarzına en çok kadın ve aile üzerinden muhalefette bulunmaktaydılar (Aktaş, 2005, s. 826). Ancak bu dönemin pek çok farkı da vardı. En önemli farklılık ise cinsiyetler arası ilişki, aile ve daha da önemlisi kadının tesettürü üzerinden yürütülen bu muhalefete artık kadın aktörlerin dâhil olmuş olmasıydı. Böylece Tanzimat'tan beri modern toplum kurgusu için sembolleştirilen kadının karşısına yine kadınla; bu kez “örtülü ve mahrem alana sadık kadın” ile çıkmıştır.

Kadınların İslamcı hareketin laik kesimle bu en önemli tartışmasına katılmasında Saidi Nursi'nin tesiri büyüktür. İslamcı/muhafazakâr hareketlerin önemli temsilcilerinden biri olan Saidi Nursi, kadın, çocuk, evlilik, annelik, tesettür, eşlerin karşılıklı hak ve ödevleri gibi konuların yer aldığı Kadınlar Risalesi adlı eserinde; kadınların mekân ve işlevsellik açısından kısıtlanmaları gereken bir yaratılışa olduklarını belirtmekle birlikte, dini sorumluluk açısından -kısıtlamalara uymak şartıyla- toplumda tebliğciler olarak rol alabileceklerini ifade etmiştir (Aktaş, 2005, s. 827-828). Nitekim bu dönemin önemli kadın aktörlerinden olan Şule Yüksel Şenler, kendi deyişiyle, 1960'ların ortalarında bu eseri okuduktan sonra hidayete ermiş ve örtünüp namaz kılmaya başlamıştır (Aktaş, 2005, s. 830).

Yazmanın etkin bir eylemlilik olarak kabul edildiği bu dönemde (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 848), yazıları aracılığıyla İslamcı hareketin önemli aktörleri haline gelen bu kadınlar İpek Merçil tarafından “ilk nesil İslamcı kadınlar” olarak adlandırılmışlardır<sup>8</sup> (Merçil, 2002, s. 61). Önce Bugün, Yeni İstiklal, Yeni Asya gibi gazetelerde yazmaya başlayan kadın aktörler ardından 1967'de Şule Yüksel Şenler'in yayımlamaya başladığı “Seher Vakti” dergisi etrafında toplanarak, modernleşme projesinin yozlaştırdığını ifade

---

<sup>8</sup>İpek Merçil 1960'ların sonunda kamusal hayatta görünmeye başlayan bu “ilk nesil İslamcı kadınlar”ın 1930'lu ve 1940'lı yıllarda dünyaya gelmiş, İslami yaşam biçimini yetişkinlik zamanlarında benimsemeye başlamış kadınlar olduklarını belirtir (Merçil, 2002, s. 61).

ettikleri topluma ve özellikle toplumun kadınlarına açık tebliğde bulunmaya devam etmişlerdir. İlk nesil İslamcı kadınların yazı alanındaki çalışmalarını, Anadolu şehir ve kasabalarını gezerek verdikleri konferanslar izlemiş; kadınlar görev bilinci ile günlük hayatın İslamileştirilmesi için çalışmışlardır (Merçil, 2002, s. 61).

Bu ilk nesil İslamcı kadınlardan beklenen şey Müslüman kadını İslami yaşam tarzına, yani modernleşme projesinin kamusal hayatta görünmez kıldığı belirtilen “örtüye” geri döndürmektir. Dolayısıyla tüm bu tebliğ çalışmalarında üzerinde durulan konuları ikiye ayırmak mümkündür: Bir yandan “açık giyimlerin ve modanın toplumda oluşturduğu tahribat, ateizm, Batılılaşma, mini etek, moda, güzellik yarışmaları, kozmetik sanayi” (Aktaş, 2005, s. 830-831) gibi konularla modernleşmenin açmazları ele alınıyor; diğer yandan ise “tesettürün önemi, kadın ve İslam, dinin toplum için önemi, günlük hayatın İslamileştirilmesi, çocukların İslami ilkelere göre yetiştirilmesi, İslami eğitim, örnek Müslüman kadınlar” (Merçil, 2002, s. 61; Aktaş, 2005, s. 830-831) gibi konularla bu açmazlara çözüm bulunmaya çalışılıyordu.

Tesettür ve İslam’da kadın üzerine odaklanmış bu kadınların içinde özel bir yeri olan Şule Yüksel Şenler, 1965’te Yeni İstiklal gazetesinin birinci sayfasında yer alan “İslam Kadınına Hitap” başlıklı yazısı ile büyük ses getirmiş, laik kesim tarafından modern toplum yapısına tehdit olarak işaret edilmiştir. Şenler yazısında Türk kadınına şu şekilde seslenmiştir:

... Bir zamanların konuşurken yüzlerinde her an bir renk dalgası değişen; hayâ, namus, iffet ve seciye timsali olan Müslüman Türk kızları ve analarının bugün sokak ve caddeler dolusu yollara dökülmüş, vasıtalarda itilip kakılan, erkekler arasında ezilip sıkıştırılan, giyimiyle matmazel ve madamları gölgede bırakan, konuşurken hal ve hareketiyle, serbestlik ve fütursuzluğuyla erkekleri dahi hayrete düşüren, daha saymakla bitiremeyeceğimiz ve saymaktan hicap duyacağımız bir sürü kepezeliğine göz yumup, elimiz kolumuz bağlı nasıl oturabiliriz? ... Allah’ın emirlerine fütursuzca sırt dönmüş Müslüman Türk kızı ve kadını! En kıymetli maddi ziynetin olan tenin, vücudun ve saçlarını muhafaza ederek setreden örtülerin, manevi ziynetin olan namus ve iffetini de aynı şekilde setretmekte idi. Bugün ise adeta soyunurcasına bu örtüleri atmak suretiyle yaratılışında mevcut olan hayâ, namus ve iffetini de silkip attığının farkında mısın? ... Artık uyan ve düşüğün bu zilletten kendini kurtar. Aziz ve muhterem Müslüman Türk kadını! ... (İktibas, 2019).

Şenler konferanslarında da modernizm adına milletin imanının nasıl çalındığına ve daha da önemlisi örtünmenin İslam’daki yerine değinerek kadınları örtünmeye davet etmekteydi. Konferanslarında kadınlara önce Kuran’da örtünme ile ilgili ayetler olduğunu bilip bilmediklerini sormakta, “gelenek görenek” ya da “Allah’ın emri” gibi cevaplar alınca da Kuran’dan örtünme ile ilgili ayetleri okuyup bunları kalabalığa üç kere tekrarlatmaktaydı. Şenler örtü ile ilgili ayetleri üç kez tekrarlatarak kadınlara bunları ezberletmeye çalıştığını söylemiştir (Saruhan, 2011). Şenler dışında dönemin diğer kadın aktörleri olan Sevim Asımgil, Bakiye Marangoz, Emine Aykenar gibi pek çok isim, çağrıya kulak verip Anadolu şehir ve kasabalarını gezerek kadınlara İslam dinini (örtünmeyi) tebliğ etmişlerdir (Merçil,

2002, s. 61). Söz gelimi Emine Aykenar, Şenler'in yukarıdaki yazısını tasdik eden şu ifadeler ile örtünme çağrısını yinelemiştir: "... Hanımların İslami terbiyeye girmeleri, hayâ perdelerine bürünmeleri ve bütün gayretlerini bu memleketin temiz evlatlarını kandırıp sokağa dökenler ile mücadeleye sarf etmeleri" gerekmektedir (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 858).

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, modernleşme projesi kadını (örtüsünden ayırarak) mahrem alanının dışına çıkardığı için eleştirilirken, İslamcı hareketin kadın aktörlerinin de dışarı çıkmış, yazıları ve konferansları ile kamusal alanda görünüm elde etmiş olmalarıdır. Ancak hareketin erkek aktörleri ve bu ilk nesil kadın aktörleri bu durumun, yani kadınların dışarıda etkin şekilde görev almalarının ve kamusal görünürlüklerinin geçici bir durum olduğu noktasında mutabıktılar. Toplum modernleşme uğruna yaşadığı yozlaşmadan kurtulduğunda nasıl ki "diğer kadınlara" doğalarına en uygun yer olan evlerine ve ailelerine dönmeleri tebliğ ediliyorsa, hareketin kadın aktörleri de evlerine dönüp mücadeleye mahrem alanları içinde devam edeceklerdi (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 858-359). Nitekim bu durum dışarı çıkışın öncüsü olan Şule Yüksel Şenler tarafından sık sık tekrarlanıyor, belki de diğer kadınlara telkinde bulunuluyordu. Şenler ülkenin dört bir yanında verdiği konferanslarda, bir dava uğruna yola çıktığını ve amacının Müslüman kadına geçmişini, örtüsünü hatırlatmak ve onu tekrar ailesine ve evine kavuşturmak olduğunu her fırsatta dile getiriyordu (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s. 850-851). İslami yaşamın (ideal gençliğin) toplumda temininin yolunun "İslami yaşayışın ve terbiyenin benimsendiği aileler"den geçtiği vurgulanıyor ve "kuvvetli aileler" için en büyük rolün -ailedeki görevleri ve rolü düşünüldüğünde- anne olarak kadında bulunduğu belirtiliyordu (Çokoğullar ve Bozaslan, 2014, s.856).

Benzer söylemler erkekler tarafından da dile getiriliyordu. İslam dergisinde 1956'da kaleme alınan bir yazıda "kadının temel görevinin evin iç idaresi, kocasının bakım ve saadeti, çocuk yetiştirme ve terbiyesi olduğu", dolayısıyla kadının bunları terk etmesiyle cemiyetin dengesinin (ailelerin huzur ve mutluluğunun) bozulacağı belirtiliyordu (Aktaş, 2005, s. 826). Türkiye İslam Enstitüleri Talebe Federasyonu ise 1968'de "Müslüman Türk Kadını" başlıklı bir beyannamede "kadın hakları, hürriyet teraneleri, altında kadının yaratılışına zıt bir hayat tarzına sürüklendiği, aile müessesesinin zayıfladığı, fuhuş ve zinanın kolaylaştığı, bununda adının hürriyet konulduğu" şeklinde ifadeler ile aile dışındaki hayatın kadın için tehlikelerine dikkat çekmekteydi (Aktaş, 2005, s. 829). Dolayısıyla ilk nesil İslamcı kadınların, "eve geri dönüş ve kuvvetli-ahlaklı aileler inşa etme" konusunda erkekler ile mutabık olduklarını; aktif bir görünüm elde etmekle birlikte gelenekle ya da İslam adına kendilerine dayatılanlarla çelişmeyen bir dil kullanmaya özen gösterdiklerini belirtmek gerekir (Merçil, 2002, s. 63).

Nitekim 1970'lerin sonlarında kızların artan okuma talepleri karşısında kadının bireysel bilgilenmesi ve politize olmasını işaret eden dergiler ve kitaplar ortaya çıksa da ortak temenni aynı şekilde anne ve eş olan “ideal” Müslüman kadının yetişmesi şeklinde olmuştur (Aktaş, 2005, s. 832).

İlk nesil İslamcı kadınların konferanslarında ve yazılarında ele aldıkları konular hatırlanacak olursa, 1960'ların sonu ve 1970'ler başörtülü kadının birey olarak değil cemaat içinde tanımlandığı yıllardı. Cihan Aktaş'ın ifadesi ile bu yıllarda “Müslüman kadın giyim kuşamı ve aile üzerindeki mihveri rolüyle, bir medeniyet ve kimlik/kişilik göstergesi olarak tartışma gündemlerinde yer almaktadır.” (Aktaş, 2005, s. 831). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu ilk kadın aktörlerin kamusal alandan kendileri ile ilgili beklentileri bulunmamakta; kadınlar tüm enerjilerini Türk kadınına örtünmeye davet etmek ve modernleşme projesine direnmek için harcamaktadırlar.

Sonuç olarak Türkiye'deki İslamcı hareketler yaklaşık yüzyıldır reformcu seçkinlerin modern toplum kurgusu için sembolleştirdikleri “modern kadın”da olduğu gibi kadını; bu sefer “mahremiyetini bilen, örtülü ve İslam ahlakına sahip kadın”ı kendi İslami toplum kurguları için sembolleştirmişlerdir. Aşağıdaki iki görsel ile bu ifadeleri pekiştirmek adına faydalı olacaktır.



Resim 1.1 (Arat, 2005, s. 86)



Resim 1.2 (Haber 7, 2019)

1906'da Davul dergisinde “Sağlam Kafa Sağlam Vücutta Bulunur: Spor Yapalım” başlığı ile çıkan bir karikatür olan Resim 1.1'de önde Batılı giysiler içindeki bir kadın bisiklet sürmekte ve arkadan gelen geleneksel Türk erkeği bisikletiyle bu kadını takip etmektedir.

Resim 1.2’de ise Kayseri Spor Salonu’nda, “İslam’da Kadının Yeri ve Mükellefiyetleri” başlıklı bir konferans ile İslamcı hareketin işaret dili haline gelen örtüyü tebliğ eden Şule Yüksel Şenler görülmektedir. Birinde kadın modernleşirse tüm toplum modernleşir anlayışı ile kadın Batı tarzı bir görünüm ile kamusal alana dâhil edilmektedir. Diğerinde ise modernleşme projesinin neden olduğu ahlaki çöküşten ve yozlaşmadan kurtulmanın yolu olarak görülen örtülü kadın, modernleşme projesine karşı tebliğ ile direnmektedir. Ortak olan ise her iki toplum kurgusunda da kadının vazifeli olarak görülmesidir: Dışarı çıkan küçük bir grup kadından (modern ya da İslamcı) toplum kurgusunutemsil etmeleri istenirken “öteki kadınlardan” ise evlerine dönerek bu toplum kurgusuna uygun aileler kurup evlatlar yetiştirmeleri istenmektedir.

Dolayısıyla her iki toplum projesinde de kadının araçsallaştırılması mevcuttur ve bunu kadının “dışarı çıkarılması” ile kadına yüklenen vazifelerde görmek mümkündür. Kadının konumu ya da nasıl görüldüğü hem laik hem de İslamcı blok için öyle bir noktaya gelmiştir ki kadın, Türk siyasetinin uzlaşmaz bu iki bloğunun pek çok tartışmasında direkt gündeme getirilmiştir. Serpil Sancar’ın ifadesiyle, “Geleneksel ve modern kadın kimliği ikilemi İslamcı-laik kadın kimlikleri farkına dönüşerek zaman içinde siyasal rejim tartışmalarının ‘gösteren’ine dönüşmüş ve siyasal alanın kurucu dışlamalarına epey zemin oluşturmuştur ve hâlâ da oluşturmaktadır.” (Sancar, 2004, s. 11). Bu ifadelere istinaden şimdiden sürecin buradan sonraki seyrinin her iki tarafında kendi geçmişinin yansımaları olduğunu söylemek mümkündür. Tüm bu tartışmaların ortasında -tebliğ vazifesinden sonra evine dönmesi beklenen- başörtülü kadın ise 1980’ler itibariyle kimliğini oluşturma cesaretini bulup bireysel yaşam kaygılarına girecektir. Başörtülü kadının hem İslamcı erkekler ile hem de laik kesim ile önemli bir mücadeleye girdiği bu süreç ayrı bir bölüm olarak anlatılacak olup bu ana başlık artan yükseköğrenim talepleri karşısında yaşanan başörtüsü yasaklarının ve ilgili yasal sürecin kısaca anlatılması ile bitirilecektir.

### **1.3. BAŞÖRTÜSÜ YASAKLARININ TARİHÇESİ**

1960’lar ve 1970’ler ilk nesil İslamcı kadınların Türk kadınına örtünmeyi tebliğ ettikleri; ona evi-ailesi ve inancı ile ilgili rollerini hatırlatmaya çalıştıkları yıllar olsa da 1980’lerin fitilini ateşleyecek üniversite hareketliliğinin yaşandığı yıllar olarak da oldukça önemlidir. 1980’lerin en önemli hareketliliği haline gelen üniversitelerde başörtülü öğrencilerin görünmesi durumu, ilk kez bu yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda önemli bir tarih olan 1968’de, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olan Hatice Babacan,



başörtüsüyle derse girmeye çalışmış ancak disiplin cezası olarak okuldan uzaklaştırılmıştır (Eraslan, 2005, s. 820). Hatice Babacan'ın başörtülü bir şekilde üniversiteye girmeye çalışması karşı çıkışlar ile birlikte şaşkınlığı da beraberinde getirmiştir. Çünkü Kemalist devrim, modernleşmiş Türkiye'de kamusal görünümün nasıl olması gerektiğini belirlemişti ve bu alana (özellikle eğitim alma şansı ile) dâhil olmak isteyen kadınların, “geleneksel yaşam biçimlerini ve her şeyden önce başörtülerini terk edeceklerine inanılıyordu” (Merçil, 2002, s. 62).

Hatırlanacak olursa Osmanlı-Türk modernistleri için başörtüsü, Türk kültürünün içinde a priori olarak yer almaktaydı, dolayısıyla bugün için dini bir anlamı bulunmamaktadır (Arvas Balta, 2014, s. 32). Bu bakış açısı ise dini bir anlamı olmayan başörtüsünün kamusal alanda (özellikle üniversitelerde) varlık gösterme çabasının, siyasal anlamı dışında hiçbir anlamının olamayacağını ifade etmekteydi. Geleneksel yaşama sahip, toplum baskısı gören kadınların eğitimsizlik sebebiyle hala örtülü olmaları anlaşılabilir bir durum iken modernliğin kalesi olan üniversitelerde kadınların başörtülü olmaları bireysel bir tercihin değil, “toplumsal tabanı olmayan bir kumpasın” ya da şeriat düzenini benimsemiş olmanın bir sonucu olarak görülmekteydi (Yağcı, 2008). Nitekim Hatice Babacan'ın okuldan uzaklaştırılmasına gerekçe olarak tarikatlar tarafından yönlendirildiği ve başka amaçlar tarafından örtündürüldüğü öne sürülmüştür (Aktaş, 2005, s. 829). Bu olaydan sonrada başörtülü kadınların modernliğin kalesi olan üniversitelerde ve ardından diğer modern kamusal alanlarda görünme talepleri, irticanın yükselişi ile ilişkilendirilmeye devam etmiştir. Bu ilişkilendirme son tahlilde laikliğin kamusal alan özel alan ayrımı yapan hayat tasavvuru ile ilgiliydi. Çünkü Türkiye'de kamusal alan kavramı bireyci bir modernizmden çok otoriter bir modernizm ve didaktik bir sekülerizm anlayışı ile kurulmuştur (Arvas Balta, 2014, s. 11). Bu anlayışın dışında bir kamusal alanın mümkün olmadığına inanılıyor olması ise bu ilişkilendirmenin her zaman sıcak kalmasına neden olmuştur.

Bu olaya müteakip 1970'li yıllarda başörtülü kadınların üniversitelerde görülmeye devam etmesi engellemeleri beraberinde getirdiyse de 1980'li yıllara değin bu konuda yasal bir düzenlemeye gidilmemiş; şapka ile ilgili kanun kılık kıyafet kanunu gibi gösterilerek müdahalede bulunulmuştur (Arvas Balta, 2014, s. 16; Yağcı, 2008). Başörtüsü ile eğitim görme talebinin zirveye ulaştığı, yasakların oldukça güçlü bir şekilde protesto edildiği 1980'li yıllarda ise mesele ciddi bir rejim karşıtlığı, hatta irtica tehlikesi olarak tanımlanarak yasal düzenlemelere gidilmiştir. 1980 darbesi sonrası toplum apolitize edilmeye çalışılırken toplumun başka bir noktadan, İslamcı ideoloji üzerinden politize edilmeye çalışıldığının düşünüldüğü olması, başörtüsü yasağının tavizsiz bir şekilde uygulanmaya başlamasına sebep

olmuştur (Aktaş, 2005, s. 833). Bu noktada darbe yönetiminin yarattığı Yükseköğretim Kurulu (YÖK) devreye girmiştir. YÖK 1982’de üniversitelerde kılık-kıyafete yönelik çeşitli kısıtlamaları içeren bir genelge ile yalnızca İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kuran-ı Kerim ders saatlerinde başlarını örtebileceği, bunun dışında tüm “öğrencilerin Atatürk ilke ve inkılâplarına uygun, uygar bir şekilde giyinmeleri” gerektiği belirtilmiştir (Yağcı, 2008). Ancak bu düzenlemenin özellikle İlahiyat Fakültesi öğrencilerince protesto edilmesi, hatta bazı üniversitelerde (sayıları az da olsa) başörtüsü kullanılması gibi durumların ortaya çıkması üzerine YÖK 1984’te yeni bir karar çıkarmıştır. Bu yeni karar ile başörtülü görünümün etkin bir şekilde önlenmesine vurgu yapılmıştır ancak “çağdaş kıyafet” olarak görülen “türban”ın bir örtünme şekli olarak kullanılabilmesi belirtilerek “kısmi bir esneklik” sağlanmıştır (Arvas Balta, 2014, s. 17-18; Yağcı, 2008).

Görüldüğü üzere daha sonra yerleşip bugün dahi etkisini gösteren kullanımın aksine türban bu karar ile “modern bir örtünme” olarak sunulmuş ve başörtüsü yasaklanmıştır. Türbanın siyasal bir simge olarak tanımlanması ve tartışmanın “türban meselesi” haline gelmesi (bu çalışmada bütünlük için “başörtüsü meselesi” kullanılacaktır) ise 1986’da çıkarılan genelgede, modern bir örtünme olarak belirlenen türbanın suistimal edildiğinin, dolayısıyla bu şekilde bir örtünmenin dahi yasaklandığının belirtilmesi ile başlamıştır (Yağcı, 2008).

1980’lerde de yasakların gerekçesi olarak irtica, radikalleşme ve güvenlik sorunları gösterilmiştir. Üniversiteli genç kadınların örtünmesi bu olaylar ile ilişkilendirilmiş ve bu kadınların birileri tarafından yönlendirildiği sıkça dile getirilmiştir (Genç ve İlhan, 2012, s. 35). Söz gelimi dönemin YÖK Başkanı İhsan Doğramacı “Bu konu sadece saç meselesi değil. Bu konuyu bir nevi eylem şekline sokmak isteyenler oldu. Bazı tarikatlar olsun, komşu ülkelerin telkinleri olsun. Ve bir rivayete göre, bu tür giyinenlere günde şu kadar dolar veriliyor dendi” şeklinde bir ifade kullanmıştır (Yağcı, 2008). Bu gibi ifadeler laik blok tarafından sıkça dile getirilse de yasağın dini-millî temeller ile gerekçelendirilmesi de sıkça rastlanan bir durum olmuştur. Bu anlamda ulusalcı yayın kuruluşları “Başörtüsü Söyleminin Dinsel Temelsizliği ve İslam Felsefesi Açısından Eleştirisi” gibi kitaplar yayınlamakta iken İstanbul Devlet Güvenlik Mahkeme’si ise 1987’de verdiği bir kararın gerekçesini “türbanın Türk giysisi olarak görülemeyeceği, ayrıca türbanın inanç özgürlüğü ile ilişkili kabul edilemeyeceği” olarak açıklamıştır (Aktaş, 2018, s. 224).

1980’li yıllar boyunca buna benzer pek çok genelge ile yasaklar yasal bir zemin içinde sürdürülmüş ancak kimse sürecin sorumluluğunu üstlenmemiştir. YÖK Başkanı İhsan Doğramacı “Türban meselesi beni aşar” (Aktaş, 2018, s. 112) şeklinde açıklamalar

yaparken yasağın kalkması için Refah Partisi'nin görüştüğü Başbakan Turgut Özal ise "Türban yasağı YÖK'ü ilgilendirir" (Aktaş, 2018, s. 112) ifadelerini kullanıyordu. Sonuç olarak ise her bir merci eleştiriler için bir diğerini gösteriyordu. Ancak bu yıllarda Adana'nın bir ilçesine yaptığı gezide halkın "Türban Yasağı Kalksın", "Örtünmek Allah'ın Emri" gibi pankartlarıyla karşılanan Özal, bir teklif hazırlığına gitmek zorunda kalmıştır (Aktaş, 2018, s. 112). Çünkü her ne kadar ordu ile zıtlaşmak istemese de onu sivil bir irade olarak iktidara taşıyan muhafazakâr kitleyi de kaybetmek istemiyordu. Sonuç olarak Özal'ın Anavatan Partisi (ANAP) 1988'de bir Yükseköğretim Kanunu değişikliği önerisinde bulunmuştur. Ancak başörtüsünü her şeyden önce toplumpolitize eden bir şey olarak gören Kenan Evren bu öneriyi iade etmiştir (Yağcı, 2008). ANAP 1990'lara gelene kadar bu ve buna benzer pek çok Yükseköğretim Kanunu değişikliği önerisinde bulunmuş ancak bunlar ya meclisten geçememiş ya da Anayasa Mahkemesi (AYM) tarafından iptal edilmiştir. 1990'larda ise merkez sağın yolsuzluk, yoksulluk ve ekonomik bunalımlar ile uğraşması sonucu ordu ile karşı karşıya gelmek daha da tehlikeli hale gelmiş, merkez sağda bu konuda herhangi bir girişimde bulunulmamıştır (Yağcı, 2008).

