

KEMALİZM YA DA KADINLIK:  
ÇAĞDAŞ KADININ BAŞÖRTÜSÜYLE İMTİHANI

SELİN ÇAĞATAY

106611023

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

DOÇ. DR. FERHAT KENTEL

2008

## Anahtar Kelimeler

1)

2)

3)

4)

5)

## Key Words

1)

2)

3)

4)

5)

## ÖZ

Bu çalışma Kemalizmin kurucu unsurlarından biri olan ve 1980 sonrası politik konstelasyonda laik-İslamcı karşıtlığı olarak tezahür eden modern-geleneksel ikiliğini Kemalist kadın kimliği ve hareketi bağlamında ele almaktadır. Kemalist kadınların örgütlü bir biçimde taraf olduğu “türban meselesi”, Kemalist kadın kimliğinin bileşenlerini, Kemalist kadın hareketinin sosyo-politik niteliğini ve ideolojik içeriğini ortaya koyan bir gösterge olarak araçsallaştırılmıştır. Bu doğrultuda Kemalist kadın hareketinin öncüleri olan kadınlarla derinlemesine mülakatlar yapılmış ve kadınların başörtüsü ve “türban meselesi” üzerine söylemleri analitik bir biçimde değerlendirilmiştir. Böylece erken Cumhuriyet döneminin “modern Türk kadını” ile Kemalist kadın hareketinin bugün temsil ettiği kadınlık durumu arasındaki sürekliliğe işaret etmek ve bu sürekliliği mümkün kılan faktörleri açığa çıkarmak amaçlanmıştır. Buradan hareketle modern/laik-geleneksel/başörtülü kadın karşıtlığının ve bu karşıtlığın Kemalist kadınların söyleminde yeniden üretiliş biçiminin kadınlar arası kültürel ve sınıfsal bölünmede oynadığı belirleyici rol tartışılmaktadır.

## ABSTRACT

This study undertakes the modern-traditional dualism, which is a constitutive element of Kemalism and has appeared as the secular-Islamist antagonism in the post-80 political constellation, within the context of Kemalist women's movement. Being partied by organized Kemalist women as well, "turban issue" here is instrumentalized as the indicator that displays the components of Kemalist woman's identity, and the socio-political character and the ideological content of Kemalist woman's movement. In this respect in depth interviews were made with the leaders of the movement, and their discourse on the headscarf and the "turban issue" is exposed to an analytical investigation. Henceforth it is aimed to point out the continuity between the "modern Turkish women" of the early Republic period and the womanhood represented by the Kemalist women's movement today, and to reveal the factors that has made this continuity possible. From this perspective, the modern/secular and traditional/covered women antagonism and the forms in which this antagonism is reproduced in Kemalist women's discourse is debated in terms of the significant role it plays in the cultural and class divisions between women.

## İÇİNDEKİLER

1. Giriş.....	1
2. Birinci Kısım: Kemalist Kadın Kimliği.....	9
2.1. “Kadın Meselesi”nin Kemalist Formülasyonu: Modern Türk Kadını.....	9
2.1.1. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadın Meselesi .....	9
2.1.2. Kemalizmin Batılılaşma İdeali.....	12
2.1.3. Kutsal Anne, Cinsiyetsiz Kız Kardeş.....	15
2.1.4. Geleneksel “Ötek”.....	22
2.1.5. Cumhuriyet’in Kadınlara Getirdiği.....	25
2.2. Kemalist Kadın Hareketi ve “Türban Meselesi”.....	29
2.2.1. Dalga Feminizm ve Kemalist Kadının Yeniden Keşfi.....	29
2.2.2. Başörtüsünün “Türbanlaşması”.....	31
2.2.3. Kemalist Kadının Tepkisi.....	36
2.2.4. Cumhuriyet Mitingleri: Kadın Devrimi?.....	40
3. İkinci Kısım: Kemalist Kadınlar.....	43
3.1. Cumhuriyet, Türk Siyaseti ve “Türban Meselesi”.....	44
3.1.1. Cumhuriyet Öncesinde “Kadın Meselesi”.....	44
3.1.2. Atatürk ve Erken Cumhuriyet Dönemi.....	48
3.1.3. Çok Partili Dönem (1946-1980).....	51
3.1.4. Darbe Sonrasında Günümüze.....	56
3.2. Başörtüsü Yasağının Meşruiyeti: Din, Devlet, Haklarımız.....	68
3.2.1. İslam.....	68

3.2.2. Laiklik.....	72
3.2.3. Hukukun Üstünlüğü ve İnsan Hakları.....	77
3.2.4. Daha Önemli Sorunlarımız.....	80
3.3. Türbana Bakış.....	84
3.3.1. Türbanın Anlamı.....	84
3.3.2. Türban Takma Sebepleri.....	91
3.3.3. Türbanlı Kadınlar.....	98
3.4. Kadın Hareketi.....	108
3.4.1. İslamcı Kadınlar.....	108
3.4.2. Kadın Hareketi.....	114
3.4.3. Feminizm?.....	123
3.5. Kemalist Kadın Hareketi ve Geleceğe Bakış.....	131
3.5.1. (öz)Eleştiri.....	131
3.5.2. Cumhuriyet Mitingleri.....	133
3.5.3. Gelecek ve Çözüme Yönelik Öneriler.....	138
4. Son Söz.....	143
5. Kaynakça.....	155

## 1. GİRİŞ

Türkiye’de son dönemde toplumsal yaşamı sekteye uğratan laiklik-İslam eksenli siyasal kutuplaşma ve bu kutuplaşmada kadınların üstlendiği simgesel rol, Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana geçerliliğini koruyan ve kendisini farklı formlarda yeniden üreten modern-geleneksel ikilemini ve bu ikilemin önemli bir boyutunu oluşturan toplumsal cinsiyet ilişkilerini Türk siyasi tarihi ışığında yeniden düşünmeyi gerektiriyor. Dünyadaki uluslaşma projelerine paralel bir şekilde<sup>1</sup> Türk modernleşme projesinin de kurucu bağlamlarından biri toplumsal cinsiyet olmuştur. Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Kemalist elitizmin öncülük ettiği modernleşme söyleminin kurucu unsurlarından biri olan geleneksel-modern kadın ikilemi Cumhuriyet tarihi boyunca gitgide İslamcı-laik kadın ikilemine dönüşmüştür. Günümüzdeki tezahürü “türban meselesi” olan bu ikilem, sadece birbirine karşıt ideolojiler ya da toplumsal dinamikler arasında değil aynı zamanda kadınlar ve erkekler ve kadınlarla kadınlar arasındaki güç ilişkileriyle kesişir.<sup>2</sup> Denilebilir ki, kadınlığın bu söylemle inşa edilmesi kadınlar arasında erkek-egemen iktidarı pekiştiren bölünmenin en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili olduğu kadar sınıf ilişkilerine de bağlı olan bu bölünme, kadınların kimlik siyaseti ekseninde örgütlenmesiyle ve Cumhuriyet’i temsil eden “modern kadınların” imtiyazlarını Türk kadınının “temsilcileri” olma yönünde kullanmalarıyla sonuçlanır.

Bu çalışma işte bu temsilcilere, yani Kemalist kadınlara odaklanıyor. Kökeni Tanzimat dönemine kadar giden ve Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi olan Kemalizm’in vesayetinde şekil ve yön değiştiren kadın hareketi Kemalist kadın kimliğini doğurdu ve bu kimlik nesilden nesle aktarıldı. Bugün Türkiye’nin siyasi gündemini etkileme gücüne sahip olan Kemalist kadın hareketi bu kimlikten büyük ölçüde besleniyor. 1980 sonrası siyasi konjonktüre damgasını vuran “Türk-

---

<sup>1</sup> Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, (London: Sage Publications, 1997).

<sup>2</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 8. basım (İstanbul: Metis Yayınları, 2004).

İslam Sentezi” adlı resmi ideoloji, bir yandan insanları politik aidiyetlerinden bağımsız olarak devletin bekası için birleştirmeyi hedeflerken, bir yandan da toplumu gitgide “laik” ve “İslamcı” olmak üzere bölen kimlik siyaseti döneminin öncüsü oldu. Bu dönemde kendisi de bir kimliğe dönüşen Kemalizm ile organik bağları bulunan kadınlar bu kamplaşmanın laik kanadında yer aldılar ve kaçınılmaz bir biçimde kimlik siyasetinin öznelere oldular. Laik-İslamcı karşıtlığı “türban meselesi” etrafında kristalize olurken Kemalist kadınlar başörtüsü karşıtlığı üzerine temellendirdikleri duruşlarını 90’lı yıllar itibariyle örgütlü bir biçimde ifade etmeye başladılar. Refah Partisi döneminde başörtülü kadınların siyasette aktif rol oynamaları ve 28 Şubat 1997 sonrasında başörtüsünün üniversitelerden men edilişi Kemalist kadınların örgütlenmelerine paralel süreçler oldu. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) iktidara gelmesini takip eden altı yılda kamusal görünürlüğü giderek artan ve devletin üst kademelerine “sıçrayan” başörtüsü Kemalist kadınlar için karşı-devrimin simgesi olmayı aşarak bir temsilat problematiğine dönüştü. Kadınların buna cevabı ise son bir yılda pek çok ilde düzenlenen ve katılımcı sayısı yüz binleri bulan Cumhuriyet Mitingleri ile oldu.

Laiklikle bir tutulan “modern Türk kadını” olgusunu benim için bir sorunsal haline getiren de Cumhuriyet Mitingleri oldu. Bu mitinglerde Kemalist kadınlar tarafından Türk kadınına atfedilen özellikler Cumhuriyet’in kuruluş dönemiyle bugün arasında bir tarihsel sürekliliğe, yani kadın kimliği açısından bir sabitliğe, değişmezliğe işaret ediyordu. Öne sürülen kadınlık modeli sınırlı, çoğulluğa kapalı ve dayatmacıydı. Bu durum beni kendilerini Türk kadınlarının temsilcileri olarak tayin etmiş Kemalist kadınların böyle bir sürekliliği ve sabitliği neden ve nasıl varsaydıklarını sorgulamaya itti. Çünkü kadınlar türbana buradan hareketle karşı çıkıyorlardı. Türbanın özgürlük değil esaret olduğunun söylenmesi Kemalist kadınların herkes için savunduğu özgürlük anlayışının herkes için geçerli olmadığını gösteriyordu. Kadınların bu konuda yazdıkları üzerine kısa bir araştırma yaptığımda sorduğum sorunun cevabının yazılı olmadığını anladım. Başörtüsüyle ilgili yazılanlar Kemalizm’in kadın hakları söylemini katı bir biçimde yeniden üretmekten öteye gitmemişti ve kadınların öznel duruşları, hisleri kağıda dökülmemişti. Oysa Kemalist kadınların söylemindeki çelişkiler ve



tutarsızlıklar ancak siyasi duruşları öznel pozisyonlarıyla birlikte okunduğunda anlam kazanacaktı.

