

BİR İKTİDAR ALANI ARACI OLARAK BAŞÖRTÜSÜ

Cihan Aktaş

Başörtüsü yasağı, sorunun çözümsüz bırakılması ve iktidar alanı algısı arasında yakın bir ilişki vardır. İktidar alanı içinden tarif edilen yasaklar, Türkiye'de modernleşmeye dönük stratejiler ve üslupların modernleşmeyi oluşturan kurum ve kavramların yerini tuttuğunun bir temsili-dir. Bu yaklaşım, modern kamusal alanı jakoben bir laikliğin sindirildiği açık bir harem gibi tasarılmanın önünü açmıştır. Fakat karşılıklı etkileşim içerisinde, bu tasarım farklı tarihsel dönemlerde değişik sonuçlar ve tepkiler üretmiştir. Yazının amacı, dindar kesimlerde sözkonusu farklı tarihsel yansımaların ve tepkilerin bir incelemesini sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, Kamusal alan, iktidar alanı aracı, alternatif kamu, İslamcı Kadın, Mü'mine Kadın

20'li Yıllar: Modern Bir Kamu Tasarımı

Neredeyse otuzbeş yıl oldu, yükselen bir dalga olarak 60'lı yıllardan, kişisel olarak da Hatice Babacan'dan bu yana Türkiye'de okullarda başörtüsü bir çatışma ve tartışma konusu olarak ülke gündeminde yer tutuyor. En az yüz yıldır ise genel olarak tesettür, özeld de başörtüsü; Batı ve Doğu, modernlik ve geleneksellik, İslâm ve modern dünya arasındaki gerginlik ve çatışmaların bir simgesi haline geldi; bu nedenle de söz konusu ikiliklerin uzlaşmazlığı nispetinde zor bir mesele olarak yeniden ve yeniden tanımlamalara maruz kaldı. Bu tanımlamalara bir yasağı haklılaştırma ve sürdürme gibi bir amaca uygun olarak gidildiği söylenebilir. Başörtülüler özgürlükten, bedenine sahip çıkmaktan, Allah'ın rızasını kazanmaktan hareketle 'ideolojik simge' gibi, 'ayrım-cılık' şeklinde çok da net olmayan yasak gerekçelerini hak etmediklerini savunuyorlarken, başörtüsü yasağına taraftar olanlar iddialarını, çok eskilerde kalan bir kılık-kıyafet tanımı ve irtica söylemi üzerinden sürdürmektedirler.

Sorunun çözümsüz olarak ortaya konması, başörtüsünün bir iktidar alanı aracı olarak anlaşıldığını gösteriyor. Demirel'in 1999 yılında türban tartışmalarına son noktayı koymak üzere yaptığı "Devlette türban olmaz" şeklindeki açıklaması da bu anlayışın bir göstergesi. (*Sabah*, 12 Mayıs 1999). Demirel'in devleti yurt sathına yayılan büyük bir kamusal alan olarak düşündüğü söylenebilir. Bu büyük kamusal alanda başörtüsü yasak, başörtüsü özünde kamusal olduğuna göre, evlerde kullanılması da gerekmiyor. Emine Erdoğan'ın eşiyle birlikte açılışına katıldığı fabrika alanları, genç kızların okula gitmesi bağlamındaki etkinliklerin de bu büyük kamusal alanın dışında tutulduğunu mu düşünmeliyiz?

İktidar alanı açısından bakılınca Türkiye'de modernleşmeye dönük stratejilerin ve üslupların giderek modernleşmeyi oluşturan kurum ve kavramların yerini tutmuş olduğunu söyleyebiliriz. Modernlik, mesela eleştirel akıl açısından değil de, araçların ve hayat tarzlarındaki sembollerin değişimi açısından, bir bakıma hayli duygusal bir yaklaşımla tanımlanıyor. Esasında yirmi yıldır "türban" diye isimlendirilen başörtüsüne yönelik eğilim, Müslüman genç kızların ve kadınların hem dindar kalmak hem de hayatın gerisine düşmemek için yaptıkları bir hamlenin ya da Müslümanların kadın görüşlerinde yaşanan büyük ve çarpıcı bir değişimin simgesi olarak anlaşılabilirdi ama böyle bir okumayı yapabilmek için hem bunu istemek hem de bunu mümkün kılacak yeni ve üst bir okuma bilincine kavuşmak gerekiyor. Nitekim demokrasi söylemlerine karşılık halk kitlelerini sürü veya yığın olarak görmekten vazgeçmediği anlaşılan iktidar alanının mantığıyla başörtülü ya da Batılı hemcinsleri gibi giyinmeyen kadınlar, terbiye edilmesi ve hidayete erdirilmesi gereken fitne kaynakları olarak tanımlanmışlardır. Bu konudaki iddialar ve suçlamalar ayrıca toplumdaki yeni dinamiklere ve bunları temsil eden simgelere yönelik kuşkunun fazlasıyla abartılması anlamına da gelmiştir. Modern dünyada dindar olarak var olma çabasıyla alakası görülmemeyen başörtülü öğrenciye, öteki veya başkası muamelesi yapılmıştır.

Sözünü ettiğimiz türde bir iktidar alanı Abdurrahman Arslan'ın ifadesiyle,

"...toplumsal tahayyül üzerinde Osmanlı'dan bu yana otoriter ve denetleyici temelde süreçlendirilmiş ilişkilerde görünür. Siyaseti kendi alanına ait, kendinin sınırlarının belirlediği bir alan olarak anlar. İktidar alanı bu haliyle, Osmanlı'dan başlayıp yeni şartların değişmeyi mecbur hale getirdiği eklemlemeler ile Tanzimat ve Cumhuriyet'le günümüze ka-

dar devam eden bir sürekliliği temsil eder. Osmanlı'dan günümüze kadar siyaset yapma ve toplumu yönetme, iktidar alanına dahil, bu alanın sınırlarını çizen ve koruyanlara ait bir imtiyaz olarak kendini var kılmayı sürdürmüştür. Batı karşısında düşülen yenilgiler iktidar alanını kendi içinde bir toparlanma ve yeniden onarıma gitmeye zorunlu bırakmış ve 'devletin kurtarılması' bu alanın kamuya doğru yaydığı ve ürettiği politikaların en geçerli gerekçelerinden biri olarak gündemde kalmıştır. Batı karşısında içine düşülen aczin ortaya koyduğu bir gerekçe olarak devletin kurtarılması, iktidar alanı için hem yeni bir medeniyete geçmekle bu durumu aşmanın hem de kendini güvenceye alması imkanı anlamına gelmiştir. Böylelikle iktidar alanı şeriat alanı ile ilişkisini yeniden düzenleme noktasına gelmiştir. Cumhuriyet'e geçişle birlikte iktidar alanı dini devlet yapısı içine alırken onunla zaten zayıf olan bağımlı da koparmıştır. İktidar alanı artık şeriatın değil, modernleşmenin temsilcisidir; laiklik ise iktidar alanının tercihi olarak modernleşme süreçlerinde pozitivist korunma barınağı. Bu açıdan bakılacak olursa Cumhuriyet kurumları farklı bir meşruiyet temelinde hareket etmekle birlikte hala sürekliliğini koruyan Osmanlı-Tanzimat dönemi iktidar alanının içinde kalmayı sürdürmüşlerdir. Hegemonik merkeziliğin değişmezliği ve modernleşmeyi bu kaynak ekseninde tahakkümcü bir üslupla hedeflemiş olmak, bu sürekliliğin göstergeleridir. Yeni teknolojilerin eskiden nispi olarak özgür olabilen kesimler üzerindeki denetimleri artırma imkanı sunması ise tahakkümcülüğü kıskırtmıştır. Oysa paradoksal bir şekilde modernleşmeye yapılan vurgu, teknolojik-elektronik araçların kullanımının yaygınlaşmasıyla gelen değişimlerden de etkilenerek iktidar alanının öngördüğü tahakkümcü politikaların aleyhine bir toplumsal bilinçlenmeyle sonuçlanmıştır (Arslan, 2000: 198-217).

