İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

BİREYSEL VE DİNSEL BİR DENEYİM OLARAK ÖRTÜNME

"MODERNİTE İÇİNDE YAŞANTILANAN ÖRTÜNMEYE BİR İNANÇ DENEYİMİ OLARAK YENİDEN BAKMAK"

YÜKSEK LİSANS TEZİ

112611013

İCLÂL DİDEM BALTA

İstanbul, 2013

Bireysel ve Dinsel Deneyim: Modernite İçinde Yaşantılanan Örtünme Deneyimi

INDIVIDUAL AND RELIGIOUS EXPERINCE: VEILING AS A FAITH OF EXPERIENCE LIVING IN MODERNITY

İclal Didem Balta

112611013

Prof. Dr. Yaşar Aydın Uğur (Tez Danışmanı) :.....

Dr. Süha Oğuzertem :.....

Dr. Şerife Saime Tuğrul :.....

Anahtar Kelimeler (Türkçe)
1) örtünen kadın
2) modernite
3) *auto-telic* kişilik
4) *queer*'leşme

Anahtar Kelimeler (İngilizce)
1) veiled woman
2) modernity
3) *auto-telic* personality
4) becoming queer

Onay Tarihi:

04.06.2013

TEŞEKKÜR

Sanırım benim şansım, tezimin çalışma sürecinde insanın her an bir sebeple yanında olmak isteyeceği bir hayat rehberinin yanında bulunmak oldu. Tez danışmanım, Prof. Dr. Aydın Uğur'dan bahsediyorum. Bildiğiniz çoğu şeyden şüphelenmeden ve tamamen dağılmadan gerçek bir çıkış bulma umudunun olamayacağı bilgisine onunla çalışma ayrıcalığı sayesinde erişen şanslı insanlardan biri oldum. Bu kişilerden biri olmaktan onur duyduğumu söyleyebilirim. Bunun için ve düşünsel hayatıma kattığı kıymetli aydınlanma anları için ona yalnızca bir teşekkür değil, aynı zamanda bütün bu tez çalışmasını borçluyum.

Bunun yanında, samimi bir ilgiyle beni dinleyip kıymetli fikirlerini esirgemeyen ve tez jürime katılmayı kabul ederek tezimin son halinin şekillenmesine yardım eden Dr. Saime Tuğrul'a ve lisans hayatım boyunca verdiği değerli desteğini yüksek lisansımda da sürdüren Dr. Süha Oğuzertem'e teşekkür ederim.

Verdiği manevi ve teknik destekle tezime ve hayatıma kattıkları için Burak Balta'ya minnettarım. Tezimde benimle birlikte yorulan, hep yanımda kalarak bana en büyük desteklerden birini veren sevgili bebeğime teşekkür ediyorum. En önemlisi bu çalışmayı yapmam için gereken gücü verdiği için Allah'a şükrediyorum...

İstanbul, 2012-2013

ÖZET

Bu çalışma, bugüne kadar birçok araştırmacının ilgi ve araştırma "nesne"si olan örtünen kadını, hem bu araştırmalar hem de kendi yaşadığı inancın deneyimi bağlamında inceleyerek, çift odaklı bir bakış ile anlamaya çabalayacaktır. Bu bifokal bakış, bir yandan, örtünme ile inanç arasında var olduğuna inanılan doğrudan bağı silen ve inanan öznenin otonom statüsünü hükümsüz kılan sosyal araştırmalardan çıkan çarpıtılmış gerçekliğe odaklanırken, diğer yandan örtünen kadının yaşadığı deneyimi, onun bireyselliğinin içinden anlamaya çalışacaktır. Çalışma kapsamında sorunsallaştırılan örtünme pratiği, oryantalist anlamlarıyla birlikte tarihsel bir bağlam içine yerleştirilerek, üç seküler, kadın araştırmacının, Nilüfer Göle, Özlem Avcı ve Feride Acar'ın çalışmalarındaki özdüşünümsel sorunlar ortaya konulacaktır. Bu tür insani deneyimleri anlamaktaki yetersizliğin seküler kadın araştırmacılarla mı yoksa kantitatif sosyolojinin değerlendirme enstrümanlarıyla mı ilişkili olduğu sorgulanacak olan diğer bir mesele olarak görülecektir. Bu çalışmanın iddiası, örtünme deneyiminin, birey ile inancı arasında doğrudan kurulabilen bir ilişki olarak ele alınabileceğini göstererek, modernitenin, merkezine taşıdığı otonom kendiliğin ve inancın birbirlerini dışlamak zorunda olmadıklarını, birbirlerini kapsayıcı olabileceklerini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Örtünen kadın, modernite, *auto-telic* kişilik, *queer*'leşme.

ABSTRACT

This thesis attemps to grasp the experience of the veiling woman who has been an "object" of attention and research of a number of researchers so far. In order to succeed that, it will put to work a multiple perspective that illustrates the inside and outside of the experience of woman in the context of both the experience of the self and the researchers'studies. On the one hand, this bifocal gaze will be focused on the distorted reality which blurs the direct connection that is believed to have existed between veiling and belief and which cancels the autonomy of the believing subject. On the other hand, it will also endevour to comprehend the experience of the veiling woman within the context of her experience. The practice of veiling will be problematized and reconsidered within a historical perspective, while at the same time the self-reflexive issues in the researches of three secular women researchers, i.e. Nilüfer Göle, Özlem Avcı and Feride Acar, will be scrutinized. Another aspect that will be examined in this study will be the question whether the insuffiency of most researches that tackle with this specific human experience is related to the very instruments of sociology, or to their researchers being secular. The thesis of this study is to state that the autonomous self and faith do not necessarily to exclude each other, and that the practice of veiling can be a manifestation of the direct relationship that is formed between the individual and his/her own faith.

Key words: Veiling woman, modernity, autotelic personality, becoming queer.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ……..8-15

BİRİNCİ BÖLÜM: Örtünme Meselesinin Farklı Veçheleri……...16

A. Kamusal Alandaki Örtünme Sorunu Tartışmaları…….....16

1.Bir Beden Meselesi Olarak Örtünme…….29

2.Örtünmenin Oryantalist Anlamları…….33

B. Din ve İnanç Bağlamında Post Seküler yaklaşımlar……...44

1. Çoğulcu Yaklaşım Modeli: Post Sekülarizm……45

2. Sekülarizmin Dinsel Kökenleri…….4

C. Seküler Kadın Araştırmacıların Söyleminde Dile Getirilen Birey ve İman Deneyimi Arasındaki İlişki……..58

1. Seküler Kadın Araştırmacıların Örtünen Kadına Yaklaşımlarındaki Özdüşünümsel Sorunlar……..58

2. İkinci Nesil Örtünen Kadınların Sosyolojik Araştırmalardaki Temsili 82

İKİNCİ BÖLÜM: İslami Kesimin Kendi Aralarındaki Farklılıklar, Çatışmalar

A. İkinci Nesil Örtünen Kadındaki Değişim Sesleri ve Feminist Yakınlaşmalar……..88

1. Ataerkil Bir Zihniyetin Reddi……...92

2. İslamcı Feminizmden Bireysel Değişime Perspektif Değişti mi?.....96

3. İkinci Nesil Örtünen Kadınların Ali Bulaç ile İmtihanı …….99

B. Bir Öz-bireyselleşme Öyküsü: İkinci Nesil Örtünen Kadın…….103

C. Modern Özneye Elveda, Sosyal Aktör ve *Queer*'e merhaba…….105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Modern Kendilik (*Self*) Kavramsallaştırmaları…….....114

A. Sosyolojik Teorilerde Bireysel ve Sosyal Boyutlar Arasındaki Farklılığa Bakış……..114

1. Diyalektik Kendilik Teorileri ve Yapı ve Aktör (*Structure & agency*)……..115

2. "I"& "Me" ve Diyalektik Etkileşim……118

a. Kendiliği Düşünme Aracı Olarak "I"& "Me" ile Yapı ve Aktör Arasındaki Benzerliğin Değerlendirilmesi……121

b. "*I"&"Me*" ve Din/İnanç Arasındaki İlişki……121

B. Modern Bir Kişilik Tipi Olarak Manevi Akışın İnsanı *Auto-telic* (kendinden erekli)……..122

C. Modernite İçinde Otonom Kendiliğin İnançlı Olma Hali ……...125

1.İnanç ile Örtünme Arasındaki Doğrudan İlişki……133

2.Sosyolojinin Örtünme Deneyimine Yaklaşımındaki Sorunlar.....134

Sonuç…….137

Kaynaklar……..146

GİRİŞ

> "*İnancın gizli nedeni bizden hareket eder ve yine bize döner ancak bizzat bu durum inanmak için bir başka ve belki de en iyi nedendir*"[1].

Türkiye'de 1980'li yıllardan itibaren örtünen kadını, sosyolojinin konusu yapan kimi araştırmalar, inceledikleri örtünme deneyiminin sosyal yönünü aşarak bireyselliğine temas etme imkânını yadsımış oldukları için bu deneyimin hep çeperlerinde kalmışlardır. Sonuç itibariyle, deneyimin öznesi olan kadını normdan bir sapma gibi görme eğiliminde olan, "ne yerler ne içerler" kabilinden antropolojik ve ötekileştiren sosyolojik metodoloji çerçevesinde kalan bir anlama iddiasıyla, betimletici ve kategorize edici olmaktan öteye gidemeyen pek çok araştırma ortaya çıkmıştır[2]. Akademik araştırmalar yoluyla kategorize edilen kimlikler yavaş yavaş bir gerçeklik modeli inşa etmeye başladığında ise, artık tehlike, bu yanlı modellerin gündelik gerçekliğin yerini almasıdır. Çünkü dayatılan bir meşruiyet alanı içinde çarpıtılan gündelik gerçeklik, deneyimin içindeki bireyin kendilik (*self*) süreçlerindeki dönüşümleri üzerinde etkili olmaktadır. Bu tez çalışması ikinci nesil olarak betimlediğim eğitimli, kentli örtünen kadınları araştırma konusu yapan ve birbirine benzer sonuçlara ulaşmış olan üç seküler, kadın araştırmacı olan Nilüfer Göle, Feride Acar ve Özlem Avcı'nın sırasıyla, *Modern Mahrem,* "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın"*, İki Dünya Arasında* çalışmalarına odaklanmaktadır.

Saydığım sosyal araştırmacıların argümantasyonlarında bana göre irdelenmesi gereken iki sorunlu nokta vardır. Bunlardan ilki, modernizm ile din arasında mutlak bir karşıtlık

[1] Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Dost Kitabevi 1998) , 94.
[2] Nazife Şişman, *Başörtüsü Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, (İstanbul: Timaş Yayınları 2011), 9.

olduğu görüşünden yola çıkarak modernizmin karşıt kutbunda konumlandırdıkları ikinci nesil örtünen kadının bireysel, otonom bir kendilik (*self*) olma statüsünü tam olarak üstlenemediklerini çeşitli biçimlerde ifade etmeleridir. İkincisi ise, bu tespitin bir sonucu olarak, ikinci nesil örtünen kadının örtünmesiyle dinsel inancı arasındaki ilişkinin dünyevi, egemen bir otorite üzerinden dolayımlandığını ima etmeleridir. Bunun yanı sıra bahsi geçen araştırmaların veri tabanlarındaki ve kaynak rezervlerindeki şaşırtıcı benzerlikler, araştırmacıların, olgularıyla kurdukları ilişkinin nesnelerini değil, daha çok nesneleriyle kurdukları ilişkiyi tarif etmesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim Pierre Bourdieu, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* adlı kitabında araştırmacının nesnesiyle kurduğu ilişkiyi "çabucak kontrolden çıkabilecek sorunlu bir ilişki olarak" kabul eder[3]. Araştırmacıların veri toplama süreçlerinde, konuya dair perspektiflerini ve olgu sepetlerini, argümantasyonlarının tayin etmesine izin vermeleri, sorgulanması gereken bir meseledir. Birey tanımlamalarını modernitenin eskimiş kalıplarının belirlemesine izin vermiş olmaları bu tutuma bir örnek teşkil eder. Paul Feyerabend, veri toplama sürecinin nesnenin kuramsal inşasına sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemektedir[4]. Bu durumun somut örneklerine, ikinci nesil örtünen kadınları, hem sosyal bir mücadelenin aktörleri, hem de esaret altındaki beden olarak çelişkili bir biçimde tasvir eden Feride Acar ve Nilüfer Göle'nin çalışmalarında rastlarız.

Bourdieu'ye göre sosyal bilimlerdeki temel hata kaynaklarından biri, çözümleme nesnesiyle kurulan kontrolsüz ilişkidir[5]. Sosyal bir araştırmacının entelektüel dogmatizmden kaçmasının tek yolu, kabaca aklın tarihsel bir ürün olduğunun farkındalığıyla düşünümsel bir

[3] Pierre Bourdieu ve Loic Vacquant, Loic. *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 53.
[4] Feyerabend, *Yönteme Hayır* adlı kitabında, bilimin teorik anarşiden nasıl yararlandığına dair ayrıntılı bilgi verir.
[5] Bourdieu, *a.g.e*, 13.

geri dönüş yapması olarak tanımlayabileceğimiz bir operasyondur[6]. Ancak Bourdieu'nün betimlediği operasyonu gerçekleştirmenin söz ettiği kadar kolay olmadığını düşünüyorum ve inanan bir araştırmacı olarak kendimi nasıl nesneleştireceğimi bilemiyorum. Buna karşın, kendi durduğum yeri düşündüğümde, ikinci nesil örtünen kadın olmanın bu konuya dışarıdan bakmama engel teşkil etmediğini biliyorum; ancak asıl meselenin özdüşünümsel bir tavır alarak içeriden bakabilmek olduğunun da farkındayım. Örtünmeye bir "deneyim" olarak yaklaşmak buradaki sorunu çözebilecek denli kilit bir kavramdır. Çünkü mesele kadının sosyal durumunu kavramaksa, bu hem dışarıdan hem de öznenin "deneyimlediği" bağlamda (toplumsal ve bireysel) bir anlamayı ifade eder. Bu nedenle yalnızca dışarıdan bakmak, seküler kadın araştırmacılar için anlaşılamaz olan örtünme ile inanç arasındaki dolayımsız ilişkiye temas etmeme mani olabilir; çünkü bilindiği gibi Tanrı'nın deneyimlenmesi, bu tümel sistemi kuran ve bir çerçeve çizen pozitivist bilim geleneğinin sınırına gelindiği noktada başlamaktadır. O halde benim için öncelikli olan mesele, örtünen kadının deneyimini anlamak ve buradan hareketle bireyin bireyselliğinin içinde inancın bulunabileceğini gösterebilmektir.

Bu aşamada, karşı karşıya kaldığım iki problemi aşmanın beni bu amaca bir adım daha yaklaştırabileceğini düşünüyorum. Bu problemlerden ilki, otonom kendilik ve özne kavramlarının zaman içinde değişime uğramış ve önceden betimlenmiş (*pre-determined*) niteliklerinden uzaklaşmış olabileceği olasılığıdır. Bu nedenle, bahsi geçen kavramların, mevcut modernlik anlayışı içinde nasıl tanımlandığı sorusuna verilecek yanıt, bu sorunun çözümlenmesinde belirleyici olabilir. Ancak bu problemi, yalnızca sosyolojik tanımı itibariyle çözümleme yoluna gittiğimizde, diğer alanlar içinde evrilerek oluşmuş "kendiliği" gözden kaçırma riskiyle karşılaşırız. Halbûki "kendilik"i tam manasıyla kavramak, çok disiplinli (*multidiciplinary*) bir yaklaşım içinde, kendiliği oluşturan öğeleri, başka kavramlarla olan yakınlıkları içinde değerlendirmekle mümkün olur. Nitekim bireyin kimliğini tanımlama

[6] *A.g.e.*, 41.

biçimi olan "kendilik" ile ilgili kavramsallaştırmalar, iki ortak görüş etrafında toplanmaktadır. Bunlar; aktörü (*agency*) yadsıyan ve kendiliği kişinin sosyal yapılar tarafından şekillendirilmesi olarak gören veyahut öznel bir veçheden ibaret olduğunu öne süren yaklaşımlardır. Bu tezde sorunsallaştırılacak olan ise, şüphesiz sosyal bilimler disiplini içinde kendilik kavramsallaştırmalarının nasıl yapıldığıdır.

Sosyolojik teoriler, ağırlıklı olarak kimliğimize dair inançlarımızın, kendimize dair duygularımızın daha ziyade sosyal kuvvetler ve kültürel duyarlılıklar tarafından şekillendirildiğini iddia eder. Böylece yapı ve aktör arasında bir tercih yapar ve sosyal yapıyı öncelerler. Bourdieu ise sosyal yapı ve aktörü (*actéur*) buluşturarak bu ikilemi aşar: Çünkü bu ikilemi aşmak ancak, dış sosyal yapılar ve bireydeki öznel deneyim arasındaki diyalektiği görmekle mümkündür; yani, sosyal yapının aktörün belli davranışlarını belirleyebileceği gibi refleksivite ile aktörün sosyal yapıyı bilinçli bir biçimde değiştirebileceği, aşabileceği fikrine yaklaşmak gerekir. Çalışmamda aktör ve yapıyı düşünmemize yardımcı bir araç olarak George Herbert Mead'in kendilik teorisinde yer alan, kendiliğin öznel ve toplumsal yüzleri olarak kavramsallaştırdığı "*I*'& "*Me*" ye başvurdum. Mead'in sosyal ve bireysel boyutlar arasındaki diyalektiği, kendiliğin iki veçhesi olan "*I*" ve "*Me*" arasında yaptığı kesin ayrımda bütünlüklü bir biçimde gösterebilmiş olması, tek başına anlamlandırmakta zorlandığımız yapı ve aktörü tahayyül edilebilir kılmaktadır. Çünkü "*I"&"Me*" ile kavramsallaştırılan kendilik teorisi, Bourdieu'nün diyalektik etkileşim teorisi gibi kendiliğin sosyal ("*me*") ve bireysel ("*I*") boyutları arasında diyalektik bir ilişki olduğunu görmekle kalmaz, aynı zamanda öngördüğü bu ilişki kendiliği ya da kimliği otonom bir bütün olarak mümkün kılarak kendiliğe, sosyal dünyayla olan ilişkisinde inancıyla var olabileceği özerk bir statü atfeder. Bu nedenle tez çalışmamda, aktörü, kendiliğin aktif veçhesi ve toplumun davranışlarına yönelik cevabı olan "*I*" ile birlikte, sosyal yapıyı ise kendiliğin toplumsal, özneler arası veçhesi olan

"*me*" ile birlikte ele alarak bu kavram çiftleri arasında anlamlı bir ilişki kurulabileceğini göstermeye çalıştım.

Atılacak ikinci kritik adım ise örtünme/örtünmeme olgusunun sorunsallaştığı yerin tespitidir. Bu meseleyi feminizmdeki "beden" kavramıyla sorunsallaştırmanın yanı sıra, tüm tarihselliği içinde oryantalist anlamlarıyla ve sekülarizmle ilişkisi bağlamında okumaya çalışmak, meseleye dair anlamlı bir yaklaşım getirebilir. Nitekim bir diskurun anlaşılmasında sadece şekil ve içeriğe odaklanmak yeterli olmaz, onun telaffuz edildiği koşullar hayati önem taşır.[7]

Okumakta olduğunuz tez çalışması yukarıda belirttiğim güzergâhları takip eden üç bölümden oluşuyor. Örtünme meselesinin farklı veçhelerinin tartışıldığı ilk bölüm, modern kendiliğin ve sosyolojinin, inancı deneyimleme meselesine yaklaşımının tartışıldığı ikinci bölüme daha çok bir giriş niteliğindedir. Fakat tüm bu tartışmaların öncesinde, "kamusal alan" kavramının dünyada ve ülkemizde nasıl kavramsallaştırıldığını inceleyerek, Türkiye'de örtünmenin hukuki bir sorun olarak algılanmaya başlandığı ilk kamusal mekân olan üniversitelerde yürütülen yasaklar, mahkeme kararları ile kronolojik bir biçimde betimleyeceğim. Eğitim almayı seçerek, kamusal alanda bir kimlik talebiyle ortaya çıkan örtünen öğrencilere karşı, "laik ama demokratik" devlet erkinin mahkeme kararları aracılığıyla verdiği "bir yasakçı-bir özgürlükçü-ve sonra derhal yasakçı" cevaptaki iç-tutarsızlıklar, çelişkiler ve bocalamaların semptomatik yönüne dikkat çekmeye çalışacağım. Yasaklarla ortaya çıkan bu semptomları daha doğru okuyabilmek için, şüphesiz, bu tecrübenin izlerini yansıtan oryantalist algı ile birlikte düşünmek gereğini göz ardı etmeyeceğim.

Avrupa tarihinin en kanlı dönemlerinden birine damga vuran din savaşlarının bağlı bulunduğu tarihi şartlardan üreyen ve özünde uzlaştırıcı ve farklılığı silici modern evrensel

[7] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*. Çev. A. M. Sheridan Smith. (Londra ve New York: Routledge, 1972), 28.

değerler barındıran sekülerliğin, günümüzün melez inanç karmasına sahip toplumlarının ihtiyaçlarına cevap vermekte zorlandığı iddiası, sekülerlik tartışmalarının ana eksenini oluşturmaktadır. Bu tartışmada önemli bir rol üstlenen post seküler yaklaşımları inceleyeceğim başlık altında, Avrupa modeli sekülerliğin bir izdüşümü olması dolayısıyla Türkiye örneğini de Avrupa'daki muadilleriyle karşılaştırmalı olarak ele alacağım. Bundan sonra çalışmamın çıkış noktası olan ve bahsi geçen araştırmacıların çalışmalarında, veri tabanları ve kaynak rezervleri arasındaki semptomatik benzerliklerin yol açtığı yalınkat, özerk olmayan kadın profillerini özdüşünümsel bir bağlamda sorgulayacağım. Bu ortak unsurları kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutarak, araştırmacıların, inancın deneyimi olan örtünmeyi anlamlandırmakta neden güçlük yaşadıklarını tartışacağım.

İkinci bölümde örtünen kadınları içeriden anlama kaygısıyla, kurumsallaşmış gelenek ve İslam'ı, kendi lehine yorumlamaya kalkışan ataerkilliğe karşı bu kadınların verdikleri iç mücadeleye değinecek ve hem devlet otoritesi hem de cemaat içi otoriteyle çatışma halinin, örtünen kadınları toplumun marjına iterek, onları *queer*'leştiren süreci nasıl tetiklediğini inceleyeceğim.

Çalışmamın üçüncü bölümünde, modern kendilik kavramsallaştırılmaları üzerinde durarak kantitatif sosyolojinin genel olarak es geçtiği "*I*" ya da aktörün sosyal araştırmalardaki yokluğunun insani deneyimleri anlamayı nasıl imkânsızlaştırdığına dair örnekler ortaya koymayı planlıyorum. Daha sonra modernite içinde inancı mercek altına alan başlık altında Marcel Gauchet'nin insanın bireyselliğinin içinde inancın bulunabileceği fikrinden hareketle, modernite ve inanç arasında kapsayıcı bir bağ kurulup kurulamayacağını tartışacağım[8]. Bu tartışmayı psikolojik bir temelde çözebilecek modern bir kişilik tipi olan

[8] Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din* ve *The Disenchantment of the World* kitaplarında bu fikre ayrıntılı yer verir.

auto-telic kişilik tipini inceleyeceğim[9]. Mihaly Csíkszentmihályi, *Beyond Boredom and Anciety* adlı yapıtında, değerlerini içeriden alan, içe yönelimli kişilik tipi olarak tanımladığı *auto-telic*'i değerlerini dışarıdan alan anlamındaki dışa dönük kişilik tipinden (*external driven personality*) ayrıştırır. *Auto-telic*'ler, içsel bir motivasyona sahip olduklarından dışarıdan gelen tehditler ve ödüllerle manipüle olmayan, bu yönleriyle dışsal yönelimli olarak yaşayan ve araçsal değerlere sahip olan diğer insanlardan daha özgür bireyler olarak ayırt edilir. Çizilen kişilik portresinde, *auto-telic*'ler bireyin içsel amacı/inancı ile birlikte kendini özerklikle kurabileceğini gösteren "*I*"ın somut gerçeklikle olan bağlantısını kurup onu ete kemiğe büründürmekle kalmaz; aynı zamanda inancın kendilik dönüşümleri üzerinde pozitif bir rol alarak bireyi, bağımsız ve özerk kıldığı bir durumu da yansıtır. Bu nedenle inanç ile otonomi sahibi birey olma arasında ilişkisel düzeyde bir bağ olduğunu ileri süren bu kişilik tipi ışığında, "*I*" ın üstlendiği kişisel bir operasyon olarak inanç ve inancın deneyimi olan örtünme arasındaki doğrudan ilişkiyi inceleyeceğim. Akabinde, sosyolojinin enstrümanlarının insani deneyimleri anlamayı zorlaştırıp zorlaştırmadığını "*I*" bağlamında tartışacak ve çok disiplinli bir yaklaşımın gereksinimi gündeme getirmeyi düşünüyorum.

Çalışmamın başlangıcında örtünen kadının inanç deneyimi olan örtünmeyi incelemek için iki yol görünüyordu. Biri, bu meseleyi Batı modernitesinin tümüyle reddi yoluyla ya da araştırmacıların çalışmalarında da rastladığım modernitenin iç kırıklıkları, eksiklikleri ve hoyratlıkları üzerinden ele almaktı. Ben ikinci yoldan çıkış aramaya çalıştım. Yapmak istediğim modernitenin dışına çıkmak değil, aynı geleneğin içinde onun kapasitesini, sınırlarını yoklayarak böyle bir deneyime temas edilebilme imkânlarının var olduğuna işaret edebilmekti. Çünkü Tanrı'nın deneyimlemesi gibi öznel bir deneyim tam da tümel bir çerçeve çizen pozitivist geleneğin sınırlarına gelindiği noktada başlıyordu. Bu biçimde, modernite ve

[9] Mihaly Csíkszentmihályi, *Beyond Boredom and Anciety*, (U.S.A.: Jossey-Bass Publishers,1975), 26,.

.

öznel deneyim arasındaki sorunlu ilişkiyle hesaplaştığım çalışmamın baştan sona her aşamasında, modernin bilimlerin sınırlarını genişleterek öznel deneyimi kuşatabileceği umudu bana yol gösterdi.

Böylelikle araştırmacıların incelemelerinden yola çıkarak geliştirdiğim temel eleştiri noktam, tez boyunca izleyeceğim yöntem üzerinde de etkili oldu ve tezim, araştırmacıların kaçırdıkları noktalar üzerinden yol aldı. Nitekim örtünen kadının deneyimini inceleyen araştırmacıların belli bir insani deneyimi anlamaya çalışırken olgularını yalnızca dışarıdan, yani kantitatif yöntemlerle incelemelerine karşın, öznenin deneyimlediği tikel bağlama dair bir yaklaşım getirmemiş olmaları, bu çalışmaları çift yönlü bir bakışla eleştirmemi gerektiriyordu. Bu şekilde, örtünen kadın ile bu kadının sosyolojik araştırmalardaki temsili arasındaki farkı, bahsi geçen araştırmacıların özdüşünümselliklerini sorgulayarak içeriden ve sosyoloji disiplininin belli bir paradigmayla kısıtlanmış enstrümanlarının yeterliliğini sorgulayarak dışarıdan anlamlandırma imkânı buldum. Örtünen kadının öznel deneyimine temas edebilme şansını kaçıran araştırmacıların yadsıdığı çok disiplinli yaklaşım, beni farklı bağlamlara sürükleyerek çalışmama yön veren bir yönteme dönüştü.

Böylece örtünerek ve arzularına gem vurarak "kamusallaşan" kadının deneyimine yaklaşabilme çabalarım sırasında, kendimi sık sık psikoloji, felsefe ve hatta antropoloji alanlarına geçişler yaparken buldum. Bu deneyimin izdüşümünü farklı alanlarda ararken, karşılaştığım kişilik tipleri, duygulanım biçimleri ve deneyimin içyapısına dair teoriler, içe yönelimli bir biçimde yaşantılandığını düşündüğüm örtünme olgusunun bireysel düzeyine temas etme imkânının olduğuna işaret ediyordu.

Anlaşılamamış kesimlerin insani deneyimleri hakkında araştırma yapmanın, modernite içinden yeni bakış geliştirerek onların deneyimlerine temas edebilmenin, ancak disiplinlerin farklı düşünüm ve enstrümanlarının kullanımıyla açılacak yeni ufuklarda mümkün

olabileceğine inanıyorum. Örnekse, insanlar tarafından paylaşılarak sosyal yaşamı günbegün belirleyen sembolik anlamlar ve psikolojik eğilimler, ancak psikolojinin araçları ile içeride yaşanan derinliğiyle yakalanabiliyorken, bu alanın sınırlarını yoklayan sosyal psikoloji olmadan kendiliği ele almak mümkün olmaz. Tez çalışmamda farklı tipten yaklaşımları bir araya getirerek, çok disiplinli bir perspektif yakalamaya yönelik çabamın biricik hedefi, örtünen kadının uğradığı ayrımcılığa dikkat çekmek ya da onunla empati kurmak değil, örtünme deneyiminin, modernite içerisinde ve ona rağmen kavranabileceğini göstermekti. Bunun yöntembilimsel olarak ne ölçüde doğru olduğu sorgulanabilir ancak bu kişisel bir tercih olmanın ötesinde ele alınan olgunun çok boyutluluğunun çok disiplinli yaklaşımı zorunlu kılmasının bir neticesidir. Sonuç itibariyle bu bir kültürel incelemeler tezidir ve öncelik, disipline bir tez üretmek değil, bir olguzyu anlamaya çalışmak olmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM: Örtünme Meselesinin Farklı Veçheleri

A. Kamusal Alandaki Örtünme Sorunu Tartışmaları

"Özel alanın daraldığı, kamusal insanın çöktüğü bir zamanda yaşıyoruz" Richard Senneth[10].

Cornelius Castoriadis, toplumsal bir tahayyül olarak incelediği (evrensel) kamusal alanda ilk bakışta birbirleriyle aynı görünen kurumları, toplumların, kendi tarihsellikleri içinde geliştirdikleri ortak pratiklerle, kendilerine mal ederek anlamlandırdıklarını belirtir[11]. Anlamlandırmadan kasıt, modernliğin Avrupalı kodunu transfer eden ve kurumlar nezdinde yaşatan toplumların; bu kodu, yeni kültürel temellerde sürekli olarak ve yenilikçi bir biçimde değiştirmeleridir. Örnekse, kamusal alanın Türkiye'deki gibi modern elit bir sınıf tarafından tepeden şekillendirildiği durumlarda bile, toplumsal muhayyile kültürel dokuya nüfuz ederek, ortak pratikleri şekillendirmeye devam etmiştir. Bu nedenle Türkiye'de kamusal alan kavramı, burjuva, bireyci bir modernizmden çok, otoriter bir modernizm ve didaktik bir sekülarizm (nasıl medeni yurttaşlar haline gelineceğini öğreten) anlayışıyla temellendirilmiş

[10] Richard Sennett, *The Fall of the Public Man* eserinin Senneth tarafından yapılmış girişi, (U.K.: The Faber and Faber, 1988) , xvii.
[11] Cornelius Castoriadis'ten aktaran Nilüfer Göle, Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 92.

ve Jürgen Habermas'ın kamusal alan eleştirisinden farklılaşmıştır[12]. Habermas'a göre kamusal alan demokratik ilke olarak vatandaşların ortak meselelerini, özgür katılım ile (söz, irade ve eylem) eleştirel akıl ve rasyonel rızaya dayalı modern özyönetim ilkesiyle halletmeye çalıştığı yer anlamına gelir[13].

Genel olarak kamusal alan tanımına yöneltilen eleştirilerin ortak iddiası, bu alanın bir yandan insanları yeniden bir araya getirerek içermesinin yanı sıra eğitim, sınıf, yaş, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi başlıklar üzerinden sınırlar çizip, erişim ölçütleri ortaya koyuyor olmasıdır. Örnekse; yeniden, farklı bir biçimde kavramsallaştırılan bu kamusal alanda, İslam dikkate alınmamıştır. Bunun başat nedeni de, İslam'ın, din ile kamusal rasyonellik arasında önceden çizilmiş sınırları bozarak, kamusal alanın temel direğine, akılcılığa dokunmasıdır. Oysa akıl da tarihsel bir üründür. Bunun için üretildiği akılcı düşüncenin kuramsal temellerini korumayı hedeflediği bazı durumlarda son derece paradoksal bir ürüne dönüşebilir. Bu bağlamda, Müslüman kadınların örtünmeye sahip çıkmaları, Avrupa'da ve Türkiye'de hem sekülarizm ile aktörlük hem de feminizm ile özgürleşme arasındaki sınırları bozarak, akılcı düşüncenin temel kabuller zemininde bir kaymaya sebep olmuştur. Bu "yeni" durum, iletişimin tarih ötesi evrenselleri olduğuna inanan ve kamuoyu kavramının aklın kullanımıyla koşut ve kanaatlerin önyargılarına karşıt olarak evrim geçirdiğini vurgulayan Habermas'ın kamusal alanın tanımının sınırlarını tehdit etmeye başlar.[14] Kamusal alanı kimi zaman, belli bir akılcılık anlayışına göre tanımlayarak bir çerçeve içinde donduran bu bakış, aynı zamanda müzakerelerle oluşturulan, devam etmekte olan bir süreç içindeki dinamik veçhesini yadsıdığından bu alanın görsel veçhesini göremez. Oysa Göle'nin deyimiyle, bugün "dolayım yerine dolaşımı, metinsel yerine figürsel olanı, rasyonel ve söylemsel olan yerine duygulanımsal, duyusal ve skandal çıkarıcı olanı yeğleyen kamusal alan" bir performans

[12] Jürgen Habermas'tan aktaran: Nilüfee, Göle, *İç içe Geçişler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 98.
[13] Meral Özbek, "Kamusal Alanın Sınırları". *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek et al., (İstanbul: Hil Yayınları, 2004), s.19.
[14] Jürgen Habermas'tan aktaran: Nilüfer Göle, 2008, 181.

sahnesi sunduğu için anlamlandırmalar ve imgelerin oluşturduğu toplumsal tahayyüllerin üretilmesinde görsel veçhe önem kazanmaktadır.[15] Bahsi geçen görsel veçhenin tanımlayıcı özelliklerine bakarak, bunun, Richard Sennett'in betimlediği maddîlikten, dolayısıyla bedenden ayrılarak dinsel anlayıştan uzaklaşmış olan seküler özne örneğinden çıkarak, İslami özne örneğine taşındığını iddia etmek de mümkündür.[16] İslami özne, kamusal alan ve şehir deneyiminin görsel veçhesindeki performanslarıyla, kendini dini olarak gerçekleştirirken bir yandan da öznellik ile kamusal mekân arasındaki toplumsal bağı yeniden kurmayı mümkün kılmaktadır. Kadınlar bu sürecin aslî aktörleridir, çünkü özel olan bedenlerini kamusallaştırarak bu iki alan arasındaki farkı silerler[17]. İslam, bu bakımdan, farklı toplumsal tahayyüllerin oluşturulmasında yeni bir aşamadır; zira görsel, bedensel ve mekânsal veçheler, toplumsal eylem, karşılaşma ve birlikte yaşam üzerinden temellendirilir. Bununla birlikte, örtünen kadının kamusallaşması aracılığıyla, İslam'ın kamusal alan tanımına dair yönelttiği eleştiri yakıcı olur.

Genel amaçlar uğruna, soyut içeriğini dayatan eski tanımdan farklı olarak, bugün, kamusal alanın anlamı değişmiş, özel nitelikleri sergilemek, kamusal alanda görünür olmalarını sağlamak, bunları siyasal sürecin bir parçası kılmak, kolektif kararın oluşması sırasında rol almalarını sağlamak gibi farklı işlevler üstlenir hale gelmiştir. Öyleyse düzenleyici mantık, kökten bir çoğulculuk mantığına dönüşmektedir. Bu ise herkes için kendisi dışında bir dünya olduğunu kabul etmek demektir. Kamusal alana girmek için kişinin özel niteliklerinden arınmasını gerektiren eski kuralın aksine, bugün eğer Touraine'in kullandığı manada, gerçek/özel bir kimliğiniz varsa bu alana girersiniz[18]. Bu gerçek kimlikse aktörün farklılıklarıyla sosyal mücadeleyi etkileyerek kazandığı kimliktir. Bu büsbütün yeni

[15] *A.g.e*, 92.
[16] Senneth, *Flesh and Stone*: *The Body and the City in Western Civilization*, (New York: W.W. Norton, 1996), 370.
[17] Göle, 2012,107
[18] Gauchet, 1998, 84.

bakış açısında, gerçek kimlik diyalektik bir ilişki içinde kamusal alanı belirleyen bir kritere dönüşür; yani bütün özel kimliklerin bileşkesi tartışmaya dâhil olarak kamusal alanı oluştururken, kimlik ve kendilik oluşabilmesi için de, kamusal alan yaşamsal olur. Bu diyalektikte, kimliği oluşturan kendilikteki değişimler neticesinde, kamusal alan tanımı da değişime uğrar. Bruno Latour'un dediği gibi kamu, eylemlerimizin ürettiği bir bütündür, ama yine de sosyolojinin öznesinden, yani eylemleri beklenmedik yönlere çekebilecek bir özneden kaynaklanır[19]. *La Religion dans La Démocratie* adlı yapıtında, inançların tanınmasının kamusal alanın oluşumundaki muazzam rolüne dikkat çeken Gauchet, kutsallığın olmadığı bir toplumsallık düşünülmesinin neden imkânsız olduğunu anlatır:

> İnançların tanınması kamusal küre ile özel kürenin farksızlaşmasına yol açmak biryana, siyasal düzende gösterişsiz ama sağlam bir aşkınlık yapar ve bu aşkınlığı kamusal mekânda özel inançların ele geçirdiği büyüyen alanın içinde besler (...) Bu geçmişteki fanatik dalgalanmalardan da koruyacak bir durumdur; çünkü inançların kimliklere dönüşmesi sonuna kadar götürülmüş bir çoğulculuğun ürünüdür; her tür evrenselci ve fetihçi isteğin anlamını yitirdiği, hiçbir inanç yayma çabasının olası olamadığı bir noktaya götürülen çoğulculuğun bir kozudur (…) Nihayet bir kimlik kazanmaya ihtiyacı olan cemaatlere, temsili bir tanınma mekânı sağladığında, devlet dinin tastamam hakkını vermiş, aynı zamanda onu dünyevi ufuklara taşımış olur. Bu tanınma-kabullenme olgusunun çelişkili sonuçları işte bunlardır (...) Siyaset, dini kitlesel onayla yasallaştırmak zorunda kalır, ama bunu kendi yasallık arayışı adına yapar ve dini katılamayacağı ya da esinlenemeyeceği ama girişimlerinde ölçü olarak kullanacağı bir olgu olarak yasallaştırır; yani kamusal güç tanınmak isteyen bu kimlikleri tanımak zorunda olmaktadır doğal olarak. Tanıma siyaseti işte bu çıkar birliğini sağlamlaştırır[20].

Meral Özbek; kamusallığı, demokratik anayasal devletin meşruiyet ilkesi olarak kabul edip, 1990'lar Türkiye'sine baktığımızda, karanlık bir tabloyla karışılacağımızı ifade eder[21]. Bu tablo, 1982 anayasası gibi, devletin bekasını ve yürütme gücünü topluma karşı korumak üzere çıkartılmış, aslında "Anayasal olmayan" bir Anayasa'nın bağladığı hukuki ve yönetsel

[19] Bruno Latour'dan aktaran Nilüfer Göle, 2008, 166.
[20] Gauchet, 1998, 85-87.
[21] Özbek, *a.g.e.*,19.

koşullarda yaşadığımızı gösteren bir toplumsal gerçeklik tablosudur. Demokratik bir prosedür ve diyaloğun alanı olan kamusal alan tanımının aksine, Türkiye'de yaşandığı haliyle tesettür sorunu, kamusal tartışmanın inşasında "duygusal" bir zemini açığa çıkarmaktır[22]. Özellikle Merve Kavakçı'nın milletvekili olarak Meclis'e girdiği gün milletvekilliğinin engellenmesi ve sonrasında Türk vatandaşlığından çıkarılması sürecinde yaşananlar, 1980'lerden itibaren başörtüleriyle üniversite eğitimi görme hakkını elde etmeye çalışan öğrencilerinkine benzer bir seyir izlemiş ve iki farklı kültürel programın kamusal alanda çatışmasını gösteren sembolik bir anlam kazanmıştır. Bu örnekler, demokrasi, sınıf ilişkileri ve toplumsal hareketlerin kamusal alanın sınırlarının kamuoyuna göre değil, devlet aygıtının "duygusallığına" göre yeniden tanımlandığını ortaya koymaktadır. Belki de bu yüzden, konuya ilişkin tartışmaların çoğunda kamuoyunu, devlet aygıtıyla birleştirerek, kavramın esasını kaçırırız. Özbek, kamusallık kavramını sadece ve öncelikle devlet aygıtı ve erki için kullandığımız ve bu topluma, dinsel ve etnik çeşitliliklerinden dolayı kendisinden sakınılması icap eden "özgül" bir statü atfettiğimiz takdirde, halkın hâlâ tebaa olduğu mutlakıyet dönemindeki kamusal alan kullanımının ötesine geçemeyeceğimizi söyler[23]. Başörtüsüyle kamusal alan arasındaki ilişkiyi bir yasak ilişkisi olmaya mahkûm eden şartlar böyle bir kullanımın sonucudur[24]. Bugün kamusal alan, küresel iletişim ağları sayesinde, ulus ötesi bir alana katılmaktadır; oysa siyasal alan bir ulus-devletin sınırları içinde hapsolmuştur[25]. O halde kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırı sorunsallaştıran, hegemonik iktidardır. Nitekim kamusal alan sosyolojik bir kavramsallaştırma olmasına rağmen, herhangi bir iktidar tarafından hukuki bir formülasyona dönüştürülebilme potansiyelini içinde taşır[26]. Örnekse "kamusal alan"ı, hukuk alanına taşıyarak yasaklayıcı zihniyetin sınırlarını genişletme

[22] *A.g.e.*,36.
[23] Özbek, *a.g.e.*,32.
[24] Murat Aksoy. *Başörtüsü-Türban Batılılaşma Modernleşme Laiklik ve Örtünme,* (İstanbul: Kitap yayınevi, 2005), 232
[25] Göle, 2012, 35.
[26] Aksoy, *a.g.e.*, 240.

çabasının bir izdüşümü olan Fransız burjuva kamusallık tanımına göre zevk ve estetik paydada eşitlenmeyi imkânsız kılan başörtüsü, rahatsızlık duyabilecek gözlerin olduğu her mekândan kaçırılmalıdır. Fransa ve Almanya'da başörtüsü tartışmalarının bir dizi kamusal alan kısıtıyla sonuçlanması, liberal demokrasilerin kamusal alanda yeniden konumlandırılıp ifade edilmesinde yaygın bilinci yönlendirerek rehberlik eden yasanın bazen bizzat kendisinin yaygın bilincin gerisinde kaldığını ve kanaatlerin önyargısından hareket ettiğini göstermektedir. Aynı önyargı temasına, Cumhuriyetin başlangıcı ile birlikte, yönetici elitin vatandaşlık bağıyla devreye soktuğu laiklik ve bu kimliğin meşru kabul edildiği kamusal alan tanımlarında rastlamak olasıdır. Türkiye'de halen geçerliliğini koruyan eski tanımına göre kamusal alan içinde "temsil" demek, kolektif gerçekliği bir tek irade içinde tezahür ettirebilmek ve dolayısıyla gruplar arasındaki farklılıkları aşmak demektir. Demokratik Cumhuriyet'in kamuyla eşanlamlı olduğu iması, Türkiye içinde kamusal alan ile Cumhuriyet arasındaki ilişkiyi güçlendirmiş, kamusal alan, Cumhuriyet'in tanımladığı ulusal kimliğe uymayanları (dini ve etnik kimlikler) ayrıştıran bir filtre gibi işlev görmüştür[27]. Bu kimliklerin kamusal alandaki sayılarının artması, hemen her zaman, sınırlarının keyfi ve oynak olduğu kamusal alanın genişlemesine yol açmıştır. Örnekse, başörtülü öğrencilerin sayısının artması, İslam taraftarı partilerin seçim başarısı kazanmaları, kamusal alanın sınırlarını derhal genişletmiştir[28]. Bu genişletme politikası, dengesiz bir seyir izleyerek, Belediyeyi, Dolmabahçe sarayını, havaalanlarını ve kimi zaman hastaneleri bile kapsamıştır. Buna bakarak, Müslüman öznenin ortaya çıkışında, kamusal alandaki kapanma ve dışlanma, bize bu alanın sınırlarını ve Cumhuriyet ile nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Son 30 yıldır laik rejim ile dindar kesimi karşı karşıya getiren tek sorunun örtünme problemi olduğunu söylemek çok da yanlış bir tespit olmayacaktır. Çatışmaya kaynaklık eden

[27] Bu kimlikler, Müslüman kimliği haricinde, Alevi, Kürt, Ermeni ve Rum kimliği gibi etnisite ya da kültürel farklılık temelinde ayırt edilmiş, devlet bu grupları kolektif kimlik temelinde güvenlik çerçevesinde algılamıştır.
[28] Aksoy, *a.g.e.*, 239.

hukuki zemin, Anayasanın yapısal olarak birbiriyle çelişmeyen ancak yorumsal olarak çatışabilen iki maddesiyle ilgilidir. Anayasanın 2. Maddesi olan laiklik ilkesi ile 24. Maddesi olan Din ve Vicdan Hürriyeti ilkesinin birbiriyle çelişmesi zorunlu değil ve beklenmezken, konu örtünme meselesi olduğunda bu ilkelerin mutlak olarak çatıştığı görülür. Bunun en önemli nedeni, laiklik ilkesinin, Kemalizmin fikri esaslarını özetleyen öteki beş ilkeyle birlikte 1937'den bu yana resmi devlet ideolojisini belirleyen, bütün yasaların üzerinde tanımlanan, üst bir yasa niteliği kazanmış olmasındandır [29]. Nitekim 1960'lara kadar, laiklik ile ilgili bu anayasal ilkelerin, üniversiteler ve kamu kurumlarında İslami kılık kıyafeti yasaklama amacı taşıdığına dair genel bir mutabakat vardı. Ancak 1980'lerden sonra bu mutabakatı, hukuki yollardan resmileştirme yönünde adımlar atılmaya başlandı. Bu durumu belirleyen iki önemli tarihsel gelişme yaşanmıştır; ilk gelişme, 1980 sonrasında, hem laik hem İslamcı kadınların kamusal alanda görünürlüklerin genel artışına bağlı olarak iyice belirginleşen kadınlar arasındaki eşitsiz duruma, farklı İslami grupların meydan okumaya başlamalarıdır. İkinci gelişme ise küreselleşme süreciyle birlikte bu meselenin kamusallaşması ve siyasallaşması için uygun bir konjonktürün ortaya çıkmasıdır[30]. Bu dış konjonktürü içeride tetikleyen önemli bir iç faktör, darbe sonrası süreci yaşayan Türkiye'de, toplumun eylemlilik yönündeki ideolojilerden arındırılması ve bunun yerine devlet kontrolünde, İslam'ı empoze etme sürecinin başlamasıdır. Böylelikle, Danıştay ve Anayasa mahkemesi kararlarında, laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü, karşıt iki özgürlük alanı olarak algılanmış ve laiklik yönünde bir tercih yapılmıştır. Verilen kararlar neticesinde, bu ilkeler arasındaki çelişki daha belirgin biçimde ortaya çıkmıştır[31].