Bu doğrultuda Kemalist kadınlarla birebir görüşmeler yaptım. Yöntem olarak derinlemesine görüşmeyi benimsediğim bu mülakatlarda esas olarak kadınların söylemlerine ve eylemlerine yükledikleri anlamları bulmaya ve Kemalist kadın hareketini bu anlamların bir bütünü olarak okumaya çalıştım. Amacım kadınların öznel pozisyonları arasındaki farkları ortaya çıkarmak olduğu kadar söylemlerinin sınırlılığını da anlamlandırmaktı. Gerçekten de her kadının söyleminin tıkanıp sözlerinin reel siyaset perspektifinden uzaklaşarak hissi/muhayyel bir zemine oturması, Kemalizm'in düşünsel sınırlarının içinde kalmakla birlikte daha çok kadınların hem kamusal hem özel alanda sosyal aktörler olarak yaşadıkları deneyimlerle ilgiliydi. Yani kadınların söylemlerinin sınırları kendilerini toplumsal hayatta var etmelerini sağlayan koşullara denk düşüyordu. Demek ki kadınların savundukları fikirlerin doğru kabul edilmesi ancak bu fikirlerin ortaya çıktığı tarihsel bağlam içinde mümkün. Başka bir deyişle, bir diskurun anlaşılmasında sadece şekil ve içeriğe odaklanmak yeterli olmuyor, onun telaffuz edildiği koşullar hayati önem taşıyor.<sup>3</sup>

Buradan hareketle “türban meselesi” olarak belirlediğim mülakat temasının altına, Türk modernleşmesi, Türk siyasi tarihi, İslam, laiklik, insan hakları, devlet-sivil toplum ilişkisi, kadın hareketi, feminizm, Kemalizm, Cumhuriyet Mitingleri gibi pek çok konu girdi. Kemalist kadınlardan bu konulardaki fikirlerini kişisel deneyimlerinden örnekler vererek paylaşmalarını istedim. Sorduğum sorularda belli bir şemayı takip ettim, ama görüşme esnasında yönlendirici olmak yerine kolaylaştırıcı olmayı tercih ettim. Bu yüzden bazı mülakatlar örneğin daha çok Türkiye siyasetiyle ilgiliyken bazısı daha çok kadın dernekleriyle, kimisi de eğitim sistemiyle, üniversitelerle ilgili oldu. Savunulan fikirlere zaman zaman müdahale ettiysem de, daha çok nötr bir duruş sergilemeye ve kadınların eldeki konulara hangi perspektiften baktıklarını anlamaya çalıştım.

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, (New York: Routledge, 2003).

Kemalist kadınlarla yaptığım görüşmeler İstanbul ve Ankara'da 13 örgütten 23 kadınla ikisi grup tartışması olmak üzere toplam 19 mülakattan oluşuyor. Görüştüğüm kadınları seçerken benimsediğim kriter kadınların hem kadın hareketinin içinde yer almaları hem de kendilerini açıkça Kemalist olarak tanımlamaları oldu. İlk Cumhuriyet Mitingleri'nin düzenleme komitelerinde yer alan ya da bu mitinglere aktif katılımı olan örgütlerin başkanlarına ulaştım. Diğer örgütlere T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü aracılığıyla ulaşabildim. Bu durum Kemalist kadın hareketinin kitlesel iletişim araçlarını kullanmadığına, bu hareket içinde yer alan kadınların daha çok enformal ilişkilerle harekete eklenildiğine dikkat çekiyor. Hareketin içinde aktif olarak yer alan ya da almış olan kadınların bazıları ne yazık ki çalışmamda yer almıyor. İletişim bilgilerine erişemediğim ya da başkanlarına ulaşamadığım bir kaç dernek oldu. Yanı sıra bazı kadınlar mülakat konusunun türban olduğunu öğrenince görüşmeyi reddettiler. Bir kısmı ile de zamansızlıktan dolayı görüşmemiz mümkün olmadı. Çalışma boyunca adı geçen örgütlerin ve bu örgütlerden görüştüğüm kadınların listesi ise şöyle:

- İstanbul Kadın Kuruluşları Birliği: Birlik Başkanı Av.Nazan Moroğlu
- Cumhuriyet Halk Partisi: İstanbul Milletvekili Prof.Dr.Nur Serter, Ankara İl Kadın Kolları Başkanı Nebiye Mani, Ankara İl Kadın Kolları Yönetim Kurulu Üyeleri Nurgül Cevren ve Hülya Yaylı, İstanbul İl Kadın Kolları Sorumlusu Benan Baykal
- Kadın Haklarını Koruma Derneği: Dernek Başkanı Av.Gönül İşler
- İstanbul Barosu Kadın Hakları Merkezi: Merkez Başkanı Av.Aydeniz Alisbah Tuskan
- Türk Kadınlar Birliği: Birlik Başkanı Av.Sema Kendirci, Onursal Başkan Gültekin Baktır
- Kadın Araştırmaları Derneği: Dernek Başkan Yardımcısı Meriç Velidedeoğlu
- Kadın Haklarını Araştırma ve Geliştirme Derneği: Onursal Başkan Prof.Dr.Süreyya Hiç
- Çağdaş Eğitim Vakfı: Vakıf Başkanı Gülseven Yaşer

- Cumhuriyet Kadınları Derneği: Dernek Başkanı Av.Şenal Saruhan, İstanbul Şube Başkanı Pervin Öztabağ
- Türk Hukukçu Kadınlar Derneği: Dernek Başkanı Av.Barış Aybay
- Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği: Dernek Başkanı Birten Gökyay, Dernek 2. Başkanı Mutena Yörükoğlu, Genel Sekreter Nigar Yayıoğlu, CIS Başkanı Zehra Canfesci Özpağda
- Türk Kadınlar Konseyi Derneği: Dernek Başkanı Fatoş İnal
- Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği: Dernek Başkanı Prof.Dr.Türkan Saylan, Ankara Şube Başkanı Ülkü Günay

Çalışmam iki bölümden oluşuyor. Kemalist kadın kimliğini ve türban karşıtlığını tarihsel bir perspektiften ele aldığım birinci bölüm, mülakatlardan oluşan ikinci bölüme daha çok bir giriş niteliğinde. Burada Cumhuriyet'in Türkiye'de kadın hareketi ve kadının özgürleşmesine yönelik adımlar açısından bir milat olmadığına altını çizmek adına Osmanlı kadın hareketine kısaca değindikten sonra Kemalist ideolojinin kurucu unsuru olan “modern Türk kadını” kurgusunu tartışacağım. Geleneksel ataerkiden modern ataerkiye geçişi simgeleyen bu kurgunun Kemalizm'in hem aşmaya hem de içermeye çalıştığı “geleneksel” ile kurduğu antagonistik ilişkiye dikkat çekeceğim. Daha sonra Kemalist kadın kimliğinin gösteren değerinin siyaseten yeniden önem kazandığı 1980 sonrası döneme geçiyorum. Kemalist kadın hareketinin laik-İslamcı eksenli kimlik siyasetinde taraf oluşunu, başörtüsünün “türbanlaştığı” sosyo-politik koşullardan yola çıkarak anlamlandırmaya çalışacağım. Burada amacım modern-geleneksel ile laik-İslamcı karşıtlıkları arasındaki eşdeğerliğin nasıl kurulduğuna işaret etmek ve bu eşdeğerliğin Kemalist kadının söylemine nasıl yansıdığını ortaya koymak olacak. Son olarak Kemalist kadının üstlendiği toplumsal rol bakımından erken Cumhuriyet ve günümüz dönemleri arasındaki sürekliliğin bir göstergesi olarak Cumhuriyet Mitingleri'nin üzerinde duracağım.

Kemalist kadınlarla yaptığım mülakatları birinci bölümde çizdiğim tarihsel arka planın ve önerdiğim argümanların analitik bir sağlaması olarak okumak mümkün. İkinci bölümde mülakatları sıralamak yerine onları parçalayıp görüşmelerde öne

çıkan temalar altında gruplandırarak yeniden düzenlemenin kadınlar arasındaki farklılıkları ortaya koymak açısından daha etkili olacağını düşündüm. Her biri kendi içinde bütünlüklü olan bu gruplar birleştiğinde Kemalist kadın hareketi dediğimiz oldukça heterojen bir yapıyı gözler önüne seriyor. Bu bölümü oluşturan temalar Kemalist kadınların (I) Türk siyasi tarihini yorumlayışları, (II) türban karşıtlıklarını temellendirdikleri rasyonel zemin, (III) başörtülü kadınlara bakışları, (IV) kadın hareketi hakkındaki düşünceleri ve (V) verdikleri mücadelenin özeleştirisi, geleceğe yönelik tahminleri ve önerileri şeklinde ilerliyor.

Kemalist kadınların türban karşıtlığında sorunsallaştırdığım esas konu, başörtüsünün kamusal alandaki varlığının Kemalist kadınlar için barındırdığı tehditler ve yarattığı sonuçların ötesine geçerek bir temsil meselesine neden ve nasıl dönüştüğüdür. Bu doğrultuda Kemalist kadınların söylemini bir “hakikat rejimi”<sup>4</sup> olarak ele alacak ve “türban meselesi”nin ardında olduğu iddia edilen/var sayılan gizli gündemi bu rejimin meşruiyet zemini olarak inceleyeceğim. Bu söylemi incelerken kadınların Kemalist söylem/ideolojinin özgül bileşenleri olduğunu savlayacağım; Kemalist kadınları basitçe milliyetçi bir proje olarak Kemalizmin kamusal alandaki yeniden üreticileri değil, kamusal alan ve özel alan arasında köprü olmak suretiyle bu ideolojinin maneviyat alanının da temsilcileri, yani erkek egemen bir toplumsal cinsiyet rejimi olarak Kemalizmin de yeniden üreticileri olarak ele alıyorum. Buradan hareketle Kemalist kadınların Cumhuriyet’i temsil etme iddialarını sorunsallaştırırken siyasi iktidar/sınıf perspektifinin yanı sıra toplumsal cinsiyet perspektifinin de elzem olduğunu öne sürüyorum. Türban karşıtlığının semptomatik bir okumasının bu iki perspektifi birden açığa çıkaracağı düşüncesindeyim.

Ancak Kemalist kadınların oluşturduğu anlatıya itirazda ve müdahalede bulunurken taşıdığım çekinceyi belirtmek isterim. Çalışmamın amacı başörtülü kadını anlamak, onun uğradığı ayrımcılığa dikkat çekmek, onunla empati kurmak ve Kemalizm’e onun ağızından cevap vermek değil. Başörtülü kadınların sadece

---

<sup>4</sup> Foucault, *The Archeology of Knowledge*.