Arslan'dan uzunca bir alıntıyla açıklamaya çalıştığımız bu iktidar alanı bugün Osmanlı'da olduğu gibi eril, feodal, militer ve ataerkil nitelikler göstermektedir. Ancak iktidar alanının bu karakterine karşılık gösterilen hedeflerin kitleyi dikkate alması, bu alanda şizofren bir bölünme yaşanması anlamına da gelmiştir. Ümit Aktaş'ın ifade ettiği gibi:

"...Hegcleyen diyalektik bir bakışla ve Freudyen bir dille anlatılacak olursa Türkiye Cumhuriyeti, reel anlamda varamadığı çağdaş-batılı uygarlığa mensubiyetini kendi içinde şizofren bir bölünmeye giderek, aşağıladığı ve gerici ilan ettiği kendi tarih öncesine (Cumhuriyet öncesine) ait kimliği bastırarak oluşturmaya çalıştığı egemen bir üst benlik kurgusuyla gerçekleştirmeye, daha doğrusu bu yolla Batı karşısında hissettiği eziklikten kurtulmaya çalışmıştır. Emperyalist olmadığı için batılılaşmayan sistem bu sorunsalı kendi içinde kurduğu emperyal ilişkilerle gidermek isterken, tanımlamak ve değiştirmek istediği kitleleri ötekileş-

tirme yoluna gitmiştir. Seçkinici yaklaşımlarla beslenen geliştirilmiş yapay bir üstbenlik, ilk görece özgürlüklerle birlikte Cumhuriyet'in ilk yıllarında köylere hapsettiği, bodrumlara ve çatı aralarına tıkadığı tarih öncesi kalabalıkların kimlik arayışlarının baskınına uğramıştır. Bu kalabalıklar sisteme temel dayanakları olan laikliği, demokrasiyi, çağdaşlığı, insan haklarını öğretmeye çalışmakta, klasik suçlamalar olan şeriatçı, gerici, yobaz tanımlarına hiç de uymayan yönelimler ve üsluplar ortaya koymaktadır" (Aktaş, 1998: 438). (2)

Başörtüsüne karşı irrasyonel tepkinin bir psikolojik sapma ya da kompleksle malul olduğu şeklinde bir çözümlemeyi Yasin Aktay da dile getirmektedir:

"Bugün (her düzeydeki) hakim elitlerin kahır ekseriyeti bütün varlıklarını en fazla birkaç kuşak önce elde etmiş, bir sonradan görme burjuvazi özelliklerini sergilemektedir. Bu sonradan görmeliğin bürokratik düzeyde ürettiği davranış kodlarıyla ekonomik veya sanatsal düzeyde ürettiği davranış kodları arasında tabii ki bazı farklar vardır ama hiç değişmeyen şey, her birinin yakın zamanda yaşamış olduklarının bütün psikolojileri üzerinde tedavi gerektirecek derinlikte kompleks etkiler bırakmış olmasıdır" (Aktay, 2004: 54-55).

Başörtüsüne karşı şiddetli muhalefetiyle bilinen bir üniversite profesörü bayanın başörtüsüyle ilgili televizyondaki bir tartışma programında, 'Bunlar diğer kadınları günahkarlık hissine sokuyorlar, onlara öylece baskı yapıyorlar' şeklinde ağızdan kaçırdığı sözleri Aktay'a göre tam da köyden şehre inişin belli bir aşamasının tipik psikolojisini ele vermektedir (a.g.m.).

Arslan'ın ifade ettiği gibi, 'irtica', iktidar alanının kitlelere yönelik bir şantajı olarak her zaman gündemde olmuştur. Osmanlı döneminde Abdullah Cevdet tarafından dile getirilen ve Cumhuriyet dönemi meclislerinde de dillendirilen "gülüyle dikeniyile Batılılaşma" gibi bir hedefe sahip olan modernistler, Batı'yı görünüşte bile aktaramamış olmanın sorumluluğunu yıllarca gerıcilere yüklemeye devam etmişlerdir (Aktaş, 1991: 96-97). Modernleşmeye yönelik tutku Daryuş Şayagan tarafından isimlendirildiği haliyle 'yaralı bilinç'ler üretirken, çarpık görme ve okuma biçimlerine meşruiyet kazanmıştır. Bu okuma biçimlerine göre başörtülü kadınların etkin olarak göründükleri bir Türkiye fotoğrafı, gerek zamansal gerekse mekansal anlamda bir geriye dönüşün göstergesidir. Türbana ya da başörtüsüne ilişkin büyük tepki, iktidar alanının ku-

rumlarından beslenen bir kesimde sabitleşirken, başörtüsünün gericiliğinin, kadının ezilmesinin simgesi olduğu inancı bir tür çağdaşlaşma ideolojisine dönüşen çizgide yer tutmuştur. Şu var ki bu çizginin, meşruiyetine kaynak olarak gösterdiği Kemalizm'le her açıdan uyumlu olmak gibi bir kaygısı olmadığı da ortadadır. Mustafa Kemal, idealindeki Türk kadınına *'...dünyanın en aydın, en faziletli ve en ağır kadını olmalıdır. Ağır sıklıkta değil, ahlakta ve fazilette ağır, vakarlı bir kadın olmalıdır. Türk kadınının vazifesi, Türk'ün zihniyeti ile, azmi ile muhafaza ve müdafaya kudretli nesiller yetiştirmektir' (...)* "Şunu da ilave edeyim ki, kadınlık meselesinde şekil ve kıyafetle başarıdan ziyade, asıl kazanılması gerekli olan, nur ile, irfan ile, gerçek faziletle bezenmek ve kuvvetlenmektir" şeklinde ifadelerle tasvir etmişti ve Aytunç Altındal'a göre Mustafa Kemal'in düşlerindeki bu Türk kadını tipi gerçekleşmemiş, hatta Mustafa Kemal'in düşü genel anlamda ihanete uğramış, Kemalist, göreceli sosyal demokrat ve sonraki Atatürkçü (liberal) kadın tipleri bile çeşitli üstü kapalı politik oyunlarla 'Osmanlı bağınazlığına' döndürülmüştür (Altındal, 1985: 141).

40'lı Yıllar: Erkek Kamusal Alan

Ulusal kadın modeline ilişkin kurgular yaygın olarak, önceleri Batılı modaları, sonraları da giderek Batılı teorileri tüketen kadınlarla neticelenmiştir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* isimli romanında israfa ve gösterişe dayalı hayat tarzlarını eleştirdiği (Karaosmanoğlu, 1964: 99-102), *Panorama*'da ise bu eleştirilerini sürdürürken 'biblo kadınlar' olarak isimlendirdiği (Karaosmanoğlu, 1971: 151-2) kadın tipleri, dindar kesimlerin eleştirilerine haklılık kazandıran bir şekilde, karikatürleştirilerek tasvir edilirler. Burada modernleşme paradigmasının belirgin zaafıyla karşılaşılıyor: Görünüşleriyle birlikte zihinsel olarak da değişecek ve aileden başlayarak toplumunu da değiştirecek kadınlar varsayımı üzerinden politikalar üretilmiş ama Yakup Kadri'nin *Ankara* ve *Panorama* gibi romanlarında anlattığı üzere görünüşü batılı olmakla birlikte zihinsel olarak tüketici kadınlarla karşılaşmıştır.

Modernleşmenin Batılı hayat tarzlarının iktibası şeklinde yansıtılmasını sağlayan araçlar, sözgelimi Cumhuriyet balolarının yapay atmosferleri, Halkevleri temsillerine ait kara çarşaftan tayyöre ve şapka geçişi yansıtan fotoğraflar, modernleşme politikalarının ciddiyetinin sorgulanmasına yol açmıştır. 'Gülüyle dikeniyile batılılaşma' hedefi ise

giderek bir medeniyet vizyonu bakımından kabul edilmez sayılmıştır (Aktaş, 1995: 248). Kadınların modernleşmesi zihinsel anlamda gelişmenin sağlanamadığı oranda, görüntüler üzerinden konuşulmuştur. Kitlelerin dindar olarak yaşama taleplerini ve bu alandaki sorunlarını görmezden gelme tutumu, İlber Ortaylı'nın ifadesiyle dinin köylülere terkedilmesi gibi bir sonuç vermiştir (Ortaylı, 1997).

İktidar alanı, inancı yeniden tanımlarken, kitlelerin inancını mücadele edilmesi gereken irtica ve cehalet ya da yobazlık ifadeleri olarak göstermiştir. Kaldı ki İslâmiyet tek bir din olsa bile, hayattaki yorumları farklı ve çeşitlidir. Her insanın inancı kendi kişiliğinin, tavrının, konumunun özelliklerini yansıtır. Özgürlük ise her insanın iç özgürlüğüdür, dışarıdan dayatılamaz, zorla benimsetilemez. Octavio Paz'ın ifade ettiği gibi özgürlük, bir mutlakiyete dönüştüğü anda özgürlük olmaktan çıkar, başkalarına zorla benimsetilmeye kalkışılan bir özgürlük ise o anda tiranizme dönüşür (Paz, 1990: 127). Şu var ki inançların yorumları ve buna bağlı yaşama tarzları ne denetim altında tutulabilir ne de öngörülebilirler; aksi takdirde inançla ilgili serüvenler olmaktan çıkarak, iktidar fenomenlerine dönüşürler. Masum Anadolu kadınları gibi başörtüsü değil de 'türban' kullanan öğrenci kızın inancından kuşku lanmak, iktidar alanının inanma biçimlerini denetim altında tutma isteğinin bir göstergesidir. Tesettürü modern kent hayatı içinde yeniden üretmeye çalışan genç kızın bu keşif ve yaratıcılığında vazgeçerek yemenili ve şalvarlı Anadolu kadınları gibi giyinmesi tercih ediliyor gibi görünüyor ama bu yeğleyişte bir samimiyetten söz edilemez. Zamanında bu alanda süregiden çatışmada da kınanan ve hor görülen taraf, şalvarlı ve yemenili Anadolu kadınları olmuşlardır; 60'lı ve 70'li yılların Türk filmleri, Güllü'ler, Ayşecik serüvenleri kekeme bir dille de olsa bu çatışmayı sergilerler. Dinselliğe ilişkin simgeler ve hayat tarzları bir taraftan köylülükle ilişkilendirilirken, diğer taraftan Mustafa Kemal'in 'Köylü milletin efendisidir' sözünden ve dönemin belirleyici ideolojisi olan sosyalist söylemlerin etkisiyle, emekçi ve köylü kadınlara yönelik bir yüceltmeden de söz edebiliriz. Eli nasırlı köylü kadın, emekçi, zihin işçisi kadınlarla birlikte yüceltilmiştir (Sirman, 1993: 248). Ancak mecliste yer alma da dahil birçok alanda sembolik olarak tezahür eden bu yüceltmeye karşılık, köylülük sembolleriyle mücadele çağdaş uygarlık hedefi için bir zorunluluk sayılmıştır.