1990'lı yıllarda başörtüsü serbestisi üzerine eğilen Necmettin Erbakan'ın İslamcı Refah Partisi olmuştur. Refah Partisi merkez sağın bu yıllarda girdiği darboğazı ve geniş halk kitlelerinin merkeze yönelttiği eleştirileri iyi kullanarak 1990'ların ortalarında iktidara ortak olmayı başarmıştır. 1990'lı yıllar boyunca Refah Partisi, AYM kararı ile bağlanmış olan türban yasağını tekrar tekrar siyasi arenaya taşımıştır (Yağcı, 2008). Ancak Erbakan çizgisinin bu tutumu (ve buna ek laiklik karşıtı olarak tanımlanabilecek pek çok tutumu/eylemi) laik blok ile karşı karşıya gelinerek 1997'de 28 Şubat'ın yaşanmasına sebep olmuştur. Zürcher'in "Kemalist restorasyon" olarak tanımladığı 28 Şubat göstermiştir ki Tanzimat ile gündeme gelen ve Cumhuriyet ile kesin bir şekilde belirlenen çağdaş görünüm, daha uzun yıllar kamusal alanda korunacaktı (Zürcher, 2014, s. 430). Bu ise örtünmenin laik ve İslamcı bloğun siyasi tartışmalarında yarattığı uygun zeminin, hala her iki blokta da kullanılabilir olduğunu göstermekteydi.

2002 yılında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), başörtülü kadınların eğitim-çalışma haklarının engellenmesi ile kamusal alanda büyük bir eşitsizliğin oluşturulduğunu belirtip bu konuyu tekrar siyasetin gündemine taşımıştır (Günindi Ersöz, 2015, s. 94). Başörtülü siyasi aktörler ve aktivistler de AK Parti'yi böyle görmüş ve partinin iktidara taşınmasında oldukça önemli bir paya sahip olmuşlardır (Günindi Ersöz, 2015, s. 94). Nitekim KONDA'nın 2007'de yaptığı bir araştırma bu durumun açık bir kanıtıdır. Araştırma, örtüsünü tartışmaların odağındaki türban şeklinde bağlayan kadınların %72'sinin AK Parti'ye

oy verdiğini, bu şekilde örtünen kadınların sadece %2,6'sının CHP'ye oy verdiğini göstermektedir. Başörtüsü/yemeni ve çarşaf/peçe ile örtünen kadınlarda da oy oranları türbanlı kadınların oy oranlarına yakinken başını örtmeyen kadınların oy oranlarının dağılımı dikkat çekicidir. Çünkü başını örtmeyen kadınların %25,3'ü AK Parti'ye oy verirken %30,2'si CHP'ye oy vererek oldukça yakın oranlarda seçimde bulunmuşlardır (KONDA, 2007, s. 20). Tartışmaların odağındaki örtünmenin, üniversiteye girmek isteyen kadınların örtünme şekli olduğu düşünüldüğünde aradaki uçurum oldukça anlaşılır hale gelmektedir.

Erbakan'ın liderliğindeki Milli Görüş hareketinin çizgisinden çok daha etkin bir şekilde bu konuyu gündemde tutan AK Parti, 2008'de Meclis'e "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple, kimse, yükseköğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir" hükmünü içeren bir anayasa değişikliği sunmuş ve bu teklif Meclis'te çoğunluk oyuyla kabul edilmiştir (Genç ve İlhan, 2012, s. 15). Ancak Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) bu değişiklik teklifini AYM'ye götürmüştür. AYM oyçokluğuyla bu maddeleri iptal etmiş, bu olay AK Parti hakkında kapatma davası açılmasına neden olmuştur (Genç ve İlhan, 2012, s. 15). CHP lideri Deniz Baykal "türban ne İslam'ın şartıdır, ne imanın şartıdır, ne büyük günahdır, günahı kebirdir, ne küçük günahdır, hiçbirisi değildir..." (Yağcı, 2008) diyerek, 80'lerde görüldüğü gibi, karşı çıkışlarını başörtüsünün dini temeli olmayan bir siyasi simge olması ile gerekçelendiriyordu. Ona göre başörtüsü ve bugün gelinen noktada türban, Arap-Vahhabi, Abbasi-Emevi İslam yorumudur. Dolayısıyla türbanın İslam'ın özü ile ilgili olmadığını belirten Baykal'a göre asıl amaç "Kuran'ın İslamiyeti" değil siyasettir (Yağcı, 2008).

Kısaca sürecin sonlanmasına bakıldığında ise 2010'ların başının bir "çözüm sürecine" dönüştüğü görülür. 2010'da gerçekleştirilen Anayasa referandumu neticesinde bireysel özgürlüklerin korunması konusunda değişiklikler yapılmıştır. Bu referandum neticesinde bazı üniversitelerde yasak kalkmış ve başörtülülerin kampüslere girmesi önündeki engeller hafifletilmişse de yasak hala pek çok üniversitede devam etmiştir. Nihayetinde 2013 yılında açıklanan Demokratikleşme Paketi, bu normalleşmenin yasal hale gelmesini sağlayarak başörtüsünün önündeki engelleri tamamen kaldırmış, kamu kurumlarında başörtülü çalışmanın yolunu açmıştır (Coşkun ve Soleimanieh, 2014, s. 120-121).

## İKİNCİ BÖLÜM

### BAŞÖRTÜLÜ KADINLARIN KAMUSAL ALANDA VAR OLMA TALEPLERİ: İKİNCİ NESİL ÖRTÜNEN KADINLAR

#### 2.1. GİRİŞ

Şule Yüksel Şenler şehir ve kasabalardan konferanslar verip ayrıldıktan sonra genç kızların örtündüklerine dair ne kadar çok mektup ve telefon aldığını, kendisi de bu tesiri şaşkınlıkla izleyerek anlatır (Saruhan, 2011). Bu yıllarda verilen konferanslar ile “dışarı çıkış” her ne kadar İslam’ı ve örtünmeyi tebliğ etmek için olsa da konferanslara üniversite öğrencilerinin de ilgi göstermesi, daha önce de ifade edildiği gibi 1980 sonrası için önemli bir kıvılcım oluşturmuştur. Dolayısıyla 1980 sonrası başörtülü kadınların artan okuma ve çalışma talepleri, 1960’ların sonlarında başlayan bu konferanslar ile oldukça ilgilidir. Bu noktada başörtüsüyle derse giren ilk öğrenci olan Hatice Babacan’a tekrar değinmek faydalı olacaktır. Çünkü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olan Hatice Babacan’ın derse başörtüsüyle girmesi, Şule Yüksel Şenler’in Ankara Dil Tarih’te verdiği konferansın ardından yaşanmıştır. Şenler süreci şöyle anlatır:

“... Ankara Dil Tarih’te verdiğim konferansta örtünmenin yaşlılara, cahillere mahsus olmadığını anlattıktan sonra tahsil hayatında da hiçbir manisi bulunmadığını söyledim. ‘İstanbul’daki arkadaşlarımız okula başörtüleriyle geliyorlar’ dedim. O sözüm elastikiydi. Geliyorlar deyince sınıfa öyle geliyorlar anladılar<sup>9</sup>. Zaten ben öyle anlaşılın diye söyledim. Maya tuttu. ...” (Saruhan, 2011).

Şenler “maya tuttu” derken Babacan’ın 1968’de derse başını örterek girmesi olayını kastetmekteydi. Şenler’in tesiri ve Babacan’ın eylemi ile gelen bu ilk “görünüm”, 1960’ların sonu ve 1970’li yıllarda pek çok üniversite öğrencisinin örtünmesine sebep olmuştur. Nitekim Babacan’ın fakülte arkadaşı Z. Münteha Polat, Babacan’ın örtünmesi ve ardından gelen yasakların pek çok üniversite öğrencisini bu konuda düşünmeye, ayetleri incelemeye ve örtünmeye sevk ettiğini anlatır (Aktaş, 2005, s. 829).

Nülifer Göle’nin deyişiyle “modernliğin kalesi” olan üniversitelerdeki bu ilk görünümler 1980’li yılların fitilini ateşlemiş olsa da 1980’lerden ayrılan bir noktayı özellikle ifade etmek gerekmektedir. 1960’ların sonları ve 1970’lerde üniversite ve diğer modern kamsual alanlardaki bu ilk görünümler; dindar ailelerden gelmeyip dini sonradan öğrenen

---

<sup>9</sup>Şenler’in İstanbul’da verdiği konferanslar neticesinde pek çok üniversite öğrencisi başını örtmüştür ancak kapıya kadar başlarını örtüp kapıdan sonra açıyorlardı (Saruhan, 2011). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olan Hatice Babacan ise (1968) ilk kez başörtüsünü çıkarmadan üniversite kapısından giren kişi olmuştur.

“kentli kadınlar”a, yani oldukça sınırlı bir kesime ait görünümüdür (Aktaş, 2005, s. 829). Zaten laik kesimi endişelendiren ve irtica söylemlerini kuvvetlendiren de bu “diğer öğrenciler gibi giyimli”, “başı açık”, eğitimli ve kentli kadınların örtünmesi ve bunun yarattığı şaşkınlık olmuştur (Yağcı, 2008). 1980'lere gelindiğinde ise 1960'lı yılların sonu ve 1970'li yıllardaki bu küçük grubun dışına taşan, zirve noktasına ulaşan bir örtünme üniversitelerde yaşanmıştır. Bu durum bahsedilen sınırlı çevrenin dışında olan “yeni kentlilerin” kızlarının yükseköğrenim taleplerinde büyük bir artış yaşanması ile yakından ilgilidir.

1970'ler kentlere göçün en şiddetli şekilde yaşandığı dönemi kapsamaktaydı. 1980'li yıllara gelindiğinde ise Turgut Özal'ın modernizm içinde yeni kentlilere yer açma girişimleri yaşanmış; yeni kentli muhafazkar-dindar ailelerde ise bu girişimlere karşı büyük bir entegrasyon arzusu ortaya çıkmıştır (Taşkın, 2006, s. 213). Ancak bu kitleler Özal'ın açtığı güzergahta kendilerini yenileme konusunda her ne kadar enerjik olsalar da kızları ve kadınları için kent yaşamını hala tedirgin edici bulmaktaydılar. Çünkü dini-geleneksel değerleri ve hayat tarzlarını kentlerin dışında tutmaya kararlı olan yeni kamusal hayat, bu kesimde, kız çocuklarını mevcut okullara göndermemelerine varan bir “sokak korkusuna” sebep olmuştur (Aktaş, 2005, s. 826). Batılı-modern hayat tarzları ve özellikle kadınların kılık kıyafetlerinin beslediği bu korku dolayısıyla muhafazkar-dindar aileler için “kamusal alan” ve “sokak” erkekler dolayımı ile tanımlanmış; bu alanlar iffetli bir kadın için “türlü tuzaklar ile dolu” görülüp uzak tutulmuştur (Aktaş, 2005, s. 826).

İlk defa 1951'de açılan ve halkın talebinde büyük bir artış olması sebebiyle sayısını giderek artan imam-hatip okulları ise muhafazakar-dindar ailelerdeki sokak korkusunu bir nebze hafifletmiştir (Akşit ve Coşkun, 2005, s. 400). Kız çocukları için ise asıl gelişme 1977'de yaşanmıştır. 1977'de açılan kız imam-hatip okulları, kızlarının karma okullarda okumasını istemeyen bu aileler için iyi bir seçenek haline gelmiş ve aileler kızlarını bu okullara göndermeye razı olmuşlardır (Aktaş, 2019, s. 201; Aktaş, 2005, s. 826). Ancak kızlarının bu “güvenli okullarda” lise eğitimi görmelerine ikna olan babalar, daha sonra kızlarının üniversite eğitimi talepleri ile karşılaşmışlardır (Ramzanoğlu, 2005, s. 805). Görülmektedir ki imam-hatip liseleri modern kamusal hayat ile tanışmak adına bu kesimin çocukları için büyük bir avantaj sağlamıştır. Nitekim 1995'te kurulan Başkent Kadın Platformu'nun kurucularından olan Safiye Özdemir, muhafazakar ailelerin kızlarının yukarıda sokak korkusu olarak betirtilen sebeplerden dolayı yükseköğrenim imkanına oldukça geç kavuştuklarını; eğer imam-hatip okulları olmasaydı eğitimlerini sürdürmelerinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir (İlyasoğlu, 2015, s. 11). Sonuç olarak başörtüsü, özellikle ilk zamanlarda İslami bir referans haline gelerek “muhafazakar çevrelerde yetişen genç kızlar

için, aileleri nazarında toplumsal hayata katılma haklarını sağlayıcı bir meşruiyet kaynağı olarak” önemli bir rol oynamıştır (Şevkatli Tuksal, 2012, s. 24).

Yeni kentli muhafazakar-dindar ailelerin bu talepler ile karşılaşmasında dindar ailelerden gelmemekle birlikte eğitim sürecinde edindikleri bilgilerle dine yönelip başlarını örten “ilk görünümlerin” büyük etkisi olmuştur. Çünkü 1968’de Babacan olayının ardından Emine Aykenar’ın 1973’te başörtüsü sebebiyle barodan atılması gibi pek çok örnek, muhafazakar-dindar ailelerin imam-hatiplerden mezun olan kızlarında başörtülü okuyabilmek ve meslek sahibi olabilmek adına sorgulamalara yol açmıştır (Aktaş, 2005, s.832). Bu sorgulamalar ise modernleşme projesinin en gerilimli tartışmalarından biri olan başörtüsünün üniversitelerdeki görünümünü artırmış ve yüz yıldır aşılmaya çalışılan geleneksel-İslami toplumla tekrar karşı karşıya gelinmiştir (Göle, 2019, s.36).

“İlk görünümler” baskıcı bir tutumla engellenmeye çalışırken imam-hatiplerden mezun olan yeni kentlilerin kızları ile durum daha da çetrefilli bir hale gelmiştir ki bu başından beri asıl korkulan şeydi. Dolayısıyla yasal süreç imam-hatiplerden gelen bu ilerleyişi durdurmayı önceliği haline getirmiştir. Nitekim YÖK’ün üniversitelerdeki başörtüsü yasağına ilişkin ilk yasal düzenlemesi Aralık 1982’de gerçekleştirilirken (Yağcı, 2008) bundan tam bir sene önce, Aralık 1981’de Milli Eğitim Bakanlığı’nca (MEB) “Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevliler ile Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine Dair Yönetmelik” çıkarılmış ve imam-hatipli kızların başlarını açması kesin bir dille istenmiştir (Arvas Balta, 2014, s.17). Yasal düzenlemeler ile ilgili bu süreç, kentlerde reddedilen geleneksel-gerici görünümün “yeni kentliler” ile giderek artacağına öngörüldüğünün ve bunun modernliğin kalesi olan üniversitelere yayılmadan engellenmeye çalışıldığının önemli bir göstergesidir.

Sonuç olarak üniversitelerde başörtülü görünümün yer almasını ikiye ayırmak mümkündür. İlki Hatice Babacan örneğinde görüldüğü gibi “diğer öğrenciler gibi giyimli”, “başı açık”, eğitilmiş ve kentli kadınların sonradan örtünmesi ve bunun yarattığı şaşkınlıktır. İkincisi ise yeni kentli ailelerin kızlarının imam-hatiplerden mezun olup (ilk görünümlerden aldıkları cesaretle) yükseköğrenim taleplerinde bulunmalarıdır ki bu 1980’li yıllarda zirveye ulaşmış görünümün başlangıcıdır. Dolayısıyla ilk grubun başörtüsünün İslam’daki yerini keşfettiğini, ikinci grubun ise (ilk grup sayesinde) kamusal hayatı keşfettiğini söylemek mümkündür. Buradan sonra ikinci grup üzerinde durulacaktır.

## 2.2. SANCILI BİR GEÇİŞ DÖNEMİ OLARAK 1980'LER

Başörtülü kadınlar artan okuma teleplerininde etkisiyle 1980'li yıllarda kamusal alanı ve burada var olmayı ilk kez hayatın gereklilikleri olarak görmeye başlayıp kamusal alanla ilgili ciddi sorgulamalarda bulunmuşlardır (Aktaş, 2005, s. 833-834). Didem Arvas Balta 1980'li yıllardan itibaren kamusal alanda görünmeye başlayan bu kadınları “ikinci nesil örtünen kadınlar” olarak ifade etmektedir (Arvas Balta, 2014, s. 1-2).

Her ne kadar 1980'li yıllar başörtülü kadınlar için kendi üzerlerine düşünmeye başladıkları yıllar olsa da ilk nesil İslamcı kadınların “evden çıkış” gerekçeleri olan “kutsal vazifeli örtülü kadın” modeli, pek çok değişikliği barındırmakla birlikte, bu yıllarda da tesirini devam ettirmektedir. Dolayısıyla 1980'li yıllar ikinci nesil örtünen kadınlar için bir yandan bu tesirin etkisinde bir tebliğ ruhunu diğer yandan modern hayatı tanıma arzusunu içeren; pek çok iç çekişmenin yaşandığı sancılı bir “geçiş dönemi” olarak yaşanmıştır (Çokoğullar Bozaslan, 2012, s. 4).

Bu dönemde yükseköğrenim görmeye büyük ilgi duyan ikinci nesil örtünen kadınlar, öğrenimlerini örtüleri ile gerçekleştirmek istemişlerdi çünkü örtüyü “kendisi olarak içeride olma”nın yolu olarak görmekteydiler (Çayır, 2017, s. 51). Ancak daha önce anlatıldığı üzere bu kadınların talepleri 1980'lerde pek çok yasal düzenleme ile püskürtülmeye çalışılmış ve başörtüsü meselesi gittikçe çözümsüz hale gelmiştir. Bu çözümsüzlük karşısında geçiş dönemi, ikinci nesil örtünen kadınlar için (ilk nesil islamcı kadınların ve genel olarak İslami hareketin radikal/ideolojik söyleminin bir uzantısı olarak) modernizme karşı getirilen tepkisel bir tavır olarak yaşanmış, eylem ve protestolar dönemin belirgin göstergeleri haline gelmiştir (Çayır, 2017, s. 41-43).

İkinci nesil örtünen kadınlar bu dönemde Cihan Aktaş'ın ifadesiyle, kısmen “militan” denebilecek bir söylemi olan protesto ve eylem hareketliliği ortaya çıkarmışlardır (Aktaş, 2007, s. 33). Özellikle yasakların yasal bir zemin bulduğu 1982 sonu itibariyle örgütlü oturma eylemleri ve gösteri yürüyüşleri yapılmış, üniversitelerden başörtüsü yasağının kaldırılması talep edilmiştir (Göle, 2019, s. 15). Üniversite kapılarından döndürülmeleri ile evlere dönüleceği sanılıyorken geçiş dönemi kadınları katılım ve etkinlik alanlarından dışlandıkça bu militan tavrı belirginleştirmişlerdir. Aktaş'ın ifadesiyle genç kadınlarda “ezberlenmiş birkaç ayet ve hadise dayanarak, coşku uyandıran sloganlarla acilen bir şeyler yapma, bir şeyleri değiştirme isteği ve sonuç olarak bir şey yapamamaktan, kitlelere ulaşamamaktan duyulan bir tür sıkıntı”nın yarattığı bir hareketlilik mevcuttu (Aktaş, 2007, s. 32). Ancak bu coşkulu sloganlar medyada ve laik blokta onların hak talep eden bireyler olarak



değil, siyasi alana yönelen kişiler olarak görülmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla okuma talepleri yalnızca siyasi bir talep olarak görülmüştür (Şişman, 2001, s. 20).

Medyada hak talebinin neredeyse hiç konuşulmamasının ve bu anlamda meydanlardaki kadınların “İslamcılığın uzantısı” olarak görülmelerinin pek çok “kanıtı”nın olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü bahsedilen eylemleri ve protestoları örgütleyenler, başörtüsü meselesi ile ilgili panellerde konuşmacı olarak yer alanlar hep İslamcı erkekler oluyordu (Çakır, 2000a, s. 73; Çayır, 2017, s. 52). İslamcıların 60’ların sonlarında İslami toplumun işaret dili olarak gördükleri örtülü kadın, 1980’lerde İslamcı erkeklerin söylemlerinde bir kez daha yer almış; bu kez bir hak savunusu olarak kendine yer bulmuştur. Ruşen Çakır bu durumu şöyle ifade eder:

“Erkek İslamcılar, kız öğrencilerle “dayanışma içinde” olduklarını söylüyorlardı, fakat büyük bir hızla türban hareketini denetimlerine alıp, olayı esas olarak siyasi bir faaliyete, basit ve düz bir siyasi pazarlık aracına dönüştürdüler. Bu amaçla hareketin içindeki kadınlık durumuyla ilgili tüm öğretiler titiz bir şekilde ayıkladılar.” (Çakır, 2000a, s. 91).

İslamcı erkeklerin okuma hakkı savunusunun baş aktörleri olmaları, kadınların okuma taleplerini her defasında daha çok siyasallaşmış hale getiriyor ve mesele gittikçe çözümsüzleşiyordu. Bunun laik blok için gerekçelerinin neler olduğuna değinilmişti. Diğer taraftan artan eylem hareketliliğini ve siyasallaşmayı laik bloğun söylemlerinin dışında anlamlandırmaya çalışanlar da mevcuttu. Buna göre eylem hareketliliği ve siyasallaşma döneminin siyasi atmosferi ve yasakların tavizsiz bir şekilde uygulanması ile yakından ilgilidir (Arvas Balta, 2014, s. 17). Söz gelimi Cihan Aktaş bu dönemdeki kadınların siyasallaşmasını ülkedeki siyasal gerginlikten bağımsız düşünmemek gerektiğini belirtir ve sakal, başörtüsü gibi pek çok şeyin nasıl irtica suçlaması için belge niteliğinde kullanıldığına ve laikliğe aykırı görüldüğüne değinir (Aktaş, 2005, s. 832). “Merkezi güç yapısalını, merkez dışı alternatif hareketlerle bölmeyi ve devlet/birey lehine kurgulanmış sıkleti, daha adil bir biçime taşıyabilmeyi hedefleyen bir katılım, elbette sivil olduğu kadar siyasi de olacaktır. Bu manada iktidar eleştiri ile gelen bütün hareketler, muhalif ve siyasidir” diyen Sibel Eraslan ise bu dönemde ikinci nesil örtünen kadınların da bu çerçevede düşünülmesi gereken muhalif ve siyasi bir eylemselliğin içinde olduklarını belirtir (Eraslan, 2005, s. 820).

Geçiş döneminin eylem hareketliliği ve protestolar dışında bir diğer özelliği ise tebliğ ideallerinin giderek beslendiği, yükseköğrenimin tebliğ ile anlamlandırıldığı yıllar olmasıdır. Cihan Aktaş bu durumu ise şöyle ifade eder: “Seksenli yılların ilk yarısında üniversiteye giremez olan pek çok başörtülü kızın potansiyel mesleği sanki vaizelikti. Seksenler bir vaaz dönemiydi zaten; dinini öğrenen her Mümin, fırsat buldukça vaaz vermeye de gönüllü oluyordu.” (Aktaş, 2007, s. 48). Gerçektende geçiş döneminin ikinci nesil örtünen kadınları

İslam'ı ve örtüyü tebliği birincil vazife olarak görüp “evden çıkışı” tebliğ-hizmet ile ilişkilendirmişlerdir.

1980'lerde medya ve meydanlarda görülen hareketlilik medyanın olduğu kadar akademik çevrelerin de ilgisini çekmiş ve ilk defa bu yıllarda başörtülü kadınları “anlama ve keşfetmeye yönelik” akademik çalışmalar ortaya konmuştur. İkinci nesil örtünen kadınlar ile yapılan görüşmelere dayanan bu çalışmalarda genç kadınlara neden üniversiteye gitmek istedikleri sorulduğunda, cevapların mihenk noktasının “tebliğ” olduğu görülmüştür (Aktaş, 1992, s. 138-139; Göle, 2019, s. 142-142; Eraslan, 2005, s. 818-819).

Görüldüğü üzere geçiş dönemi kadınları okuma taleplerinin reddedilmesi ile ortaya çıkan bir militan duruşa ve okuma taleplerinin amacını açıklayan bir tebliğ misyonuna sahip olmuşlardır. Tüm bunları dönemin siyasal atmosferiyle ya da İslamcılık ile açıklamak genel geçer bir eğilimdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, ikinci nesil örtünen kadınların laik eğitim kurumlarından elde edilen eğitimi oldukça önemseyerek laik yükseköğrenime yönelmeleridir. Dolayısıyla özellikle tebliğ misyonu ile ilk nesil İslamcı kadınlarla büyük bir benzerlik gösterilse de geçiş dönemi kadınlarını salt siyasallaşma ve/veya tebliğ misyonuyla açıklamak çok doğru olmayacaktır. Burada yükseköğrenim talebi dahi ilk nesil kadın aktörlerin erkekler ile mutabık oldukları “geri eve dönme ve kuvvetli aileler yetiştirme” misyonunun ikinci nesil örtünen kadınlarda “kısmen” terk edildiğini göstermektedir. Nitekim ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere ikinci nesil örtünen kadınların tebliğ idealleri ile eğitim hevesleri arasında büyük çatışmalar yaşanmıştır.

İkinci nesil örtünen kadınlar için eğitimlerini, hatta genel olarak hayatlarını dini referans ile açıklamak “dışarı çıkışı”ı anlamlandırmak anlamına geldiği için oldukça önemli olmuştur. Modern kamusal alana çıkıldığında hayatı bu çerçevede anlamlandırmak oldukça zor bir durum olsa da bu kadınlar okuma talepleri ile inançları arasında bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Okumaya verdikleri önemi “çeyiz yerine kitap al” gibi sloganlar ile somutlaştıran bu kadınlar (Aktaş, 1992, s. 114) için tebliğ ile eğitim aldıkları alanlar ayrı ayrı değil, bir bütün olarak önemli olmuştur. Fatma Barbarosoğlu özellikle geçiş dönemi ikinci nesil örtünen kadınları için yükseköğrenim ile edinilen bilginin, doğrudan hizmet etme ve Allah rızasını kazanma; edinilen bilgiyi bir Müslüman'a yakışır şekilde kullanma anlamına geldiğini ifade eder (Şişman, 2001, s. 20).