üniversiteden değil toplumsal hayatın pek çok alanından men edildiği aşikar; kaldı ki artık başörtülü kadınlar kendi deneyimlerini ortaya koydukları araştırmalara sahipler.<sup>5</sup> Kemalist kadınların bakış açılarına karşı eleştirel bir yaklaşım sergilerken araştırmacı olarak başörtülü kadınların pozisyonunu benimsemenin başı açık-kapalı kadın arasındaki dikotomiyi yeniden üreteceği kanısındayım.<sup>6</sup> Daha yapıcı ve üretken bir tavrın Kemalist kadının söylemini içkin bir eleştiriye tabi tutarak bu söylemin iç çelişkilerini ve sınırlılıklarını açığa çıkarmak, buradan hareketle Kemalist kadın hareketinin milliyetçi ideolojiyi ve erkek-egemen toplumsal cinsiyet rejimini son tahlilde yeniden üreterek başörtüsü meselesinin kadın kurtuluş perspektifini de içeren demokratik bir zeminde tartışılmasının önünde bizzat engel teşkil ettiğini görünür kılmak olduğunu düşünüyorum.

Burada ayrıca kullandığım kavramlardan bazılarının geçerliliği konusundaki tereddütlerimi dile getirmeliyim. Bunlardan ilki, yapısındaki kırılmalara ve eklemlemelere paralel olarak Cumhuriyet tarihi boyunca yeniden tanımlanagelen ve giderek bir boş gösterene dönüşen Kemalizm.<sup>7</sup> Çalışmamda Kemalizm'i iki şekilde ele alıyorum; ilkin "modern Türk kadını" kurgusunun mimarı milliyetçi bir ideoloji olarak teorik bir düzlemde, ardından bu kurgunun 1980 sonrası tezahürünü mümkün kılan bir kimlik olarak analitik bir biçimde. Kemalizm ya da Atatürkçülük Kemalist kadınların her biri tarafından da tanımlandı elbette. Kemalizm'in Kemalist kadınlar için ne anlama geldiğini sonuç kısmında ele alacağım.

---

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz. *Türkiye'nin Örtülü Gerçeği: Başörtüsü Yasağı Alan Araştırması*, (İstanbul: Hazar Eğitim ve Kültür Araştırma Derneği, 2007), Av. Fatma Benli, *Başörtüsü ile İlgili Hukuka Aykırılıkta Sınır Yok*, (İstanbul: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği, 2004). Benzer şekilde görüştüğüm kadınların AKP'ye yönelik suçlamalarını da cevapsız bırakacağım. Bunun sebebi başörtüsü meselesini AKP Hükümetlerinin icraatlarıyla bir tutulabileceğini ve AKP'li kadın milletvekillerinin başörtülü kadınları temsilen mecliste bulduklarını düşünmüyor oluşum.

<sup>6</sup> Başörtülü kadınların pozisyonundan bahsetmemi olanaklı kılan ve yapıcı yorumlarıyla anlayışımı derinleştiren Ayla Kerimoğlu, Fatma Benli, Neslihan Akbulut, Hilal Kaplan ve Süheyb Ögüt'e teşekkürlerimi sunuyorum.

<sup>7</sup> Bu saptamayı Kemalizm'i tanımlamanın olanaksız olduğunu öne süren Nur Betül Çelik'le paylaşıyorum: "Anlamındaki bu çoğullaşmanın sonunda Kemalizm'in özgüllüğünün tümüyle yitmesi, başka bir deyişle Kemalizm'in bir boş gösterene dönüşmesi, bizim elimizden kökündeki Kemalizm'i tanımlama olanağını alır. Yerine bize, pek çok farklı Kemalizm'den, yani *Kemalizmlerden* söz etme olanağını verir." Nur Betül Çelik, "Kemalist hegemonya üzerine bir kavramsallaştırma denemesi", *Birikim* 105-106, Ocak/Şubat 1998, s.29.

Hangi bağlamda kullandığımı netleştirmek istediğim bir ikinci kavram ise türban. İslami niteliği kendisine 1984 yılında dönemin YÖK Başkanı İhsan Doğramacı tarafından kazandırılan türbanın da tıpkı Kemalizm gibi bir boş gösterene dönüştüğünü söylemek mümkün. Aslında türban, sadece onu kullanan “söylem içinde anlam kazanan ve bir bilgi nesnesine dönüşen”<sup>8</sup> bir kavram. Başörtüsünü bir anlamda niteleyen bir kelime olarak türbanın yaygın olmamakla beraber bizzat başörtülü kadınlarca da kullanılıyor olması onun özellikle olumlu ya da olumsuz bir anlama sahip olmadığını gösteriyor. Yine de başörtüsüne ancak Kemalist kadınların söylemine değinirken türban demeyi tercih edeceğim ve türbanı tanımlamayı/anlamlandırmayı Kemalist kadınlara bırakacağım.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Stuart Hall, “Foucault and Discourse”, *Social Research Methods: a Reader* içinde, der. Clive Seale (London: Routledge, 2004), s. 346.

<sup>9</sup> Benzer bir anlayışla başörtülü kadınların oluşturduğu örgütlere “İslamcı kadın hareketi” diyeceğim. Başörtülü kadınların böyle bir kategorizasyona karşı olduklarını belirtmeliyim; kaldı ki bu hareket de tıpkı Kemalist kadın hareketi gibi hem duruş hem de faaliyetler açısından oldukça heterojen.

## 2. BİRİNCİ KISIM: KEMALİST KADIN KİMLİĞİ

### 2.1. “Kadın Meselesi”nin Kemalist Formülasyonu: Modern Türk Kadını

#### 2.1.1. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadın Meselesi

Yakın bir tarihe kadar Türkiye’de kadınların tarihine yönelik akademik çalışmalarda kaynak olarak sadece resmi tarihi kullanmak mümkündü. 80’lerden itibaren Türkiye’de 2. dalga feminizmin güçlenmesi ve 90’lı yıllarda üniversite bünyelerinde kurulan Kadın Sorunlarını Araştırma ve Uygulama Merkezlerinde yapılan araştırmalar sayesinde kadınların tarihi Türk tarih yazımı dışında bir alana kavuştu. Böylece Türkiye’de kadın hareketinin resmi tarihin iddia ettiği üzere Cumhuriyet ile başlamadığı ortaya kondu ve kadınların tarihin özneleri oluşunun altı çizildi. Ayrıca Türk modernleşmesini ve erken Cumhuriyet döneminde kadınların üstlendiği rolü kadın bakış açısıyla ele almak ve eleştirel bir yaklaşım benimsemek mümkün oldu. Bu araştırmalardan biri Yaprak Zihnioğlu’nun erken Cumhuriyet dönemi kadın hareketinin kapsamlı bir araştırmasını sunan “Kadınsız İnkılap” isimli çalışması. Zihnioğlu Türkiye’de birinci dalga feminizmi üç dönemde inceliyor: erken dönem Osmanlı kadın hareketi (*Hareket-i Nisvan*, 1868-1908), II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı feminizmi (1908-1922) ve erken Cumhuriyet birinci dalga feminizm (1923-1935).<sup>10</sup> Kemalizmin “kadın meselesi” anlayışının ve sözde “devlet feminizmi”nin ortaya çıktığı koşulları anlamak için Zihnioğlu’nun dönemselleştirmesini takip ederek ilk iki dönem üzerinde kısaca duracağım. Bu hem kadınlar açısından geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemleri arasındaki sürekliliğe dikkat çekmek hem de “kadın meselesi”nin milliyetçi formülasyonuna zemin hazırlayan süreci görmek açısından önemli.

“Kadın meselesi” kamusal bir tartışma olarak ilk defa 1868 yılında *Terakki* gazetesinde Tanzimat döneminin bazı aydınları tarafından ortaya atıldı. Konunun tanınır olması yine aynı gazetenin haftada bir çıkardığı *Terakki-i Muhadderat* isimli ek sayesinde gerçekleşti. Ardından *Vakit yahud Mürebbi-i Muhadderat*,

---

<sup>10</sup> Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 21-23.

*Aile, İnsaniyet, Hanımlara Mahsus Gazete* gibi dergilerde isimsiz ya da takma isimli mektuplarla dönemin entelektüel kadınlarının yazıları yayımlandı. Bu dönemde kadının durumunu sorunsallaştıranlar genellikle Osmanlı toplumunun baskıcı karakterinden rahatsızlık duyan erkek entelektüeller oldu. Bu entelektüeller duydukları rahatsızlığı “kadın meselesi” ile özdeşleştirerek kadının toplumdaki çokeşlilik, boşanma, vs.den kaynaklanan ikincil pozisyonunu eleştirdiler. Tanzimat döneminin reformcuları kadınların eğitimini savunurken bunun çocukların düzgün yetiştirilmesi, huzurlu aile hayatı ve toplumun ilerlemesi için gerekli olduğu vurgusunu yaptılar.<sup>11</sup> Örneğin Namık Kemal modernleşmenin kadına sağlayacağı hakların İslamiyet’in ilk döneminde zaten var olduğunu söylüyordu. Oldukça rağbet gören bu fikir Ekrem Işın’a göre “kadın meselesi”ni bitip tükenmez bir hukuki tartışmanın girdabına sokmuştur.<sup>12</sup>

Sayıları oldukça az olmakla beraber dönemin aristokrat kadınlarının oluşturduğu Osmanlı feministleri için de yerine getirilmesi gereken en önemli görev aydınlanmış anneler olmaktı. Bu yüzden eğitim onlar için de büyük önem arz etti. Kurtuluşları için ilkin Batılı kadını model alan Osmanlı feministleri daha sonraları İslamiyet’in erken dönemindeki ve göçebe Türk topluluklarındaki kadınları kendilerine örnek aldılar. Militan olmayan, daha mütevazı bir feminizmden yana tavır aldılar. Bu dönemde İslam kadınların kurtuluşuyla bağdaştırıldı; feministler İslam’ı rasyonelleştirerek İslami aidiyetlerini meşrulaştırdılar.<sup>13</sup> Örneğin tarihçi Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye Hanım’a göre İslamiyet’in koyduğu kurallar kadın haklarını korumak içindir, ancak zaman içinde çok eşlilik, çarşaf ve peçe gibi uygulamalar getirilerek İslamiyet amacından saptırılmıştır.<sup>14</sup> Örtünmenin kadınların ikincil konumu için bir bahane olmadığını vurgulayan başka bir örnek ise *Terakki-i Muhadderat* dergisinde Rabia isimli imzasız bir mektupta yer alır: “...Bilgiden yoksun kalmamıza meşru örtünmemiz sebep gösteriliyorsa ona da

---

<sup>11</sup> Ayşe Durakbaşa, *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, üçüncü basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s.97.

<sup>12</sup> Ekrem Işın, “Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat”, *Tarih ve Toplum* 51 (Mart 1988), s.153.

<sup>13</sup> Durakbaşa, s.102-106.