Ellili yıllarda görece olarak dışlanan mağdur kitlelerin sesini duyan muhalefete karşılık, köy kökenli ya da modern görünmeyen kadın-

lara hayli buyurgan ve sert bir tonla, eğitmek ve değiştirmek, dolayısıyla 'kurtarmak' üzere yaklaşan kadın dernekleri yoğun olarak faaliyete başlamışlardır. Kadınları kurtarmak bu durumda sanki onların görünüşünü kurtarmakla aynı şeydir. Ayşe Durakbaşa'ya göre o dönemlerde, "Halide Edib'in temsil ettiği 'hanımefendilik' imgesinde somutlaşan yeni bir tür kadınlık durumu, Kemalist milliyetçi kadınlar için ayırt edici bir kimlik özelliği haline gelirken, onları geleneksel Osmanlı hanımlarından ayırtırdı; ellerine de bir 'değnek' vererek alt sınıf erkekler ve kadınlar üzerinde hakimiyet kurmalarını sağladı" (Durakbaşa, 137-8). Ayrıca bu eğitilmiş kadınlar, kendileri gibi eğitilmiş erkeklere eğitilmemiş hemcinslerine nazaran çok daha yakındılar (Frey, 1965: 153'ten aktaran Durakbaşa, a.g.e: 137). Özellikle Köy enstitüsü mezunu kadın öğretmenlerle birlikte püriten bir eğitim, topluma, halka veya millete kendini adamak üzere kadınsı özelliklerini basuran ya da örtbas eden kadın öğretmenler yetiştirmiştir. Bir bakıma *devlet*'le ilişkilerinde bir baba-kız tavrı içinde görünen, dolayısıyla eril devletin ataerkil kültüre dayanan kodlarıyla özel bir tür feminizmi temsil eden bu kadın öğretmenlerin oluşturduğu kamusal alan ilişkilerinde cinselliğin kaybedilmesi veya göz ardı edilmesine bağlı bir tür sosyal aktörel karakter özelliğinin bir yerde 60'lı yıllarda ortaya çıkan İslamcı kadınlarla benzeşme gösterdiğinden söz etmek o kadar yanlış olmasa gerek. Böyle bir buluşma Halide Edip'in kahramanları; Kaya ve Rabia'nın cinsellik-dışı ve yüce değerlere adanmış kişiliklerinde çözümlenebilir. Kadının cinselliği nedeniyle fitneye yol açmamak için oluşturacağı sert kabuklu kişilik ve yine kamusal alana açılan kadının burada kendi babası yerine devlet babasının himayesine sığınma ve ona layık olacak şekilde yaşama temayülü gibi göstergeler dikkate değerdir. Bu açıdan bakılacak olursa başörtülü öğrenci olgusunda Kemalizm'in ne ölçüde etkili olduğu yeterince tartışılmamış bir konudur: Mükemmel kadınlar olmayı hedefleyen ama bunu bir tür bedensizleşmeyle, ideolojik bir arınma ve adanmayla gerçekleştirebilecek bir misyondur bu. Tanımlanan beden, modern-iffetli-Türk, bizim emek ve sadakatimizle biçimlenen, kendi üretimimiz olarak görülen bu beden aynı zamanda; Batılı olmak ya da yerli olmak için, Batılı kodları olan kamusal alanda hiç olmadığı gibi var olabilmek adına duyduğu sorumlulukla malul. Aldığı tedbirlere rağmen hala fitne fesusat kaynağı olmakla suçlanabilir; bu nedenle hem saldırgan bir savunma hali içinde hem de özür dileyen bir korku haline düşer olarak savrulmalar yaşayabilir.

60'lı Yıllar: Dindar Olarak Kamusal Alana Katılmak

60'lı yıllara doğru şehirleşmenin sürmesi ve eğitimin yaygınlaştırılması çabalarına karşılık 'ulusal kadın modeli', kadınlar arasında henüz somutluk kazanabilmiş değildir. Bu yönde ya her açıdan batılılaşarak toplumuna yabancılaşmış bir azınlık ya da zihinsel bir kaygı taşımadan sadece batılı kadınlar gibi yaşamaya ve görünmeye büyük önem atfeden 'modern' kadınlar vardır. Kılık-kıyafet değişimi konusundaki fazlasıyla ısrarlı bu tür talep ve uygulamalar, ileride gazeteci İlhan Selçuk tarafından 'Gardrob Atatürkçülüğü' olarak adlandırılacaktır. Kayıtsız şartsız bir modernleşme, dini inançları ve yaşantıları iptal etmeye kurgulanan kuşkulu bir hedef olarak algılanmaktadır. Kamusal alanın dinsel simgelerden arındırılmış olması yönünde de tartışmalar sürmektedir. Sözgelimi 1955'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir genelgeyle bünyesinde çalışan bayan memurların başlarını örtmelerini istemesi basında tartışmalara yol açmıştır (*Cumhuriyet Gazetesi*, 26 Mart 1956). Bu konuda gazetelerde yer alan yazılarda sıklıkla 'namus ve şerefın çarşafı, fesle elde edilemeyeceği', bu tür 'ucube' kılıkların bizi Batı ülkeleri nezdinde gülünç düşürdüğü ifade ediliyordu. Alınan bütün tedbirlere ve yapılan propagandalara karşılık kadınların örtünmekte ısrarı, Batılılaşma ve çağdaşlaşma yolunda en önemli bir sorun olarak görülüyor ve ağır bir dille eleştiriliyordu. Buna bağlı olarak kadın dernekleri toplumsal fotoğrafın 'çağdaşlaşması' adına, mesela 'çarşaf giyen kadınlara manto bağı' gibi kampanyalar düzenliyorlardı (*Cumhuriyet*, 27 Mart 1965) Bu kampanyalarda kullanılan dil hemen her zaman üstten ve buyurgan bir tona sahipti. Kuşkusuz bu yaklaşım, 'alt sınıf' diye isimlendirilen kesimleri, modernleşme politikalarına olsun, araçlarına olsun, temkinli yaklaşmaya sevk etmiştir.

1960 darbesinden sonra kılık kıyafeti düzenleyen bir kanun olmadığı halde, şapka ile ilgili kanunu kıyafet kanunuymuş gibi görme ve gösterme eğiliminin olağanlaştığı görülmektedir. Bu yıllarda 'dinsel bağnazlıkla' mücadelede 'aydın din adamları yetiştirme' şeklindeki bir çözüm arayışı, daha vurgulu olarak gündeme gelmiştir. Bununla birlikte dindar kadınların kendilerine yabancı gibi görünen kamusal alana açılma konusundaki korku ve çekingenliklerinin azaldığı söylenebilir. Birçoğu tercüme kitap ve dergilerde yer alan dini içerikli yazılar, bunun bir nedenidir. Daha önemli bir neden ise 50'li yıllardan itibaren yaşanan kentleşmenin dindar kadını ev ve özel alanla sınırlı bir hayat tarzından

çıkma mecbur etmesidir. Dolayısıyla bir yandan bu Batı'yı model alan kamusal alanda ahlaklı ve iffetli olmanın şartları ve gerekleri konuşulmaktayken, diğer yandan da kamusal alanda Müslüman kadının dininin icaplarını yerine getireceği şekilde düzenlemeler yapılması talebi kendini dayatmaktadır. İrticanın yükselmesine ilişkin açıklamaların 1968'lerde yoğunluk kazanması, o yıllarda öğrenci olaylarındaki kutuplaşmaların etkileri yanı sıra, öğrenim görmüş ve kültürlü sayılan kadınlar arasında örtünme eğiliminin artış göstermesiyle de ilgilidir. Dindar bir aileden gelmemekle birlikte eğitim-öğretim sürecinde edindiği bilgilerle dine yönelen Şule Yüksel Şenler gibi kadın yazarlar birer tebliğci olarak basın dünyasında yer almaya başlamışlardır. Yine de aile dışındaki hayatın kadın için tehlikelerle dolu olduğuna dair bir kaygı her zaman dillendirilmiştir. Sözgelimi, 1968 yılında Türkiye İslâm Enstitüsü Talebe Federasyonu tarafından dağıtılan 'Müslüman Türk Kadınlara Hitap' başlıklı beyanname, "kadın hakları, hürriyetleri teraneleri altında kadının, yaratılışına zıt bir hayat tarzına sürüklendiği, aile müessesesinin zayıfladığı, fuhuş ve zinanın kolaylaştığı, bunun da adının hürriyet konulduğu" şeklinde görüşlere yer verildiği görülmektedir (Akşam, 27 Mart 1968).