İslam'a ve insanlığa hizmet ile okuma taleplerini birleştiren bu yaklaşım, “örtünen bir kadın nasıl okur” şeklindeki eleştiriler karşısında da sıkça kullanılmıştır. Bu anlamda kadının okumasının İslam'da engellenmediği hatta okumanın kadın erkek herkese farz olduğu ifadeleri bu genç kadınlarca her fırsatta dile getirilmiştir (Göle, 2019, s. 134). Böylelikle hem

İslam'ın kadını ikincil statüde gören bir anlayışta olduğu eleştirilerine cevap verilmekte hem de “örtülü ve içeride/evde” “başı açık ve dışarıda/üniversitede” şeklindeki yargılara tepki gösterilmekteydi. Söz gelimi Nülifer Göle'nin 1987'de başörtülü üniversite öğrencileriyle gerçekleştirdiği görüşmelerin birinde, bir felsefe öğrencisi “Toplumda yaygın bir kanaat var. Ev kadınları hep kapanır; okursanız, üniversite mezunu olursanız kapanmazsınız, diye.” (Göle, 2019, s. 135) şeklinde bir itirazda bulunmuştur. Bu ve benzeri itirazlar ile ikinci nesil örtünen kadınlar laik kesimin kamusal alan tasavvurunu eleştirmektedirler. Ancak bu itiraz ve eleştiriler en nihayetinde kamusal alanda kendilerine yer açma amacı taşıdığı için yalnız laik kesimle değil, İslamcı erkeklerle de (geçiş döneminde oldukça az olsa da) fikir ayrılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır.

1980'lerde pek çok İslamcı erkek yazar kadınların yükseköğrenim görmesi konusunda ikinci nesil örtünen kadınlar ile mutabık olmuştur. Kendini eğitmiş, bilgili ve eğitimi sırasında tebliğ bilinciyle hareket etmiş bir kadın portresi heyecanla karşılanmıştır. Ancak okumaya verilen bu destek söz eğitimden sonra gelen çalışma hayatına geldiğinde pek mümkün olmuyordu. Söz gelimi Nakşibendilik'in İskender Paşa Dergahı'nın 1985 yılında çıkardığı Kadın ve Aile dergisinde, ailenin bekçisi olan kadının eğitiminin erkeğin eğitiminden daha önemli olduğu belirtilmiştir. Dergi, aşağıdan yukarı doğru bir İslamlaşma için “anne olan kadın”ın eğitilmiş olmasının önemi üzerinde durmuştur (Merçil, 2002, s. 63). Ancak derginin yazarlarından biri, söz eğitim sonrasında gelen çalışma hayatına gelince daha çekingen davranmıştır. Yazar, kadınların mutlaka çalışması gerektiği görüşünü kabul etmemekte; kadının asli vazifesinin çocuk yetiştirmek, yani annelik olduğunu belirtmektedir. Yazara göre ilim öğrenmek farzdır ve bu kadın erkek herkes için geçerlidir ancak kadınların bu ilmi yetiştirecekleri çocuklar için kullanmaları daha uygundur (Azak, 2017, s. 100; Göle, 2019, s. 137). İkinci nesil örtünen kadınların geçiş dönemindebu görüşü kısmen benimsedikleri görülür. Kadınlar İslami bir bilinç kazanma arzularını ve ileride edinecekleri profesyonel meslekleri oldukça hevesle anlatmalarına karşın önceliklerini aileleri olarak görüp annelik vazifesini her şeyden üstün tutmaktadırlar (Göle, 2019, s. 137-138; Aktaş, 1992, s. 116).

Burada geçiş dönemi kadınlarının aile hayatını çalışma hayatına önceliklerine karşın çalışma hayatına karşı İslamcı erkek yazarlar gibi tavizsiz bir yaklaşımda bulunmadıklarını da belirtmek gerekmektedir. İkinci nesil örtünen kadınlar, yükseköğrenim sonrası gelecek olan çalışma hayatına -belirli şartlar dahilinde de olsa- sıcak bakmışlardır.

İslamcı erkekler kadınların çalışmasına olumsuz yaklaşırken ikinci nesil örtünen kadınlar annelik görevlerine ters düşmeyecek ve özel alandaki sorumluluklarını yerine getirmelerine mani olmayacak meslekler (doktor, hemşire, ebe, öğretmen, şair, edip, yazar,

hatip gibi) etrafında çalışmaya sıcak bakmaktaydılar (Çokoğullar Bozaslan, 2012, s. 75). Buna rağmen meslek sahibi olmayı “çalışan kadın imajı” olarak açıklayan ücretli çalışmak, kariyer yapmak, ekonomik bağımsızlık kazanmak gibi olgulara sahip çıktığını söylemek hala mümkün değildir.

Meslek sahibi olma motivasyonu da okuma talebinde olduğu gibi İslam’a referans verebilecek daha uzlaştırıcı/meşrulaştırıcı bir söylem ile dile getirilmektedir. Bu anlamda profesyonel meslekler sayesinde sağlanacak “fayda/hizmet”e değinmek, çalışma hayatını din ile çatışmayan bir söylemle sunmak anlamına gelmektedir. Bu söylem “evden çıkmak” ile ilgili olan her şey için önemli bir başvuru noktasıdır. Fatma Barbarosoğlu bunun özellikle 1980’li yılların ilk yarısına has bir “mükemmellik projesi” olduğunu belirtir (Şişman, 2001, s. 20). Bu anlamda özellikle tıp (kadın doğum uzmanlığı tıp öğrencilerinin özellikle dile getirdikleri alandır), eczacılık, diş hekimliği gibi müstakil olarak çalışma imkanı verebilecek, yani başörtülü çalışılabilecek dallar tercih ediliyordu. Öğrencilerin bu dallara yönelmeleri ile ilgili esas gerekçeleri ise bu dallar sayesinde edinecekleri mesleklerle Müslüman kadınlara ve çevrelerine faydalı olmak üzerineydi (Aktaş, 1992, s. 129-130). Söz gelimi bir tıp öğrencisi kadın doğumcu olduğunda çevresindeki kadınlara bu yönde sağlayacağı faydanın, tebliğ görevi ve aileye hizmet kadar önemli olduğunu belirtmektedir (Göle, 2019, s. 158).

Aynur İlyasoğlu’nun 1980’lerde öğrenci olan 30’lu yaşlardaki kadınlar ile 1990’da yaptığı görüşmelerde de çalışma hayatı ile ilgili benzer sonuçlar çıkmıştır. Bu durum geçiş döneminde yükseköğrenim gören ikinci nesil örtünen kadınların, profesyonel meslek sahibi oldukları yıllarda da benzer ideallere sahip çıktıklarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Söz gelimi 1990’da 32 yaşında olan bir avukat kadın çalışma hayatını “Mesleğimin bana verdiği avantajı inandığım değerler doğrultusunda kullanmak ve insanlara yardımcı olmak.” olarak ifade etmiştir (İlyasoğlu, 2015, s. 109). Buna karşın artık 30’lu yaşlarında olan bu kadınların da profesyonel meslekleri ile elde ettikleri kariyer olanaklarına ya da ekonomik bağımsızlıklarına görüşmelerde neredeyse hiç yer vermedikleri görülmektedir. İlyasoğlu bu kadınların da çalışma hayatlarını “bir işe yaramak”, “insanlara yardım etmek”, “insanlara hizmet etmek” gibi fedakarlık içeren söylemler ile açıkladıklarını belirtir ve bunu “modern” kesimde çalışan kadın ile aralarına bir ayırım koyma çabası olarak değerlendirir (İlyasoğlu, 2015, s. 109). Bununla birlikte İlyasoğlu’nun çalışmasından bu kadınların çalışmayı bırakıp ev hanımı olmak türünden planlardan söz etmediklerini de takip etmek mümkündür (İlyasoğlu, 2015, s. 110).

Sonuç olarak ilk nesil İslamcı kadınların ve genel olarak İslamcı hareketin en önemli mücadelesi haline gelen “örtünme” meyvesini vermiş ve 1980’li yıllarda oldukça hızlı bir

şekilde yaygınlaşmıştır. Ancak burada görülmektedir ki amaçlandığı şekilde örtünen kadınlar evlerine değil kamusal alana doğru yönelmişlerdir (Ramazanoğlu, 2005, s. 811). Buna rağmen bir yandan yasaklar ve yasal süreç ile geçen eylem hareketliliği diğer yandan kendileri adına konuşanların, yazı alanında etkin olanların yalnızca İslamcı erkekler olması gibi sebepler ile geçiş dönemi bu kadınlar için “kendi seslerini yakalama” imkânının sağlanamadığı bir dönem olarak yaşanmıştır.

### **2.3. EYLEM HAREKETLİLİĞİNDEN SİVİL SÖYLEME GEÇİŞ: 1990’LI YILLAR**

1980’li yıllarda kendi seslerini yakalayamamanın sıkıntısını yaşayan ikinci nesil örtünen kadınlar, 1990’lı yıllardaki durumu pek çok açıdan kırmışlardır. Cihan Aktaş bu geçişi şu şekilde ifade eder: “Seksenli yılların belki de eve sığamama, kendini tanıma ve tanıtmaya ihtiyacıyla ilgili olarak kısmen ‘militan’ denebilecek bir söylemi olan kadın tipini, doksanlı yıllarda, kendini ifade edeceği alanları oluştururken görmekteyiz.” (Aktaş, 2007, s. 33). Gerçekte 1990’lı yıllar ile birlikte okuma ve çalışma hayatı ile ilgili daha bireysel bir söylemde bulunmaya başlanmıştır. 1980’lerde İslamcı erkekler tarafından düzenlenen panel ve konferanslarda dinleyici olarak bulunan kadınlar (Çayır, 2017, s. 57), 1990’lar ile birlikte çeşitli platformlar kurarak, konferans ve eğitim seminerleri düzenleyerek kendi profesyonel sosyal etkinliklerini ortaya koymaya başlamışlardır (Çayır, 2017, s. 44).

İkinci nesil örtünen kadınlar bu etkinlikler ile geçiş dönemindeki “slogan atan mücadele” profilinden uzaklaşarak daha renkli ve geniş bir kamusal görünüm ortaya çıkarmışlardır. Cihan Aktaş, militan söylemin arka plana atıldığı ilk kadın programının 1990’da Fatih’te gerçekleştirilen “TürkiyemTürkiyem” başlıklı bir kadın şenliği olduğunu belirtir. Aktaş’ın “eğitim ve kamusal alan” kadar “geleneksel kadın bilgisinin/mirasının” da önemsenmeye başladığını belirttiği şenlikteki en önemli detay ise bir “dantel yarışması”nın düzenlenmiş olmasıdır (Aktaş, 2007, s. 33). Dantel yarışması dışında şiir, tiyatro, şarkı, resim gibi iletişimsel etkinliklerin de gerçekleştirildiği şenlik, kadınların dünyasında yeni ve renkli anlamlar örülmeye başlandığının önemli bir göstergesidir (Aktaş, 2007, s. 33).

Sivilleşen bu görünüm ile birlikte ikinci nesil örtünen kadınlar, 1980’lerin “İslam toplumu yaratma” gibi yüce/ideolojik idealleri yerine (ya da bununla birlikte) daha mütevazı ideallere yaklaşmışlar; kadın olmak üzerine düşünmeye başlayarak kendilerine biçilen rolleri sorgulamışlardır. Bu düşüncenin özellikle müstakil çalışma imkânı olmayan (kendi ofisini açamayan), dolayısıyla “eve dönmek” zorunda kalan kadınlarda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü geçiş dönemini -kesintilerle de olsa- üniversite eğitimi ve bunun için

verilen mücadele ile geçiren kadınlar, bu hareketliliğin ardından döndükleri evlerinde geleneksel ev içi rolleri (anne ve eş olmak) ile yetinememeye başlamışlardır. Dolayısıyla 1990'lı yıllar,1980'lerde üniversite okumuş olan kadınların “eve, geriye çekilmenin” sıkıntısını yaşadıkları bir dönemdir (İlyasoğlu, 2015, s. 18). Bir kadın yazarın şu sözleri bu açıdan oldukça anlamlıdır:

“Üniversite mezunuyum, beş de çocuğum var desen, acaba hangisiyle övünmeye çalışıyor, derler. Doğrudan ev kadınıyım desen, ev işlerinden arta kalan zamanlarda başka bir şey olamadığım hissine kapılıyorum. Yanına öğretmenim'i eklesem, öğretmensinde hani öğrenci, hangi okuldasin sorularına cevap hanesi boş olacağı için pişmanlıkla ‘ne gerek var’ diye düşünürüm. Genellikle evdeyim, çocuklarım var, diye cevap veriyorum, ama bu sorunun cevabı bana daima çok zor geliyor.” (akt. Çayır, 2017, s. 53).

Doktor ya da avukat olan kadınlar ise kendi ofislerini açarak bir şekilde “eve dönmemeyi” başarmışlardır. Ancak bu örnekte de görüldüğü üzere müstakil olarak çalışabilecekleri bir mesleğe sahip olmayan kadınlar için durum çok daha sıkıntılı olmuştur. Bu durum elbette 1980'li yıllarda da mevcuttu. Ancak 1990'lı yılları ayıran nokta, kadınların bu sıkıntının yarattığı stres ile birlikte kendi üzerlerine düşünmeye başlamalarıdır. Dolayısıyla 1980'lerde olduğu gibi yalnızca siyasi ve hukuki düzen ile ilgili değil, geleneksel ev içi rollerle ilgili de eleştirilere başlanmış; ikinci nesil örtünen kadınlar kendi geleneksel-İslami çevrelerini de sorgulamalarına dâhil etmişlerdir<sup>10</sup>. Bu anlamda seminer, konferans, platform gibi pek çok sivil etkinlik ve sivil toplum faaliyetinde bulunan bu kadınlar, çatışma yerine çözüme hasretmişlerdir (Çakır, 2000a, s. 106).

Etkinliklerin ve oluşumların (özellikle platformların) en dikkat çeken özelliği yalnızca başörtülü kadınlar için değil, kamusal alanda var olmaya çalışan tüm kadınlar için geçerli olan genel sorunları içerecek bir söylem ortaya konmaya çalışılmasıdır (İlyasoğlu, 2015, s. 9). Söz gelimi çalışan bir kadının anneliği üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur. Bu anlamda gerçekleştirilen pek çok seminerle,dışarıda var olmaya çalışan kadın ile geleneksel kadının bilgisi (annelik) barıştırılmaya çalışılmıştır (Aktaş, 2005, s. 835). Özellikle Necla Koytak ve Seyhan Büyükcoşkun'un değişen aile yapısının anneliğe yüklediği problemlerin aşılmasını amaçlayan seminerleri oldukça önemlidir (Aktaş, 2005, s. 835). Bu seminerler ile başörtüsünün sorun çıkarmadığı ölçüde çalışan, sorun çıkardığında ise evde olmak durumunda kalan yüksek eğitim sahibi kadınlar için bir nevi kılavuz oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu eğitim seminerleri dışında diğer bir sivil etkinlik alanı ise kadınlar tarafından kurulan ve ulusal-uluslararası pek çok tartışma gündemine Müslüman kadını da katmayı

---

<sup>10</sup>Elbette protestolar 1990'larda da 2000'lerde de geçerliliğini korumuştur ancak burada kadınların kendi üzerlerine düşünmesi durumuna dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

amaçlayan platformlardır (Aktaş, 2005, s. 835). Bu platformlardan en önemlileri, “Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu” ve “Başkent Kadın Platformu”dur.

1994’te kurulan Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu (GİKAP), hazırladığı bir davetiyede “milli ve manevi değerlere bağlı, eğitim, kültür, sanat vs. alanlarında hizmet veren gönüllü kadın kuruluşları ve girişim grupları olarak birlikten kuvvet doğar düşüncesiyle” kurulduklarını ifade ederek kadınları platforma davet etmiştir (Çayır, 2017, s. 55). Platform 1980’lerde olduğu gibi protestocu bir söylem ile salt laik siyaseti hedef almak yerine kadının (geleneksel ev içi rolleri gibi)hâkim kültürel yapı ile ilgili sorunlarını içeren bir söylem geliştirmeye çalışmıştır. Bu sivilleşen söylem ile laik siyaset kadar İslami kesimin erkeklerinin de örtünen kadınları çalışma hayatının dışında gördüğüne dikkat çekilmiştir. Söz gelimi platform üyelerinden, doktorasını ilahiyat fakültesinde yapmış bir kadın şu ifadeleri kullanmaktadır: “İslamcı erkekler akademik kariyer yapan kadınları evde mutlu olamamış ve bu işle kendini tatmin eden kadınlar olarak görmekte. Bizim sadece dinleyici olmamızı istiyorlar.” (Çayır, 2017, s. 60).

Kadının çalışmasının ve akademik kariyer yapmasının önündeki engelleri kendi kesimlerinin erkeklerini ve geleneksel-İslami normları eleştirerek ortaya koyan platform, tüm kadınlar için geçerli sorunları da aynı şekilde sorgulamaya açmıştır. Söz gelimi evlilik süresince elde edilen malların koca adına tescil edildiğine dikkat çeken platform, kadının korunması adına mal ayrılığı prensibinin uygulanması gerektiğinin özellikle üzerinde durmuştur (Çayır, 2017, s. 60). Platform aynı zamanda yukarıda ifade edilen seminerlere benzer şekilde kadınlar için konferans ve paneller düzenlemiştir. Bu etkinlikler ile kadınlar annelikleri ve diğer kadınsı özellikleri ile barışık hale getirilmeye çalışılmış; kadın kimliğini öncelikle eşitlik değil farklılık, yani kadınsı niteliklere sahip çıkma üzerine inşa etmek amaçlanmıştır (Çayır, 2017, s. 58).

Diğer bir önemli platform ise 1995’te kurulan Başkent Kadın Platformu’dur. Platformun kurucularından Hidayet ŞevkatliTuksal platformlarının “sadece kadın sorunlarıyla ilgilenen ve hem dine hem de kadın bakış açısına uygun politikalar geliştirmeye” çalışan bir platform olduğunu belirtmiştir (Çakır, 2000a, s. 32). Burada “sadece” kelimesi oldukça önemlidir. Çünkü İslamcılığın toplum projesindeki örtülü kadın değil, gündelik hayattaki örtülü kadın işaret edilmektedir.

Platform 1995’te kurulduğunda kadın hareketi içinde yer bulamayan başörtülü kadınların sesi olmayı ve bu kadınlar ile kadın hareketinin diğer kesimleri arasında köprü kurmayı öncelikleri olarak belirlemiştir (İlyasoğlu, 2015, s. 9-10). Burada diğer kadın hareketleri ile bağlantı kurmaya çalışmak ortak sorunlara, özellikle ataerkil yapıya yönelen

ortak bir söylem oluşturmak adına önemsenmiştir. Nitekim platformun zaman içinde bunu başardığı görülmektedir. Platform, CEDAW'ın (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) tanıtılması adına başlattığı “Kadınların Kurtuluşunu Örgütleyelim” kampanyasıyla, sol ve feminist kadınların desteklediği “Barış İçin Sürekli Kadın Platformu”nun bir bileşeni olarak bir baskı grubu oluşturmuştur (İlyasoğlu, 2015, s. 9).

Platform feministler ile ortak çalışmalara, ortak mekânlarda bulunarak imza atsa da özellikle İslamcı erkeklerden gelen anti-feminist yorumlar (lezbiyenlik olarak feminizm, erkek düşmanı feminizm, erkeleri yok sayan dışlayan feminizm gibi) sebebiyle feminist tanımlamaları karşısında tedirgin olunmuştur. Hidayet ŞevkatliTuksal bu tedirginliğin yalnız kendi platformlarında olmadığını, kendileri gibi diğer ikinci nesil örtünen kadın platformlarının da her fırsatta “feminist olmadıklarını” vurgulama ihtiyacı hissettiklerini belirtmiştir (Çakır, 2000a, s. 31-32). Bu sözleri söyleyen kişinin aynı zamanda “Feminizmin temel yaklaşımları açısından bakıldığında, kadın bakış açısına sahip bir insanım. Çünkü epey okudum ve o bakış açısına bir kez sahip oldunuz mu, vazgeçmeniz de zor oluyor.” (Çakır, 2000a, s. 31) diyen bir akademisyen olduğu düşünüldüğünde, platformun feminizme karşı olmadığı ancak İslamcı erkeklerden gelebilecek dışlanma riskine karşı da oldukça tedirgin olduğu daha iyi görülmektedir.

Sonuç olarak 1980’lerde diğer kesimlerin kadınları ile yakınlaşmak söz konusu olduğunda bunu ya ret ya da kalpleri İslam’a ısındırmak (tebliğ bilinci) olarak gören keskin tavrın yerini, “öteki” ile aynı organizasyonlarda yer almaya varan bir tanışma motivasyonuna hatta kadın hareketlerinin paydaşı olmaya bıraktığı görülmektedir (Çayır, 2017, s. 61). Bu platformlar dışında daha pek çok platform kurulmuştur. Özellikle AK-DER (1999) ve ÖZGÜR-DER (1999) söz edilmesi gereken platformlardır. Ancak bu platformlar kadınların günlük hayatındaki sorunlara yoğunlaşan platformlar olarak değil, doğrudan başörtüsü meselesi ile ilgilenen platformlar olmuşlardır (Çakır, 2000a, s. 107). 1990’ların sonunda ortaya çıkan bu platformların doğrudan hukuki durum ile ilgilenmeleri, 28 Şubat ile çözümün gittikçe imkânsızlaşması ile doğrudan ilgilidir.

İkinci nesil örtünen kadınların 1990’lı yıllardaki görünüşleri ile ilgili bir diğer önemli gelişme, çalışma hayatı ile ilgili değişen söylemleridir. Hatırlanacak olursa 1980’lerde bu konuda İslamcı erkeklerin söylemine yakın bir söylem benimsenmiş; çalışma hayatı reddedilmese de daha temkinli davranılmıştır. Ancak 1990’lı yıllarda üniversiteye giden ikinci nesil örtünen kadınlar, giderek bireyselleşen söylemlerinin etkisiyle gelecekteki mesleklerine sahip çıkmışlardır. Bu anlamda artık “zamanın getirdiği günlük ihtiyaçlardan” bahsedilmekte ve kamusal alan bugün değerlendirilerek açıklanmaktadır (Eraslan, 2005, s. 819). Bu anlamda



özellikle genç kuşaklar, eğitimlerinin mesleki kariyer yapmak için değil de “bilinçli ve eğitilmiş bir anne” olup evde görev almak olarak görülmesini sorgulamaya başlamışlardır. Umut Azak’ın 1996’da on dokuz, yirmi üç, yirmi dört, yirmi beş yaşlarındaki yükseköğrenim öğrencisi ya da yeni mezun olan genç kadınlarla yaptığı görüşmeler, bu konuda oldukça anlamlı veriler sunmaktadır (Azak, 2017). Görüşülen öğrencilerden biri “Bir üniversiteyi bitirip sadece çocuğuna bakmak yetmiyor ki... bunlar (mesleğinden zevk almak vb.) dünyevi duygulardır. Bunları inkâr etmek bence yalan...” derken üniversitede fizik okuyan bir diğer öğrenci ise “Fizik eğitimi alan bir hanımın çocuğuna fizik öğreteceğini söylemek çok saçma. Evde çocuk bakmak için eğitim gördüğünü söyleyen üniversiteli hanımın mezun olduktan bir yıl sonra fikrini değiştireceğinden eminim.” şeklinde bir cevap vermiştir (Azak, 2017, s. 101).

Söz konusu çalışmada dikkat çeken bir diğer ayrıntı ise genç kadınların mesleklerine ve kariyerlerine geçiş dönemine göre daha cesur bir şekilde sahip çıkmalarına karşın “evden çıkışı ve meslek sahibi olmayı”, geçiş dönemindekine benzer bir şekilde “toplumsal faydaya” referansta bulunarak açıklamalarıdır. Aynı zamanda İslami kesime ait belli başlı radyolarda program sunan, yani ücretli çalışan bu kadınlar (Azak, 2017, s. 98), ücretli çalışmalarına karşın yaptıkları işin daha çok “hizmet” boyutunu ön plana çıkararak, programlarıyla topluma bir şeyler vermeyi, öğretici olmayı önceliklerini belirtmişlerdir. Burada öğretici olmak bilhassa kadınları pek çok konuda bilgilendirmeye yönelik bir hedef olarak ifade edilmiştir (Azak, 2017, s. 103). İslami hassasiyeti olan radyolarda yer almaları dolayısıyla bu düşünceler anlaşılır gözükse de geçiş döneminin çalışma hayatına ilişkin söylemleriyle olan benzerlik göz ardı edilmemelidir. Çünkü görülmektedir ki bu genç kadınlar da geçiş döneminde olduğu gibi mesleklerini, çalışıyor olmanın toplumsal anlamını vurgulayarak açıklamaktadırlar.