<sup>14</sup> Aktaran Işın, s.154.



taşıra bulunan kadınlarımızı göstermekle yetinirim. Çünkü onlar erkeklerine her çeşit hizmette yardım etmekte, erkeklerle beraber çalışmaktadırlar.”<sup>15</sup>

Ancak “kadın meselesi”nin bir sorun olarak milliyetçi söyleme eklenmesi ve bu konuda ciddi adımlar atılması II. Meşrutiyet’ten önce gerçekleşmemiştir. Kadınlar siyasetle ve ülkenin sorunlarıyla yine II. Meşrutiyet döneminde ilgilenmeye başlar. Kadınların kurtuluşu, aydınlanmayı ve ilerlemeyi “muasır medeniyet seviyesine erişmenin”<sup>16</sup> vazgeçilmez koşulları olarak gören ilerlemeciler için önemli bir konu haline gelir. Bu dönemde kadınlar, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin (İTC) kadınlara cemiyete bağlı komiteler halinde örgütlenme olanağı sağlayan kadın ve aile vizyonu sayesinde, klüplerde, gazetelerde, dergilerde ve edebiyatta siyaseten etkin oldular ve kamusal görünürlük kazandılar. Kurulan çok çeşitli derneklerin faaliyetleri arasında orduya ve fakirlere yardım, kadınların eğitimi ve işgücüne katılımı, kültür faaliyetleri ve siyasal amaçlı faaliyetler vardı. Yanı sıra Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan adlı, “kadınlık hakkının müdafaa ve yükseltilmesi” yolunda çalışan, kadını kuşatan geleneklere, kadın-erkek eşitsizliğine, hukuksuzluğa, eğitimsizliğe karşı mücadele eden feminist bir dernek de kuruldu.<sup>17</sup> Feministlerin bu dönemdeki menfaatlerinin yükselişte olan milliyetçi ideolojiyle örtüştüğü ve kadınların kurtuluşlarını bu yüzden milliyetçi paradigma içinde formüle ettikleri söylenebilir. Erkeklerle siyasi rekabet içine girmekten kaçınarak, kadınların eğitiminde ilerlemeyi ve kadın kıyafetinde reformu savundular. Durakbaşa’nın belirttiği gibi aslında pek çok kadın komitesi programında İTC’den bağımsız bir statü talebinde bulunmuştu. Ancak kadın komiteleriyle İTC kadrosu arasındaki iktisadi ve siyasi ağ, erkekleri ve kadınları meşrutiyet rejimi için seferber etmek açısından önemli bir rol oynuyordu.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Aktaran Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, ikinci basım (İstanbul: Metis Yayınları , 1996), s.24.

<sup>16</sup> Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s.165.

<sup>17</sup> Çakır, s.57-59.

<sup>18</sup> Durakbaşa, s.107.

Osmanlı modernleşmesi boyunca entelektüeller ve yönetici elit, kadınları toplumun geri kalmışlığının sebebi olarak gördüler. Bu halde, “kadın meselesi”nin gündemde kalmasının sebebi illa kadın haklarının hatırı için değil, daha çok toplum eleştirisinin yapıldığı ya da eski ve yeni sosyal formların çatıştığı bir alan olduğu içindi.<sup>19</sup> Dolayısıyla kadın, bu bağlamda, hem erkek diskurunun aracı hem de ulusal kimliği kurmanın söylemsel mücadelesinin alanı oldu.<sup>20</sup> Yükselen milliyetçi ideolojinin kurucu unsurlarından biri olan eğitilmiş, namuslu, sosyal bir kadın imgesi kurulurken, kadınlar hem Batılı anlamda feminiteden arındılar, hem de Doğulu anlamda cinselliklerinden kurtarıldılar.<sup>21</sup> Ancak feminist teorinin Batıdaki gelişimine bakıldığında Osmanlı feminizminin hiç de kendine özgü olmadığı söylenebilir.<sup>22</sup> Batılı feministler de eğitim taleplerini “ulusun anaları” olarak ulus-devlete sadık erkekler yetiştirmek gibi ataerkil tanımlarla dile getirmişlerdir. Osmanlı feminizminin Batı feminizminden farkı Osmanlı kadınlarının İslamcı pozisyonudur ki, bu pozisyon etkisini milliyetçiliğin yükselişiyle her halükarda kaybetmiştir.

### 2.1.2. Kemalizmin Batılılaşma İdeali

Kemalizmin kadınlar ve kadın hareketi açısından ne anlama geldiğini ve neyi değiştirdiğini saptayabilmek için önce Kemalizmi bir modernleşme projesi olarak ve Batılılaşma bağlamında değerlendirmek gerekir.<sup>23</sup> Kemalizmin Batılılaşma

---

<sup>19</sup> Ayşe Durakbaşı, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve “Münevver Erkekler”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), s.29-51.

<sup>20</sup> Yeğenoğlu, s.164-168.

<sup>21</sup> Ayşe Durakbaşı, “Kemalist Kadın Kimliği”, *Tarih ve Toplum* 51 (Mart 1988), s.168.

<sup>22</sup> Fatmagül Berktaş, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Feminizm”, *Tarihin Cinsiyeti* içinde (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s.90.

<sup>23</sup> Bir modernleşme projesi olarak Kemalizm özellikle 1980’den sonra eleştirel bir biçimde ele alındı ve Kemalizmin yalnızca bir devlet ideolojisi olmaktan öte toplumsal hayatın meşru sınırlarını ve siyasal alanın karakterini belirleyen bir dil olduğu tartışıldı. Örnek olarak bkz: Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, 13. Basım (İstanbul: İletişim Yayınları 2002), Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, (İstanbul: Sarmal Yayınları 1994), Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), “Rethinking Modernity and National Identity in Turkey”, der. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Seattle: University of Washington Press, 1997).

idealini anlamakta Edward Said'in geliştirdiği Oryantalizm kavramı yol gösterici olacaktır. Kùltürel söylemlerin doğası gereği ideolojik yapılar olduğunu vurgulayan Said, Oryantalizmi üç farklı düzeyde tanımlar: akademik bir bilgi türü olarak, Batı ile Doğu arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimi olarak, ve daha tarihsel ve somut bir şekilde Doğu'ya ilişkin saptamalarını meşrulaştıran bir kurum olarak.<sup>24</sup> Buna göre Batı ile Doğu arasındaki ilişki, bir iktidar, egemenlik, derecesi değişen karmaşık bir hakimiyet ilişkisidir.<sup>25</sup> Said'in geliştirdiği kavram pek çok akademik çalışmada esin kaynağı olmuş, sadece eski sömürge ÷lkelerinde değil, Batılılaşma/modernizasyon sürecinden geçmiş hemen her toplumdaki sosyokùltürel yapıyı anlamada referans noktası sağlamıştır. Türkiye'de Kemalizmin, Batı eksenli bir modernleşme süreci olarak, kendi özgül oryantlizmini ürettiği söylenebilir; zira Oryantalizm bir dönem içinde gelişmiş belli bir tavır olarak değil bir hegemonya unsuru olarak tanımlanmıştır. Kemalist Oryantalizm, içinde doğduğu topluma ve kendisini üreten koşullara Batılı bir oryantlist muhakeme ve mantıkla yaklaşır.<sup>26</sup> Said'e göre Oryantalizm açık ve örtük olarak ikiye ayrılabilir: ilki Doğu toplumuna ilişkin açıkça dile getirilen görüşlerdir ve bilgi burada üretilir/değiştirilir. Örtük Oryantalizm ise neredeyse bilinçdışı bir kesinlikle istikrarını ve süreğenliğini korur.<sup>27</sup> Kemalizmin hegemonik söylemi Açık Oryantalist süreçte Doğu'yu tarih-aşırı bir şekilde geri ve “koşullarını kendi kendine değiştirme olanağından yoksun bir coğrafya ve zihniyet” olarak yansıtır. Örtük Oryantalist süreçte ise Kemalizm Batı'dan farkını, yani kendini tutarlı bir bütün olarak inşa etmeye yarayacak bir Batı'yı tanımlamaktadır. Bu tanım bütünüyle muhayyel ve temsilidir.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Edward Said, *şarkiyatçılık: Batı'nın şark Anlayışları*, 3. basım (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), s.12-13.

<sup>25</sup> Said, s.15.

<sup>26</sup> Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm,” *Doğu-Batı* 20 (2002), s. 159-189.

<sup>27</sup> Said, s.218.

<sup>28</sup> Kahraman, s.185.

Kemalist Oryantalizm bağlamında Batı-Doğu farkı laik ve geleneksel/dini arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma tekabül eder. Laik özne batılı değerlere doğal olarak sahiptir ve geleneksel olan bundan yoksundur. Başka bir deyişle geleneksel olan, laik öznenin bastırılmış ötekisi ve kategorik karşıtı olarak kurulur; zamanın gerisine itilmiştir ve ilkel-geri olarak kurgulanmıştır. Yani geleneksel olan laik olanın yalnızca sınırı değildir, aynı zamanda ona yönelik bir tehdit olarak inşa edilir. Laik ile geleneksel arasındaki bu yarık Kemalizmin geçerliliğini garantiler; Kemalizm modernleşmeyi tam da bu yarığı doldurmak adına öne sürmektedir.<sup>29</sup> Böylece Kemalist laiklik toplum tarafından benimsenen demokratik bir ilkeden çok bir hayat tarzı olarak algılanmıştır. Laikliği bir hayat tarzı olarak benimseyen Kemalist elitler onu “vatandaşlık” bağı ile bağlı oldukları devlet ideolojisinde kurumsallaştırırlar. Bu haliyle laiklik olgusu Kemalist elitleri toplumun geri kalanından ayırıştırıcı bir unsur olarak işlev görür.

Cumhuriyet öncesinde popülerlik kazanan Batıcı düşüncenin içsel çelişkisi Kemalizm ile birlikte kurumsallaştığında açığa çıkar. Kemalistler kendileri yerleşik bir elitist kadro olmalarına rağmen söylemlerini Osmanlı elitizmine karşı Anadolu popülizmi üzerine inşa etmişlerdir.<sup>30</sup> Kemalist milliyetçilik bir taraftan modern olmaya ve Aydınlanmanın hakiki değerlerine ulaşmaya çabalarken, bir taraftan da otantik ve bozulmamış bir köken iddiasıyla kendi bağımsız kimliğini kurmayı amaçlamıştır.<sup>31</sup> Ancak Batıcı idealleri Anadolu’da aradığı kökenleriyle zorunlu olarak çelişmektedir. Burada Partha Chatterjee’nin milliyetçiliğin kültür alanını maddi ve manevi olarak ikiye ayırdığını vurgulaması anlamlıdır; Batı uygarlığına yönelik iddiaların baskın olduğu alan maddi alandır.<sup>32</sup> Benzer bir şekilde Kemalist milliyetçiliğin de amaçladığı, milli kültürün hususi manevi özünü güçlendirirken bir yandan da modern Batı uygarlığının tekniğini

---

<sup>29</sup> Bobby Sayyid, “Sign O’Times”, *The Making of Political Identities* içinde, der. E. Laclau (London: Verso, 1994), s.270.

<sup>30</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 8. basım (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), s.88-89.

<sup>31</sup> Yeğenoğlu, s.159.