60'lı yıllar bu alandaki problemlerin nispeten temel meselelerin ayırında olunarak tartışılmaya başlandığı yıllardır. Kadınlar ilk kez bu yıllarda kendileri üzerinden yürütülen tartışmalara karışmaya başlamışlardır. 1968'de başörtüsünü açmadığı için Ankara İlahiyat Fakültesi'nden atılan Hatice Babacan'a ilişkin haberler basında geniş yer tuttu. Fakülte idaresi ve bazı ders hocaları Babacan'ın tarikatlar tarafından yönlendirildiğini ve başka amaçlar için örtündüğünü ileri sürerek derslere devamına karşı çıkmışlardı. Bu olay üzerine fakülte öğrencileri boykot yapmaya başladılar (Z. Münteha Polat ile konuşma, *Zaman*, 20.12. 1988). Babacan olayının kazandırdığı ivmeyle, 70'li yıllar boyunca kamusal alanda tesettürün varlığı tartışılmaya açıldı. Başörtülüler konusundaki kafa karışıklığı aslında iki yönlüydü. Bir kesim zaten laiklik ve kıyafet devrimleri ya da çağdaşlaşma adına başörtülülerin öğrenci ya da memur olmasına, etkin kişilikler olarak toplum hayatı içinde yer almasına itiraz ediyordu. Ancak kamusal alanda başörtüsü, dindar kesimler açısından da kadın konusundaki yaklaşımlarını gözden geçirmelerini gerektiren yeni bir olguydu. Başörtüsü yasakları için başlangıçta öne sürülen 'başörtüsü kadınların okuması ve bir meslek sahibi olmasına engel olan şeriat kanunlarının simgesidir' şeklindeki man-

tığın pratikte geçerliliğini yitirmesine karşılık, yasakların devamında ısrar edilmesi karşı eleştirilere ivme kazandırırken, İslâmi kesimin tartışma gündemine 'İslâm'da kadının hakları' konusunu giderek daha da genişleyen boyutlarıyla önemli bir madde olarak yerleştirdi. Din adına Müslüman kadınların kamusal alanda yer almalarına ilişkin olumsuz görüşler ise, İslâm'ın kadına tanıdığı hakların kaynaklara dönerek cevaplandırılması eğilimini güçlendirdi. Bu arada sol ve sosyal demokrat diye tanımlanan kesimlerde bu konudaki değerlendirmelerin çeşitlilik kazandığı söylenebilir. Mesela İlhami Soysal 'Bacılarımız' başlıklı yazısında Hatice Babacan'ı Romanyalı komünist militan Anna Pauker'e benzetmiştir (Soysal, 1968).

1960 sonrasında yapılanmaya başlanan ve 'yeni İslâmcılık' kapsamında da değerlendirilen Büyük Doğu, Diriliş gibi ekollerin biçim verdiği bir İslâmî eğilim, sağcılıktan ayrışarak Müslümanlar için net bir kimlik tanımlama yapmakta bir mesafe katetmiş görünmektedir. Bu yapılanma ülkedeki iç savaş manzarası veren çatışmaları dikkatle izlemekte olan batılı gözlemcilerin dikkatinden kaçmıyordu. Sözelimi Le Figaro'da, Türkiye'deki İslâmî gelişmeleri irdeleyen bir yazıda, Türkiye'nin artık yol kavşağına vardığı, bu noktada Batı ile İslâmiyet arasında bir seçim yapmasının zamanı geldiği ifade ediliyordu. Bu şekilde köktenci bir medeniyet seçimi ise zorlukları, handikapları nedeniyle 'acil' yüzeysel değişiklikleri esas alıyor, bu yüzden de dini simgelerin kamusal alandaki görünürlükleri konusunda, mantıklı açıklamalara lüzum hissetmeyen aşırı hassasiyetin korunması sürüyordu. 1973'te Emine Aykenar isimli avukat hanımın başörtüsü nedeniyle barodan atılması gibi örnekler, bir taraftan başörtülü okunabileceği ve meslek sahibi olunabileceğini ortaya koyarken, diğer taraftan da başörtüsü ve kamusal alan arasında da mevcut gerilimin altını çiziyordu. MC hükümetleri döneminde de yasaklar başörtüsünün kadının tutsaklığını ya da cehaletini simgelediğine dair görüş pratikte kısmen geçerliliğini yitirdiği halde, 'irtica tehlikesi' öne sürülerek canlı tutulmuştur.

Kadınlardaki siyasallaşma, ülkedeki siyasal gerginliklerden bağımsız düşünülemez. Bir taraftan başörtüsü kamusal alanda yasaklanırken, diğer taraftan başörtülülerin 'nasılsa' ortaya çıkarak siyasallaştığından söz etmek de ilginç bir çelişkidir; makul olmayan yasaklar özellikle son derece insani olan haklara yöneldiğinde, bir siyasal bilincin oluşumu kaçınılmazdır. İslâmî eserler okuyan dindarların 'nurculuk'la suçlanarak tutuklanması, teypte Mevlid-i Şerif dinlemenin bile laikliğe aykırı suç

sayılması, başörtülü öğrenci ve memurların baskı görmesi, çarşafli kadınların, sakallı ya da eli tespihli bir erkek fotoğrafının gazetelerde 'irtica' suçlaması için bir belge olarak kullanılması, bu alanda mevcut tepkileri canlı tutuyordu. İslâmî kesimde ise bir yandan "Müslüman kadının toplumdaki yeri ne olmalı?" gibi sorulara cevap arayan kitaplar yayınlanırken, diğer yandan da Müslüman kadınlarda bu soruya has alışlagelmiş açıklamaların yetersiz kaldığı, hızlı bir toplumsallaşma yaşanmaktaydı. Bu yıllarda Müslüman kadınların gerek eğitim ve iş, gerekse sosyal ve kültürel alanlarda faaliyetleri dikkat çekicidir. Kızlarının karma okullarda okumasını istemeyen aileler için, 1977'de öğretime başlayan kız-imam hatipleri uygun bir çözüm olmuştur (Aktas, 1990: 62).

80'li Yıllar: Kamusal Alanda Kendine Yer Açmak

Başörtüsünü yasaklayan bir kanun olmamasına karşılık, 70'li yıllara kadar böyle bir kanun varmış gibi başörtülülere yaklaşıldığına değinmiştik; esasen başörtülülerin kamusal alandaki varlığı o tarihlerde bu tür bir yasanın tartışılmasına gerek duyurmayacak kadar kararsız ve sınırlıdır. 12 Eylül'den sonraki yıllarda, 'irticai gelişmelerin' askeri darbenin gerekçelerinden biri olarak gösterilmesine bağlı olarak, kamusal alanda başörtüsü, bir baskı konusu halinde gündemde kalmaya devam etti. Aralık 1981'de Milli Eğitim Bakanlığı, öğretmen-öğrenci kılık-kıyafetini düzenleyen 8/3349 sayılı yönetmeliği yayınladı ve bu yönetmelik Bakanlar Kurulu tarafından onaylanarak yürürlüğe sokuldu. İlk kez öğretmen ve öğrencilerin kılık kıyafetlerine ilişkin bu denli kapsamlı bir yönetmelik yayınlanıyor ve İmam-hatipli kız öğrencilerin başlarını açmasının gerekliliği, bu kadar kesin bir dille ifade ediliyordu. Bu yönetmelik sonraki yıllarda İslâmcı-laik şeklinde ortaya çıkan bir kutuplaşmanın en çok gerginlik oluşturan ve çözümsüzleşen bir maddesi olarak gündemde kaldı. Yönetmeliklerle ve şahsi kararlarla sürdürülen bir yasağa tepki gösteren öğrencilerin gerginliğin sorumluları olarak sunulması, yasakların devamında ısrarın bir gerekçesine dönüştürülerek, sorunu daha da çözümsüz bir noktaya taşıdı. Belki de askeri darbe sonrasında toplum, de-politize edilmek üzere biçimlendirilirken başörtüsü yasağının tavizsiz bir şekilde uygulanmasının, modern eğitim görmüş ve üniversite eğitimi görmekte de ısrarlı hareket eden genç kızları, başlarını açmaya sevk edeceği düşünülmekteydi; ancak yasakların başörtüsü konusunu gündemde tutarak genişletmesi, başörtülü öğrenci sayısının artmasını etkilemiştir denilebilir.