Burada hukuki yönden kritik olan nokta, yaygın inanışın aksine, üniversitelerde ve diğer hiçbir yerde başörtüsü takmayı yasaklayan bir yasa olmamasıdır. Başörtüsünün kamusal

[29] Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Yönetiminin Kurulması* (1923-1931), (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 215-217.
[30] Aksoy, *a.g.e.*, 13.
[31] Aksoy, *a.g.e.*, 14.

alanda men edilmesi hiçbir kanunda açıkça yer almadığından yasağın hukuki dayanağı *defacto* bir nitelik kazanır[32]. Bu durum, yasağın, yasada değil, yönetmelikte yer alıyor olmasından kaynaklanır. Yasalar devlet mahkemeleri tarafından uygulanırken, belirli bir kurumun getirdiği düzenlemelerin (yönetmelik) ihlali, ayrı disiplin kurulları tarafından ele alınır. Yasalar bütün yurttaşlar için geçerlidir; yönetmelikler, tüzükler, yönergeler ise tanımlanmış belirli alanlarla sınırlıdır. Bu ayırımı akılda tutmak gerekir, çünkü herhangi bir yasa olmasa bile, giyimle ilgili çeşitli düzenleme türleri olmuştur[33]. Örnekse, yakın zamana kadar Barolar Birliği'nin tüzüğünde avukatların, cübbe ile başları açık bir biçimde davada bulunabileceğine ilişkin bir madde yer alıyordu[34].

Başörtüsüne dair ilk açık yasaklama, darbe sonrası kontrolün sıklaştığı ve İmam-Hatip Liselerinin (İHL) kız öğrenci almaya başladığı 1980'ler Türkiye'sinde tecrübe edilmiştir. Bu tarihten sonraki on yıllık süreçte, konuya ilişkin sene başına birkaç genelge, yönetmelik ve yasa teklifinin düştüğü istisnai zamanlar yaşanacaktır. İlk olarak 7 Aralık 1981'de kızların başörtüsüyle derslere giremeyeceğini ilan eden Bakanlar Kurulu kararının ardından aynı yıl içinde Başbakanlık tarafından, "Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevliler ile Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine Dair Yönetmelik" çıkarılacaktır. Bu yönetmeliğe uymayan yönetici, öğretmen ve memurlar hakkında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'na göre, kız öğrencilere ise disiplin yönetmeliğine göre işlem yapılacaktır[35].Yönetmelik İHL'yi de kapsayacak ve kız öğrencilerden başlarını açmaları istenecektir. Böylece üniversiteye giden başörtülü öğrenci sayısının azaltılması hedeflenmiştir[36]. Ancak Başbakanlığın kararı her üniversitede farklı uygulamalara sebep olmuş, bu nedenle Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) uygulamayı daha da sıkılaştıracak olan

[32] Elisabeth Özdalga. Sızlayan Yara: Başörtüsü Sorunu, çev. İbrahim Karpatlıkaya (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2008), 23.
[33] Özdalga, *a.g.e*., 42.
[34] Bu yönetmelik, Danıştay'ın 24 Ocak 2013 verdiği kararla iptal edilmiştir.
[35] Aksoy, *a.g.e*, 164.
[36] *A.g.e.*, 164.

bir kıyafet yönetmeliğini, 10 Ocak 1983'te yürürlüğe koymuştur. Ancak bu yasak, başörtülü öğrencilerin sayısını azaltmamış, aksine konuyu kamuoyuna duyurarak birbirinden farklı pek çok İslami grubu, yasağa karşı tek bir kitle gibi hareket etmeye yöneltmiştir. Bu süreçte pek çok öğrenci baskılara boyun eğmeyi reddetmiş ve başörtüsüyle ilgili inançlarını değiştirmektense cezalandırılmayı ya da okuldan atılmayı tercih etmiştir. Bu düzenleme, dönemin başbakanı Turgut Özal'ın, YÖK başkanı İhsan Doğramacı'dan daha esnek bir formül bulunmasını talep etmesi üzerine iki yıl sonra, 10 Mayıs 1984'te yumuşatılmıştır. Ne var ki bu izin, öğrencilerin okula girebilmesini, yetkililerin "çağdaş kıyafet" olarak gördükleri türban ile örtünme koşuluna bağlamıştır. Bunun uygulamadaki anlamı, omuzları da örten büyük başörtüsünün yasaklanması ve yalnızca başın arkasında bağlanan türban denilen bir başlığa izin verilmesidir. Türban ve başörtüsü arasında tanımlanan biçimsel ayrım öylesine soyuttur ki, bu durum bir süre sonra, modern olarak olumlanan türbanın tanımının, tamamen değişmesine ve siyasal işlevi olan bir simgeye dönüşmesine yol açacaktır[37]. Kamusal alanın, simgelerin sergilendiği bir alan olmaktan öte, özneler arası iletişim yoluyla algılandığı ve yanlış kavranabildiği bir yer olabileceği böylelikle kanıtlanmıştır. Bu çerçevede, türban kullananlar, tehlikeli siyasi hedefleri olan "türbanlılar" olarak adlandırılacak, "tülbentten türbana" doğru yaşanan değişim, asli bir değişim gibi gösterilerek başörtüsü yasaklarıyla ilgili stratejik bir tavra dönüşecektir[38]. Ancak, türban Türkiye'de dil konusunda yaşanmış ilk dönüşüm değildir. Daha önce de 1950'lere kadar, İslami kıyafetlere karşı çıkanların mücadele ettikleri tesettür biçimi çarşafken, hedefteki çarşaf 1950'lerden sonra yerini manto ve başörtüsüne, 1980'lerden sonra ise türbana bırakacaktır. Düzenlemelerde yapılan türban değişikliği baş örtme tartışmasını kılı kırk yarmaya dönüştürmüştür. Başörtüsünü önden bağlamak ile arkadan bağlamak arasında ilkesel bir farklılık olmadığı ortadadır[39]. Bir konuda

[37] Esas olarak Hindistan ve Avrupa'da kadınlar ve erkekler arasında geçmişte kullanılan bir baş giysisi olan türban, Cumhuriyetin ilk yıllarında Avrupalı kadınlar ve göçmenler tarafından kullanılmıştır.
[38] Nazife Şişman, *Başörtüsü-Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, (İstanbul: Timaş Yayınları 2011)105.
[39] Özdalga, *a.g.e.*, 25.

tam bir yasaklama önermek bir şeydir, ancak türban takma hakkı olduğunu öne sürerken, başörtüsünü yasaklamak tamamen başka bir şeydir. Aksoy'a göre burada karşı olunan örtünün türü, şekli ve adı değil, "örtünmenin" kendisidir[40]. Ancak örtünün de arkasında gizli kalmış bir burjuva gündemi sakladığı unutulmamalıdır. Bu sınıfsallıktır. Sınıfçı yapı, 1980'ler ve öncesinde mütedeyyin olan ile olmayan arasında kapanması güç bir sınıfsal uçurum olmasından kaynaklanmıştır. Böylelikle, yüksek kültürü temsil eden burjuva, düşük kültür simgesi sayılan başörtüsünü sahiplenerek alt bir kültür dili oluşturduğunu düşündüğü bu sınıfa karşı nefretini, kendini güvence altına aldığı kamusal alanda başörtüsünü yasaklamakla ortaya koymuştur. Soruna korkutucu bir ciddiyet katan bu yasaklar, bir yandan örtünme konusundaki duyarlılığı da artırmış, başörtüsünü gelenekle sınırlı, kuşaktan kuşağa aktarılan, kadınların anlamını sorgulamadan örttükleri bir örtü olmaktan çıkarmıştır.

Bütün bu yasal sınırlamalara karşın, başörtüsü takan öğrencilerin sayısının artmaya devam etmesi ve örtünen kadınların, laik kamusal alanın örtük uzlaşımlarına uymadan özel alanın sınırlarını aşmaya başlamaları endişe uyandırmıştır. Bunun üzerine dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in müdahalesiyle, mevcut düzenlemeler 1986'da yeniden sertleştirilmiştir. 8 Ocak 1987'de yapılan Adana'daki Rektörler Toplantısı'nda, örtünmeye getirilen sertleştirilmiş yasağın desteklenmesi kararlaştırılmıştır. Türban yasağının kontrolünü tek tek üniversitelere bırakan yeni karar, başörtüsüne bazı üniversitelerde izin verilmesi, bazılarında da sıkı biçimde denetlenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu kararla birlikte, aylarca hatta yıllarca umut ile çözüm bekleyen öğrenciler büyük bir hayal kırıklığına uğramış, gelecekleri bir belirsizliğe mahkûm olmuştur. Müslüman kadın yazar Cihan Aktaş'ın terimleriyle ifade edecek olursak, bu başörtüsüne atılmış bir "kördüğümdür"[41]. Yürürlükte olan keyfi düzenlemelerin yol açtığı karışıklar iyice artmaya başlayınca, kınamayla başlayan cezalar sayısız öğrencinin okuldan uzaklaştırılmasına, hatta okulu bırakmasına sebep olmuştur.

[40] Aksoy, *a.g.e.*, ?
[41] Cihan Aktaş. *Kılık Kıyafet ve İktidar*: *12 Mart'tan 12 Eylül'e*, (İstanbul: Nehir Yayınları,1990), 165.

Meselenin yayılarak artık tüm üniversiteleri ilgilendirmeye başlaması, hükümetin ve YÖK'ün türban kararını yeniden ele almasını zorunlu kılmıştır. Bundan birkaç ay sonra da, 23 Mayıs 1987'de toplanan rektörler kurulu, türban ve başörtüsü yasağının aşamalı olarak kaldırılması gerektiğine karar vermiştir. Yasağın gevşetilmesi İlahiyat Fakülteleri ile başlatılmış ancak, bu ayrımcı yaklaşım, öğrenciler nezdinde, onları birbirine düşürmeye yönelik bir provokasyon olarak algılanmış ve protestolarla karşılanmıştır. Bu sıralarda, Turgut Özal öncülüğünde, mevcut yönetmelik, tüzük ve genelgelerin yol açtığı karmaşayı ortadan kaldırmak ve kılık kıyafet serbestliğinin sınırlarını kesin bir biçimde belirleyen bir düzenleme yapmak amacıyla, 11 Kasım 1987'de yeni bir yasa tasarısı hazırlanmıştır. "Öğrenci Affı Yasası" adı altında yapılan yasal düzenleme, bundan önceki süreçte çoğunluğu başörtüsü meselesi yüzünden okuldan atılmış öğrencilere eğitim haklarını geri vermeye ve yasaya kılık kıyafet konusunda eklenen bir hükümle başörtüsü serbestisinin önünü açmaya yöneliktir. Parlamento tasarıyı onaylamış, ancak Cumhurbaşkanı Kenan Evren veto etmiştir. İlgili yasanın veto edilmesiyle çözüm tekrar YÖK'te aranmıştır. YÖK'ün disiplin yönetmeliğine eklediği fıkranın referansının din olması, laiklik ilkesiyle çeliştiği gerekçesiyle Danıştay tarafından iptal edilmiştir. Akabinde hükümet, Cumhurbaşkanı'nın veto gerekçelerini dikkate alarak hazırladığı yeni bir düzenlemeyi onaya sunmuş, Cumhurbaşkanı bu kez veto hakkını kullanmamış, bunun yerine yasayı, Anayasa Mahkemesi'ne sevk etmiştir. Mahkeme, 8 Mart 1988'de, öğrencilerin aleyhine karar almıştır. YÖK 1982'de yapılan düzenlemeyi kaldırmış, karar verme yetkisi tekrar üniversitelere bırakılmıştır. Bundan sonra, keyfi uygulamalar neticesinde sürekli bir dava konusu olan başörtüsü mağduriyeti meselesi, yüksek mahkemelerin birbiriyle çelişen kararları ile iyice içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir: ne açık bir evet, ne açık bir hayır, ikilik ve kararsızlık[42].

[42] Özdalga, *a.g.e.*, 43.

Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı olması ile birlikte başörtüsü tartışmalarının sona ermesi konusunda siyasi bir insiyatif ortaya çıkmıştır. Böylelikle, 25 Ekim 1990 günü toplanan genel kurulda kabul edilen 3679 sayılı kanun 28 Ekim 1990'da *Resmi* gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiş ve 1993 senesine kadar bu konuda hiçbir sorun yaşanmamıştır. Aksoy'un da vurguladığı gibi, İslami görünürlüğün kamusallaşması ile buna yönelik yasaklar arasında sürekli bir bağ söz konusudur[43].1996'da yapılan genel seçimlerden İslami bir parti olan Refah Partisi'nin birincilikle çıkması ve iktidarın büyük ortağı olması, laik kesimde bir rahatsızlık yaşanmasına sebep olmuştur. Bu algının üretilmesinde ve yönlendirilmesinde basın ve medyanın göz ardı edilemez bir payı vardır. Cihan Aktaş, ilk kez mahkeme kararlarında ve Evren'in veda konuşmasında somut bir durum olarak dile getirildikten sonra irtica korkusunun basın tarafından kısa sürede sahiplenildiğini ve başörtüsünün "günah keçisi"ne dönüştürüldüğünü belirtir[44]. Bu ise başörtülülere karşı siyasi iklimin sertleşmesine yol açmıştır. RP'nin başörtüsü yasağını kaldırmaya yönelik girişiminin ardından 28 Şubat 1997 tarihinde MGK sert bir bildiri yayımlamış ve "28 Şubat süreci" denilen, siyasal ve toplumsal iradenin yok sayıldığı askeri vesayet dönemine girilmiştir. Bu tarihten sonra başörtülü öğrenciler konusunda uygulamalar sıkılaştırılmış, konuya ilişkin yapılan düzenlemeler daha çok kanun hükmünde kararname şeklinde olmuştur[45]. Eğitim süresi 8 yıla çıkarılarak başta Meslek Liseleri ve İHL'nin orta kısımları 1997-1998 yılında kapatılmıştır. YÖK Genel Kurulu'nun 30 Temmuz 1998'de getirdiği katsayı düzenlemesiyle, İHL mezunlarının ilahiyat fakültesi dışındaki fakültelere girmeleri zorlaştırılmıştır. Böylece gelecek 5 senede İHL'ye giren öğrencilerin sayısında dramatik bir düşüş yaşanacak ve bu okullara devam edenlerin

[43] Aksoy, *a.g.e.*, 198.
[44] Aktaş, *a.g.e.*, 262.
[45] Aksoy, *a.g.e.*, 202.

oranı yüzde 10'lardan yüzde 2'lere düşecektir. Aksoy; 28 Şubat sürecinden sonra yapılan bu iki düzenlemenin birbirini tamamlayan adımlar gibi durmakta olduğunu belirtir[46].

Bundan sonra 1998 yılı itibariyle sorun bir kez daha YÖK'e havale edilmiş ve karar bir kez daha üniversitelere bırakılmıştır. Bunun uygulamadaki, anlamı, pek çok kurumda İslami öğrencilere başörtüsü takma izninin verilmesiydi. Ancak bu durum, yasa ve düzenlemelerdeki boşluklar yüzünden her farklı siyasi rüzgârda yön değiştirmeye açıktı. Nitekim AK Parti 2002 senesinde yüksek oy oranıyla tek başına iktidar olup, iş başına geldikten sonra durum bir kere daha değişmiştir. Dönemin YÖK başkanı Kemal Gürüz tüm üniversite rektörlüklerine türbanlı öğrenci alımını yasaklayan bir yönerge göndermiştir. Buna göre, devlet ve vakıf üniversitelerinin konuya ilişkin aykırı uygulamaları, rektörler hakkında açılacak soruşturmalarla ve vakıf üniversitelerine YÖK'ün vereceği kontenjanla cezalandırılacaktır. Bu sert tehditlere boyun eğmeyip türban yasağını uygulamayan yalnızca iki üniversite vardır: İstanbul Bilgi Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi. Ancak bu okullar dışındaki tüm üniversitelerde yasak, büyük bir katılıkla uygulanmaya devam ediyordur. Böylece AK Parti, 2008 senesinde yıllarca süren yasak uygulamalarını nihai olarak sonlandırmak niyetiyle harekete geçmiş ve Türkiye'nin toplu bir dejavü yaşamasına sebep olmuştur. RP'nin aynı yöndeki girişiminden on sene sonra, Danıştay, yine, kabul edilen yasayı iptal etmiş ve üniversiteye girebilen başörtülü öğrenciler artık derslere hiç giremez olmuştur. Bu yasanın yol açtığı kriz ancak bir sene içinde aşılabilmiş ve öğrenciler kademeli olarak bütün üniversitelerde derslere girmeye başlamıştır. Ancak unutmadan söylemek gerekir ki, öğrencilerin kendi inançlarına uygun biçimde giyinmelerine izin verilen üniversitelerde bile, öğretim üyelerine aynı izin verilmez. Bunun anlamı, başörtüsü takan kişiye akademik kariyerin kapalı olmasıdır. Sorun devam etmekte ve çok sayıda örtülü kadının gelecekteki kariyeri askıda tutulmaktadır.

[46] *A.g.e.*, 203.

Örtünen kadının kamusal yaşamdaki rolünü belirleyen şüphesiz insanlığın tarihiyle yaşıt olan beden algımızdır. İfadeyi durdurarak beden algısını sorunsallaştıran örtünen bedene bakışı çözümlemek, cinsiyetçi ve oryantalist bir düşünce zemininde fikretmeyi gerektirir.

I.A.1.Bir Beden Meselesi Olarak Örtünme

Kemalizmin özel alanda konumlandırdığı din, bugün Batı'nın örnek alındığı kamusal alana girme talebiyle gündeme gelmiştir. Bu durum 'muasır medeniyet seviyesine' ulaşmaya çalışan Kemalizmin zeminini kaydırarak, Batı'yla arasındaki hassas ilişkide kırılmalara yol açar. Nitekim Kemalizm, laikliğin hali hazırda İslam'ın kamusal/özel alan ayrımı yapmayan bütünlüklü hayat tasavvuru ile çeliştiğini varsayar[47]. Ancak buradaki asıl çelişki, İslami ideolojiyi benimsediği öne sürülen bir topluluğun erkekleri hali hazırda iktidardayken ve kamusal alanın nimetlerinden olabildiğince yararlanıyorken, bu kesimin kadınlarının da görünür olmasının laikliği zedeleyeceği düşüncesidir[48]. Bu durum, laiklik ilkesinin bizatihi kendisinin cinsiyet ayrımcılığını pekiştirdiği şeklinde yorumlanabilir; zira laik rejimin kendini garantiye almak için, farklı kadınlık durumları arasında kurulan hiyerarşiyi laiklik ilkesine dayandırarak koruması, son kertede var olan toplumsal cinsiyet ilişkilerini güçlendirmektedir. Kemalizme içkin olan bu temel çelişki, bizi, ideolojik düşünme biçimlerindeki cinsiyetçi algının kadın bedeniyle kurduğu ilişkiye, bir de örtünme üzerinden bakmaya çağırır.

Laikliğin, kadını sistemin kaldıracı olarak seçmesi ise elbette boşuna değildir. İtaat, Bourdieu'nün dediği gibi toplumsal tahakküm ilişkisinin bedenselleşmesinin ifadesi ise bunun için kadın bedeninden daha elverişli bir zemin bulmak zordur[49]. Cumhuriyet dönemindeki

[47] Selin Çağatay, *Kemalizm ve Kadınlık*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008), 78.
[48] Şişman, 2011, 54.
[49] Bourdieu ve Vacquant, 2003, 31.

örneklerinden gidecek olursak, Kemalizm, "cinsiyetsiz kız kardeş", "vatanın bekçisi, vatan evlatlarının anası" olarak kodladığı kadın bedenini milli projeye eklemlemiştir. Kadınlar ve kadın bedeni insanlık tarihi boyunca, toplumların ahlaki düzenlerini inşa ettikleri sembolik ve kültürel zeminler olmuştur[50].

Osmanlı'da da gözlemlediğimiz iktidar ve kadın bedeni arasındaki ilişki, Lale Devri'nde canlı bir tartışma konusu olan ferace ve çarşaf ayrımında kendini göstermiştir. Bu giyim tartışması, Anadolulu kadının gündeminde olmamış, geleneksel kıyafetleri içinde ve çoğu zaman peçesiz ve yaşmaksız dolaşan Anadolu kadını, kamusal alan yasakları ile ilk kez, ürünlerini satmak için geldiği merkezdeki pazar yerlerinde karşılaşmıştır. 1882'de, dönemin sultanı Abdülhamit Han tarafından çıkarılan bir ferman ile ferace giymeleri emredilmiş, kadınların bu yasağa tepkisi ise geleneksel giysilerinden vazgeçmektense şehre gelmeyerek, bu yasağı boykot etmek şeklinde olmuştur[51]. Tarihin bir cilvesi olarak, düne kadar kadınlar, topluma ve devlete karşı ahlaki ve dini bir kimlik göstermek zorundayken, bugün kamusal alanda yer almak istediklerinde tesettürlü kadınlardan, İslami kadın kıyafetinin göstergesi olan başörtüsünden vazgeçerek dini bir kimliklerinin olmadığını göstermeleri beklenmektedir[52]. Bu durum, tarihsel bağlam değişmiş olsa da cinsiyetçi zihniyet dizgesinin dönüşmediğinin açık bir göstergesidir.

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte, eğitim ve hukuk gibi kamusal alanın çeşitli boyutlarına yönelik reformlar yapılmış; ancak kadınların örtünmelerini yasaklayan herhangi bir resmi düzenleme olmamıştır. Nitekim çoğunluğu kırsal alanda yaşayan halka, geleneksel giyim alışkanlıklarını tercih ettiği için böyle bir yasaklama getirmek, isyan olasılığını göze almak demektir. Böylelikle kadınların kılık kıyafetteki değişimleri daha ziyade iktidara yakın

[50] Seyla Benhabib, *Claims Of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. (Princeton University Press, 2002), 84.
[51] Aksoy, *a.g.e*., s.58.
[52] Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, (Timaş Yayınları, 2004), 133.

merkezlerde yaşanmış ve görünüşünde modern bir değişim yaşayan kentli kadın, örtünmeyi aşağı sınıfları temsil eden bir sembol gibi algılamıştır[53]. Halen sürmekte olan bu otomatikleşmiş algı, laik kadını, eğitimli, şehirli, özgür ve erkeklerle eşit olarak tanımlıyor ise örtünen kadını bunun karşıtı olan negatif değerlerle yani cahil, köylü, bastırılmış ve ikincil olarak tanımlamaktadır. Bugün "tesettür hem kamusal alana hem de kolektif tahayyüle rahatsız edici, görmezden gelinemeyecek şekilde dalan görsel bir güce sahip" olduğundan, bu şekilde modern normun dışında itilen başörtüsü, rahatsızlık yaratmamaktadır[54].

Yukarıdaki tartışmayı düşündüğümüzde, örtü bu siyasi tartışmada karmaşık bir katman olarak görünür; çünkü siyasi söylemler örtüyü sembolik olarak aşırı yüklü bir giysi haline getirmiştir. Özellikle, Osmanlı ve Türkiye tarihinde iktidarların değişiminin, kamusal alandaki giyinme algısı üzerindeki dönüştürücü gücünü düşündüğümüzde, giyinme ya da kılık kıyafetin, neden söylemsel bir kategori olarak ele alındığını da anlamış oluruz. Bu haliyle örtü, geçmişten bugüne gelen bedeni, karmaşık anlam yüküyle işaretler, kurar[55]. Dini, politik ve kişisel olarak taşıdığı anlamlar başa çıkılması zor, devasa bir bagaj sunar. Örtünün dışarıdan yüklenmiş ve birbiriyle çelişen karakteristikleri, beden meselesini ele almanın zorluğuna işaret etmektedir. Çünkü beden burada hem üretici, hem ürün, hem alan (*space*), hem bu alanı dönüştüren araç (*instrument*), hem bir söylem, hem de konum olarak ortaya çıkmaktadır[56]. Bu açıdan bakıldığında örtünme, hem kadın özgürlüğünün hem de bedenin sınırlarında bir tartışmanın konusudur; çünkü başörtüsü sadece başörtüsü değil, kimliklerin belirlendiği, sınırların çizildiği bir anlam taşıyıcısıdır[57].

[53] Supra.,38. Bu algı, Meyda Yeğenoğlu'nun Kemalist oryantalizm teorisinden hareketle, laik kadının, kendinin diğeri olarak keşfettiği örtünen kadını, kendine yüklediği değerlerin negatifini yükleyerek ötekileştirmesiyle açıklanır.
[54] Göle, 2008, 156.
[55] Canan Tanır, *Clothed Bodies That Matter* (Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009).
[56] *A.g.e.*
[57] Şişman, 2011, 26.

Bugün artık kadın bedeninin dolaylı yönden bir farklılık göstergesi olarak kabul edildiğinin, kadın bedeninin kamusal alandaki görünüşünün, aslında kadının görünürlüğünün dönüşümünün izlendiği, çekişmelerin yapıldığı bir alan anlamına geldiğinin farkındayız. Bu dolayımda, İslami pratiklerin en görünür işareti olan örtü, ona yüklenen anlamları üreten söylem tarafından kamusal alanda temizlenmesi gereken yüzkarası bir sembol olarak sunulmuştur. Bu simgeleştirme süreci, Mary Douglas'ın teorize ettiği, kirlilik (*pollution*), pislik (*dirty*) ve temiz olmama durumlarıyla (*uncleanness*) dile getirilen kültürel dışlamayı içerir[58]. Bireyin kendi bedeni ve toplumsal bedenle olan ilişkisinde, kirlilik kavramı sabit olmadığından bu tür bir devinim içerisinde eğer ortak bir çatı varsa, bu, kirli olarak tanımlanan şeyin kurulan düzene uymamasıdır. Kutsal ve murdar ayrımında olduğu gibi karakterize edilen kirliliğin belirli tipolojileri marjda tutarak, mevcut düzenin işlemesinde etkin bir rol aldığı görülür[59]. Belli kategorilerle inşa edilen toplumsal düzenin beden aracılığıyla temin edilmesi için kategorileri temsil eden bedensel bölgelerinin daha da vurgulanması gereklidir. Başörtüsü örneğindeki baş buna iyi bir örnektir. İçinde bir kadın özne, bir beden yokmuş gibi ele alınan kadının başörtüsü, geçmişten gelen medeniyet ve modernite adına mücadele edilmesi gereken bir şeymiş gibi görülür[60]. Çünkü örtünmeye bir kez, belirli bir anlam verildiğinde, bu, örtünün dinamiklerini harekete geçirir ve örtünün kendisi belirli sonuçları dikte etme gücünü kazanır. Giysi kendi içinde ve kendinden bir cebir haline gelir ve bu kuvvet pek çok kişi ya da kurum tarafından durdurulmaya çalışılır; tıpkı türbana yüklenen negatif anlamdan sonra örtülü kadınların "siyasi amaçları" olan türbanlılara dönüştürülmesi örneğinde görüldüğü gibi.

Örtünmenin diğer giyinme pratikleri gibi sorunsallaştırılabilir hale gelmesi, bedenin ucubeleştirilmeden, bir sosyal varlık olarak kabul edilmesine, kıyafetin hem sosyal hem

[58] Mary Douglas, *Purity and Danger*: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (Routledge, 1966), 4.
[59] *A.g.e.*, 33-35
[60] Tanır, *a.g.e.*

bireysel eylemlerin sonucu olan bir pratik olarak düşünülmesine, hem kısıtlayan hem de bireyi genişleten bir nosyon olarak anlaşılmasına bağlıdır[61]. Çünkü beden, iktidar ilişkilerinin olduğu kadar, karşı koyma mücadelesinin de simgesel odak noktasıdır[62]. Bu açıdan bakıldığında, bugün kıyafet de, George Simmel'in ifade ettiği gibi, çağın abartılmış öznelciliğine verilmiş çağdaş bir tepki, geri çekilme ve bireyin mesafe alarak bir tevazu ve sakınım hissi sergilediği yere dönüşebilir[63].

I.A.2. Örtünmenin Oryantalist Anlamları

Fransa, 2003 yılında, başörtüsünü üniversiteler haricindeki devlet okullarında yasaklama kararını alırken, bu kararına emsal olarak, Türkiye'de, laiklik ilkesine dayandırılarak uygulanan başörtüsü yasağını göstermişti[64]. Ne var ki bu durum oldukça paradoksaldır; zira Türkiye'deki örtünme yasakları zaten Avrupa kökenlidir. Ayrıca bir Avrupa ülkesi olmayan ve Avrupalı devletler tarafından insan hakları konusunda en ağır eleştirilere uğrayan Türkiye'nin, eleştirildiği bir konuda emsal kabul edilmesi en hafif tabiriyle gülünçtür. Ve akla tavuk mu yumurtadan çıkar, yumurta mı tavuktan sorusunu akla getirir.

[61] *A.g.e.*
[62] Göle, 1991, 133.
[63] George Simmel'den aktaran: Nilüfer Göle, 2012, 41
[64] Laiklik: Akıl ve Tutku Arasında eserinde, 1905 ile 2005 arasında Fransa'daki laikliğin seyrini inceleyen Jean Baubérot, laiklik ideolojisini kendisine göre yorumlayan ülkelerde süren tartışmaların, Fransız laikliğine bir şekilde yansıdığını ve yeni referans noktaları oluşturduğunu ön sürmektedir.

Modernleşme süreçlerinde iki farklı dayanak olan rölativist zihniyet ve otoriter zihin yapısıyla dönüşmelerine rağmen Avrupa'nın da, Türkiye'nin de örtünme problemini adresleyemiyor olmasının, her şeyden çok ulus-devlet yapısının belirlediği vatandaşlık nosyonunun, günümüz toplumunun bireysel ve çoğulcu ihtiyaçlarına cevap veremiyor olması ile ilgili olduğu düşünülür[65]. Modernleşme hareketi sırasında ortaya çıkan ve Türkiye tarafından paylaşılan ulus-devlet düşüncesi, içinde sömürgeci söylemleri de içeren belirli bir anlam yükünü beraberinde getirmiştir[66]. Buna benzer değerler barındıran kavramsal içerikleri ideoloji yoluyla benimsemiş olan Türkiye'de, örtünme yasaklarını daha doğru okuyabilmek için sömürgeci söylem içinde örtünmenin barındırdığı anlam ağını çözmek gerekir. Bu nedenle örtünün sömürgecilik dönemindeki "ikinci bir karşılaşmada" Avrupa'da nasıl ötekileştirildiği Batı Oryantalizmi bağlamında incelenerek bunun "Kemalist Oryantalizm"e uzanan izlerini görülmeye çalışılacaktır.

Avrupa'nın sömürgecilik dönemindeki tecrübeleri ve yasak tartışmaları arasındaki karmaşık ilişki, son yıllarda yapılan çalışmalar ışığında daha net anlaşılabilmiştir[67]. Bu çalışmaların çıkış noktası elbette Edward Said'in oryantalizm teorisidir. Hatırlanacağı gibi, Said'in sömürgeci söyleme dair en sert eleştirisi, sömürgeci Batı'nın, Doğu dolayımıyla kendini "politik, askeri, ideolojik, bilimsel olarak" hayali bir biçimde tanımlamış, kendine ithaf etmek istediği özelliklerin tam tersi özelliklerde bir Doğu kurmuş olmasıdır[68].Bu demektir ki, Batı'nın Doğu'ya bakışı, belli bir perspektif ve kırılmaya tabidir. Üstelik Said'e

[65] Aksoy, a.g.e., 14.
[66] Başıbüyük, *a.g.e*., 214.
[67] Helenistik kültürün etkisiyle *palla* ve peçeyi benimseyen Romalılar, evli bir kadının başı açık olarak evden çıkması durumunda, kocasına bu kadını derhal boşayabilme hakkını vermişlerdir. Aynı kural Talmud'un bildirdiğine göre Yahudilikte de geçerlidir[67]. Ancak çok tanrılı dinlerle birlikte örtünmenin hukuki bir nitelik kazanması, kadınlara sınırlamalar getirmeye başlamıştır. Kadınların başlarını örtmemesi suç sayılmıştır. Bu cezai uygulamaların, Yahudi dindar kadınları, evlenince saçlarını tıraş ettirip bir peruk ya da başörtüsü ile başlarını örtmek gibi uç eylemlere sevk ettiği bile olmuştu. Örtünme, zamanla Avrupa'da, kadınların toplumda söz hakkı almasını denetlemek için kullanılan bir toplumsal tedbire dönüşmüştü. 13. yüzyıldan itibaren serbestçe örtülen başörtüsü yerine, Ortaçağda saçları kısmen açıkta bırakan *gebende*, bu kısıtlayıcı örtülerden biri olmuştu. Kadınların şeritlerle örtülen ve ağzı açmayı zor hale getiren *gebende*'yi gevşetip ağızlarını açmaları ve konuşmaları ahlaksızlık olarak kabul edilmişti. Ayrıntılı bilgi için Aksoy, *a.g.e.*,34.
[68] Edward W. Said. *Orientalism,* (Penguin Books.1995), 3.

göre sömürgecilik dönemindeki Batılı yazarların eserlerindeki Doğu hiç var olmamıştır. "Bura" ve "ora" arasında kurulan fark, siyasetleri meşrulaştıran bir araca dönüşmüştür[69].

Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler* adlı eserinde, Said'in oryantalizm teorisini feminist bir okumayla geliştirir; oryantalizm söylemini cinsiyet perspektifinden yeniden tanımlayarak sömürgeci söylemde ötekileştirme mekanizmasının kadınlar arasında nasıl çalıştığını ortaya koyar. Yeğenoğlu'nun bu yaklaşımının dikkate değer özelliği, feminist perspektiften yaptığı analizlerini, pek çok Batılı feministin yaptığı gibi "cinsiyeti" ayrı bir alt kategori olarak inceleyerek ya da sömürgeci söyleme yeni bir değişken olarak ekleyerek değil, kültürel ve cinsel özelliklerin karşılıklı ve eşzamanlı etkileşimini göz önüne alarak yapmış olmasıdır[70].

Örtünen kadın sembolik anlamlar yüklenmeye çok müsait bir zemin olduğundan, oryantalist söylemin başından beri Batı-Doğu kurgusunun merkezinde yer almıştır. Edward Said'den aktaracak olursak, "Doğu'nun Doğululaştırılması" sürecinde, İslami öteki ile geniş ve bütünlüklü bir bilgi kütlesi oluştuğunda, Batı'da bugün çok sık karşılaşılan Müslüman kadın imajı ortaya çıkmıştır[71]. Örtünen kadını bu kurgu için mükemmel kılan özelliğin sırrı, onun iki kez ötekileştirilebilmesinde saklıdır. Avrupalı erkek özneyle karşılaştırıldığında, iki ayrı kategoride, yani hem kültürel ve dinsel hem de cinsel farklılıklarından dolayı söylemde çok belirgin bir ötekidir[72].Ayrıca tesettüründen dolayı kolaylıkla teşhis edilebilir özelliktedir; tıpkı koyu tenli ırk gibi. Cinsiyet farkı nedeniyle, evrensel özne konumunu Batılı erkeğe kaptıran Batılı kadın için, sömürgeleştirilen toplumlardaki "kültürel ötekisi" ile (Doğulu kadın) karşılaşmak, bu kadını aynı mekanizmayla dışlayarak onun karşısında evrensel özne

[69] Şişman, 2009,118.
[70] Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 2.
[71] Said, *a.g.e.,* 190-311.
[72] Ayşe Başıbüyük, "Avrupa'nın Örtülü Ötekisi ile Yeniden Karşılaşması". *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü*, ed. Neslihan Akbulut, (İstanbul: Akder, 2008), 233.

olma şansı verir[73]. Nitekim Mahja Kahf da, *Western Representations of Muslim Women* adlı yapıtında, Batılının gözünde, Müslüman kadınların hep aynı olmadığını, sömürgecilik ile birlikte kahraman, sert hatta şirret kadın imajından, sessiz pasif ve ezilmiş bir odalığa evrildiğinden söz eder[74]. Bu değişim, çatışma alanlarının belirlenmesinde kullanılan norm/norm olmayan ayrımıyla gerçekleşmiştir. Burada norm olan, evrenselin karşıtı ise normdan sapma olarak görülen ve farklı olan "kültürel" eğilimlerdir. Evrensellik iddiasındaki Batılı kodlarla, kültürel farklılık arz ettiği belirtilen İslami kodlar arasında, özellikle cinsiyet ilişkilerini düzenleyen pratikler bakımından bir "çatışma" yaşanmaktadır[75]. Örneğin örtünmemek norm ise, örtünmek kültürel farklılıktır. Post kolonyal eleştiri, bize, ötekini; farklı, tikel ve normdan sapma olarak işaretlemenin, bizzat iktidarın ve dışlamanın bir sonucu olduğunu gösterir.

Avrupa'nın son birkaç yüzyılda yaşadığı sosyal ve siyasal süreçler, reform ve sekülerleşme süreçleri, kanlı dini geçmişinden koparak, bu geçmişe yabancılaşacak kadar mesafe almasını gerektirmiştir. Geçmişiyle arasına koyduğu bu mesafeyi, Doğu-Batı arasındaki hegemonik ilişki ile temin eden Batı, Müslümanlara ve örtünmeye yönelik negatif çağrışımları, oryantalist külliyatı ile "bilimsel" bir ifadeye kavuşturmuştur. Avrupalı kadın kimliğini, Doğu/İslam dünyasındaki kadınların kapatılmışlığı üzerinden tanımlayan bu oryantalist söylem, Batılı kadını örtünme ile tahakkümün eş anlama geldiği bir geçmiş çerçevesinde düşünmek için belki de en sağlam nedeni verir bize [76]. Buradan hareketle, Doğulu kadının Doğulu erkekten gördüğü şiddeti anlatırken, Batılı kadının, bu durumla içeriden bir bağ kurduğu ve bu yolla kendi kültüründe sürekli olarak maruz kaldığı simgesel şiddeti, öteki kadının anlatısına aktardığı varsayımında bulunabiliriz[77]. Hatta örtünün altında

[73] *A.g.e.*, 220.
[74] Şişman, *a.g.e.*, 118.
[75] *A.g.e.*, 2012, 94.
[76] *A.g.e.*, 104.
[77] Başıbüyük, *a.g.e.*, 216.

bağımsız bir kişilik olabileceği düşüncesinin Batılı bakış tarafından kavranmasının güçlüğü bu algıdan kaynaklanıyor olabilir. Böyle bir psikolojik bağ olduğu göz önüne alınırsa, Avrupa'da şiddetlenen başörtüsü tartışmaları, bize bu tepkinin sadece başörtüsü ve İslam'da kadın ile ilgili olmadığını, Batılı kadının geçmişte kendi toplumunda uygulanan sert örtünme politikaları yüzünden yaşadığı çelişki ve hayal kırıklıklarını da içerdiğini düşündürür[78]. Nitekim Hıristiyanlıkta, örtünme emri ile ilgili gerekçeler, kadının erkekten sonra geldiğine ve günahkâr tabiatına vurgu yapmaktadır. İlk günahın dünyaya kadın aracılığıyla gelmesi, kadının günahın kaynağı ve nedeni olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu kabulden dolayı başörtüsü, kadın suçluluğunun, erkek karşısında ikincilleştirilen varlığının bir işareti olarak görülmüştür[79]. Bunun yanı sıra Yeni Ahitte geçen kutsal metinlerde, kadınların başörtüsü örtmeleri ve yaşantılarıyla ilgili dini buyrukları, Aziz Petrus'un ve İkinci Papa Aziz Linus'un onaylaması, dinin, kadınları ikinci sınıf bir statüye mahkûm ettiği gerekçesiyle feministler tarafından yoğun biçimde eleştirilmiştir. Bu metinlerden biri olan, İncil'de geçen "Aziz Paulus'un Korintoslular'a Mektup"unda kadınların örtünmesi, erkeklerin kadınlar karşısındaki üstünlüğünü ifade eden bir durum olarak açıklanmıştır[80]. Bu ise Hıristiyan toplumlarında örtünmeye, kadının insanlık durumunu mahkûm eden bir değer biçilmesine yol açmıştır. Aynı nedenle, Ortaçağ Avrupa'sında, dinin ve kilisenin hegemonik konumuna ve cebri gücüne tepki olarak gelişen Aydınlanma felsefesinde örtünün açılması, bilimin sembolü haline gelmiştir. Post kolonyal eleştiri alanında çalışan pek çok araştırmacı, Novalis'in, "Örtülü İsis" efsanesi ile işlediği İsis'in örtüsünün altında kendini bulma olgusunun, sömürgeci söylemde Müslüman kadınların örtüsünün açılmasıyla tekrarlandığını göstermişlerdir[81]. Müslüman kadınların imaj değişiminin Batı'da feminist kadın hareketinin yükselişine tekabül etmesi ve Batılı feministlerin Doğulu Müslüman kadını aydınlatma ve

[78] *A.g.e.*, 217.
[79] Aktaş, *a.g.e.*, 36.
[80] A.g.e, 29.
[81] Braun C, Mathes'in *Verscheierte Wirklickeit-Die Frau, der Islam der Western Ulm: Aufbau Verlag* adlı yapıtından aktaran: Ayşe Başıbüyük, *a.g.e.*,201.

kurtarma gibi görevler edinmesi, bir süreklilik izleyen bu durumların arasında anlamlı bir bağ olduğunu düşündürür.

Örtü, Avrupalının kolektif hafızasından öyle güçlü bir itkiyle atılmış ve ötekileştirilmiştir ki, bugün bile örtünen Doğulu kadını çeşitli biçimlerde soyarak nesneleştiren ve bir bakıma aşağılayan yapıtlara rastlanmaktadır. Olaf Metzel adlı heykeltıraşa ait "Türk Lokumu" heykeli, Şarkiyatçı kadın temsillerindekinin aksine, cinsel çağrışımlardan arındırılmış bir işçi ve göçmen kılığındadır[82]. Başörtülü ve çıplak bir biçimde tasvir edilen heykelde o zamandan bu zamana değişen tek şey aşağılamanın sınıfçı bir kılığa bürünmüş olmasıdır. Sözgelimi penetrasyon fantazisi "temel bir içgüdü" olarak aynı kalmıştır. Heykelin donuk yüz ifadesi, devinimsiz bedeni, kara (bronz) teni ve doğallık hissi veren çıplak temsili, Batılı medeni kadın imgesi ile karşılaştırıldığında, heykeldeki kadın Avrupalı fotoğrafçılar tarafından temsil edilen Kuzey Afrikalı kadınları anımsatır.

Müslüman kadının başörtüsü, Avrupalı erkek ve kadınlar için otomatik olarak kadının aşağılanmasını hatırlatır hale geldiği için ortaya konan eserler de İslam'ı aşağılanmanın bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Oysa her fırsatta kadını ezen ve kadına ikinci sınıf muamele yapan bir din olarak gösterilen İslamiyet'te, Hıristiyanlıktaki merkezi kabul geçerli değildir. Havva ile Adem cennetten kovulmalarına sebep olan fiili işledikleri için eşit oranda sorumlu tutulmaktadırlar[83]. Bu temel farklılık örtünmenin manasını da bütünüyle etkilemiş, İslamiyet'te örtünme, başlangıcından bu yana, kadının erkeğe olan teslimiyetini değil, Rabbine olan teslimiyetini temsil etmiştir. Ancak İncil'de geçen ve Paulus'tan alınan bir pasaj aksi yöndeki bir düşünce şeması çizmektedir:

> 1Tim 2, 11. Kadın sessizce ve tam bir teslimiyetle öğrensin 12. Kadının öğretmesine ve kocası üzerinde söz sahibi olmasına ise izin veremem; o sessiz olsun 13. Çünkü önce Adem sonra Havva yaratıldı 14.

[82] Göle, 2012, 123.
[83] Başıbüyük, *a.g.e.*, 203.

> Ve Adem yoldan çıkmadı, ama Havva yoldan çıktı ve emri çiğnedi 15. O (Havva) ancak inanç, sevgi, kutsanma ve takva ile yaşaması koşuluyla, çocuklar dünyaya getirerek kurtulabilir[84]

Bu arka plandan yola çıkarak diyebiliriz ki, Avrupa'nın kültürel ve tarihi aşinalığı başörtüsüne karşı sempatiyle bakmasına sebep olmaz; zira kimi aşinalıklar ancak husumet doğurabilir. Avrupa, sayıları gittikçe artan Müslüman azınlıklar ile Türkiye ise kamusal olanın her alanına talip olan dindar kadınlar aracılığıyla başörtüsüyle karşılaşmaktadır. Bu karşılaşma, Avrupalı için kadının ikinci plana itilmesini, ezilmesini çağrıştıran bir "dejavü"dür[85]. Nitekim Avrupa tarihine içkin olan örtünme problemi, sömürgeci geçmiş ve göçmen sorunu, meselenin Avrupa zeminini farklılaştırır. Türkiye için ise başörtüsü, Avrupa tarihiyle modernite aracılığıyla kurduğu temastan dolayı içselleştirdiği bir karabasandır. Ancak bu karabasanın Türkiye için hatırlattığı, Avrupalı'dan farklı olarak örtünmemeyi öğrenmenin travmasıdır. Bugün gelinen noktada ise, evrensel olanın, üst referans kaynağı olarak sekülerliği zorlamasıyla ortak bir terminolojiye müracaat etmemiz kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu terminolojiyle ezeli meselelerimizi ifade ettiğimiz her seferinde de, bu sorun biraz daha içinden çıkılmaz olur. Çünkü kendi geleneğimizi, farklı bir bağlamda, farklı şartlar altında yaşanmış travmatik bir tecrübe ile kazanılmış değerler ile değiştirdiğimizde, sırtımızda bize ait olmayan lanetli bir miras gibi taşıdığımız örtünme meselesini, kendi dilimiz ve dünyamız içinde çözme fırsatını elden kaçırmış oluruz.