<sup>32</sup> Partha Chatterjee, “The Nation and Its Women”, *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995* içinde, der. R. Guha, (USA: University of Minesota Press, 1997), s.244.

geliştirmekti. Kemalizmin ulusal projesinde otantik kültürle modernleşmeyi uzlaştırma çabası içsel bir çelişkiyle sonuçlanır. “Kadın meselesi” bu bağlamda maddi ve manevi alanlar arasındaki kültürel gerilimin çözülüşünün yerini tutar.

“Kadın meselesi”nin ele alındığı bu yeni bağlamın öncekinden farkı Osmanlı mirası ve İslam’la olan bağlarını radikal bir şekilde koparması ve kültürel milliyetçiliğe yönelmesidir. Kemalist ulusal projenin muasır medeniyet seviyesine erişmenin analogisi olarak iddia ettiği “ütopik geçmişinde varolan ilerleme potansiyeline”<sup>33</sup> rağmen, Batı kültürünün içine işlemesini engellemek ve ulus olma hakkını saklı tutmak için yine de Batıdan farkını koruması gerekti. Batıdan farklı olan Türk milli kimliğinin inşası Kemalist elit tarafında kültürü ulusallaştırarak, bunun için gelenekler icat ederek gerçekleştirildi. Chatterjee’nin de belirttiği üzere gelenek milli kültürün içerideki etki alanını oluşturur.<sup>34</sup> Kemalist paradigmada “modern-laik Türk kadını” ve “hakiki-geleneksel Türk ailesi” milli kültürün göstergeleri oldular. Böylece Kemalizm “kadın meselesi”ni iktidarın etki alanına başarıyla yerleştirmiş oldu. Cinsel ahlakın yeniden düzenlenmesi<sup>35</sup> ve kadının kıyafetine, eğitimine, yaşam tarzına ve kamusal rolüne milli önem atfedilmesi bu alanda gerçekleşti.

### **2.1.3. Kutsal Anne, Cinsiyetsiz Kız Kardeş**

Cumhuriyet’in kadınlara kamusal alanda açtığı alan adeta II. Meşrutiyet döneminin taleplerine cevap ve bu dönemdeki kazanımların devamı niteliğindedir. Örneğin 1917’de kadına eşinden boşanma hakkı tanıyan Aile Kanunu 1926’da kabul edilen Medeni Kanunu bir anlamda öncelemiştir. Yani kadınların sivil haklara sahip olmaları Kemalist kadronun kadınlara “hediyesi” olmaktan ziyade artık bir gerekliliktir. Cumhuriyetle gelen esas değişim, uluslaşma süreci içinde pozitivist bir yaklaşım sergileyen Kemalist kadronun dinin bütünleştiriciliğinin

---

<sup>33</sup> Durakbaşa, s.83.

<sup>34</sup> Chatterjee, s.242.

<sup>35</sup> Serpil Sancar, “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, Doğu-Batı, sayı 29 (2004), s.205.

yerine laik ulusu ikame etmeye çalışması olmuştur.<sup>36</sup> Kadınların eşleriyle birlikte sosyal hayata katılmasının ötesinde öğretmen, doktor, hakim, asker ve 1934'ten sonra milletvekili olarak kamusal alanda varlığı bu değişimin önemli göstergeleridir. Kadın ve erkeğin kamusal alanda eşit kabul edilmesi kadınlığın ve analığın yeni tanımlarını da beraberinde getirmiştir. Aslında kadının kamusal alanda ve hane içinde yeniden inşası tıpkı bir madalyonun iki yüzü gibi el ele gitmiştir. Kadının ulusal misyonu gerçekleştirmesi için ailedeki rolünün değişmesi gerekmiş, edindiği kamusal prestiji karşılığında ona aile içinde saygıdeğer bir rol biçilmiştir. Başka bir deyişle Kemalist feminizm kadınları Cumhuriyet'in sembolleri ve ulusun anaları olarak inşa ederken kadınlığa bir nevi kutsallık atfetmiştir. Kemalist feminizmin ayırt edici özelliği burada dinin kamusal alandaki etkisini silmekteki kararlılığı<sup>37</sup> ve İslam'ın feminizmle bağdaşmazlığını ikrar ederek onu bireyin vicdanına yerleştirmesi olmuştur.

Böylece, Tanzimat döneminden beri sorunsallaştırılan aile, Cumhuriyet'le birlikte ulusallaşarak "milli aile" halini alır.<sup>38</sup> Milli aile ulus-devletin, içinde aile ahlakının ulusal birliğin çimentosu görevini gördüğü çekirdeği olarak tasarlanmıştır. Bu haliyle Kemalist milliyetçiliğin diskuruna hem kurumsal hem de metaforik olarak eklenir.<sup>39</sup> Kurum olarak aile "iyi evlat=iyi vatandaş" denkleminin formülasyonundaki esas unsuru oluşturur. Bu minvalde aile eğitimi sorumluluk sahibi vatandaşların yetiştirilmesi için hayati önem taşımaktadır. Ancak aile en derin anlamına metafor olarak erişmiştir; modern devlet büyük bir aile olarak tasarlanır. Bu analogi bireyler arasındaki dayanışmanın zeminidir ve devlet nezdinde vatandaşlar arası bir akrabalığı simgeler. Kadınların ulusun anaları olmaları bundan kaynaklanır. Şerifsoy'un belirttiği üzere ilköğretim yaygın olarak bu anlayışın benimsenmesi için kullanılmıştır.<sup>40</sup> Buna göre kadının ailedeki görevi

---

<sup>36</sup> Köker, s.156.

<sup>37</sup> Durakbaşa, s.91.

<sup>38</sup> Berktaş, Osmanlı'dan Cumhuriyete Feminizm, s.104.

<sup>39</sup> Selda Şerifsoy, "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950", *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, ikinci basım, der. A. G. Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s.169-171.

<sup>40</sup> Şerifsoy, s.176-179.

çocuğu ahlaklı olarak yetiştirmekken, baba çocuğun akıl sahibi biri olmasını sağlayacaktır. Kadının erdemli bir anne olarak görevinin kutsallığı Mustafa Kemal tarafından da bizzat vurgulanmıştır. 1925 yılında İzmir’de Kız Muallim Mektebi’nde “Türk kadını nasıl olmalıdır” sorusuna şöyle cevap vermektedir: “Türk kadını en münevver, en faziletkar ve en ağır kadın olmalıdır. Türk kadınının vazifesi, Türkü, zihniyete, azmiyle muhafazaya müdafaaya kadir nesiller yetiştirmektir. Milletın menba-ı hayat-ı içtimainin esası olan kadın, ancak faziletkar olursa vazifesini ifa edebilir. Herhalde kadın çok yüksek olmalıdır. Burada ‘Fikret’ merhumun cümlece malum olan bir sözünü hatırlatırım: ‘Elbet sefil olursa kadın alçalır beşer.’”<sup>41</sup> Modern Türk kadını, kişisel gelişiminin kendi içinde bir amaç olduğu göz ardı edilerek, ödevleri ve aileye sağlayacağı yarar üzerinden tanımlanır. Bu kurgu hakiki Türk ailesinde kadının kocasına her zaman yardım ettiğini ve kendisine “kutsal Türk evlatlarının anası olma onurunun” bahşedildiğini iddia eden Türk tarih yazımı sayesinde güçlendirilmiştir.<sup>42</sup> Bu kurguya göre kadın kocasının tek eşi olarak her zaman yüksek bir statüye sahip olmuştur ve evlilik bugün olduğu gibi kadının toplumsal sorumluluğudur.<sup>43</sup>

Ailenin dinsel içeriği seküler ahlak ile ikame edildiyse bile “yeni kadın” Kemalist tahayyülde daha az fedakar değildir; hala ailenin diğer fertleri için yaşamını sürdürmektedir. Kemalist erkek bu anlamda geleneksel hemcinsi ile ittifak içindedir. Daha doğrusu, Kemalist erkeğin geleneksel erkekten farkı kadından aynı fedakarlığı ve sorumluluğu kamusal alanda da bekliyor olmasıdır.<sup>44</sup> Ayşe Durakbaşı’nın belirttiği üzere kadınların kamusal hayata katılımını en çok destekleyen elitist kuşak Kemalistlerdir. Kadının azat edilmesi yeni devletin kültürel modelinin önemli bir bileşenini oluşturur. İsviçre Medeni Kanunu’nun benimsenmesi, kadınların seçme ve seçilme haklarının tanınması gibi kadınları

---

<sup>41</sup> Aktaran Zihnioğlu, s.226.

<sup>42</sup> Necdet Sevinç, *Eski Türklere Kadın ve Aile*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1987), s.9.

<sup>43</sup> Sevinç, s.69.

<sup>44</sup> Berktaş, Osmanlı’dan Cumhuriyete Feminizm, s.108.

ilgilendiren reformlar bu çerçevede ele alınmıştır.<sup>45</sup> Kadınların sosyal aktörler olarak kavranması ulusun anaları fikrini sağlamlaştırır ve kadını dişiliğiyle sunan, böylece onu kutsal annelik görevinden alıkoyan geleneksel anlayışı dönüştürür.<sup>46</sup> Ne var ki kamusal alandaki bu dönüşüm hane içi ilişkileri değiştirmeyecek, aksine onlara eklemenecektir.

Bu formülasyonda kadınlara milli değerlerin bekçiliği rolü atfedilir. Yeni kadının akabinde kamusal hayata katılması gerekir, ancak cinselliği milli değerleri tehdit etmemesi için “anavatanı simgeleyen anne” kimliği altında bastırılacaktır.<sup>47</sup> Dolayısıyla azat edilişinin sınırları belirlenir; modern kadın ne yozlaşmış ve hafifmeşrep Batılı hemcinsine, ne de cahil geleneksel hemcinsine benzemeyecektir. Yeni kadın bu ideolojiyi benimseyerek kadınsı rollerinden imtina edecek ve bedeni üzerindeki resmi denetlemeye teslim olacaktır. Kemalist kadının tayyörlü görünümü işte bu ideolojinin tezahürüdür. Şehir meydanlarındaki enerjik ve aktif kadın heykelleri ve askeri üniformalı kadın figürleri yine aynı beden politikalarının ürünleridir. Kadınlar yeni bedenleriyle profesyonel kimliklerinin ön plana çıkarırlar, ancak omuzlarındaki geleneksel ahlak normları yeni bir boyut kazanmıştır; “kadın meselesi”nin yeni formülasyonu modernleşmenin ve püritan ahlak anlayışının eklektik bir versiyonudur.<sup>48</sup> Artık örtülü değillerdir, ancak cinselliklerini örtmüş, “cinsiyetsiz kız kardeşler” olmuşlardır.

Kemalist kadının kılığı üzerine tartışmalar da bu zeminde yapılmıştır; kadının örtünmeksizin kamusal varlığı onu iffetli ve erdemli kılacaktır.<sup>49</sup> Mustafa Kemal de kadının giyinişinin modern hayat tarzını yakalaması, ancak ulusal ruhu sürdürmesi ve Batıyı taklit etmekten kaçınması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

---

<sup>45</sup> Durakbaşa, s.119.