80'li yıllarda Özal'ın politikaları sistemin tabularını da sarsarken, bu sarsıntının dindar kitlelerdeki etkileri İslâmizasyon ile tesviye edilecektir. Başörtüsü yasağıyla birlikte başörtülü kadınlar, yazılı ve sözlü araçlarla bu yasakla ilgili tartışmalara katılırken, daha çok da tartışmalara, incelemelere konu oldular. 70'li yıllarda kamusal alana ilişkin sorular ilk kez hayatın gereklerinden kaynaklanan bir zorunlulukla somut olarak sorulmaya başlanmıştı. 80'li yıllarda ise başörtülü öğrenciler okuma haklarını dillendirmek üzere meydanlarda ve medyada göründüler. Bu yıllar aynı zamanda başörtüsünün kamusal alanda varolma iddiasıyla bağlantılı tartışmalara sahne oldu. Genç kızlar elbette dinlerinin 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. Dindar kadınlar dergi ve gazetelerde kılık-kiyafetlerini ve güzelliğini anlattıklarını moda ve kozmetik sanayilerinin kararlarına göre belirleyen hemcinslerini, dinlerine hizmet yerine çeyiz ve benzeri meşgalelere zaman ayıran ev kadınlarının bakış açısını, kadınlardan cinsel çekiciliklerini kullanmalarını bekleyen iş ortamlarını, tüketime dayalı hayat tarzını, tüketici çekirdek aile modelini, kadını ikinci sınıf insan sayan ya da kadının erkek için yaratıldığını savunan dinsel iddialı yorumları eleştirdiler. İran devrimi bu yazılara, siyasal ve entellektüel seviyede bir açılım kazandırdı denilebilir. İran devrimine katılan kadınlarla ilişkili fotoğraflar, kadınların siyasal-kamusal katılım hakkına ilişkin inançları güçlendirdi. İranlı yazarlardan, özellikle Ali Şeriatî'nin *Fatıma Fatıma'dır* isimli eserinden yapılan tercümelemlerle, Müslüman kadının özde gelenekler tarafından tanımlanan ve biçimlenen kadın olmadığı, tarihteki görünüşünün Kur'an ayetleri ve hadis-i şeriflerdeki görünüşüne göre hem yanılıcı hem de yetersiz kaldığı, şeklindeki değerlendirmeler Müslüman kadına ilişkin tartışmalar içine yerleşti. Kadının mahremiyet değerlerinden taviz vermeden toplum hayatı içinde yer edebileceğini ayet ve hadislerle kanıtlamaya dönük yazılarda bir artış gözlemlendi.

80'li yıllarda etkili olan İslâmî söylemlerin etkisiyle daha önceki dönemlerin sağcı ve muhafazakâr çizgiler taşıyan dindar profiline de değiştiği de görülmektedir. Emperyalizmi sorgulayan, yatay ilişkilerden yana, demokrasi ya da halkın karar mekanizmalarına katılımına vurguda bulunan, insan hakları bağlamında duyarlı, kimlik ve kendilik gibi konuların tartışılmasını içeren İslâmî aydınların gündemi gerek dindar kesimler gerekse 'laik' olarak nitelendirilen kesimler tarafından takip

edilmektedir. Bu dönemde başka bir yenilik, Müslüman kadınlara ilişkin sorunların bir bakıma Cumhuriyet öncesi dönemdeki İslâmcıların gündemini çağrıştıran bir içerikle, daha ziyade Müslüman kadınlar tarafından tartışmaya açılmasıdır. Buna bağlı olarak dini konumunu ev ve cemaat merkezli faaliyetleriyle tanımlayan 'mü'mine kadın' söyleminin, dini konumunu kariyer, sosyal hayat ve modern kamusal alana ilişkin talepleriyle bağdaştırmaya çalışan 'İslâmcı kadın' söylemine dönüştüğü söylenebilir. Bu söylemin kendisini dini kaynaklara dayandırma ihtiyacı, kız öğrencileri ilahiyat fakültelerinde öğrenim görmeye ve 'İslâm'da Kadın' bağlamında araştırmalar yapmaya sevk etmiştir. 'İslâm'da Kadın' konusunun alışlagelmiş içeriğini başka bir şekilde, hayattan ve canlı örneklerden yola çıkarak tartışma, anlama, çözümleme ve aşma kaygısı fark edilmektedir. Bunun yanında ayrıca 'feminist' olarak nitelendirilen duyarlılık ve eleştiriler, modern hayatın temposu içinde dini gereklilikleri gerçekleştirmeyi mümkün kılan yeni bir hayat tarzı kurma, bu hayat tarzının ilişkileri üzerine yeniden düşünme kaygılarıyla yakından ilgili görünmektedir. Dolayısıyla tartışma, eleştiri ve yeniden tanımlama alanlarının kesiştiği noktalar vardır. Sözelimi tesettürlü kadınların, çıplak kadın bedeninin reklâm gibi bir sektörde kullanımına itiraz etmeleri çok tabiidir, burada doğrudan bir feminizm akımı etkisinden söz edilemez. Bununla birlikte kadınların ezildiği ya da istismar edildiği konular açılınırken bir etkileşim pekâlâ mümkün olabilir ve böyle bir etkileşim önyargılı bir şekilde olumsuzlanamaz (Aktaş, 2004).

80'li yıllardan bu yana başörtüsü yasakları ağırlıklı olarak, 'türbanın siyasal bir simge olduğu' gibi bir gerekçeyle açıklanmaktadır. Türban, 80'li yıllarda üniversitelerde başörtülü öğrencilerin çoğalmasından dolayı getirilen yasakların ürettiği 'örtücü' bir kelime olarak gündeme yerleşmiştir. Evet, üniversiteli kızların başörtüsü 'farklı'ydı ama bu konudaki ayrımcılık, yani masum olan ve masum olmayan başörtüsü şeklindeki ayırma tutumu, 'türban'la geldi. Böyle bir kelime üretiminin yasakların oluşturduğu meseleyi odağından kaydırma, dağıtma ve kaybetme gibi bir işlevi var gibi görünüyor. Nitekim yasaklar 'türban'a yönelikti ve bu yasaklar karşısında öğrenciler inançlarıyla mesleki idealleri arasında bir seçim yapmaya zorlandılar. Kimileri evlerine dönerken, kimileri başlarını açtı; bu iki tutumun arasında bir şekilde tahsil hayatını sürdürenler de oldu. Yasakların yol açtığı ayrımcı muameleler tepkileri büyüttü ve türban, iki yönlü olarak siyasal bir simgeye dönüştü diyebiliriz. Ancak açık ki genç kızlar siyasal bir simge sayarak başlarını örtmüyorlar,

İslâm'ın bir gereği olduğuna inanarak başlarını örtme kararı alıyorlar. Kanadalı gazeteci R. W. Carlsen, örtülü giyimi yükseklerde bir yere bağlılığın ifadesi olarak tanımlıyordu: Burada başörtüsü, Allah'ın sevgisini kazanmak için üstlenilen bir hayat tarzının bir parçasıdır. Tesettürü erkeklere karşı ve erkekler için değil, Allah rızası için seçiyor ve tercih ediyoruz. Takva örtüsünden yola çıkarak tesettüre ulaşıyoruz. Takva, Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle ilgili bir giyim ve davranış tarzını ifade ediyor. Tesettürlü giyim, toplumda kadın ve erkek arasında cinsel gerilimden kaynaklanan bir zıtlığa karşı, bir kardeşlik dileğinin de ifadesidir. Giyim ve davranış anlayışımız, hemcinslerimize olduğu ölçüde erkeklere yönelik bir saygıyı da içeriyor.

Tesettürün siyasal bir anlam taşıdığı, bir siyasal simge olduğu ileri sürülürken, bu tür bir simgeleşmenin kusurlu ve suç olduğu anlatılmak istenmektedir. Köylü kadınların başörtüleri inançla ilgili bulunurken, üniversiteli kızların 'türbanlarının' siyasal simge oldukları gerekçesiyle inanç-dışı olarak tasnif edilmesi ilginçtir. Burada açıkça teoloji yapılmakta ve dinsel inanç tanımlanmaktadır. Açık ki ne özel alan ne de kamusal alan hiçbir zaman tamamen simgelerden arındırılmış olarak düşünülemez. Ve zaten 'türban', yabancı ve karanlık bir simge değil, yerli ve bilinen bir simgeyi yeniden üretmeyi başaran bir bilinçlenmeyi temsil ediyor. İnsanın dindarlığını kendi içinde yaşarken dışına yansıtması da kaçınılmazdır. Bunun bir istismar ya da baskı biçimi şeklinde öne sürülmesi elbette onaylanamaz ama aynı zamanda başörtüsü bağlamında birilerinin samimiyetsizliğine ilişkin uç örneklerin, samimiyet sahipleri üzerinde baskı kurulmasının bir gerekçesine dönüştürülmesi de etik açıdan olduğu gibi hukuki gerekçelerle de savunulamaz. Ve zaten insan, hayata simgelerle tutunur. Simgelerin yok edildiği bir hayat kaypak bir zemine benzer, en nötr ve değerden yoksun olan bilimsel alan bile simgeler olmaksızın hiçbir anlam ifade etmez. İnsanların davranışları ister istemez kendi inanç ve değerlerini yansıtır, yansıtmalıdır.