Bu nedenle Türkiye gibi modernleşen Müslüman ülkelerde, sömürgeci oryantalist söylemin, hangi süreçlere bağlı olarak içselleştirildiğine yanıt verebilmek, örtünme meselesinin ülkemizdeki oryantalist anlamlarını bütünüyle kavramak açısından elzemdir. Postkolonyal süreçte, Müslüman ülkelerdeki modernleşme süreçlerini inceleyen pek çok araştırmacı, sömürgeci söylemin, bu ülkelerde, milliyetçilik söylemine dönüştürülerek

[84] Timothy, Yeni Ahit, Alıntılayan: Ayşe Başıbüyük, *a.g.e.,* 202.
[85] Göle, "Europe's Encounter with Islam: What Future?", *Constellations*.13(2), 2006.

sürdürüldüğünü bulgulamışlardır[86]. Bir sömürge olmamasına rağmen Türkiye'nin, bu ülkelere bir istisna teşkil etmediği ve yaşadığı modernleşme sürecinde, kendine özgü oryantalizmini ürettiği düşünülmektedir. Nitekim Müslüman idareciler ve aydınlar, askeri yenilgilerini aynı zamanda kültürel bir yenilgi gibi algılamışlar, bu geri kalmışlık hissiyle Batı modernliğine yetişme arzusuna kapılmışlardır. Bu düşünce, sömürgeleştirilen ülkelerin milliyetçi elitlerini, İslam düşüncesinin geleneksel temellerini ve İslam kültürünün birtakım müesseselerini terk edip, devraldıkları sömürgeci gücün kaldığı yerden, yerli halkı "geliştirmeye" ve "medenileştirmeye" devam etmek durumunda bırakmıştır[87]. Kadim kültürlerinden vazgeçerek yerine, Avrupalı pratikleri koyduklarında, kadın meselesi, otomatik olarak medeniyet ve terakkinin derecesini belirleyen bir kriter haline gelmiştir. Bununla birlikte, Chatterjee'ye göre milliyetçi düşüncenin modernliğe ulaşma çabası, başlı başına problemlidir; zira milliyetçilik, Batı hegemonyasına karşı çıkarken, diğer taraftan da Batılı aydınlanmanın temel değerlerine ulaşarak modern olmayı hedeflediği için, yine hegemonyanın boyunduruğu altına girmiş olur. Chatterjee bunun, milliyetçiliğin emperyalizmle kurduğu suç ortaklığı olduğunu belirtir[88].

Bu açıdan bakıldığında, değer transferini toptan sorunlu bir girişim olarak görmek de mümkündür. Nitekim yüzyılları bulan değer üretimi, aidiyet ve referans öğeleriyle birlikte toplumun kimliğinin temel bileşenlerini oluşturmaktadır. Değer ithali ise, toplumu her aşamada gerçekleşebilecek bir anomiyle karşı karşıya getirir. Süreç, dışarıdan empoze etmeye dayandığından, kök paradigmaların göz ardı edilmesiyle bizi oluşturan "kimlik" duygusu aşınmaya, toplumun geleceğe yönelik öngörüleri zayıflamaya başlar[89]. Subaşı'nın terimleriyle, "her biri başka bir sancıya tekabül eden modern değerlerin gelenekle temasa sokulmayan icrası, beklentilerin aksine tam bir başıbozukluk havasını gündelik yaşamın

[86] Edward Said'den aktaran: Meyda Yeğenoğlu, *a.g.e.*,32.
[87] Yeğenoğlu, *a.g.e.*,122.
[88] Chatterjee'den aktaran: Yeğenoğlu *a.g.e.*, 159.
[89] Necdet Subaşı, *Sınırları Yoklamak*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 160-163.

yegâne gerçekliğine dönüştürür[90]. Onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız"ı yorumlayan Şerif Mardin ise bunun Tanzimat'tan bugüne modernliğimizi saptayan bir durum olduğunu ifade eder[91]. Bu süreçte toplumsal kimliği oluşturan imajlar toplamı, oryantalist algının çarpık aynasında, tersten bir görüntü olarak yansır ve bunu maalesef toplumsal kimlik krizleri ve bölünmeler takip eder.

Bu bağlamda, toplumsal yapı olarak Batılı zihniyetin baskın özelliklerinin, Türk toplumunun milliyetçiliğinin özünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu özü, Tanzimat'tan beri tasarlayan Batılılaşmış Türk eliti, İslam dinini ve Müslümanları Avrupa'daki bilimsel gelişmeler ve ilerlemenin gerisinde kalmakla suçlamış, kendine yüklediğinin negatifi olan değerlerle ötekileştirmeye çalışmıştır. Bunun sonucunda, Kemalist Oryantalizm için Batı-Doğu farkı, laik ve geleneksel/dini arasındaki ontolojik ayrıma tekabül etmiştir. Bu ayrım içinde, Batılı değerlere sahip olan laik öznenin karşısındaki geleneksel nesne, bunlardan yoksun, laik öznenin bastırılmış ötekisi ve kategorik karşıtı olarak kurulmuş ve ilkel-geri biçiminde özselci özelliklerle betimlenmiştir. Bu yüzden, Yeğenoğlu'nun belirttiği gibi, Mustafa Kemal'in reformlarının perspektifinde, kadınların kıyafetleri ve erkeklerin şapkaları, "medeni" (laik) Batı'ya ya da "barbar" (ilkel) Doğu'ya sadakatin en görünür ve dışadönük göstergeleri sayılmıştır[92]. Çünkü moderniteyle birlikte bireysel ve toplumsal kimliğin, bir öteki ekseni etrafında belirlenmesi kural olmuştur. Bu öteki sadece mekânda değil, zamanda da uzaklaştırılarak bir farklılığı belirleme ölçütüne dönüştürülmüştür[93]. Bu çerçevede bakıldığında, başörtülü kadınların; laik kentli kadınların kimlik tanımlarının oluşması için bir "öteki" işlevi görmüş olabileceklerini söylemek mümkündür. Esasında laik özne de Batılı kadın için bir "öteki"dir, ancak sınırlandığı çember içinde yeniden kendisinin ötekisini inşa etmiştir. Uzun süre "örtülü kadın", Kemalist kadının kendisini eğitimli, modern, bedeni ve

[90] *A.g.e.,*
[91] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi.*(İstanbul: İletişim, 2003), 44.
[92] Yeğenoğlu, *a.g.e.,*131.
[93] Şişman, 2004, *a.g.e.,*62.

hayatı üzerinde kontrol sahibi olarak temsil etmesinin araçlarından biri olmuştur[94]. Cumhuriyetin çağdaş kadınlarının kendilerini güçlü gösterecek bir "öteki"ne ihtiyaç duymuş olmaları şaşırtıcı değildir; zira her yeni, kendine olan güvensizliğini, kendinden öncekine hiç benzemediğini vurgulayarak aşmak ister."Öteki"ni çirkinleştirdiği oranda kendisinin güzelleşeceğini, mükemmel ve güçlü olacağını varsayan bir tasavvurdur bu.

Bütün bu normatif süreçlerin sonucunda, milliyetçi projenin merkezine başarıyla yerleştirilen kadın ve kadının tesettürü, daha doğrusu örtüsünün açılması, Türk modernleşmesinin ölçütü haline getirilecektir[95]. Ancak Mustafa Kemal, bir konuşmasında Türk kadınının giyiminde aşırıya kaçmaması gerektiğini söylemiş, böylelikle bu aşırılığın sınırının yalnızca gelenek olmadığını, Batılılığın aşırısının da aynı derecede hoşnutsuzlukla karşılanacağını ima etmiştir. Bu nedenle, Cumhuriyet'in getirmiş olduğu kılık-kıyafet devrimiyle birlikte sokaktaki tesettür mecburiyeti kaldırılmış ve hatta kanunun izin verdiğinden fazla görülen tesettür yasaklanmıştır[96]. Yeğenoğlu bu fenomeni, modern ve Batılı değerler alınırken bir tür seleksiyona tabi tutulması olarak değerlendirir[97]. Böylelikle cinsel ahlak, geleneksel Türk ailesi nosyonuyla tanımlanarak, kadın bedenine bir ölçü daha getirecektir.

Kadınlık durumları arasında bir hiyearşi kurarak, laik kitleyi ayrıcalıklı, eğitimli kılan Cumhuriyet söylemi, bu kesimden kadınlar tarafından öylesine içselleştirilmiş ki, bugün bile, Kemalist kadınlar arasında örtünen kadınların cahil ve eğitimsiz oldukları; yani bir birey olamadıkları ve bu durumdan kurtarılmaları gerektiği algısı mevcuttur[98]. Bu algılamada örtünmeye biçilen rolün işlevsel, örtülü öznenin ise pasif olmasının nedeni, Kemalist kadınların, örtünme geleneğinin inancı içeren kökenine inmeyi reddederek, başörtüsünün

[94] Çağatay, a.g.e.
[95] Yeğenoğlu *a.g.e.*, 126-131
[96] Aksoy, a.g.e., 90.
[97] *A.g.e.*,123-125.
[98] Bu algı ister istemez Batılı feminist kadının Doğulu kadını kurtarma misyonunu çağrıştırır.

Türk kültürünün içinde apriori olarak yer aldığını, bugün için dini bir anlamının olmadığını direten ısrarcı tavırlarıdır. Bu durum, Kemalist oryantalizmin ilerlemeyi simgeleyen modernin karşısında "geleneksel"i inşa ederken, onu kendinden menkul hükümlerle, tarih-aşırı bir biçimde tanımladığına ve hiyerarşik olarak alt kademede konumlandırdığına işaret eder. Örtünmenin anlamını saçı gizlemeye, böylece kadının yerini cinselliğe indirgeyen bu düşünce biçimi, Doğulu kadını cinselliği üzerinden tanımlayan oryantalizmin bir türevidir. Çünkü kadını sadece cinselliğiyle ele almak, onun birey olabilme ihtimalini de imkânsızlaştırır; örtülü kadını kendisini geliştirecek niteliklerden yoksun kılar. Bu algının arkasında, ayrıcalıklı kılınan sınıf için başörtüsünün, yıllarca düşük kültürlü, avamı adresleyen sınıfsal bir simgeyi temsil ediyor olması yatar[99]. Bunun bir sonucu olarak, 1980'lere kadar kültürel yapı ile ekonomik yapı arasında pozitif bir örtüşme olmuş, yani ekonomik olarak üst sınıf olan merkezi temsil eden elit, aynı zamanda kültür tekelini de elinde bulundurmuştur. Ancak 1980 sonrasında yükselen ve yönetimde pay alan İslami kesim, hızla toplumun ekonomik ve siyasal bakımdan sembolik güç merkezlerine doğru kaymaya başlamıştır. Bu karşılaşma neticesinde, Müslüman kimlik ile laik kimlik arasındaki çatışma, aynı kent-taşra ayrımı üzerinden yaşanmıştır. Toplumsal geriliğin ve sınıfsal farklılaşmaların sorumlusu olarak gösterilen bir din algısı üzerinden kurulmuş ve gündelik hayata sinmiş görüntülerin, gerçekte tanımlanmış alt-kültür gruplarının dinsel niteliklerini yansıttığı iddia edilmiştir[100]. Bunun en semptomatik özelliği de, başörtüsü, yaşlı, eğitimsiz, taşralı olduğunda kabul edilebilir ve görünmezken, genç, eğitimli ve kentli olduğunda; rahatsızlık uyandırmasıdır. Böyle bir durumda, başörtüsü seküler ile dinsel arasındaki zamansal sınırı ve kamusal ile özel alan arasındaki mekânsal farkı aynı anda aşarak bir göstergeye dönüşür.

[99] Şerif Mardin'e göre, Cumhuriyet merkez ve taşra kültürlerini bir arada tutan bir tutkal işlevi görürken, Cumhuriyet ile beraber dinin gündelik hayattaki ağırlığının hafifletilmesi operasyonu sonucunda, merkez ile taşra kültürleri arasında bir kopma yaşanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bknz Mardin, *a.g.e.*,67.
[100] Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik,* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 74.

Zaman ve mekânı aynı yönde uzaklaştıran oryantalist algıda, "ora"nın kadınlarının ezildiği, kapatıldığı, aşırı cinselleştirildiği bir söylemin içine hapsedilmesi işlevsel bir araçtır. Yalnızca 19. yüzyılın sömürgeciliği bundan güç almamıştır, bugünün uluslararası ilişkileri, toplumsal krizlerimiz de bu söylemden beslenmeye devam etmektedir. Nitekim Afganistan ve Irak işgallerinde, "ora"daki kadınları vahşi Taliban yönetiminden kurtarmak için önce bombalayacağını, sonra da eğiteceğini söyleyen Bush'un ve ona destek veren dünya güçlerinin zihnindeki medeni/vahşi ayrımını formüle eden, aynı "bura" ve "ora" karşıtlığıdır. Medenileştirme arzusunun arka planında yer alan bildik sömürgeci ile sömürülen halkların eşit olmadığı fikri, sömürge halkların zihinsel ve ahlaki olarak eksik olduğu varsayımına dayanır. Beyaz adamın "vesayet"i işte bu biçimde meşrulaştırılmış olur[101]. Bu ayrım, bizdeki avam-elit ayrımına, dolayısıyla elit sınıfın, alt sınıflar üstündeki vesayetine denk düşmektedir. Çetin Altan tarafından kullanıma sokulan Euro-Türk, Serdar Turgut tarafından dile getirilen "beyaz Türk" terimleri de bu sınıfsal ayrımın altını çizmektedir. Ülkemizde yaşanan ulusal krizlerin temeline indiğimizde, başörtüsü üzerinden inşa edilen oryantalist algı da dâhil olmak üzere hiçbir krizin bu bağnaz ve sınıfçı ahlaktan bağımsız olmadığını görürüz.

I.B. Din ve İnanç Bağlamında Post- Seküler Yaklaşımlar

Sekülarizm, kamu söyleminin karakterine, dinin ve dindışı unsurların kamusal yaşamdaki rolüne odaklanır. Hem devleti, hem de kişinin hayatını doğrudan etkileyen bir yönü olan sekülarizm, bir yönetim ilkesi olmakla birlikte, toplumsal hayatı düzenleyen bir ilke olarak gündelik hayat pratiklerine sirayet etmekte, özgürleşme ve cinsellik siyasetinin de temelinde yatmaktadır[102]. Bu nedenle bu ilkenin, makrodan mikro sosyolojiye uzanan boyutlarını saptamak önemlidir. Bu boyutlardan ilki, devlet kurumlarının yapısal ve işlevsel olarak

[101] Şişman, *a.g.e.*, 96.
[102] Göle, 2012, 19.

dinden ayrışması sürecidir. İkincisi, dini âlemin modernleşmesi ve dünyevi olanda yoğunlaşma eğilimini içermektedir; sonuncusu ise bireysel tutumla dinsel alanın iç içe geçmesini betimlemektedir. Birinci boyut sekülerleşmenin kurumsal boyutunu yansıtan laikleşmedir[103]. Laikleşme ve sekülerleşme arasında bir örtüşme olsa da, bu iki kavram birbirinden farklı işlevler için ayrılmamıştır. Laikleşme, her şeyden önce, dinin, eğitim alanındaki toplumsal rolünü devlet ve sivil toplum ilişkisi bağlamında belirleyen bir kavram olarak kullanılır. Buna karşılık sekülerlik, toplumun ve kültürün, dini kurumların ve sembollerin tahakkümünden uzaklaştırılması demektir. Bu ise kültürel hayatın ve zihniyetin oluşumunu büsbütün etkileyen sosyal ve yapısal bir süreçtir[104].

Jean Baubérot bugün, sekülerleşme kavramının, gereğinden daha kapsayıcı mütalaa edildiğine ve bunun "seküler" olandan vazgeçmek ya da onu yeniden tanımlamak için yeterli bir neden olarak görülebilecekken, din ile modernleşme arasında süregelen ilişkiyi anlamak için gerekli bir kavram olarak başvurulduğuna dikkat çeker[105]. Sekülarizmi yeniden biçimlendirmek için yola çıkan post seküler düşünce, seküler bir çağı geride bıraktığımızı iddia eder ancak bu iddia içinde, zamanın ruhunun durmadan değiştiği mantığını taşır ve bu yüzden de sorgulanmaya açıktır.

I.B. 1. Çoğulcu Yaklaşım Modeli: Post Sekülarizm

Peter Berger, sekülerlikten post sekülerliğe doğru evrilmedeki değişimin ölçütünü belirleyenin, Avrupa'daki kamusal anlayışın kendini mevcut dini topluluklara göre ayarlaması

[103] Jean Baubérot, *Laiklik - Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.47). Bir Fransız sekülarizm uzmanı olan Jean Baubérot, ayrıca, 2003-2004 yılları arasında Fransız kamuoyunu hayli meşgul eden başörtüsü tartışmaları sırasında kurulan *les sages* (akil insanlar) diye anılan bir tür aydınlanmış kamunun başörtüsü yasağını meşrulaştırmaya aykırı yönde oy kullanan tek üyesi olarak bilinir.
[104] Peter Berger, *Sacred Canopy*: *Elements of a Sociological Theory of Religion*, (U.K.: Anchor Books, 1967), 107.
[105] Baubérot, *a.g.e.*, s.47.

olduğunu ifade eder[106]. Böyle bir uygulamaya giden pek çok ülke bulunmasına rağmen, bunun çoğunluk dini ya da makro boyutta teist inançlar üzerinden gerçekleşiyor olması, post-sekülerleşmek bir yana, dinlere eşit mesafede olma ilkesine sahip olan sekülarizmin bu temel iddiayı bile yerine getiremediğini gösterir. Avrupa, kendi kültürel birliğini ve coğrafi sınırlarını tanımlamak için manevi köklerini ve Hıristiyan mirasını hatırlamak durumunda kalıyorsa, Avrupa seküler midir, Hıristiyan mıdır sorusu hâlâ sorgulanmaya değerdir[107]. Bu ise, sekülarizmin iddiasını kendi içinde çelişkili kılar; çünkü kendini teist bir inanç geleneği üzerine kuran sekülerlik, herkesin tekil bir teist inanca bağlanması sonucuna yol açmasa da, herkesin bu kavramlar üzerinden düşünmesine neden olduğu için sosyal bir sorgulamayı engelleyebilecek niteliktedir[108]. Çağdaş dünyanın üst referans çerçevesi bir kere "seküler" olarak belirlendiğinde ise seküler dilin evrenselliği, tartışmasız kabul edilir. Öte yandan bugün, klasik demokrasi anlayışının değişip, toplumda yaşayan farklı kimlik ve inançların, hak ve özgürlüklerini kuşatan "çoğulcu demokrasi"ye dönüşmüş olması, laiklik tanımının bir yaşam biçimi olarak anlamını ve varlığını eskisi gibi korumasını imkânsız hale getirmektedir[109].

[106] *A.g.e.*, s.2.
[107] Burada kültürel Hıristiyan ve dindar Hıristiyan arasında bir ayrım olduğunu belirtmek gerekir. Kültürel Hıristiyan, dini aidiyet taşımaz ancak kültürel mirası üstlenir. Dindar Hıristiyan'ın ise dini bir aidiyeti de vardır. Bu ayrım, Sunnilerde, Yahudilerde ve Alevilerde de yapılagelmektedir.
[108] William Connolly, *Why I'm not A Secularist,* (U.S.A.: Minnesota Press, 1999), 198.
[109] Aksoy, *a.g.e.*, 282.

I.B.2. Sekülarizmin Dinsel Kökenleri

"*Özne dinsel kökenlidir; modernliğin öznesi, dinin öznesinin dünyevileşmiş torunundan başka bir şey değildir*[110]"

Talal Asad, "din" ve "sekülerlik" kavramlarının ancak birbirlerine karşıtlıkları itibariyle anlaşılabileceğini söyler; ancak şüphesiz bu karşıtlıktaki kasıt, hâkim ama hâkim olduğu ölçüde iki boyutlu ve basitleştirici bir tez değil, karşılıklı bir belirlenim sürecidir. Çünkü sekülerlik, dinsel kökenli bir kavram olarak tarihsel anlamda tanımlanırken, din en önemli referans noktası olmuştur[111]. Bunun için seküler olanın yeniden tanımlanması, dinin yeniden tanımlanmasını gerektirir. Sekülarizmin, dinin yanı sıra ulusalcılıkla da bir tür ilişki içinde olduğu gözlemlenir, ama bu ilişkide dinle kurduğu tek taraflı yarar ilişkisinden farklı olarak mütüalistik bir fayda güder. Sekülarizm, dini dönüştürmek için ulusalcılık düşüncesi ile suç ortaklığına girmekten çekinmez ve din bu sayede araçsallaştırılır. O halde, bu üç kavram arasındaki ilişkiyi görebilmemiz için Avrupa'dan başlayarak bunların sekülerleşmiş farklı toplumsal bağlamlardaki ilişkiselliklerini incelememiz gerekebilir.

Charles Taylor'a göre, Batı'da sekülerlik ve din iç içe geçmiş kavramlarken, zamanla, aralarında oluşan yarık nedeniyle ayrışıp iki farklı kutba çekilmiş olmaları, sekülarizmi dinsel bir bağlamda ele almayı zorunlu kılmıştır. Taylor, incelemesinde, sekülerliğin köklerinin, Batı Hıristiyanlığında tarih boyunca gerçekleşen dinsel dönüşümler sonucu ortaya çıktığını tespit eder ve modern ile sekülerliği birbirinden ayırarak, sekülarizmin, evrensel iddialarından bağımsız bir biçimde eleştirilebilmesine imkân verir[112]. Ne var ki, bu bakış, soy kütüğe dayalı

[110] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan (İstanbul: Y.K.Y., 1992), 238.
[111] Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet, Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul:Metis Yayınları, 2007) 36.
[112] Charles Taylor, *A Secular Age*, (Harvard University Press, 2007), 33.

bir okumayla şekillenmiştir; bu nedenle de sekülerliğin Hıristiyanlıktan nasıl ayırt edilmesi gerektiğini ya da Hıristiyanlığın başka dinlerle, örnekse İslam'la karşılaşmasının etkisini ele almaz[113].

Genel kanaatin aksine sekülarizm, Hıristiyanlığı çürütmeye çalışan ateist bir komplodan ileri gelmemiş, bizatihi Hıristiyanlığın içinden, farkı mezhepler arasındaki çatışmayı önlemek için ihtiyaç duyulduğundan ortaya çıkmıştır[114]. Farklı dinsel soy kütükler, toplumsal bağlamlardaki Aydınlanma ve Batı modernliğiyle gelen kültürel alışkanlıklar ve sömürgeci hegemonyanın üstüne oturduğu siyasi oluşumlar, sekülarizmin Avrupa'daki tarihsel seyrini etkilemiş ve birbirinden farklı sekülerlik modellerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur[115]. Bu nedenle, sekülerlik ile din arasındaki ilişkiyi tam manasıyla kavrayabilmek ve bugünkü dinsel seküler oluşumları anlayabilmek için sekülerliğin ortaya çıkış sürecinde, dinde, düşüncede ve ekonomik hayatta yaşanan kırılmaların izlerini takip etmek gerekir.

Taylor, sekülarizasyon sürecinde ortaya çıkan kırılma noktalarını, üç evre üzerinden takip etmemizin mümkün olduğunu belirtir[116]. Bunlardan ilki, kilisenin göbeğinde yaşanan bir üslup farklılığından ileri gelir. Latince bir terim olan ve "şimdiki çağ" anlamına gelen "*saecularis*", ortaçağ gündeliğinde, kendini adamayı reddetmiş, uzlette yaşamak yerine, dünyevi alanda çalışmayı seçen ruhbanlardan bahsederken, aşağılayan bir anlam yüklenilerek kullanılan bir yakıştırma idi[117]. Nitekim halk nazarında dünyevi alanda yaşamak, saflığın bozulması, kendini avama eşitlemek anlamına geliyordu. Sekülerlerin daha az saf olduğu kabul edilen bir sosyal düzeni temsil eder hale gelmesi, yaşanan ilk ayrılık olsa da, ikinci kırılmadan doğan yeni evre, çok daha belirleyici olacaktır; çünkü bu, zamanın düşünürleri

[113] Göle, 2012, 13-18.
[114] George Jacop Holyoake, "sekülarizm" sözcüğünü 1851 yılında ilk defa dile kazandırırken teizm karşıtı tavrını, Bradlough'un ateist beyanlarından ayırmayı amaçlıyordu; zira, ona göre sekülarizmin toplumsal, siyasi ve etik amaçlarının mutlaka ateist inançla bağlantılı olması gerekmiyordu. Talal Asad, *a.g.e.*, 2007, 36.
[115] Göle, 2012, 14.
[116] Taylor, *a.g.e.*, 23.
[117] *A.g.e*, 24.

olan teologların açtığı yarıktır. "Seküler olan" başlangıçta dinin bir parçasıyken daha sonra gelen teologlar eliyle, iman ile Hakikat, vahiy teolojisi ve doğal teoloji adı altında iki ayrı kategoriye sokulmuştur[118]. Bu teologlara göre, Tanrı'nın hakikati, vahiy ya da iman ile değil, mantıkla da elde edilebilirdir. Bu düşünce kısa zamanda geçerliliğini kaybetmiş olmasına rağmen, iman ile Hakikat arasındaki yarık açılmaya devam etmiştir. Sonuç olarak, bundan böyle inanç ya da iman, mantığa rehberlik etmek için kullanılmayacak, mantık da imanı belirlemeyecektir. Bu yüzden, insanın elde ettiği bilginin ayrı, dünyevi bir tanım kümesi olacaktır. Açılan bu son evre, dinden çıkış anlamına gelir. Keskin bir darbeyle dini, dünyevi alandan çıkaranlar, Avrupa'yı bir hortum gibi süpüren mezhep savaşlarının yol açtığı felaketle şoka giren, dinine bağlı Hıristiyanlardan başkası değildir. Bu durum, kilise kurumunun politik ilişkilerden ayrılması ve insanların kilisenin otoritesinden özgürleşmiş bir biçimde hareket edebilmesi için gereken zemini hazırlamıştır.

Sekülerliğin, bugün hâlâ dine ve kiliseye bağlı olmayan, toplumsal ahlak ölçütlerini dinlere göre değil, güncel hayata göre düzenleyen ve gündelik hayatta her türlü dinsel yargıyı dışarıda bırakan anlamında kullanılıyor olması ilginçtir[119]. Sekülarizmin tüm dinlere karşı objektif bir noktada durma iddiasından yola çıkarak, çoğulcu demokrasiye ve liberalizme, dolayısıyla din ve vicdan özgürlüğüne imkân verdiği izlenimine kapılmak mümkündür. Oysa yukarıda gösterildiği gibi Batılı seküler modernlik modelinin, Hıristiyanlıkla olan içsel ilişkisi ortaya çıkarıldığında, sekülarizmin değerden bağımsız olduğunu ileri süren evrenselci iddialarının abartılı olduğu anlaşılır. Bugün geldiğimiz noktada ise sekülarizm, kültürel gövdesi olmayan bir fenomen olarak kavranamaz[120]. Şimdi de bu fenomeni ulusalcılık ile olan benzerlik ilişkisi içinde inceleyelim.

[118] *A.g.e,* 23.
[119] *A.g.e.*,14.
[120] Marcel Gauchet, Talal Asad ve William Connolly bu yorum üzerinde birleşmiştir.

Ulus-devletlerin birbiri ardına kurulduğu yıllardan bu yana, sekülarizmin genel tanımında devasa bir farklılık olmamıştır. Oysa etimolojisini incelediğimizde; sekülerliğin, mevcut kullanımdaki anlamından farklı bir şeyi, bugünkü çağa ait olanı ifade ettiğini görürüz. Sekülarizmin tanımının uluslaşma döneminden bu yana değişmemiş olması, sekülarizmin mantığıyla eski ulusalcılık mantığı arasında doğrusal bir ilişki kurulabileceğini düşündürür[121]. Nitekim dini sosyal bir tutkal gibi kullanan ulusalcılık mantığındaki gibi, sekülarizm de dini pragmatik bir yerden kavrar. Konu din olduğunda ulusalcılık ile işbirliğine girmekten çekinmediği gibi, konu kapitalist endüstrileşme olduğunda dine destek vermekten geri durmaz. Kitaplı dinlerin ekümenik çağrısının, bireyi iktisadi ve toplumsal faaliyet alanında işlevsel hale getirebileceğini hesap ederek, karşılığında alacakları için dinin arkasında durur[122]. Ulusalcılıkla yaptığı işbirliği gereği sekülarizm, ulusun bütünlüğünü korumak şiarını da üstlenir. Connolly, sekülarizmin, bu iki amaçtan üretken düşünceyi, ulusun bütünlüğüne tehdit saydığı bir durumda bugün de yerine ikame edildiği totaliter sistemlere öykünebileceğini ve fikri gelişmeye müdahale edebilecek cebri bir güç haline gelebileceğini dile getirir[123]. Özetle sekülerliğin mevcut önermeleriyle düşünmek, kamusal yaşamın dogmatik pratiklerinin günümüzde ortaya çıkardığı sekter çatışmaya ve hoşgörüsüzlüğe bir eleştiri getirmediği gibi, kamu düşüncesinde gerekli olan yaratıcı gerilimin yok edilmesine mani olmamıştır. Çoğulcu bir demokrasinin yolunu açmak yerine, bütün dini duyarlılıkları en küçük ortak bölende topladığı çağdaş uygulamalarıyla nötr ve objektif olmaktan uzaklaşıp ideolojik ufuklara doğru evrildiğini söyleyenler vardır. Ahmet Çiğdem, sekülarizmin dine yönelik tavrını belirleyen şeyin dini, evrimin bir aşaması olarak görmekle ilintili olduğunu belirtir[124]. Modernliğin önemli bir durağı olan sekülarizm; dini, bireylerin özel alanlarına bırakan ve böylece inananları, cemaatin kapalı evrenine taşımayı amaçlayan bir politikaya

[121] Connolly, *a.g.e*., 93.
[122] Ahmet Çiğdem, "Kamusal Alan, Kamusal Dil ve Kamusal Akıl", *Kamusal Alan*. Ed. Meral Özbek. (İstanbul: Hil Yayınları, 2004), 506.
[123] Connolly, *a.g.e.*, 7-8.
[124] Çiğdem, *a.g.e.*, 505-506.

sahip çıkmakla bu evrimde kendine biçtiği rolü oynamaktadır. Hâlbuki Almanya Cumhurbaşkanı Johannes Rau'nun, 2007 yılında, Fransa'da orta öğretimde kabul edilen başörtüsü yasağını eleştirdiği demecinde ifade ettiği gibi; "toplumsal alanımız din dışı bir alan değildir ve din sadece özel bir mesele de değildir"[125]. Sözgelimi, başını örterek eğitim görmek isteyen bir genç kız, siyasi bir projeye sahip olmadığı halde, gerekli idari düzenlemenin yapılmasını talep ettiği anda, bu talep özel alandan çıkıp siyasi bir talebe dönüşür. Bu durum dini siyasallaştırmakta ve seküler ile dinsel arasındaki çatışmayı ve dönüşümü kaçınılmaz kılmaktadır.

Peter Berger, uygulamada din mevcut değilmiş gibi hareket eden sekülerliğin, reel hayatta, toplumda halen bir yer talep eden dini cemaatleri göz önünde bulunduran bir politika yürütmesine dikkat çekmiştir; ancak bu politikaların esasında çoğunluk dini diyebileceğimiz dine yönelik ayrıcalıklı olan politikalar olduğu bilinmektedir. Bugün Avrupa'da, egemen din için uygulandığında bir demokrasi skandalı olarak sayılabilecek kamusal alandaki örtünme/başörtüsü yasağı (*l'affaire du foulard*) ve tüm alanlarda uygulanan burka yasağından, ezan ve minarelerle ilgili kısıtlayıcı uygulamalara kadar bir dizi ayrımcı yasağa tanık olmaktayız. Demokratik tavır arkasına gizlenen bu sistematik ayrımcılığı gün ışığına çıkarmak için, Fransa'da kabul edilen kisve yasağında yer alan, "göze çarpan" (*ostensible*) sözcüğünün üzerinde titizlikle durulması gerekir. Çünkü bir cemaat için içkin bir çerçeve oluşturan, hatta görünmez olan bir simgenin, başka bir cemaat için göze çarpabileceği düşünüldüğünde, bu karara kimin, hangi gözden bakarak karar vereceği gibi soru(n)lar gündeme gelir. Yasayı belirleyen çerçevenin muğlaklığı, bu yasanın ideolojiden bağımsız bir uygulamasının mümkün olamayacağını ortaya koymaktadır[126]. Başörtüsünün "göze çarpan" kategorisine alınarak devasa bir gösterge haline getirilmesi, kültürel farklılığın Batı'nın Aydınlanma modeline dışsal olması dolayısıyla medeniyet mücadelesinin bu tek simgede

[125] Aksoy, *a.g.e.*, 266.
[126] Göle, 2012, 53.

toplanmış olmasından kaynaklanır[127]. Bugün, inançlı Hıristiyanların, seküler rejim tarafından marjinalize edileceği endişesini taşıyan Berger ve Connolly gibi düşünürlerin haklı çıktıklarını görmek için, onların endişesindeki Hıristiyan özne yerine, Avrupalı Müslümanları koymamız yeterlidir. Nitekim Avrupa'da yapılan sekülarizm tartışmalarının fitilini yakan, Müslüman göçmenlerin dinsel talepleri olmuştur. Müslüman aktörler, modernliğin mekânlarına ve deneyimlerine karışarak, kendilik anlayışlarından, toplumsal cinsiyete ve gündelik ahlak kurallarına kadar bir dizi yeni çatışma ve tartışma alanları açmaktadır. Burada özellikle "başörtüsünün kullanımı", dini, kamusal hayattan ve modern kendilik tanımlarından dışlayan otoriter sekülarizm tarzlarına tek başına meydan okumaktadır"[128].

Bugün, seküler dünya görüşünün, günümüzün melez inanç karmasına sahip toplumlarının beklentilerine yanıt verecek biçimde yeniden tanımlanmasına duyulan ihtiyaçtan söz edilmektedir. Nitekim modernleşmenin mutlak olarak sekülerleşmeyle sonuçlanacağı ve İslam'ın hem toplumsal hem bireysel hayattan çıkacağı yönündeki tahminler inanç duvarına toslamıştır. İslam, ne Avrupa'da ne de Amerika'da ortadan kalkmıştır; hâlâ İslam gibi küresel dünyada uyum ve uyumsuzluk süreçleri içinde farklı seyirler izleyerek modern algımızı belirleyen, rasyonel konseptlerimizi sorgulamamıza sebep olarak, karşılıklı bir etkileşimle bunları yeniden değerlendirmeye çağıran dinler vardır[129].

İslami bir bağlamda yaşanan sekülerlik deneyimi, sekülarizm anlayışımızı dönüştürüp sorunsallaştırmaktadır. Nitekim Göle'nin de ifade ettiği gibi, belirli türden tikellikler yerel bir kültürle sınırlı kalırken, diğer türden aktörlerin evrensel bir anlamı olduğunu düşündüren,

---

[127] Göle, *a.g.e.*
[128] Göle, *a.g.e.*, 12.
[129] Mümtazer Türköne'ye göre bir yandan şunu söylemek de mümkündür: "Diğer dünya dinlerinin 18. ve 19. asırlardaki seküler akımlara karşı gösteremediği direnci, İslam toplumları, cemaat hayatının canlılığına bağlı olarak göstermiştir. Bunun nedeni, İslamiyet'in başından sonuna kadar cemaat üzerinde ısrar eden, beş temel şartından dördünü cemaat hayatına dayandıran bir din olmuş olmasıdır. Hıristiyanlıkla İslam arasında tarihsel bir karşılaşma yapıldığında, bu fark daha açık görülür. Hıristiyanlık, ortaya çıkışından ancak üç asır sonra devlet nezdinde kabul görmüş, bu zamana kadar hep ezilenlerin dini olmuştur. Bunun için Sezar ve İsa ayrımı vardır". Türköne, İ*slamcılığın Doğuşu,* (İstanbul: İletişim, 1994),19-20.

evrensel ile tikel arasında var olan sınıflandırmalardır[130]. O halde evrensel olanın iktidardan bağımsız, özerk alanlar olduğunu iddia etmek olanaksızdır. Sekülerlik eleştirileri, "tikelci", "dinsel" ve "evrensel" üzerine odaklandığından, evrensel ile tikel ve sekülerlik ile İslam arasındaki bağımlılıkları ve bunun ötesinde iç içe geçişleri ortaya çıkarmak için Fransa ve Türkiye örneklerinden daha isabetlisi düşünülemez. Sekülarizmin Katolik Batı'daki ya da Batı dışı bağlamlardaki uygulamaları olan bu örneklerde, sekülerliğin farklı bir yoğunluk ve hayatın bütününü belirleyici bir önem kazandığı gözlenir[131].

Laiklik ilkesi, birbirinden farklı dinsel soy kütüklerine sahip, demokratik ve otoriter ulus-devlet inşası modelleriyle kurulmuş olan, Fransa ve Türkiye örneklerini yan yana getirir ve bunların arasında bir bağ kurar. Bu bağ sekülerliğin medeniyetler arası karşılaşmasıyla kurulur ve dinseli dışlayan siyasi sekülarizmin tikel biçimleri olarak Fransız "laisitesi" ya da Türk "laiklik"iğinin toplumsal uygulamaları arasında müthiş bir benzerlik görülür. Hatırlanırsa sekülerliğin medeniyet taşıma işlevi, Şarkiyatçılıkla modernleşme programının merkezine yerleştirilmiştir. Sekülerleşme hikâyesinin bu tür bir değer transferi ile mümkün olması, Batı ile onun ötekisi olan Doğulu arasında bağımlılık ve buna bağlı bir benzerlik ilişkisini kaçınılmaz kılar. Sözgelimi her iki toplumda da, İslami başörtüsü meselesinin kamusal alandaki görünürlüğüyle ilgili çatışmalar yaşanmakta ve yasalar yoluyla dini göstergelerden azade bir kamusal hayat ideali dayatılmaktadır[132]. Bu ise meselenin çoğu zaman siyasal olarak değil, dinsel olarak aşırı belirlenmesine neden olmaktadır[133].

Ulus-devletin inşa sürecinde yaşanan tikel tarihsel deneyimlere göre gelişen sekülarizmin, liberal çoğulculuğu da, otoriter milliyetçiliği de teşvik ettiği olmuştur. Türk laikliği sekülarizmin devlet otoritesiyle dayatılması anlamında, bu uygulamanın didaktik

[130] Göle, 2012, 45.
[131] Nilüfer Göle, İslami bağlamlarda öne çıktığını belirttiği bu durumu "ekstra modernlik" kavramıyla geliştirmiştir. Göle, 2012, 102.

[133] Göle, 2012,12.

veçhesine bir örnek teşkil etmektedir[134]. Batı dışı sekülerleşme bağlamında, sekülarizmin öğrenilen bir pratik olması, didaktik olmasının birincil nedenidir. Modernist seçkinler tarafından etik ve estetik paydada medeniyet ithali olarak tanımlanan kavramla birlikte Batı medeniyetinin normlarının, gündelik hayat pratiklerinin (dilin kendisi, performatif bedensel teknikler ve seküler mekânların oluşturulması) kendilik (*self*) tanımlarının habitus düzeyinde aktarılıp benimsenmesi, didaktik olmasını sağlayan diğer bir nedendir[135]. İdeolojik bir gösterge olarak ele alınan kadının "gardırop modernliği" ile medeni, seküler insan eşleştirmesinin en görünür işaretine dönüştürülmesi, Müslüman bir ülkede, seküler bir habitusun benimsendiği anlamına gelmektedir. Seküler kendilik, böylece, bedensel giyinme ve soyunma pratiklerinden, mekânsal olan kamusal alanda hareket etmeye varıncaya kadar bir dizi disiplin sağlayıcı pratik geliştirme yetisiyle mümkün olacaktır. Dindarları marjinalleştiren süreç, sekülerleşme hikâyesinin Türkiye'deki adı olan laikliğin algılanış ve uygulanış biçiminde yaşanacaktır. Cumhuriyet'in kuruluş dinamizminde de açıkça gözleneceği gibi, kendini Müslüman olarak ifade eden kesim, kamusal alanla kurduğu ilişkide, yaşam alanlarının laikleştirilerek düzenlenmesiyle marja itilmiştir. Bir kesimin varlık dünyasına müdahale ederek, dinin ağırlığını değiştiren bu tercih, din mefhumunun neredeyse bütünüyle gözden çıkarılmış olabileceği intibaı veren yeni bir havanın oluşmasına neden olmuştur[136].

Türkiye'nin sekülerleşme süreci bağlamında, kuruluş ideolojisini incelediğimizde laikliğe meşrutiyet kazandıran en önemli unsurlardan birinin din olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Ancak seküler sisteme içkin olan pragmatizm teması daha sonra çoğunluk dinine karşı yıkıcı bir biçimde kullanılmıştır. İslam, milliyetçilik konfigürasyonunda birleştirici öğe olarak kullanılmış ve Milli Mücadele'nin kazanılmasında etkili olmuştur[137]. Dahası, İslam'ın

[134] *A.g.e.,* 55.
[135] *A.g.e*, 55-56.
[136] Subaşı, 2007, 160.
[137] "Vatan sevgisi imandandır" sözü Türk milliyetçiliğinin dindar kesimleri kuşatmak için kullandığı bir şiar olmuştur.

getirdiği sosyal ahlak sistemi, sosyal hayata sirayet eden varlığı ile birlikte dinin, siyaset alanında da geçerli bir meşruiyet kaynağı olarak görülmesine neden olmuş, böylelikle ulusun bütünlüğünü sağlama yönünde önemli görülerek hazır bir değer olarak kullanılmıştır. Bunun üzerine mevcut hedeflere yönelirken dinin, devletin ideolojik bir aygıtı olarak seferber edilebileceği düşünülmüş ve yeni rejim dini reforme etmeye yönelmiştir. Ancak bu proje, reformcuların din dünyasına uzaklıkları nedeniyle, toplumda ciddi bir ilgi görmemiştir[138]. Reforme edilemeyen dinin isteneni veremiyor olması, İslami geçmişin öne çıkardığı değerlerin artık birer sorun olarak ele alındığı yeni bir yaşam düzlemine geçilmesine neden olmuştur. Yeni bir *ethos* üretme şansını böylelikle elinden kaçırmış olan devlet için, İslami hareketin kamusal alandaki ahlaki manevralarını, milliyetçilik ve laiklik yoluyla kontrol altına almaya çalışmak artık güç bir hale gelmiştir. Devletin buna karşılık hamlesi, İslami harekete rakip olan Batılılaşma, feminizm gibi hareketler ile ittifak kurma yönünde olmuştur[139]. Bu yeni yönelim, geleneği çağrıştıran her bir değerle kurulmuş ilişkiyi kesmeyi gerektirecektir. Başka bir deyişle, söz konusu olan, "muasır medeniyet seviyesine" çıkmak ve modernleşme olduğunda durum farklılaşmış; milliyetçilik kapısından içeri alınan din, laiklik ve modernlik kapısından dışarı atılmıştır. Devleti yeniden örgütlemeye duyulan ihtiyaç, yöneticileri, Osmanlı-Türk toplum yapısının gündelik hayatının normatif düzenini alt-üst etmeye bile yöneltmiştir[140]. Keza yeni rejim tarafından gündelik hayatın nasıl kurgulanabileceği, dinin ve bilimin pragmatik hedefler için nasıl seferber edilebileceği, bugün Althuser, Foucault, Bourdieu ve Arendt'e kadar belli başlı düşünürlerin yaptığı iktidar analizlerinden bildiğimiz siyasal bir inşa sürecine işaret eder. Bahsettiğimiz pragmatizmden kaynaklanan iç çelişki sistemin temelinde bulunduğundan, bir yandan dini talepleri meşruiyet alanından dışlarken,

[138] Subaşı, *a.g.e.*,160.
[139] Rasim Özgür Dönmez. "Kesişen ve Ayrışan Etnik ve Dini Toplumsal Hareketler". *Dinsel ve Etnik Kimlikler*. 23-46. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 42.
[140] Bu bağa, giyim kuşamdan cinsel göreneklere, ekonomik konulardan bilim ve sanata, doğumdan ölüm olayına kadar birçok konuda İslam'ın kapsayıcı normatif düzenlemelerinin yerinden edilmesinde rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bknz: Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, (İstanbul: İletişim, 1995), 189.

diğer yandan laikliğin belli başlı unsurlarıyla açık bir tezat oluşturan uygulamalar (Diyanet İşleri Başkanlığı ve herkes için zorunlu din dersi uygulaması) bugün de varlığını sürdürmektedir[141]. Bu durum, uygulamadaki din politikasının, devletin çıkarlarını hesaplayarak, söz konusu çelişkiyle birlikte yaşamak üzere kurulmuş olduğunu göstermenin yanında dinin gevşek de olsa, halen bir tür meşruiyet aracı olarak kullanıldığının ipuçlarını verir [142]. Böylece din, Bourdieu'nün "kültürel sermaye" tabir ettiği yeni bir araçsallıkla kullanılarak, laik Cumhuriyet'in varlığını pekiştirecek olan devletin ayrışmaz bir parçası ve işlevsel bir aygıtı yapılmıştır[143].

Türkiye'de dinin başına gelenin, laikliğin başına da geldiğini ve laikliğin devletin temel konsensüs aracı olarak meşrulaştırıldığını söylemek yanlış olmaz. Sözgelimi laikliğin din ve vicdan özgürlüğü ve demokrasi ilkesiyle çelişmesi, Türkiye'nin laikliği seçen Müslüman bir ülke olmasındaki özgül durumuyla geçiştirilmeye çalışılır ve bu durum, demokrasiyi askıya almak için geçerli bir neden olarak görülür. Din ve dinsellik, kamusal alandan çıkarılırken, kutsalla çarpışmasından beslenen laiklik, bulaşıcı bir dinsellik kazanır[144]. Bu yapılanma, en temel duyarlılıklarını kendine özgü bir laiklikte bulan yeni bir dil ve gramer üretir. Göle'ye göre bu uygulama, Fransa'da ve Türkiye'de benzer bir duygusallığı tetikleyerek seküler tahayyülün duyusal, duygusal ve içgüdüsel veçhelerini ortaya koymuştur. Toplumun epistemolojisine müdahale eden ve vatandaşları yeni paradigmalara tabi kılan bu tavrın arkasında, dinsellikten beslenen değerlerin, seküler hayat tasavvuruna dair beklentileri sınırlayacağı kaygısı hâkimdir[145]. Örnekse, 2007-2008 yıllarında yeni bir yasa çıkararak başörtüsü serbestisi getirmeye çalışan hükümete karşı düzenlenen eylemlerde kullanılan boyutları büyültülmüş bayraklar, yeni seküler kıyafetler ve atılan sloganlar bu duygusallığa

[141] Subaşı, 2010, 48.
[142] *A.g.e.,* 166.
[143] Pierre Bourdieu, *The Forms of Capital, In J. Richardson (Ed.) Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education,* (New York: Greenwood, 1986) 241-258.
[144] Aksoy, *a.g.e.,* 126.
[145] Subaşı, *a.g.e.*,162.

işaret etmektedir[146]. TESEV'in yaptığı bir kamuoyu araştırmasında da, köktendinciliğin ve irtica tehdidinin yükseldiğini düşünenlere, bu görüşlerinin hangi nedene dayandığı sorulmuş ve verilen yanıtlar, İslami köktendinciliğin yükseldiği yönündeki endişelerin temelinde, örtünen kadınların sayısının çoğaldığı yönündeki algının bulunduğunu göstermiştir. Ancak bu algılamanın tersine, daha önce Konga'nın yaptığı bir araştırmada örtünen kadınların sayısında bir azalma olduğu tespit edildiğinden, gerçekle algılanan örtüşmez. Bu ise toplumun bir kesiminde bir N.E.P. (nefret, endişe, paranoya) salgını olduğunu göstermektedir[147].