Sibel Eraslan 80’li ve 90’lı yılların ikinci nesil örtünen kadınlarının toplumsala olan bu vurgularını, bu kadınların evden çıkışı kutsal olanla meşrulaştırmak zorunda olmaları ile açıklar. Eraslan’a göre bu kadınlar için evden çıkmak ancak belli bir şuur varsa meşru görülebilmektedir: “Bu dünyanın ölümlü ve geçici bir dünya olduğuna inanan insanların, bir eylem veya konuya zaman ayırıp, o eylem ve konuyu önemseyebilmeleri için, ilahi olduklarına inandıkları öğreti içinde bir anlam izdüşümü yakalayabilmeleri gerekir” (Eraslan, 2005, s. 818). Eraslan’ın “zamanı kullanma şuuru” olarak ifade ettiği bu durum (Eraslan, 2005, s. 818), çalışma hayatına bakış ile ilgili benzerliği anlamak açısından oldukça önemlidir. Buna karşın tekrar etmek gerekir ki 1990’lı yıllar, kendi tercihlerine göre bir hayat sürdürme ve toplumsal yaşamın olanaklarından yararlanma isteğinin daha güçlü dile getirildiği yıllar olmuştur (Azak, 2017, s. 108).

Burada her ne kadar ikinci nesil örtünen kadınların 1990'lar ile kendi etkinlik alanlarını ve söylemlerini ortaya çıkarmaları anlatılmaya çalışılsa da 1990'lı yıllar için oldukça önemli bir “dışarı çıkma şansı” olan Refah Partisi kadın örgütlenmesinden de bahsetmek faydalı olacaktır. 1994 yerel seçimleri sonrası oylarını artıran Refah Partisi, önce üniversitelerde sonra tüm kamusal alanlarda başörtüsü serbestisinin gerçekleşmesi gerektiğini her defasında dile getirmiştir. Refah Partisi bu noktada kadınların deneyimlerinden de yararlanarak 1980'li yıllardaki başörtüsü mücadelesi eylemlerini profesyonel siyasete taşımıştır.

Burada başörtülü kadınların (ikinci nesil örtünen kadınların ve ev hanımlarının) Refah Partisi'nin oylarının artmasındaki rolünü de unutmamak gerekir. 1994 sonrası gerek yerel seçimde gerekse genel seçimde sahada aktif görev alan bu kadınlar, seçmen kitlesini etkileme ve çoğalmasını sağlama adına ciddi faaliyetlerde bulunmuşlardır (İlyasoğlu, 2015, s. 15-16; Tınç, 1998). Ancak kadınlar parti içinde örgütlenmeyle önemli bir dışarı çıkış şansı yakalamış ve ardından partiyi iktidara taşımış olsalar da seçimlerden sonra birden görünmez olmuşlar, üst düzey görevlere asla getirilmemişlerdir (Çayır, 2017, s. 60; Çakır, 2000a, s. 16). Seçimlerin kazanılmasında büyük payı olan kadınların parti içindeki temsillerinin oldukça az olması, Türk siyasetine hâkim olan eril söylem ile açıklanabilse de partinin İslami referanslarla da buna sıcak bakmadığı görülmektedir. 1970'lerde Selamet Partisi ile “sınaf kalkınma”yı önceliği haline getiren Erbakan çizgisi, 1983'te Refah Partisi adıyla yeniden kurulduğunda bu kez sanayileşme ihtiyacını ön plana çıkarmıyor; kalkınmacı temadan ahlaki temalara yöneliyordu (Gülalp, 2005, s. 51-52). Dolayısıyla bu yüce amaç uğruna kadınların da seçim zamanı çalışması bir hizmet olarak oldukça önemseniyordu. Ancak söz konusu olan kadınları etkin karar mekanizmalarına getirmek olduğunda buna sıcak bakılmıyor, bir hadis rivayeti gerekçe gösterilip aksi takdirde günaha girileceği ifade ediliyordu (Çakır, 2000a, s. 33).

Bu söylemler ikinci nesil örtünen kadınların siyasi alanda ilerleyememelerinin önemli bir sebebidir. Ancak daha birkaç yıl önce kadının sesinin haram olup olmadığı tartışılırken burada sahada parti için çalışan kadınlardan bahsedildiği düşünüldüğünde, başörtülü kadınların görünümleri açısından büyük bir ilerleme olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim parti içinde örgütlenmeye istekli olanlar yalnızca ikinci nesil örtünen kadınlar değil; ev hanımları da parti bünyesinde yer almaya oldukça istekli olmuşlardır. Bu noktada hanımlar komisyonu divanının 1995 Nisan ayında deklare ettiği yıllık rapor, bu teşkilatlanma hızını ve kadınların “evden çıkma şansına” bakışlarını görmek adına oldukça anlamlıdır:

“İstanbul’daki 31 ilçenin hepsinde, 863 mahallenin 805’inde, 1825 sandıktan 1587’inde siyasi örgütlenme tamamlanmış olup, yıl içinde 377.889 kadın üye kaydedilmiştir. Yine yıl içinde 1572 konferans, 3465 eğitim semineri, 326 salon toplantısı, 14.231 ev sohbeti, 3740 doğum, 4245 taziye, 12.625 hasta ziyareti gerçekleştirilerek, 1.262.577 kişiye ulaşılmıştır” (Eraslan, 2005, s. 824).

Bu teşkilatlanma hızı Refah Partisi’nin büyümesinin önemli bir nedeni olsa da başörtülü kadınlara modern hayatın temposunu ve daha önce yabancı oldukları pek çok şeyi tecrübe etme şansı da vermiştir. 1990-1995 yılları arasında Refah Partisi’nin İstanbul İl Hanımlar Komisyonu Başkanlığı’nı yapan Sibel Eraslan bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Refah Partisi içinde kadın varlığı yeni bir olguydu. 89’da kadın komisyonu kurulması için görüşmeler başladı. Bir yıl sonra kuruldu. Eğitim çalışmalarına ve örgütlenmeye başladık. Öncelikle birey olmayı öğrenmemiz gerekiyordu. Otobüse nasıl binileceğini, uçağa nasıl binileceğini öğreniyorduk. Bir yerden bir yere gitmeyi başarmak bile önemliydi birçoğumuz için. İçimizde iki tip kadın vardı. Üniversite çevrelerinden gelen entelektüel kadınlar ve ev kadınları. Ev kadınları çok geniş bir kitleydi. Biz o kadınları harekete geçirdik” (Tınç, 1998).

Bu anlamda hem ev hanımlarının hem de ikinci nesil örtünen kadınların modern hayatla tanışmaları adına önemli bir durak olan parti, tekrar etmek gerekirse, kadınları parti içi etkin karar mekanizmaları olmaları için değil “Allah rızası için” çalışmaya çağırıyordu. İlginç olan örgütlenen kadınların da parti içi rollerini genel olarak böyle tanımlıyor olmalarıdır. Nitekim parti içindeki kadınlara neden politikaya yöneldikleri sorulduğunda “Allah için” cevabını veriyorlardı (Çakır, 2000a, s. 33; Eraslan, 2005, s. 818). Bu cevaplar Sibel Eraslan’ın “zamana kullanma şuuru” ile paralel cevaplardır. Görülmektedir ki parti ile kadınlar modern hayatın temposu ile tanışıp pek çok şey deneyimlemiş olsalar da hala evden çıkışlarını kutsal olan ile ilişkilendirmeyi önemsemektedirler. Son olarak Refah Partisi’nin kapatılması ile kurulan Fazilet Partisi içindeki kadınlara bakmak faydalı olacaktır.

28 Şubat’ın yaşanmış olmasının da etkisiyle Erbakan’ın liderliğindeki Milli Görüş hareketinin çizgisinde önemli bir kırılma yaşanmıştır. Çünkü 28 Şubat ile birlikte İslamcı hareket kendine duyduğu güveni ve dolayısıyla çatışmacı özelliğini büyük ölçüde yitirmiştir (Kentel, 2005, s. 723). Bu güvensizlikle birlikte, ahlaki olana referansın önemli bir propaganda unsuru olduğu 1980’li yıllardan 1997’ye kadar “kültürel bir cemaat” kurma idealine sahip siyasal-ideolojik bir hareket olan Erbakan çizgisi, Fazilet Partisi ile “kentli Müslüman” vurgusunu ön plana çıkarmıştır (Kentel, 2005, s. 723). Elbette burada olan şey Müslüman cemaat fikrinin önemsizleşmesi değildir. Yalnızca parti içinde “yüce amaca ulaşmak” (İslami toplum) fikrine duyulan güven büyük ölçüde yitilmiş ve Müslüman bireyin günlük yaşamına daha çok ilgi duyulmuştur.

Bu kırılma parti içinde örgütlenmiş olan kadınların evden çıkışı kutsal ya da toplumsal olan ile ilişkilendirme çabasında da kırılmaya sebep olmuştur. 28 Şubat ile başörtüsü

meselesinin gittikçe çözümsüz bir hale gelmesiyle Fazilet Partisi'ndeki kadın sesi daha bireysel, daha günlük hayattan bir hale gelmiştir. Bu ifadeleri somutlaştırmak adına, Fazilet Partisi'nin 8 Mart 1998 günü "Fazilet Partisi Kadın Politikaları" olarak deklare ettiği bildiriye bakmak faydalı olacaktır. Bildirinin özeti şöyledir:

"32 sayfada ifadesini bulan kadın politikaları, İslami camiada, o tarihe değin yazılan "kadın/politika" ilişkilerine dair tüm yazılanlardan farklı olarak, kadını, mensubu bulunduğu sosyal birlikler ve bu sosyal birliklerdeki vazifelerinden ibaret bir tanımlamayla değil de, var oluş uzayında ve birinci tekil şahsiyet özne olarak ifade etme yolunu tercih etmiştir. Kadın, bir insan teki olarak onuru ve hukukuyla başlı başına bir değer olarak ifade edilmiştir. Söz gelimi kadının aile içindeki rol ve anlamı, kısaca annelik kimliği, insan teki olarak kimliğinden daha sonraya dördüncü başlığa ertelenmiştir" (akt. Eraslan, 2005, s. 824).

Teorisi tamamen kadınlar tarafından hazırlanan bildirinin bu kısa özetinde de görülebileceği üzere kadının cemaatteki ve ailedeki rolleri "birinci tekil şahsiyet" lehine ikinci plana atılmıştır. Bildiride kadınların boşanma sonrası yaşadıkları ekonomik çaresizlikler, kadınların kentleşme-göç sorunu karşısında yaşadıkları problemler, sokak çocukları, engelliler, kadın ve şiddet gibi pek çok konu ele alınarak "birey olarak kadın" öncelenmiştir (Eraslan, 2005, s. 825).

Bu bildiri Erbakan çizgisinde örgütlenen kadınların dönüşümünü ifade etse de 2000'lere yaklaşırken yayımlanmış olması, ikinci nesil örtünen kadınların 1990 sonrası görünümü ile ilgili genel bir bilgi vermektedir. Nitekim Hidayet ŞevkatliTuksal, Ruşen Çakır ile 2000 yılında; ikinci nesil örtünen kadınların yirmi yıllık deneyimlerinin sonunu ifade eden bir tarihte yaptığı söyleşide, bu anlatılanlara oldukça benzer olan şu ifadelerle bireyselleşmeden bahsetmektedir:

"Bu kitle eskiden evden çıkmanın, erkeklerle konuşmanın günah olduğunu düşünüyordu, şimdi bunları bıraktı ve hayatın içinde var olmak istiyor. Kendisini sadece anne olarak değil, işi ve çevresiyle gerçekleştirmek istiyor. Bu onun diğer insanlar ile barışmasını sağlayacak bir süreç" (Çakır, 2000a, s. 43).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İKİNCİ NESİL ÖRTÜNEN KADINLARIN SÖZCÜLERİ: İKİNCİ NESİL İSLAMCI KADINLAR

#### 3.1. GELENEKSEL KADIN-ERKEK ROL VE GÖREVLERİNİN SORGULANMASI

İkinci nesil örtünen kadınlar 1980’li ve 1990’lı yıllarda kamusal alana dair pek çok deneyim elde ederken, kamusal alan ve ev içi rollerle ilgili sorunları ise kadın aktörlerin yazıları aracılığıyla irdelenmekteydi. İpek Merçil’in “ikinci nesil İslamcı kadınlar” olarak tanımladığı bu aktörler (Merçil, 2002, s. 61), modern hayat ile geleneksel hayat arasında kalmış ikinci nesil örtünen kadınların “sözcüleri” olmuşlardır. 1950’li ve 1960’lı yıllarda dünyaya gelmiş olup İslami yaşamı-örtünmeyi ilk nesil İslamcı kadınların aksine daha genç yaşlarda benimsemiş olan bu kadınlar arasında; Cihan Aktaş, Hidayet Şevkatli Tuksal, Fatma Barbarosoğlu, Halime Toros, Nazife Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Mualla Gülnaz, Sibel Eraslan gibi daha pek çok isim genel itibarıyla yüksek eğitim düzeyine sahip kadınlar olmaları ile dikkat çekerken, Emine Şenlikoğlu gibi daha mütevazı bir eğitim düzeyine sahip olup fikir üretmede etkili olmuş isimler de mevcuttur (Merçil, 2002, s. 61; Aktaş, 2005, s. 839).

İkinci nesil İslamcı kadınlarda da birinci nesil İslamcı kadınlarda olduğu gibi en etkili iletişim aracı yazı olmuştur. Ancak ikinci nesil İslamcı kadınların yazma ihtiyaçları, ilk nesil İslamcı kadınlarınkinden oldukça farklıdır. Çünkü ilk nesil modernizm ve feminizm ile her türlü ilişkiyi reddedip önceliğini Türk kadınına İslam’ı ve örtüyü tebliğ etmek olarak belirlerken, ikinci nesil kendini ne modernizm karşıtı olarak tanımlamış ne de feminizme tamamen kapatmıştır (Merçil, 2002, s. 63-64).

Burada tekrar hatırlatmak gerekir ki hukuki ve siyasi sistem, ikinci nesil örtünen kadını kamusal hayatın dışında bırakmak adına büyük bir kararlılık göstermekteydi. İkinci nesil örtünen kadına karşı takınılan bu tavır, İslamcı kadınların yazılarında işledikleri konuların başında gelmiştir. Bu anlamda başörtülü kadının kamusal alana katılımı ve kamusal alanın tekrar düzenlenmesi ile ilgili pek çok yazı kaleme alınmıştır. Ancak başörtülü kadının kamusal alandan dışlanması ve İslami kesimin bu dışlamaya tepki göstermesi oldukça eski bir tarihe sahiptir. Burada yeni olan şey ise ikinci nesil İslamcı kadınların yazılarında kendi kesimleri ve toplumsal yapılarıyla, yani geleneksel-İslami anlatı ve İslamcı erkek yazarlarla karşı karşıya gelmeleridir (Çayır, 2017, s. 43). Çünkü Müslüman kadın bu söylemlerde asıl rolü iyi bir anne ve eş olmak olarak görülen; kamusal alandaki görünümü ise yalnızca

örtünmenin tebliği gibi İslami mükellefiyetler söz konusu olduğunda meşrulaştırılan bir sınırlılığa sahip olmuştur. Bu durum ikinci nesil örtünen kadınları, Müslüman kadını eve kapatan bu geleneksel rollerin ve sınırlandırmaların kaynağını bulmaya yöneltmiştir (Ramazanoğlu, 2005, s. 811).

İkinci nesil İslamcı kadınlar, İslamcı erkeklerle ilk kez 1987’de, İslamcı hareketin önemli isimlerinden Ali Bulaç’ın “Feminist Bayanların Kısa Aklı” adlı bir yazısı üzerine karşı karşıya gelmişlerdir. Bulaç yazısında feministleri “çarpık sanayileşme ve aptallaştırıcı modernizmin” nesneleştirdiği kadınlar, feminizmi ise “kadını erkeğe karşı ayaklanmaya çağıran isyancı bir meslek, kadın erkek ilişkisini zedeleyen; bu anlamda ise erkek düşmanı ve eşcinselliğe yol açan bir hareket” olarak tanımlamıştır (Çakır, 2000a, s. 45-46; Göle, 2019, s. 164-165). Yaşanılan sorunlar bu yazı ile açığa çıkmış ve Ali Bulaç kendisini ikinci nesil İslamcı kadınların yönelttiği sorgulamaların odağında buluvermiştir (Göle, 2019, s. 164).

Ali Bulaç’ın bu yazısı üzerine ikinci nesil İslamcı kadınlar Zaman gazetesinde “Kimin Aklı Kısa”, “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri”, “Feminist Kime Derler” gibi başlıkları olan bir yazı dizisi yayımlamışlardır. Kadınları korumak için ev içi dünyalara kapatmak isteyen düşüncenin aslında erkeğin ihtiyacına cevap vermekten başka bir şey olmadığı belirtilen yazı dizisinde, toplumun namusunu ve ahlakını kadının ailevi rollerine sadakatinde arayan İslamcı erkek söylemi kesin bir dille reddedilmiştir (Arvas Balta, 2014, s. 83; Merçil, 2002, s. 61; Göle, 2019, s. 164-169). Yazı dizisinde kadınların “dünyaya sadece çocuk yetiştirmek ve ev işleri yapmak için gelmedikleri” ve “erkeklerden daha aptal olmadıkları” gibi oldukça net söylemlerde bulunan kadınlar, İslamcı erkekleri karşılığın almaktan çekinmemişlerdir (Çakır, 2000a, s. 46).

Görülmektedir ki İslamcı hareketten önemli bir aktörü hedef alabilen bu kadınlar, ilk nesil İslamcı kadınlar gibi hareketin çerperinde durup “tebliğ” vazifesi ile yetinmeyeceklerinin ve ikinci nesil örtünen kadınların sorunlarına eğileceklerinin işaretini vermişlerdir. Bu anlamda İslamcı hareketin kadını örtüsü ile gelenek-modernlik, özel-kamusal, Doğu-Batı, din-laiklik gibi en tartışmalı konulara taşıyıp “İslam toplumunun temel taşı” olarak gören anlayışı da sorgulanmıştır. İkinci nesil İslamcı kadınların önemli isimlerinden Cihan Aktaş, kadınlara yönelik bu büyük ve ideolojik beklentilerin, kadınların kendi etkinlik alanlarını kısıtladığını belirtmiştir (Aktaş, 2007, s. 30).

Bu yazı dizisi ile İslamcı hareketin önemli ismi Ali Bulaç ile karşı karşıya gelinmiştir ancak Bulaç’ın kadının ev içi rollerine işaret eden söylemlerini İslamcı erkek yazarların hemen hepsinin paylaştığı görülmektedir (Arvas Balta, 2014, s. 84). İslamcı erkek yazarlar ortaya çıkardıkları bu Müslüman kadın imajını dini kaynaklara atıfta bulunarak ifade

ediyorlardı. Bu anlamda “kadın konusunda geleneksel rol ve davranışları ‘fitri’, dolayısıyla ‘İslami’ kabul etme temelinde bir mutabakata sahip” görülmekteydiler (ŞevkatliTuksal, 2012, s. 25). İkinci nesil İslamcı kadınlar ise 1987 itibariye dergi ve gazete yazıları, akademik çalışmaları ve edebi ürünleriyle (özellikle roman ve hikaye), İslamcı erkek yazarların bu söylemlerinin İslam’daki yerini, kadın bakışıyla, tartışmışlardır (Şevkatli Tuksal, 2012, s. 26).

Burada dikkat edilmesi gereken başörtülü kadının 1960’ların sonlarından itibaren İslamcı hareketin işaret dili haline gelmiş olmasına rağmen 1987’ye kadar gündelik sorunlarının İslami yazında neredeyse yok sayılmış olmasıdır. Bu döneme değin İslam ve kadın üzerine yazılıp çizilenlerin neredeyse tamamı erkeklerce kaleme alınmış ve kadına atfedilen geleneksel rollerin İslami bir meşruiyetle anlatılması ile sınırlı kalınmıştır. Kimi zaman ayetlerin tefsiri ve tevili yoluyla Allah’a, kimi zaman da (hatta çoğunlukla) mevcut hadis rivayetleri yoluyla Hz. Peygamber’e isnad edilen yaklaşımları barındıran bu yazında kadın; fitnenin, ayartıcılığın, kışkırtıcılığın baş sorumlusu olarak görülüp suçlanmıştır (Şevkatli Tuksal, 2012, s. 27; Çakır, 2000a, s. 16-17; Aktaş, 2019, s. 17-18). Yazında potansiyel olarak fitne ve fesadı içinde barındıran kadının ise ancak iyi bir eş ve iyi bir anne olması durumunda bir takım haklara sahip olacağı, fitratının “düzeleceği” ifade edilmiştir (Çakır, 2000a, 16-17).

İkinci nesil İslamcı kadınlar geleneksel rolleri İslam’a atıfta bulunarak meşrulaştıran bu yazını tartışmaya açmış olsalar da klasik literatür bu söylemlerle dolu olduğu için literatürden faydalanarak bu söylemlere karşı çıkmaları oldukça zor olmuştur (Şevkatli Tuksal, 2012, s. 28). Literatürde kadın ile ilgili tüm bu olumsuz söylemlerin ilahi ve nebevi olduğunu kanıtlayacak yüzlerce delil olduğunu belirten Hidayet Şevkatli Tuksal, Kuran ve hadis literatürünün yeni bir bakış açısıyla; özellikle kadın bakışıyla ve yeni bir metodla taranmasının önemini vurgulamıştır (Şevkatli Tuksal, 2012, s. 28). Nitekim ikinci nesil İslamcı kadınlar, Müslüman kadının eşitlik ve özgürlük sorunu olmadığı, yalnızca fitratına uygun davranması gerektiği belirtilen klasik literatürün dışına çıkıp doğrudan kaynağa (Kuran ve sahih hadisler) yönelmişler; İslam’ın kadına verdiği hakların köklerine ulaşmaya çalışmışlardır (Çakır, 2000b; Aktaş, 2005, s. 834).

Klasik literatürün tekrar taranması, iç içe geçmiş olan geleneksel anlatı ile İslami söylemin birbirinden ayrılması adına da oldukça önemli görülmüştür. İlgili yazının kadına biçtiği pek çok rol ve sınırlamanın İslam adına dayatılan ataerkil gelenekler olduğunu dile getiren kadın aktörelere göre ataerkil ayrıcalıkları koruyan geleneksel anlatıdan ve bunun yanlış pratiklerinden dolayı din sorumlu tutulmamalıdır (Saktanber, 2005, 813; Merçil, 2002, s. 65; Ramazanoğlu, 2005, s. 808). Hidayet Şevkatli Tuksal, İslam’a isnad edilen pek çok kadın

aleyтары söylemin “binlerce yıldır bütün toplumların geleneksel yapılarına damgasını vurmuş olan ataerkil geleneğin etkileri” olduğunu ifade eder (Şevkatli Tuksal, 2012, s. 28). Burada Mümin kadının eş-anne-gelin olmak üzerine kurulu ev içi ve cemaat merkezli rolleri Kuran ayetlerine ve Hz. Muhammed’in hayatına başvurularak karşılaştırılıyor; dini referanslar birinci elden anlaşılacak kadını ikincil konuma düşürenin aslında verili yapı olduğu belirtiliyordu (Merçil, 2002, s. 61; Aktaş, 2005, s. 834; Ramazanoğlu, 2005, s. 806). Böylece Müslüman kadına atfedilen geleneksel rollerin İslam’dan çok gelenekten kaynaklandığını ileri süren kadın aktörler bu sayede kamusal alana çıkışın İslam’da engellenmediğini savunmaktaydılar (Çayır, 2017, s. 52). Bu savunuda ikinci nesil İslamcı kadınların en önemli referansı “Asr-ı Saadet” kadınının yaşamı olmuştur (Zihnioğlu, 2009, s. 811).

İlk nesil İslamcı kadınlar da Asr-ı Saadet kadınına önemsemiş, ona sıkça atıfta bulunmuştur. Ancak ilk nesil İslamcı kadınlar Asr-ı Saadet kadınının “itaatkârlık, sakinlik, fedakârlık” gibi özel alana ait rollerini ön plana çıkarmışken (Merçil, 2002, s. 64), ikinci nesil İslamcı kadınlar Asr-ı Saadet kadınının kamusal alandaki varlığını ön plana çıkarmışlardır. Bu anlamda pazarda denetim yapan, savaşlarda başarı gösteren, hakkını talep etmekten çekinmeyen, hatta camide sokakta Hz. Ömer gibi birine karşı sert tenkitler yöneltebilen Asrı Saadet kadını oldukça önemsenmiştir (Merçil, 2002, s. 64; Ramazanoğlu, 2005, s. 810). Yıldız Ramazanoğlu, Peygamber döneminde hayata geçirilen ve bu güne kadar aktarılan pek çok olumlu pratiğe karşın bunların Peygambere ithaf edilen “kadının yeri evidir” mealindeki hadisler ile görmezden gelindiğini; dinin kadına verdiği fazla görüldüğünü ifade etmiştir (Ramazanoğlu, 2005, s. 810). Hidayet ŞevkatliTuksal ise İslam’ın ilk döneminde kadınlara kazandırılan ferdi ve sosyal haklar ile saygınlığın tarihte yaşanmış örneklerinin capcanlı durmasına rağmen Müslüman kadının “erkeğin dünya ve ahret hayatındaki başarısını kolaylaştırmak üzere geri hizmetçilere” çekildiğini belirtmiştir (ŞevkatliTuksal, 2012, s. 26).Değişen Türkiye’de Müslüman Kadın Kimliği başlıklı bir panelde ise Asr-ı Saadet’e olan özlem ve bugün İslam adına kadına dayatılanlar şöyle dile getirilmiştir:

“Kuran’da kadının sosyal hayata katılımını meşru hatta zaruri kılan tüm ayetlere ve ilk dönem uygulamalarının lehteki şahadetlerine rağmen İslam tarihinde Raşit Halifelerden sorsa yaygınlaşan, kadının zaruret hali dışında ortalıkta bulunmaması anlayışı, kadının sosyal hayata katılımını engellemiştir. Ona sadece eş ve anne olarak var olma şansı verilmiş, bu saha dışında potansiyelini geliştirmesine mani olunmuştur. ... Kadın ve erkek dünyasına yönelik bu keskin yalıtım, erkek ve kadın cinselliğinin çok fazla abartılmasına ve vurgulanmasına sebep olmuştur. ...” (akt. Çayır, 2017, s. 64).