90'lı Yıllar: Kendi Kamusunu Oluşturmak

80'li yıllarda belki de kamusal alanda kendine yer açma ihtiyacının oluşturduğu, söylemlerinde 'militan' bir boyut da bulunan İslâmcı kadın tipi 90'lı yıllarda kendini ifade edeceği alanları oluştururken, 'fitri' kadın duyarlılığını önceleyen ve geleneksel kadın bilgisinin mirasını değerlendirmeyi önemseyen bir profil kazanmaya başlamıştır. Başörtüsü yasaklarına yine gündemdedir: Kadınların parti kanalıyla kamu alanında görünür-

lük kazanmalarıyla birlikte yasaklar bazen sivil kuruluşları da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu yöndeki baskılar 28 Şubat sürecinde daha da artarken aynı zamanda rafine içerikler kazanmış, öğrencilerin başarılarını açmaları için bazı üniversitelerde ikna odaları kurulması gibi uygulamalara gidilmiştir. Bu dönemde yasaklar başörtülü öğrencileri peruk takmayı bir tercih olarak kabullenmeye zorlayacak kadar yaygın ve katı bir şekilde uygulanmıştır. Kimi öğrenciler ise şartlarını zorlayarak tahsil hayatlarını yurtdışında sürdürmeye yönelmişlerdir. 80'li yıllarda ciddi bir mesele olarak her zaman gazete manşetlerini işgal eden başörtüsü yasağı giderek genişlerken, toplumsal bir muhalefet söyleminin başörtülü kızlar tarafından dillendirilmesine neden olmuştur. Bu muhalif söylem 90'lı yıllarda entelektüel ve politik gündemde yer edecek olan modern kamusal alana ilişkin tartışmalara ivme kazandırmıştır.

Başörtülülerin kamusal alanda görünmesi Türkiye'nin modernleşme politikalarındaki yüzeyselliği açığa çıkardığı için de tepki görüyor gibi geliyor bana: Başörtülü öğrenciler ve aydınlar modernliğin görünüşten önce gelen bir şeyle yani akılla alakalı olduğunu da göstermektedirler. Akıllı bir baştaki örtü ayrıca modernizmin de bir fundamentalizmi olduğunu anlatmaktadır. BM'nin hazırladığı 'İnsani Gelişme Raporu'nun kadınların hayattan beklentileri, okur yazarlık oranları ve benzeri başarıları dikkate alan 'Toplumsal Cinsiyete Bağlı Gelişme Endeksi'nin verilerine göre Türkiye 177 ülke arasında 70'inci sırada yer alıyor. Bu listede Yunanistan 25'inci, Bulgaristan ise 48'inci sırada bulunuyor (Atıkan, 2004). Türkiye'de hala büyük kentlerde ve tabii ki bu kentlerin varoşlarında okula gitmeyen kız çocuğu sayısında büyük bir artış olduğundan yakınmalar oluyor, 'haydi kızlar okula' diye kampanyalar düzenleniyor. Öncelik eğitim ve iş alanlarında bir özgürleşmenin sağlanması gerekirdi; ne de olsa, okumak gibi çalışmak da kişiyi geliştiren, hayatını sürdürmesi için gerekli süreçler. İnsandan hareket edilmesi gerekirken kurallardan yola çıkılıyor; ancak samimiyetle kız çocuklarının cehaletinden yakınılıyorsa, töre cinayetleri rahatsızlık veriyorsa, erkek egemen kültürün kadınları baskıladığına inanılıyorsa, insandan ve toplumsal ihtiyaçtan doğan bir tanıma gidilmelidir. Başörtüsü zaten kamusal bir unsurdur, evin içinde takılması gerekmemekte, mümin kadınların toplum içine çıkma şartını ifade etmektedir.

Muhakkak ki kadın meselelerinin beyaz ve Batılı kadın modeli üzerinden tartışılması nedeniyle, örtünmenin Müslüman kadınlar için taşıdığı anlam doğru ve her boyutuyla anlaşılammamaktadır. Beyaz Batılı ka-

dın modelinden hareketle, örtünmenin bu kadınlar için aşağılayan, baskılayan ve erkeğin yanında ikincilleştiren bir zorunluluk olduğu varsayılıyor. Sözgelimi AIHM'e açtığı davada geri çevrilen Leyla Şahin, başörtüsünün özgürlüğün bir sembolü olduğunu düşünürken, yasakları savunanlar bu kararı 'türbanın Türk kadınına ikinci-üçüncü sınıf vatandaş konumuna soktuğu' iddialarının bir doğrulaması saydılar (Erdoğan'ın Türban Açmazı, Milliyet, 26 Temmuz 2004). Ancak yasağı AIHM açısından da makul kılan türde homojen ve resmi bir kamusal tanıma, dünyanın hiçbir ülkesinde yok görünüyor. Fransa ile Türkiye'nin mukayese edilmesi ise, iki ülkedeki Müslüman nüfusu arasındaki uçurum açısından kabul edilemez.

Müslümanlar uzun yıllar boyunca, büyük ölçüde oryantalist tasvirlerden beslenen bir harem anlayışıyla suçlandılar. Harem bir kapatılmayı, kadının aktivitelerini dolayısıyla kişiliğini güçlendirme alanlarını daraltan bir anlayışla açıklandı. Müslüman kadınların tahsil yapma ve meslek edinme imkanlarının laiklik adına engellenmesi bana çok çarpıcı bir tanım ve kavrama çarpılması olarak görünüyor. Başörtüsünün kamusal alandan dışlanmasıyla amaçlanan yalıtımda eleştirilen harem olgusunun yeniden üretildiğini görmekteyiz. Sanki özel alana yeterince nüfuz edilemediği için kamusal alan haremleştiriliyor.

Doğulu ya da Müslüman kadın profilini 'öteki' yargısı dışında irdeleme iddiasını taşıyan ve Türkiye'nin de gelecekte içinde yer alacağı varsayılan Avrupalılık kimliğinin felsefesini oluşturan 'farklılık içinde birlik' çerçevesinde oluşturulan söylemlerde bile, farklılık sadece folklorik göstergeler seviyesinde kabul görecektir gibidir (Sazak, 2004). Açık ki, insan hakları bağlamındaki uluslararası kurumlar ve bu kurumlara bağlı olarak faaliyet gösteren sivil toplum örgütleri faaliyetlerinde bile kılık-kıyafet konusundaki kontrole yönelik eleştiri, özellikle kapatmalara dönük olarak ortaya çıkmaktadır; oysa bu alanda devlet müdahaleleri aynı zamanda açmaya zorlamak olarak da gündemdedir ve bu zorlamanın kadınların hayatını etkilediği de bir gerçektir. Bobby S. Sayyid örtünün baskıcılığıyla ilgili düşüncenin, daha ziyade belli bir kültürel oluşumun işareti olarak kullanıldığı görüşü için Elizabeth Spelman'ın şu görüşlerine başvurmalıdır:

"Örtünmeyi kısıtlama ile eşitlemek, 'doğal' bir kadın özelliğinden hareketle, özel bir kadın varsayımıyla, diğer bir deyişle özel kadının örtüsü ve bu nedenle örtünmenin bu 'doğal' özelliğinin bir ihlali olduğunun kabul edilmesiyse mümkün olabilmektedir. Kanımca genç kızların ba-

şörtlüye yönelmesindeki bir etken de bu tür bir özcülüğü dayatan bir kimlik giyindirmedeki ısrardır. Burada bir problem bu yolla ötsel bir kadının var olduğu varsayımının kabul görmesidir; çünkü bu özcü figürün ideallerine uymayan diğer kadınlar 'ötsel' olmayan olarak düşünülmedir: 'Ötsel kadın belirli bir tarihi/kültürel formasyondan toplanan özelliklere sahiptir: belirli bir dili konuşur, belirli yiyecekleri yer, belirli ürünleri tüketir, belirli bir tarzda giyinir, vs. Fakat onun 'ötsel' statüsü, tikellerini evrensel çevirme etkisine sahiptir; onun tikel bir tarzda varoluşu bütün kadınların varoluş tarzı olmaktadır. Bunun sonucu ise söz konusu ötsel kadının özelliklerini paylaşmayan kadınların daha az kadın olmasıdır. Spelman'ın çok ikna edici bir şekilde savunduğu gibi, kadınların heterojenliğine hitap edemeyen feministler, sonunda kültürel ve ırkı hiyerarşileri desteklemeye yönelirler (Sayyid, 2000: 27).

Chakravorty Spivak ise 'Birinci dünya feminizminin Üçüncü Dünya'ya yönelik fitri sömürgeciliği'nden söz eder. Bunun anlamı, Batılı liberal feminizmin sadece elitler için mümkün olan, aynı zamanda da proleterya-altı kadınlara zulmetmeye yarayan davranış biçimlerini geçerli kılan bir etkiye sahip olmasıdır (Young, 2000: 257).