Benzer bir endişe durumu, dindarların pek çoğu tarafından da taşınmaktadır. Çoğunluğu Müslüman olan Türkiye gibi bir ülkede, devasa düzeydeki örgütsel yapısına ve çeşitliliğine rağmen İslam'ın irticai bir tehlike biçiminde sunularak bir güvenlik sorunuymuş gibi ele alınabilmesindeki pratiklik, sadece dindarların zihin dünyalarında yaşanan değişime işaret etmekle kalmaz. Aynı zamanda alelade bir dindarın bile bu baskıyı içselleştirdiğini ve iç dünyasında bu müdahalelerin kullanılması konusunda rıza gösterdiğini anlatır[148]. Nitekim gündelik hayatın yeni değerlerle kurgulanması ve bunun ötesinde dinin, tüm dünyevi alanları kapsayan mevcut akışkanlığının operasyonel müdahalelerle hiçbir sınıra riayet edilmeksizin kontrol altına alınması, sonuç itibariyle bugün dini yaşayışı etkileyerek tarifi zor bir din algısının açığa çıkmasına yol açmıştır[149].

Batı'da, özellikle Katolik ülkeler bağlamında düşünüldüğünde, zaman zaman farklılıkları silici ve keyfi uygulamalara yol açabilen sekülerlik uygulamalarının, Türkiye'ye geldiğinde bütünüyle otoriter bir karaktere büründüğü ve kural tanımaz bir biçimde keyfileştiği gözlenir. Bu ise daha önce de söz ettiğimiz iki coğrafya tarihindeki din ve iktidar ilişkisinin farklı evreler izlemesinden kaynaklanmıştır. Daha önce belirtildiği gibi Batı'da

[146] Göle, 2012, 59.
[147] Şişman, 2004, 160.
[148] Subaşı, 2010, 166.
[149] Subaşı, *a.g.e.*,167.

kilise ile dünyevi iktidar sürekli çatışma içindedir ancak Osmanlı'da bu iki kurumun iç içe geçen tarihsel bir birlikteliği söz konusudur. Bu anlamda Batı modernleşmesi, bir zihniyet değişimini ifade eden yeni rölativizmin hayat bulmasına yol açmış, ancak Türkiye'de modernleşme iki kadim zihniyetten birinin zayıflaması (rölativizm), diğerinin (otoriterlik) güçlenmesi şeklinde tezahür etmiştir[150]. Ne yazık ki, bu durum, Türk siyasetinin geleceğini örtük olarak yönlendirmekte ve siyasetin, devlet gerekliliklerinden bağımsız yönelimlerinin ve farklı değer arayışlarının var olmasına ve kendini sunmasına mani olmaktadır. Buna bağlı olarak değer inşa gücünün zayıflaması, toplumdaki birlik duygusunu zedeleyip, toplumun kendi manevi haritasını bile kaybetmesini gündeme getirmiştir[151].

I.C. Seküler Kadın Araştırmacıların Söyleminde Dile Getirilen Birey ve İman Deneyimi Arasındaki İlişki

Çalışmamın başında sözünü ettiğim üç sosyal araştırmacı Nilüfer Göle, Feride Acar ve Özlem Avcı'nın araştırmalarındaki önermelerinde, bana göre irdelenmesi gereken iki temel nokta var. Bunlardan ilki, en başta modernizm ile din arasında mutlak bir karşıtlık olduğu görüşünden yola çıkarak, modernizmin karşıt kutbunda konumlandırdıkları ikinci nesil örtünen kadının kendi bireysel, otonom özne statüsünü tam olarak üstlenemeyeceğini ima etmeleridir. Ne var ki bu buluş, yani araştırmacıların modernitenin dinsel inancı dışlaması durumunu, apriori bir bilgi gibi ortaya koymaları, bilimsel kanıt yoluyla gerekçelendirilmiş bir gerçekliğin ifadesinden çok, araştırmacının araştırmasına başlarken olgusuna yönelik bir takım ön kabullerden yola çıktığını göstermektedir. İkinci sorunlu nokta ise, "otonom olmayan bu kadın tipinin" örtünmesiyle dinsel inancı arasındaki ilişkinin başka bir dolayım

[150] Aksoy, *a.g.e.*, 127.
[151] Murat Belge. "Türkiye'de Gündelik Hayat". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt III. (İletişim: İstanbul, 2007), 838.

üzerinden gerçekleştiğinin varsayılmasıdır. Dile getirilen bu ilişki, araştırmacıların durdukları yerle ilgili özdüşünümsel sorunlarına ışık tutmaktadır. Öyleyse bu ilişki özdüşünümsel bağlamda yapılacak bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

I.C.1. Seküler Kadın Araştırmacıların Örtünen Kadına Yaklaşımlarındaki Özdüşünümsel Sorunlar

Sosyoloji alanına nispeten geç giren ve bu anlamda yakın zamanlara kadar sayılı olan başörtülü kadına ilişkin araştırmalar, gerçeklik üretme iddiasındaki diğer tüm akademik araştırmalar gibi kimi zaman gerçekliği çarpıtabilmekte ve bunun yerini alabilmektedir. Bu durum, gerçekliği üreten bakışın (*théorein*), iç dünyaya dalmış bir gözün kuramsal bakışı olduğunu unutmamızdan kaynaklanmaktadır[152]. Bir araştırmacı için araştırma olgusunu anlamak, çoğu zaman bu olguya nüfuz edebilecek kadar çok şey bilmeyi gerektireceğinden, araştırmacıyı bekleyen tehlike kendi durduğu yeri, kişisel görüşlerini olgudan ayıramamasıdır. Öyleyse meseleye bireysel/ öznel boyuttan yaklaşabilmek için, araştırmacı kendi hesabına kritik bir dönüş (*self-critical turn*) gerçekleştirmeli, yani nesne sorununun yerini özne sorunuyla değiştirebilmelidir. Bourdieu bunu "nesneleştiren öznenin nesneleştirmesi" olarak adlandırmaktadır[153]. Kendi ideolojisinin veya pozisyonunun tarihsel bir analizini yapan araştırmacının durduğu yeri yeniden belirlemesinin operasyonel bir tarafı vardır. Anlamaya çalışan ile anlaşılmaya çalışılan arasındaki ilişki, kaçınılmaz olarak özne-nesne karşıtlığının barındırdığı asimetriyi üretip durduğundan, bu sonsuz sarmaldan çıkış yolları aranır. Özdüşünümsellik, araştırmacıya bir çıkış sağlayabilir. Aksi takdirde, sosyal bilimlerdeki temel hata kaynaklarından biri olan, çözümleme nesnesiyle kontrolsüz bir ilişki kurmak söz

[152] Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, 2001, 54.
[153] *A.g.e.*, 240.

konusu olur. Entelektüalist yanlılık olarak tabir edilen bu tavır, araştırmacının inşa ettiği yapıları, nesneleştirme eğilimi göstermesine sebep olur[154].

Bu nedenle Bourdieu, *homo academicus*'un özdüşünümsel operasyonu için ikili bir amaç ve nesne inşa eder. Görünür olan nesne, akademisyenlere özgü dünya görüşünün çözümlenmesi, derin olan nesne ise kendi evrenini nesneleştirmenin içerdiği düşünümsel geri dönüştür[155]. Derin nesne, toplumsal olarak, kendi nesneleştirmeleri için nesnellik ve evrensellik iddiasıyla tanınan bir kurumun dayattığı "tarihselleştirmenin" radikal bir biçimde sorgulanmasını da içerir. Durum böyleyken, Bourdieu'nün söz ettiği operasyonu gerçekleştirmenin o kadar kolay olmadığı ortadadır. Öte yandan, özdüşünümsel bir tavır almadan yani kendi pozisyonu üzerine hiç düşünmeden yapılan araştırmalar hep keyfi ve kısmi bir çabadan ibaret kalmaya mahkûmdur. Bu çaba ise çoğu kez araştırılanın nesneleştirilmesi bedeliyle gerçekleşir[156]. Araştırmacının kendi pozisyonunu sorgulamadan yapılan sosyal bilim çalışmalarının bu "karşılaşma"yı bir diyaloğa dönüştüremeyeceği açıktır; çünkü kişisel ve kurumsal dogmalarının, ön yargılarının etkisinde olgunun tarifini yaparken, farkında olmadan o olguyla kurduğu kişisel ilişkinin tarifini yapabilir. O halde araştırmacının düşünümsel bir geri dönüş yaparak kişisel ve kuramsal dogmalarını sorgulaması önceliklidir. Nihayet sosyolojinin, kendimizi inşa ederken kullandığımız bakış açısını dönüştürmeye, böylece bütün bunları akılcı ve insani bir şekilde yeniden şekillendirmeye dönük bir girişim olması beklenir[157].

Öyleyse bu operasyonun ilk adımı, araştırmacının kendi durduğu yeri belirlemek olmalıdır. Nitekim böyle bir sorgulamadan sonra Bourdieu, araştırmacı kimliğiyle, kendi köyündeki baloları incelemiştir[158]. Bu durumda örtünen bir araştırmacı olmak, örtünen

[154] *A.g.e.,* 52.
[155] *A.g.e.*,67-71.
[156] Hilal Kaplan, "Bir Modern Olarak Nilüfer Göle". *Star* gazetesi, 05.11.2007
[157] *A.g.e.*
[158] Bourdieu ve Vaquant, 2010, 72.

kadının sosyal ve bireysel durumunu anlamaya engel olmamalıdır. Öyleyse bu aşamada hem araştırmacıların durduğu yeri, hem de kendi durduğum yeri daha net görebilmek amacıyla yalın bir düşünce egzersizi yaparak, araştırmalarda katıldığım noktalar ile kuşkulandığım hususları belirlemek gerekli olabilir. Nitekim araştırmacıların örtünen kadınlara yaklaşımlarındaki özdüşünümsel sorunların irdelenmesi, araştırmalarda toplumsal ile bireysel alanlar arasında bırakılan boşluğa dikkat çekerek özdüşünümsel bir sosyoloji yolunda gösterilmesi gereken çabayı betimleyebilir.

Nilüfer Göle, Feride Acar ve Özlem Avcı, ikinci nesil örtünen kadınların bireysel değişiminin, laiklerinkine göre daha yavaş ve çelişkili olduğunu öne sürerler ki, bence bu doğrudur. Bunun bütün sorumluluğunu din özelinde yaşanan erkek egemen başat kültüre yüklerler ki, bu kuşkuludur; çünkü eksik bir argümandır. Aynı nedenle Acar ve Avcı, örtünmeyi, bireysel bir tercih olmaktan çok, kadınların erkeğe (baba-koca vs.)/cemaat ve İslamcı ideolojiye boyun eğmeyi/uyum göstermeyi kabullenişinin bir göstergesi olarak ele alırlar. Bu ise, burada sorunsallaştırılanın, örtünme deneyiminin ardına gizlenmiş bir norm fikri (başı açıklık) olduğuna işaret etmektedir. Norm fikrinin gittiği yer, "patolojik" olan ile olmayan arasındaki ayrımdır ve Foucaultgil bir bakışla, kendini iktidar sahibi olarak görenin, 'patolojik' olarak tanımladığı kesim üzerinden kendini "normalleştirdiği" durumu anlatır. Bunu bir örnekle açarsak, özgürlüğün sınırı, başın açıklığıyla belirlendiğinde, örtünen kadınlar, özne konumuyla ilişkisiz bir şekilde, Göle'nin bahsettiği "esir"lere dönüşürler; ama bu sefer kocalarının esiri değil, bu bakış açısının esiri olurlar. Bu durumda araştırma konunuzun öznesini bir kere esir olarak tanımladığınızda ise, onun deneyimini içeriden anlasanız bile bu çarpıtılmış bir gerçeklik algısı olmaktan kurtulamaz. Öyleyse başörtülü kadının, esaret altındaki beden olarak tanımlanmasında, öznenin tanımı itibariyle daraltılıp sabit bir kimliğe indirgenmesinin önemli bir payı olmalıdır.

Örtünen kadının bireysel değişiminin yavaş olmasının esas sebebinin kendi evlerinden ziyade kamusal alanın kapılarının onlara kapalı olmasından kaynaklanır. Bu değişimin çelişkili olmasının nedeni ise, bu kadınların dertlerinin feminist kadınlardan çok da farklı olmayıp, evdeki roller, annelik, eşlik gibi "doğal" sayılan rolleri reddetmeye başlamalarıdır. Dolayısıyla bu araştırmacıların, "başörtüsü baskıya bağlı örtülüyor" ya da eğer "başörtüsü bağlanıyorsa bunun arkasında sadece erkek baskısı ya da ideolojik nedenler/amaçlar var" biçimindeki ortak varsayımlarını kuşkuyla karşılamak gerekir. Çünkü bu tespit, örtünen kadının otonom bir birey olarak ele alınmasından çok, başka bir kimliğin arkasında var olabilen tek bir tip olarak düşünüldüğünü göstermektedir[159]. Çünkü böyle bir durumda, yasak tartışmaları sırasında, Nur cemaatinde, eğitim almak için topluca başını açan kızları nereye koyacağımızı tekrar düşünmemiz gerekebilir. Türkiye bağlamında, çoğunlukla İslam'ın emri olarak görülen bir akideden vazgeçen bu kızlar, sonuç itibariyle inançla olan bağlarını "hizmet" mantığı içerisinde sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra, aynı araştırmacılar tarafından yukarıda belirtildiği gibi çift yönelimli bir yapı olarak yani hem özgürlük mücadelesi veren, hem de esir bir özne olarak düşünülen örtünen kadın figürü, bu çelişkinin ilk önce seküler kadınların kendileriyle ilgili otomatikleşmiş algılarından doğmuş olabileceğini düşündürür. Bu varsayımım doğru ise kamusal alanda birincil duruma yükselen ama özel alanda ikincil durumu değişmeyen seküler kadın, kendi travmatik tecrübesini, kamusal alana girme eşiğinde olarak gördüğü diğer kadın olan örtünen kadına projekte etmiş olabilir[160]. Bahsettiğim araştırmacıların kuşku ile yaklaşılması gerektiğini düşündüğüm fikirlerine dair örneklere aşağıda yer vermeye çalışacağım.

[159] Kastım ne kadar Müslüman varsa, o kadar çok İslami yorum olduğunu ima etmek değildir. Kanımca örtünen bireyler hali hazırda bir kimliğe sahiptirler ve örtünme bunun ötesinde, bu kimliği biçimlendirmenin/gerçekleştirmenin bir yolunu ifade etmektedir.

[160] Nitekim Cumhuriyet'in kamusal alanda birincil konuma yükselttiği kadının, hane içi rollerdeki ikincil rolünü değiştirmediği ve çekirdeğinde bir özel alan-kamusal alan ikilemi barındıran yeni bir kadınlık modeli tahayyül ettiği görülür. Bu kadınlık modelinde "kutsal vatan evlatlarının rehberi" "vatan evlatlarının anası" olarak kodlanan çağdaş kadının, evdeki vazifeleri her zaman dışarıdakine galebe çalmıştır.

Oral Çalışlar ve İlhan Arsel'in yapıtlarını dayanak göstererek İslam dini ile kadının esareti arasındaki argümanı işleyen Göle şöyle devam eder:

> İslamcı hareketlerin güç kazanmasıyla birlikte, kadınlar için Kemalist kazanımların tehlikeye düşerek kadının, erkek egemenliğine gireceği, yeniden ikinci sınıf vatandaş konumuna düşeceği korkusu yaygınlaştıkça, İslam dini ile kadının esareti arasındaki ilişki irdelenir[161].

Burada, her ne kadar yazar, Kemalist kadınların argümanını objektif bir biçimde betimliyor gibi görünse de, sözcük seçimi kritik bir önem kazanarak yazarın üstlendiği pozisyonu deşifre eden bir araca dönüşür. "Kemalist kazanımlar" ifadesini kullanması yazarın gündelik dilde yerleşikleşmiş olan laik/dindar, türbanlı/başı açık gibi kavramları lafzi anlamlarıyla kullanmasına benzemez; zira bu nötr bir ifade değildir. Bu gibi ifadeler yazarın entelektüel bir yanlılık ile ideolojik bir yerden bakmakta olduğunu kanıtlamaktadır.

Göle'nin, aynı fikri eksene, Kemalist kesimin görüşlerini betimlemek için değil ama kendi görüşlerini desteklemek için dini bir mecrayı kullanarak bir kez daha geri döndüğünü görülür. Görüşleri için dayanak olarak Batı'da politik bilimler ve sosyoloji eğitimi almış olan akademisyen Fatima Mernissi'yi seçmiştir. Mernissi ise Tabarani adında bir müfessirin yorumundan hareketle, "örtünmeye ilişkin ayetin somut bir olaya yanıt, değerlerini yitirmiş bir cemaate konulan yasak olduğu" varsayımında bulunur[162]. Göle, İslam'ın birincil kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'de bildirilen emirlerden birini, genel-geçer, tarihsel emirler olarak değerlendiren Mernissi'nin görüşüne dayanarak ulemanın çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği ve icma yoluyla kanıtladığı kadının örtünmesi konusunun bugün bağlamdan çıkmış olduğunu ima eder[163]. İnananlar için ezeli ve ebedi olan Kur'ân-ı Kerim'deki emirlerin bugün bir hükmü olmadığını, dolayısıyla başörtüsünün kadınların erkeklere tabi olduğunun işareti olmasının dışında bir anlamı olmadığını imleyen bu görüşlerde, ne sağlam dayanakları olan

[161] Nilüfer Göle, Modern Mahrem, (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 80.
[162] *A.g.e.*, s. 90.
[163] *A.g.e.*, s. 91.

gerçek bir tartışmaya ne de asgari bir anlayış dairesine rastlanır. Örtünme emri gibi Kur'an ve hadis kaynaklarında açıkça belirtilmiş bir meseleyi tartışırken Kur'ân-ı Kerim'in sadece tarihsel olaylara dayanan mesajlar veren bir kaynak olduğunu öne süren bir yaklaşımın ötesine geçememek, bu kaynağın inananlar için murat edilen manasını es geçmek, araştırmacının öznel bir deneyimi ele alma iddiasını zayıflatır. Bu zaaf, yalnızca araştırmacının "görünür nesnesi" olan kendi dünya görüşü ile değil, aynı zamanda, Bourdieu'nün işaret ettiği, nesnellik ve evrensellik iddiasıyla tanınan akademinin dayattığı "tarihselliğin" kökleştirdiği derin nesnesiyle ilişkili olabilir. Kendi evrenini nesneleştirmeye çalışan araştırmacı, yargılarının toplumsal yaşamda ve kolektif hafızada yer etmiş köklerini çözümlemek için düşünümsel bir geri dönüş yapacaksa, ikili bir amaç ve eleştiri gerektiren bu operasyonu, kurumun dayattığı yargıları sorgulamadan gerçekleştirmesi olanaksızdır; zira örtünen kadının oryantalist tahayyüllerinin kaynağını aramak için bakılması gereken ilk yerlerden biri akademidir. Leila Ahmed'e göre bunun nedeni, bilimsel olarak temellendirilen, "İslam özünde kadınlar için baskıcı bir niteliğe sahiptir, peçe ve haremlik selamlık bunun en bariz örneğidir" anlatısıdır[164].

Göle, örtünün, kullanan kişiyi 'modernizme' karşı koruduğunu iddia etmektedir: "Örtü onları modernizme karşı korumakta, İslamiyet'e olan sadakatlerini simgelemektedir. Örtü, Müslüman kadının dış dünyaya çıkışını saklamaktadır; zira örtünen kadın dışarıya da çıksa içeride kalmakta, mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlamaktadır"[165]. Oysa örtünün kişiyi modernizme karşı koruyacağı varsayımı oldukça naif ve muhayyel bir yaklaşımdır. Fiziksel olarak gizleme özelliğine sahip olmasına rağmen, Göle'nin "dışarıya çıksa da içeride" kaldığını ifade ettiği kadına, "mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlatarak" onu modernizme karşı korumak, örtünün tek başına yapabileceği bir şey değildir. Çünkü beden algısı dâhilinde örtü, giydiğiniz giysiler gibi bir süre sonra bedeninizin bir uzantısı olmaya başlar ve çoğu

[164] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, (Michigan: Yale University Press, 1992), 150.
[165] Göle, *a.g.e.*, 128

zaman dışsal bir uyaran gelmediği müddetçe siz, örtünün varlığını unutabilirsiniz. Göle'nin örtünen kadının "içeride kalma"sı ile murat ettiğinin ne olduğu tam olarak anlaşılamamakla birlikte, "içeride kalan" vurgusu, bireysellik bağlamında değerlendirildiğinde çoğu zaman negatif bir anlamı, bireysel bir özne olmayanı çağrıştırırken, "dışarıda" olan, tam aksine, kimliğini kamusal alanda meşrulaştırmış olan bireyi akla getirir.

Göle, dinin kadını ikincilleştiren, erkek baskısını açığa çıkartan bir yapı olduğu fikrinden hareketle, kadının esaret altındaki öznelliğine vurgu yapar. Özellikle Kur'an-ı Kerim'den yola çıkarak mahrem meselesinde erkeklere ayrıcalık tanındığını iddia eder: "İslam'da toplumsal düzen, içsel ve dışsal mekânların düzenlenmesine bağlı olarak kadının mahremiyeti (mahrumiyeti) üzerine kurulur". Akabinde gelen "İslamcı kadınlar da buna uygun bir biçimde, Batı uygarlığı karşısında farklılıklarının altını çizerek, gizlenen kadın cinselliğini neredeyse talepkâr bir biçimde sahiplenmektedirler" ifadesiyle araştırmacı, bu kadınlar karşısında duyduğu şaşkınlığı gizleyemez[166]. Kadınların örtünme taleplerini şaşkınlıkla karşıladığını, "neredeyse" "talepkâr" gibi anlam vurgusunu artıran sözcükleri seçmesinden anlayabiliriz. Burada, araştırmacının olgusuna, yani örtünen kadına yaklaşımını belirleyen ve kısıtlayıcı olabilecek kişisel görüşlerinin, satır aralarında veya açık olarak aktarılması, araştırmanın sonuçlarının nesnelliğine yönelik kuşkular uyandıracak kadar ciddi bir meseledir.

Dindar kadının esaretinin altını çizen Göle, bu yargısını kendi gözlemlerine dayanan bir tespitle teyit etmeyi tercih eder. Nilüfer Göle'ye göre, Müslüman kadının kimliğini siyasal alana taşıyarak güçlenmesini sağlayan İslami siyaset, paradoksal olarak kadının bireyselliğini ve görünürlüğünü sınırlamıştır. Bu kadınlar bir yandan onlara "militan", "misyoner" ve siyasi bir kimlik kazandıran İslam'la, diğer yandan da "profesyonel", "entelektüel" bir meşruiyet

[166] Göle, *a.g.e.*, 90- 91.

kazandıran laik eğitim yoluyla güçlenmişlerdir[167]. Ancak bu siyasi kimlik, kadının bireyselliğini belli bir görüşün hizmetine sokarak, alacağı eğitimi ve seçeceği mesleği bile dini kaygılarla yapmasına yol açarak onları sınırlandırmaktadır. Araştırmacıya göre, bu durumda "gizliden gizliye bireyselleşmeleri söz konusu olan Müslüman kadınlar, bu bireyselleşmenin neticesinde anne ve eş olma önceliğini reddetmez ama İslam ideolojisini eleştirmek durumunda kalırlar"[168]. Baskı temasını geliştirmeyi sürdüren Göle, örtünen kadınların "hep bir şeylerin ardında", İslamcı hareketin ya da kocasının ardında olmadığında da, türbanın ardında bireyselleştiğini ifade eder: "Söz konusu olan, Müslüman kadının türban ve pardösü ardında gizlenmiş bir şekilde de olsa kamu yaşamında görünürlük kazanmaya başlamasıdır"[169]. Yazar, bu kadınların, bireyselleşmeyi niye bir şeyin ardına gizlenerek yapmaya ihtiyaç duyduğunu belirtmez, ancak gizliden gizliye bireyselleşme iddiası içinde, Müslüman kadının yaptığı şeyleri "bilinçli" yaptığı konusunda bir şüpheyi hissettirir. Göle, kadınların bireyselliklerinin, örtünme aracılığıyla, hem din hem de İslami erkekler tarafından ipotek altına alındığını başka bir yapıtında şu sözlerle ifade eder:

> Türbana yönelik her türlü eleştiri, Müslüman kadının bireysel davranış imkânının yadsınmasına, dolayısıyla Müslüman erkeğin, erkek çevrenin, İslamcı iktidarların ve cemaatin baskılarına dayanmaktadır. Böylelikle türban kadını bir yandan dinin, diğer yandan erkek iktidarının boyunduruğuna sokan çifte kullaştırma aracı olarak görülmektedir (…). Bu eleştiri yanlış olmasa da, eksiktir[170].

Serimlediği eleştiriyi büyük ölçüde kendisi de onaylayan araştırmacı, İslamcı hareketin geleneksel İslam'dan ayrılan yönünün, kadın-öznenin belirmesi olduğunu söyler. Ancak bir sonraki cümlede, "tesettürlü kadınların özne kavramıyla ve davranış özgürlüğüyle kurdukları ilişkinin, karşıt anlamlardan oluşan bileşik yapısını unutmamak gerekir" diyen araştırmacı,

[167] Göle, *a.g.e.,* 95
[168] *A.g.e.*,41.
[169] *A.g.e.,* 127.
[170] Nilüfer Göle, 2008, 163.

belli bir özgürlük tanımına dayanarak test ettiği bu kadının özne statüsüne dair duyduğu şüpheyi hissettirir. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Göle, başörtüsü ile özgürlük arasında kurduğu bu karşıtlığı asal bir karşıtlık olarak kabul etmekte, Müslüman kadınları birey statüsünde değerlendirirken temkinli olunması gerektiğini düşünmektedir. Müslüman kadının öznelliğinden bahsederek sınırları zorlayan, ama hemen arkasından aynı görüşe karşı şüphe uyandırarak bunu hükümsüz kılan Göle'nin böyle birbirinin etkisini erteleyen ifadeler kullanması hâlen ideolojik bir boyunduruk altında fikr(ettiğini) göstermektedir.

İncelediğim ikinci araştırmacı olan Özlem Avcı, dindar gençlere, aile/cemaat/arkadaş ortamı tarafından mutlak bir biçimde baskı yapıldığını belirtir. Araştırmacı bu fikrinden emin bir şekilde, hem aktarırken hem de anlatılarken görüşmecilerin "baskı yok, etki var" dediği yerlere "baskı" yazarak, görüşme yaptığı kişilerin görüşlerini düzeltmekte bir sakınca görmez:

> Dindar öğrenciler için kullanılan en önemli ifadelerden olan aile ve çevre etkisi [baskısıyla] dine yönelme ve özellikle tesettüre girme konusunda, öğrencilerin bu eğilimi baskı değil ama örnek alma biçiminde tanımlamanın daha doğru olacağını ifade ettikleri görülüyor (…). Ne var ki örnek alma olarak görülen bu duruma daha derinlemesine bakıldığında aslında bunun görünmez bir baskı olduğu anlamı çıkmaktadır[171].

Görüşmecinin alıntısı üzerinde Özlem Avcı'nın yaptığı düzeltmeye dair şu örnek verilebilir: "Dolayısıyla ilk başlangıç, tamamen benim iradem dışında, tamamen çevrenin etkisiyle [baskısıyla] oluşan davranışlar bütününden oluşmaktaydı"[172]. Bu konuda aklında önceden var olan kategorilerle hareket ediyormuş izlenimi veren araştırmacı, tartışmasını da benzer bir şekilde kurgular. Kitabının "Dindarlık Algısının Oluşumu" başlıklı bölümünde, araştırmacı, "baskı" kavramını, kişinin doğrudan içinde bulunduğu çevrede karşı karşıya olduğu, önce aileden başlayan, okul ve mahalle çevresinde ve arkadaşlık ortamlarında gelişen iletişim

[171] Özlem Avcı. *İki Dünya Arasında*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 120.
[172] *A.g.e.,* 121.

türleriyle tanımlar.[173] Bu tanım çerçevesinde "içinde bulunulan çevrede ortaya çıkan bu baskı biçimiyle, gençlerin kendi iradeleri dışında başlayan dindarlıklarının ve dini yaşam biçimlerinin söz konusu" olduğunu belirtir.[174] Baskıyla ilgili önermelerini, görüşmecilerin söylediklerinden toptan bir sonuç çıkartarak bitiren Avcı, görüşmecilerin bu aile içi-dini eğitim sürecinden memnun olsalar da aslında "kendi dindarlıklarına tam olarak dışarıdan bakamadıkları ve değerlendiremediklerini" belirtir. Bu şekilde, araştırmacı bunu değerlendirebilecek adresin kendisi olduğu imasında bulunur. Sonrasında da, görüşmecilerinin dindarlıklarını "zaman zaman doğrudan baskılarla, zaman zaman içinde bulunulan ortama uyum amacıyla ortaya çıkan dini yaşam biçimleri" olarak değerlendirir.[175]

Sonuç itibariyle, Avcı'nın "baskı" tanımı bireyin yaşadığı tüm çevreleri kapsadığı için, baskıdan bağımsız dini ve ideolojik bir yönelime rastlamak olanaksızlaşır. Buna bütün dini değer ve düşünceleri dâhil edebileceğimiz gibi, Kemalizm, Sosyalizm, Nasyonalizm gibi tüm ideolojileri ve bakış açılarını da koyabiliriz. Hatta bu bakımdan, yakın zamana kadar zorunlu din eğitimi dersleri ile hâlâ mevcut olan devrim tarihi derslerinin de devletin politikaları yoluyla bir başka baskı unsuru oluşturduğu öne sürülebilir. Gençlerin sürdürdükleri yaşam biçimini, baskıya bağlı olarak benimsediklerini öne süren bu baskı argümanını kabul edecek olursak, bireyi tümüyle sosyal yapıya indirgemiş ve kişi hangi ailede yetişiyorsa, onun bakış açısını benimseyeceğini varsaymış oluruz ki, bu kaba bir iddiadan öteye gitmez.

Araştırmacı görüştüğü öğrencilerin türdeş bir çevreden gelmesini, kişiye başka bir seçenek bırakmayan bir "baskı" olarak değerlendirmektedir[176]. Ailenin, normlara uymaya zorlayarak bireyi normalleştiren bir kurum olduğunu göstermeye çalışan Avcı, kendiliğin (*self*), birey kimlikleri ile sosyal yapılar arasındaki ilişkiden ortaya çıktığını öneren

[173] *A.g.e.*, 130.
[174] *A.g.e.*, 130.
[175] *A.g.e.*, 137.
[176] *A.g.e.*, 112-113.

Foucaultgil bir dayanak bulur. Bu ise, Avcı'nın cemaatlerden bahsederken diyalektik etkileşimci olan Bourdieu'nün dinsel habitus kavramına gönderme yapsa bile, bu konuda yapısalcı bir aks üzerinden gittiğini göstermektedir. Öğrenciler tarafından baskı değil, bir örnek alma durumu olarak ifade edilen dini bilinçlenme sürecini başlattığı varsayılan aileyi, "bir iktidar olarak dini değer ve kuralları bireyler üzerinde güç kurmasının bir aracısı" olarak tanımlayan Avcı, böylece, "baskı var" argümanını sürdürür[177]. Avcı, tutucu bir yaklaşımla, ailede başlayan dini bilgilerin edinilmesi sürecinin, diğer toplumsal çevrelerde yeniden şekillendirildiğini, böylece yeni bir biçim kazandığını belirterek, bu bilgileri içselleştirirken özneyi, bu sürece kendi içinde karşılık vermekten yoksun bir kendilik olarak düşünür. Bu özne tahayyülü bireysel bir özneyi değil, tasarlanmış öznel deneyimlerin öznesini, yani nesneleşmiş bir özneyi ifade eder.[178]

Bir iç baskı türü olarak "nefsi" değerlendirirken, bu sözcüğü dini ve felsefî terminolojideki karşılığından kopartarak, genel sözlük anlamına indirgeyen Avcı, "nefs" kelimesinin anlamını "kişilik, öz varlık" olarak alır ve bu karşılığı eğip bükerek şu soruyu sorar: "Bu noktada eğer kişi, dini değerler, kurallar ve bunların kendi yaşamında uygulanması noktasında zorluk yaşıyorsa, bu durumun yani dinin, kişinin kendi öz varlığına uygun olup olmadığı sorusu dikkate değerdir".[179] Bu yorumu takip eden cümlesinde, araştırmacı, Zygmunt Bauman'ın "ehlileştirilemeyen doğa" tanımından yola çıkarak dini, nefsi; yani "doğal olanı" ehlileştirmeye ve bu yolla türdeş bir topluma ulaşmaya çalışan bir kurum olarak tanımlar. Öyleyse bir dini inanca bağlanmak Avcı için "tıpkı, insanın doğal olan ve kendi özvarlığını ifade eden nefsiyle mücadele etmesi gibi"dir. Kişinin nefsiyle, "öz varlığıyla" mücadele etmesini gerektiren bir dinin karşısına çıkardığı "doğal olan" fikri ile araştırmacının dinin insanın tabiatına uygunluğunu sorgulaması, kendisinin böyle bir mücadeleyi gayri-tabii,

[177] *A.g.e.*, 118.
[178] *A.g.e.*, 119.
[179] *A.g.e.*, 134.

dolayısıyla anlamsız bulduğunu ortaya koymaktadır. Avcı'nın nefse ve inancıyla çelişki yaşayan insana dair fikrinin, Freud'un, insanın zihninin katmanları olarak betimlediği "i*d, ego* ve *süperego*" ya çekilmesi ile daha doğru bir zeminde tartışabilir hale gelebilir. Freud, kabaca, şiddetli çatışma içinde olan *id* ve *süperego* arasında dengeleyici unsur olan *ego*'nun bile zaman zaman "*id* ve *süperego*'yla mücadele içine girdiğini ifade eder.[180] Bu ise bize insanın zaten kendi içinde, birbirine zıt unsurlar ile mücadele halinde olan karmaşık bir varlık olduğunu gösterir. Bir başka deyişle, bunun adı ister nefs, ister *id* olsun, *süperego* ister dini, ister baba kuralını temsil etsin, insan her zaman kendi isteklerini denetleyerek dengeleme eğiliminde olan bir varlıktır.

Araştırmacı dindarlığın, hem dışarıdan hem içeriden gelen baskılar sonucu geliştiğini "kanıtladıktan" sonra nihayet, örtünmenin dışarıdan gelen bir baskı olduğunu ileri sürer. "Var olma biçimi olarak 'taktik" başlığı altında, Michel de Certau'nun *la perruque* olarak ifade ettiği "taktiklerin kendini düzenleyen özerklik alanının korunma aracı"ndan bahseder ve bu bağlamda, gençlerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak sürdürdükleri sakal bırakma ya da örtünme gibi taktiklerin, hâkim kültürün dışarıdan gelen "baskısına" karşı savunma mekanizması olduğunu belirtir[181]. Avcı'nın bu argümanı ile Göle'nin genç kızların türbanı, baskı altında ya da kendiliğinden yara izi (*stigmata*) gibi "bedensel bir işaret olarak kullandıkları" iddiası, dolaylı da olsa örtüşür. Göle bu konuda, şunu demektedir:

> Genç kızların türbanı çıkarmamak konusunda gösterdikleri direniş, yasayı ihlal etmek üzere bir parodi işareti olarak –Türkiye'deki bazı üniversite öğrencisi kızların yaptığı gibi- şapka ya da peruk takarak buldukları stratejiler türbanın niteliğini gayet iyi yansıtmaktadır. Bu tesettür biçimi, kolektif özneye, yani İslam'a gönderme yaparken, diğer yandan da [s.i.c.] onların şahıslarına özel kılmaktadır[182].

[180] Sigmund Freud. *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, (İstanbul: Öteki Yayınları, 2006), 18.
[181] Avcı, *a.g.e.*, 86.
[182] Göle, 2008, 161.

Göle ve Avcı, "bilinçli/ isteyerek" ya da "bilinçsiz/ baskı altında" kalınarak geliştirilen örtünme ve sakal bırakma gibi pratiklerin, gençler tarafından dinin emri olduğu için yapılmadığını belirtirler. Bunlar, hâkim kültüre karşı bir kimlik koruma aracı olarak seçilmişlerdir. Hatta Göle'ye göre, yasaklar neticesinde örtünme yerine ikame edilen peruka ve şapka, bireysel şahıstan kolektif özneye yapılan bir gönderme, bir "parodi işareti" olarak kullanılır. İmanın deneyimlenmesinin işaretlerinden biri olan örtünmeyi bir korunma/kimlik stratejisi ve örtünebilmek için bir çare olarak başvurulan peruka ve şapkayı bir "parodi işareti", yani kötü bir taklit olarak yorumlayan araştırmacılar, bu yaklaşımları ile türbanlı kızlar için "peruk takmayı öğrendiler, buna merak sardılar" diyen Türkan Saylan'ın görüşlerini akademik bir biçimde artiküle etmekten çok uzağa gitmezler[183].

Görüldüğü üzere, bahsi geçen çalışmalarda başörtüsüyle baskı arasında kurulan seri bağlantı çok işlevsel bir yer tutuyor. Bu tartışmada iki tema işleniyor: İslam'ın kadınlar için ezici oluşu ve Müslüman kadınların özgürleşebilme potansiyelleri taşıyan pasif nesneler olduğu. Bu yargılar, örtü ve baskı arasındaki bağı güçlendirirken, arka planda oryantalist önyargıların ve imajların hâkim olduğunu göstermektedir[184]. Böyle olunca da, "kadın" olmak ile Müslüman olmak arasında bir tercihe zorlayan üsttenci bir söylemle karşı karşıya kalınır. Söylemin formüle edilmesindeki farklılıkları bir yana bırakırsak, İslam'ın kadınlar için ezici olduğu şeklindeki genel kanaatin, akademik çalışma alanı olarak dünden bugüne yerini muhafaza etmekte olduğu görülür.

Seküler kadın araştırmacıların fikirlerinde sorgulanması gereken noktalardan bir diğeri de, modernizmin karşıt kutbunda konumlandırdıkları örtünen kadının, kendi bireysel, otonom özne olma statüsünü tam olarak üstlenemediğini çeşitli biçimlerde ifade etmeleridir. Modern geleneksel karşıtlığını insani deneyimleri anlamak için işe koşmak, kültürel melezliğin ve iç

[183] Çağatay. *a.g.e.*.
[184] Şişman, *a.g.e.*,128.

içe geçişlerin tüm hızıyla yaşandığı günümüzde yanıltıcı olabilmektedir. Bunun yanında, toplumsal gerçekliği kavrayabilmek, şüphesiz bu çağa ait kavramları devreye sokmayı ve bağdaşmaz olan eski ve yeni yapılar arasındaki ilişkiselliği görmeyi gerekli kılmaktadır. Öyleyse, kavram çiftlerini bir karşıtlık ilişkisine mahkûm eden, onlara sabit değerler yükleyerek anlamaya çalışan bir yaklaşımdan sakınmak, atılacak ilk adım olmalıdır. Buna göre ikinci adım ise, konumuz itibariyle modern söylemlere tamamen angaje olmuş bir biçimde yaşamını sürdüren örtünen bireyleri, sosyolojik teoriler içinden salt istatistiki verilere ya da saha çalışmalarına dayandırarak değil, kendi deneyimleri içinden anlamaya çalışmaktır. Nitekim Nilüfer Göle'ye baktığımızda, modern ile geleneksellik, ya da modernite ile İslam arasında yapısal bir imkânsızlık, karşılıklı birbirini dışlama olduğunu varsaydığını görürüz. Ona göre modernliği ve dindarlığı bir arada barındıran bir kadın, ancak modernliğin "karşılığında" örtünmekte, modernliği kullanmaktadır; bunun için de "modern mahrem"dir[185]. Oysa örtünme, daha önce belirtildiği gibi kadim bir gelenektir ve modernite ile beraber ortaya çıkmış olması söz konusu değildir. Bir başka yapıtında ise Göle, modernite anlatımı içinde, dinsel aktörün "modern-öncesi", İslam'ın "modern karşıtı" olarak kabul edildiğini ifade eder[186]. Araştırmacı, üniversitelerde kimlik talebiyle ortaya çıkan örtünen kadının, laik kesimde yol açtığı sarsıntıyı betimlerken de benzer bir yol izler ve seçtiği kimi sözcükler yansız olmaktan uzakta, bu olayların nesnel tarifini yapmaktan çok, seküler kimliğinin bu olaylarla kurduğu ilişkiyi anlatır:

> 1980 sonrası İslamcı hareketlerin modernizmin kalesi laik eğitim birimlerinde, üniversitelerde ortaya çıkması, kamuoyunu derinden sarsmış, on yıl boyunca meşgul etmiştir. Büyük kentlerde ve en modern üniversitelerde dahi, İslamcı kız öğrencilerin oturma ve açlık grevleri yaparak üniversitelerde türban yasağının kaldırılmasını talep etmeleri, sadece Kemalist kadın gururunu kırmakla kalmamış, aynı zamanda Tanzimat'tan bugüne elde edilen laiklik ve Batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiştir. Kadının dinden özgürleşerek eğitim ve toplumsal yaşama hakkını elde etmesinin,

[185] Göle, 1991, 85
[186] Göle, 2008, 163.

> eşitliğin bir tür kazanımı olduğu göz önüne alınırsa, örtünme talebinin, kadınların küçük bir kesiminden gelse bile, yol açtığı düş kırıklığı ve siyasi bölünmelerin derecesi anlaşılır[187].

İlk olarak Göle'nin başörtüsü yasağının sertleşmesine tepki olarak ortaya çıktığını belirttiği ve "İslamcı hareketler" dediği hareketlerin, İran ve Mısır gibi ülkelerde ortaya çıkmış olan İslamcı hareketlerle kolaylıkla bağdaştırılabilir olmadığını görmemiz gerekir. Çünkü İslamcılık, genel kanının aksine, İslam'ın siyasallaştırılmasının değil, Batı'dan gelen ideolojik fikir yapısıyla geleneksel İslami değerlerin birleşimi neticesinde, İslamiyet'in ideoloji formu içinde yeniden tanımlanmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İslamcı düşünce, dinin meşruiyetini, aşkın bir gücün varlığına ve iradesine dayandırmak yerine, insan iradesini temel alarak, çağın paradigmalarına uygun rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışına yönelir[188]. Türkiye'de 1980'lerden sonra başlayan İslami canlanmanın, İslam'ın entelektüel birikimini ifade eden gelenekle bağını tamamen koparark orijinal kaynaklara inip, İslam'ı revize eden anlayış ile pek bir ilgisi görülmez. Dolayısıyla İslamcılığın başörtüsü yasağı karşıtı hareketlerle tanımlanması, büsbütün yanlış değilse de oldukça eksik bir tanımlamadır. Oysa Göle, İslamcılıkla radikalliği bir araya getirme kolaylığıyla, geleneksellik ve modernite karşısında inşa ettiği radikal İslamcılık iddiasını, Türkiye'deki eğitimli, örtünen kadınlarla özdeşleştirmiştir[189]: "Okuyan, kentli Müslüman kadınların örtünmesi radikal İslamcılığı simgelemektedir (…) Örtünme geleneksellik ile modernizm arasındaki gerilim hattı üzerine kurulu radikal İslamcılığı açığa vurmaktadır"[190]. Göle'nin radikal İslamcılık ile ilgili iddiaları, İslamcılığın gerçek karşılığını bulmadığı Türkiye bağlamında yaşanan gerçekliğin ifadesi olamaz.

Kadınların devlete yönelttikleri örtünme taleplerinin araştırmacı tarafından nasıl karşılandığı Göle'nin takip eden ifadesinde tam bir netlik kazanır: "Kadının dinden

[187] Göle, *a.g.e.*, 78-79.
[188] Türköne, *a.g.e.*, 26.
[189] Göle, *a.g.e.*, 88.
[190] *A.g.e.*, 88.

özgürleşmesi ve toplumsal yaşama hakkını kazanmasının, eşitliğin bir tür kazanımı olduğu göz önünde tutulursa örtünme talebinin, kadınların küçük bir kesiminden gelse bile, yol açtığı düş kırıklığı ve siyasi bölünmelerin derecesi anlaşılır".[191] Lakin burada kadının eğitim hakkını elde edip, "eşitlikçi" bir toplumsal yaşam hakkına kavuşması, örtüsünden vazgeçmesi şartına bağlanıyor olduğundan, "eşitliğin" bunun neresinde olduğu bir türlü anlaşılamaz. Ayrıca araştırmada örtünme talebinin, "küçük bir kesimden gelen" ama toplumda "büyük düş kırıklığı" ve "siyasi bölünmelere" yol açan bir fenomen olarak ifade ediliyor olması araştırmacının bu talebi azımsadığını ve beklenmez bulduğunu göstermektedir[192].

Göle'nin modernleşmiş olan kesimlerin, diğer kesimler karşısındaki tepkilerini betimlediği yerler, içinde bolca duygusal referans barındırması nedeniyle dikkat çeker. İkinci nesil örtünen kadınların kamusal alana girme talepleri, modernliği dış görünüş olarak sınırlayan, otoriter pozitivist bir modernlik yorumuna ters düşen bir durumdur. Kamusal alanda örtünme talebinin; "tecavüze uğrayan Cumhuriyet", "gururu kırılan Kemalist kadınlar", bunların yaşadıkları "düş kırıklıkları ve sarsıntılar" gibi duygusal tepkilerle ifade edilmesi düşündüğümüzden farklı anlamlar taşıyabilir. Bunlar ise pekâlâ, modernleşmek için başını açan, "ehlileştirilmeyi kabul ederek" "başörtüsüzlüğü öğrenmiş olan" kadınların, kendilerinin çektikleri acıları çekmeden, modern dünyanın nimetlerine talip olan başörtülülere karşı verdikleri içsel bir tepki olarak değerlendirilebilir[193]. Nitekim Ferhat Kentel'e göre bu kadınlar, başörtülülerle olan karşılaşmalarında, modernleşme yönünde verdikleri mücadelenin boşa çıktığını; ancak artık geriye dönüşün de mümkün olmadığını; bir kere uyumla yazılmış bedenleri, tekrar eski haline yani "utanca" döndürmenin imkânsızlığını fark ederler. Bu

[191] *A.g.e.,* 79.
[192] *A.g.e.,*79.
[193] Ferhat Kentel. "Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan "Başörtüsü", *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü*, (İstanbul: Akder, 2008), 39-40.

farkındalık bir sonraki adımda, tüm "utanmazlıklarıyla" ortaya çıkan "utanç" taşıyıcılarına karşı sert bir tepkiye dönüşür.[194]

Göle, bu durumun altını çizen bir örneklemeyle karşımıza gelir. Yapıtında söz hakkına erişim eşitliğinin laiklikle tanımlanmış yapısının, tesettürlü kadının kamusal alana girme talebiyle sorgulanmaya açılmış olduğunu belirten Göle, tesettürlü kadına ilişkin kişisel kanaatini nedense bir niyet okuma biçiminde paylaşır: "Kamusal alan içinde var olma hakkını öne süren türbanlı/tesettürlü kadın -niyeti bu olmasa da- modernitenin bilişsel ve örtük şemalarını yeniden sorgulamaya açmış oluyor[195]. Yazar, bu kadının "niyetinin" ne olduğunu belirtmez.