İkinci nesil İslamcı kadınların laik kesim ile birlikte kendi kesimlerine de eleştiri yönelmeleri, İslamcı erkekler tarafından doğrudan bir direnç ile karşılanmıştır. Çünkü bu kadınlar İslamcı erkek yazarların Kuran ve hadislere dayandırdıkları “ailesine hizmet eden



eğitimi Müslüman kadın” profilini (Kuran ve hadislere başvurarak) erkekler ile tartışmaktan çekinmemekteydiler. Kadın aktörler, egemen tahakkümün başörtülü kadını kamusal alandan dışlaması gibi İslamcı erkeklerin de tahakkümün başka bir çeşidini ortaya koyan dinsel gerekçeleriyle, başörtülü kadını özel alanda konumlandığıını belirtmekteydiler (Arvas Balta,2014, s. 82). İkinci nesil İslamcı kadınların bu tavır ve söylemleri ise İslamcı erkeklerin kendilerini “geleneği kırmak ve geleneğin içindeki susan ve itaat eden kadın kimliğini zedelemekle” suçlamalarına varan bir tedirginlik ile izlemelerine sebep olmuştur (Eraslan, 2005, s. 821).

### 3.2. SÖZCÜLERİN SÖYLEMLERİNDE (İSLAMCI) FEMİNİZMİN YERİ

Kadının toplumsal rollerini anne-eş-gelin olmaktan ibaret gören geleneksel-İslami söylemi sorgulayan ikinci nesil İslamcı kadınlar kendi kesimlerince feminizmle suçlanırken, Nokta dergisi başta olmak üzere seküler medya kuruluşlarında ise “İslamcı feministler” ya da “türbanlı feministler” olarak adlandırılıp ilgi odağı olmuşlardır (İlyasoğlu, 2015, s. 52; Aktaş, 2005, s. 834). Kadın aktörler ise dışarıdan yapılan tüm bu tanımlamalara karşın feminizmin kazanımlarını reddetmemekle birlikte feminizmin kendilerini bütünüyle temsil edebileceği noktasında şüpheli olmuşlardır (Aktaş, 2007, s. 33; Eraslan, 2005, 821; Ramazanoğlu, 2005, s. 811). Nitekim Ali Bulaç’ın feminizmi eleştiren yazısına feministleri savunan bir dil ile cevap verdikleri görülen bu kadınların büyük bir çoğunluğu, ne medyatik dildeki “türbanlı feminist” tanımını ne de “İslamcı feminist” tanımını benimsemediklerini ifade etmişlerdir (Çakır, 2000a, s. 46-47). Dolayısıyla İslam’da kadının durumunu, daha doğrusu bunun yorumlanmasını sorunsallaştıran ikinci nesil İslamcı kadınlar feminizme ilgi duymuşlardır ancak feminizm onlar için gerçek bir ideoloji olmaktan çok bir referans noktası olmuştur (Zihnioğlu, 2009, s. 810).

Feminizm on sekizinci yüzyılda gündeme getirdiği kamusal alan özel alan ikiliğini ve kavramsallaştırmasını, yirminci yüzyılın sonlarına doğru toplumsal cinsiyeti ve rolleri gündeme getirerek genişletmiştir (İlyasoğlu, 2015, s. 121). İkinci nesil İslamcı kadınlar ise feministlerin bu kavramsallaştırmalarını ve tartışmalarını bir referans noktası olarak oldukça önemsemişlerdir. Ancak feministler gibi ev içi rolleri (toplumsal cinsiyeti) reddetseler de bu konuda asıl referansları feminist paradigma değil, İslam (Kuran ve sahih hadisler) olmuştur (İlyasoğlu, 2015, s. 122). İkinci nesil İslamcı kadınlar, kadına biçilen geleneksel rolleri “kutsal olan”a başvurarak reddederken Türkiye’de 1980 sonrası Marksist bir zeminde yükselen feminizm ise bu reddedişini sekülerizm temelinde ifade etmiştir. Dolayısıyla kadın

aktörlerin belirttiği gibi feminizm ile İslamcı kadın söyleminin tamamıyla ortak bir söylem ortaya koymasının zor olduğu gözükmektedir. Nitekim Sibel Eraslan meşruluğunu kutsal olana atıf ile sağlayan bu kadın sesliliğini feminizmden ziyade “İslami kadın hareketliliği” olarak görmenin daha doğru olduğunu belirtmiştir (Eraslan, 2005, s. 818).

Ortak söylemin oluşmamasının bir diğer sebebi Türkiye’de farklı görüşlerin oldukça keskin bir şekilde ayrılması ile ilgilidir. Modernleşme projesinin dışında kalan bir görünüme sahip başörtülü kadın, dışında bırakıldığı modern hayata ait görülen feminizm ile ilişki kurduğunda şaşkınlıkla karşılanmıştır. Dolayısıyla kendini direkt “İslamcı feminist” olarak tanımladığında hem laik kesimden hem de İslamcı kesimden destek bulamamıştır. Bunun aksine özellikle Arap dünyası ve Hint alt kıtasındaki Müslüman kadın hareketlerinde net bir “İslamcı feminizm” tanımlaması görmek mümkündür (Arvas Balta, 2014, s. 76). Dünyadaki Müslüman kadın hareketliliği ile Türkiye’deki Müslüman kadın hareketliliği arasındaki bu fark, Türk modernleşme projesi ile yakından ilgilidir. Bunu kısa bir Türkiye ve Mısır karşılaştırması ile açıklamak faydalı olacaktır.

Modernleşme kurgularını İslam öncesi tarihleriyle bağdaştırıp bir “milli olan” ortaya çıkarmayı önemseyen Türkiye, Mısır ve İran önemli Batı dışı modernleşme hareketleridir. Bu ülkelerde modernleşme kurgusunu ortaya çıkarmak, İslam öncesine işaret eden muhayyel bir geçmiş ile bağ kurup kurmamak ile ilgili olmuştur. Bu “Türkiye için Orta Asya stepleri, Mısır’da Firavunlar dönemi, İran’da köklü Pers kültürü” olmuştur (Bora, 2010, s. 55-56). Çünkü bu modernleşme kurgularında “öz”e ait olan aslında bugünün modern dünyası ile bire bir bağlantılı olan olarak görülmektedir. Dolayısıyla kadının modernleşmesi de “öz”e dönmeye bağlanmıştır. Türkiye için Orta Asya’daki kadın-erkek eşitliğini ortaya çıkarmak olarak görülen bu öz, İran ve Mısır’da da kendi İslam öncesi kadınlık imgelerini ortaya çıkarmak olarak görülmüştür (Bora, 2010, s.55).

Türkiye ve İran modern kadın imgesini erkek reformcular eliyle, resmi siyaset içinde ortaya çıkararak istenilen modernleşmeyi başarmıştır. Ancak Mısır’da kadın ile ilgili reformlar erkek reformcuların ve resmi siyasetin dışında bir gelişme göstermiştir. Çünkü Türkiye’de reformcu erkekler kadın sorununu merkezi bir yerde tutup kadın haklarını alenen ifade edebilirken Mısır’da erkek elitlerin kadın sorununa merkezi bir vermeleri söz konusu dahi olamamıştır (İlyasoğlu, 2015, s. 57). Bu durum (her ne kadar kadın hakları Türkiye’de Mısır’dakinden ve dünyanın pek çok ülkesinden çok daha hızlı bir şekilde iyileştirildiye de) Mısır kadınının, kadın ile ilgili reformlarda, erkek reformculardan bağımsız bir şekilde etkili olabilmesine yol açmıştır (Bora, 2010, s. 57). Mısır’da kadınların reform sürecinde etkili olabilmesi ise farklı kadın seslerini açığa çıkarmıştır. Bu farklı kadın seslerinden biri olan

İslamcı feminizm, kadın haklarını talep ederken İslami olan ile modern olanı harmanlayan bir söylem ortaya çıkarmıştır.

Mısır kadın hareketinin sözcüsü olan ve aynı zamanda 1922’de Mısır Feminist Birliği’ni kuran Huda Sharawi ve arkadaşları, kadınların eğitim hakkı gibi kamusal alan taleplerini Kuran’daki ayetler temelinde elde etmeye çalışmışlardır. Erkekler ile eşit kamusal alan talebinde bulunan Sharawi ve arkadaşları, taleplerini Kuran’ın ruhuna uygun bir şekilde ileri sürmeye dikkat ederek İslam’a uygun görmedikleri reformları desteklememişlerdir (İlyasoğlu, 2015, s. 59). Dolayısıyla en başından beri reform sürecinde etkili olmuş olan bu kadınlar, 1920’lerin başlarında İslamcı feminizm<sup>11</sup> için oldukça önemli bir deneyim elde etmişlerdir. Bu deneyim eşitlik talep ederken hem Batı feminizminden hem de İslami kaynakların kadınlar tarafından, kadınlar lehine yeniden okunması ve yorumlanmasından oluşan sistemli bir bilgi birikimi ortaya çıkarmıştır (Bora, 2010, s. 58). Arap dünyası ve Hint alt kıtasında kadın akademisyenler bu bilgi birikimi sayesinde kadın hakları ile ilgili iki aşamalı bir okuma geliştirmişlerdir. İlk aşamada Kuran ve hadisler yeni bir okumaya tabi tutulmuş ve ikinci aşama olarak ise elde edilen İslami bilgi feminist hareketlerin söylemlerinden faydalanarak yorumlanmıştır (Arvas Balta, 2014, s. 76).

Türkiye’de ikinci nesil İslamcı kadınlar için bu şekilde bir deneyim ve bilgi birikiminin olduğunu söylemek oldukça zordur. Bunda iki ayrı neden vardır. Birincisi, ilk bölümden izleneceği üzere, Cumhuriyet elitleri kadının modernleşmesini oldukça önemsemişlerdir ancak reformlar erkek elitler eliyle ve pozitivist bir anlayış ile gerçekleştiğinden farklı kadın seslerini duymak çok mümkün olmamıştır. İkincisi ise, yine ilk bölümden izleneceği üzere, 1960’ların sonlarında görülen ilk nesil İslamcı kadınlar feminizmi kesinlikle reddetmişlerdi. Dolayısıyla “evden çıkan” ilk kadın temsilcilerinin bu tutumu, ikinci nesil İslamcı kadınların feminizm ile bağ kurmaları adına büyük bir tecrübe eksikliği ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak ikinci nesil İslamcı kadınlar, İslam’da kökleşmiş olan ataerkil kadın algısı ile mücadele ederken, yukarıda anlatılan iki aşamalı okumayı gerçekleştirememişlerdir. Bu teorik bilgi yerine ise pratiğin incelenerek yeniden okunmasına yönelinmiştir. Bu açıdan ikinci nesil İslamcı kadınlar için Asr-ı Saadet dönemindeki sosyal pratikleri ve Asr-ı Saadet kadınının konumunu hatırlatmak oldukça önemli olmuştur (Arvas Balta, 2014, s. 78).

---

<sup>11</sup>İslamcı feminizm terimi, 1990’lı yıllarda uluslararası gündeme girmiştir ancak bir olgu olarak oldukça eski bir tarihi vardır (Bora, 2010, s. 58).

Peki, tüm bu açıklamaların yanında, en başta bahsedilen bir “referans olarak feminizm”, kendine nerede yer bulmuştur? Bu anlamda feminizmi bir referans noktası olarak önemseme ile neyin kastedildiğine bakmak gerekmektedir.

Feminizm ile karşılıklı ve yapıcı bir diyalogdan yana olduğunu açıklamaktan kaçınmayan Yıldız Ramazanoğlu (Merçil, 2002, s. 64), 1980’li yıllarda verdikleri mücadelenin hiçbir aşamasında feministleri yanlarında bulamadıklarını söylemiştir. Ramazanoğlu feministlerden kolektif bir dayanışma görmediklerini söylese de örtünmek ve kamusal alanda yer almak isteyen kadınları (ilkesel bazda örtünmeye karşı olmakla birlikte) destekleyen pek çok feminist kadınının tenzih edilmesi gerektiğini de belirtmektedir (akt. Çakır, 2000a, s. 63). Bu “tenzih edilen feministler”, Kemalist yönü ağır basan ve örtünen kadınlara “örtünecekseniz evinize” diyen kadınların dışında; 1980 sonrası yeni toplumsal hareketler kapsamında görülmeye başlayan kadınlardır (akt. Çakır, 2000a, s. 63). İkinci nesil örtünen kadınlara Şirin Tekeli şöyle seslenmiştir: “Düşüncelerini ve inançlarını paylaşmasam ve başka insanları bunların doğru olmadığına ikna etmeye çalışsam da ben senin türbanına saygı duyuyorum ve asıl onu başından çıkarmak için sana baskı yapanları kınıyorum. Peki sen? Sen de beni olduğum gibi kabul ediyor musun?” (Arat, 2005, s. 96-97). Bu anlamda kolektif bir dayanışma gösterilmemiş olsa da ikinci nesil örtünen kadınların yanında olan feministlerin olması, ikinci nesil İslamcı kadınların feminist paradigma ile yakınlaşmaları adına önemli bir nokta olmuştur.

Bu yakınlaşma sonucunda feminist akademisyenlerin özellikle Osmanlı-Türk kadın hareketliliğini ele alan bilimsel çalışmaları, ortak tecrübeler olarak görülmüş ve bunlardan yararlanılmıştır. Söz gelimi Sibel Eraslan, Serpil Çakır’ın Osmanlı Kadın Hareketleri (1996) adlı eseri gibi pek çok eserin yalnızca feminist kadınlar için değil, tüm kadınlar için önemli bir dayanak olduğunu belirterek ortak tecrübelere işaret etmiştir (Eraslan, 2005, s. 822). Ancak burada ikinci nesil İslamcı kadınların bu ortak tecrübeler üzerinden; aynı kadın tarihi üzerinden farklı bir okuma yapma çabası içinde oldukları görülmektedir: Bu kadın tarihinin içinde, İslami yaşama sahip çıkan kadın modellerini öne çıkaran bir okuma yapılmıştır (Eraslan, 2005, s. 822).

Yıldız Ramazanoğlu, hem tesettürü İslam’ın gereği olarak savunan hem de kadının eşitliğini talep eden kadınların Meşruiyet’ten beri var olduğunu belirtir. Buna göre Meşruiyet döneminde Fatma Aliye Hanım ve daha pek çok kadın, kadının örtüsüne dokunmamak kaydıyla önündeki bütün engellerin kaldırılmasını savunmuşlardır (Ramazanoğlu, 2005, s. 809). Gerçektende kadının durumundaki görece kötüleşmeyi kadının özel alanda iken erkeğin dışarıda olmasına bağlayıp bunun karşısında duran Fatma Aliye Hanım; tesettür, çokeşlilik,

kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunması gibi konuları İslami bir hassasiyetle tartışmaya açmıştır (İlyasoğlu, 2015, s. 71; Şişman, 2001, s. 99). Özellikle çok eşlilik Fatma Aliye Hanım'ın öncelendiği bir konu olmuştur. Dönemin önemli İslamcılarında Mahmut Esat Efendi'nin "Taaddüd-ü Zevcat" adlı bir yazı ile çok eşliliğin fuhşu önlediğini belirtmesi üzerine Fatma Aliye Hanım bir eleştiri yazısı kaleme almıştır. Fatma Aliye Hanım yazısında çok kadın ile evlenmenin İslami bir buyruk olmayıp buna yalnızca bazı şartlarda izin verildiğini; insan karakteri ile ilgili olan fuhşun ise çok evlilik ile engellenmesinin asla mümkün olmadığını belirtmiştir (Şişman, 2001, s. 100). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Osmanlı-Türk kadın hareketliliği ile ilgili akademik çalışmalar ikinci nesil İslamcı kadınların kendilerini ifade etmeleri adına, Asr-ı Saadet kadını dışında, bir diğer önemli kaynak olmuştur.

### **3.3. 2008 BİLDİRİLERİNDEKİ EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK SÖYLEMİ ÜZERİNE DÜŞÜNMEK**

2000'ler ikinci nesil örtünen kadınlar için bireysel olanın toplumsal olana öncelendiği; cemiyet içindeki genel geçer kariyerlerin ve görünümlerin önemsenmeye başladığı yıllar olmuştur (Eraslan, 2005, s. 819). Bireysel kaygıların toplumsal kaygılara, yani "bir işe yaramak" ya da "hizmet etmek" gibi söylemlere baskın olmaya başladığı bu yıllar,başörtüsü yasaklarına karşı gerçekleştirilen protestoların dilini de değiştirmiş; kutsala olan referans oldukça zayıflamıştır. Burada kutsal ile olan bağın zayıflamış olduğunu söylemek zor olsa da gündelik hayata ve yaşam tarzına sahip çıkılırken daha dünyevi terimlerin tercih edildiğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda çalışma 2000'lere kadar olan dönemi kapsasa da 2000'lerin başında, ikinci nesil İslamcı kadınların öncülüğünde yayımlanan iki önemli bildiriye incelemek bu değişimi görmek adına faydalı olacaktır.

Bu bildirilerden ilki 13 Şubat 2008'de "Söz Konusu Özgürlükse Hiçbir Şey Teferruat Değildir – Biz Henüz Özgür Olmadık<sup>12</sup>" başlığı/mesajı ile imzaya açılan bildiridir. 2008'de her ne kadar başörtüsü serbestisi için bir ışık görülmüş olsa da bu bildiri ile, yaygın kanının aksine, ikinci nesil örtünen kadınlar bunu özgürlükleri adına yeterli görmediklerine; kendileri

---

<sup>12</sup>Bu ilk bildiri, açılan imza kampanyası sonucunda toplam 1241 kadın tarafından imzalanmıştır. Bildiriye imzalayanlar arasında Sibel Eraslan, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş gibi pek çok ikinci nesil İslamcı kadın bulunmaktadır. Ancak bildirinin ulaştığı imza sayısı düşünülecek olursa, yalnızca ikinci nesil İslamcı kadınlardan bahsetmenin yeterli olmayacağı görülecektir. Dolayısıyla daha genel bir kavram olarak, bildirinin "ikinci nesil örtünen kadınlar" tarafından imzalandığını söylemek daha doğru olacaktır.

için asıl sorunun başörtüsü ile üniversitede olup olmamaktan daha ciddi olduğuna işaret etmişlerdir.

Bildiride “... Başını örttüğü için ayrımcılığa uğrayan kadınlar olarak tüm samimiyetimizle açıklıyoruz ki; üniversitelere başımızı örterek girmekle mutlu olmayacağız.” (henuzozgurolmadik.blogspot.com, 2008) cümlesi “ta ki” ile devam eder ve ülkede yaşanan pek çok özgürlük ve hak ihlali sıralanır. Bu anlamda bildiride; Alevilerin ibadetlerini kültür aktivitesi ibadethanelerini ise bir kültür merkezi olarak görme ısrarından vazgeçilmeden, etnik kökenleri sebebiyle tüm ötekileştirilenlerin kendilerini bu ülkenin asli unsuru olarak görmeleri sağlanmadan, ifade özgürlüklerini kullandıkları için cezalandırılan 301 mağdurları için düzenleme yapılmadan, faili meçhuller aydınlatılmadan, yani hukuk ihlalleri ve her türlü ayrımcılık son bulmadan, başörtüsü ile üniversiteye girilebilse dahi özgür hissedilemeyeceği vurgulanmıştır. (henuzozgurolmadik.blogspot.com, 2008).

Didem Arvas Balta’ya göre bu kadınlar için artık gerçek sorun “insanların hayatlarına, görüşlerine, sözlerine ve düşüncelerine egemen olduğu varsayılan zihniyet” haline gelmiştir (Arvas Balta, 2014, s. 79). Gerçek sorun bir kesim ya da bir düşünce değil, ülkede yaşanan tüm olumsuzluklardır. Bu bakış, bildiride dini ya da siyasi referanslar ile bir başörtüsü savunusu yapmak yerine herkes için geçerliliğini koruyabilecek terimlerin ve söylemlerin tercih edilmesine sebep olmuştur. Bu anlamda bildiride hak talebinden ya da özgürlükten bahsedilirken “Allah’ın emri olan örtünmeye”, “ayet ve hadislere” referansta bulunulmamıştır. Görülmektedir ki ikinci nesil örtünen kadınlar örtünme taleplerini “siyasallaşmış talepler” dışında; bir hak arayışı olarak ifade etmenin yolunun, diğer ötekileştirilenler ile ortak bir dilde buluşmadan geçtiğini fark etmişlerdir. Metinde dine referans olacak tek cümle, bildirinin en sonunda, her türlü ayrımcılığın ve hak ihlalinin karşısında olunacağı belirtildikten sonra eklenen “... Unutulmamalı ki, ‘Gökler ve yer adaletle ayakta durur’ (Hz. Muhammed)” şeklindeki bir sözdür (henuzozgurolmadik.blogspot.com, 2008). Dine referansta bulunan bu tek sözde dahi (örtünmenin Allah’ın emri olduğu gibi) dini hükümlerine dil, din, etnik köken ayrımı yapmaksızın hüküm sürmesi gerek bir olguya, adalete, vurgu yapan bir sözün tercih edildiği görülmektedir.

Bildiri ile ilgili önemle vurguladığımız hak aramanın sekülerleşmesi durumunu daha açık ifade etmek adına, 1989’da yine başörtüsü serbestisi için ikinci nesil örtünen kadınlar tarafından hazırlanmış bir bildiriye başvurmak faydalı olacaktır:

“Kıyafetler elbette ki inançların dışı akseden görüntüleridir. Benim örtüm de Allah (C.C.)’un emirlerine teslim oluşumun apaçık göstergesidir. Ve tekrar ediyorum, örtüm

inancımın gereğidir. Oysa ben yıllardır Müslüman halkı yönetenleri ve kanun koyucu şahısları, örtümün imanımın gereği olduğuna inandırmaya çalışmakla meşgulüm. Kur'an-ı Kerim'de apaçık örtü ayetlerine ve asırlardır süren örtü uygulamalarına rağmen bugün ben hala dünyanın hiçbir yerinde gösterilmeyen bir çabayı gösteriyor ve inandığım için örtündüğümü ispata zorlanıyorum. Neden? Ben elhamdulillah Müslüman'ım ve mühendis, avukat olmaktan değil, sadece "Müslüman" unvanını taşımaktan dolayı onur ve şeref duyarım. Örtümü ve dinimi savunmak, inandığımı yaşamak için varım." (Arvas Balta, 2014, s. 110).

Görüldüğü üzere 1980'lerin sonuna ait bu bildiride 2008'deki bildirinin aksine başörtüsü savunusunda kutsala olan referans oldukça önemsenmiştir. 1980 sonuna ait bildiride, örtünmenin Allah'ın emri olduğu ve bunun için gerekirse profesyonel mesleklerden dahi vazgeçilebileceği belirtilmektedir. 2008'deki bildiride ise kadınların böyle bir seçenektan asla bahsetmedikleri görülmektedir. Bu ikinci nesil örtünen kadınların hayatlarına daha kararlı bir şekilde sahip çıkmalarının bir sonucu olarak görülebilir.

2008'deki bu ilk bildiriden yaklaşık iki hafta sonra, 28 Şubat 2008 tarihinde yayımlanan ikinci bildiri ise daha da dikkat çekicidir. Dikkat çekici olan, bildirinin yalnız ikinci nesil örtülü kadınlarca değil, kendilerini feminist olarak tanımlayan pek çok seküler kadın tarafından da (ilk bildirinin bütün metnine açık bir destekte bulunarak) imzalanmış olmasıdır (Arvas Balta, 2014, s. 80).

"Birbirimize Sahip Çıkıyoruz – Kol Kola Yürüyemediğimiz Bir 'Kamusal Alan' Bizim 'Kamusal Alanımız' Değildir<sup>13</sup>" başlığı/mesajı ile imzaya açılan bu ikinci bildirideki "kol kola kamusal alan" söylemi oldukça dikkat çekicidir. "Bizler inançlı-inançsız, örtünmeyen-örtünen, kadın hak ve özgürlükleri anlayışı içinde 'sen varsan ben yokum' demeyen kadınlar olarak ..." sözleri ile başlayan bildiride, farklı kadınlık durumlarının özgürlüğüne sahip çıkan "kol kola bir kamusal alan" vurgulanmıştır. Bu anlamda bildiride başörtülü bir kadının cahil-yobaz-fırsatçı-örümcek kafalı şeklinde tanımlanmasına; başörtüsüz bir kadının ise cinsel yaklaşımlarla değerlendirilip cinsel meta-teşhirci-tahrik mekanizması olarak tanımlanmasına karşı çıkmıştır(birbirimizsahipcikiyoruz.blogspot.com).