Feminizm içindeki bu tartışmaların Türkiye'deki yansımalarından da söz edilebilir. Çağdaş ve modern, dolayısıyla çekici bir kadın olabilmeye ilişkin imgeler ve bu imgeleri sağlamaya ya da korumaya dönük ürünler, günümüz tüketim ideolojisinin en önemli faaliyet alanını oluşturuyor. Bir takım uluslararası markaların dayatmaları, popüler Amerikan kültüründen yayılan gençlik ve kadınlık imgeleri, bilgisayar ve internet teknolojileriyle birlikte oluşan melez ve kısıtlı bir dil, hazır konmayı ve emek çekmeden elde etmeyi kışkırtan modeller veya starlar, gençlerin zor bir alana yoğunlaşma kapasiteleri gibi uzun okuma ve değerlendirme yeteneklerini de körelten bir etkiye sahip. Bu şekilde sanal bir kültürel ortamda feminizm de hayli sulandırılmış olarak, yüzeysel bir başkaldırı ve direniş zemini gibi kullanılıyor. Kapitalizmin kadın bedenini açarak kullanması karşısında bir eleştiri getirmekte sakımlı davrandıkları görülen Türkiyeli feministlerin çoğunlukla tesettürü kadına yönelik bir baskı, özellikle de erkek baskısı olarak tanımlama kolaylığından vazgeçemedikleri de bir gerçek. Ancak 90'lı yılların başlarından itibaren başörtülü öğrencilerin kökenlerini ve hayat felsefelerini anlamaya dönük post-modern ve post-feminist eğilimleri yansıtan akademik araştırmaların yaygınlık kazanması dikkat çekicidir. Yeni kuşak laik cumhuriyetçi aydınların bir önceki kuşağın Müslüman kadınları görmezden gelme ya da onlara sert bir eğitmen olarak yaklaşma politi-

kalarını sürdürmeme eğilimini yansıtan çalışmalar, iktidar alanının kendini dayandırdığı bilimsel açıklamaların itibarını yitirmeye başlaması bakımından da dikkate değerdir. Yine de hiçbir dışarıdan çalışma, kişisel inanç dünyalarını, özellikle de 'hidayet' olgusunu yeteri kadar yansıtamaz. Bu aktarılamazlık nedeniyle de dışarıdan yapılacak 'çevrenin merkeze hücumu' veya 'tarikât etkisi' şeklinde sürgiden her tanımlama ve tasvir en baştan eksik ve yetersizdir. Başını örtmeye karar vermiş bir genç kız için gerek saç, gerekse giyimin anlamı, örneğin hakim moda anlayışının terim ve tanımlarıyla anlatılamaz. Eğer bir kadın örtünmesi gerektiğine inanıyor ve bunu yapamıyorsa, her zaman bunun eksikliğini hissedecektir. Başörtüsü sadece sosyolojik ya da siyasal değil, ontolojik boyutları da olan bir olgudur, esasında bana kalırsa başörtüsünün bir probleme dönüşmesi de bu ontolojik niteliğine ilişkin bilinciyle bağlantılıdır.

İktidar alanının tanımlamalarından türeyen açıklamaların gördüğü kabul, başörtülülerin kendilerini doğrudan anlatamamasından da kaynaklanmaktadır. Dolaylı anlatımlar ise bazen eksik, bazen de kusurludur. 90'lı yıllarda siyasal alanda başörtüsü yasağı çözümsüzleşen bir noktaya taşınırken, başörtülü kadın yazarlar modern dünyada Müslüman kadının özdeşünümSELLİĞİNİ ve kimlik/kişilik çatışmalarını/tartışmalarını yansıtan hikayelerden oluşan kitapları yayınladılar. Kendini doğrudan anlatarak eleştirileri karşılama ve baskıları sorgulama yönündeki bu gelişme, başörtülülerin cahil ve dışarıdan yönlendirilir olduğu şeklindeki basmakalıp yargının geri çekilmesinde etkili oldu. Başörtüsü yasakları önceleri 'çağdaş dünyaya rezil kepaze olma' gibi bir gerekçeyle açıklanırken, 90'lı yıllardan itibaren başörtülü yazar ve aktivistlerin oluşturduğu bir dil nedeniyle bu rezil kepaze olma durumu eskisi kadar vurgulanmasa da, başörtüsünden duyulan rahatsızlık jakoben bir kamusal alan tanımının hassasiyetleriyle açıklanmaya başlanmıştır. Yasağı savunan söylemler değişen şartları dikkate almadan varlığını koruma çabası içinde anakronik bir tutumu yansıtırken, başörtülülerin söylemsel bir sıçrama yaşadıkları söylenebilir. Başörtülüler, Valery'nin 'kendilerini kendileri yaratırlar' diye işaret ettiği öncü şairlere benzeyen bir şekilde, kendi kamusalıklarını oluşturmaya başlamışlardır.

2000'li Yıllar: Alternatif Kamular

2000'li yıllarda başörtüsü, Başbakan Erdoğan'ın ve bazı bakanların eşleri üzerinden konuşulmaya başlanmış ve bu konuşmalar Türkiye'ye has

bir kamusal alanın tartışılmasını getirmiştir. Kanımca türbanlı eşlerin kamusal alandaki varlığını ilişkin tartışmalar, bir çözüm arayışından söz edilemediği halde, yeni bir kamusal alan tanımına duyulan ihtiyaçla birlikte alternatif kamuların varlığını da göstermesi açısından olumludur. Ancak sorunun başörtülü öğrenciler üzerinden okunması bana daha doğru geliyor, çünkü 'türban' olarak işaretlenen başörtüsü zaten hayatının başında, henüz bir meslek edinme aşamasındaki genç kızların yönelimlerini yasaklar açısından tanımlamayı amaçlayan bir işleve sahip.

Güdümlü modernleşmenin olumsuz sonuçlarından biri eğitim alanındaki fukaralıksa, diğeri de sosyal ve kültürel gecekondulaşmayla sonuçlanan şehirleşmelerdir. 2000'li yıllarda mankenlerin gördüğü ilgi, Türk kadınına ilişkin meselelerin bilim kadınları ya da resim, edebiyat, müzik gibi alanlardaki sanatkarların değil de gösteri dünyasının yıldızları, Hülya Avşar ve Gülben Ergen gibi podyum ya da güzellik yarışmaları kanalıyla popüler olmuş isimler üzerinden konuşulması, bu sosyal gecekondulaşmanın göstergelerinden biridir. Başörtüsünün de ancak podyumda görünmenin ardından nispi bir kabul görmesi, Türkiye'de modernleşmenin nasıl anlaşıldığı ve yaşandığının iyi anlaşılması açısından dikkate değer. Kuşkusuz podyumun temsil ettiği bu dünyayla bir tür uzlaşmaya girmeleriyle birlikte Müslümanlar tüketim toplumuna dahil olurken, zamanında bir diriliş ve direniş simgesi sayılan başörtüsü de yeni açıklama biçimlerine açılmıştır.

80'li yıllarda başını örten genç kızlar, kadın olarak kendini her türlü medyatik, sosyal ve kültürel hatta dini iddialı örfi kabullerin ötesinde, dini kaynaklara inerek kavramak ve yeniden tanımlamak isteyen kişiliklerdi. Idealist çekirdek bir kadroya has bir sadakatleri vardı ve inançları bağlamında öğrendiklerini hayata geçirme gibi bir kaygı taşıyorlardı. Bu genç kızlar çağdaşlık adına Batı uygarlığının değerlerini bir seçme veya elemeye tabi tutmadan dayatan bir kamuya ve çağdaş giyim adına Batılı giyimi öne süren çevrelere kendi değerlerini ve hassasiyetlerini hatırlatıyorlardı. Sahte bir aidiyet duygusu ve yapay bir kimliğe karşı organik, sahici ve varoluşlarını anlamlandıran bir aidiyet ve kimlik talebiyle hareket ediyorlardı. O açıdan bakılacak olursa Atilla İlhan'ın başörtülü kızları hippilere benzetmesinde haklı bir yan vardır; bu genç kızlar Türkiyeli solculardan daha fazla solcu, daha fazla 68'li, kapitalizm eleştirisi konusunda daha içtenlikli bir konuma sahiplerdi.

2000'li yılların başörtülü kızlarının arkasında ise çok uzun sürerek bir tür yorgunluğa yol açmış bir başörtüsü yasakları tarihi uzanıyor. Bu

genç kızların kaynaklara dönük araştırmalara, inandığını yaşama konusundaki yaşama tecrübelerine daha mesafeli olduklarını, bununla birlikte hayatı anlamlı bir şekilde yaşama ve dünyayla, insanlıkla ilgili sorumluluk üstlenme gibi konularda sorulara ve sebeplere daha çok ihtiyaç duyduklarını düşünüyorum. Önceki kuşak başörtülülere için bir şey olmaktan önce olmak ya da varolmak gibi amaçlar ön plana çıkıyorken, bu genç kuşakların 'bir şey olmak', varlığını kanıtlamak, sıradanlaşmaktan kurtulmak... gibi konularda hassasiyetleri olduğu söylenebilir. Bir önceki kuşağın genç kızları bir davaya adanmaya, kendilerini ortaya koymaktan çok buldukları cemaatin içinde kaybetmeyi yeğledikleri bir faaliyetin kutsallığına inanıyorlardı. Bu kuşak daha bireyci, daha bir kişisel tecrübeleri konusunda hassas, adanma ya da aidiyet konularında ise daha sorgulayıcı.