Özellikle "Örtülü Cinsellik" başlığı altında Göle, kadının örtünmesi kuralı olan tesettürün, İslam'ın cinsiyet ikiliğine dayanan toplumsal düzeni simgelediğini belirtir. Ona göre giysi İslamiyet'te ahlaki bir işleve sahiptir ama kadın namusunun korunmasıyla ve örtünmekle görevlendirilen erkek değil, kadındır. Göle, İslami bedenin semantiğinin, Batı'nın dünyevileşmiş bedeniyle nasıl bir zıtlık içinde olduğunu belirtirken, İslamiyet'te cinsiyet ayrımlarının da hiyearşiye tabi tutulduğunu ve kadın bedenine ilişkin görünmezlik yasağının erkek egemenliğini pekiştirdiğini savunur:

> Böylelikle, kadının örtünmesi, İslamcı hareketlerin simgesidir derken, siyasi ideoloji ile cinsler arası iktidar ilişkilerinin iç içeliğine işaret etmekteyiz. Kadın, örtünerek Batı Modernizmi karşısında siyasi bir tebliğ yaptığı gibi, kendi görünmezliği ve mahrem alana kapanması üzerine kurulu erkek egemenliğini de kabullenir durmaktadır[196].

Göle, konuyu erkeklerin bakışının ayrıcalıklı olmasına getirerek şunu der: "erkeğin 'bakma' ve 'görme' ayrıcalığı, kadın gövdesini nesneleştirme yoluyla erkeğe cinsiyet ayrıcalığı sağlamaktadır. Her ne kadar kadın, örtünerek bu nesneleştirmeye karşı durduğunu

[194] *A.g.e.*
[195] *A.g.e.*,164.
[196] Göle, *a.g.e.*, 135

söylemekteyse de, aslında erkeğin görsel ayrıcalığını açığa vurmaktadır"[197]. Geleneksel örfün ağır bastığı Türkiye dolayımında, erkek, bugün her alanda olduğu gibi, dini boyuttaki bakma ve görme meselesinde de ayrıcalıklı bir konumdadır ancak, bu İslam'ın özünü değil, ancak hâkim bir yorumlanış biçimini yansıtmaktadır. Hâlbuki Ahzab suresinde açıkça belirtildiği üzere erkeğin bakışı görmekte ayrıcalıklı değildir, harama bakmaları da, yaklaşmaları da haramdır. Ayrıca aynı surede, İslam'da örtünme bakımından sadece kadın değil, erkeğin de sorumlu tutulduğu belirtilir:

> Ey Muhammed! Mü'min erkeklere söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini korusunlar. Bu, onların arınmasını daha iyi sağlar. Allah yaptıklarınızdan şüphesiz haberdardır. Mü'min kadınlara söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar. Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar. Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar[198].

Bu demektir ki, kadın ve erkek, tesettürün sağlanması için beraber vazifeli kılınmışlardır. Bu yüzden Cihan Aktaş, sağlıklı bir toplum yapısının oluşmasında erkeğin de tesettür etrafındaki sorumluluklarını sahiplenmesinin önemli olduğunu dile getirir[199]. Cihan Aktaş, Kur'ân-ı Kerim'e gönderme yaparak, kadınların örtülmesi gereken yerlerini örtmelerini emreden on kadar ayet bulunduğunu ve bu ayetlerde, hem kadınlara hem erkeklere gözünü karşısındakine dikip bakmanın (*ğadd-ı basar*) yasaklandığını belirtir.

Şüphesiz, İslam'ın kadınlar için ezici olduğunu çeşitli biçimlerde ifade eden bu dil ve bu dile özgü kullanımlar, İslam'daki cinsel ahlak anlayışının baskıcı olduğu şeklindeki ön kabule yaslanmaktadır. Bilindiği gibi oryantalizmin temel kabulü de "İslam kadınlar için ezicidir" argümanıdır.[200] Bunun gibi zihnimizde var olan ön kabuller, belli bir ideolojiyle yoğrulan "eşitlikçi" pratiklerimiz ve rasyonel düşünme konseptlerimiz, örtünen kadının deneyimini anlamakta yetersiz kalabilmektedir.

---

[197] Şişman, *a.g.e.*,135
[198] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Tefsiri, Ahzab suresi 59. Ayet.
[199] Aktaş, 1989, 27.
[200] Şişman, 2011, 87.

Özlem Avcı ise din ya da geleneksellik ile modernizm arasında "dışarıdan" değil "içeriden" bir karşıtlık kurar ve sınıfsal olarak yükselen İslami kesimin değişen görünümlerine gönderme yaparak kurduğu bu karşıtlığı, çok eski bir çelişkiyle, inanan insanın içindeki dünya-öte hayat çelişkisiyle besler. Dini değerlendirmede yazarın kullandığı düzenek, dinin gündelik hayattaki görünürlüğüne, din ve dünya arasında kilitlenmiş gerilim noktaları üzerinden bakmaktan ibarettir. Bu gerilim noktalarının kilitlendiği yer çoğu zaman tesettürdür.

> Modernleşme tüketimi vurgularken, dini yaşam da bundan nasibini almış, dini kimliklerin kişilerin mahrem alanlarından çıkarak kamusal alanda görünmeye başlaması, dini bir modanın oluşması ve yaygınlaşması, giyim tarzının abartılı ve gösterişli oluşu, anlamından ve dini kurallar tarafından tanımlanan işlevinden ziyade modaya uygun bir biçim kazanması, hatta İslami modanın ortaya çıkması kapitalizm ile ilişkili olarak okunabilir. Önceleri sadece maneviyata vurgu yapan düşünce ve davranışların yerine şimdi, maddi dünyaya yönelen, tüketim talepleri artan bir İslami kesim gözlenmektedir[201].

Baş örtmenin çeşitlilik göstermesinde, yasaklar, moda ve tüketim kültürü ve marjinallik korkusuna bağlı olarak herkesle özdeşleşme isteği, hatta İslami erkeklerin bu yöndeki istekleri gibi pek çok etkiden bahsedilebilir. Modern giyime yaklaştıkça baş bağlama biçimleri de farklılıklar gösterir. Baş bağlama biçimlerindeki artışın önde gelen nedenlerinden biri elbette yasaklardır. Yasaklarla yaşamaya çalışan başörtülü kadınlar, kendilerine taktikler ürettikçe, çeşitlilik artar[202]. Avcı ise, "İslam dışı görünümler" olarak adlandırdığı tesettürün çeşitlenerek nitelik değiştirmesinden bahsederken bunda "zenginleşen İslami bir kesimle birlikte görülen lüks ve gösterişli tüketimin artmasının" etkisinin olduğu tespitinde bulunur[203]. Önce bir kesimden bahsediyor gibi görünen araştırmacı daha sonra bu kanaatini İslami çevrelerin

[201] Avcı, *a.g.e.*, 15.
[202] Bknz infra, 24. 1984'te, bizzat YÖK tarafından başörtüsü, türbandan ayırt edilmiş ve üniversite öğrencisi kızların omuzlarından aşağı sarkan başörtüsü yerine ancak başlarını arkadan örten bir türbanla okula girebilecekleri duyurulmuştur.
[203] *A.g.e.*, 61.

tümüne genelleyerek kullanır. Mustafa Kutlu'dan alıntı yaparak bir Müslüman erkeğin dolabında 15 taneden fazla gömlek varsa bunun israf olarak görülebileceğini belirtir[204]. Araştırmacı, kitabındaki ifadeleri tamamlayıcı nitelikte olan röportajında, dindar kesimin bir yandan siyasal iktidar karşısında "ben dindar olarak kalacağım derken, diğer taraftan kapitalizme, modern hayata çok çabuk teslim" olduğunu iddia eder[205]. Buna örnek olarak ise "kızların binlerce lira verip başörtüsü alıyor" olmalarını gösterir. Aynı röportajda bir cemaatte 76 ayrı çeşit başörtüsü örtme biçiminin olmasını, İslam'ın özüyle çelişen bir durummuş gibi ele alan araştırmacının bu tutumu kitabındaki iddianın bir devamı olarak görülebilir. Buna çeşitli biçimlerde yorumlanabilecek şu sözler de eklenir: "Genç kızların birçok farklı örtünme biçimi var. Erkeklerin de *hayalleri* var"[206].

Yazarın modernizm ve din arasında varsaydığı karşıtlığın, pratik hayatta moda ve tüketim kültürünün devreye girmesiyle kaybolduğunu gösteren durumları kıyasıya eleştiriyor olması, anlaşılması güç, kompleks duyguların var olduğu bir alana sokar bizi. Modern ve seküler olan araştırmacının örtünmedeki modern çeşitliliğe tepkili olmasında açıklanmaya muhtaç noktalar vardır.

İslamiyet'te örtünme için ifade edilen durum, "çeşitliliğin rahmet" olduğu anlamındaki sünnete uyulduğu, örtünmedeki önyargıların terkedildiği anlamına gelir. Nur suresinde bildirilen de, yakaları örten ve bir dış giysiyle tamamlanan tesettürdür. Yani Kur'an-ı Kerim'de biçimsel bir tarif yapılmamış, nasıl örtüneceği kulun tercihine bırakılmıştır. Nitekim tüm zamanlara, kavimlere, topluluklara ve kültürlere gönderildiğine inanılan örtünme emrinin biçimci olması beklenemez. Aynı şekilde tüm Müslüman âleminin kadınlarının tek-tip örtünmesi de beklenemez. Cihan Aktaş, konuya ilişkin çarşaf, ehram, başörtüsü, eşarp, şal,

[204] *A.g.e.*,214.
[205] İsmail Uslu'nun Özlem Avcı ile röportajı: Gerçek Hayat dergisi, Ocak 2012. "GENÇ KIZLARIN BİRÇOK ÖRTÜNME BİÇİMİ ERKEKLERİN DE HAYALLERİ VARHTTP://USLUİSMAİL.WORDPRESS.COM/2012/01/24/GENC-KİZLARİN-BİRCOK-ORTUNME-BİCİMİ-ERKEKLERİN-DE-HAYALLERİ-VAR/?
[206] İsmail Uslu, Özlem Avcı ile röportaj, *a.g.e.*

atkı, bol ve uzun pardösülerinin hepsinin tesettürü sağladığını ifade eder.[207] Bu demek oluyor ki, önemli olan şu veya bu giysinin giyilmesi değil, önemli olan tesettürün yerine gelmesidir.

Tüketim kültürünün, geleneksel yaşam tarzlarını kemirmesi ve bu yüzden dinsel pratikleri bilinç düzeyinde değil, Bourdieu'nün "habitus" dediği düzeyde aşındırması mümkündür.[208] Ancak yoksulluğu bir maneviyat sembolü olarak ele alan bu tür yaklaşımların etik olup olmadığı sorgulanabilir. Çünkü fakirlik de gelip geçici bir durumdur ve buna manevi bir değer gözüyle bakılamaz. İslamiyet'te fakirliği ortadan kaldırmak ve böylelikle de sürdürülebilir bir dini yaşam için dünya hayatına katılmak ve çalışmak tavsiye edilmektedir[209]. Örnekse, Muhammed (A.S.), fakirliğin tabii olarak korkulan ve istenmeyen bir durum olduğuna işaret etmiş ve bizzat kendisi, fakirliğin fitnesinden Allah'a sığınmıştır[210]. Dolayısıyla fakirliği bir fazilet, dini, yoksulluğun teminatı gibi göstermek, dini perspektiften bakıldığında yanlıştır. Bu bağlamda yoksulluğun oldukça muğlak dinselliğinden devşirilmiş bir kutsallaştırma çabası, bugün din sosyolojisinin içinden üreyen belirli bir bakışın içinden çıkamadığı tuzakları yansıtmaktadır[211]. Avcı'nın bir "Din Sosyolojisi Denemesi" olarak adlandırdığı çalışmasında, dindarlık türlerinin sosyolojik incelemesi yaparken üstünkörü de olsa israf-haram kavramlarına başvurarak Müslümanlıkla fakirlik arasında bir ilişki kurmaya çalışması, sosyolojinin içinden çıkamadığı Kemalist sınıfçı eğilimleri yansıtması bakımından önemlidir.

Avcı, İslami hareketlerin çeşitliliğinden bahsederken bunları "Türkiye'de İslam'ın temel kaynağından ve bugüne taşınan mirasından soyutlanmış olarak görülen Müslüman kimliğini yeniden kazanmaya çalışan" hareketler olarak niteler[212]. Bu ifadede araştırmanın objektif çerçevesine zarar verecek türden genelleyici unsurlar göze çarpmaktadır. Örnekse,

[207] Aktaş, 1989, 68.
[208] Habitus, Bourdieu tarafından kabaca toplumsallaşmış bir öznellik, pratik bir hâkimiyet olarak tanımlanır
[209] Subaşı, 2007, 87.
[210] *A.g.e.*,85.
[211] *A.g.e.*,11.
[212] Avcı, *a.g.e.*,74.

Türkiye'deki Müslüman kimliğinin "İslam'ın temel kaynağından ve bugüne taşınan mirasından soyutlanmış olarak" görüldüğüne kim karar vermektedir? Böyle kritik bir genellemeye giderken, bu fikir araştırmacının kendi kanaati ise bunu açıkça belirtmesi ve gerekçelendirmesi, değilse de, bunun için bir kaynak göstermesi beklenir.

Yazarın siyasal İslam'la ilgili dikkat çekici görüşleri arasında, örtünen kadına kamusal alanın kapılarını açan siyasal İslam'ın, kadına kaşıkla verdiği özgürlüğü, kepçeyle geri aldığı görüşü de yer alır. Avcı'ya göre bu durum, kadının kişisel yaşam tercihlerini kısıtlayarak onu eskisinden (eğitim alamadığı, çalışamadığı ve bazen hizmet bile alamadığı zamanlardan) daha az özgür kılar. Avcı, bu durumu şöyle ifade eder:

> İslam'ın siyasallaşması yoluyla güçlenme biçimi, kendi içinde gizli bir çelişkiyi ve gerilimi de barındırır. Kadınlar kendi geleneksel rollerini terk ederek, kişisel yaşamlarını bir seçim meselesine dönüştürmektedir. Dolayısıyla İslami yaşam biçimlerinin siyasileşmesi kişisel yaşam tercihlerini azaltır. Böylece İslamcı anlayış kadınlara kamusal hayata katılma imkânı sunarken aynı zamanda dini gruplar içindeki huzuru koruma ve bu dini anlayışa hizmet ile sınırlandırılmış bir katılıma da yol açar. Yani siyasal İslam, kamusal alanın kontrolünü yine kadınların kontrol edilmesi üzerinden gerçekleştirmektedir.[213]

Yazarın bahsettiği, kamusal alandaki görünürlüğü meşrulaştıran ideolojik değişim gerçekleşmeden önce, kamusal alanda kendini tanıtamayan, dolayısıyla meşru bir kimliği bile olmayan örtünen kadının kişisel tercihlerinin ne ölçüde kısıtlanabileceğini anlamak güçtür.

Feride Acar'ın çalışmasına baktığımızda, başörtülü öğrencilerin tavrı "alternatif arayış" diye tanımlanmakta ve bu arayışın nedeni, Kemalizmin kadına resmi ideoloji düzeyinde vadettiğini, toplumsal gerçeklik düzeyinde verememesine" bağlanmaktadır[214]. Bu tespite göre Kemalizm, kadın haklarıyla ilgili toplumsal düzenlemeleri hakkıyla yerine getirebilmiş olsaydı, "İslami yönelimli kadınlar" diye bir sorun kalmayacaktı. Yabancı

[213] *A.g.e.*,78.
[214] Şişman, 2012, 111.

menşeli Kemalizmdense, halkın kendisine tutunacak bir kimlik bulabilmek amacıyla "basit çözümler öneren, rahatlatıcı İslam ideolojisine" sığındığını belirten Göle'nin görüşüne paralel olarak, Acar da İslamcı ideolojiye tabi olmayı, İslam ideolojisinin sunduğu güvenceye bağlar[215]. Bu görüşler, gerçek manada "modernleşildiğinde" ya da ekonomik refah sağlandığında dindarlık ve başörtüsü gibi meselelerin kalmayacağı şeklindeki kaba, pozitivist ön kabullere dayanırlar. Göle ve Acar, insanın düşün ve inanç mekanizmasıyla ilgili öyle kırılgan bir şema çizerler ki, bu şemanın ortasındaki insan, pragmatik olmayan herhangi bir düşünceyi sahiplenemeyen, tek bir ideolojinin kulu olunca da kutsala olan ihtiyacı sona eren bir figür olarak belirir. İnsanların Kemalizmde arayıp da bulamadığını İslam'da bulmuş olduğunun ifade edilmesi, en az bu "bulunan şeyin", yani İslam'ın, aşağılayan sıfatlarla "basit" ve "rahatlatıcı" olarak sunulması kadar çelişkili ve tuhaftır. Acar, çalışmasının sonuç kısmında İslami hareketin verdiği mesajın "seçkin olmayan" yani üst-orta sınıfa ait olmayan kadınlara "cazip geldiği" tespitini yaptıktan sonra bunun neden böyle olduğunu çözümleyerek analizini şöyle sonuçlandırır: "İslamcı hareketin 'geleneksel cinsel rolleri meşrulaştırmaya çalışan' mesajının verdiği güvence, kadının çatışan rol beklentilerine bir çıkış yolu da getirmektedir"[216]. Son olarak Acar'a göre orta-sınıf kadınlar tarafından İslam'ın tercih edilmesinin en temel sebebi, İslam'ın kadına sunduğu ve sadece sosyal bir güvence olan çalışma mecburiyetinin olmamasıdır. Görüşmecilerin fikirlerinden yola çıkarak yapılan bu değerlendirmede, örtünen kadının İslami yaşam tercihi altında oldukça pragmatik nedenler yattığını ileri sürülmekte ve bu kadının âdeta çalışma ve kendine bakma gibi kişiye özerlik sağlayan sorumlulukları üstlenmek istemediği için İslam'a yöneldiği izlenimini verilmektedir.

[215] Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın dergileri ve bir grup üniversite öğrencisi üzerinde bir inceleme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 93.
[216] Acar, *a.g.e.*, 97.

I.C.2.İkinci Nesil Örtünen Kadınların Sosyolojik Araştırmalardaki Temsili

Örtünme pratiğinin İslamiyet'in ilk zamanlarından bu yana uygulandığı düşünüldüğünde, bunun kentlerde yaşayan Müslüman kadınların kimlik talepleriyle ortaya çıkmış bir mesele olmadığı da anlaşılır. Bazı araştırmacılar, onları ilginç birer araştırma nesnesi gibi görme eğiliminde olsalar da örtünen kadınlar, sosyal bilimciler tarafından keşfedilmeyi beklemiş bir araştırma nesnesi değildir. Yine de bu konu, genel cazibesi itibariyle sosyal araştırmalar arasından sıyrılarak hazır bir başarı olmaya adaydır. Bununla birlikte, konu ne zaman bu kadınların sosyal ve özel hayatlarının iç dinamiklerini açıklamaya gelse, araştırmacıların bir kısmı meselenin yalnızca dışsal olan, ilgi çekici yanına odaklandıkları için zorlanmaktadırlar. Bu yüzden bahsi geçen araştırmaların özellikle derin görüşmelerle odaklandığı örtünen bireyin sosyal deneyiminin, "ne yerler, ne içerler, nereye giderler, nasıl yaşarlar" merakının ötesine geçemediği görülür. Bunun yanı sıra seçilen popülasyonların birbiriyle aşırı bir biçimde örtüşmesi ve araştırmacıların veri tabanlarından çıkan sonuçların kimi zaman kendi içinde çelişmesi dogmatik bir boyutun varlığına da işaret eder.[217]

Temsildeki ilk ortak nokta, şüphesiz seçilen popülasyonun, eğitimli, kentte yaşayan, örtünen ama kökenleri, aile yapıları bakımından son derece türdeş olan üniversite öğrencileri olmasıdır. *Modern Mahrem* ve "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın" araştırmalarında yapılan saha çalışmasında, 41 başörtülü (İstanbul'da devlet ya da vakıf üniversitelerinde okuyan) öğrencinin fotoğrafı bu şekilde çekilmiştir.

Örtünen kızların kökenlerini de inceleyen bu araştırmalar, bu kızların ebeveynlerinden başlayarak tek tip bir İslamcı örtünen kadın tipolojisi çizer. Bir yıl arayla yapılan (1990, 1991) her iki çalışmada da, kızların aileleri, Anadolu'nun taşrasında yaşayan, eğitim seviyesi düşük,

[217] Şişman, 2004, 76.

dini anlamda muhafazakâr ama kızlarının örtünmesini istemeyen aileler olarak betimlenir[218]. Göle, bu kızlar için "örtünmeyi seçerek ailelerinin ya da çevrelerinin beklentilerine ters düşen kızların yaşam güzergâhları birbirine benzemektedir" ifadesini kullanır.[219] Böylelikle bu kızları benzetme yoluyla özdeşleştirir. Ailelerin tavrını ise şu biçimde izah eder: "Aileler özellikle kızlarının okuyamayacağı, toplum hayatından dışlanacakları ve iyi bir evlilik yapamayacakları gibi endişeler ile kızlarının başlarını örtmesine karşı çıkarlar."[220]

Kızlara dair ilginç bir benzerlik de neredeyse tamamına yakınının, muhafazakâr-geleneksel Anadolulu kökenlerine rağmen, örtünmeye büyük kentlerde ve özellikle üniversite eğitimleri sırasında başlamış olmalarıdır. Acar, derinlemesine görüştüğü 9 öğrenciden 6'sının üniversiteye geldikleri ilk ya da ikinci sene örtündüklerini belirtirken, bu tercihin, üniversitedeki kız-erkek ilişkilerini çok farklı bulmalarından kaynaklandığı tespitinde bulunur[221]. Göle de görüştüğü kızların örtünmeye lise eğitimi sırasında başladıklarını ve üniversiteye girdiklerinde kesin kararlarını verdiklerini belirtir[222]. Ailelerin kökenlerini de kapsayan bir araştırma için popülasyonun seçimi, sözgelimi örtünen kızların ailelerini belirlerken rast gele (*randomly*) yapılmak zorundadır. Ancak genele göre halihazırda bir sapma olan "geleneksel ailelerin örtünmesini istemedikleri kızları"nın, her iki araştırmada birden ortaya çıkması dikkat çekicidir. Bu gerçeği yansıtmayan değerlendirmeden çarpık bir sebep-sonuç ilişkisi ürer. Şu kadar var ki, ailenin zoruyla başını örtme savı çok da geçerli değildir. Ancak durum böyleyse, bu kızların neredeyse tamamına yakınının üniversite eğitimi sırasında kentlerde örtünmeye başlamalarının, araştırmacılara göre, eğer inanca dair bir

[218] Nilüfer Göle görüştüğü başörtülü kızlar/kadınlar için "çoğunluğu küçük kent kökenli bu kızlar genellikle mütevazı gelir düzeyli olup, geleneksel çevrelerden gelmektedir" der (1991, 84). Feride Acar ise görüştüğü 9 öğrenciden 7'sinin ailesinin "kaza merkezi ve ufak Anadolu kentlerinde yaşamakta" olan alt-orta gelirli kesimi temsil ettiğini, annelerinin çoğunlukla ilkokul mezunu ve ev kadını, babalarının da genellikle, alt düzey devlet memuru, esnaf ve işçi olduklarına işaret eder (*a.g.e*., 88).
[219] Göle, 1991, 85.
[220] *A.g.e.*
[221] Acar, *a.g.e.*, 89.
[222] Göle, *a.g.e.*, 84.

boyutu yoksa ki -Avcı ve Göle çalışmalarında bu boyuttan neredeyse hiç bahsetmezler- siyasi, ahlaki ve dünyevi boyutları olmalıdır.

Feride Acar ile Nilüfer Göle'nin görüşmeci popülasyonu arasındaki paralellikler, örtünen kızların ailevi kökenleri ve örtünme amaçlarının benzerliğinden ibaret değildir. Yapılan görüşmeler sonucunda araştırmacılar tarafından tespit edilen çeşitli nedenlerle (siyasi kimlik, ahlaki sebepler, pragmatik sebepler) bu kızlar, üniversite yıllarında örtünüp ailelerinin dindarlığına eleştirel bakmaya başlarlar. Bir diğer benzerlik ise eğitim gören kızların, üniversite eğitimi alma nedenlerini çocuklarını yetiştirebilmek, tebliğ ve siyasi olarak tanınma isteğiyle açıklamalarıdır: "Bu kızlar için örtünme daha çok kentsel bir olgudur ve eğitim süreçlerinden bağımsız değildir" [223] diyerek Göle, bu kızların örtünmesinin aileleriyle, geleneğin takip edilmesiyle ya da dini eğitimleriyle açıklanamadığını belirtir. Ardından bu kızların eğitim süreçleri içinde "İslam'ın radikal ve politik bir yorumuna tabi olarak" örtündüklerini belirtir[224]. Göle'ye göre hepsinin dini sorgulaması ve milliyetçi düşünceden uzak durmaları ideolojik ortaklıklarına işaret etmektedir. Yazar, kentli Müslüman kadınların örtünme yönünde bir tercih yapmasının hemen her zaman radikal İslamcılık anlamına geleceğinden emin gibidir. Yazarın "radikal İslamcılar" olarak tanımladığı ikinci nesil örtünen kadınlar, Batı uygarlığının eleştirisini dini yaşayış ve fikirleriyle yapan, bu uygarlığa alternatif getirmek isteyen" kişilerdir[225]. Araştırmacıya göre bu kızlar, muhalif ve siyasi bir yönelimle örtünürler. Oysa görüştüğü kızların bu yönde söyledikleri tek şey, kendilerini, dini kulaktan dolma, gelenekten görenekten araştırmadan öğrenen, geleneksel Müslümanlardan ayrı gördükleridir[226]. Göle, görüşmeci kızların "İslamcılık"larını, "kaynaklara inip araştırmalar" yapıyor olmalarına bağlar. Ancak araştırmacı, bunu bir tespit olarak ortaya koymadan önce, gerçekten durumun böyle olup olmadığını sorgulamalıdır. İslamcılığın nasıl tanımlandığına

[223] *A.g.e.*, 85.
[224] *A.g.e.*, 86.
[225] *A.g.e.*, 87.
[226] *A.g.e.*, 86.

baktığımızda, bu ideolojinin yalnızca kaynaklara inip araştırmalar yapmaktan ziyade, bu kaynaklara insan aklını ve sınırlarını sorgulayan Batı'dan gelen fikirlerle yaklaşmayı ve yeni delillerle dönmeyi gerektirdiğini görürüz. Oysa her iki çalışmada da "İslamcı" ya da "radikal İslamcı" olarak nitelenen görüşmecilerin ortaya koyduğu fikirler, kadının konumunu Asr-ı saadete referans yaparak tanımlamaktan öteye gitmez. Bu durum, sosyal araştırmacıların yaptıkları tespitleri geçersiz kılmakla birlikte, Göle'nin İslamcılıkla radikalizmi ya da feminizmi yan yana getirme kolaylığıyla çalışmasını üzerine kurduğu bütün argümanları - kızlar bu tanımlamaları kabul etmiş olsalar bile- gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Göle için tanımlamalar son derece önemlidir; zira çalışmasını hep kavram çiftleri üzerinden giderek geliştirir: İslamcı, kültürel ve siyasal İslamcı, feminist İslamcı- radikal İslamcı v.s. Başörtüsü-türban da bu tanımlamalardandır. Göle'ye göre "başörtüsü yerine türban kelimesinin kullanılması ve aralarındaki anlam farkı, değişen Müslüman kadın profiline işaret etmektedir[227]. Hâlbuki hatırlanacağı gibi türban hiçbir zaman dindar kesimin sahiplendiği bir kavram olmamıştır; aksine laik jargona aittir. Türbanı tekrar tedavüle sokan da, anlam içeriğini değiştiren de laik kesimdir. Bununla bağlantılı olarak dini vecibeler de siyasi emele dönüşmüştür[228]. Göle için bu farklılığın bu kadar keskin deneyimlenmesinin sebebi, daha önce de var olan, ancak ortak bir yaşam alanını paylaşmadığı başörtülülerle yeni karşılaşmış olmasının onda uyandırdığı "apansızlık" hissidir. Bu yüzden Göle, bu kadınları kadim bir gelenekle bağlantılı olarak değil, kendiliğinden ortaya çıkmış bir fenomenmiş gibi düşünmeyi yeğler:

> Geleneksel örf ve adetleri hatırlatan, daha çok kentlerin varoşlarına ya da taşra kentlerine yerleşmiş, neredeyse bizim nezdimizde görünürlüğünü kaybetmiş eşarp kullanımından farklı olarak türban,

[227] *A.g.e.*, 87.
[228] Aksoy, *a.g.e*, 87.

> alışılagelmiş gelenekselliğin karşısına dinin siyasi ve kolektif gücünü çıkararak, 'irtica' tehlikesini hatırlatarak dikkatleri üzerine çekmiştir.[229]

Bütün bunların yanı sıra Feride Acar ve Nilüfer Göle'nin, aynı İslami kadın dergilerinin tam olarak aynı pasajlarından örnek vermeleri, akademik araştırmaların tek tipleştirmesine dair ilginç bir örnek olabilir[230]. Araştırmacılar, *Mektup* dergisindeki şu pasajı kullanırlar: "hiçbir zaman evdeki kıyafetle sokağa çıkamayız; çıkarsak kendimizi şehvetli bakışlara arz etmiş oluruz, Müslümanlar için bir fitne olur çıkarız (…) Evimizde beyimize karşı cazibemizi artırmak, dışarıda ise tam tersine azaltmak temel düsturumuzdur. Yani içeride cici dışarıda öcü olmalıyız"[231].

Göle, kitabında, örtünen kadınların kamusal alan gibi karma olan erkekler dünyasına girmelerini, kendileri açısından nasıl meşrulaştırdıklarını sorgular. Nitekim ona göre "eğitimden sonra çalışma konusu, kamusal alana doğru yeni bir eşik atlamayı gerektiriyordur"[232]. Ancak bu eşik, görüşmecilerden ziyade Göle'nin zihninde var olan bir eşik gibi görünmektedir. Nitekim karma ortamda eğitim almak ile karma ortamda çalışmak arasında Müslüman kadın için ilkesel bir fark yoktur. Eğer bu kadınlar; kamusal alanda, erkeklerle beraber uzun bir eğitim deneyimi yaşamışlarsa, pekâlâ çalışmayı da düşünebilirler. O halde, çalışmaya karar verdikleri durumda, tıpkı örtünmeyen kadınların hayatında olduğu gibi örtünen kadınlar için de kişisel tercihler, eş, aile içindeki rol paylaşımı, çocuk v.s. önem kazanır. Buna karşın Göle, Müslüman kadınlar ve kamusallaşma istekleri arasında bir karşıtlık kurar ve İslam'ın bunu dışladığını ima ederek, seküler terminoloji yerine zaten "yasakçı" olduğuna güvendiği bir dini anlayış içinden konuşmaya başlar:

[229] Göle, a.g.e, 88.
[230] *Mektup* ve *Kadın ve Aile* dergisinden örnekler.
[231] Göle, *a.g.e,* 91, Acar, *a.g.e.,* 97.
[232] Göle, 1991, 95.

> İçinde bulundukları karma yaşam biçimi, kamusal görünürlükleri, başörtüsü ardında gizlense de, İslamiyet'in kuralları ile ne ölçüde bağdaşmaktaydı; kadını mahrem alanda tutmaya, cinsler arası ayrışma ve hiyerarşiye dayanan İslami düzen ile ne ölçüde uyum içindeydi?[233]

Nilüfer Göle için, bu iki alan nedense birbirinden farklıdır; öyle ki görüşmecilerine dinsel inançlarıyla mesleki beklentilerini nasıl bağdaştırdıklarını bile sorar. Oysa görüşmecilerinin çoğu, bahsedildiği gibi halihazırda karma ortamda eğitim alan talebelerdir ve şüphesiz tesettür emri yalnızca kadınları bağlayan bir kural değildir. Şayet çalışmanın önünde bir engel olsa Hazret-i Hatice zamanının en önemli iş kadınlarından biri, Aişe (R.A.), Peygamber (A.S.) hadislerini derleyen büyük âlimlerinden biri olamazdı.

Avcı'ya döndüğümüzde ise başka bir çelişkiyle karşılaşırız. Görüşmecilerinin fikirlerini değerlendirdiği bölümde Avcı, cemaat ve tarikatların dinin biçimsel yanını vurgulayarak, dinin bilgi, inanç ve ahlak boyutunun öne çıkmasını engellediği tespitinde bulunur[234]. Ancak Avcı'nın çalışmasını ve dolayısıyla tespitlerini üzerine temellendirdiği popülasyon aynı fikirde değildir, zira onlar dini anlayışlarını bu tarikatlar etrafında ifade ettiklerini belirtmiş ve kendileri için dinin hem biçimsel hem de ahlaki yanının dindarlığın ifadesinde eşit bir öneme sahip olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda, araştırmacının yaptığı görüşmelerden çıkan sonuçların, tespitlerini hiçbir biçimde etkilemediği görülür. Şayet sonuçların tespitlere yönelik bir katkısı olsaydı, o zaman dinin "manevi yanını" tanımlayan ahlaka, ibadetlerle eşit bir önem atfeden öğrencilerin ifadelerini dikkate alarak araştırmacının cemaatlerin biçimsel olduğu yönündeki yargısını değiştirmesi gerekirdi. Dinin biçimsel ve içsel yanını birbirine karıştırmayı sürdüren araştırmacı, Topçu'dan aktararak dini biçimselliğe zühd ve takva dendiğini belirtirken, araştırmasının bir başka yerinde "insanların görülen

[233] Göle, *a.g.e.*, 95.
[234] *A.g.e.*, 38.

dindarlıkları (biçimsel olan) artarken, takvalarının gittikçe azaldığı düşüncesi yaygındır" diyerek takvayı bu sefer biçimsel değil, içsel anlamında kullanır[235].

[235] *A.g.e.*, 39.

İKİNCİ BÖLÜM: İslami Hareketin Kendi Aralarındaki Farklılıklar, Çatışmalar

A. Örtünen Kadındaki Değişimin İlk Sesleri ve Feminist Yakınlaşmalar

Feminizm ilk olarak Batı'da Fransız Devrimi ile birlikte kadınların seçme ve seçilme hakkı, mülkiyet hakkı ve kadın özgürlüğü kavramları çerçevesinde savunulmuştur. Toplumsal cinsiyetin erkek lehine gelişen iktidarını sona erdirmeye çalışan bir eşitlik talebi olarak savunulmaya başlayan felsefi ve etik yaklaşımlar bütünü olarak feminizm, öncelikle her alanda kadına uygulanan baskı ve sömürünün engellenmesi ve kadının ikincil konumundan kurtarılması için mücadele etmiştir. Zaman içinde talep ve vizyonunda değişmeler yaşanan hareketin ikinci dalgası için erkeklerle eşit tanınma talebi artık yeterli olmamıştır. İkinci dalga feministler, erkeklerle benzerliklerinden çok biyo-kültürel farklılıklarını vurgulayarak, erkekler ile eşitlik temelinde bir ilişki değil, kadın olarak farklılıklarının tanınmasını talep eden yeni bir özneleşme süreci başlatmışlardır[236]. Bu hareket beraberinde bazı sorunlar getirse de feminist söylemde bir açılma ve zenginleşmeye yol açacak türdendir.

Türkiye'de feminist hareketin gelişimi, Batıdaki gibi bir seyir izlemişse de daha sonra etki alanları farklılaşmıştır[237]. Batı'dan farklı olan kültürel pratiklerimiz, ülkemizdeki kadın hareketinin taleplerinde de farklılaşmalar olmasına yol açmıştır. İslam kültürünün başat olduğu ülkemizde, feminizme, Batı'ya nazaran biraz daha mesafeli yaklaşılmış ve buna yönelik talepler de kadın ile erkek arasındaki farklılıktan ziyade benzerlik vurguları üzerinden dillendirilmiştir. Türkiye'de İslam, güçlü ve kendinden emin bir dil olarak varlığını sürdürmüş ise de, modernlik, geleneksel toplumların tüm parametrelerinde deprem etkisi uyandırdığından, bu durum geleneğin dilinin ve söyleminin, modernlik bağlamındaki yeni

[236] Defne Suman. "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan". *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri,* ed. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, 42-47.
[237] Özlem İngün, Feminizm ve İslam İlişkisi: 'İslami Feminizm' (Master Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005).

üretimlerine ulaşmayı imkânsız kılmıştır.[238] Müslüman toplum, modernlikle şekilsel bir bağ kurmuş olsa bile, bu retorik, yeni bir dil ve söylemle buluşturulamamıştır. Bu durum, kadın hareketinde yaşanan parçalanmadan da sorumludur. Bu parçalanmanın bir kutuplaşmaya dönüşmesi ise "çağdaş" giyimin bir vatandaşlık kodu olarak ortaya koyulması ile beraber, bunun dışında kalan kadınlık durumlarının engellenmesi ya da ikincilleştirilmesi, böylelikle cinsler arası eşitlik dengesinin bozulması sonucu gerçekleşmiştir. Kutbun bir ucunda laiklik temelinde başörtüsünün, özgürlüğü kısıtladığını vurgulayan feminist hareket, diğer uçta ise kamusal alanda, kendi tercihiyle örtünmenin de bir özgürlük talebi olduğunu vurgulayan İslami yönelimli hareket arasında bir ikilik vardır ve bu durum ülkemizde kadın hareketinin tartışma ve görünürlük alanını genişletmiş olsa da içerik olarak bu hareketi daraltmıştır.[239]

Cinsiyetlerin eşitliği ilkesine dayanılarak başlatılan kadının özgürleşmesi hareketi, insanın kendisiyle ve bedeniyle ilişkisinde bir kurguyu beraberinde getirmiş ve referans noktaları farklı olan feminist ve İslami görüş arasındaki çatışma, bu kurgu etrafında düğümlenmiştir. Feminist perspektife göre kadının özgürleşmesi, bedeniyle ve bunun kamusal sunumuyla başlarken, "bedenlerimiz sadece bize aittir" sloganının tersyüzü olan tesettür, bedenin bambaşka bir algılanımını ifade etmektedir. İslam'da bedenin ilahi olana ait bir emanet olduğu görüşü hâkimdir. Sahicilik etiğinin cinsel devrimle el ele gittiği bir zamanda, Charles Taylor'ın deyişiyle, "dışavurum devrimi"nden farklı olarak, alternatif bir kendilik, ahlak ve "sofuluk" kavramlarını gündeme getirir[240]. Öyleyse bu çatışmanın, bedenin farklı

[238] Şişman, 2004, 170.
[239] Bu bakımdan, toplumsal hareketler olan feminist ve İslami yönelimli hareketler, başörtüsü yasakları ikileminde kilitlenmiş ve böylelikle asıl işlevleri olan toplumsal proje üretme yükümlülüğünü yerine getirememişlerdir. Bu ikilem, iki tarafın da varlık alanını daraltan bir durum olup çıkmış, fakat çatışmanın tarafları bu kısıtlanmış alandan kurtulmak için çabalamak bir yana, bunu benimsemişlerdir. Nitekim sadece bir şeye karşı olmak, başka hiçbir şey yapmadan insanın kendisini gösterebilmek ve kamusal alanda var olabilmek keyfiyetini sağlayabilir. Ayrıntılı bilgi için bknz: Şişman, 2004, 72.
[240] Göle, 2012, 66.

algılanımlarından, dolayısıyla farklı kültürel yönelimlerden doğmuş olduğunu söylemek yanlış olmaz.[241]

Ülkemizde tesettür ve kadın özgürlüğü, feminist beden tartışmaları ile birlikte negatif bir çerçevede ele alına gelmiştir. Aslında İslam ve kadının negatif bir karşıtlık içinde ele alınması, İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmamıştır; zira bu tartışmalar İslam toplumunun kendi doğal evriminin bir sonucu olmadığı gibi kendi terminolojisi ve kendi hızı içinde de gerçekleşmemiştir.[242]Toplum, kendi hızından farklı bir hızda seyreden bu evrime, gelenekle buluşturulmuş modern bir dil ve söylemle cevap verememiş ve kendi realitelerini sorgulayan bir anlayışla başa çıkamama kaygısı yaşamıştır. Tartışmaların çerçevesini, "evrensel bir paradigma" sayılan Batı merkezli insan ve cinsiyet anlayışı belirlemiş, bunun karşısında savunmada kalan tüm toplumlar gibi bu topluma da, bir çevre ya da sömürge psikolojisi hâkim olmuştur.[243] Bahsi geçen sürekli sorgulanma durumuna verilecek en iyi örnek, çok kültürlülük üzerine dikkat çekici çalışmalar yapan Bhikbu Parekh'in en sık kültürlerarası çatışmaya neden olan uygulamaların bir listesini verdiği çalışmasıdır. Bu listedeki on iki meseleden altısı Müslümanlarla, bunlardan beşi de kadının statüsüyle ilgilidir[244]. Sayılanlar arasında; Müslüman kızların kız-erkek karışık spor ve yüzme derslerine katılması meselesinden çok eşliliğe kadar bir dizi madde yer alır. Olgusal yanı gerçekle örtüşmeyen bu maddeler amaçları bakımından da düşündürücüdür. Sözgelimi modern kavramların yaygınlık kazandığı 20. yüzyılın başında, Osmanlı İstanbul'unda en fazla yüzde 2,5 gibi bir uygulamaya sahip olan çokeşlilik pratiğinin, bugün temel bir tartışma alanı olarak sunuluyor olması mesnetsiz bir argüman doğurur.[245]

[241] Göle,2008,151.
[242] Şişman,2008, 14.
[243] *A.g.e.*, 91
[244] *A.g.e.*, 91
[245] Alain Duben and Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility* 1880-1940. (U.K.: Cambridge University Press, 1991), 43.

Batı'da ısrarlı tartışmaların odağı olması bir yana, farklı kimliklerin modern bir olgu olarak toplumsal harekete dönüşmesinin bir örneği olan Türkiye'deki İslami kadın hareketi, dünya genelinde yaşanan ve modernite eleştirisi ekseninde gelişen yeni sosyal hareketlerin de belirgin etkilerini taşımaktadır. Çeşitli İslami dergilerde, yayın organlarında ve kamusal mekânlarda kendini görünür kılmaya başlayan kadınlar, seslerini duyurmaya başlamışlardır. Örnekse, Türkiye'de, "dişilik değil kişilik" sloganı etrafında, toplum içinde kendilerine yer açma talebiyle ortaya çıkan bu kadınlar, her ne kadar kendilerini ilkesel olarak İslamiyet'ten başka hiçbir düşünce akımıyla bağdaştırmamışlarsa da, kadın hakları konusunda bir referans noktası olarak feminist terminolojiye başvurmuşlardır.[246]

II.A.1. Ataerkil Bir Zihniyetin Reddi

Son dönem düşünce hayatında kendisine yer bulmaya çalışan melez ideolojilerden birisi olan; İslami düşün paradigması içerisinde dile getirilen İslamcı feminist söylem ve uygulamalar son dönemde ülkemizde de tartışılmaktadır.[247] İslamcı-feminist perspektifin uygulanması iki düşünsel aşamanın kat edilmesiyle gerçekleştirilir. İlk aşamada, çoğu Arap dünyası ve Hint alt kıtasından gelen akademisyen/yazar kadınlar, dinle doğrudan bir çatışmaya girmek yerine, öncelikle Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifleri, tarihselci perspektiften getirdikleri okumayla ve hermeneutik geleneğindeki evrensel, özcü bakış açısının ayrıntılı bir eleştirisiyle birlikte tali bir düzleme yerleştirmektedirler.[248] İkinci aşamada da, elde ettikleri kaynağı, modern dünyadaki feminist hareketlerin söylemlerinden faydalanarak yeniden yorumlamaktadırlar.

---

[246] İngün, *a.g.e.*

[247] Türk akademisyen ve yazarları Yeşim Arat ve Feride Acar da terimin Türkçe'deki ilk kullanımını, Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* kitabında tespit etmişlerdir.

[248] "İslamcı Feminizm" terimi İranlı kadın akademisyen ve yazarlar Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini'nin araştırmasına göre Tahran'da Shahla Sherkat tarafından 1992 yılında kurulan kadın dergisi *Zanan*'da kullanılmış, Suudi Arabistan'lı yazar Mai Yamani tarafından 1996 yılında, kitabı *Feminism and Islam*'da kullanılmıştır. Daha detaylı bilgi için Adnan Çelik'in "İslami Feminizm" başlıklı çalışmasına bakılabilir. http://www.halkevleri.org.tr/diger/islami-feminizm-adnan-celik 26 10 2010 (22 04 2012).

Bu durumda "İslamcı feminizm söylemi" ortaya çıkmaktadır. İslam'ın birincil kaynaklarının iki aşamalı bir okuma ve yorumlamaya tabi tutulmasının nedeni, İslamcı feministlerin, İslam dininin kadın sömürüsü ve ataerkil dizgenin güçlü olduğu bir toplumsal formasyonda doğduğunu düşünmeleridir. Bu yüzden de, oluşan hiyerarşik sınıflamayı, bu farkındalıkla toplumsal hayattaki pratiklerle ilgili olarak yeniden ele almak bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. İslamcı feministlere göre, bugün bu durum, gerekliliğin ötesinde bir aciliyet arz etmektedir; zira İslam dini, ataerkil zihniyetle çevrelenen erkekler tarafından âdeta esir alınmıştır ve İslam, kadınları ikincil konuma sokan yorum ve uygulamalardan arındırılarak özgürleştirilmelidir.

Bugün, insan hakları literatüründe, İslam dünyasının gündelik yaşam pratiğine ilişkin tüm insanların eşitliği temelinde geliştirilen söylemle uyuşmayan, dini inanca dayalı geleneksel inanışlarında yer alan kadın-erkek arasındaki farklılık ilkesi, İslamcı feministlerin dinin sınırlarını yoklayan çabalarıyla, feminizmin eşitlik argümanına yaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu hareketin siyasal olarak eşit olmayı talep eden ilk dalga feminizmini takip etmesi ve ikinci dalga feminizminin temel argümanını ıskalaması, bir noktaya kadar yaşanılan toplumsal bağlamla izah edilebilir, ancak tam olarak mesnetlendirilemez. Çünkü bu tercih, fiziksel, duygusal ve biyolojik olarak kadınların erkeklerden farklı olduğunu, ancak bu farklılığın, kadınların erkeklerden daha aşağı olduğu ve toplumsal olarak ezilmelerini meşrulaştırdığı anlamına gelmediğini savunan ikinci dalga feminizminin farklılıklarla tanınma talebinin daha ileri bir nosyon olduğu gerçeğini değiştirmez. Üstelik İslamcı feminizme hâkim olan düşünce, ilkesel olarak, cinsleri farklılık temelinde kabul eden İslam'la bağdaştırılabilir bir düşünce değildir. İslamcı feminist hareketin sadece siyasal yaşamda eşitlik mücadelesine odaklanmak yerine, neden daha geniş bir kültürel dönüşüm talep eden ve İslam'la daha kolay başdaştırılabilecek farklılıklarla tanınma anlayışını benimsemediği bir soru işaretidir.