<sup>46</sup> Yaprak Zihnioğlu'nun aktardığına göre bu dönemde altı çocuktan fazla çocuk doğuran kadınlar “Kahraman Anne” nişanına layık görülüyorlardı. Zihnioğlu, s.306.

<sup>47</sup> Yeğenoğlu, s.162.

<sup>48</sup> Durakbaşa, s.26-27.

<sup>49</sup> Durakbaşa, s.66-75.



Giyimlerinde Avrupalı kadınları taklit etmekte aşırıya kaçanlar her ulusun gelenekleri ve kostümleri, kendi ulusal özellikleri olduğunu bilmelidirler. Hiçbir ulus bir diğerini tam anlamıyla taklit edemez. Taklitçi bir ulus ne tam olarak taklit ettiği gibi olabilir ne de kendisi gibi kalır. Bu açıkça üzücü bir sonuçtur. Kıyafet konusunda göz önünde bulundurmanız gereken şey bir yandan ulusun ruhu, diğer taraftan da modern hayatın gereksinimleridir. Bu iki gereksinimi aşırıya kaçan yaklaşımlardan uzak durarak yerine getirebiliriz.<sup>50</sup>

Mustafa Kemal Türk kadınının giyiminde aşırıya kaçmamasından söz ederken bu aşırılığın sınırı yalnızca Batı değildir, gelenekselin aşırısı da aynı derecede hoşnutsuzlukla karşılanır. Söz gelimi peçe bu aşırılıklardan biridir. Mustafa Kemal kadınların tesettürde aşırıya kaçmalarına karşı olduğunu “Gittiğim yerlerde yüzünü, kıyafetlerinin bir parçası, peçe ya da benzeri bir şeyle örten, bir erkek gördüğünde hemen toparlanıveren kadınlar gördüm. Bu davranışın anlam ve ifade ettiği şey nedir? Efendiler, bir ulusun anaları ve bacıları bu garip tavrı, barbarca tutumu kabul edebilirler mi? Bu alay edilecek bir konudur. Bu durum bir an önce düzeltilmelidir.”<sup>51</sup> şeklinde dile getirmektedir. Burada modern-geleneksel karşıtlığı bir nevi yeniden üretilmektedir. Ancak Mustafa Kemal’in bu sözleri Cumhuriyet öncesi aydınlarının kadınların örtünmesine ilişkin düşüncelerinden çok da farklı değildir. Mustafa Kemal’in erkek kılığında çok ciddi yenilikler getirirken kadın kılığı konusunda çekimser davranması herhalde toplumun kadın bedeni üzerindeki hassasiyetinin farkındalığından kaynaklanmadır.<sup>52</sup> Nitekim

---

<sup>50</sup> Aktaran Yeğenoğlu, s.173.

<sup>51</sup> Aktaran Yeğenoğlu, s.171.

<sup>52</sup> Kadınların örtünmesi 1935’te Cumhuriyet Halk Fırkasının 4. Kurultayında konu olmuştur. Bu kurultayda Diyarbakır Milletvekili General Kazım Sevüktekin ve Giresun Milletvekili Hakkı Tarık Us çarşaf ve peçenin kaldırılmasını talep ederler. Ancak bunun sebebi çarşaf ve peçeli kadının modern olmayışı değil, çarşaf ve peçe altına erkeklerin gizlenip silah taşımalarıdır. Bu talebe Ankara Milletvekili Aka Gündüs “Türk inkılabı çarşaf ve peçe için yapılmış bir inkılap değildir. Türk inkılabında çarşaf ve peçe diye bir şey yoktur” şeklinde cevap verir. Niğde Milletvekili Naciye Osman ise çarşafın kadınların mükerrer oy kullanmaması için kaldırılmasını ister. Buna karşılık İçişleri Bakanı Muğla milletvekili Şükrü Kaya “Çarşaf ve peçe meselesinin içtimai hayatımızda yeri ne idi ve bugün ne haldedir? Biraz geriye bakacak olursak, meselenin, ne kadar küçük ve huzurunuzda müzakere etmeğe değer bir iş olmadığını derhal anlarız” cevabını verir. Aktaran Turhan Tufan Yüce, *Bilimsel Açıdan Laiklik, İrtica ve Atatürk*, (Ankara:Emal Matbaası, 1997), s.91-99.

Mustafa Kemal, 1926 yılında Kastamonululara yaptığı konuşmasında kadınların İslamiyet'in gerektirdiği gibi giyinmesinin uygun olduğunu altını çizmiştir:

Dinimizin tavsiye ettiği tesettür hem hayata hem fazilete uygundur. Kadınlarımız şeriatın tavsiyesi, dinin emri mucibince tesettür etselerdi ne o kadar kapanacaklar, ne o kadar açılacaklardı. Tesettür-ü şer'i kadınlar için mucib-i müşkilat olmayacak, kadınların hayat-ı içtimaiyede, hayat-ı iktisadiyede, hayat-ı maişette ve hayat-ı ilimde erkeklerle teşrik-i faaliyet etmesine mani bulunmayacak bir şekli basittir. (...) Eğer kadınlarımız şer'in tavsiye, dinin emrettiği bir kıyafetle, faziletin icabettirdiği tavr-ı hareketle içimizde bulunur; milletin ilim, sanat hareketlerine iştirak ederse bu hali, emin olunuz milletin en mutaassıbı dahi takdirden men-i nefis edemez.<sup>53</sup>

Kadınlığa dair böyle bir anlayışın toplum tarafından benimsenmesinde okul eğitimi ve tarih yazımı için kullandığı ehil araçlar olarak işlev gördü. İlköğretim ders kitaplarında ve tarih metinlerinde kadına hem Batıya hem de Osmanlı geleneğine karşı özellikler atfedildi. İslamiyet öncesi Türk kadını, Türk kültüründe kadının azat edilmesinin potansiyel olarak zaten var olduğu iddia edilerek idealleştirildi. Bu iddiaya göre kadının ikincil pozisyonu Bizans ve Pers kültürlerinin<sup>54</sup> ya da Cahiliye Dönemi Arap geleneklerinin<sup>55</sup> etkisinden kaynaklanmaktaydı. Oysa ki milli kültürün ulusal meyveleri olan Türk destanlarında Türk kadınları onurun, ahlakın, cesaretin ve özverinin simgeleriydiler; seks ve şehvet ne destanlarda ne de gerçek hayatta asla diğer kültürlerde olduğu gibi konu olmamıştı.<sup>56</sup> Örneğin Ziya Gökalp Türk kültüründe kadının konumunu şöyle açıklıyordu: “Eski Türkler, hem demokrat, hem de feminist idiler. Zaten, demokrat olan cemiyetler, umumiyetle feminist olurlar. Türklerin feminist olmasına başka bir sebep de, eski Türklerce Şamanizm'in kadınlardaki kudsi kuvvete istinad etmesi idi... Toyonizm ile Şamanizm'in

---

<sup>53</sup> Aktaran Durakbaşa, s.124.

<sup>54</sup> Durakbaşa, s.121.

<sup>55</sup> Çetinkaya Apatay, *Türklerin Oba-Toplum Yaşantısındaki Düşünce ve İnançlarından Mustafa Kemal Türkiye'sinin Türk Kadını'na*, (İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1996), s.22.

<sup>56</sup> Sevinç, s.11.

kıymetçe müsavi olması, hukukça erkek ve kadının müsavi tanınmasına sebep olmuştur.<sup>57</sup>

“Kadın meselesi”nin milliyetçi eklemlenmesinin, yani modern kadının, modern erkeğin toplumdaki egemen pozisyonunu tehdit ederek onda bir çalkantıya sebep olduğunu öne süren Fatmagül Berktaş’a göre azat edilme noktasında kız kardeşiyle ittifak kuracak cesareti olmayan modern erkek, bu noktada geleneksel hemcinsiyle yakınlık kurar ve kız kardeşini iyi anne ve iyi eş olmanın sınırlarıyla kısıtlar. Modernliğin ayrıcalıklı egosu erkek kardeşin egosudur ve kız kardeşler Cumhuriyet’e erkek kardeşlerin onlara koyduğu sınıra sadık kaldıkları müddetçe iştirak edebilirler.<sup>58</sup> Başka bir deyişle bu cinsiyetsiz yoldaş-kadın, kadının kamusal alanda azadının, onun “kadınca” görevlerini ihmal etmemesinin garantisidir.<sup>59</sup> Bu yüzden de Cumhuriyet kadını kimliği Yaprak Zihnioğlu’nun deyişiyle “Kemalist ideolojiye bağlılığını kayıtsız şartsız teslim eden bir çocuk-kadın”<sup>60</sup> olmaktan öteye geçememiştir.

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasındaki kopuş kadın kimliğinin inşasıyla içerilmiş ve modern erkek tam da bu yolla, geleneksel ataerkil ideolojiyi yeni koşullar altında yeniden üretmek suretiyle, modernleşmenin öncüsü olarak ayrıcalıklı pozisyonunu muhafaza etmiştir. Milliyetçi ideoloji yine bu zeminde kadını içkinlik, beden ve doğa ile özdeşleştirirken erkeği aşkınlık, bilinç ve uygarlıkla yeniden tanımlamıştır.<sup>61</sup> Erkeklerin dayanışması üzerine kurulan millik kimlik kendisini ulusun kadın bedeninde sembolleştirilmesiyle gösterir.<sup>62</sup> Böyle tanımlandığında yeni kadın, kendisini modern-Batılı yaşam tarzıyla geleneksel değerler arasında hapseden yeni bir ataerkiye tabi olur. Chatterjee’nin belirttiği

---

<sup>57</sup> Alıntılayan Durakbaşı, s.121.

<sup>58</sup> Berktaş, Osmanlı’dan Cumhuriyete Feminizm, s.106-108.

<sup>59</sup> Yeğenoğlu, s.174.

<sup>60</sup> Zihnioğlu, s.23.

<sup>61</sup> Fatmagül Berktaş, “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, *Tarihin Cinsiyeti* içinde (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s.153.

<sup>62</sup> Berktaş, Osmanlı’dan Cumhuriyete Feminizm, s.108.

gibi yeni ataerki kadınlara yeni bir sosyal sorumluluğu taşımanın onurunu verir, ve ulusun egemenliğini kadının azat edilişiyile bağdaştırarak kadınları “yeni ve tamamen meşru ikincil bir pozisyona tabi kılar. Bu ataerki cebri otoriteyi iknanın kurnaz gücüyle birleştirir. Bu en açık haliyle, cinsler arasındaki güç ilişkisinin tersyüz edilmiş ideolojik formunda ifade edilir: kadının tanrıça veya anne olarak abartılı bir şekilde yüceltilmesi.”<sup>63</sup> Kadını şeriat kurallarına tabi kılan Mecelle onun kamusal görünürlüğüne sadece gerekli ve engellenemez olduğunda müsaade ederken, Cumhuriyet bu görünürlüğü yeni devletin kurucu ögesi olarak nitelemiştir. O halde Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında iddia edilen kopuş İslami ataerkinin geleneksel toplumsal cinsiyet normlarını ulusal-seküler hassasiyetlere ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş yeni sosyal örüntülere eklemleyen “ulus-devlet ataerkisiyle”<sup>64</sup> ikame edilmesi olmuştur.