Yalnızca ikinci nesil örtünen kadınların imzaladığı ilk bildiride kadın-erkek farkı gözetmeksizin ülkede yaşanan tüm ayrımcılıklara vurgu yapılmışken bu ikinci bildirinin tamamına hâkim olan bir kadınlık vurgusu dikkat çekmektedir. Bu vurgu, kullanılan dil ve söyleme de yansımıştır. Bu anlamda ilk bildiride pratikte yaşanan sorunlar dile getirilmişken ikinci bildiride "beden denetimi", "cinsiyetçi yaklaşım", "cinsel meta" gibi feminist

<sup>13</sup>İkinci bildiri açılan imza kampanyası sonucunda toplam 1286 kadın tarafından imzalanmıştır. Bu bildiride de Hidayet Şevkatli Tuksal, Sibel Eraslan, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş gibi ikinci nesil İslamcı kadınların önemli temsilcileri bulunmaktadır. Ancak ilk bildiride olduğu gibi burada da daha genel bir kavram olarak "ikinci nesil örtünen kadınlar" kavramı tercih edilecektir. Bu ikinci bildiride farklı olarak ise bildiriye imzalayanlar arasında Aksu Bora, Aynur İlyasoğlu, Serpil Çakır, Serpil Sancar, Yeşim Arat gibi feminist kadın aktörler de bulunmaktadır.

perspektife uygun bir dil ve söylem kullanılmıştır. Dolayısıyla ikinci bildiride “kadının yeri kocasının dizinin dibidir” gibi kadının birey olarak varlığını yok sayan ifadelere şiddetle karşı çıkılarak kamusal alandaki eril söylem reddedilmiştir. Burada eril söylemin reddi ile yalnızca geleneksel-İslami anlatının değil, cumhuriyetçilik-laiklik anlatısının da eleştirilmesi önemlidir. Bedenlerinin erkekler tarafında ne gelenek, din, ahlak adına ne de modernizm, cumhuriyet, laiklik adına denetlenmesine izin verilmeyeceği bildirilen bu ortak bildiri, HannahArendt’ın bir sözü ile sona ermektedir: “Herhangi birini yok saymak, onu kendi varlığından kuşku duymaya yöneltir” (birbirimizsahipçikiyoruz.blogspot.com).

### **3.4. TESETTÜR GİYİMİN BİÇİMSEL DÖNÜŞÜMÜNE BAKIŞ**

Yazılarıyla “modern hayatın temposu içinde dini gereklilikleri gerçekleştirme için mümkün kılan yeni bir hayat tarzı kurma” kaygılarını dile getiren ikinci nesil İslamcı kadınlar, başörtülü kadının kamusal hayatta “özgün bir kimlik” ile var olmasını oldukça önemsemişlerdir (Aktaş, 2005, s. 834). Çünkü modernleşmenin en başından beri dışarıda bıraktığı başörtülü görünümün kamusal alanda var olabilmesi, modernleşmenin bire bir taklitçisi olmak yerine modern ve geleneği yeniden üreten özgün bir kimliğin varlığına bağlanmıştır (Ramazanoğlu, 2005, s. 806).

Modern ve geleneği yeniden üretmeye talip olan bu özgün kimlik, başörtülü kadının kamusal alanda varabilmesi kadar modern ve Batılı kadına eleştirel bir yaklaşım sunması ile de önemsenmiştir (Ramazanoğlu, 2005, s. 806). Çünkü ikinci nesil İslamcı kadınlar için başörtüsü, kadını çoğu kez beden üzerinden tanımlayan kamusal alan retoriğini parçalamak anlamına gelmektedir. Yıldız Ramazanoğlu bu durumu şöyle ifade eder: “Örtünme, Müslüman toplumların Batılı kadının kamusal alanda varoluş biçiminin öncelikle bedenleriyle oluşuna, erotik ve estetik rekabet ortamına açık bir meta olarak görülmelerine de tepki vermektedir.” (Ramazanoğlu, 2005, s. 808). Benzer şekilde Cihan Aktaş ise “Genç kızlar elbette İslam’ın bir gereği olduğuna inanarak başlarını örtme kararı alıyorlardı ama bu onlar için aynı zamanda modern şehir hayatı içinde özgür ve özgün kişilikler olarak yer almayı sağlayan koruyucu, güç kazandıran bir simgeydi.” demiştir (Aktaş, 2005, s. 834).

Görülmektedir ki ikinci nesil İslamcı kadınlar başörtülü kadının modern hayatta kendine yer açabilmesinin yolunu “modern kadın görünümünü” sorgulamada, yani modernliğin kadın için belirlediği kodları tersyüz etmede bulmuşlardır (İlyasoğlu, 2015, s. 46). Nitekim Aynur İlyasoğlu ikinci nesil İslamcı kadınların bu ayrımlayıcı stratejiler sayesinde “kendi modernleşmesini kendi yapma” gibi bir yol bulduklarını belirtmiştir



(İlyasoğlu, 2015, s. 47). Bu kadın aktörlere göre ayrılmayıcı stratejiler ile örtünmeyi olumlamak, kamusal alandaki örtülü kadını meşrulaştırmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onlar için “başörtüsü sadece bir başörtüsü değil, kimliklerin belirlendiği, sınırların çizildiği bir anlam taşıyıcısı”dır (Arvas Balta, 2014, s. 24).

İkinci nesil İslamcı kadınlar oldukça önemsedikleri bu özgün kimliği özellikle tesettür giyimin biçimsel değişimi üzerinden incelemişlerdir. Dolayısıyla pardesülerin biçimi, başörtülerin boyutu ya da tesettür giyimin giderek şıklık ile birlikte anılması gibi pek çok durum başörtülü kadınların modern kent hayatındaki yaşamlarını anlamak adına oldukça önemsenmiştir. Peki ikinci nesil İslamcı kadınlar tesettür giyimin kent hayatındaki dönüşümünü nasıl değerlendirmişlerdir?

### **3.4.1. Kent Hayatı ve Tesettür Giyim**

Kadın kıyafeti din adamlarının her daim öncelikli konuları arasında yer almıştır. Kadın kıyafeti konusunda hüküm verirken pek çok din adamının kent için ayrı köy için ayrı hükümde buldukları görülmektedir (Şişman, 2001, s. 31). Bu ayırım insan ilişkilerinin köy hayatı ve kent hayatında birbirlerinden oldukça farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Herkesin birbirini tanıdığı ve rollerin belirli olduğu köy hayatında kadın, günlük hayatın akışı içinde çamaşır yıkamak, çeşmeden su doldurmak, harmanda-tarlada çalışmak gibi yaptığı tüm işlerin nihayetinde bir erkeğin yakını olarak tanınırlık kazanır: Kadın ya herkesin tanıdığı birinin anası ya bacısı ya karısı ya da kızıdır. Dolayısıyla kıyafeti ile “tanınır kılınmadan” önce aile hayatı ile tanınır kılınan bu kadının kendini ayrıca tesettürlü bir kıyafetle tanınır kılmasına gerek yoktur (Şişman, 2001, s. 30). Bu elbette ki köy hayatında tesettürün reddedilmesi ve cinsiyet ayırımının yok sayılması anlamına gelmemektedir. Köy gibi küçük ölçekli toplumlarda da (kent hayatı kadar sıkı kurallarla olmasa da) kadın ve erkeğin serbestçe birbirine karışması söz konusu değildir ve hayatlar farklı daireler etrafında döner (Boran, 1992, s. 236). Ne hususi bir kıyafetle başkalarından daha dindar bir görünümün ne de başkalarından daha rahat giyinmenin manasız olduğu köy hayatında da kadın giyimi belirli ölçülere bağlıdır (Şişman, 2001, s. 30). Bu anlamda her türlü aşırılığın manasız olduğu köy gibi küçük ölçekli toplumlarda kadın tesettürü için don (şalvar), zıbın ve yemenilerle (başörtüsü) vücudun örtülmesi, “yeter derecede örtünme” kabul edilmektedir (Boran, 1992, s. 236).

Köyün yüz yüze ilişkileri kuvvetli kılan homojen yapısı tesettürde belirli bir esneklik sağlarken kent hayatında tesettür giyim için kurallar daha belirgindir. Nüfus yoğunluğu arttıkça yapısal ve sosyal farklılaşmanın arttığı kentler, heterojen yapıları ile yüz yüze

ilişkilerin oldukça zayıf olduğu mekânlardır. Bu durum kent hayatında herkesin “tanınma takıntısı” içerisine girmesine, dolayısıyla kıyafet gibi sözsüz iletişim araçlarının insan ilişkilerinde önemli tanınma araçlarına dönüşmesine yol açmıştır (Şişman, 2001, s. 30).

Özellikle yeni kentlilerin kadınları için duydukları “sokak korkusu” zaten hem dini hem de geleneksel bir tarihi olan tesettür giyimi kentlerde daha da görünür kılmıştır. Bu anlamda kentleşmenin yoğun yaşandığı 1960’lı ve 1970’li yıllarda yeni kentli kadınlar giyimlerinde muhafazakâr öğelerle daha fazla tanışmışlardır. Elbette burada 1980’li yıllarda ikinci nesil örtünen kadınların tesettür giyimlerinde olduğu gibi katı bir tesettür giyimden bahsedilmemektedir. Bu giyimi şöyle betimlemek mümkündür: Saçların önden gözüktüğü, küçük üçgenler olarak boyun altından gevşek bir düğüm ile bağlanmış başörtüler; vücut hatlarını hafifçe belli eden, dizden dört parmak aşağıda pardesüler ve son derece kalın olmasına özen gösterilmiş çoraplar<sup>14</sup> (Barbarosoğlu, 2019, s. 95).

Yeni kentli kadınlarda görülen bu giyinme ihtiyacını kasabaya kısa süreli gidip geri dönen köylü kadınlarda da görmek mümkündür. Tesettür giyimin homojen toplumlardan heterojen toplumlara yöneldikçe önemsendiğini gösteren bu durum, Behice Boran’ın 1940’ların başında dağ ve ova köylerindeki insan ilişkilerini karşılaştırdığı bir çalışmada detaylı bir şekilde işlenmiştir.

Bu araştırmaya göre ova köyleri dağ köylerinden farklı olarak kasabalarla yoğun bir etkileşim içindedir ve bu etkileşim kadınların giyim kuşamına dahi sirayet etmiştir. Buna göre ova köyü kadınlarının kasaba kadınları gibi ev ve sokak kıyafetleri ayrıdır; kapı önlerine dahi olsa sokağa çıkarken yemenilerine eşlik eden bir kıvrak veya zamanla modalaşan mantolar giymektedirler (Boran, 1992, s. 85). Burada kıvrak ayrıca bir başörtüsüne gerek duyulmaksızın baştan hızlıca örtülerek giyildiği için her gün iş başında tercih edilirken ayrıca bir başörtüsü gerektiren manto daha çok bayram, düğün, kasabaya/şehre gidiş gibi vesileler ile tercih edilmektedir (Boran, 1992, s. 222-223).

Behice Boran ova köyü kadınlarının dış kıyafet olmaksızın erkeklerin yanında bulunmamalarını “kasabalaşma alameti” olarak ifade etmiştir (Boran, 1992, s. 236). Gerçektende köy kadınının tesettürle ilgili fazladan bir çaba harcamasının manasız görüldüğü hatırlanacak olursa, bu tespit çok daha anlamlı bir hale gelmektedir. Nitekim Boran’da kasaba hayatıyla etkileşimi oldukça kısıtlı olan dağ köyü kadınlarının ev ve sokak kıyafetinin ayrı olmadığını belirterek tespitini güçlendirmektedir (Boran, 1992, s. 235). Çalışmada daha da önemli olan bulgu ise dağ köyü kadınlarının günlük hayatlarında ev ve sokak kıyafeti ayrımı

---

<sup>14</sup>1980 sonrası ikinci nesil örtünen kadınlar “annelerinin” tesettüründen sadece -zaten yeterince kalın olan- çorapları direkt kopyalamışlardır (Barbarosoğlu, 2019, s. 95).

yapmamalarına; don, zıbın ve yemeniden oluşan örtünmeyi yeterli görmelerine karşın kasabaya gidişte “kasaba manasında ve şeklinde erkekten kaçma ihtiyacı hissederek” kıvrak giymeleridir (Boran, 1992, s. 236). Tesettür konusunda oldukça esnek olan dağ köyü kadınlarının da kasaba söz konusu olduğunda dış kıyafeti önemsemeleri, tesettür giyim büyük ölçekli toplumlara ait bir olgu olduğunun önemli bir göstergesidir.

Görüldüğü üzere küçük ölçekli ve homojen mekânlardan daha büyük ölçekli ve karmaşık mekânlara gidildikçe kadınların “örtünme ihtiyacı” artmakta; tesettür giyim en önemli parçası olan “dış giyim” belirginleşmektedir. Bu durum aslında giyinme olgusunun insan ilişkilerindeki önemini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Görülmektedir ki giysiler bireylerin yaşam tarzlarını diğerlerine göstermelerini ve kendilerini tanıtmalarını sağlayan oldukça güçlü sözsüz iletişim araçlarıdır. Bireyler giysileri sayesinde kim ve ne oldukları konusunda “ötekine” bilgi vererek onda bir izlenim ortaya çıkarırlar (Gençtürk Hızal, 2003, s. 67). Dolayısıyla giysi yalnızca vücudu örten bir kumaş parçası olarak tanımlanamayacak kadar fazla işleve sahiptir. “Korunma, mütevazılık-gösteriş, abartı-sadelik, iletişim, bireysel dışavurum, toplumsal statü, toplumsal rol belirleme, ekonomik statü, dini durumlar, siyasal sembol olma, toplumsal ritüeller” bu işlevlerin en önemli olanlarıdır (Gençtürk Hızal, 2003, s. 68). İkinci nesil İslamcı kadınlar ise ikinci nesil örtünen kadınların tüm bu işlevleri farklı dönemlerde farklı şekillerde yaşadıklarına dikkat çekmektedirler.

### **3.4.2. Geçiş Dönemi Tesettür Giyim Anlayışı: Cinsel Cazibenin Gizlenmesi Olarak Örtünme**

Nazife Şişman, 1980’li yılların başında ikinci nesil örtünen kadınlar için tesettürlü olmanın yegâne ilkesinin “cinsel cazibenin gizlenmesi” olduğunu ifade etmiştir (Şişman, 2001, s. 79). Bu ilke 1980’lerde ikinci nesil örtünen kadınlar için öyle hassas bir noktaya gelmiştir ki kıyafetlerin biçimsel özellikleri (renk ve şekilleri) dahi bu ilke doğrultusunda belirlenmiştir.

İkinci nesil örtünen kadınların tesettür giyimini araştırmacılar şu şekilde betimlemişlerdir: Çeşitli renk ve desenlere sahip, saç-boyun ve göğsün üst kısmını bütünüyle örten, özel şekillerde bağlanmış eşarplar ve buna eşlik eden uzun, vücut hatlarını belli etmeyen bollukta, renkli pardesüler (İlyasoğlu, 2015, s. 49; Göle, 2019, s. 14; Çakır, 2000a, 67). Bu iki giyim öğesinden üzerinde en çok durulması gereken öğe pardesülerdir. Çünkü cinsel cazibenin gizlenmesi ilkesini yerine getirecek olanın pardesünün biçimi olduğuna inanılmaktaydı. Nazife Şişman, 1980’lerde pardesüye yüklenen bu anlamın çok bol, büzgülü,

robalı, hatta biraz özensiz ve zevksiz pardesüler giyinmenin “tesettüre uygun giyinmek” olarak görülmesine sebep olduğunu belirtmiştir (Şişman, 2001, s. 79).

İkinci nesil örtünen kadınların giyimlerindeki bu hassasiyet 1980’lerin tesettür giyimi ile bugün şıklık üzerine kurulmuş olan tesettür giyim arasındaki farkın en önemli delili olarak görülmektedir. Ancak ikinci nesil örtünen kadınların o dönemde özensiz görünmeye büyük bir hassasiyet göstermeleri “dünün gerçek tesettürü-bugünün yarım tesettürü” şeklinde bir açıklamadan çok daha fazlasını anlatmaktadır. Çünkü 1980’li yıllarda bu kadınları tesettür giyimde bilinçli bir özensizliğe iten pek çok gelişme yaşanmıştır. Burada özellikle İslamcı erkeklerin 1980’li yıllardaki etkisinden bahsetmek gerekmektedir.

1979’da gerçekleşen İran Devrimi ve akabinde İran İslam Cumhuriyeti’nin ilan edilmesi Türkiye’deki İslamcı harekette yeni ufuklar açmış; geleneksel-dindar ailelerin imam-hatip liselerine ve üniversitelere giden çocukları bu hareketi coşkuyla karşılamışlardır (Çakır, 1996, s. 1214). Daha önce de ifade edildiği üzere İslamcı erkekler başörtüsü yasalarını protesto eden eylem hareketlerini örgütlenme konusunda da oldukça enerjik olmuşlardır. Ancak başörtüsü savunusu yapan bu erkeklerin aynı zamanda başörtülü bir kadının kamusal alanda bulunmasını sakıncalı bulan pek çok söyleme sahip oldukları da görülmektedir. Cihan Aktaş, İslamcı erkeklerin bu tavrını oldukça net hisseden ikinci nesil örtünen kadınların kendilerini “bacı” olarak adlandıran bir söylemle “dışarıda” olmayı meşrulaştırmaya çalıştıklarını belirtmiştir (Aktaş, 2019, s. 15). Çünkü dini kaynaklarda evlerinin dışına çıktıkları için fesat kaynağı olarak görülen bu kadınlar için bacı olmak, üniversite okumak ya da dernekte faaliyet göstermek adına uygun bir muhafaza anlamına gelmekteydi (Aktaş, 2019, s. 17). Bu anlamda kendilerini bacı olarak tanımlayarak dışarıda olmayı meşrulaştıran ikinci nesil örtünen kadınlar, özensiz ve oldukça bol pardesüleriyle de bacı olmayı biçimsel olarak sağlamlaştırmaktaydılar.

Geçiş dönemi kadınları İslamcı erkeklerin söylemleri karşısında aslında bulunmamaları gereken bir yerde olduklarını o denli fazla hissetmişlerdir ki kılık kıyafetlerine dikkat etmelerine rağmen daha fazla örtünemedikleri için kendilerini hep eksik hissetmişlerdir (Aktaş, 2019, s. 19). Bugün ikinci nesil İslamcı kadınların önemli temsilcilerinden olan Hidayet ŞevkatliTuksal’ın üniversite yılları ile ilgili bir anısı bu açıdan oldukça anlamlıdır. 1980-1985 arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde yükseköğrenim görmüş olan ŞevkatliTuksal, o dönemde yalnızca birkaç kız öğrenci olduklarını ancak bu birkaç kişinin dahi oldukça sıkıntı verici bulunduğunu şöyle ifade eder: “Erkekler şöyle düşünüyordu: ‘Kızların asli görevleri anneliktir; üniversite okumalarına da gerek yoktur. Hadi diyelim ki bir cahillik etmişler ya da cüret göstermişler, o zaman burada bizi çok rahatsız etmesinler, bize

karışmasınlar, varlıklarını belli etmesinler” (Çakır, 2000a, s. 19). ŞevkatliTuksal, erkeklerin kendilerinden rahatsız olması, daha da önemlisi klasik İslam literatüründe bunu doğrulayacak pek çok söylemin bulunması neticesinde kendisinin de “daha fazla örtünme ihtiyacı” hissettiğini anlatır: “Örneğin ben okula ilk olarak etek-cekette ve örtülü (başörtüsü) bir şekilde gitmiş olmama rağmen yeterince örtülü olmadığım hissine kapılmışım. Ve hemen, annemin muhalefetine rağmen zorla bir uzun pardesü diktirdim.” (Çakır, 2000a, s. 19).

Görüldüğü üzere 1980’li yıllarda sancılı bir geçiş dönemi yaşamış olan ikinci nesil örtünen kadınların giyim seçimlerinde, bu dönemde kendi etkinliklerini ve söylemlerini ortaya koyamamaları da etkili olmuştur. “Daha fazla örtünmek” burada oldukça önemli bir ifadedir. Çünkü 1960’ların sonlarında, Şule Yüksel Şenler ile birlikte, başörtülü kadınlar üniversitelerde ve modern kamusal hayatta zaten görülmeye başlamışlardı. İkinci nesil örtünen kadınlar da her fırsatta örtünmeyi kendi iradeleri ile kabul ettiklerini belirterek örtünmeleri için erkekleri değil Kuran’ı işaret etmişlerdir (Zihnioğlu, 2009, s. 810; Göle, 2019, s. 126-128; İlyasoğlu, 2015, s. 113-118; Aktaş, 1992, s. 103). Dolayısıyla burada “örtünmek” değil, İslamcı erkeklerin söylemleri karşısında bir meşruiyet elde etme adına “daha fazla örtünmek” dikkat çekici olandır.

### **3.4.3. Tesettürlü Şıklığın Ortaya Çıkışı: 1990’lı Yıllar ve Şıklık Miti**

Tesettür giyim 1980’li yıllarda bir meşruiyet krizinin içerisinde biçimlenmişken 1990’lı yıllarda bunun tam tersi bir süreç yaşanmıştır. Nazife Şişman, 1990’lı yıllarda tesettür giyimin bir “şıklık miti”ne dönüştüğünü ifade etmiştir (Şişman, 2001, s. 79). Bu dönemde tesettür giyimin şık olmak ile tanımlanmaya başlaması, “bacı”nın da “bacı olarak” kalmamasına yol açmıştır. Cihan Aktaş, 1990’larda artan şıklık miti ile birlikte “bacı”nın köylü ve kırsal kökenli olmayı hatırlattığı için onur duyulan; mücahide kimliğine işaret eden bir hitap olmaktan uzaklaştığını belirtmiştir (Aktaş, 2019, s. 28).

Fatma Barbarosoğlu, Nazife Şişman ile yaptığı söyleşide, 90’lı yıllarda “tesettürlü şıklığın” ortaya çıkmasında üç önemli etkenin olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi “Müslüman kanallar” olarak lanse edilen TGRT, Kanal 7 ve Samanyolu televizyon kanallarının yayın hayatına başlamasıdır. İkincisi kadınların yoğun olarak çalışma hayatında yer almaya başlamalarıdır. Üçüncüsü ise aslında ilk iki etkenin ana paydasıdır: Müslümanlarda sınıf atlama eğiliminin ortaya çıkması (Şişman, 2001, s. 80-83). Şimdi bu üç önemli etkeni tek tek incelemeye çalışalım.

Müslüman kanallar etiketiyle yayın hayatına başlayan kanallardan TGRT’de stüdyoda seyirci; Kanal 7 ve Samanyolu’nda ise sunucu olarak başörtülü kadınların ekrana çıkmaları,

“görünür” olmayı “şıklık” ile oldukça yakınlaştırmıştır (Şişman, 2001, s. 81). Ekran dilinin doğası gereği her güne ayrı bir kıyafet giyen ve makyaj yapan başörtülü sunucular, ortaya koydukları “şık görünümleri” ile sokaktaki başörtülü kadının dünyasını hızlıca işgal etmiş; ev kadını statüsündeki kadınların ve genç kızların tesettür giyim anlayışlarını yakından etkilemişlerdir (Şişman, 2001, s. 81; Barbarosoğlu, 2019, s. 120). Dolayısıyla İslami kanalların başörtülü kadınları ekrana taşımasıyla ekranda alımlı giyinen ve makyaj yapan başörtülülerin görülmeleri, “başörtülü ama şık” yakıştırmalarının başlangıcı olma özelliğini taşımaktadır (Okutan, 2013, s. 112). Ancak Cihan Aktaş ekrana taşınan başörtülü kadının gerçek bir “görünürlük” kazandığı konusunda şüphelidir. Aktaş, giyimleri ile tesettür ve şıklık bağlantısını kuran bu kadınların “dişileştirilen görünümleri” ile salt aileye mahsus programlar sunduklarına dikkat çekmiştir (Aktaş, 2019, s. 34). Buna göre başörtülü kadını ev içi rolleri konu alan programlarla ekranda görünür kılanlar, söz konusu siyaset ve din gibi olgular olduğunda hala “başörtülü baci”ya güvenmeyip onu arka planda tutmuşlardır (Aktaş, 2019, s. 34).

Barbarosoğlu’nun sürecin ikinci etkeni olarak ifade ettiği başörtülü kadınların yoğun olarak çalışma hayatında yer almaya başlamaları ise ekranda karşılaşılan tesettür şıklığının kopyalanıp uygulanabileceği kamusal alanları ortaya çıkarmıştır. Hatırlanacağı üzere müstakil çalışma imkânı veren meslekleri olan başörtülü kadınlar, başörtülü bir şekilde, çalışma hayatında yer alabiliyorlardı. Ancak yükseköğrenimini tamamlamış ya da yasalar dolayısıyla tamamlayamamış pek çok genç kadın bu şekilde müstakil bir çalışma imkânına sahip değildi. 1994 sonrası Refah Partisi’nin önemli büyük şehirleri kazanmış olması bu kadınların çalışma hayatında yer almaları için oldukça önemli bir adım olmuştur. Çünkü bu belediyelerde seçmeni memnun etmek için pek çok başörtülü kadın istihdam edilmiştir (Şişman, 2001, s. 83). Ancak oylarını artırmada büyük emeği olan başörtülü kadınların meselelerini seçimlerin ardından ikinci plana atan Refah Partisi, bu istihdamları da asla üst seviyenden iş imkânlarına yönelik gerçekleştirmemiştir (Şişman, 2001, s. 83). Barbarosoğlu başörtülü kadınların bu dönemde en gözle görünür, en “vitrinlik” noktalara yerleştirildiklerini belirtir (Şişman, 2001, s. 83). Nitekim yüksek mevkilere getirilmelerine hala tedirginlikle bakılan bu kadınlar özellikle sekreter olarak istihdam edilmişlerdir (Aktaş, 2019, s. 32). 1990’lı yıllarda belediyelerin dahi gazetelere iş ilanı verirken “güzel giyinen mütedeyyin” çalışan arayışa girmeleri ise çalışma hayatının tesettürlü şıklığa olan etkisini ortaya çıkarmıştır (Şişman, 2001, s. 83; Barbarosoğlu 2019, s. 121).