Bahsi geçen tanımlamalar çerçevesinde, İslamcılığın, feminizm ile yan yana gelmesi, bir tesadüfün eseri olarak değil, aslında İslamcılığın, İslamcı feminizmi mümkün kılan şartları oluşturmasına paralel olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim İslamcılık, Batı'dan gelen ideolojik fikir yapısı ile geleneksel İslami değerlerin birleşimi neticesinde, İslamiyet'in ideoloji formu içinde yeniden biçimlendirilmesidir. İslamcı feminizm de, İslam'ın birincil kaynaklarının tarihselci perspektiften bir okumasıyla, Batı'nın feminist söylemi ile çatışan unsurlarının yeniden ve eleştirel bir biçimde işlenmesidir. O halde, denilebilir ki, İslamcılıktaki meşrulaştırma zemininde yaşanan eksen kayması (doğruluğun aşkın olana değil, çağın paradigmalarına ve rasyonel akla dayandırılması), feminist düşüncenin gelişmesi için ihtiyaç duyduğu dünyevi zemini sağlamıştır.

Türkiye'de İslami hareket ve feminist hareket arasında yakınlaşmalar ve iç içe geçişlerden doğan İslami feminizm diyebileceğimiz bir kategorinin varlığından söz etmek için, öncelikle, bu tanımın, İslami kesimin düşün ve pratik alanında bir karşılığı olup olmadığını yoklamamız gerekir. İsmail Kara, İslamcılık düşüncesinde, kaynaklara inilmesinin sebebinin, yaşanmakta olan İslam'ın modernleşme projesine uymayan taraflarını restore etmeye yönelik olduğunu söylemektedir. Batı karşısında hissedilen geriliğin en fazla kadın meselesinde ortaya çıkması, İslamcıların kendilerini Oryantalist külliyatın baskısı altında hissederek, tesettürü yenilginin nedeni olarak içselleştirmelerinden kaynaklanmıştır. Yenilginin ya da tesettürün, İslam'ın kendi özünden değil, onun yanlış yorumlanmasından kaynaklandığına kanaat getiren İslamcılar ise, dinin sağlamasını İslamcı ideoloji kanalıyla modern hayat üzerinden yapmışlardır. Bu demek oluyor ki, dinin yeniden yorumlanması, dini bir mesele olmaktan çok, İslam dünyasının Batı ve modernlikle hesaplaşma girişimi düzeyinde siyasi bir meseledir[249]. Bütün bunları göz önüne aldığımızda, Türkiye'de Ortaçağ Klasik İslam'ının birikimini bir kenara iterek doğrudan asli kaynaklara müracaat eden ve

[249] İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: hem Batılılaşalım, hem de Müslüman kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, (İstanbul: İletişim yayınları, 2003), 234.

bunları, çağın insan aklını merkez alan paradigma etrafında yorumlayan yerleşik bir İslamcılık geleneğinden bahsedilemeyeceğini görürüz[250]. Aynı şekilde, Türkiye'de, İran ve Mısır gibi Müslüman ülkelerde olduğu gibi, İslami hükümler ile feminist söylemi, kadın erkek eşitliği temelinde sentezleyen İslamcı bir feminizmden de bahsedemeyiz. Ancak Türkiye'de İslami yönelimli feminizmin, İslami kesimde kökleşmiş ataerkil kadın algısını, Kur'ân'ın, feminist söylem içinden yorumlanmasıyla değil, daha çok idealize edilen Asr-ı Saadet dönemindeki sosyal pratikleri ve kadının konumunu hatırlatarak aşmaya çalıştığı söylenebilir.

Ne var ki, özellikle serbest piyasa mantığı içinde yeni talep grupları oluşturmanın önem kazanmasının ardından, medya ve iletişimde dindar kesimin sıkça gündeme gelmesi, akademide yapılan, başörtülü kadının yaşamını gözlemlemeye yönelik araştırmaların sayısı üzerinde de etkili olmuştur. Bu çalışmalarda, "İslam'da kadın hakları yoktur" diyenlere karşı, İslam'ın kadına verdiği hakları savunanların; türbanlı feministler olarak anılmaya başlandığı görülür. Bu kadınları tanımlamaya çalışan sosyal araştırmalar ve kimi zaman bu kadınların kendileri, böyle bir etiketi kolaylıkla kullansalar da, feminist hareketin bahsedilen niteliği ve dünyada izlediği güzergâh düşünüldüğünde, bunun yanlış bir tanımlama olacağı anlaşılır. Elbette, eğer ikinci nesil örtünen kadının toplumsal kimliğini sorgulamasını, bireyselliği üzerine düşünmesini ve kamusal alanda bir kimlik talebiyle birlikte kendi hak ve özgürlük mücadelesinin aktörü olmasını "feminist" kimlik için yeterli görüyorsak durum değişir. Ancak bahsedilen durum, feminist olmaktan çok birey olmakla ilgilidir. Bu ise feminist bilincin özgürleşme söylemiyle çok kişisel bir ilişki kurabilmiş, bu söylem aracılığıyla, özel alanla, bedenle ve erkeklerle ilişkilerini sorgulamış olan Müslüman kadınların varlığından söz edemeyeceğimiz anlamına gelmez.

[250] Türköne, *a.g.e.*, 34.

II.A.1. İslamcı Feminizmden Bireysel Değişime Perspektif Değişti mi?

Türkiye'de ikinci nesil örtünen kadında görülen farklılığı adreslemede yaşanan karışıklığı aşmak farklı bir perspektife varmayı gerektirir. "İslamcı feminizm" yerine "bireysel değişim" vurgusunu ön plana çıkararak bu düşünsel engeli aşmak mümkün olabilir. Böylece Müslüman kadın kimliğinin, özneleşme süreciyle birlikte ilk ne zaman sorgulanmaya başlandığını bulabiliriz. Bu tartışmanın yol açtığı ilk değişim II. Meşrutiyet döneminde, "*Kadınlar Dünyası*" adlı dergi ile filizlenmiştir. Kadın meselesi, Osmanlı gündemine feminizm tartışmaları ile birlikte girmiştir. O dönemde, dindar kadınlar için eğitim, iyi bir anne ve eş olmanın şartı gibi görünse de, eğitimli kadınların çalışma hayatında yer alma talepleri, daha sınırlı olarak ifade edilen bir durumdur. Ancak bu talep *"Kadınlar Dünyası*" dergisi etrafında dillendiriliyordur. Bu çizgiyi 1970'lerde "kadın kimliği ve kadınların kaleminden kadın erkek herkes için" şiarıyla yayınlanan *Mektup* dergisi, *Kadın ve Aile* dergisi, *Zaman* gazetesi gibi gazetelerin kadın sayfaları ve ekleri takip etmiştir. Bu yayınların, kadınların seçme ve seçilme hakları, eğitim ve eşlik hakları gibi konular dâhilinde ortaya koydukları tartışma ve çözümlemelerin karşılığında Türkiye'deki Müslüman kadının değişim sesleri belirgin bir biçimde duyulmaya başlanmıştır.

Bireysel değişim bağlamında inceleyebileceğimiz ilk feminist yakınlaşma, başörtüsü meselesinin çözüldüğü bir sırada, bir grup ikinci nesil örtünen kadının "Biz Henüz Özgür Olmadık" adı altında bir bildiri yayımlamasıyla başlamıştır. Örtünen kadınların, üniversitelere başörtüsü serbestisi getiren ve 2008'den bu yana kesintilerle de olsa uygulamada olan düzenlemeden memnun olduğu yönündeki yaygın kanaati sarsıntıya uğratan bildiri "Söz Konusu Özgürlükse, Hiçbir Şey Teferruat Değildir. Biz Henüz Özgür Olmadık" sloganıyla imzaya açılmıştır. Bu bildirge açıkça ortaya koyar ki, gerçek sorun, insanların hayatlarına, görünüşlerine, sözlerine ve düşüncelerine egemen olduğu varsayılan zihniyettir. Örtünen

kadınlar, tek bir metinde, etnik ve dini ayrımcılık yoluyla ötekileştirilen Kürt, Alevi ve Ermenilerden, ifade özgürlüğünü kullandıkları için cezalandırılan "301 mağdurlarına" kadar farklı hak ihlallerini ve ayrımcılıkları sıralamışlar, zulmün her türlüsü yok edilmedikçe üniversitelere başlarını örterek girmekle mutlu olmayacaklarını ifade etmişlerdir. Böylelikle bildirge, var olan çatışmaya tümüyle yeni bir bakış açısı getirmeyi başarmıştır.[251] Metinde ayrıca "birimizin diğerimiz için tehlike olduğu korkusunu yayıp, bizi birbirimize düşürerek bu adaletsiz düzenini devam ettiren yasakçı zihniyet tamamen ortadan kalkmadan hiç bir özgürlük tam özgürlük değildir" denmiştir[252]. Bildirge, "özgürlüklerin kısıtlanmasının ne demek olduğunu bilen insanlar olarak, bundan sonra da her türlü ayrımcılığın, hak ihlâlinin, baskının, dayatmanın karşısında olacağız" cümlesiyle sona erer. Ortaya konan bu açık tavır, sosyolojik olgudaki değişime, bir zihniyet dönüşümüne işaret eder. Bu tavır, on ya da yirmi sene önce, yalnızca kendi hak ve özgürlükleri konusunda duyarlılık gösteren örtünen kadın ya da bir bütün olarak İslami kesimin genç profilindeki değişimi gösterir. Ayrıca yasak dışındaki uygulamalara karşı ses çıkartan, demokratik ve özerk bir yönetim talebiyle ayrımcılığa uğrayan bütün kesimlerin taleplerini sahiplenen bir bildirge olması özelliğiyle başörtüsü mücadelesinde bir ilktir. Böylelikle çoğulcu özgürlükten yana duruşun ifadesi olarak, daha önce siyasi, kişisel, dini, kültürel pek çok anlam yüklenen başörtüsüne, hakları ihlal edilmiş tüm kesimleri temsil edecek geniş bir nitelik kazandırmıştır. Ulusal kimliğe dair bütün problemli alanlar, küreselleşmenin getirdiği kültür/kimlik çatışmaları, din ve laiklik arasındaki ilişki, demokratik vatandaşlık, özgürlüğün sınırları, sınırda bir sembol olarak ele alınan başörtüsü üzerinden ifade edilmiştir[253].

[251] Kenan Çayır'a göre ikinci nesil örtünen kadınların başörtüsü mücadelesinde farklı kesimlerle bir araya gelmeleri aynı zamanda, dindar kadınların, İslami kesimdeki yükselmeye, siyasi katılıma rağmen, kadınların hâlâ süregiden ataerkil anlayışlar yüzünden ayrımcılığa uğruyor olmalarına verdikleri bir yanıttır. "İslami Kesimin Dönüşümü 1990'larda Başladı" (2012) 22 Mayıs 2013. www.ensonhaber. com

[252] Başörtülü Kadınlardan Herkese Özgürlük Bildirisi (indymedia) http://istanbul.indymedia.org/tr/news/2008/02/232831.php (2013) 15 Şubat 2008.

[253] Şişman, 2011, s.22.

Başörtüsünün farklı bir temsiliyet kazanması, dar bir alana sıkışan ve artık tıkanmış olan başörtüsü söyleminde bir açılmaya sebep olabilecek denli önemli bir gelişmedir. Nitekim bildirgeden hemen sonra, iki haftalık zaman dilimi içinde, kendilerini "feminist" olarak tanımlayan kadınlar, ilk kampanyanın bütün metnine açıkça destek veren başka bir bildirge yayımlamışlardır[254]. Bu ikinci bildirge "Birbirimize Sahip Çıkıyoruz" başlığını taşımış ve "Kol kola yürümeyeceğimiz bir kamusal alan, bizim kamusal alanımız olamaz" mesajını iletmiştir. Bu metin, bir bütün olarak bakıldığında, farklı kadınlık durumları arasındaki ayrımcılığı dile getirir ve bu ayrımcılığı durdurmak için bu kadınlık durumları arasında dayanışma olması gereğinin altını çizer. Buradaki kritik noktalardan biri, bildirgenin "biz" tanımlamasıyla başlamasıdır: "Biz, inanan ve inanmayan, örtünen ve örtünmeyen ama kadın hakları ve özgürlüğü çerçevesinde hareket eden kadınlar 'sen buradaysan, ben yokum' diyemeyiz. Çünkü bu tavır, kadınlar arasında açılan boşlukları vurgular, zulüm ve sömürüyü kolaylaştırır". Bu bildirge, kadın bedeni üzerinde, yalnızca dini gelenek, töre, ahlak ve namus adına değil, ayrıca modernizm, sekülarizm ya da cumhuriyetçilik adına da her türlü denetime karşı sağlam bir duruşun ifadesi olarak ilk bildirgeyi bir adım daha ileri taşımıştır.

Kamusal alanla özel alan arasındaki ilişki ortaya çıkarıldığında, erkeklerin her iki alandaki iktidarları arasındaki bağlantılar da görünür olur. Kadının direniş tarihi, bu alanlardan yalnızca birini temel alan bir kurtuluş hareketinin mümkün olmadığını göstermiştir.[255] Bu bakımdan birbirini izleyen bu iki bildirge, erkek egemen politik terimlerle konuşulan ve bundan dolayı aslında sadece erkek sesinin duyulduğu bir bağlamda, kesinlikle gerekli olan kadın sesini, ikilemin her iki hâkim yakasında da (laik ve İslami kesimde) duyurmuştur. Başörtülü ve feminist kadınlar arasında Cumhuriyet ideolojisinin açtığı mesafe, aşağı yukarı benzer argümanlarla beslenen bu ikilemin aslında bir kurgu olduğunu göstermiştir. Örtünen kadınlar, feminist bildirgeye destek vermiş ve kendini feminist olarak

[254]Başörtülü Kadınlardan Herkese Özgürlük Bildirisi,.*a.g.e*.
[255] Özbek, *a.g.e.*, 571.

adlandıran kadınlar da onların bildirgelerini imzalamıştır. Bu kadınlar kendi sesleriyle konuştuğunda, en azından söylemsel düzeyde bir farklılık yakalanmış ve mevcut tıkanıklık ve söylemsel kapanma aşılabilmiştir. Böylelikle, her iki grup da kadın hakları konusunda bir araya gelebildiklerini ve bu yolla ezilen diğer gruplarla dayanışma içine girebildiklerini göstermişlerdir[256].

Bu iki bildirge, iki ayrı ifade tarzının birbirinin içine geçmesiyle yeni bir kendilik (*self*) söyleminin oluştuğuna dair işaretler de vermektedir. Nitekim birbirini izleyen bu bildirgelerde, politik ve seküler terimler yoluyla ortaya çıkan kendilik ifadeleri kadar, inançlar ve kişilikler yoluyla ifade edilen kendilik ifadelerine de rastlamak olasıdır. Ortaya çıkan bu yeni söylem ilk başta kaotik gibi görünse de, Touraine'nin eleştirel ayrımı üzerinden analiz ettiğimizde, aslında yeni bir söylem yolunun açılmaya başladığını göstermektedir:

> Özgürlükleri için mücadele eden kadınlar, ayrımcılığı ve onları mağdur eden sosyal eşitsizliği ortadan kaldırmak istiyorlar ve kadınlar adına konuşuyorlar. Bu hareketler sosyal statü ve rollere indirgenemeyen bir tecrübe ortaya koyarak, sosyal örgütlenme ve özellikle bunların liderlerine karşı direnirler. Bütün eylemlerini politik terimlerle ya da tahakküm sistemine karşı sürdürülmesi gereken mücadelenin terimleriyle tanımlayan feministlerin zayıf noktası, kadınların kişiliklerini, kişisel ifadelerini, çok farklı formlar alan, tesir edici hayat ve eylemleri görmeyi reddetmeleridir[257].

[256] Politik terimlerden kaçınılması gerektiğine inanan bir aktivist için, bu bir noktaya kadar mümkün olabiliyor. Çünkü modern seküler terminolojiye müracaat etmeden özgürlük talebini ifade etmek bugün için neredeyse imkânsız. Nazife Şişman, günümüzde başörtüsü yasaklarına karşı çıkanların meseleyi demokrasi, özgürlük, insan hakları, kadın hakları ve demokratik-liberal vatandaşlık gibi kavramlar üzerinden tartışır. Ayrıca örtünen kadının bu terminolojiye müracaat etmesini kimlik siyasetinin hâkim olduğu siyasal ortamda doğrudan dine referansla kendini izah etmenin zor olduğunu düşünen Şişman, kendini izah etme zorluğunun ötesinde bunu dil ile düşünce arasındaki kuvvetli bağ ile açıklanabileceğini, Müslümanların tenkit etseler de modern bir sistemin içinde modern kavramlarla eğitildiklerini, eleştirel duruş sergilerken aslında modernitenin kavramlarıyla konuşarak kendilerini daha iyi ifade ettiklerini bildiklerini belirtir. Öyleyse belki burada Fatma Barbarosoğlu'nun terimleriyle "bilinçli bir ödünç alma"dan da söz edilebilir. Çünkü evrenselliğin, sekülerliği zorunlu kıldığı bir dünyada yaşamaktayızdır. Bu nedenle başörtülü birey, ilk sırayı modernliğe vermese de, dinini yaşama talebini ancak bu dile müracaat ettiğinde meşrulaştırabilme fırsatı bulur. Modernlik onun için önemli bir kriter olmayabilir ancak, bu onun asla modern olamayacağını, modern-seküler dilin araçlarına müracaat etmeyeceğini göstermez. Ya da bu durum, üst kimlik olarak dindarlıktan vazgeçip, modern değerleri, vazgeçilmez değerler olarak benimsemek zorundadır anlamına gelmez. Ayrıntılı bilgi için bknz: Şişman, 2010, 76.

[257] Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* (İstanbul: Y.K.Y., 2000), 103.

II.A.2.İkinci Nesil Örtünen Kadının Ataerkil Zihniyetle İmtihanı: Ali Bulaç

İslam'ın pratik hayatın her alanını kapsadığı düşüncesi tartışmaya açıktır. Nitekim İslamiyet'in uygulanmasında, İslam'ın genel prensipleriyle çelişmeyen yerel geleneklere ve kurallara yer verilmiştir. Bununla bağlantılı olarak, çoğu zaman geleneksel ve töresel yapılara İslami bir değer kazandırılır ve böylece geleneksel yapı ve toplumsal algılar, İslam ile iç içe geçer. Kadın algısının toplumumuzdaki şekillenişi ve toplumumuzun birbiriyle karşıt konumlandırılan İslami ve laik kesimler tarafından sahipleniliyor olması, bu algıda İslam'dan çok geleneksel anlayışın payı olduğu kuşkusuna yol açmaktadır. Örtünen kadının, toplumsal cinsiyet algısına dair sorgulamaları ve başörtüsü mücadelesinde çoğunlukla İslami kesimin erkekleri tarafından yalnız bırakılması, bu kuşkuyu bir bakıma doğrulamış ve kadını geri dönülmez bir bireyselleşme sürecine sokmuştur. Bu sürecin, İslami kesimin erkekleri tarafından doğrudan bir dirençle karşılanmış olması ise sürpriz olmamıştır. Ortaya çıkan çatışmanın en yakın örneklerini, İslamiyet'i erkek egemen bir açıdan yorumladığı düşünülen gazeteci-yazar Ali Bulaç'ın Müslüman kadınların sosyal durumu ve yaşam tarzı üzerinde yaptığı değerlendirmelerde ve bu kadınların, kendileriyle ilgili değerlendirmelere verdikleri tepkide gözlemleyebiliriz. Bu tepkiye hâkim olan his, kamusal alanda egemen tahakkümle çarpışan kadınların, özel alanlarında, tahakkümün bir başka çeşidiyle, dinsel gerekçelere dayandırarak denetimlerini meşrulaştırmaya çalışan erkekler tarafından yalnız bırakıldıkları duygusudur.

Ali Bulaç ilk olarak, 1987 yılında feministleri sert bir biçimde eleştiren bir yazısı sonucunda Göle'nin deyimiyle "kendini sorgulamaların odağında buluverir"[258]. Bu makaledeki görüşlere karşı Müslüman kadınların *Zaman* gazetesinde yayımladıkları yazı dizisindeki eleştiriler, bu sefer devlet feminizmine değil, özel alandaki erkek tahakkümüne yöneldiği için olsa gerek "aşırı feminist" bulunmuştur. Yazı dizisi gazete içinde ve Nur

[258] Göle, 1991, 119.

cemaati bünyesinde de daha önce hiç olmadığı kadar şiddetli fikir ayrılıklarına, ağır ithamlara sebep olmuştur[259]. Esasında Bulaç'ın fikirleri, İslami erkeklerin çoğunluğu tarafından paylaşılan fikirlerdir. Bu yüzden de, Ali Bulaç'ın yazısına cevap niteliğinde, *Zaman* gazetesinde yayımlanmaya başlayan yazı dizisinden rahatsız olan hareketin "büyükleri", bunun illegal bir feminist sayfa hazırlamak olduğunu söyleyerek durdurulmasını istemişlerdir. Dahası, yazıları yazan kadınlar "mürtedlikle, davaya ihanet etmekle ve Müslüman olmamakla" suçlanmıştır. Kadınların buna yanıtı basit olduğu ölçüde sarsıcıdır: "Güç ve baskı üzerine yükselen erkeksiliğin yıkılmasına yanaşmayan erkekler yüzünden toplumsallaşan cinsel kimlik potansiyel bir faşizmin yeşermesine zemin hazırlıyor."[260] Bunu belirten kadınlar, erkekleri "düşünmeye" çağırırlar.

Gücünü örfe dayalı geleneksellikten alan ataerkil algı, kadının ahlak bütünlüğünü, ailevi rollerine sadık kalmasına bağlar[261]. Bulaç'ı eleştiren kadınlar ise, Müslüman erkeğin İslam'a sığınıp kadınlara nasihat vermesinin arkasında dinin değil, Müslüman erkeğin yaşam çıkarının yattığını ima ederler. Burada esas kritik olan nokta, İslami medyanın bir parçası olan Bulaç'ın fikirlerinin aslında bu medyanın geri kalanının zihniyetini de temsil ediyor olmasıdır. Aynı zihniyet, uzun yıllar boyunca medya içeriklerinde, açık bir farkla, örtünen başarılı kadın örneklerine yer vermemiş, çalıştırdıkları az sayıdaki başörtülü programcılara da gündüz kuşağı kadın programları sundurmuştur. Siyasiler "başarı hikâyeleri"nin kahramanlarını makamlarında kabul ettikleri halde, bir başörtülünün kişisel başarısından dolayı Başbakan ya da Dışişleri tarafından davet edildiği yine uzun yıllar boyunca görülmemiştir. Bu durum başörtülülerin sadece başörtüsü sorununun nesneleri olarak görülmesine ve mağduriyet psikolojisinin içselleştirilmesine sebep olmuş, iletişimde aranılan objektif dengenin bozarak eşitler arası bir iletişimi ve etkileşimi engellemiştir.

[259] *A.g.e.*,125.
[260] *A.g.e.*,125.
[261] *A.g.e.*,122.

Ataerkil söylemini, sonraki yıllar içinde sürdüren Bulaç'ın muhatapları olan örtünen kadınlardan gelen tepkiler Bulaç'ı, bir nevi bu kesimin kadınları arasındaki değişimi yansıtan bir ayna haline getirmiştir. Ali Bulaç'ın 19 Ocak 2013 tarihli "başörtülü aday yoksa oy da yok" başlıklı köşe yazısında "bugün eğer başörtülü bir kampanya yapılırsa destek" olacağını belirtmiş ancak yazısının devamında örtünen kadınların çalışmasından yana olmadığını çeşitli nedenlerle gerekçelendirerek ifade etmiştir. Bu yazıya gösterdikleri tepkide ikinci nesil örtünen kadınların İslami erkeklerin çoğu tarafından benimsenen ataerkil pozisyona karşı kendi pozisyonlarını, Müslüman kadında yaşanan ve kadını erkeğin korumacılığından kurtaran somut değişime vurgu yaparak savunmaları önemlidir[262]. Çünkü bu tavırda örtünen kadının yıllar içinde geçirdiği sosyolojik ve psikolojik değişimi ve kazandığı özgüveni yansıtan bir şeyler vardır.

2011 seçimi öncesi "Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok" kampanyasını ağır bir itham altında bırakan yazılar yazan, kampanyayı düzenleyenleri AK Parti'ye tuzak kurmakla suçlayan Ali Bulaç'ın, 19 Ocak 2013 tarihli yazısında, böyle bir kampanya yapılırsa destek olacağını belirtmesi şaşkınlık uyandırmış ve "neden şimdi" gibi soruların sorulmasına sebep olmuştur. Ne var ki, örtünen kadınlara bir destek yazısı gibi görünen makalesinde, sözü, kadınların seçilme hakkından, dindar kadınların çalışmasının dini ve sosyal boyutlarına getiren Bulaç'ın verdiği desteği alelacele geri aldığı görülür. Makalenin devamı, kadınlara sosyal hayatta birtakım roller biçerek, bu rollerin taşıyıcısı olmadıkları takdirde onların başlarına gelecek kötü senaryoları sıralayan bir nasihatler silsilesi gibidir. Makalede, Bulaç, bilhassa çalışan ve örtünen kadınlara hitaben, kendi yorumladığı dini referanslara dayandırarak kadınların asıl vazifesinin ev hanımlığı ve annelik olduğunun altını çizer ve "kışkırtılan kadınların" çalışma hayatı içinde sömürülerek aile kuramadıklarını, çünkü

[262] Kadından sorumlu devlet bakanı Fatma Şahin de Ali Bulaç'ın yazısına ilk tepki verenler arasındadır. Bulaç'ın yazısına verdiği yanıtta, kadınların çalışması din dışı bir mefhum olduğunu ima eden Bulaç'a, Asr-ı Saadet zamanında, Muhammed'in (A.S.) hanımlarının uğraştıkları işleri hatırlatmıştır.

erkeklerin bu "kışkırtılmış kadınlarla evlenmek istemediklerini" belirtir. Yaptığı bu tespitle, toplumsal, daha doğrusu cemaatin ahvaline dair bir felaket senaryosu çıkarmayı bilir. Buna karşılık, muhatap olunan örtülü, çalışan kadınlardan biri olan yazar Hatice Aydın, Bulaç'ı çalışan kadınlar arasında ayrımcılık yaptığı için eleştirerek şunları söyler:

> Köylü kadınlar tarlada çalışıp, ara öğünde çocuk doğurup; yetiştirdiği ürünleri pazarda sattığı zaman erkekler nedense hiç kışkırtılmış olmuyor. Köylü kadınlar da evin dışındadır. Ama şehir hayatında okuyup kariyer yapan kadın söz konusu olunca, nedense Ali Bulaç gibi erkekler teknoloji devriminin bu doğal sürecinde hayatta kalma mücadelesinde kariyerli kadını kışkırtıcı buluyor[263].

Yine çalışan Müslüman kadını temsil ettiği için Bulaç'ın yazısının bir nevi hedefi olan gazeteci-yazar Nihal Bengisu Karaca, başörtüsü meselesinin, erkeklerin bu konudaki samimiyetlerini test eden bir araç olduğuna inandığını belirtir. Bu anlamda, ne Atatürk'ün kadınlara bahşetmiş olduğu en büyük hediyeye hakaret edildiği gerekçesiyle kadını meclisten kovanları, ne de "nereden çıktı bu ya? Biz artık buradan vurmuyoruz ki?" diyen İslami kesimi samimi bulmadığını ima eder. Yazar; "bu bağın ağacından yontulduğunuzu unutmayın, hemen hizaya girin, hem zaten eş ve anne olmak için yaratılmışsınız" diyen tarafın sekterliği oranında çuvalladığını belirtir. Fakat artık bu iki kampın ötesinde yer alan başörtülü kadınların hem dindarlıklarına hem de okumak, çalışmak ya da insan olmakla sahip oldukları haklarını üstlendikleri bir üçüncü yol üzere olduklarını ifade eder[264].

[263] Hatice Aydın. http://emlak.haber7.com/yazarlar/hacer-aydin/977392-ali-bulaca-gore-kiskirtici-kadinlar (15 Ocak 2013) 07. Mart. 2013.
[264] Nihal Bengisu Karaca, *Habertürk Gazetesi* (20 Ocak 2013) 07 Mart 2013. http://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/812977-aradiginiz-pinokyoya-artik-ulasilamiyor

II.A. Bir Öz-Bireyselleşme Öyküsü Olarak Örtünen Kadın

Murat Aksoy, örtünmenin sosyolojik cephesinde son otuz yılda önemli değişiklikler yaşandığına işaret etmektedir. Bu değişime, 1980-90 ve 1990-2000 yılları arasında yaşanan on yıllık dilimler üzerinden bakan Aksoy, özellikle 1980 sonrası dönemde örtünen kadın oranında bir artış yaşandığından söz eder[265]. Ancak bu artış yanıltıcı bir algıdan doğabilmektedir. Bunu rakamlarla ortaya koymak bu çalışmanın kapsamı içinde mümkün olmasa da, 1980'lerden sonra örtünen kadının niceliği değil, daha önce görülmediği kamusal alan ve iktidara yakın alanlar gibi alanlarda görünürlüğünün arttığı çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur. [266]

Aksoy, genel olarak, 1980 sonrası yaşanan değişimi iki temel nedene bağlar. Bunlardan ilki, kamusal alan tanımı ve yorumuna ilişkin dönemselleştirmenin dayandığı ideolojik bakıştır ki, hangi ideoloji tarafından araçsallaştırılıp gösterge haline getirildiği, kadın açısından önemli bir fark doğurmaz. İkincisi küreselleşmeyle birlikte genel konjonktürün değişmiş olması, dinsel duyarlılıklarının yükselmesi, milliyetçilik, ahlak, laiklik ve vatandaşlık gibi tartışmaların Türkiye'de de yapılmaya başlanmış olmasıdır. Aksoy'a göre, bir bütün olarak modernleşmenin tıkandığı, yıprandığı temasını taşıyan bu tartışmalar, İslami kesimin, kamusal alanda kendini ifade edebilmesinde önemli bir konjonktürel imkân sağlarken, ahlak temelli bir tartışmayı, kimlik temelli bir aktörleşmeyi de ifade etmektedir[267]. Aksoy'un, kamusal alana örtüsü ile katılmış biri için örtünmenin anlamını "ahlaki bir duruş ve açık bir kimlik mücadelesinin ifadesi" olarak özetliyor olması sorunlu bir düşünce şemasına işaret etmektedir[268]. Çünkü başörtüsü bir kimlik değildir; bir kimliği olanların kullandığı örtüdür. Nitekim başörtüsü, kimliğin, geleceği belirlemek yönünde gösterdiği işlev gibi kişisel

[265] Aksoy, *a.g.e.*, 19.
[266] Ayrıntılı bilgi için Konga'nın başörtülü kadınların niceliği ile ilgili yaptığı araştırmaya bakılabilir.
[267] *A.g.e.*, 250.
[268] Aksoy, *a.g.e.*, 251.

zevklere ve arzulara, kanılara ve umutlara anlam kazandıran bir art alanı sağlamaz[269]. Düşünceler için bunu sağlayabileceği doğrudur ancak bugüne kadar umutlar için durum böyle olmamıştır. Tam tersine, eğitim ve mesleğini icra etme anlamında başörtüsü, en azından Türkiye'de, umutsuzluğun diğer adı olmuştur. Dolayısıyla başörtüsü ikinci nesil örtünen kadın için mücadele içinde kimlikleş(tiril)miştir ya da kendisine dayatılan yaşam şartlarında aktörleşmiş olan dindar kadının kimliğine dönüşmüştür[270].

Aksoy, 1980 sonrası dönemin geçmişten farkını, gelenekselin eleştirilmesiyle birlikte örtünmenin bilinçli bir tercihe dayanması, siyasal olarak sahiplenilmesi ve kadının başörtüsü ile siyasi aktör ve özne olma sürecinde bir adım atması olarak ortaya koyar[271]. Esasında her dönemde böyle figürler ortaya çıkmıştır, ancak 1980 sonrası dönemde örtünen kadın hareketini etkileyen küresel faktörler devreye girerek bu hareket ile moderniteyi eleştiren diğer postmodern hareketler arasında bir etkileşim yaşanmasına yol açmıştır. Böylece Müslüman kadınları tesettürlerinden vazgeçmeye zorlayan genel geçer bakışa karşı, dünya çapında bir direniş yaşanmıştır. Bu direniş ise yeni öznel deneyimleri mümkün kılmaya, alışılmış tipin dışında örnekler vermeye devam etmektedir.

II. C. Modern Özneye Elveda, Sosyal aktör ve *Queer*'e Merhaba

Özne ve öznel olan, tanımı itibariyle tarihsel süreç içinde oldukça değişime uğramış, bugün bağlamdan bağlama oldukça farklı anlamlarda kullanılan bir kavram haline gelmiştir.[272]

[269] Şişman, 2004, 93.
[270] *A.g.e.*
[271] Aksoy, *a.g.e.*, 279.
[272] Öyle ki, bu tanımın tarihsel olarak farklı disiplinlerdeki anlamları ve kullanımlarının değişmesi bir yana, her yazarın fikriyatında farklı bir kavramsal içerikle gelmesi, öznenin, her yazar ve bağlam için ayrı tutulması zorunluluğunu getirmektedir. Bu karışıklığın bir diğer nedeni, farklı dillerde yazan yazarların kavramları, bunların içinden üredikleri dilsel bağlamda kullanmalarıdır. Örnekse, Pierre Bourdieu'nün aktör (*acteur*) olarak kullandığı kavram, Türkçeye eyleyici ya da fail olarak çevrilmiştir, ancak Alain Touraine'nin aktör kavramsallaştırması, aktörün ötesinde bir anlam yükünü taşımaktadır. Bununla birlikte, Touraine'nin, zaman zaman özne kavramının yerine kimlik ya da kendilik kavramlarını kullanması da, yazarın kavramlarını, kendi

Kanımca, modern özne anlayışını her küçük yaşam pratiğinde sarsıntıya uğratan, *queer*'leşmiş olan özne/bireydir. Bu çıkış yoluna giden düşünce adımlarına, Alain Touraine'nin sosyal aktör tanımı ve Roberto Magaberia Unger'in negatif yeteneklerle işaret ettiği bireyin sosyal hareketliliği fikri ile varılabilir. Bu yüzden de *queer* bireye, Touraine ve Unger'in düşünce yollarından geçerek temas edeceğim.

Touraine'e göre klasik modellerde kişi, kendi özelliklerinden ayrıştığı, kendi içinde evrenselle buluştuğu ölçüde kendiydi, özgürdü. Haklarını kazanarak ve kamusalın evrenselliğine yurttaş olarak katılma yetisiyle özne olabiliyordu. Bir başka deyişle özne, araçsallaştırılmış, ticarileştirilmiş ve teknolojik bir toplumun organize prensiplerini ve limitlerini kendi özgürlük arzusu yönünde kullanmaya zorlanarak bu yapıları kurar hale getirilmişti[273]. Bu nedenle Touraine için özne, bir bakıma modern öznenin eleştirisidir. Özneyi, bağlamdan çıkaran Touraine, bunun yerine öznenin sosyal aktör olma yetisine evrilmesinin önemine dikkat çeker. Touraine'nin düşüncesinde aktör, sosyal organizasyonda işgal ettiği konumuna uygun olarak davranan biri değil, sosyal ve maddi çevreyi dönüştüren biridir. Öznenin, sosyal aktör olma arzusunu mümkün kılan motivasyon ise eziyet çeken bir bireyin acıları ve öznelerle arasındaki ilişkileridir[274]. Öyleyse özne ile sosyal aktör arasındaki temel farklılık, "ben ve biz" ilişkisi üzerinden izah edilebilir. Sosyal aktör, bir başka aktörle ilişki içinde tanımlanırken, özne, diğer özne ile ancak, rol tanımları, statüler ve otorite tanımları gerektiren bir kendilik (*self*) kurgusu içinde çift yönlü bir bağ kurabilir. Özellikle aktör için geçerli olan bu "biz" kurgusu, toplumsal aktörlerin, sivil toplum üzerindeki mücadeleleri sonucu bir toplumsal harekete dönüşme potansiyelleri taşır. Diğer pek çok hareketin yanında, başörtüsü mücadelesinin, içindeki kadın aktörler tarafından İslami bir kadın hareketine dönüştürülmesi buna bir örnek teşkil edebilir. Şu halde toplumsal

içinde bir tutarlılık taşıyacak biçimde kullanmayı imkânsız kılmaktadır. Bu durumda, her yazar ve bağlam için belirtili bir özne, kimlik ya da kendilik kullanımını seçmek en sağlıklısı gibi görünmektedir.

[273] Touraine, *a.g.e.*, 81.

[274] Touraine, *a.g.e.*,104.

hareketlerin belli bir duruma gösterilen tepkiden değil, toplumsal ilişkileri üreten aktörlerden kaynaklandığı söylenebilir[275].

Psikoloji literatüründe kendilik, çoğu zaman, kabaca kimlik olarak tanımlansa da, Touraine'de kendilik bir adım ötesini, kimliğin diğer kimliklerle girdiği ilişki alanını tanımlamaya başlar. Nitekim Touraine'e göre kişisel kimliğin ya da kendiliğin gerçekleşmesi; diğerinden ayrılmayı, özerkliği ve kendini ortaya koymayı içerir. Bu yoruma dayanarak gerçek kimlik, toplumsal nesnelliğin öznel benimsenişi sırasında ortaya çıkan orjinallik duygusunda pekişir, denebilir. Çünkü birey, diğerinden farklılaşma ve özerkleşme durumuna ulaştığı ölçüde biricikliğini hisseder ve böylece kimliğin süreklilik ve birlik boyutuna biriciklik eklenir. Roberto Unger, sosyal yapının sınırlamalarını ve bunun birey üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte, bireyi, bu yapıya direnen, bu bağlamı aşan, etki altındaki birey olarak çözümler.[276] Bu direnişin türlerini "negatif yetenekler" (*negative capabilities*) olarak adlandırır. Her birey sadece muhalefet ve uyum gösterme gibi basit bir ikilemde değil, pek çok şekilde yapıya direnmek için katkıda bulunur. Bu düşüncede, insanlarla bütünleşme kadar farklılaşma da, insanın varoluşsal bir eğilimidir. Varoluşsal bir eğilim olarak farklılaşma, örtünen kadın üzerinden tartışacağımız marjinalleşme ile herkesleşme arasında yaşanan gerilimi açıklamaya yardım eden bir argüman ortaya koyar. Touraine'in fikriyatında ise farklılaşma, daha ileri bir aşamada, sahte kimlikten kopma sürecinde devreye girer. Sahte kimlik ise Touraine'in kimliğin ne olmadığını ortaya koymak için yaptığı bir betimlemedir. Bu ise bireyin sosyal oyun kurallarını, konumunu anlamasının ve kendi kendini tanımasının, aktarım yoluyla öğrendiği sosyal bir uyum olgusundan ibaret olduğunu, bunun bize dışarıdan empoze edildiğini gösterir. Konuya ilişkin olarak Nuri Bilgin, Touraine'den aktararak şunu belirtir:

[275] Güven, *a.g.e,* 27.
[276] Roberto Magaberia Unger,. *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. (London: Verso, 2004), 73.

> Kimlik bana ne kim olduğumu söyler, ne de yaptığım şeyin anlamını. Kimlik bu anlamda sadece bir kimlik yokluğu olabilir. Touraine'e göre bu sahte kimliktir. Bundan farklı olarak, mücadeleyle kazanılan, sosyal hareket içinde gerçekleşen bir gerçek kimlikten söz edilebilir. Birey, sosyal ilişkileri analiz vasıtasıyla, içine gömüldüğü sosyal düzenin örüntüsünden sıyrılır; kendini, tarihin aktörü olarak tanımlar; üstlendiği/ortaya koyduğu karşı çıkma davranışları sayesinde özne olur[277].

Sosyal aktör olmaya evrilecek olan özne, özerkliğini kurarak, sosyal ilişkileri ve bireyselliğini analiz ederek farklılaşır ve sosyal yolla öğrenilen sahte kimlikten uzaklaşır. Bir sonraki adımda ise düzenle arasına koyduğu mesafenin yol açtığı etkileşim içinde aktörleşir[278]. Öyleyse özne, varlığını, kendisinden beklenilen rollerle ve eleştirdiği iktidarla girdiği çatışmaya ya da kolektif bir eyleme borçludur.[279] Bilgin, Touraine'nin kullandığı anlamda öznenin katı sınırlarını zorlayanların, bir taraftan modernlik tarafından boyunduruk altına alınmaya karşı çıkan, diğer taraftan cemaatini eleştiren, İslami özneler arasından da çıkabildiğini belirtir[280].

Nitekim bir yandan inancını deneyimlemek için resmi ideolojinin norm dışı kabul ettiği örtünmeyi seçen, diğer yandan bu şekildeki kimliğini meşrulaştırmak için sosyal ve kişisel bir mücadele ortaya koyan kadının kimliği, Touraine'in gerçek kimlik tanımıyla örtüşmektedir. Nilüfer Göle, örtünen kadının kişisel mücadelesinin, bu kadının siyasi harekete katılımıyla başlayan beklenmeyen bir durum olarak ortaya çıktığını belirtir. Bununla birlikte gizliden gizliye bireyselleşmeye başlayan kadın, anne ve eş olma önceliğini reddetmeyip, geleneğin kurumsallaşmış örfünü eleştirmek durumunda kalmıştır[281]. Süregiden bu çift yönlü mücadele, en mükemmel ifadesini Halime Toros'un *Tanımsız* adlı yapıtında bulur. Toros, "öncelikle tanımlanmış yerimize ve kişiliğimize karşı çıkmamız gerekiyor, çünkü bizi

[277] Bilgin, *a.g.e.*, 121.
[278] *A.g.e.*, 90.
[279] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. Hülya Tufan, (İstanbul: Y.K.Y., 2000), 337.
[280] *A.g.e.*, 65.
[281] Göle, 1991, 93.

dilsizleştiren bütün etkenler o tanımın içinde" der[282]. Bunun gibi gerçek kimliği oluştururken farklılaşmayı ve genel geçer bakışı eleştirerek onlara karşı mesafe almayı göze almak gerekir. Çünkü Touraine'in halihazırda bahsettiği gerçek kimliğin sosyalleşmesi, aynı türdeş eylem mantıkları arasında bir karşılaşma ve çatışmayı ifade etmektedir. Öyleyse Touraine'in sosyalleşme fikri ile örtünen kadının verili bütün aidiyetlerden uzaklaşıp kendini tanımasıyla bir kimlik inşa etmesi ve sosyal bir aktöre dönüşmesi süreci arasında düşünsel düzeyde olsa da bir bağ kurulabilir.

Özellikle 1980 sonrası yaşanan ve başörtüsü mücadelesiyle geçen süreç, kadınların kamusallaşmasında ve siyasal hayatın oyuncuları olmalarında önemli bir sosyalleşme ve modernleşme aracı olmuştur. İkinci nesil örtülülerin otonom birey olma sürecinde, iktidara karşı, Tanrı'yı deneyimleme yollarından birini muhafaza etmek için, ilk nesilden farklı olarak kamusal alanda iktidara karşı direnişe geçmeleri, çok önemli bir aşama olmuştur. Böylelikle uzun yıllar boyunca, örtünen kadınları, kendi ezilmelerine katkıda bulunduracak bir tahakkümü kabul etmeye yönelten itaat, imâni bir refleksle kırılmış ve eski suç ortaklığına dönmeme yönündeki direniş, bunun sosyal bir harekete dönüşmesini sağlamıştır. Ancak iktidarın farklı türleri ve odakları vardır. İkinci nesil örtünen kadınlar bugün, bu çatışmanın ikinci bir odağı olan kurumsallaşmış geleneksel örfe dayalı anlayışla mücadele halindedir. Bu noktadaki farkındalık, erkeklere yönelik iktidarın parçası olmamak üzerine kuruludur ve iki türlü otoriteye de direnmeyi gerektirir. Bu bakımdan Murat Aksoy, kadınların çoğunun farklı iki egemen ideolojideki aynı cinsiyetçi algı tarafından tanımlanan hayatları yaşamakta olduklarını söyler[283]. Nitekim kendi aralarında itişmekte olan laik ve İslami otoritenin birleştikleri tek nokta "kadın algısı"dır. Kadına özel alanda biçilen rol, hem dini referans alan geleneksel örfte, hem de Kemalizm'i referans alan laik kesimdeki benzer ataerkil örtüntüye işaret eder. Bu zihniyet ufkundan çıkan sonuç; kadının birincil vazifesinin ev içinde olduğuna

[282] Halime Toros'tan aktaran Nazife Şişman, 2004, 127.
[283] Aksoy, *a.g.e.*, 280.

işaret eder ve bu vazifenin sınırlarını, hayırlı evlatlar yetiştirip, iyi bir eş ve anne temsili olmak olarak çizer. Nilüfer Göle bu yüzden kadınların annelik rolünün bilhassa efsaneleştirildiğini ve bu durumun annenin uzantısı durumuna sokulan çocuğu da anneyi de çoğu zaman vicdan azabından kıvrandırmaktan başka bir işe yaramadığını belirtir. [284] İki uçlu olan bu mücadelenin her iki yakası görünür kılındığında, bir yandan devlet erki diğer yandan İslami örfle mücadele ederek keskin bir makasın ortasında duran, kendinden önceki nesilden farklı bir kadın figürünün ortaya çıkmakta olduğunu görürüz.

Nilüfer Göle, Kemalist feminizmden farklı olarak, toplumsal yaşama katılım taleplerini, özel alandaki cins ilişkilerini değiştirerek yapmaya zorlanan örtünen kadınların, kamusal yaşama katıldıkça, yalnızca laikliğin örtük uzlaşımlarını değil, İslami gelenekselliği de delmekte ve mahrem alandaki kadın erkek ilişkilerini alt üst etmekte olduklarını belirtir[285]. Ancak bunun gibi tespitler, genelde, Müslüman kadın bireylerin inançlarının bir tezahürü olan tesettüre girme yönündeki hareketliliklerini, İslami feminizm, bu kadınları da "türbanlı feministler" olarak adlandırmak ile sonuçlanmaktadır.[286] Bunun kötü bir yanı olmayabilir ancak bana kalırsa burada öncelikle sorgulanması gereken, bu kadınların feminist düşünceyi paylaşıp paylaşmadıkları değil, eylemlerini üstlenmek için birey olmalarının yeterli olup olmadığıdır. Cihan Aktaş, bu tavrın arkasında başka amaçlar yattığını düşünenlerdendir. Yazar, İslamcı feminist gibi tanımlamaların altında yatan tehlikeye dikkat çekerek, toplumsal kimliği sorgulamanın, bireysellik üzerine düşünmenin sadece feminist yaklaşıma özgü olmadığını, bazı kesimlerin bu durumu Batılı bir paradigma olan feminizmle bağdaştırmasının Müslüman kadınlardaki hareketliliği, geleneğin denetimi altına alma amacına hizmet ettiğini belirtir.[287] Ne yazık ki feminist ya da başka yakıştırmaların altını deştiğimizde şu gerçekle karşılaşırız: Bu kadınların eylemlerini üstlenebilmeleri için ya laik, ya erkek ya da feminist

[284] Göle, 1991, 125.
[285] *A.g.e.*, 140.
[286] Aksoy, *a.g.e.*, 315.
[287] *A.g.e.*

olmaları gerekiyordur. Böylelikle, hem dışarıdan hem içeriden gelen normların dayatmasıyla kadın-erkek ilişkileri daha önce hiç olmadığı kadar gün yüzüne çıkar ve ne yazık ki Müslüman kadının hayat planında bir norm-dışılık olarak belirir.