#### 2.1.4. Geleneksel “Öteki”

Kemalist projenin “kadın meselesi” üzerine yürüttüğü politika sıklıkla “devlet feminizmi” diye nitelendirilmiştir.<sup>65</sup> Kemalist milliyetçilik bağlamında devlet feminizmi bir kadınlık tanımının toplumda varolan diğer kadınlık durumlarına rağmen teşvik edilmesi anlamına gelmektedir. Burada Kemalist oryantalizme geri dönerek modern-geleneksel karşıtlığını yeniden düşünmek gerekir. Meyda Yeğenoğlu’nun belirttiği gibi modern özne kendisine ‘hukuksal, felsefi ve psişik birliğe sahip’ bir özerklik konumu atfeder. Bu konum öznenin kendisini evrensel olarak kurmasını sağlar. Ancak özne kendi kendisini temsil edemediği için, kendini ondan ayırt edebileceği öteki bir terime ihtiyaç duyar. Bu öteki terim bastırılmıştır ve onun bastırılmış varlığı öznenin özerkliğinin ve evrenselliğinin koşuludur. Öteki, öznenin sahip olduğu özelliklerden yoksun olarak tanımlanır, ama radikal farkından dolayı öznenin varlığına yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Özne ve bastırılmış ötekisi, Derridacı anlamda ikili bir yapıya işaret eder. Modern

---

<sup>63</sup> Chatterjee, s.252-257

<sup>64</sup> Berktaş, Osmanlı’dan Cumhuriyete Feminizm, s.100.

<sup>65</sup> Devlet feminizminin kadınlar açısından bir değerlendirmesi için bkz. Jenny B. White, NWSA Journal, cilt 15, sayı 3, (Güz 2003).

özneye mantıksal öncelik ve olumlu değer atfedilirken, öteki bu değerlerin yokluğundan dolayı kendi başına var olamaz, birinci terimin basitçe olumsuzlanmasına dayanır ve hiyerarşik olarak onun altındadır.<sup>66</sup>

Modern öznenin bu yapısı 19. yy sömürgeci İngiliz feministlerinin sömürge ülkelerdeki kadınlara karşı tutumlarında belirleyici olmuştur. Buradan hareketle İngiliz feministler öteki kültürlerde kadınların geleneksel kültürel uygulamalar nedeniyle ezildikleri gerekçesiyle onları kurtarmak iddiasına sahip oldular. Yeğenoğlu “emperyal feminizm” adını verdiği bu tavrı şöyle açıklıyor: “Aydınlanma söylemi Batılı kadına, karanlık ve tekinsiz öteki kültürden olan cinsdaşı karşısında, kendisine hükümler bir kimlik kurmasına yardımcı olacak bir dizi söylemsel strateji sağlamıştır”<sup>67</sup> Bu anlayışın itkisi Batılı kadının kendini Doğulu kadından üstün görerek yaşadığı toplumdaki ikincil konumuyla yüzleşmekten kaçıyor olmasıdır. Doğulu kadın karşısında hükümler bir pozisyon elde eden Batılı kadın, bunu ancak ‘ötekisi’ olduğu Batılı erkeğin oryantalist söylemini taklit ederek gerçekleştirir.

Modern Türk kadını imgesinin bu anlamda Cumhuriyet seçkinleri tarafından Batılı kadına benzer bir şekilde kurgulanması devlet feminizmini 19. yy. İngiliz feministlerin oryantalist bakış açılarına yakınlaştırır. Batılı/oryantalist feminizm üçüncü dünyalı kadınları yekpare bir kategori olarak ele alırken Kemalist kadınlar da aynı oryantalizmi başörtüsü üstünde uygularlar. “Örtülü kadın”, Kemalist kadının kendisini eğitilmiş, modern, bedeni ve hayatı üzerinde kontrol sahibi olarak temsil etmesinin araçlarından biridir. Buna göre geleneksel kadının eğitilmesi, toplumsal hayata katılması, dışlanması ya da rejime yönelik bir tehdit oluşturması Kemalist kadının “feminist” söyleminin parçasını oluşturur. Bu anlayış Türkiye’de dönemin aydınları tarafından desteklenerek pekiştirilmiştir. Said’in vurguladığı üzere oryantalist söylem özelleştirici ifadeler kullanır: “Bunların (Doğu ile ilintilendirilen ifade figürleri) hepsi deklare edici ve

---

<sup>66</sup> Medya Yeğenoğlu, *Sömürgeci fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s.15-17.

<sup>67</sup> Yeğenoğlu, s.130.

kendinden menkuldür; kullandıkları fiil kipi zamansız ebediyettir... Bütün bu işlevleri yerine getirebilmek için kullanılan genellikle “dır/dir” rabitasıdır”<sup>68</sup> Kemalist söylem benzer bir biçimde örtülü kadını tarih-aşırı olarak ele alır ve böylelikle Kemalist kadının üstün pozisyonunun sürekliliğini garantiler.

Buradan hareketle Kemalist kadın kamusal hayata katılımıyla değil, modernliğiyle geleneksel kadına örnek olacaktır. Kadının kamusal hayata katılması yönündeki imtiyaz yalnızca üst sınıftan, şehirli, elit kadınlara tanınmakta, kırsal alandaki kadına ise geleneksel rollerinden kurtulmaksızın bunları geliştirmesi önerilmektedir. Kemalist devrim bu anlamda geleneksel toplumdaki cinsiyet rollerine bir yenilik getirmez. Cumhuriyet’in ilk yıllarında açılan ve binlerce kadının kayıtlı olduğu Kız Enstitüleri ve Akşam Kız Sanat Okulları buna örnek gösterilebilir. Modern Cumhuriyet’in geleneksel kadına açtığı alan Yeşim Arat’ın deyişiyle ev kadınları olarak modernleşmedir.<sup>69</sup> Başka bir deyişle Cumhuriyet’in kadınları aslında başından itibaren sınıf ekseninde bölünmüşlerdir. Öte yandan, tarihsel olarak geriye itilmiş geleneksel kadına, ulusal projeye eklenilebilmesi için vatanın kurtarıcısı olan evlatları yetiştiren “Türk anaları” sıfatı yakıştırılmış, bu yolla köylülük yüceltilmiş ve sınıf çatışması bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Bu çelişkili durum Mustafa Kemal’in modern kadına kamusallaşmayı öğütlerken köylü kadının geleneksel rollerini fedakarlık addedip yüceltmesinde de görülebilir:

Anadolu kadını bu asilane fedakar davranışlarda yerini almıştır ve her birimizce minnetle anılacaktır. Dünyanın hiçbir yerinde Anadolu kadınının gösterdiği yoğunlukta bir çaba olmamıştır... Kadın yaşamsal dinamiğimizin kaynağıydı. Tarlaları kim sürdü? Kadın. Tohumları kim ekti? Kadın. Kim oduncu oldu ve balta kullandı? Kadın. Kim evin ateşini canlı tuttu? Kadın. Kim yağmur, sıcak, soğuk, rüzgar demeden cepheye cephanelik taşıdı? Yine kadın, tekrar kadın.

---

<sup>68</sup> Edward Said, alıntılanan Yeğenoğlu, s.23.

<sup>69</sup> Yeşim Arat, “Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, der. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s.87-88.

Anadolu kadını bu fedakarlığıyla ilahidir. Bu nedenle hep birlikte bu fedakar ve cesur kadına saygı duyalım.<sup>70</sup>

Bu kurgulayışın önemli bir sonucu da yeni ataerkinin kendisini Batıdan olduğu kadar kendi kitlesinden de koparması olmuştur. Kadın ve erkeğin kamusal alandaki görece eşitliğine rağmen kadınlar arasında var olan farklılıklar ön plana çıkmış, kadınlar kıyafetlerine, içki ve sigara kullanışlarına, dindarlıklarına, erkeklere karşı tavırlarına göre işaretlenmiş ve kabul edilebilir normdan sapma olarak fazla Batılı ya da geri/yobaz olarak sınıflandırılmışlardır.<sup>71</sup> Modern Türk kadını mazbutluğu, fedakarlığı ve aileye olan sadakatiyle üst sınıf aşırılıklarına karşı durduğu gibi, eğitilmiş oluşu, haklarının bilincinde ve kamusal görünürlüğe sahip oluşu sayesinde alt sınıf gelenekselliğinin de karşısındadır.<sup>72</sup> Bu modern-geleneksel ikiliği Türk milli kültürünün de kurucu antagonizması olmuş, sadece karşıt ideolojiler ve sosyal dinamiklerle değil, karşı cinsler ve hemcinsler arasındaki güç ilişkileriyle de kesişerek bugüne kadar varlığını sürdürmüş, ve bugün karşımıza “laik-İslamcı kadın” ikiliği şeklinde çıkmıştır.

### **2.1.5. Cumhuriyet’in Kadınlara Getirdiği**

Kemalist reformların niteliğini ve Kemalist kadın kimliğini günümüz koşullarıyla değerlendirmek kadınların Cumhuriyet’in pasif destekçileri olduğu yanlışlığına sebep olabilir. Elbette durum böyle değildir. Erken Cumhuriyet döneminde kadınlar reformları içtenlikle benimsemiş ve modernleşme adına üzerlerine düşen görevi olabildiğince yerine getirmişlerdir. Kemalist projenin kadınlar tarafından hevesle benimsenmiş olmasının ardındaki sebep kuşkusuz sosyal hayatlarının hala kadın ve erkek arasındaki farklarla belirleniyor olmasına rağmen tartışmasız bir

---

<sup>70</sup> Aktaran Yeğenoğlu, s.174.

<sup>71</sup> Chatterjee, s.257.