Barbarosoğlu’nun son ama ilk iki etkenin ana paydası olarak dikkat çektiği Müslümanlarda sınıf atlama eğilimin ortaya çıkması ise tekrar erkeklerin etkisinin güçlü bir

şekilde hissedilmesine sebep olmuştur. Burada erkeklerin etkisine değinmeden önce 1990'lı yıllarda yaşanan sınıf atlama eğilimine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1983'te iktidara gelen Turgut Özal, “milliyetçilik-muhafazakârlık-serbest piyasacılık-sosyal adaletçilik” eğilimlerini sentezleyerek sağı merkezde toplamayı amaçlamıştır (Özkazanç, 1996, s. 1221). Bu siyasette beklentileri çeşitlenen tüm gruplar için bir vaat bulunmaktaydı. İyi eğitim görmüş ve Batılı yaşam tarzına sahip liberal eğilimli genç profesyonellere, kapitalist dünya ile bütünleşmenin yarattığı mesleki ve kültürel olanaklar; İslami kültürel muhafazakârlıklarını korumuş olup merkeze eklemleme sürecinde ekonomik statüsü yükselen çevrelere, neo-liberal politikalara eşlik eden İslami muhafazakâr pratikler; gelişen sanayi kollarında çalışmak için büyük kentlere göç etmiş ancak umduğunu bulamayıp gecekondu mahallelerinde köşe dönme hayaller kuran yoksullara ise imar affı ve tapulandırma (Özkazanç, 1998, s. 1222). Elbette bu gruplar arasında “tesettür şıklığının” kitleselleşmesini de sağlayacak olan grup, İslami kültürel muhafazakârlıklarını korumuş olup merkeze eklemleme sürecinde sosyo-ekonomik statüsü yükselenlerdir.

Bu kesim Özal felsefesine eklemleme noktasında son derece enerjik olmuştur. Çünkü kendini yenileme ve modern toplumun olanaklarından daha fazla istifade etme arzusu gittikçe büyüyen muhafazakârlar, laik ve seçkin kent kültürü karşısında “alternatif bir kent kültürü” yaratmayı bir kimlik mücadelesi (kentli/kentli olmayan, laik/İslamcı) olarak algılamaya başlamışlardır (White, 2017, s. 203). Özal felsefesinin etkisinde gelişen bu alternatif kent kültürü, tüketim zihniyetine uygun ama İslami olanla da ilişkisini kesmemiş bir hayat tarzı ortaya koymayı hedeflemiştir (Barbarosoğlu, 2018, s. 98). Fatma Barbarosoğlu bu anlayışın tüketim zihniyetine uygun her türlü hayat tarzının “İslami versiyonunun” üretilmesine yol açığını belirtir: “Günlük hayat içersinde her şeyin ‘Müslümancası’ üretilerek tüketim kalıpları Müslümanlar için yeniden düzenlenmiştir.” (Barbarosoğlu, 2018, s. 98).

1990'lı yıllarda Refah Partisi'nin büyük şehir belediyelerinde iş başına gelmiş olmasıyla birlikte Müslümanların tüketim kalıplarını kendi yaşam tarzlarına uydurma süreci de hızlanmıştır (Barbarosoğlu, 2018, s. 227). Bu durum alkolsüz, helal gıdalı ve namaz gibi ibadetlerin kolayca gerçekleştirilebileceği restoran, tatil mekânı ve otellere ilginin giderek artmasına sebep olmuştur. Müslümanların sosyalleştikleri mekânların giderek lüks tüketime yönelmesi özellikle giyim kuşamda büyük bir değişimin yaşanmasına sebep olmuş; tesettür giyim sektörü (tesettür modası) büyüyen bir pazar haline gelmiştir (Gençtürk Hızal, 2003, s. 74).

Özal'ın siyaset anlayışının etkisiyle tüketim kalıplarına yakınlaşan Müslümanlar, kılık kıyafetleriyle şehir yaşamından uzak olmadıklarını göstermeyi önemsemişlerdir. Nitekim

Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) Başkanı Erol Yazar'ın bir açıklaması oldukça dikkat çekicidir. Müslümanların giyimleriyle ilgili çirkin yakıştırmalardan kurtulmaları gerektiğini belirten Yazar, parası olan Müslüman erkekler için “saçına jöle de sürmeli, gerekirse Ferrari'ye de binmeli” önerisinde bulunmuş; tesettür giyimli kadınların ise kurdukları estetik anlayış sayesinde öcü ya da “simsiyah giyinirler” yakıştırmalarından kurtulmalarını büyük bir başarı olarak dile getirmiştir (Aktaş, 2019,s. 53).

Müslümanlarda görünürlük anlayışının tüketim kalıplarıyla giderek yaklaşması İslam'ın temel prensibi olan cinsiyetlerin ayrımı prensibinde de esnemeye yol açmıştır. Fatma Barbarosoğlu 1980'li yıllarda panellerde dahi eşlerin yan yana oturamaması gibi bir aşırılığın ardından 1990'lı yıllarda erkeklerin eşleriyle sosyalleşmeyi ve bunu göstermeyi oldukça önemsemeye başladıklarını belirtir. Barbarosoğlu bu dönüşümü 1990'ların sonuna doğru yaşanan Caprice Otel örneğiyle açıklamıştır: “Mesela Ahmet Kaya'nın Caprice Otel konserinde bir o yana bir bu yana sallandı eşler. ... El ele tutuşularak Ahmet Kaya'ya Müslümanların da eğlenebildiğini ispat etmeye” çalıştılar (Şişman, 2001, s. 84). Erkeklerin eşleriyle sosyalleşmeyi “diğerleri gibi olma” yolunda giderek önemsemeleri, evliliklerde de “şık tesettürlü eş” arayışını artırmıştır. Bu arayış başta da belirtildiği üzere erkeklerin tesettür giyimde tekrar etkili olmalarına yol açmıştır. Fatma Barbarosoğlu erkeklerin bu anlayışının aslında 1980'li yıllarda da olduğuna dikkat çeker. “Zevksizlik eşittir iyi Müslüman” düşüncesinin hâkim olduğu 1980'li yıllarda dahi annelerin oğullarına kız ararken “başı kapalı olsun ama evin içinde ‘modern giyinsin’” şeklinde bir talepte bulduklarını belirten Barbarosoğlu, yakından bakıldığında bunun kayınvalidelerin değil oğulların talebi olduğunu belirtmektedir (Şişman, 2001, s. 79).

Erkeklerin tesettür giyimli kadınlara şık tesettür giyimi işaret etmeleriyle ilgili daha dikkat çekici olan ise muhafazakâr mecralarda yazan erkek yazarların görüşleridir. Fatma Barbarosoğlu, özellikle AK Parti'nin iktidara geldiği dönemde pek çok İslamcı ismin göz önünde olan başörtülü kadınlara “rüküşlük karnesi dağıttığımı” belirtmektedir (Barbarosoğlu, 2019, s. 115). Kamusal alanda normale uygun bir görünüm ve hak isteniyorsa öncelikle belirli tüketim kalıplarını ve şehirli yaşamı hayata adapte etmek gerektiğini belirten bu yazarlardan Mehmet Şevket Eygi oldukça dikkat çekicidir.

Mehmet Şevket Eygi, İslamcı hareketin büyük bir ivme kazandığı 1960'ların sonunda komünizm karşıtlığının ateşli bir savunucu olmuştur. 1960'larda oldukça provokatif bir dil ile anti-komünist yazılar kaleme alan Eygi, 1990'lardan sonra ise sorgulamasını İslamcılığın ve Müslümanların “köylüleşmesi” ve “estetik yoksunluğu” üzerine çeviren seçkin yazılar kaleme alması ile dikkat çekmiştir (Mert, 2005, s. 417). Buna göre Müslümanların



köylülüğünün, Müslümanların ve İslam kültürünün önündeki en büyük engel olduğunu belirten Eygi, Müslümanlar için estetik bir görünüm ve yaşam tazının önemine dikkat çekmiş (Aktaş, 2007, s. 25); özellikle tesettürlü kadınların estetiği ile ilgili görüşlerini kaleme almıştır. Bu anlamda 20 Temmuz 2003'te Milli Gazetede yayımlanan “Tesettür... Moda...” başlıklı yazısında sitil sahibi bir tesettür giyimini şöyle anlatmaktadır:

“Efendim, İslam’da moda yokmuş... Evet yoktur. Fakat hayatta bir moda vardır. Bu bir realite ve olgudur, bunu göz ardı edemeyiz. ‘Efendim takva tesettür kıyafetinin göze batmamsını gerektiriyor...’ Sizin için böyle bir mazeret yoktur. Takvalı olmak istiyorsanız evinize kapanınız. Hayata, sokağa, sosyal faaliyet ve hizmetlere karıştığınız takdirde de, (yine tekrar ediyorum: Şariat’ın ölçülerini çiğnememek şartıyla) açık kadınlardan daha kaliteli, daha estetik, daha üstün bir kıyafete bürünmeye mecbursunuz. ... Başındaki örtü, Müslüman kadın veya kızın, açık hanımlara nispetle en avantajlı tarafıdır. Çünkü o örtü sanatlı, estetik, güzel olursa tesettür kıyafeti, açık kıyafete nispetle daha üstün ve kaliteli olabilir” (Eygi, 2019).

Özellikle göz önünde ki ve maddi durumu iyi olan başörtülü kadınlara seslenen Eygi, Müslüman kadınların zevkli ve estetik çizgiler taşıyan kıyafetler giymek için gerekirse Fransız modacılarından dahi yardım almaları gerektiğini belirtmiştir (Barbarosoğlu, 2019, s. 113). Başörtüsünün meşruiyet kazanmasının “sitil sahibi” kadınların görünürlükleriyle mümkün olacağını belirten bu görüşe göre 1980’lerde başörtüsü yasaklarına karşı yürütülen eylemlerin başarıya ulaşamaması dahi bu eylemlere katılan kızların şık olmamaları ile ilgilidir (Barbarosoğlu, 2019, s. 113).

Fatma Barbarosoğlu’nun tesettürlü şıklığın ortaya çıkmasıyla ilgili ortaya koyduğu bu üç önemli etkenin ardından eklenmesi gereken iki önemli etken daha vardır. Bunlardan ilki cemaatlerin günlük hayatta etki alanlarının azalması ile ilgili iken ikincisi ise başörtüsü meselesi (türban meselesi) ile ilgilidir.

1990’lar ile birlikte cemaatlerin Müslüman kesimin günlük hayatındaki “dini hatırlatma” misyonunda bir esneme yaşanmıştır. Bu esneme faizsiz finans kurumları başta olmak üzere pek çok ticari atılımda bulunan cemaatlerin artık günlük hayata “Müslümanlar her şeyin en iyisine layıktır” gibi bir anlayışla bakmaya başlamalarıyla ilgilidir (Okutan, 2013, s. 75; Şişman, 2001, s. 84). Çünkü ticari atılımları süratle gerçekleştiren cemaatler için günlük hayat idealler doğrultusunda değil, kurumsal başarılar doğrultusunda önemsenmeye/yaşanmaya başlanmıştır. Cihan Aktaş, 1980’lerde tesettür giyimle ilgili reklam ve defileleri tavizsiz bir şekilde eleştiren cemaatlerin 1990’lı yıllarla birlikte bu eleştirilerini giderek azalttıklarını belirterek bu değişimin tesettür giyimini şıklık mitine yaklaşmasına olan etkisine dikkat çekmiştir (Aktaş, 2019, s. 32).

Başörtüsünün yasal süreç ile başta üniversite olmak üzere kamusal alandan uzaklaştırılmaya çalışılması da şıklık mitinin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Özellikle

YÖK'ün 1984'te "çağdaş giyim" olarak türbanın bir örtünme şekli olarak kullanılabilceği şeklinde bir karar çıkarması tesettür şıklığında oldukça etkili olmuştur. Bu kararla birlikte omuzları ve göğsü örten büyük başörtüsü yasaklanmış ve yalnızca başın arkasından bağlanıp adına modern çağrışımları olduğu için "türban" denilen bir başlığa izin verilmiştir (Arvas Balta, 2014, s. 18). Elbette bu "esneklik" kısa sürmüş ve 1986'da YÖK'ün kendi belirlediği bu örtünme tarzı dahi yasaklamıştır. Ancak yasaklar sonucu ortaya çıkan türban, tesettür şıklığı için oldukça önemli bir adım olarak yerini korumuş; 1990'lı yıllarda tesettürlü şıklığın artması ile birlikte yaygın bir örtünme şekline gelmiştir.

Siyasi ve hukuki süreç özellikle genç kızlarda kendini modern-laik kesime ispatlama şeklinde bir çabanın yaşanmasına sebep olmasıyla da önemlidir. Pek çok ikinci nesil İslamcı kadın aktör, başörtülü kadınların kendilerini modern-laik kesime ispatlama çabasını 28 Şubat 1997 ile başlatır. Bu tarihe kadar geçen süre uzun bir mücadele olarak yaşanmışken 28 Şubat ile birlikte büyük bir mağlubiyet psikolojisine girilmiş; özellikle genç kadınlar tüketim ile bir görünürlük kazanmaya, bu psikolojiden çıkmaya çalışmışlardır. Nitekim 28 Şubat sonrası başörtülü genç kadınlar ile yapılan görüşmeler bunun büyük bir göstergesidir. Cihan Aktaş bu süreçle birlikte özellikle genç başörtülü kadınların karga ve kaplumbağa gibi benzetme ve yargılardan kurtulmak, kendi biricikliklerini vurgulamak için -zaman zaman abartılı sonuçlar doğuracak şekilde- tesettür olgusunu güzelleştirmeye çalıştıklarını belirtmiştir (Aktaş, 2018, s. 340). Nazife Şişman ise bu genç kadınların örtünerek seküler bir zihniyet taşımadıklarını gösterirken söz gelimi pantolon gibi modern kadının simgesi olan şeyleri giyerek geleneksel kodları taşımadıklarını, herkes gibi olduklarını ispatlamaya çalıştıklarını belirtmiştir<sup>15</sup> (Arvas Balta, 2014, s. 92).

Peki, tesettür şıklığı ile ilgili süreci bu şekilde yorumlayan kadın aktörler,özen gösterilmiş bir tesettür giyime karşı mı çıkmışlardır? Son olarak buna bakmak gerekmektedir.

İkinci nesil İslamcı kadınlar, belirli sınırlar korunduğu takdirde, tesettür giyimli bir kadının da kılık kıyafetine özen gösterebileceği kanaatinde olmuşlardır. Söz gelimi Yıldız Ramazanoğlu,tesettür giyimli bir kadının estetik kaygılardan tamamıyla uzak durmasının mümkün olup olmadığını hatta böyle bir tavrın gerekli olup olmadığını sorgulamıştır: "Dinin meşruiyet alanı içinde cinsel çağrışımlara yol açmadan sade, bakımlı ve estetik olmanın

---

<sup>15</sup>Nitekim Buket Türkmen'in 1990'lı yılların ikinci yarısında, Atatürkçü olduklarını belirten liseli gençler ile yaptığı görüşmeler, pazar ve markanın önemli bir yaklaşma aracı olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Görüşülen Atatürkçü gençlerden biri "Pierre Cardin eşarpli ve son moda kıyafetli-kotlu türbanlı kızlar" olarak betimlediği başörtülü genç kızlar için şu ifadeleri kullanmıştır: "Gayet modernler. Herkes onlara hayran ve onların da istediği bu... Onlar türban takarak da şık olunabileceğini gösteriyorlar. Üstelik ben bile onları bu şekilde kabul edebiliyorum, sonuçta çarşaf giymiyorlar ve hakikaten de şıklar, değil mi?" (Türkmen, 2017 s. 130-131).

yolunu aramak son derece insani ve hatta gerekli değil mi?” (Ramazanoğlu, 2012). Nazife Şişman ise sokakta geçirdiği süre giderek uzayan ve taşıtlara binmek gibi günlük hayata dair rutinleri artan başörtülü kadının, “belli ölçüleri korumak kaydıyla” kendine özgü bir giyim tarzına sahip olmasını, giyimine özen göstermesini tabii hatta gerekli bulmuştur<sup>16</sup> (Kopar, 2014). Dolayısıyla burada özenli bir tesettür giyimden çok modanın kadına dayattığı güzellik anlayışının eleştirildiğini söylemek gerekmektedir.

Cihan Aktaş, modanın kadınlara “olma imkânını” piyasanın imkânlarıyla ilintileyerek sunduğunu belirtmektedir. Buna göre tüketim düzeneği kadınlara marka ve logolar ile “kendine yeni bir sen al” sloganıyla yaklaşır, “var olmanın yolunu” sürekli alışveriş içinde olmakla ilintilemekte, bunu telkin etmektedir (Aktaş, 2007, s. 10). Kadının “eski kendisinden” kurtulması anlamına gelen bu telkinin ise kutsal olanın etkisinde şekillenmiş olan tesettür giyim için çok daha karmaşık bir durum ortaya çıkardığı belirtilmektedir.

Latince “modus” kelimesinden gelen moda, “oluşmayan sınır” anlamına gelmektedir (Gençtürk Hızal, 2003, s. 68). Oluşmayan sınır ise giyimin dönemin yapısına, şartlarına, yaklaşımına ve yaşam tarzına göre sürekli değişmesi demektir (Gençtürk Hızal, 2003, s. 68). Nazife Şişman modanın bu anlamına vurgu yaparak modanın muhatabını güzel olanın değil, yeni olanın (tanımlanmamış olanın) peşinden koşan “yüzer-gezer birey” olarak tanımlamaktadır (Kopar, 2014). Bu anlamda her şeyin değişimine hizmet eden moda ile ilahi bir emir olan tesettürün yan yana gelmesi Nazife Şişman’a göre söz konusu dahi olamaz (Kopar, 2014). Fatma Barbarosoğlu’da moda ile eteklerin bir sezon kısalıp diğer sezon uzayabileceğini, pantolonların darlaşıp bollaşabileceğini belirterek vücudun hangi noktalarının kapatılacağını belirli olduğu tesettürün bu değişime uygun olmadığını ifade etmiştir (Şişman, 2001, s. 84-85). Dolayısıyla moda ile tesettür giyime ne kadar riayet edilebileceğini sorgulayan ikinci nesil İslamcı kadınlara göre modayla kurulan yakın ilişkide kazanan moda olacaktır: “Pardesü modasını, tayyör modasının takip ettiğini düşünelim.

<sup>16</sup>İkinci nesil İslamcı kadınların edebi ürünleri, ikinci nesil örtünen kadınların bir nevi “otoportresidir” (İlyasoğlu, 2015, s. 85). Bu edebi ürünler hukuki ve siyasi süreçte yaşanan sıkıntıları ortaya koymaları kadar ikinci nesil örtünen kadınlar için bir “imaj” sunmalarıyla da önemlidir. Söz gelimi Şerife Kantarcı’nın 1989 yılında yayımlanan “Müslüman Kadının Adı Var” adlı eseri bu konuda oldukça iyi bir örnektir. Romanın başkarakteri olan Dilara, tıp fakültesinden mezun olmuş mesleği ile dinine ve insanlara hizmet etme idealinde bir genç kızdır. Dilara tüm bu idealist özelliklerinin yanında giyim kuşamı ile de ayrıntılı olarak betimlenmektedir: “Bol, ince plilerle süslü, mavi elbisesi topuklarındaydı. Taktığı fularla tam uyum sağlıyordu. Güzel yüzünü çevreleyen uçuk mavi örtü, gözünün rengine uymuştu.” (akt. İlyasoğlu, 2015, s. 87). 80’li yılların başında bu idealist genç kızların oldukça özensiz bir giyime sahip oldukları hatırlanacak olursa, karakterin giyimi ve fiziksel özellikleri ile ilgili bu feminen betimlemeler oldukça dikkat çekicidir. Bu aslında toplumsal sorumluluğu olan, üreten kadın imajında feminen bir görünümün reddedilmediğini göstermektedir. Ancak İlyasoğlu’nun belirttiği üzere bu tipik modern kadın feminenliği ya da Osmanlı hanımının feminenliği değildir; yeni bir kadınlık tanımıdır (İlyasoğlu, 2015, s. 92). Bu kadınlık tanımı, giyimi ve idealleriyle bir bütün olan “özgün bir görünüme” işaret eder.

Ardından pantolon ceketli takımlar. Ya sonra?... Sonrası yok. Modanın çeşitliliğine, tesettür ilkelerine bağlı kalarak uyum sağlamak mümkün gözüküyor.” (Barbarosoğlu, 2019, s. 112).

Ünlü bir giyim markasına da adını vermiş olan Chanel “moda, demode olsun diye yapılır” demiştir (Davis, 1997, s. 183). Görülmektedir ki ikinci nesil İslamcı kadınların karşı oldukları şey de tesettür giyimli bir kadının tarz sahibi olması değil, bir gün demode olacak bir tüketim çılgınlığının peşinde koşmasıdır. Çünkü onlara göre demode olacak,yani değişecek bir şeyin peşinden koşmak kadını “üretimin değil, tüketimin kamusuna çıkmaya yönlendirmek” anlamına gelmektedir (Erkilet, 2012, s. 37).



## SONUÇ

Modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son döneminden itibaren başörtülü kadın görünümü toplum yaşamında görünmez kılınmaya çalışılmıştır. Başörtülü kadın geleneğin içinde kaybolmuş bir kadınlık imgesi olarak görülmüş ve Cumhuriyet ile birlikte süratle “yeni kadın” ortaya çıkarılmıştır. Çünkü uygar dünya ile buluşulabilecek modern toplum kurgusu öncelikle bu yeni kadını ortaya çıkarmaya bağlanmıştır.

Modernleşmenin geleneksel-İslami değerleri ve hayat tarzlarını dışarıda bırakmasını toplumun İslam’dan ve ahlaktan uzaklaştırılması ve yozlaşması olarak gören İslamcı hareket ise tam tersine başörtülü kadını hareketlerinin “işaret dili” haline getirmiştir. Ancak 1923’te Cumhuriyet’in kurulması ve ardından 1924’te Halifeliğin kaldırılması gibi pek çok adım İslamcı hareketin muhalefet alanını sınırlandırmıştır. Bu durum İslamcı hareketin 1960’ların sonlarında, modern kentin kenar semtlerinde şekillenmeye başlamasına kadar sürmüştür. Bu dönemden sonra ise geçmişte olduğu gibi modernleşme karşıtlığını yeni kadın kimliği eleştirisi üzerinden yapmaya devam eden İslamcı hareket, başörtülü kadını ise çok daha güçlü bir şekilde savunmaya başlamıştır. Ancak çalışmanın ilk bölümünde üzerinde durulduğu üzere İslamcı hareket yüzyıldan fazla bir süredir görünmez kılınan bu kadını yeni kadının karşısında görünür kılmak için değil, modernleşmeyi tehdit eden bir işaret olarak gördüğü için önemsemiştir.

1960’ların sonları “ilk nesil İslamcı kadınların” ortaya çıkmaları açısından da oldukça önemlidir. Ancak kamusal alandan dışlanan görünüşleriyle, başörtüleriyle, ilk nesil İslamcı kadınların da yeni kadının karşısına kent yaşamından talepleri olan bir kadın çıkarmak gibi kaygılarının olmadığı görülmektedir. İslamcı hareketin toplumu tekrar İslami bir yaşama kavuşturma ideallerinin destekçisi olarak “dışarı çıkan” kadın aktörler, Türk kadınına örtünmeyi tebliğ etmeyi kendilerine görev edinmişlerdir. Bu anlamda İslamcı erkekler ile mutabık bir şekilde kadına evine dönüp İslam ahlakına sahip çocuklar yetiştirmesi, iyi bir eş olması gibi geleneksel ev içi rolleri işaret ediliyorlardı.

Dolayısıyla reformcu erkekler ile İslamcı erkekler arasında kendi toplumsal kurgularını ortaya koymak için araçsallaştırılan başörtülü kadın, 1960’ların sonlarında ortaya çıkan ilk nesil İslamcı kadın aktörlerce de bu siyasallaşmanın dışına çıkarılamamıştır. Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki Şule Yüksel Şenler’in öncülüğündeki ilk nesil İslamcı kadınların bu ilk dışarı çıkışları, başörtülü kadın algısının değişmesi adına oldukça önemli bir adım olmuştur. Bu kadın aktörler dergi ve gazetelerdeki yazılarıyla ve Anadolu’yu karşı karşı

gezerek verdikleri konferanslar ile modern iletişim araçlarını ve mekânlarını deneyimlemişler, dolayısıyla (cemiyet kaygıları için dahi olsa) geleneksel başörtülü kadın imgesinin değişmesi için büyük bir adım atmışlardır.