Yıllarca başını örten kadınların toplu bir fotoğrafın içine tıkıştırılması ve kişiliksizliğe mahkûm edilmeleri, bütün "bizler"in, olağandışı/norm dışı olarak kabul ettiği "diğeri"ni, özellikle inanç ve ideoloji anlamında kurmasından, tekil bir bireyi bir topluluğu temsil ediyormuş gibi ele almasından kaynaklanır. Başlarını örterek varlıklarını şeffaflaştıran kadınlar kolayca teşhis edilebildikleri için bir topluluğu temsil yükünü tek başlarına taşımak zorunda kalırlar. Bu ise normatif düzeyde dayatılan çok yönlü baskıya erkeklerden daha sık maruz kaldıkları anlamına gelir. Normdan ayrılmak, genel kanaatin aksine her zaman bir sapma değil, yenilik anlamına da gelse de norm dışılık başat olan sosyal koda göre olumsuz ve patolojik olarak tanımlanır. Örtünen kadının, kamusal alandaki norm-dışı olma süreci, çift yönlü olarak devam ettiğinden ve bitecek gibi görünmediğinden, psikolojisini bu patolojiden ayırt etmek güçleşir. Yıllarca karikatürize edilen tesettüründen dolayı örtünen kadınların, kendilerine yüklenen "marjinal" tanımlamasına sıkça maruz kalmaları mücadelelerini sürdürme yönündeki kararlılıklarını etkilemiyor gibi görünse de, bu yakıştırmanın kadınların bir kısmı tarafından içselleştirilmiş olduğu yeni gelişen kimi davranış biçimlerinde açığa çıkar. Kadınlar, kendilerini Touraine'nin farklılaşma-farksızlaşma olarak bahsettiği eğilimlerin bir tezahürü olan marjinalleşme ile herkesleşme arasında bir seçim yapmak zorunda hissederler. Bu patolojinin ortaya çıkardığı davranışlardan biri, seküler bir zihniyet taşımadığının ifadesi olarak örtünen kadının, başındaki örtünün geleneksel kodlarla değerlendirilmemesi için, modern kadının simgesi olan pantolon giymeyi tercih etmesidir[288]. Böyle bir davranış, kamusal alandaki öteki kadınlardan ayrıştığı oranda hürriyetini kaybedeceğini düşünen bir kimsenin korkusunu yansıtır ve başörtülüler için dayatmanın zevk,

[288] Şişman, 2004, 122.

estetik ile ilgili faşizan bir baskı boyutuna kadar nüfuz ettiğini göstermesi bakımından önem kazanır. Cihan Aktaş, marjinallikten kurtulma psikolojisi ile şık görünme isteği arasında bir bağ kurar: "Özellikle kentlerde başlayarak, küçük yerleşim birimlerine doğru genişleyen bu modayla uzlaşma ve topluma ters düşmeme gibi belirleyiciler ile 'kapanma' anlayışının, açık kadınlara tesettürün de şık olabileceğini gösterme gayesi" ile savunulduğunu belirtir.[289]Bir tesettür giyim marka sloganının "giyinmek güzeldir" olması buna iyi bir örnek teşkil eder. Laik kesimin tepkisini çeken yan anlamlarının dışında, içselleştirilmiş anlamlarıyla değerlendirdiğimizde bu slogan, söylemsel düzeyde kodlanmış bir "herkesle" özdeşleşme isteğini açığa vurur.

Gerek Osmanlının son dönemlerinde, gerekse Cumhuriyet'in kuruluş döneminde hem toplumda hem de aile içinde hep ikincilleştirilen, herkesleştirilen bir kadınlık konumuna rastlarız. Buna rağmen yine de, bir grup kadının bu kısıtlamaları aşmak için mücadele etmiş olduğunu da görürüz. Kemalist ve İslami kesimden erkeklerin vülger gelenekselliğe yaslanan zihniyetlerinin kesiştiği noktada duran ikinci nesil örtünen kadınlar, içeride (hanede ya da sosyal çevrede) İslam'ı kendi lehine yorumlayan ataerkillikle ya da geleneğin kurumsallaşmış örfüyle, dışarıda ise kamusal alanı onlara yasaklayan egemen bir otoriteyle mücadele etmek durumunda kalmışlardır.

İkinci nesil örtünen kadını, ilk kuşak geleneksel kadınlardan farklılaştıran ve yeni bir dindarlık profili ortaya koymalarını sağlayan şey işte bu çift yönlü çatışma durumudur. Çünkü bu kadınlar hem norm olarak dayatılan sosyal öğretileri reddetmek, hem de kimliklerini sorgulamak gereği duymuşlardır. Çift yönelimli bu çatışma durumu, örtünen kadınları sürekli aynı problemle "normali, normalliği kuran normların" katı bir kategorizasyonu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Normların kuruluş ve işleyiş yapısını iyiden iyiye sorgulamaya başlamaları, normatif kategorizasyonun çift yönlü çarkına takılan örtünen kadınları marja

[289] Aktaş, 1990, 160.

doğru iter; zira bu kadınlar, ne laikler ne dindarlar karşısında eşittirler. Diğer yandan, Bourdieu'nün terimleriyle ifade edecek olursak, örtünen kadınların yaşadığı bu kültürel dikotomi, onların ikili bir kültürel sermayeden, yani hem dinsel hem de laik bir kültürel sermayeden yararlanmalarına sebep olur. Böylelikle modernitenin örtük uzlaşımlarının tamamını özümsemeyen ama örfe dayanan geleneksellikle mutabık olmadıklarını da göstererek aynı anda cemaatten ayrılmış ve geleneksel örften uzaklaşmış olan kadınlar, yeni bir dindarlık profilini yansıtmaya başlarlar. Bir taklit rejiminin dışında, hem itaat isteyen geleneksel örfün, hem de asimile edici Batı modernliğinin karşısında duran bu müphem tavır, ne örfe dayalı erkek geleneğini paylaşan Müslümanlar, ne de modernist laikler tarafından onaylanması örtünen kadınlara, çifte meşruluk veya çifte gayrimeşruluk (*queer*) veren etkendir. İşte bu çifte dışlanmışlık durumu, ikinci nesil örtünen kadının, *queer*leşmeye yol açan ikilemi, yani; bireysel ve sosyal olarak yoksun bırakılma ve politik zulme, tahakküme karşı çıkmak zorunluluğunu bağrında taşıdığını gösterir.

Bugün gelinen noktada, bu kadınların mücadelesi, beklenmeyen bir güzergâh izleyerek, dindar kadın kimliğini çoğullaştıran ve tecrübelerini basmakalıp olmaktan çıkartan İslami yönelimli toplumsal bir kadın hareketine dönüşmüştür. İkinci nesil örtünen kadın hareketi, dışlanmış ve marjinal bir grubun, kimliğinin inşasını kamusal alana taşıyan bir hareket olarak betimlenebilir. Örtünen kadınların bu karmaşık ve çoğulcu dünyada kendilerine de bir yer açabilmek için, kişisel ve kültürel hayat arasındaki ilişkilerin açık uçlu olmasını ve açık toplum oluşturarak sabit kimlik ve kategorilerden kaçınılmasını gibi beklentileri *queer*'lerle paylaşıyor olmaları, modernitenin tahmin edilemez sonuçlarından biri olmaya adaydır.[290]

[290] Nitekim Touraine'e göre, kimlik politikalarının bir başarısı, yeni feminizmden *queer* teorisine kadar politika ve kültürel en geniş biçimde uygulanabilmesidir Touraine, *a.g.e*, 188.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Modern Kendilik (*Self*) Kavramsallaştırmaları

A. Sosyolojik Teorilerde Bireysel ve Sosyal Boyutlar Arasındaki Farklılığa Bakış

Kendilik (*self*), anlamı ve kullanımı itibariyle, sosyolojik teorilerden psikanalize, toplumsal cinsiyet alanından sosyal psikolojiye kadar başvurulduğu her alanda yatak değiştirerek farklılaşan, bir bağlamdan başka bir bağlama geçerken daralan/genişleyen bir kavram olduğu izlenimini verir. Bunun nedeni belki de her şeyden çok, kendiliğin çok boyutluluğuyla ilgilidir; zira bireyin kendilik algısı, cinsiyet rolleri, seksüellik, etnik kimlik v.b. ile ortaya çıkar. Hatta Anthony Elliot'a göre, akademik araştırmaların üzerinde çalıştıkları kendiliğin kültürel bir fenomen olarak toplum(lar)a yansıması, geniş kesimleri etkilemiş olabilir[291]. Sosyal bilimlere ait olan farklı kendilik kavramsallaştırmaları; öznel deneyimimizi ve kişisel kimlik anlayışımızı istemsiz bir şekilde de olsa biçimlendirebildiğinden olsa gerek, bireysel, sosyal ve siyasal hayatımız açısından müthiş bir önem arz eder.

Kişisel deneyimin karmaşık haritasını çıkarmaya çalışan ve bu deneyime kendilik kavramsallaştırması üzerinden bakan sosyal teoriler, iki farklı güzergâhı takip ederler. Bunlar; sosyal araştırmalarda, aktörün öznelliğini yadsıyan pasif, yapısal belirlenim ya da aktif ve yaratıcı kendilik biçimlendirmesi öneren öznel yaklaşımlardır. Bir başka deyişle kendilik, ya kültürel kısıtlara, sosyal güçlere ve kurumlara odaklanan sosyallik; ya da kişisel aktöre, bilince ve arzuya odaklanan dinamikler olarak tercüme edilir.

[291] Elliot, *a.g.e.*,25.

III.A.1. Diyalektik Kendilik Teorileri ve Yapı & Aktör (*Structure & agency*)

Sosyal bilimlerde, yapı ya da aktörün insan davranışını şekillendirdiği varsayılır. Aktör bağımsız olarak kendi kararlarını veren tekil kapasitedir. Yapı ise mevcut tercihleri etkileyen ya da kısıtlayan sosyal düzendir. Bu farklılığa bağlı olarak, iki görüşün taraftarı olan sosyal teorisyenler tarafından kullanılan dil de epey değişkenlik gösterir. Aktörün öznelliğini önceleyen teorisyenler, kendiliğe atıfta bulunmak için, buna, kimlik, özne veya öznellik diyebilirler. Bu farklıkları çok önemli bulmazlar; zira bütün bu terimlerin bireyin öznelliğiyle ilgisi olduğunu düşünürler.[292] Ancak yapıyı önceleyen diğer bazı düşünürler, bu tür terminolojik farklılıkların derin tarihsel ve politik geçişlilikleri yansıttığını düşünürler ve bu yüzden titizlikle kullanırlar. Bu durum iki düşünce ekolü arasındaki farklılığa dair bir ipucu verir.

"Aktör"lüğü önceleyen psikolojik teorilere baktığımızda kendilik kavramının, kimlik için önemli olan veçheleri tayin etmek amacıyla yapılan ve öz-değerlendirme (*self assessment*) içeren içsel (*internal*) bir model olduğunu görürüz.[293] Buna karşılık sosyal etkileşimci modele göre bir kendiliğe sahip olmak, çoğu zaman "kayda değer diğerleri" (*significant others*) kendiliğin eylemlerini görüp tercüme ederken, eylemlerini, duygularını ve inançlarını bütün bir yapı olarak, diğerlerinin bakış açısından izlemek anlamına gelir. Bu bakımdan, sosyal sembolik etkileşimin sonucu olan kendilik, sosyal bir üründür.

Kendiliğe dair kavramları incelediğimizde, kimlik (*identity*) ve toplumsal cinsiyet (*gender*), kendiliğin önemli kavramları olarak öne çıkar. Anthony Elliot, kendiliğin rol alma, toplumsal cinsiyet, risk ve her şeyden çok tüketimle ilgili olduğunu söyler. Ona göre kimlik ile kendilik aynı şey değildir ancak kimliği ilgilendiren kültürel varsayımlar ile sosyal ve

[292] Daha önce değindiğim Alain Touraine'in anlatılarında bu kavramları birbirinin yerine kullanıyor olması durumu buna bir örnek teşkil edebilir.
[293] Gerrig, Richard J. And Zimbardo, Philip G. "Glossary of Psychological Terms". *Psychology and Life.* (Boston: Allyn and Bacon, 2002). http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx#s. (14 March 2011) 22 Nisan 2013.

insani bilimlerdeki tekil kendilik kavramları arasında derin bağlantılar vardır. Elliot, kimliğimiz ya da kendiliğimiz olarak düşündüğümüz şeyin, kendimizi aktör olarak algılama derecemizde yaptığı etkinin, kültürel ve kişisel deneyimi şekillendirmedeki aktif katılımımızı, dolayısıyla kimliğimizi yeniden biçimlendirdiğini belirtir. Bu ise, gündelik hayatın rutini içinde, hem kendimiz hem başkaları üzerinde kendiliğimizi biçimlendirdiğimiz istemsiz bir sürece tekabül eder[294]. Ayrıca unutulmamalıdır ki kendiliğin kuruluşu, yalnızca bizim eylemlerimizin sonucu olarak gerçekleşmez. Kendiliğin gerçekleştirilmesi, diğer insanların kendilik inşasıyla, kültürel adetler, sosyal süreçler ve politik kurumların etkisiyle bize sirayet eden bir süreçtir. Toplum, kendiliği disipline eder ve düzenler; böylelikle kendiliğimize dair hisler ve kimliğimize dair inançlar, geniş sosyal güçler ve kültürel duyarlılıklarla köklerine, tözlerine kadar şekillendirilir. Elliot'ın dillendirdiği etkileyen ve etkilenen kendilik modeli, daha sonra değineceği Pierre Bourdieu'nün kendilik teorisi olan diyalektik kendilik modelinde hayat bulur. Bourdiue aktörün öznelliğini ve toplumsal yapıyı diyalektik bir düzeyde buluşturarak, bütünlüklü bir kendilik modeli önerir.

Şimdiye dek gördüğümüz sosyolojik teoriler ya da psikanaliz yaklaşımları, kendiliği, sosyal yapı ve aktöre ağırlık vererek açıklıyorlardı. Bu tezde sorunsallaştırılan ise, şüphesiz bir bütün olarak kabul edilen kendiliğin iki fazından birinin incelenmesidir ki, sosyolojik teoriler özelinde düşündüğümüzde bu, daha ziyade sosyal yapı olarak öne çıkmaktadır. Kendiliği ayırt edici veçheleriyle bir bütün olarak ele alabilmek için bu başlık altında psikolojik bir perspektife geçiş yapılmaktadır.

Yapısalcı sosyologlar, kişinin iç öznelliğinin dışarıdan gelenlerin hülasası olduğunu savunurlar. Bu ise bir önceki bölümde bahsedilen, kendiliği yapı mı yoksa aktör mü belirler tartışmasına denk düşmektedir. Süregiden bu tartışmanın sosyal yapıyı veyahut aktörü dayatıyor olması, özneyi sosyolojinin objektif yapılarıyla anlamanın önündeki zorlukları

[294] *A.g.e.,* 9.

yansıtmaktadır. Sosyoloji teorileri, daha önce belirtildiği gibi, halihazırda, aktörün, yani bireyin tam olarak bağımsız karar verme otonomisinin olmadığını, dolayısıyla sosyal yapıya tabi olduğunu öne süren geniş bir ön kabule dayanmaktadır.

Sözgelimi örtünme, bireysel bir eylem olarak algılanabilir; ancak bu eylem, bireyselliğinin yanı sıra bireyin yaşam alanındaki aile ve çevre gibi kolektivitelerin pratikleriyle kurduğu bağ içinde anlam kazanır. Ne var ki, inancın deneyimlenmesinin kolektif boyutu, kimi zaman Özlem Avcı'nın "baskı fikrinde" gözlemlendiği gibi, araştırmacıların, örtünmeyi yalnızca bir etkileşim ya da ataerkil "mahalle baskısı"nın sonucu olarak görmelerine zemin sağlamaktadır. Avcı'nın buradaki baskı fikri, anneleri örtünen tesettürlü kızların durumu ile uyuşabilir; zira ailenin verdiği eğitim de dışsaldır, yani sosyal yapıya tabidir. Peki ya bu kızlar hem inancı deneyimleme biçimleri, hem de örfi-egemen kültürle olan uzlaşmaz halleriyle ailelerinden ayrılıyorlarsa? Feride Acar ve Nilüfer Göle'nin saha araştırmaları için belirledikleri popülasyonlarda rastlanan başörtülü annelerin, eğitim ve kariyer imkânları kısıtlanmasın diye örtünmesini istemedikleri ancak üniversite okurken isteyerek/bilerek örtünen kızları bu duruma iyi bir örnek teşkil eder. Ancak örtünmenin bireysel inanca bağlı olabileceğini iddia edebilmek için bu araştırmaların örneklemesinden fazlasına, teorik bir dayanağa ihtiyaç vardır.

Bunun için başvurduğum Bourdieu'nün kendilik modeli, "sosyal yapıyı" ve "aktörü" buluşturarak, sosyolojinin içine düştüğü ikilemi aşar ve dış sosyal yapılar ile bireyin öznel deneyimi arasında diyalektik bir ilişki kurar. Bourdieu'nün haricinde var olan diyalektik etkileşim teorileri de sosyal yapının, aktörün belli davranışlarını belirleyebileceği gibi, aktörün de refleksivite ile sosyal yapıyı bilinçli bir biçimde değiştirebileceği, aşabileceğini iddia ederler[295]. Bourdieu'ye göre aktör, habitusun (bilinçdışı düzeyde kişilerde somutlaşan ve

[295] David Gauntlett, *Media Gender and Identity*: About Giddens' Work on Modernity and Self-identity, (U.S.A.: Routledge, Google Print. 2002), 45.

şeylerde nesnelleşen özellikler) değerini ve anlamını oluşturan alanda (*champ*), içsel yapıları, sosyal ilişkiler içinde olduğu diğer aktörlerle dışsallaştırırken, dışsal yapılar habitus ile içselleştirir[296]. Böylece dışsallaştıran iç ile içselleştiren dış arasında bir diyalektik olarak ele alınabilecek bu teori, sosyal bilimleri, yapı ile aktör arasında bir seçim yapmak ikileminden kurtarır[297]. George Herbert Mead, kendilik ile kimlik arasında, kendiliği kimlik imgesine yaklaştıran pratik bir bağ kurarak, Bourdieu'nün yapı ve aktörlük ikilemini aşan kendilik modelini farklı bir düzeyde, somut ile olan bağlantısını kurarak düşünmüştü. Böylece Mead, kendiliğin, bireyin "kim olduğunu" tanımlama biçimini ifade ettiğini belirterek kimliğe sosyal davranışların basit bir organizasyonundan ötesinde pratik bir anlam biçer.

III. A.2. *"I"*& *"Me"* ve Diyalektik Etkileşim

George Herbert Mead'in kendilik kavramsallaştırması, kendilik kavramının iki veçhesini ayırt ederek bunları pratik yönleriyle tanımlar. Ayırt edilmiş bu veçheler kendiliği bir bütün olarak kuran "*I" ve "Me*"dir. Bu teoride, "*I*" kişinin aktif, kişisel veçhesini, "*me*" ise pasif, sosyal veçhesini tanımlar. "*I*" en açık anlamıyla kendimizi nasıl tanımladığımız ise "*me*" başkalarının davranışlarını bir bütün olarak alan ve bunları organize ederek bir öz-bilinç oluşturandır. "*I*" ile "*Me*" yi incelerken bunların sık sık birbirlerini tamamlayıcı roller üstlendiklerini görürüz. Bu ise onları ayrıştırmamıza yardımcı olur. Örnekse hakkında hiçbir şey bilmediği bir durum ile ilgili ne yapacağını tayin eden ve olaylara karşı yepyeni bir cevap geliştiren "*I*" iken, başkalarıyla ve çevreyle etkileşim içinde öğrenilen kuralları, organize kodları ve toplumun beklentilerini yansıtan "*me*"dir. Bunun için "*me*", "*I"*ın aksine kendisinin bir nesne olarak farkındadır ve diğerlerinin bakış açısı bağlamında sınırlanmış ve tahayyül

[296] Bourdieu'nün eylem felsefesi iç ile dış, bilinç ile bilinçdışı ve bedensel ile söylemsel olan arasında kesin bir ayrım yapmaması bakımından tekçidir. Ayrıntılı bilgi için bknz: *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 27.
[297] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, College de France, Vol., Spring 1989.

edilmiştir[298]. Bir başka deyişle "*me*" toplumun kurallarını benimserken, haylaz bir çocuk olarak düşünebileceğimiz "*I*" daima yaşanan durumların aksi yönünde de olsa, organizmanın dış dünyaya ve toplumsal rollere verdiği cevaptır. "*Me*"nin disipline edici özelliğinin zaman zaman devreye girerek "*I*"ı toplumun kanunlarını çiğnemekten koruması, bu ikisi arasındaki diyalektik ilişkiyi örnekleyebilmemize imkân verir. Bu yönüyle, "*I*" ve "*me*" arasındaki ilişki Freud'un sansür (*censorship*) ve ego ilişkisine benzetilebilir. Freud'un yapısal modelinde, sansür mekanizması, dış gerçeklikle temas halinde olan bilinçlilik veçhesini temsil eden *ego*'nun hoşlanmayacağı eğilimleri baskılamak için harekete geçer.[299] Ancak Freud'dan farklı olarak Mead'in teorisi, kendiliği, zihnin merkezindeki bilinçaltı kuvvetlere dayandırmaz. Mead gibi sembolik etkileşimciler, kendiliği, öncelikle bilişsel niteliğiyle tanımlarlar; çünkü sosyal süreç içinde, öz-bilinçliliğin köklerinin, kimliği bilinçli bir biçimde inşa eden bireylere bakılarak anlaşılabileceğini varsayarlar. Bu nedenle, Freud'un teorisinin aksine, kendiliğine bakan ve başkaları tarafından kendiliği görülen bireyin toplumla arasında kayda değer bir çatışma görülmez. Süreçte Mead'in "*I" ve "Me*" ile teorize ettiği kendiliğin iki veçhesi ayrılsa da bir bütünün parçaları olma anlamında birbirlerine aittirler.

"*I"&"Me*"yi diyalektik ilişki içinde birbirini tamamlayan iki faz olarak alırsak, başkalarının davranışlarını yansıtan "*me*"nin etkileşim içindeyken nasıl buna karşı tepki veren bir "*I*"a dönüştüğünü kavrayabiliriz. Aralarındaki ilişkiyi daha net çözümlemek için, "*I"&"Me*" aynı sarkacın iki farklı yöndeki salınımı olarak düşünebiliriz. Bakıldığında sarkaç iki hareket değil aslında iki yönlü tek bir hareket yapar. İki yönlü olması harekete bütünlük veren ve birbirine dönüşebilirliği vurgulayan diyalektiği ön plana çıkardığından, "*I"&"Me*" ile sarkacın hareketi arasında olgusal bir bağ kurulabilir. Mead ise bu diyalektiği "hafıza"nın terimleriyle açıklamayı tercih eder. "*I*"ın sürekli deneyim içinde var olduğu yer hafızadır. "*I*"

[298] George Herbert Mead, *The Classical Sociological Theory*, Ed. Craig Calhoun, Joseph Gerteis…[et al.] (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002), 250.
[299] Infra bknz 69. Sigmund Freud, *An Autobiographical Study*, (London: W. W. Norton, 1963), 23.

hafızada bir gün, bir dakika ya da bir saniye önce kendiliğin sözcüsü olarak oradadır. Verili olan "*me*" olsa da unutmamak gerekir ki bu "*me*", daha önce "*I*" olandır. Çünkü "*I*" tarihi bir figürdür ve asla yaşanılan anda var olmaz[300]. Örnekse, kendi kendime söylediğim bir şeyi hatırladığımda, belki bununla beraber gelen duygusal bir içeriği de hatırlarım. Böylelikle bu anın "*I*"ı, gelecek anın "*me*"sinin içinde var olur[301]. Bu fazlar arasında kendimi yakalayacak kadar hızlı dönüş yapamaz, ne dediğimi hatırladığımda, bir "*me*"ye dönüşürüm. Kendi davranışımızla kendimizi şaşırtabilmemizin mümkün olması da bundan, yani "*Me*" ye dönüşen "*I*"ın kendinin bir nesne olarak farkında olmamasından kaynaklanır. Kişinin kendiliğe ilişkin farkındalığı, "*me*"yi, "*I*"dan ayırdığı ölçüde gerçekleşir. Görüleceği üzere, akışkan (*fluidity of the self*) bir kendilik modeli olan "*I*" ve "*Me*" arasındaki diyalektiği sağlayan, aralarındaki ayrımın kurgusal değil, bariz bir ayrım olmasıdır.

"*I"&"Me*" diyalektiğinin gittiği yer sosyalleşme süreçleri içinde oluşan kendiliğimiz olmasına rağmen kantitatif sosyolojik yöntem, toplumsal yapının ikincilleştirmediği bir "*I*" kavramını, tek başına anlayamamaktadır. Mead'in kendilik tanımlamasında "*me*" gibi yaşamın erken yıllarında tecrübe edilmiş "başkalarının içselleştirilmiş tutumlarından" (*internalized attitudes of others*) oluşan dışa taşan bir ilinti olmasının sebebi, kendiliğin sosyalleşme süreçleriyle olan ilişkisinden kaynaklanır. Buna göre kendilik alanı her zaman başkalarının reaksiyonlarına ve geri bildirimlerine referansla beslenerek sürdürülür. "*I*" yani sosyal olmayan kendilik; kişisel arzuları, ihtiyaçları ve eğilimleri içerdiğinden kişiyi diğerlerinden ayırmaya yardım eder. Bu kavramsallaştırma, Mead'in teorisini deterministik olmaktan koruyan şeydir; zira Mead'in kendiliği, ne genel toplumun tutumlarının bir yansıması, ne de sosyal kültürün içselleştirmesidir[302].

[300] *A.g.e.*,251.
[301] Mead, *a.g.e.*, 250.
[302] *A.g.e.*,30.

III. A.2.a. Kendiliği Düşünme Aracı Olarak "*I*"& "*Me*" ile Yapı & Aktör Arasındaki Benzerliğin Değerlendirilmesi

Aktör, kendiliğin aktif veçhesi ve toplumun davranışlarına yönelik cevabı olan "*I*" ile kıyaslanabiliyorsa, toplumsal yapı da kendiliğin sosyal, özneler arası veçhesi olan "*me*" ile karşılaştırılabilir. Bu kavram çiftlerinin arasında bir iç simetri olmasa da ve doğrudan örtüşmüyor gibi görünseler de, "*I*" ve "*Me*" yi, aktörü ve yapıyı düşünmemize yardım eden, bunları tahayyül edilebilir kılan kavramlar olarak görebiliriz. Nitekim "*I*" ve "*Me*" arasındaki fark, aktör ve sosyal yapı arasındaki farka benzer. Mead, sosyal ve bireysel veçheler olarak birbirlerinden ayrıştırdığı "*I" ve "Me*" nin Bourdieu'nün yapı ve aktör arasında kurduğu diyalektikteki gibi içe ve dışa dönük yapılar olarak diyalektik bir biçimde birbirine dönüşen, kendiliği ya da kimliği bir bütün olarak mümkün kılan yapılar olarak formüle eder.

III. A.2.b."*I*"&"*Me*" ve Din/İnanç Arasındaki İlişki

Belli bir açıdan bakıldığında dini hareketlerin, özellikle de İslam'ın, tıpkı kendilik gibi çift yönelimli olduğu iddia edilebilir. Öyleyse otonom bir kendilik olan aktör bakımından son derece kritik olabilecek din ile inanç arasındaki ayrım, toplumsal ve bireysel boyutlar üzerinden temellendirilebilir. Nitekim İslam'da sosyal düzenin tanımını yapan ve kulu bundan sorumlu kılan dini mesaj ile inancın ahkâmı (itikâd) arasında bir ayrım vardır. Kişinin, Müslüman olabilmek için, imanın ve İslam'ın şartları olarak ayrılmış iki veçheyi (inanca dair olan ve dini yükümlülükleri bildiren şartlar) kendinde bir bütün olarak buluşturması, temsil edebilmesi beklenir. Bu ise kendiliğin inancı idrak eden "*I"* ve dini içine alan "*me*"sinin Müslüman kendilikte aynı anda var olabilmesi durumunu anlatır. Buradan hareketle daha önce sosyal yapı & aktör ve "*I"&"Me*" arasında yaptığımız analojiyi sürdürebilir,

"*I"&"Me*"yi din ve inanç arasındaki ayrımı bulgulamak için kullanabiliriz. Öncelikle dinin, kendilik gibi iki veçhesi olduğunu varsaydığımızda, bunlardan birinin dini öğreti ya da mesaj, diğerinin ise inancın deneyimi olması akla yakın gelir.[303] Eğer "*me*" sosyal öğrenme süreçleri içinde dil, vatandaşlık, sosyal kodlar ve gelenek gibi dışsal yapılarla kendini ortaya koyuyorsa, tüm dışsallığıyla din "*me*"nin içine girebilir. Aktif yönelimi, olanca spontanlığı ve hesaplanamazlığıyla öne çıkan "*I*" ise tüm bağımsızlığıyla inancı idrak edebilmek/algılamak için yetkindir. O halde, din ile inanç/iman arasında, seküler kadın araştırmacıların es geçtiği önemli bir ayrım vardır. Bu ayrımı, örtünme ile inanç arasında kurulabilecek bağ üzerinden sürdürdüğümüzde, bu bize Müslüman kadının bireyselliği hakkında anlamlı bir şeyler söyleyebilir. Örtünme inançtan önce kurulmuş bir kategori olmadığı için kendilik biçimlendirmesinin vazgeçilmez süreçleri olan kendiliğindenlik (*spontaneity*) ve uyarlama (*adoptation*) safhalarından ayrılmaz. Öyleyse din ile inanç arasındaki ayrımın, örtünme yoluyla Tanrı'yı deneyimlemeyi seçen kişilerin kararlarının özerk olabileceğini gösteren temel bir ayrım noktası olduğu iddia edilebilir.

III. B. Modern Bir Kişilik Tipi Olarak Manevi Akışın İnsanı "*Auto-telic*"

Auto-telic, auto ve *telic* kelimelerinin kombinasyonundan oluşan bileşik bir kelimedir. Bu kelimeyi oluşturan ilk sözcük dönüşlülüğü ifade ederken, ikinci sözcük *telic, tellos* kökünden gelir ve "erek" anlamını taşır. Genel kullanımda ise, bu sözcük, "kendi içinde bir gayeye sahip olmak" demektir. *Auto-telic*'in tam karşılığı; kendinden ereklilikliktir. Erek veya ereklilik, felsefe alanına da gönderme yapan bir sözcüktür, kendinde sonlanan bir amaç yani iç değeri olan bir amaç seçmek için kullanılan özel bir terimdir. İç değerden (*intrinsic value*) kasıt, etik ve filozofik bir değerdir ve araçsal değerin tam zıddıdır. Bu tanım, pek çok yönüyle inancını

[303] İslamiyet'te imanın ve İslam'ın şartları birbirinden ayrı tutulmuş olması, dini iki kısımda incelenebileceğini gösteren başka bir argümandır.

deneyimleyen bireyi de kuşatarak, onun modern zamanlarda yaşadığı deneyimin bireysel ifadesini açıklamada eksik kalan pratik bağlantıyı kurabilmemize imkân vermektedir.

Mihaly Csíkszentmihályi'nin pozitif psikolojisinde tanımlanan biçimiyle *auto-telic* kişilik tipi, içe yönelimli (*inner-driven*) olarak nitelenen insanların, karşılığını yalnızca kendi içlerinde bulabilecekleri bir amaç edinmeleri durumunu anlatır[304]. Bu, inanan insanın yönelişine benzer bir hareket noktasıdır. *Auto-telic*'lerin kendinde amaçları, onları, akış (*flow*) yaşadıkları, odaklanmış üst bir zihin durumuna yükselten nitelikleridir.[305] Csíkszentmihályi, bu spesifik kişilikteki insanların, "akış"ı; yani tümüyle bir aktiviteye odaklanmış zihin durumunu, aile hayatında, insanlarla iletişim halindeyken ya da yalnızken, yemek yerken veya bir şey yapmazken de yaşayabileceğini belirtir. İçe yönelimli bireyler olan *auto-telic*'leri dışsal motivasyonlarla etkilenen dışa yönelimli tipten ayıran ve bu kişiyi maddi alandan bağımsız kılan manevi tatmin arayışı, bireysel yöneliş gibi özellikler, manevi bir akış yaşayan inananın yaşadığı deneyimin özelliklerine tıpatıp uyar. Yazarın kendisi de, bu terimin, kendini inancına adamış misyonerlerden bilim adamlarına kadar geniş bir yelpaze içinde akış yaşayan tüm insanlar için kullanılabileceğini belirterek inançla *auto-telic* kişilik arasında somut, pratik bağa işaret eder[306].

Csíkszentmihályi, dışarıdan gelen tehditler ve teşviklerle kolayca manipüle edilemediklerinden özerk ve bağımsız olarak tanımladığı *auto-telic*'leri, herhangi bir çıkar grubundan bağımsız olarak kendi değerlerini içeriden alan bireyler (*internally driven personality*) olarak, değerlerini dışarıdan alan bireylerden (*externally driven personality*) ayırır. Bu ayrımda değerlerini içeriden/dışarıdan alma neyi ifade ettiğini, Bourdieu'nün Batılı özneyi tarif ettiği alan (*champ*) kavramının sağladığı perspektifle anlayabiliriz. Alanı, iktidar

[304] Mihaly Csíkszentmihályi, *Beyond Boredom and Anxiety*, (U.S.A.: Jossey-Bass Publishers, 1975), 22.
[305] Mihaly Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, (New York: Harper Perennial, 2008), 8-9.
[306] Csíkszentmihályi,1974, 22.

etrafında oluşmuş bir bağıntılar yumağı, bir mikrokozmos olarak düşündüğümüzde, kendi mantığı olan, içinde aktörlerin tamamen oraya özgü kazanımlar için mücadele ettikleri ve çıkar elde etmek için hareket ettikleri toplumsal bir dünya tanımı yapmış oluruz.[307] Değerlerini içeriden alan birey, alana ait herhangi bir hiyearşik çıkar grubuna tabi olmaz; aksine kendini mümkün mertebe iktidar alanının dışında konumlandırmaya çalışır. Dışarıdan farklı olarak kendi kurallarını ya da inancını ortaya koymaya çabalar (*self legislation*). Böylece *auto-telic* kişilik, dış etkilerden bağımsız bir biçimde bireyin kendini özerklikle kurması durumunu yansıtır.

Bu noktada *auto-telic* kişilik teorisini antropolojik bir perspektif izleyerek, inanan birey etrafında düşünmek anlamlı olabilir; çünkü değerlerini içeriden alıyor olması, dindar bireyin inancını gerçekleştirmesini sağlayan esas koşuldur. Hatta inancın/imanın gerçekleşmesi bireyin kendi kararıyla hareket etmesine bağlıdır, aksi halde hiçbir inanç türü geçerli ya da sahih olmaz. Ve inanç, daha önce de belirtildiği gibi, kimliğin veçhelerinden biri olan "*I*'ın "kendilik" içinde bütünleştirdiği bir unsurdur. *Auto-telic* kişilik tipi, bireyin inancıyla birlikte, kendini özerklikle kurabilmesi durumunu teorize etmenin yanında inanan insanın yaşadığı içsel deneyimin modern dünyadaki, pratikteki karşılığını göstermek için de vazgeçilmez bir kavramdır.

III. C. Modernite İçinde Otonom Kendiliğin İnançlı Olma Hali

Vatandaşlık, aile ilişkileri, politik ilişkiler, dinsel ilişkiler gibi sosyal yapılar, kişilerin kendilerinin kurmadıkları ama içine doğdukları dışsal yapılardır. İnsanlar bu yapılar neticesinde dillerin, kodların ve geleneklerin sınırlarıyla daraltılırlar. Bütün bu kurucu faktörler kendiliğin pasif veçhesi olan "*me*" ye girer. Eğer insanın kendisinin kurmadığı ama

[307] Bourdieu ve Vacquant, 2010, 81.

kendini içinde bulduğu bir yapıdan söz ediyorsak, din de tüm dışsallığı ile böyledir. Öyleyse daha önce de belirttiğimiz gibi içeriden alınan değerin din olması imkânsızdır, bu ancak "*I*" tarafından gerçekleştirilen inanç olabilir. Kişinin kendi kurallarını koyarak, dış etkilerden bağımsız bir şekilde kendini özerklikle kurması, dindar bireyin imanını gerçekleştirmesini sağlayan esas koşuldur. Aynı şekilde örtünmenin bir inanç deneyimi olarak yaşanması ya da sahih olması, öznenin bunu kendi kararıyla gerçekleştirmiş olmasını gerektirir yani öznenin örtünmeyi bir iman deneyimi olarak yaşaması cinsiyet ya da pozisyon olarak ondan üstte olanın tercihine bağlı değil, bunu kendi kararıyla gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu bağlamda Marcel Gauchet ve Mihai Csíkszentmihályi'nin düşüncelerinden yararlanarak, örtünen kadının inancı ile birlikte kendini özerklikle nasıl kurmuş olabileceği düşünülebilir.

"*I*'ın, "*me*"nin dışsallığından bağımsız olarak idrak ettiği inanç, tam da bireyin özerkleştiği, otonom bir kendilik kurduğu noktada var olur. Bu yüzden herhangi bir inanç dünyası etrafında otonom birey olma durumu rastlanılır bir şeydir; zira inançlı olma durumu, hemen her zaman toplumsal etkileşimden farklı olarak, başka bir şeyi, daha kişisel bir durumu önceler. İnancın deneyimi anlamında örtünmenin özerk bir deneyim olarak nasıl ortaya çıktığı William James'in dinsel deneyimin bir özelliği olarak tanımladığı paylaşılamazlık (*ineffability*) ilkesi ile anlaşılabilir.[308] Paylaşılamazlık, dini deneyim yaşayan bireyin, yaşadığı duyguyu başkalarına anlatmak istediğinde bunu deneyimlediği biçimde ifade edememesiyle ilgili psikolojik bir durumu niteler. Elbette yaşanılan deneyimin bireysel ve kolektif yönlerinin birbirinden bağımsız olarak ama bir diyalektik içinde gerçekleşmesi yalnızca dini deneyime özgü değildir; aynı zamanda bunu toplu dini ritüeller, kutlamalar, spor karşılaşmaları ya da sosyal eylemlerde gözlemleyebiliriz.

Otonom kendilik tekeline sahip tarihi kişilikler, dindar kimseler arasından da çıkmıştır ve böyle olmasını gerektiren önemli bir neden vardır. Nitekim inançlı olma hali, "*I*'ın

[308] William James. *Varieties of Religious Experience*. (Harward University, 1985), 36.

üstlendiği çok kişisel bir operasyondur ve "*I*"ın üstlendiği bu durum, belli bir iktidara bütünüyle ve süreklilik içinde tabi olmanın önündeki engeldir. Üstelik Gauchet'nin *La désenchantement du monde* adlı kitabında dediği gibi uç bir durumda inancın kuralı, hukukun ya da örfün kuralına bile karşı gelebilir.[309] Örnekse örtünen kadınların önemli bir kısmı da kurumsallaşmış geleneksel örfe dayalı anlayışla itişmektedir. Ne var ki, genel-geçer toplumsal yarar kabulü üzerine oturan rasyonellik algısı, bu durumu günümüze tercüme edemez. Gauchet, Machiavelli ve Galilei'den bu yana, modernliğin zihniyetinin, kendini, dinin zihniyetine karşı tanımlamış ve dayatmış olduğunu belirtir. Ancak bu büyük mücadele de, bugün, mücahitleri kalmadığı için bitmiştir. Kilise kaybetmiştir; ama hâlâ yerindedir. Modern anlayış zafere ulaşmıştır; ama dinsel anlayış ve inancı yok edememiştir. Gauchet'ye göre bunun en somut örneğini ilkelerinde ve mekanizmalarında ateist olan modern toplum vermektedir; zira bu toplumu oluşturan bireyler ateist değildir[310]. Bu demek oluyor ki, inanan insanların modernlik içindeki yeri sorgulanabilir, ama sanılanın ve söylenenin aksine, modernlikte hiçbir şey onları dışlamamaktadır. Ve Batı toplumlarının dinsel belleğinin yok olmaması "içinde yaşadığımız dünyanın bir sırrı" olmalıdır.[311] Ne zaman bu sırrın gerçekleşebileceğine inanılmamış, işte o zaman modernin "mana" krizi başlamıştır.

Modern zamanlarda dinin bir mana arayışı olduğunu ifade eden Gauchet, bu arayışın hedefinin gerçeklik değil mana olduğunu, daha doğrusu nesnel gerçeklik değil, öznellik için gerekli olan nesnel mana olduğunu belirtir. Dinsel tutumun ruhunda artık bir şeyi olduğu gibi kabullenme değil arayış vardır, kayıtsız şartsız itaat değil benimseme vardır. Bu ise halis endişenin ve inancın, kurulmuş olan dinsel birliklerin önüne geçmesi demektir[312]. Gauchet

[309] Marcel Gauchet. (1938). *Disenchantment of the World*, trans. Oscar Burge, (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 50.
[310] Gauchet, 1985, 50.
[311] Bilgin,*a.g.e.*,51.
[312] Gauchet, 1998, 93.

bugün, dinin sosyal rolünün kaybolmasının, herkesi dinselliğin özerk yuvası gibi işlemeye başlayan bir kendilik sorunuyla karşı karşıya bıraktığını ifade eder.[313]

İnanç yoluyla tecrübe edilen aşkınlığın dinamiklerini inceleyen Gauchet, bu durumu mümkün kılan şeyin kendiliğin (*self*) fonksiyonları olduğunu dile getirir. Bunlar ise; kendiliğin bölünerek başka bir kendilik keşfetme ve harekete geçirme, kendiliğe bakma ve anlık gerçekliği dışarıdan bir bakış açısından görme imkânını içinde barındırmasıdır[314]. Bu farklılık içinden kaynaklanan temas, daha yüce bir gerçeklik düzeniyle bireysel iletişimin başlangıcıdır.[315] Böylece kutsalın yeni anlayışına içkin azaltılamayan bir inanma otonomisi veyahut iman; aksiyonları ve gelişimi ile bireyin bireyselliğinin içinde, dinden bağımsız olarak yerini alır.[316]

Yine Gauchet'ye göre inanç, kimliğe evrildiğinde köktenci bir tikelliğe dönüşür ve bu da evrensellik iddiasını yok eden bir durumdur. Evrensellik geri çekildikçe, inancın tarih ve hatıraya ilişkin boyutları belirleyici bir önem kazanır. İçinde kendimizi öznel olarak tanımlayabileceğimiz, benimseyebileceğimiz bir geleneğe yer açar. Gauchet sözlerine şöyle devam eder: "Demek ki seçim vardır ve hiç olmadığı kadar önemlidir. Bu öyle bir seçimdir ki, gerçek nesnesi bizzat kendimim".[317] Özne ile nesne arasındaki bu geçişlilik durumu, inancın gizli nedeninin bizden hareket edip yine bize dönen bir oluş durumu olduğunu hatırlatır. Bu ise inancın, inanan bireyin kendiliğinde, içe yönelimli bir biçimde var olduğunu düşündürür. Daha önce belirtildiği gibi içe yönelim tabirinin modern psikoloji literatüründe karşımıza çıktığı ilk yer olan *auto-telic* kişilik, dışarıdan gelen tehditler ve ödüllerle manipüle olmadığı için, otonom karar verme kapasitesinin inanan kişilerde rastlanır bir şey olduğuna işaret eder. *Auto-telic*'lerin yaşamaya eğilimli oldukları manevi "akış" (*flow*), tüm çeşitliliği içinde inanç

[313] *A.g.e.*, 50.
[314] Gauchet, *a.g.e.*, 47.
[315] *A.g.e.*, 47.
[316] *A.g.e.*, 49-50.
[317] Gauchet, 1998, 83.

deneyiminin en ortak unsuru olduğundan, bunu diğer bütün modern anlatılardan daha iyi ifade etmektedir.

Csíkszentmihályi, akış kavramını, Batı psikolojisine aktaran ilk kişidir; fakat kendisinin de kabul ettiği gibi, bu kavramı tanımlayan ilk kişi değildir. Başka bir uzman olan, S. Abuhamdeh, manevi akışı, İslam'daki iman deneyimi üzerinden ele almış ve akış ile tasavvufun önerdiği insan düşüncesi arasında bir bağ kurmuştur. Abuhamdeh'in aktardığına göre, İslamiyet'te insan eylemini önceleyen ilk zihin durumu *al-khatir* olarak bilinir. Bu zihin durumunda akla bir imaj ya da düşünce doğar. Ve kişi bir ayet üzerinde düşünürken ya da Tanrı'nın tezahürleri hakkında tefekkür ederken, tabiat fenomeninin, makrokozmik dünyanın veyahut Tanrı'nın varlığının işareti olduğuna inanılan ruhların yardımıyla, vahdeti ya da akışı derinlemesine tecrübe edebilir. Bu bağlamda akış, aynı zamanda bir kemalât kanalı açar.

Gauchet ve Csíkszentmihályi'nin düşüncelerini birlikte değerlendirdiğimizde, kendinden erekli bir amaç peşindeyken kendini özerklikle kuran manevi akış yaşayan bireyin bireyselliğinin içindeki inancın (*I* aracılığıyla) kendinden kaynaklandığı ve yine (*me* ile) kendine döndüğü sonucuna varırız. Aktörleşen bireyi merkezine taşıyan modernite ve inancı kendinde bütünleştiren kendilik düşüncesi birlikte değerlendirildiğinde, modernite ile inancın bağdaşmayan bir tarafının olmadığı ve karşılıklı olarak birbirlerini içerebilecekleri anlaşılır. Bu çerçevede, Nuri Bilgin, modernliğin farklarını silerek evrenseli yaygınlaştırma yoluyla değil, aynı zamanda gelenekselleştirme, özgülleştirme, hatta folklorikleştirme yoluyla ilerlediğini dile getirir[318]. Bunun için gereken sınır çizici değil, sınır açıcı bir operasyonu modernitenin sunduğu enstrümanların imkânlarıyla gerçekleştirmeyi denemektir. Fakat bugüne kadar dinsellik içinde değerlendirilen inanç, başörtülü kadının özerkliğini ortadan kaldıran bir mesele olarak ele alınmıştır.