90'lı yıllardan itibaren örtülü kadınların sayısal artışı oranında, örtünme tarzlarında olduğu gibi örtünmeye bakış açılarında da bir çeşitlenme oluştu. Yine de genel ölçüler var: Tesettürün iki gerekçesinden ilki tanımak veya kimlik bildirimini, ikincisi ise korunmak ya da mesafe bildirimini olarak açıklanabilir. Ancak belirli bir kapasiteye, yeterliliğe ve donanımına sahip değilseniz, sadece başörtülü olduğunuz için korunamaz ya da kim olduğunuzu tam olarak ortaya koyamazsınız. Bir de bence tesettür edeple olduğu ölçüde tevazu ve sadelikle de yakından ilgilidir. Bu nitelikleriyle, kadının kamusal alana abartılı bir şekilde kendini işleyerek çıkmaması konusunda bir tavsiye boyutu içerir. Sadelik ise duygusal veya düşünsel açılardan bir biriktirme, süzme, içselleştirme süreçlerine ihtiyaç duymaktadır, dolayısıyla bir emek işidir. Bu durumda evinden dışarı çıkarken iki saat görünüşü üzerine yoğunlaşan bir kadının tesettür anlayışı ile daha yalın ve sade bir tutum içinde görünen bir diğer kadının anlayışı arasında bir fark olduğunu düşünüyorum.

Kendi giyim kuşamımız ve tüketimimizle ilgili gelişme tabii seyrini sürdüremediği için de bu alanda abartılar ve savrulmalar da yaşanıyor. Bunun başka bir açıklaması, Müslüman kadınların bir dönemde onları dikkate almayacak şekilde tasarlanmış bir kamusal alan içinde varlıklarının nispi olarak da olsa meşruiyet kazanması için kendilerini görünmez kılmaya, kaybetmeye çalışmış olmaları, bunun için de mümkün olduğunca silikleşmeyi bir görev saymış olmalarıdır. Bu bağlamda Mehmet Şevket Eygi'nin başörtülü hanımların beslemeler gibi giyindiği görüşünün insafli olmadığını düşünüyorum. Başörtülüler yasaklar ve baskılar nedeniyle kendi kılık kıyafetlerinin çizgilerini tabii bir şekilde geliştirememişlerdir. Bu noktada kamusal alana çıkma konusundaki kay-

gıların dinsel külliyat içinde yer tutan kadınların fitne-fesat kaynağı olduğu şeklindeki menkıbelerden de beslenerek, çirkin ve itici görünmeyi bir fazilet olarak ortaya koyduğunu da unutmamak gerekiyor. Yine de başörtülüler arasında rüküş giyinme oranının, başörtülü olmayan hanımlarla kıyasla çok da yüksek olduğu kanısında değilim. Başörtülülerin giyim alanında ekonomik, sosyal ve kültürel açılardan daha büyük kısıtlanmalara maruz kaldıkları bir gerçek. Baskılar her zaman güdük kişiler çıkartır ortaya ama bu arada bir enerji birikimi de muhtemeldir; başörtülülerin söylemlerini estetize etmeleri bir süreç meselesidir.

Tesettürün çirkinliği yönünde süregiden ifadeler, kaba genellemeler, karga ve kaplumbağa şeklindeki benzetmeler, tesettüre yönelen kadınların bilinçli veya bilinçsiz olarak kendilerine biçilen bu yargılardan uzak kalmak, kendi biricikliğini vurgularken ayrıca tesettür olgusunu güzelleştirmek adına abartılı tarzlar geliştirmeleri gibi bir sonuç da ortaya koydu. Tesettürü biçimler seviyesinde algılıyoruz; çünkü Müslümanlar olarak neredeyse iki yüz yıldır modernizme karşı savunumuzu veya karşıtlık ve kabullerimizi şekiller üzerinde yoğunlaştırdık. Modernleşme alanında çoğu kez teorilerin ve modaların tüketicisi durumunda kaldık. Şimdilerde bir geçiş dönemindeyiz gibi geliyor bana. Bu geçiş resmi kamusal alanın başörtüsü yasaklarını dikkate alan, alternatif kamulara açılan bir aşamaya da işaret ediyor.

Başörtüsü konusunun kimliklerin ve olguların, değerlerin ve simgelerin tanımı ya da yeniden tanımı ve bu tanımların kabulü açısından öylesine ciddiye alınan ve içinden çıkılmaz hale getirilen bir yanı var ki, bir toplumsal yorgunluğa yol açtı ve üzerinde bir konsensüse varıldığı söylenemeyecek bir şekilde, hoyratça bir tutumla çözüm aramaya değer bir mesele olmaktan uzaklaştırılarak gündemin kıyılarına itildi. Bu uzaklaştırılma ve itilme durumu başörtülü eşlerden geçilmeyen bir hükümetin rızasıyla yapıldığı için de başörtüsüyle ilgili insanlar, yani başörtülüler ve onların yakınları inançlar, özgürlükler, kimlikler, kendilikler üzerine yeniden düşünme ihtiyacı içindeler.

Doğrusu ben bu sorunun siyasal iktidarlar kanalıyla çözümleneceğine inanmakta zorlanıyorum. Kendini nasıl ifade ederse etsin, İslamcı bir geleneğin süreginde yer alan AKP'nin başörtüsünün serbest bırakılması için attığı her adım büyük tepki gerecektir, bu açık. Sivil toplum örgütlerinin etkinliklerinin bu konudaki önyargıları değiştirme gücüne inanıyorum. Bunca yıldan sonra kabul etmek gerekir ki yasaklar ya da yok saymalar yoluyla başörtüsü bir mesele olmaktan çıkmıyor ama bu yasaklar ülkemize maddi ve manevi olarak güç kaybettiriyor. Türkiye

artık bu kısır döngüyü açacak atılımı yapabilmeli, başörtülü genç kızlar serbestçe okullara girebilmeli, kadınlar başörtüleriyle çalışabilmeliler. Kamusal alanda başörtüsü serbest olmalı; bu serbesti kadınlara kendi ayakları üzerinde durma şansı, dolayısıyla özgüven, Türkiye'ye de gerek halkı Müslüman ülkeler, gerekse Batılı demokratlar nezdinde bir itibar kazandıracaktır, ama daha önemlisi bu serbesti, Türkiye'nin önemli atılımları konusunda ayakbağı oluşturan kimlik, aidiyet, tarih gibi alanlardaki komplekslerinden de arındığının bir göstergesi olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Cihan (1990) *Tanzimat'tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar II. Cilt*, İstanbul: Nehir yayınları.
- Aktaş, Cihan (1991) *Tanzimat'tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, C. 1, 2. baskı, İstanbul: Nehir yayınları.
- Aktaş, Cihan (1995) *Mahremiyetin Tükenişi*, İstanbul: Nehir Yayınları..
- Aktaş, Cihan (2004) Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6, İslâmcılık*, editör Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, Ümit (1998) Sistem ve Toplumsal Bilinçaltı, *Osmanlı Çağı ve Sonrası* içinde, İstanbul: Bakış yayınları.
- Aktay, Yasin (2004) Kendi 'Merkez'inde, AKP, İslâmcılık ve Meşruiyet, *Birikim*, sayı 181, sf. 54-55.
- Altındal, Aytunç (1985) *Türkiye'de Kadın*, İstanbul: Süreç Yayınları..
- Arslan, Abdurrahman (2000) *Modern Dünyada Müslümanlar*, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atıkkın, Zeynep (2004) Kadın, Sanal Dünyaların Perisi Değildir, *Akşam*, 8 Ağustos 2004.
- Durakbaşı, Ayşe (2000) *Halide Edip-Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim, 2000.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1964), *Ankara*, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1971) *Panorama*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ortaylı, İlber, Dini köylülere bıraktık, *Radikal*, 24 Kasım 1997.
- Paz, Octavio, (1990) *Düşler Boyunca Yaratmak*, İstanbul: Can Yayınları.
- Sayyid, S. (2000) *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Nuh Yılmaz ve Ebubekir Ceylan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Sazak, Derya (2004) AB-Kadın Sempozyumu, 28 Ağustos.
- Sırman, Nükhet (1993) Kadının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar Şirin Tekeli* (derleyen), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, İlhami (1968) 'Bacılarımız', *Akşam*, 18 Nisan 1968.
- Young, Robert (2000) *Beyaz Mitolojiler*, çev. , İstanbul: Bağlam Yayınları.

GAZETELER

- Cumhuriyet Gazetesi*, 26 Mart 1956; 27 Mart 1965.
- Akşam Gazetesi*, 27 Mart 1968.
- Zaman Gazetesi*, Z. Münteha Polat ile konuşma, 20.12. 1988.
- Milliyet*, Erdoğan'ın Türban Açmazı, 26 Temmuz 2004.