İlk nesil İslamcı kadın aktörlerin bu ilk dışarı çıkışları, 1960'lı ve 1970'li yıllarda başörtülü kadının başta üniversitelerde olmak üzere kent hayatında görünür olmasına yol açıyorsa da 1980'li yıllara kadar kamusal alan tek tip kadın modelini koruyabilmiştir. Ancak 1950'lerden itibaren başlayan göç dalgası 1980'de zirve noktasına ulaşmış, muhafazakârdindar ailelerin kızları önce lise eğitimi ardından ise yükseköğrenim talebinde bulunmaya başlamışlardır. Bu durum kamusal alanın tek tip kadın modelinin sürdürülebilirliğini zorlaştırmıştır. Nitekim 1980'lere kadar yasal bir düzenlemeye gidilmemişken bu yıllarda pek çok yasal düzenlemenin gerçekleştirilmiş olması bu konuda ciddi bir endişe yaşandığının göstergesidir.

1980'li yıllarda artan okuma talebi başörtülü kadına ciddi bir görünürlük kazandırmıştır. Ancak "ikinci nesil örtünen kadınların" artan okuma talepleri pozitivist bir dünya görüşüyle kurulan kamusal alanı tehdit ettiği gibi İslamcı hareketin Müslüman kadın için biçtiği "iyi bir eş, iyi bir anne" olma rol ve görevlerini de tehdit etmekteydi. Bu yıllarda ortaya çıkan dergilerde İslamcı erkek yazarlar, eğitimin kadın erkek herkese farz olduğunu dile getirmekle birlikte dışarıda olmanın kadını inciteceğini, dolayısıyla kadınların eğitimlerinin ardından evlerine dönmeleri gerektiğini söylüyorlardı. Burada ikinci nesil örtünen kadınların yükseköğrenim taleplerinin geri dönülemez bir hale gelmesinin de etkisiyle eğitim ile ilgili olumsuz yargılarda bulunulmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla artan talepler İslamcı erkek yazarları bu dönemde "eğitilmiş bir Müslüman anne-eş" rol modeline yönlendirmiştir.

1980'li yıllar ikinci nesil örtünen kadınların okuma taleplerinde büyük bir artışın yaşandığı yıllar olsa da İslamcı erkekler ile ilk nesil İslamcı kadınların ortaya koydukları; ev içi rollerin ön planda olduğu "Müslüman kadın prototipinin" dışında bir dil kullanılamamıştır. Özellikle İslamcı erkekler ile çelişmeyen bir dil kullanılması ise pek çok araştırmacı için (artan okuma talebine karşın) bu kadınların "özerk özne statüsünü" üstlenemeyeceklerinin bir göstergesi olmuştur (Arvas Balta, 2014, s. 45). Aynı şekilde laik aktörler de buradan yola çıkarak ikinci nesil örtünen kadınların, İslamcı hareketin modernleşme karşıtlığının göstergesi olduklarını; eylemlerin okuma hakkı için değil rejimi tehdit etmek için yapıldığını dile getirmekteydiler. Ancak ikinci nesil örtünen kadınların bu dönemde okuma talepleri ile İslamcı erkeklerin söylemleri arasında kalmalarında, klasik literatürün İslam'da kadın söyleminin oldukça etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Modernleşme tartışmalarının başladığı ilk hareketlerden itibaren kadın konusunda kitap yazarların, İslam'da kadın konusunda konuşanların neredeyse tümü İslamcı erkekler olmuştur. Bu durum 1980'li yıllarda da devam etmiştir. Bu dönemde başörtüsü yasaklarına karşı gerçekleştirilen eylemleri örgütleyenler, bu konuda paneller düzenleyip konuşanlar hep İslamcı erkekler olmuştur. Tüm bu etkinliklerde savunulan şey ikinci nesil örtünen kadının okuma talebi olsa da İslamcı erkekler için kadının fitratına en uygun olan ev içi rol ve görevleriydi. Klasik İslam literatürünün de bu söylemler ile dolu olması, hem dinlerini yaşamak hem de okumak isteyen bu kadınlar için 1980'lerin sancılı bir geçiş dönemi olarak yaşanmasına sebep olmuştur.

İkinci nesil örtünen kadınlar dini idealleri ile mesleklerine duydukları heves arasındaki bu çatışmadan kurtulmak için klasik İslam literatürü ve İslamcı erkekler ile çelişmeyecek bir “dışarı çıkış” gerekçesi ortaya koymayı oldukça önemsemişlerdir. Bu anlamda geçiş döneminden itibaren okuma ve çalışma taleplerini “insanlara hizmet etmek”, “bir işe yaramak” gibi fedakârlık içeren cümlelerle dile getirmişler; modern hayatın nimetlerini topluma ve İslam'a hizmet söz konusu olduğunda benimsemişlerdir. Dolayısıyla İslamcı erkeklerin söylemlerinin kesin bir şekilde benimsenmesinden ziyade İslam ve kadın ile ilgili yeni bir söylem ortaya çıkarılamamasından bahsetmek gerekmektedir.

1980'li yıllarda dışarı çıkışın Allah'a ve topluma hizmete vurguyla açıklanmasını, bu dönemde İslamcı erkeklerin kadınlar üzerindeki etkisi ile açıklamak mümkünken büyük bir değişimin yaşandığı 1990'larda da mevcut söylemin korunması dikkat çekicidir. İkinci nesil örtünen kadınlar geçiş döneminin ardından mesleklerine duydukları heveslerini daha rahat bir şekilde ifade ettikleri 1990'lı yıllarda dahi topluma hizmet etme kaygısını sıkça vurgulamışlardır. Bu durum yüzyıldır dışarıda bırakılan başörtülü görünümün, modern hayatın temposu karşısında duyduğu kaygılarla ilgilidir. Bu kaygılar ikinci nesil örtünen kadınların okuma ve çalışma taleplerini ücretli çalışmak, kariyer yapmak gibi modern kadın imajına ait söylemlerin dışında ayrımlayıcı stratejiler ile ortaya koymalarına sebep olmuştur.

1990'lı yıllar tüm bu kaygılara karşın ikinci nesil örtünen kadınların kamusal alan ile ilgili taleplerinde ve modern hayata bakışlarında büyük bir değişimin yaşandığı yıllar olmuştur. Dışarıda olmak, okumak ve çalışmak bu yıllarda da İslam'a ve topluma hizmet ile açıklansa da İslamcı erkek yazarların kendilerine yükledikleri ev içi rol ve görevlere ilk defa karşı çıkmıştır. Elbette bunda bu yıllarda ortaya çıkan kadın aktörlerin, “ikinci nesil İslamcı kadınların” büyük etkisi olmuştur.

İkinci nesil İslamcı kadınlar kaynaklara inip araştırma yaparak İslamcı erkeklerin başörtülü kadını dini gerekçelerle yönlendirdiği ev içi rol ve görevleri eleştirel bir şekilde

sorgulamışlardır. Burada kadın aktörlerin “kaynaklara inip araştırma yapma” durumlarını açmak gerekmektedir. Çünkü bu durum İslamcılığın temel özelliklerinden biridir. Buna göre İslamcı aktörler, İslami yaşam tarzından uzaklaşılmasını İslam’ın geleneğinin içinde kaybolmasına bağlayarak Asr-ı Saadet dönemine dönülmesinin yolunu kaynaklara inip araştırma yapmada bulmuşlardır (Göle, 2019, s. 143). Çalışmada üzerinde durulduğu üzere Asr-ı Saadet dönemi ikinci nesil İslamcı kadınların geliştirdikleri dil ve söylemde de oldukça önemli olmuştur. Ancak İslamcı erkekler ile ikinci nesil İslamcı kadınların Asr-ı Saadet vurguları arasında pek çok fark bulunmaktadır. İslamcı erkekler Asr-ı Saadet dönemini toplumu İslamileştirmek gibi büyük bir toplumsal proje için önemserken ikinci nesil İslamcı kadınlar İslam’da kadının ev içi roller ile sınırlandırılmadığını ortaya koymak için önemsemişlerdir. Bu anlamda bu kadın aktörler için ticaret yapan, savaşa katılan, Hz. Ömer’e dahi tenkitte bulunmaktan çekinmeyen Asr-ı Saadet kadınına vurgu yapmak, kadın üzerine düşünmenin en etkin yolu olmuştur.

Sonuç olarak pozitivist bir anlayış ile tek tip bir görünüm olarak planlanan kamusal alan, 1980 sonrası ortaya çıkan ikinci nesil örtünen kadınlarla birlikte alternatif bir görünümle karşılaşmıştır. Ancak bu görünümün sivil bir söylem ortaya koymasına hem laik aktörlerce hem de İslamcı erkek aktörlerce, farklı sebeplerle, izin verilmediği görülmektedir. Bu durum ise ikinci nesil örtünen kadınların kamusal alana dair taleplerinin siyasallaşmış talepler olarak görülerek, “geleneksel kadın imgesinin” yaşadığı sivil değişimin göz ardı edilmesine sebep olmuştur.



## KAYNAKÇA

- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Akşit, B. ve Coşkun, M. K. (2005). Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 394- 410), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, C. (1992). *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Nehir Yayınları.
- Aktaş, C. (2005). Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 826-836), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, C. (2007). *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aktaş, C. (2018). *Türbanın Yeniden İcadı: Ayrımcı Bir Kamusal Tasarım*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aktaş, C. (2019). *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arat, Y. (2005). Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, *Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar*, Der. Sibel Bozdağ ve Raşit Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, (ss. 82-98), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Arvas Balta, D. (2014). *Modernite İçinde Bir İnanç Deneyimi: Örtünme*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Azak, U. (2017). İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması, *İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler*, Der. Nilüfer Göle, (ss. 93-109), İstanbul: Metis Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. (2018). *İmaj ve Takva*, İstanbul: Profil Kitap Yayıncılık.
- Barbarosoğlu, F. (2019). *Şov ve Mahrem*, İstanbul: Profil Kitap Yayıncılık.
- Berkes, N. (2017). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beşinci Şimşek, E. ve Coşkun, A. (2017). Tarihsel Süreç İçinde İslamcı Kadın Kimliğinin İnşası ve Şule Yüksel Şenler'in Rolü, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 11 (21), 261-270.
- birbirimizsahipcikiyoruz.blogspot.com, Birbirimize Sahip Çıkıyoruz, (2008), Erişim Tarihi: 15 Nisan 2020. <http://birbirimizsahipcikiyoruz.blogspot.com/2008/02/birlikte-dansedemediimiz-bir-kamusal.html>

- Biricikoğlu, H. (2006). Türk Modernleşmesinde Kadın, *Second International Conference on Women's Studies (EMU-CWS)*, Erişim tarihi: 14 Ocak 2020. [https://www.academia.edu/40618001/T%C3%9CRK\\_MODERNLE%C5%9EMES%C4%B0NDE\\_KADIN](https://www.academia.edu/40618001/T%C3%9CRK_MODERNLE%C5%9EMES%C4%B0NDE_KADIN)
- Bora, A. (2010). Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri, *Bilig*, 53, 51-66.
- Boran, B. (1992). *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bulaç, A. (2005). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 48-67), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coşkun, İ. ve Soleimanieh M. Kadın ve Başörtüsünün Sosyo-Politiği: İran ve Türkiye Örnekleri, Çev. Hanife Hilal Şenay, *Muhafazakâr Düşünce*, 41-42, 113-140.
- Çakır, R. (1996). Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: 15, *İslamcılar ve Sistem*, (ss. 1210-1216), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakır, R. (2000a). *Direnış ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, R. (2000b). Dindar Kadının Serüveni, *Birikim Dergisi*, Erişim tarihi: 11 Ocak 2020. <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi137eylul2000sayi137eylul2000/2329/dindar-kadinin-seruveni/2512>
- Çakır, S. (2009). Siyaset Biliminde Yeni Bir Soluk, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40, 109-118.
- Çayır, K. (2017). İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması, *İslamcı Bir İslamcı Toplum Örgütü: Gökkuşadı İstanbul Kadın Platformu*, Der. Nilüfer Göle, (ss. 41-67), İstanbul: Metis Yayınları.
- Çokoğullar, E. ve Bozaslan B. M. (2014). 1967-1980 Arası Dönemde Cemiyetin Kurtarılması Misyonu İle Tanımlanmaya Başlanan “İslamcı Kadın” Kimliği, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69 (4), 835-869.
- Davis, F. (1997). *Moda, Kültür ve Kimlik*, Çev. Özden Arıkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Eraslan, S. (2005). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 818-825), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erkilet, A. (2012). Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında İslami Moda Dergileri, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (4), 27-40.

- Eygi, M. Ş. (2020). Tesettür... Moda..., *Mehmet Şevket Eygi*, (17 Aralık).
- Genç, Ö. ve İlhan, E. (2012), *Başörtüsü Yasağına İlişkin Değerlendirme ve Öneriler*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Gençtürk Hızal, G. S. (2003). Bir İletişim Biçimi Olarak Moda: Modus'un Sınırları, *İletişim Araştırmaları*, 1 (1), 65-86.
- Göle, N. (2005). Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, *Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı*, Der. Sibel Bozdağ ve Raşit Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, (ss. 70- 81), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Göle, N. (2019). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülalp, H. (2005). Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, *Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset*, Der. Sibel Bozdağ ve Raşit Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, (ss. 43-53), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Günindi Ersöz, A. (2015). Özel Alan / Kamusal Alan Dikotomisi: Kadınlığın "Doğası" Ve Kamusal Alandan Dışlanmışlığı, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 18 (1), 80-102.
- Haber 7*. (2019). Mücadeleye Adanmış Bir Ömür: Şule Yüksel Şenler, (28 Ağustos).
- henuzozgurolmadik.blogspot.com, Söz Konusu Özgürlükse Hiçbir Şey Teferruat Değildir, (2008), Erişim tarihi: 15 Nisan 2020. <http://henuzozgurolmadik.blogspot.com/2008/02/sz-konusu-zgrlksehibireyreferruat.html>
- İktibas*. (2019). Şule Yüksel'den İslam Kadınına Hitap, (3 Eylül).
- İlyasoğlu, A. (2015). *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2005). Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, *Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar*, Der. Sibel Bozdağ ve Raşit Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, (ss. 99-117), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kentel, F. (2005). Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 721- 781), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç. (2005). Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, *1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu*, Der. Sibel Bozdağ ve Raşit Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, (ss. 29-42), Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- KONDA, (2007). "Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban", Erişim tarihi: 08 Ocak 2020, [https://konda.com.tr/wpcontent/uploads/2017/02/2007\\_09G%C3%BCndelikHayat taDinLaiklikT%C3%BCrban.pdf](https://konda.com.tr/wpcontent/uploads/2017/02/2007_09G%C3%BCndelikHayat taDinLaiklikT%C3%BCrban.pdf)

- Kopar, R. (2014). Moda Güzelin Değil, Yeninin Peşinden Koşar, *Lacivert Dergi*, 4, Erişimtarihi: 17Mayıs2020. <http://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/08/05/moda-guzelin-degil-yeninin-pesinden-kosar>
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Merçil, İ. (2002). İslamcı Kadın Aydınlar, *Tarih ve Toplum*, 219, 61-65.
- Mert, N. (2005). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 411- 419), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okutan, B. B. (2013). *Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın: Marjinalizasyondan Entegrasyona*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Özkazanç, A. (1996). Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: 15, *Türkiye’de Yeni Sağ*, (ss. 1218-1224), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ramazanoğlu, Y. (2005). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *Cumhuriyet’in Dindar Kadınları*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 804-812), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ramazanoğlu, Y. (2012). Yıldız Ramazanoğlu’ndan: Fulla Bebekleri, *Türkiye Yazarlar Birliği*, (22 Mart).
- Saktanber, A. (2005). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, *Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir Aracı Olarak Kadınlar*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 813-817), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sancar, S. (2004). Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi, *Doğu Batı Dergisi*, Erişim tarihi: 15 Ocak 2020. [http://kasaum.ankara.edu.tr/files/2013/03/serpilhc.Otoriter\\_turk\\_modernlesmesinin\\_cinsiyet\\_rejimi.pdf](http://kasaum.ankara.edu.tr/files/2013/03/serpilhc.Otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.pdf)
- Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Saruhan, E. (2011). Şule Yüksel Şenler: Erkekler Omuzlamadı, *Haber 7*, (10 Mayıs).
- ŞevkatliTuksal, H. (2012). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Otto Yayınları.
- Şişman, N. (2001). *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Barbarosoğlu İle Söyleşi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taşkın, Y. (2006). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, *Reaksiyonerlik: Muhafazakârlığın Usulanmaz Çocuğu*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 187-215), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Tınç, F. (1998). Kadın Faziletten Söz Hakkı İstiyor, *Hürriyet*, (19 Mart).
- Topçu, M. (2019). II. Meşrutiyet Dönemi Batıcı Aydınların Tesettür Algısı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12 (63), 378-385.
- Tuncel, G. ve Gündoğmuş, B. (2012). Türkiye Siyasetinde Merkez-Çevre Dönüşümü ve Geleneksel Merkezin Konumlanma Sorunu, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14 (3), 137-158.
- Türkmen, B. (2017). İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması, *Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti*, Der. Nilüfer Göle, (ss. 110-147), İstanbul: Metis Yayınları.
- White, J. B. (2017). Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat, *İslamcılığın Açmazları*, Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Sektanbar, Çev. Zeynep Yelçe, (ss. 201-226), İstanbul: Metis Yayınları.
- Yağcı, A. (2008). Kemalist Söylemde Türban: Bir Milli Kimlik Meselesi, *Birikim Dergisi*, Erişim tarihi: 11 Ocak 2020. <https://birikimdergisi.com/guncel/234/kemalist-soylemde-turban-bir-milli-kimlik-meselesi>
- Zihnioğlu, Y. (2009). Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler, *Kadın Kurtuluşu Hareketlerinin Siyasal İdeolojiler Boyunca Seyri: (1908-2008)*, Der. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, (ss. 805-817), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2014). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

## LİSANSÜSTÜ TEZLER

- Ağdemir, Z. (2015). *Gelenek-Modernlik Arasında Günümüz Türkiye'sinde Başörtülü Kadının Kamuda Çalışma Sorunu (Şanlıurfa İli Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyol, S. (2004). *Din ve Kadın İlişisinin Din Sosyolojisi Açısından Analizi: (Kahramanmaraş Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), (Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altıparmak, İ. B. (2011). *Türban Ve Örtünmenin Sosyolojik Anlamı: Isparta Örnekleme*, (Yüksek Lisans Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın Şahingeri, N. (2006). *Modernizm Ve İslamiyetin Kadın Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Aydın, A. (2005). *An Innovative Step Towards Resolving Turkey's "Headscarf Conflict": Assessing The Applicability Of "Interactive Conflict Resolution" At The Civil Society Organizations Level*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aytepe, F. (2015). *Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketinin Tarihsel Dönüşümü*, (Yüksek Lisans Tezi), Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Balcı, E. (2014). *1990-2000 Yılları Arası İslâmî Romanlar*, (Yüksek Lisans Tezi), Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Balkanlıoğlu, E. (2014). *Türkiye'de Muhafazakâr Kadın Modernleşmesi ve İslami Moda Dergilerindeki Yeni Muhafazakâr Kadın*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cengiz, T. (2018). *Din ve Tüketim Kültürü İlişkisi: İslami Moda Dergileri Üzerine Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cihangiroğlu, N. (2014). *Âlâ Dergi İçinde Muhafazakâr Modern Yaşam Tarzının İzini Sürmek*, (Yüksek Lisans Tezi), Mardin: Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cizreli, B. (2015). *Türkiye'de Çağdaşlaşma Kapsamında Başörtüsü: Sorunlar Ve Kazanımlar*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağatay, S. (2008). *Kemalizm Ya Da Kadınlık: Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihani*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çınar, S. N. (2019). *Muhafazakârlaşan Türkiye Ekseninde Muhafazakâr Kadın Dergileri (Âlâ ve Cosmopolitan Dergilerinin Karşılaştırılması)*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇokoğullarBozaslan, E. (2012). *1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Daşar, E. (2014). *Günlük Gazete Karikatüründe Hegemonyanın İnşası Ve Rızanın Üretimi: Salih Memecan Karikatürleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Evat, Y. (2015). *Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Hayatı Ve Edebî Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, (Doktora Tezi), Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gençtürk Hızal, G. S. (2002). *Bir İletişim Biçimi Olarak Moda: Türkiye'de Toplumsal Değişme Açısından Örnek Olay İncelemesi (Tesettür Modası)*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Gezer, Y. (2013). *Kadın, Din Ve Modernizm: İslamcı Kadınların Sivil Örgütlenme Pratikleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gülcü, M. (2014). *Cihan Aktaş'ın Hikâyelerinde Kadınların Dünyası*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngör, O. (2018). *Türkiye'de İslami Feminizm: İslami Feminist Perspektife İlişkin Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi), Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güven Öz, H. (2018). *Muhafazakâr Moda Dergilerindeki Toplumsal Cinsiyet Algısının Çoğul Modernlik Bağlamında İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Güven, S. (2006). *Laiklik ve Anayasa Mahkemesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnan, E. (2015). *Kur'an'da Şehvi Duygular Ve Kontrolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İngün, Ö. (2005). *Feminizm Ve İslam İlişkisi: "İslami Feminizm"*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İşiker, D. (2011). *Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi Ve Dışarı 28 Şubat Ve Başörtülü Kadınlar: Bir Zihinsel Ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)mamış Hikâyesi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Kantarıcı, Ö. (2015). *İslami Kadın Modernliğinin Tüketim Toplumunda Temsili: Âlâ Dergisi Üzerine Bir İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, S. (2012). *1980 Sonrası Türkiye Solunun Siyasal İslam'a İlişkin Tutumu/Değerlendirmeleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaaslan, S. (2010). *1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Keskin, Z. (2016). *Kur'an Hükümlerine Modernist Yaklaşımlar Ve Bunların Eleştirel Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mavi, İ. (2012). *İktidar Ve Beden: Türkiye'de Başörtüsü Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Mutlutürk, M. (2006). *Kelam Kaynaklarında Kadın*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Okdemir, İ. (2005). *Din Ve Vicdan Özgürlüğü ve Laiklik Bağlamında Üniversitelerde Türban Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi), Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Onur, D. (2009). *Basında İdeolojinin Oluşumu Ve Haber Üretim Sürecine Etkisi (Örnek Olay: Danıştay'ın Türban Kararı Ve Danıştay Saldırısı)*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öğüt, S. (2010). *Pornografi Ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Övür, A. (2013). *Siyaset-Eğlence İlişkisi: 2010-2012 Döneminde Türkiye'deki Popüler Dizilerde Muhafazakâr İdeolojinin Yeniden Üretimi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özbek, F. (2013). *İslamda Tesettür*, (Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özelge, E. G. (2008). *İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye'de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü ve Tesettür Modası*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özenç, B. (2005). *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Çerçevesinde İnanç Özgürlüğü ve Türkiye*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özer, F. N. (2019). *Feminizm ve Tüketim İlişkileri Bağlamında Dergi İncelemesi: Aysha Dergisi Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özkaynak, M. (2018). *Dindarlık Ve Tesettür Modası Eğiliminin Satın Alma Niyeti Üzerindeki Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özüdoğru, B. (2017). *Farklı Nesiller Tesettür Algısı*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sağlam, M. H. (2016). *Türk Romanında Din Ve İnanç Algısı (1934-1938)*, (Doktora Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saraç, S. (2015). *The Construction Of Material And Visual Culture For The Changing Muslim Female Portrait In 2000s: The Case Of Islamic Fashion Magazines And A Visuality- Based Social Media Network*, (Yüksek Lisans), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.



- Savaş, E. (2012). *Çalışan Kadınların Dinî Tutum Ve Davranışları (Sivas Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sayan Cengiz, F. (2014). *Beyond TheCulturalization Of TheHeadscarf: WomenWithHeadscarvesInRetailJobsIn 2000s Turkey*, (Doktora Tezi), Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sezgin, S. (2014). *Türkiye’de Feminist Söylem Ve İslami Feminizm*, (Yüksek Lisans Tezi), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şark, E. (2010). *Yeni Şafak Gazetesi’nin Yayın Politikası ve Haber Söylemi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şaylan, D. (2011). *ContemporaryWomen’sMovementInTurkey: Production Of DifferentKnowledges*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şimşek, D. C. (2018). *Bir İktidar Mücadelesi Alanı Olarak Tesettürlü Kadınlar: Aysha Dergisi Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taş, H. (2019). *Postmodernlik Ve Muhafazakârlık Bağlamında Kadın Kimliği İnşası: Gaziantep Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tepe, M. E. (2018). *Tesettür Moda Reklamlarında İkna Bilgi Modelinin Kullanımı: Y Kuşağına Yönelik Bir Uygulama*, (Yüksek Lisans Tezi), Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uluç, Ö. (2011). *Kamusal Alanda Din*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uslu, H. (2018). *Muhafazakâr Kadınların Online Alışveriş Yapma Davranışları Üzerine Bir Alan Araştırması*,(Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünal, B. N. (2013). *İslam Kültüründe Kadın-Erkek Diyaloğu*, (Yüksek Lisans Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünlü, Ş. (2018). *Türkiye’de Laiklik Anlayışı Üzerine Eleştirel Bir İnceleme: Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, (Yüksek Lisans Tezi), Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünür, E. (2018). *Geçmişin Görünmez Kadınları: Geleneksel Kadınların Siyasallaşma Süreci*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Yılmaz, B. (2007). *Kur'ân Yorum Tarihinde Nur Sûresi 31. Ayet İle Ahzab Sûresi 32- 33., 53. Ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Z. (2005). *28 Şubat Sonrası İslamcı Kadınlar*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zariç, S. (2016). *Türkiye'de Laiklik ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Laiklik Anlayışı*, (Doktora Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