[318] Bilgin, *a.g.e.*, 106.

III.C.1. İnanç ile Örtünme Arasındaki Doğrudan İlişki

Daha önce, tarihte birtakım kadın figürlerinin ortaya çıkıp, devlet iktidarına, cemaate ya da aileye bağlı baskı ile değil, inançla kurdukları bağ yoluyla kendiliklerini ifade ettikleri belirtilmişti. Bugün ikinci nesil örtünen kadınlar, bu tür bir direnişe geçerek kendilik taleplerini reddeden sekülerliğin kadın özgürlüğüne dair yorumlamalarının altını deşmektedirler. Peki, örtünme ile inanç arasında kurulan bağın böyle bir kendilik ifadesine varması hangi durumlarda mümkündür?

Meselenin dinsellik değil inancın deneyimlenmesi olduğu her şartta ve durumda, örtünme, inancın deneyimlenmesinin sayısız tezahüründen biri olarak ele alınabilir. Bu durum, örtünmeyi, inancın deneyimi bağlamında ele almayı imkânlı kılar. Başka bir deyişle örtünme deneyimini, birey ile inancı arasında kurulan doğrudan bağ üzerinden konuşabilir hale geliriz. Yukarıda örtünmenin, tıpkı inanç gibi bir deneyim olarak yaşanması ya da sahih olmasının bireyin özgür kararına bağlı olduğundan söz etmiştik. Bundan dolayı örtünme, diğer iktidarların reddedilerek, ilahi iktidarın kabul edilmesi şeklinde radikal bir pozisyonun tercih edilmesidir. Bu ise İslam'ın disipliner kategorilerini benimsemiş Müslüman kadınların bedenlerinin ilahi olana yönelişini ifade eden kararlı bir durumdur. Bu kadınların başörtülerini sahiplenmekte sergiledikleri kararlılık, öğretim üyelerinden basına varıncaya kadar, pek çok çevrede anlaşılamamış ve "bunların arkasında, bunları yönlendiren bir güç var" şeklinde yorumlamalara sebep olmuştur[319]. Kuşkusuz ortaya koyulan kararlılığın arkasında, bu kadını "yöneten-yönlendiren gizli bir güç" vardır. Örtünen kadının, sosyal yaşamda deneyimlediği bu travmatik durumu dengeleyebilecek ve bunun bir kimlik krizine dönüşmesini nispeten engelleyebilecek olan gücün adı "inanç"tır. İnanç, yaşanan yoksun bırakılma travması

[319] Aktaş, 1989, 313.

karşısında, okulun ya da mesleğin taşıdığı anlamdan daha üst bir anlamı devreye sokmakta, bu üst anlam için feda edilenin getirdiği kayıp duygusunu telafi edebilmektedir[320]. 1989'da uzun bir yasaklanma sürecinden sonra anayasaya konulan ek maddeyle tam başörtüsü serbestisi tanınacakken Anayasa Mahkemesi'nin, yasayı iptal etmesiyle hayalleri yıkılan örtünen kızların yayımladıkları bildiri böyle bir hissiyatın göstergesidir:

> Kıyafetler elbette ki inançların dışa akseden görüntüleridir. Benim örtüm de Allah (C.C.)'un emirlerine teslim oluşumun apaçık göstergesidir. Ve tekrar ediyorum, örtüm inancım 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 hâlâ dünyanın hiçbir yerinde gösterilmeyen bir çabayı gösteriyor ve inandığım için örtündüğümü ispata zorlanıyorum. Neden? Ben elhamdülillah Müslüman'ım ve mühendis, avukat olmaktan değil, sadece "Müslüman" unvanını taşımaktan dolayı onur ve şeref duyarım. Örtümü ve dinimi savunmak, inandığımı yaşamak için varım[321].

Görüldüğü gibi, "hiç kimse" olarak, ama başörtülü "hiç kimse" kalarak kafalarındaki hayat tasavvurunda ısrar eden örtünen kızlar, ikinci nesil örtünenlerin de ilk nüvelerini atmışlardır. Nitekim bir dine inanmak basit bir şey değildir. İnanmakla insan, dine bağlanmış, bir bilgi sistemine, müte'al açıklamalara, değerler alanına tabi olmuş sayılır. İnanma, daha başlangıcında bile aklı, fikr(etmey)i, gözden geçirmeyi, hesapla(ş)mayı, azap veren soru(n)larla baş etmeyi, varlık ve hayatı ciddiye almayı gerektirir. Böylece sor(uştur)mayı, kafa yorarak derinleşmeyi, hakikat iddialarının takipçisi olmayı, karşılaştırmalar yapmayı gerektiren sıkı bir deneyimleme süreci başlar[322].

Bugün akademik çevrelerde inancın deneyimini anlamak noktasında yaşanan paradigmatik iflasta, başörtülüleri tanımlayarak sınırlandıran araştırmalara karşı direnerek

---

[320] Kentel, *a.g.e.*, 54.
[321] Aksoy, *a.g.e.*, 182.
[322] Subaşı, "Gündelik Hayatta Din ve Laiklik", *Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri*, (İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği 2010), 168.

kendilerini resmi ideolojiye teslim etmeyen kadınların inançlarının önemli bir payı vardır. Bu tür, eğitimli kadınların örtünmelerini gerekçelendirmeye çalışan akademik araştırmalarda erkek baskısı izleği tüketilip sündürüldükten sonra, kızların cemaat baskısı nedeniyle örtündükleri gerekçesine başvurulmuştur. Oysa Cihan Aktaş, kimsenin baskısı olmadan Kur'an'la aralarındaki engelleri aşmasını bilen ikinci nesil örtünen kadınların, kendi başlarına, kendi düşünebilme güçleriyle, Nur ve Ahzab surelerini okuyarak örtünmeye karar verdiklerini belirtir[323]. Buna karşın, "kadınların belli bir otoriteye tabi olarak örtündükleri" açıklamasının, kadınları ehlileştirmeye alışmış olan geleneğin kurumsallaşmış zihniyeti tarafından sahiplenilmesi, mücadelenin içeride de devam ediyor olduğuna işaret eder. Çünkü belli bir otoriteye tabi olmaksızın inanca giden yolları kendi başına edindiği itikat bilgisiyle keşfederek örtünen kadının bireyselliğini rahatsız edici bulan yalnızca laik kesim değildir. İtikadi keşf yolunun yalnızca kendisine ve kendisine katılacak mesut hanımlara mahsus kılınmış olduğunu düşünen pek çok Müslüman erkek de vardır. Halime Toros, *Halkaların Ezgisi* adlı yapıtında böyle düşünen erkeklerin psikolojisini şöyle betimler:

> Birçok erkek ellerinde Gazzali kitapları, kadınlara pasajlar okuyorlardı.
> Karşı çıkmak kutsalı çiğnemekti.
> Kaçınılmaz olan,
> SEVMEKTİ!
> Evlenmek erkekler için çok faideliydi.
> Bunu okurken anlıyorduk. Evlenmek tabii ki erkekler için faydalıydı. Kadın evi düzeltir, gelene gidene hizmet eder, yemek pişirir ve çamaşır yıkardı. Erkek bunlarla meşgul olursa, ilim ve ibadetten geri kalır. Peki kadına düşen neydi? Erkeğin cennete girmesi için elinden geleni yapmaktı herhalde[324].

Örtünme ile inanç/iman ilişkisi dikkate alınmadığında, her iki kesim için de, bunu, bir kadının gönüllü köleliği seçmesi olarak görmek kaçınılmaz olur. TESEV'in yaptığı araştırmada, ortaya çıkan en önemli bulgulardan biri, türbanın siyasal simge olduğunu iddia

[323] Aktaş, *a.g.e.,* 24.
[324] Halime Toros, *Halkaların Ezgisi*, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997), 41.

eden "laik" kesimin ve bunun bir kimlik meselesi olduğu iddiasını taşıyan kimi "İslamcı" ve liberal çevrelerin görüşlerinin aksine, başını örten kadınların büyük bir çoğunluğunun, bunu "İslam'ın emri" olduğu için yaptıklarını belirtmiş olmalarıdır[325]. Başlarını neden örttükleri sorulduğunda, örtülü kadınların %71.5'i İslam'ın emri olduğu için örtündüklerini söylemekte, bu oranı %7.6 ile çevresindeki herkes örtündüğü için kendisinin de örtünme mecburiyetinde olduğunu belirtenler izlemektedir. Başını örtmenin kimliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu, örtünmediği takdirde kendini toplum içinde "çıplak" gibi hissedeceklerini söyleyenlerin oranı sadece %3.9'dur. Baş örtmeyi namuslu bir kadın olmanın şartı olarak görenler ise %3.4 ile çok düşük bir orandadır. Örtünen kadınlar için siyasi bir harekete dâhil olmak hemen hiç bahsedilmeyen bir neden iken kendisi ya da eşi örtünmeyenler için bu neden %8.7 gibi bir oranda dile getirilmektedir. Verilen cevaplarda, kadınların örtünmeyi bir sorgulama sonucunda emrin doğruluğuna ikna olarak kabul edip etmedikleri anlaşılamasa da, İslam'ın emri olarak örtünmeleri gerektiği sonucuna ulaşan bu kişilerin kararlarının kendilerine ait olduğunu gösteren bir bulgu vardır. Bu bulgu, "yakın aile ve dost çevrenizde çoğu kadın başını açacak olsa, siz de başınızı açar mıydınız?" sorusuna türbanlı kadınların %94.1'inin "hayır" cevabını vermiş olmalarıdır. Ayrıca eşi, nişanlısı ya da boşandığı eşi başını örten erkeklere, eşlerinin ya da nişanlılarının başlarını neden örttükleri sorulduğunda %59.3'ü "İslam'ın emri olduğu için" cevabını vermiş, bunu %7.8 ile "çevredeki herkes örtündüğü için" cevabını verenler izlemiştir. Bu erkeklerin sadece %1.5'i eş ya da nişanlılarının namuslu bir kadın olmanın şartı olarak gördükleri için örtündüklerini belirtmiştir. Aynı şekilde, eşi ya da nişanlısının başının örtülü olmasını isteyen bekâr ya da nişanlı erkeklere bunu neden istedikleri sorulduğunda, %51.6'sı "İslam'ın emri",%7.8'i "çevre", %4'ü ise "namus"

[325]. Ayrıntılı bilgi için, Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak. Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset. 2006, s.26.

gerekçelerini belirtmiştir.[326] Örtünen kadınların sadece %0.9'u eş ya da nişanlısı istediği için örtündüğünü söylemekte, eş ve nişanlı dışında ailesi istediği için örtünenlerin oranı ise %0.2'de kalmaktadır. Netice itibariyle bu sonuçlar, toplumda genel bir kanaat olarak öne sürülen ve kadınların örtünmelerinin aile ya da çevre baskısından kaynaklandığını savunan görüşleri doğrulamamaktadır.

Eğitimin modernleştiren, sekülerleştiren bir süreç olmasına ve bütün bu negatif etkenlerin varlığına karşın, ikinci nesil örtünen kadınların, İslam'la olan kişisel ilişkileri ve kendiliklerinden ortaya çıkan örtünme davranışı, örtünmenin inancın bir deneyimi olarak gündelik hayat içinde her an gerçekleşmekte olduğunu göstermektedir. Öte yandan bu deneyimin doğrudanlığını silmeye çalışan negatif etmenlerin, istemeden de olsa, örtünmenin oluş şartlarını hazırladığı öne sürülebilir. Eğer kimlik ya da kendilik dediğimiz süreç, dış dünyadan verilen vatandaşlık ve cemaatsel kimliklerin sorgulanması yoluyla gerçekleşiyor ise, mevcut vatandaşlık tanımı ile kamusal kimliği geçersiz kılınmış ve cemaat (aile, çevre, akraba, okul) içi kimliği de kurumsallaşmış örf tarafından tabi olma zorunluluğuyla tehdit edilen örtünen kadının, en şiddetlisinden bir sorgulama yaşadığı söylenebilir. Bu süreç sonunda örtünen kadın, üçüncü bir yol seçmek ve gerçek kimliğinin peşine düşmek zorunda kalmıştır. Bu yola talip olan kadınlar, örtünmenin biçimi konusunda, kendi duyarlılıklarıyla ilgili bir sınav verseler de, örtünmeyi çoğunlukla inançlarının gereği olarak yaşadıkları bir deneyim olarak görme eğilimindedirler. Ve bir üst değer olarak gördükleri örtünmeyi yerine getirmek için, devletin ya da herhangi bir erkin belli bir biçimde örtünme ya da örtünmeme yolundaki yaptırımlarına, bedeli ne olursa olsun (okuldan, meslekten atılma ya da evliliklerin ailevi ilişkilerin sona ermesi) direnmektedirler.

[326] Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. (İstanbul: TESEV Yayınları, 2006), 89.

III. C.2. Sosyolojinin Örtünme Deneyimine Yaklaşımındaki Sorunlar

Modernliğin, esası itibariyle, seküler bir değişim süreci olarak anlaşılmasını sağlamış olan sosyoloji disiplini yeni itirazlarla karşı karşıyadır. Bu itirazlar, genel olarak dinin, özel olarak İslam'ın uyanışına bağlı yaşanmaktadır. Sosyolojinin dini, kendi gerçekliğiyle yüzleşerek anlama çabasının önündeki engeller, bilime içkin olan yakıcı sorunlarla ilgilidir. Necdet Subaşı'na göre, bunlardan en önemlisi sosyal bilim çalışmalarının her aşamasında var olan meşruiyet sorunudur.[327] Meşruiyetle, mevcut herhangi bir yapı ya da düşüncenin ahlaki, hukuki, siyasal ya da dinsel düzeyde nasıl teşekkül ettiği anlaşılır. Bu ise bizi, bilim tarihinde yapılan en eski tartışmanın konusu olan, bilginin hangi prosedürler ekseninde oluştuğunu sorgulamaya götürür. Sosyal bilimlerin insani ve toplumsal gerçekliğe vurgu yapan doğası, gündelik gerçekliğin ürettiği meşruiyet kriterlerinin dışında düşünülemeyeceği için, bu kuşatma sosyal bilim araştırmalarını da meşruiyet tartışmasının bir parçası yapmaktadır[328]. Nitekim biri bilim dünyasından diğeri de gündelik gerçeklikten beslenen argümanlarıyla Thomas Kuhn ve Michel Foucault da, bilimsel bilginin meşruiyet zeminini tartışmaya açmışlardır. Kuhn, her bilimsel etkinliğin verili bir paradigmaya hapsolmak zorunluluğunu dayatan hâkim anlayışa dikkat çeker. Paradigma içinde kalan bilgiyi güç ilişkisi kuran türden bir araç olarak tanımlayan Foucault, bu tür bilginin ya söylemler aracılığıyla iktidara dönüştüğünü ya da iktidarın söylem tarafından harekete geçirildiğini belirtir.[329] Bu düşüncelerden, akademik bilimlerin yalnızca bilgi üretmediği aynı zamanda iktidarın yolunu açtığı anlaşılır. Bundan dolayı Foucault'ya göre güç olmadan bilgi, bilgi olmadan da güç olmaz.[330] Durum böyle olunca da her yeni bilimsel atağın, girişim ve söylemin, farklı bir

[327] Subaşı, 2007, 29.
[328] *A.g.e.*, 29.
[329] *A.g.e.*,30.
[330] Michel Foucault, *Critical Assessments*,(Routledge, 1994),32.

anlam ve zihniyet dünyasıyla ilgili olarak kendini tanımlayabilmesi için öncelikle sınırlılıkları olan bu verili paradigmayı yarması gerekmektedir.

Louis Althusser, ünlü çalışması *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda, gündelik hayatın temel ve kurucu bileşenlerini ele almakta ve görünürde devletten ayrı gibi durarak yapılanan unsurların gerçekte nasıl olup da devletin ideolojik açıdan ayrılmaz birer araç ve aygıtına dönüştüğünü göstermektedir[331]. Türkiye'de egemen din sistemindeki makas değiştirme çabalarının hepsinde hâkim olan unsur, din konusundaki kararlılığın korunması olduğundan, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumuyla kendini devletin bir parçası yapan mevcut sistem, Althusser'in fikri ile doğrudan örtüşmektedir.[332] Böylelikle gündeliğin içine sızan devlet kendini bir ideoloji olarak gerçekleştirmekte hiç zorluk çekmez.

Öznel deneyimi ve her türlü deneyimleme meselesini yakın zamanlarda analiz etmeye başlamış olan sosyal bilimlerde zaman zaman görülen paradigmatik kısıtlar, Türkiye özelinde, meşruiyet tekelini elinde bulunduran iktidar güçleri ile birlikte farklı bir politik anlam kazanmaktadır. Sözgelimi, ibadetlerin asıl hedeflerinin dışa dönük bir mesaj vermekten ziyade, içe dönük pedagojik bir olgunlaşma, bir terbiye süreci olduğu çoğu kez ıskalanan bir konudur. Elbette modern dönemde yaşanan dönüşümle birlikte, bu dini pratiklere ve özelde başörtüsüne, toplumsal ve siyasal boyutlar gibi dışsal boyutlar da eklenmiştir; ancak bunlar dinselliği incelemek için gerekli art alanı sağlayamaz. Örtünme olgusunu yalnızca dışsallığıyla ele almak, modern sosyoloji ve antropolojiye hâkim olagelmiş ana perspektifin aşmaya çalıştığı kısıtların yerini sağlamlaştırır.

O halde, genelde din, özelde de İslam dini ile ilgili sosyal bilim araştırmalarının bir kısmında karşılaşılan metodolojik sorunlarını tartışabilmek için, bu alanda İslam konusundaki

[331] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çevirenler: Yusuf Alp-Mahmut Özışık, Birikim Yayınları, 1978, 28.
[332] Subaşı, 2007, 40.

ön yargıya bağlı olarak gelişen paradigmatik kısıtlara temas etmek gerekmektedir.[333] Din konusunda asgari düzeyde de olsa, olması gereken bilgi düzeyine bu araştırmalarda rastlanamaması, çoğu zaman, bu çalışmaların güvenilirlikleri konusunda da ciddi kaygılara neden olmakta, çalışmaların akademik ve toplumsal geçerliliklerini zayıflatmaktadır.[334]

Özellikle III. Sosyoloji kongresi bünyesinde oluşturulan Din Sosyolojisi Çalışma Grubu'nun 2010'da Eskişehir'de gerçekleştirilen toplantısında ortaya koyduğu metin, din sosyolojisinin Türkiye'deki konumuna işaret eden ilginç argümanlara sahiptir. Bu metne göre;

> Bugün din kurumunun eskiden yerine getirdiği pek çok işlev modern kurumlara devredildiği bilinmektedir. Artık bütünleştirici güçler olarak, modern kurumsal yapılardaki gelişimin gözlemlenmeye başlaması, sözgelimi çıkarları zedelenen atıf yollu statü gruplarının dikkatini çekerek dini cemaatleşmelere yol açmakta ve toplumumuzda "sağlıksız" gelişmelere neden olmaktadır. (...) Bu bakımdan, bu tür gruplarla ilgili yapılan sosyolojik çalışmalardan elde edilecek bulgular, ülkemizde bir din politikasının belirlenmesinde hem Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kuruluşlara, hem de politika belirleyicilerine yardımcı olacaktır, rasyonel temelli bir toplum inşasında katkı sağlayacaktır. (…) Ayrıca ülkemizde son yıllarda bilhassa irticai terör örgütlerinin su yüzüne çıkmasıyla bu tür fundamentalist akımların boyutlarının ne derece önemli olduğu anlaşılmıştır. Bu bakımdan, radikal siyasal İslamcı akımların bilimum incelenmesi, ülkemizin tabiri caizse bir din haritasının çıkarılması, din sosyolojisi alanındaki çalışmaların önemini ve aciliyetini bir kez daha ortaya koymaktadır[335].

Görüldüğü gibi yukarıdaki metin, siyasetin emrinde bir bilim arayışının, özellikle din konusundaki sosyolojik tasavvurun gelişmesinin önünde nasıl bir engel olduğuna dair bir fikir vermekle kalmaz, bunun toplum üzerindeki olası sonuçlarının incelenmesini de bir zorunluluk haline getirir. Halihazırda, İslam geleneğinin kadınlara yönelik ayrımcılığını vurgulamak için İslam tarihinin klasik metinlerini, günümüz şartlarına göre bir içtihat yapıp yapmadığına bakmaksızın yargılayan pek çok çalışma vardır.

---

[333] Şişman, 2012, 142.
[334] Bknz supra, 64. Nilüfer Göle'nin Modern Mahrem'de yalnızca Fatıma Mernissi'nin yorumlarına dayanarak örtünme emrini tartışmaya açması. Göle, Modern Mahrem, 90.
[335] DSCG, Din Sosyolojisi Çalışma Grubu. "Din Sosyolojisi", Dünya'da ve Türkiye'de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi 2-4 Kasım 2000, Eskişehir, Ankara: Sosyoloji Derneği, 221, 223.

Sosyal bilimler, belli bir perspektife ve kantitatif verili bilgiye sadık kaldıkça, bilimin ve sosyolojik dilin örtünme gibi insanî bir deneyimi dile getiremeyeceği açıktır. Hatta bu türlü bir izaha gitmek, örtünmeyi sosyolojinin araçlarıyla anlamaya çalışmak, bu duruşa zarar verebilir. Bu çeperlerin dışına çıkmaksızın yapılan dışsal gözlemin, olanca bireyselliği içinde yaşanan bir insani deneyim hakkında söyleyebilecekleri yazık ki sınırlıdır.

Sonuç

Başörtüsü, üzerine ne kadar çalışılırsa çalışılsın daima eksik kalacak bir meseledir. Çünkü başörtüsünü bir mesele haline getiren ve ona bir kabuk veren cinsiyetçilik ekseninin yanı sıra, sınıfsal ve ideolojik ayakları da bulunmaktadır. Meselenin çok boyutluluğu, ister sekülarizmin problemli geleceğini sorgulamak ve Türkiye'deki laiklik anlayışının açmazlarını ortaya koymak için, ister kadın bedeninin iktidar tarafından araçsallaştırılmasını mercek altına almak için olsun, başörtüsünü bir prizma gibi kullanabilme imkânı verir. Bu prizma bize hem dogmalarımızı gösteren, hem de yeni bir oluşum umudu sunan mükemmel bir araçtır. Bu nedenle, çalışmamın ilk kısmında, başörtüsü meselesinin dinamiklerini, bu prizmayı harekete geçiren kaynaklar olarak kullanarak, seküler kadın araştırmacıların çalışmalarındaki yaklaşımları bu dinamikler üzerinden anlamlandırmaya çalıştım. Ayrıntılı bir biçimde yaptığım analiz, araştırmaların sorunlu yanlarının yalnızca içerideki (araştırmacıya dair) kaynaklara bağlanamayacağını gösterdi. Örtünme/örtünmeme olgusunun sorunsallaştığı yeri tespit etmeye çalışırken feminizmdeki "beden" kavramı, oryantalist anlamları ve sekülarizmle ilişkisi bağlamında okumayı denediğim örtünme meselesinin moderniteye içkin, aşılamaz bir sorun olmadığının farkına vardım. Araştırmalarda, başörtüsü meselesinin dinamiklerinden doğan sınıfçı, cinsiyetçi ve ideolojik olan problem kuşaklarının hemen hepsinin etkilerine rastlamış olsam da, bu durum araştırmacıların ikinci nesil örtünen kadınların deneyimini anlamasına engel değildi. Nitekim özdüşünümsellik ve çok disiplinli bir yaklaşım benimseyerek bu meseleyi aşmak mümkündü.

Belki de, ele aldığım sorun, bahsi geçen araştırmacıların tıkanıklığından çok, modernin meşruiyet kriterleri ile sınırlandırılmış, geçerli paradigmanın açmazlarıyla hesaplaşamamış sosyolojinin enstrümanlarının, belli insani deneyimleri anlamakta yetersiz kalıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Günümüzde örtünmenin ifade edildiği araştırmaların

karmaşıklığı ve inanç ile aktör, seküler ile dinsel, kişisel ile kamusal arasındaki yeni buluşmalar, çok disiplinli bir yaklaşımı ve bunun ötesinde sosyolojik düşüncenin hali hazırdaki yerleşik çerçevelerinin eleştirilmesini gerektirmektedir[336]. Bu ise, zaman zaman sosyolojinin belli bir paradigma ile sınırlanmış ufkunun dışına çıkma ve incelenen insani deneyimin anlamlarını çok disiplinli bir yaklaşım içinde arama olanaklarını gösterir. Çok disiplinli yaklaşım, her şeyden önce farklı anlama araçları sağlayacağı için, insani deneyim gibi pozitif bilimin bittiği yerde başlayan bir olguyu, bireyin iç mekânından yola çıkarak içeriden bir kavrayışla anlama imkânı verebilir. İnancın deneyimi bağlamında yaşanan örtünme ile modernite arasında negatif bir bağ kuran araştırmaların en büyük zaafı, kantitatif sosyolojinin enstrüman sınırlılığına ilişkin olarak toplumsal bir dünya olarak ele alınan örtünen kadın olgusunun dışsallığından öteye geçememiş olmalarıdır. Modernite içinde değişen kendilik tanımlamalarına bigâne kalan bu tür araştırmalar, böylelikle gündelik gerçekliğin içinde insani deneyimi yakalama şansını da kaçırmış olurlar. Oysaki sosyal durumların, insani deneyimlerden hareketle anlaşılması, hem dışarıdan hem de öznenin deneyimlediği bağlamda (toplumsal ve bireysel) bir yaklaşımı ifade etmektedir. Çok disiplinli yaklaşımın önündeki en büyük engel, enstrümanları azaltan ve uzmanlık alanı etrafında sınırlayıcı kısıtlar getiren bu kökleşmiş algı olarak görünmektedir. Bu algının izleri, inancın deneyimine içeriden nüfuz edebilme imkânı veren çeşitli bilgi alanlarının varlığını, bu çabayı göstermek için yeterli bir sebep olarak görmeyen araştırmacıların çalışmaları ile görünür olmaktadır.

Böyle insani bir olguyu incelerken, bu tür bir tercihin yapılmış olması, çok disiplinli bir yaklaşımın yanında "bakışın" kendisinin özdüşünümsel olmasının önemini hatırlatır. Çünkü Bourdieu'nün belirttiği gibi "insani eylemler, uyaranlara anında verilen karşılıklar değildir ve bir kişinin bir başkasına en küçük 'tepkisi' bile, bu iki kişinin ve aralarındaki

[336] Göle, 2012, 30.

bağıntının tarihiyle yüklüdür".[337] Akademisyenler ise bu yükten hiçbir şekilde muaf değildir. Entelektüel yanlılığı engellemenin tek yolu araştırmacıların bağıntısal düşündüklerinin farkında olmaları, düşünümsel bir geri dönüş yapabilmeleri olarak görünmektedir. Sözünü ettiğim araştırmacıların çalışmalarında rastladığım çelişkili ve semptomatik örnekler, toplumsal dünya olarak ele aldıkları başörtüsü deneyiminin olgusal tarifini yaparken kendilerini nesneleştirmedikleri ve bazı tarihsel, kuramsal dogmaları sorgulamadıklarını ortaya koymuştur. Bu durumda, çalışma içerisinde örneklendiği gibi araştırmacının duygusal katılımı, öznel statü ve anlayışının, olağan ve evrensel bir şeymiş gibi araştırmaya dâhil olması söz konusu olmuştur. Bu ise araştırmacıların ikinci nesil örtünen kadınları, hem sosyal bir mücadelenin aktörü ve kahramanı, hem de esaret altındaki beden olarak kurgulamaya götüren derin çelişkilere yol açmıştır. Bunun yanında çalışmaların üçünün de belirli bir dünya görüşüne işaret ediyor olması, araştırmacıların bilimsel olan söylemlerinin, inceledikleri olgudan çok, bu olguyla kurdukları ilişkilerini tarif ettiğini göstermektedir. Böyle bir araştırmacı pozisyonu, irdelenen örtünen kadının deneyiminin anlaşılmasının önünde ciddi bir engeldir. Ancak bu durum, nesnelci bakışın inşa ettiği yapıların ya da yanlı gerçeklik modellerinin, bilimsel araştırmalar kanalıyla gerçekliğin yerine geçmesi kadar tehlikeli olamaz. Nitekim akademik araştırmalarla üretilen gerçeklik modellerinin zaman içinde "özerklikle donatılmış tarihsel gerçeklikler gibi hareket ederek toplumsal algıyı" nasıl dönüştürdüğü son zamanlarda yapılan çalışmalar ile iyiden iyiye ortaya konulmuştur[338]. Bilimsel araştırma yapan araştırmacının bu eğilimleri, içinde evrildiği alanın (*champ*) kuvvetlerine ve taleplerine sistematik bir cevap vermeye başladığında özdüşünümsel sorunlar da, sosyolojinin paradigmatik kısıtlarıyla içi içe geçer. Bu vesileyle, Bourdieu'nün, *homo academicus*'un özdüşünümsel operasyonu için, neden kurumsal dogmatizmle yetinmeyip,

[337] Bourdieu ve Vaquant, 2003, 113-114.
[338] Bunun ülkemizdeki en somut örneği, son zamanlarda resmi tarih söylemi üzerinden yapılan araştırmalardır. Ayrıntılı bilgi için aralarında Mete Tunçay, Halil İnalcık, Yavuz Bahadıroğlu gibi yazarların konuyla ilgili makalelerinin bulunduğu *Resmi Tarih Yalanları* kitabına bakılabilir. *Resmi Tarih Yalanları*, (İstanbul: Profil Yayınları, 2013)

kişisel, akademik önyargıyı nesneleştirmek için ikili bir amaç ve nesne inşa ettiği de anlaşılmış olur[339].

Bu araştırmacılarda rastladığım sorunlardan bir diğeri de, modernizm ile din arasında kurdukları karşıtlık ilişkisinde, bireysel keşif yoluyla örtünmeyi tercih etmiş ikinci nesil, örtünen kadını, otonom özne statüsüne sahip olmayan ve inancını dünyevi bir otorite üzerinden dolayımlayarak yaşayan yalınkat bir figür olarak yansıtmalarıdır. Araştırmacıların bu kadınları sabit bir kimliğe indirgemeleri, kendi öznellik anlayışlarını, modernitenin eskimiş kalıplarının belirlemesine izin verdiklerini göstermektedir. Hâlbuki tezimde geniş bir biçimde işlediğim gibi bireyin durumu ve öznellik tanımı zaman içinde değişime uğramış; yalnızca toplumsal olarak kendini nasıl konumlandırdığıyla ilgili olarak değil, aynı zamanda kendisiyle olan ilişkileri temelinde de değişmiştir.[340] Sözgelimi 18. yüzyılda, yurttaş figürüyle özdeşleştirilmiş öznellik fikri, bugün sorgulamaya açılmış ve geçerliliği tartışılır olmuştur. Ele aldığım araştırmaların sonuçları üzerinden modernite ve inanç arasındaki bağ sorgulandığında, modernitenin amentüsünde örtünün açılmasının, bilime inanmak kadar hayati ve ilkesel bir yer tutmadığı gözlemlenir. Çünkü başörtüsü kendi üzerinden değil, ancak başka dolayımlar üzerinden, bilim karşıtı ya da modernite karşıtı bir simgesel içerikle kodlanarak norm karşıtı bir olgu haline getirilmiştir. Şu halde fazladan bir bağlantıya ihtiyaç duyulmuş olması, iktidarın mevcut sosyolojik paradigmayla kurduğu işbirliğinin araştırmacılarla olan ilişkisine de ışık tutmaktadır.

Türkiye gibi, dinle öteden beri gerilimli sayılabilecek bir ilişki içinde olan, dinin derin bir ilgiyle incelendiği araştırmalardan ziyade sosyo-politik bir gerçekliğin dili içinde ifade bulduğu araştırmalara rastlamak şaşırtıcı olmaz. Bu durum, dini pratikleri yalnızca dışsal yanlarıyla betimleyen sosyal bilimler disiplini içinde geçerliliği olan belli bir perspektifin

[339] Infra, 59'da Bourdieu'nün öngördüğü özdüşünümselliğin yalnızca kişisel kanaatlerimizin önyargısını değil, akademinin kurumsal dogmasını nesneleştirmemizi kapsayan ikili bir süreç olduğu belirtilmiştir.
[340] Gauchet, 1998, 75-76.

kendi toplumsal gerçekliğine de, ötekileştirici ve kategorize edici bir biçimde yaklaşmasına neden olmaktadır. Bu arada dinin, bir cevap önerisi olarak öne çıkan açılımlarının, pekâlâ hepimiz için birer imkân, bir tasavvur zenginliği sunabileceği fikri kolayca unutulup giden bir fikir olmaktadır.

Araştırmacıların çalışmalarını ayrıntılı bir biçimde analiz ettiğim tezimin yöntemini belirleyen de, bu araştırmacılara dair temel eleştiri noktam oldu. Bir başka deyişle, araştırmacıların hem özdüşünümselliklerini sorgulamak, hem de sosyoloji disiplinindeki belli bir perspektifin öznel deneyime bakışı söz konusu olduğunda beliren paradigmatik sığlığını ve enstrüman yetersizliğini eleştiriye tabi tutmak üzerine kurulu olan yöntemim araştırmacıların kaçırdıkları noktalar üzerinden yol aldı. Benimsediğim bu yöntem beni örtünen kadının inanç deneyimine temas edebilmek için araştırmacıların içine düştükleri paradigmatik kısıtlardan kaçarak çok disiplinli bir yaklaşımla yeni bir perspektif geliştirmeye sevk etti.

Kimi sosyolojik yaklaşımlardan farklı olarak, bireysel bağlamda inancın önemi üzerinde durarak öznel deneyime temas etmeye yönelen felsefi, antropolojik ve psikolojik perspektifler, çok disiplinli bir yaklaşımın doğruluğunu teyit etmektedirler. Sosyoloji içinde hâkim bir ekolün yadsıdığı aktörün sosyal psikolojideki karşılığı olarak düşünülebilecek "*I*"ın, toplumun davranışlarını yansıtan kendiliğin diğer veçhesi olan "*me*"ile kurduğu diyalektik ilişki, bütünlüklü kendilik (self) tanımı yapmaktadır. Bu nedenle kendilik, psikoloji alanına geçiş yapmadan tam olarak kavranabilecek gibi görünmemektedir. Böyle bir kendilik kavramsallaştırmasından hareketle, içsel yönelimli ve tümüyle otonom olarak tanımlanan bir kişilik tipi olan ve "*I*"ı ete kemiğe bürüyen psikolojideki *auto-telic* kişilik teorisi sayesinde, inanç ile otonomi sahibi birey olma arasında pratik düzeyde bir bağ kurulabilmektedir. Bu durumda, Marcel Gauchet'nin, insanın bireyselliğinin içinde inancın bulunabileceği fikri, modern teorilerle temellendirebilir hale gelmekte ve modernite ve inanç arasında kapsayıcı bir bağ olabileceği ortaya konulmuş olmaktadır.

Bugün Müslüman aktörler, gündelik hayat pratiklerindeki inanç ve aktörlüklerini verili olmayan bir öznellik biçimiyle ifade etmektedirler. Bu ifade, kamusallaştığı andan itibaren, modern küresel ve seküler kamusal hayatın ürettiği cinsiyetlendirilmiş kendiliğin tanımları üzerindeki ipoteğini silme yönünde bir davranışı su yüzüne çıkarır. Özellikle kadın aktörler, kişisel ya da kolektif kimliklerinin önemli bileşenlerinden biri olan giyim ve ifade pratiklerini, çift yönlü erkek egemen baskısına rağmen, kamusal alana taşıyarak, hem kendilerine, hem inandıklarına sadık kaldıkları yeni bir kendilik biçimi ortaya koymaktadırlar. Bu ise marjinalleşen örtünen kadınların makul olarak evrilebilecekleri yeri belirlemede, yeni bir gelecek güzergâhı vererek, onların duruşlarını *queer* teorisi içinden anlamlandırmaya olanak tanır. Bu durumda, örtünme yoluyla inancın deneyimlenmesinin modernite ile bağdaşırlığı üzerine yapılan bu çalışma, bu deneyimin, seküler-aydınlanmacı modernliğin cinsiyetçi izdüşümlerine ve kamusal doksaların çözülmesine katkıda bulunduğunu iddia etmenin yanında, amacının ötesinde bir vurgu yaparak, ikinci nesil örtünen kadının aldığı pozisyonun *queer* damarından giderek toplumsal eleştiriye yeni bir nitelik kazandırabileceğini öne sürer.

Böyle bir insanlık durumu var olagelmektedir. Bu nedenle örtünme deneyimi gibi sorunsallaştırılan pratiklerin inanca açılan bireysel veçhelerine ve bunların moderniteyle kurduğu ilişkiye bakmadan geçmek büyük bir eksiklik olabilir. Çünkü çalışmamın en başında yapmak istediğim, modernitenin dışına çıkmak değil, aynı geleneğin içinde onun kapasitesini, sınırlarını yoklayarak böyle bir deneyime temas edilebilme imkânlarının var olduğuna işaret edebilmekti. Bu ise zaman zaman Aydınlanmanın enstrümanlarını kullanarak aydınlanmacı bir epistemolojiyi eleştirmek anlamına gelse de, aslında ontolojik bir sorunun epistemolojik bir soruna dönüşmesinden başka bir şey değildi. Böyle bir sorunla hesaplaştığım çalışmamın baştan sona her aşamasında, modern bilimin alanının genişletilip inanç gibi bir öznel deneyimi anlayabileceği umudu bana rehberlik etti. Çünkü inanç, ortak deneyimlerin belki de en ortağıdır. Ve hangi pratikle olursa olsun inancın deneyimlenmesi, Yaratan'la kurduğu

dikey ilişki ile modernite ile kurduğu yatay ilişkinin kesişme noktasında duran inanan birey için iç mekânında yaşadığı deneyimi, dışsallaştırmanın yanında, tüm dışsallığıyla modern hayatı içselleştirmek anlamına gelmektedir. Şu halde ortada aykırı, birbirini reddeden yapılar yerine, birbirine alan açan iki farklı hayat tasavvuru olduğu söylenebilir.

KAYNAKLAR

Acar, Feride. "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın dergileri ve bir grup üniversite öğrencisi üzerinde bir inceleme".1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar kitabının içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Ahmed, Leila. Women and Gender in Islam. Michigan: Yale University Press, 1992.

Aksoy, Murat. Başörtüsü-Türban Batılılaşma Modernleşme Laiklik ve Örtünme. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Aktaş, Cihan. Kılık Kıyafet ve İktidar: 12 Mart'tan 12 Eylül'e. İstanbul: Nehir Yayınları,1989.

Aktaş, Cihan. Tanzimat'tan günümüze kılık kıyafet ve iktidar: 12 Mart'tan 12 Eylül'e. İstanbul: Nehir Yayınları,1990.

Avcı, Özlem. İki Dünya Arasında: Bir Din Sosyolojisi Denemesi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Aydın, Hatice. "Ali Bulaç'a Göre Kışkırtıcı Kadınlar". Haber 7. (15 Ocak 2013) 07. Mart. 2013.http://emlak.haber7.com/yazarlar/hacer-aydin/977392-ali-bulaca-gore-kiskirtici-kadinlar

Barbarosoğlu, Fatma.K. *Milliyet Gazetesi*'nden aktaran: Hülya Demir, İslamcı Kadının Aynadaki Sureti, İstanbul: Sel Yayınları, 1998.

Başıbüyük, Ayşe. "Avrupa'nın Örtülü Ötekisi ile Yeniden Karşılaşması". Örtülemeyen Sorun Başörtüsü kitabının içinde, editör: Neslihan Akbulut. İstanbul: Akder, 2008.

"Başörtülü Kadınlardan Herkese Özgürlük Bildirisi" (indymedia). http://istanbul.indymedia.org/tr/news/2008/02/232831.php (2013) 15 Şubat 2008, 22 Nisan 2013 tarihinde ulaşıldı.

Baubérot, Jean. Laiklik - Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 47.

Belge, Murat. "Türkiye'de Gündelik Hayat". Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'nin içinde. Cilt III İletişim: İstanbul.

Berger, Peter. Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. U.K.: Anchor Books, 1967.

Bourdieu, Pierre. The Forms of Capital, In Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. Edited by J. Richardson. New York: Greenwood, 1986.

Bourdieu, Pierre. "Social Space and Symbolic Power", Sociological Theory. Vol. 7. College de France: Spring, 1989.

Bourdieu, Pierre ve Loic Vacquant. Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Braun C, Mathes B. Verscheierte Wirklickeit-Die Frau, der Islam der Western Ulm: Aufbau Verlag, 1990, 66. Aktaran: Ayşe Başıbüyük.

Csíkszentmihályi, Mihaly. Beyond Boredom and Anciety, U.S.A.: Jossey-Bass Publishers, 1975.

Csíkszentmihályi, Mihaly. Flow: The Psychology of Optimal Experience. New York : Harper Perennial, 2008.

Connolly, William. *Why I'm not A Secularist,* U.S.A.: Minnesota Press, 1999.

Çağatay, Selin. “Kemalizm ve Kadınlık”. Master tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.

Çarkoğlu Ali ve Binnaz Toprak. Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset. İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.

Çayır, Kenan. “İslami Kesimin Dönüşümü 1990’larda Başladı” 12 Nisan 2012, 22 Mayıs 2013 tarihinde ulaşıldı.

www.ensonhaber. Com

Çelik, Adnan. İslami Feminizm. 26 10 2010, 22 04 2012 tarihinde ulaşıldı.

.http://www.halkevleri.org.tr/diger/islami-feminizm-adnan-celik

Çiğdem, Ahmet. “Kamusal Alan, Kamusal Dil ve Kamusal Akıl”, Kamusal Alan. Editör: Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları, 2004. Defne Suman. “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”. İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri. editör: Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Douglas, Mary. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Newyork and London:Routledge, 1966.

DSCG, Din Sosyolojisi Çalışma Grubu. “Din Sosyolojisi”, Dünya’da ve Türkiye’de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi 2-4 Kasım 2000, Eskişehir, Ankara: Sosyoloji Derneği.

Duben, Alain and Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility* (1880-1940) U.K.: Cambridge University Press, 1991, 43.

Eliade, Mircea. Sacred and Profane, Harcort Inc., 1957.

Elliot, Anthony. Concepts of the Self. U.S.A.:Polity Press, 2008.

Freud, Sigmund. Psikanalize Yeni Giriş Dersleri. İstanbul: Öteki Yayınları, 2006.

Türköne, Mümtazer. İslamcılığın Doğuşu, İstanbul: İletişim, 1994.

Freud, Sigmund. An Autobiographical Study. London: W. W. Norton, 1963.

Foucault, Michel. The Archeology of Knowledge. Translated: A. M. Sheridan Smith. London and New York: Routledge, 1972.

Foucault, Michel. Critical Assessments. Routledge, 1994.

Gauchet, Marcel (1938) Disenchantment of the World: Modernity and Christiaity Reconsidered. Translated by Oscar Burge. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

Gauchet, Marcel. Demokrasi İçinde Din, Çeviren: Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Dost Kitabevi 1998.

Gauntlett, David. Media Gender and Identity, About Giddens' work on modernity and self-identity. U.S.A.: Routledge, Google Print. 2002.

Gerrig, Richard J. And Zimbardo, Philip G. "Glossary of Psychological Terms". *Psychology And Life.* Boston: Allyn and Bacon, 2002.
http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx#s. (14 March 2011) 22 Nisan 2013.

Göle, Nilüfer. Modern Mahrem. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.

Göle, İç içe Geçişler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, 181.

Göle, Nilüfer. Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Göle, Nilüfer. "Europe's Encounter with Islam: What Future?", *Constellations*.13(2), 2006.

İlmiye Çığ, Muazzez. Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2004, s.29

İngün, Özlem. Feminizm ve İslam İlişkisi: 'İslami Feminizm'. Master Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.

James, William. Varieties of Religious Experience. Harward University, 1985.

Kara, İsmail. “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: hem Batılılaşalım, hem de Müslüman kalalım”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce kitabının içinde. Cilt I. İstanbul: İletişim yayınları, 2003.

Karaca, Nihal Bengisu. *Habertürk* gazetesi 20 Ocak 2013, 07 Mart 2013 tarihinde ulaşıldı. http://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/812977-aradiginiz-pinokyoya-artik-ulasilamiyor

Kentel, Ferhat. “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan “Başörtüsü”. Örtülemeyen Sorun Başörtüsü kitabının içinde. İstanbul: Akder, 2008.

Mardin, Şerif. Yeni Osmanlı Düşüncesi. İstanbul: İletişim, 2003.

Mead, George Herbert. The Classical Sociological Theory, editör: Craig Calhoun, Joseph Gerteis…[et al.] Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002.

Otto, Rudolph. The Idea of Holy, Oxford University Press, 1931. Eliade, Mircea. *Sacred and Profane*, Harcort Inc., 1957.

Özbek, Meral. “Kamusal Alanın Sınırları”. Kamusal Alan kitabının içinde, editör: Meral Özbek. İstanbul: Hil yayınları, 2004.

Özdalga, Elisabeth. Sızlayan Yara: Başörtüsü Sorunu. Çeviren: İbrahim Karpatlıkaya. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2008.

Özgür Dönmez, Rasim. “Kesişen ve Ayrışan Etnik ve Dini Toplumsal Hareketler”. Dinsel ve Etnik Kimlikler. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Sennett, Richard. The Fall of the Public Man. U.K.: The Faber and Faber, 1988 .

Senneth, Richard. Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization. Newyork: Norton.

Subaşı, Necdet. Sınırları Yoklamak: Din Sosyolojisi Okumaları. Ankara: Ötüken Yayınları, 2007.

Subaşı, Necdet. Gündelik Hayat ve Dinsellik, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Subaşı, Necdet. "Gündelik Hayatta Din ve Laiklik". Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri kitabının içinde. İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği, 2010.

Suman, Defne. "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan". İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri kitabının içinde, editör: Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Şişman, Nazife. Başörtüsü-Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı. İstanbul: Timaş Yayınları 2011.

Şişman, Nazife. Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'yla Söyleşi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.

Tanır, Canan. "Clothed Bodies That Matter". Master tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009.

Taylor, Charles. A Secular Age, Harvard University Press, 2007.

Toros, Halime. Halkaların Ezgisi, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997.

Touraine, Alain. Modernliğin Eleştirisi, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: YKY,1992.

Touraine, Alain. Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz? İstanbul: Y.K.Y., 2000.

Tunçay, Mete. Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Unger, Roberto. False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy. London: Verso, 2004.

Uslu, İsmail. Gerçek Hayat dergisi, Ocak 2012. "GENÇ KIZLARIN BİRÇOK ÖRTÜNME BİÇİMİ ERKEKLERİN DE HAYALLERİ VARHTTP://USLUİSMAİL.WORDPRESS.COM/2012/01/24/GENC-KİZLARİN-BİRCOK-ORTUNME-BİCİMİ-ERKEKLERİN-DE-HAYALLERİ-VAR/?

Yeğenoğlu, M. Meyda. Sömürgeci Fantaziler. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

W. Said, Edward. Orientalism. Penguin Books,1995.