<sup>72</sup> Sancar, s.206.

biçimde daha esnek hale gelmesidir.<sup>73</sup> Son yıllarda yapılan sözlü tarih çalışmaları dönemin kadınlarında değişimin getirdiği büyük coşkuyu yansıtmaktadır.<sup>74</sup>

Ancak Cumhuriyet öncesi kadın hareketi açısından Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında bereketli bir kopuştan bahsetmek pek mümkün değil. Cumhuriyet döneminin feminizmi, Tanzimat ve II. Meşrutiyet feminizmleri üzerine temellenmişti. Yeni kuşak feministler de siyasi ve ekonomik taleplerle örgütlendiler. Cumhuriyetçiliği duruş olarak benimsediler ve talepleri doğrultusunda 1923 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kurulmasından da önce Kadınlar Halk Fırkası'nı kurdular, ancak parti yasal geçerlilik izni alamadı. Bunun üzerine 1924 yılında Türk Kadınlar Birliği kuruldu. Derneğin amacı Türk kadınının sosyal ve siyasi haklarının bilincine varması adına faaliyet göstermekti. Dernek başkanı Nezihe Muhiddin kadının seçme ve seçilme hakkının olmamasını şöyle eleştiriyordu: “Öğretim cins ayırmaksızın bir mecburiyet hükmünde genişletilmiş olmasına binaen Türk kadınının maduniyeti mevzu bahis olamaz. Halbuki seçim meselesinde seçmenin mutlaka okuma bilmesi de mecburi değildir. Kahvehane köşelerinde miskinane esrar çeken birine verilen bu hak, kendini müdrik, tahsili mükemmel bir kadından esirgenebilir mi?”<sup>75</sup>

Cumhuriyet feministlerinin kadınların hakları doğrultusundaki talepleri Kemalist rejim tarafından muhalefet olarak algılandı. Feministlerin mücadelesi tek parti yönetimi tarafından bastırıldı, feministler geri planda tutularak siyasi alandan dışlandılar. 1927 yılında derneğin yönetim kadrosu görevden uzaklaştırıldı, yerine gelen yönetim ise dernek politikasını yumuşatarak kültürel, ekonomik ve hayır işlerine odaklandı.<sup>76</sup> Buna rağmen Türk Kadınlar Birliği 1935 yılında İstanbul'da gerçekleşen 12. Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi'nin ardından

---

<sup>73</sup> Chatterjee, s.256.

<sup>74</sup> Cumhuriyet kadınlarıyla ilgili sözlü tarih çalışmalarına örnek olarak bkz. Elif Ekin Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, der. E. Özyürek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).

<sup>75</sup> Aktaran Çakır, s.77.

<sup>76</sup> Çakır, s.78.



Cumhuriyet'in kadınlara tüm haklarını verdiği, dolayısıyla derneğe artık ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle kendini kendisini feshetti. Zihnioğlu'nun belirttiği üzere, Kemalist rejimin mimarı olduğu yeni kadın modeli, yarım yüzyıldan fazladır kadınların kurtuluşu için mücadele eden İstanbul'un aristokrat-entelektüel kadınlarını hiç bir biçimde içermiyordu. Bu durum şüphesiz yeni rejimin yakın geçmişiyle barışık olamamasından kaynaklanmıştır; Cumhuriyet döneminde Osmanlı mirasıyla birlikte kadın hareketinin tarihi de yadsınır.<sup>77</sup>

Kemalist reformları kutlayan ve onlardan istifade edenler, feministlerin yerine, Sabiha Gökçen veya Afet İnan örneğinde olduğu gibi rejim, hatta tercihen Mustafa Kemal tarafından özellikle seçilmiş ve yetiştirilmiş olan "Cumhuriyet'in kızları" oldu. Kemalist rejimin modern Türk kadını kurgusunun kadınlar arasındaki farklılıkları bastırması ve bu kurgunun kadınlar tarafından içselleştirilmesi kadın hakları mücadelesini geriye götürdü, ve reformların etkisi yalnızca şehirli, üst tabakadan kadınlarla sınırlı kaldı. Kadının kurtuluşunu kendi içinde amaç olarak gören ve bunun için mücadele eden feministlerin yerini rejimin destekçisi olan kadınların alması, kadın üzerindeki resmi söylemi güçlendirdi; kadınlar kendi hakları için mücadele etmemişlerdi, hakları onlara Mustafa Kemal tarafından bir "pasif devrim" niteliğinde verilmişti.<sup>78</sup>

Erken Cumhuriyet döneminde kadınların milli kimliğin inşasında bir meşruiyet zemini teşkil etmek adına araçsallaştırılmaları söz konusudur. Yanı sıra "kadın meselesi", milliyetçi ideolojinin kendisini Batı karşısında meşrulaştırma gereksinimi duymaksızın özgürce davranabildiği bir alan olmuştur.<sup>79</sup> Kadın hakları da bu minvalde Batı için demokratikleşmenin etkili sembollerinden biri olarak kullanılmıştır.<sup>80</sup> Kemalistler kadınları özerk sosyo-politik aktörler olarak değil, reformların pasif destekçileri olarak görmüşlerdir. Yukarıda anlatılan tarihsel sürece bakıldığında Kemalist milliyetçiliğin her şeyden önce anti-feminist

---

<sup>77</sup> Zihnioğlu, s.228.

<sup>78</sup> Zihnioğlu, s.23.

<sup>79</sup> Chatterjee, s.259.

<sup>80</sup> Zihnioğlu, s.23.

olduğu anlaşılmaktadır, anti-feminist karakteri “devlet feminizmi” iddiası altında gizlenmiştir.<sup>81</sup> Yani kadının özne pozisyonu Batıdan bir fark ve milli kültürün özü olarak kurgulandığında kadın araçsallaştırılmış ve sabitlenmiştir. Bu anlamda Cumhuriyet’in kadınları “konuşamaz, kendi sorunları adına savaşamaz; sadece “gösterir”ler, kendi adlarına bir özne veya irade değillerdir.<sup>82</sup>

Sonuç olarak erken Cumhuriyet dönemine dair iki çarpıtmanın altını çizmek mümkün: kadınlara medeni ve siyasi haklarının Kemalist elitler tarafından yukarıdan verildiği, ve Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında kadınların tarihi açasından kesin bir kopuş yaşandığı.<sup>83</sup> Bu iki dönem arasında iki anlamda süreklilikten bahsedilebilir. İlkin, milliyetçilik Osmanlı feministleri arasında da yaygın bir siyasi vizyon olmuştur. Dolayısıyla kadınların milliyetçiliğini sadece Kemalizme mal etmek mümkün değildir. İkinci olarak, “kadın meselesi” sadece Cumhuriyet döneminin sorunsalı değildir, Cumhuriyet öncesi milliyetçilik akımının siyasi tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır.<sup>84</sup> İki dönem arasında kopuş addedilebilecek olan, aslında “kadın meselesi”nin ele alınış biçimindeki sapmadır; milliyetçilik, Osmanlı toplumunda halihazırda var olan toplumsal cinsiyet ağlarını radikal bir şekilde sistematize etmiştir.<sup>85</sup> Bundan sonra kadınlar için doğru davranış normları bizzat devlet tarafından denetlenecektir.

---

<sup>81</sup> Zihnioğlu, s.22.

<sup>82</sup> Sancar, s.205.

<sup>83</sup> Ayrıca mücadele eden kadınların sadece Türk-Müslüman kadınlar olduğu da doğru değildir, Ermeni ve Kürt dergilerinin ve örgütlerinin varlığı bilinmektedir. Ayeşgül Altınay, “Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, ikinci basım, der. A. G. Altınay (İstanbul: İletifim Yayınları, 2006), s.23-25.

<sup>84</sup> Berktaı, Osmanlı’dan Cumhuriyete Feminizm, s.104-105.

<sup>85</sup> Berktaı, Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı, s.154.

## 2.2. Kemalist Kadın Hareketi ve “Türban Meselesi”

### 2.2.1. Dalga Feminizm ve Kemalist Kadının Yeniden Keşfi

1935’te Türk Kadınlar Birliği’nin lağvedilmesinden sonra kadınların yeniden örgütlenebilmesi için çok partili döneme geçilmesi gerekecekti. 1949’da tekrar açılan Türk Kadınlar Birliği başlıca amacını “Türk inkılabının kadınlara sağladığı hakları korumak” olarak belirliyordu. Siyasetle olan bağını tamamen koparmıştı ve kadının “özverili anne, eş ve sorumlu vatandaş” olan rolünü pekiştiren bir duruş benimsemişti.<sup>86</sup> Bu dönemde TKB’nin çizgisinde olan, Cumhuriyet kazanımlarının kadın sorununu çözdüğünü ve artık sıranın bu kazanımları korumaya geldiğini düşünen dernekler kuruldu. Bu derneklerden günümüze kalanlar arasında Soroptimistler (1948), Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği (1949) gibi mesleki örgütler ve Kadın Haklarını Koruma Derneği (1950), Türk Anneler Derneği (1950) gibi dernekler sayılabilir. 1960’tan sonra, özellikle 1970’lerde ise kadınlar sol örgütlere eklenerek mücadelelerini daha çok kadın emeğinin erkeğinkiyle eşit muamele görmesi, kadınların sosyal yaşamda ve iş yaşamındaki haklarının bilincine varması gibi hedeflerle yürüttüler. Ancak kadın sorunu hiçbir zaman Türkiye solunun gündemine gerçek anlamda girememiş, kadınların talepleri ikincil sorunlar addedilerek bastırılmıştır.<sup>87</sup>

1980 sonrası siyasi konjonktür, sağ-sol eksenindeki siyasi hareketlerin önünü keserken, feminizm gibi yeni sosyal hareketlerin gelişmesine olanak sağladı. Böylece ‘80 öncesinde Kemalist ideolojinin ve sol hareketin vesayeti altında işlev gören kadın hareketinin kısmen bu hegemonyadan bağımsızlaştığı ve kadınların özgürleşmesi adına pek çok adım attığı görüldü. 1981 yılından itibaren feministler önce bilinç yükseltme grupları aracılığıyla, ardından toplantılar, yürüyüşler ve kampanyalar düzenleyerek örgütlendiler. “Özel olan politiktir” şiarıyla yola çıkan

---

<sup>86</sup> Zülal Kılıç, “Cumhuriyet Türkiye’inde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış,” *75 yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yarınları, 1998), s.349.

<sup>87</sup> Bu konuda 1980 öncesi ve sonrasının karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Fatmagül Berktaş, “Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?”, *80’ler Türkiye’inde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, der. Şirin Tekeli, 3. Basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995).

feministler cinsiyet eşitsizliğinin toplumdaki ırk, sınıf gibi diğer eşitsizlikleri yatay kesen bir olgu olduğu ve kadınların özgürleşmesinde bireyselleşmenin önemini savundular. Yeşim Arat Türkiye’de 1980 sonrası kadın hareketini ele aldığı makalesinde feministleri 1980’in başlarında örgütlenen yeni nesil feministler ve 1980 ortalarından itibaren örgütlenen Kemalist (eşitlikçi) feministler şeklinde ikiye ayırıyor.<sup>88</sup> Kadın hareketi başlı başına feminizm olarak ele alındığında böyle bir ayırma gitmenin gerekliliğine katılıyorum. Ancak “Kemalist feminizm” tanımlamasının sorgulanabilir olduğu çünkü Kemalizmin imperatiflerinin feminist politika ile yer yer çeliştiği kanaatindeyim. Dolayısıyla Arat’ın sınıflandırmasına sadık kalacak, ancak Kemalist feminizm yerine “Kemalist kadın hareketi” ya da sadece “Kemalist kadınlar” demeyi tercih edeceğim.

Buradan hareketle Kemalist kadınların 2. dalga feminizm ile örtüştüğü ve ayrıştığı yerlere dikkat çekmek gerekir. Bunlardan en önemlisi Kemalizmin mirası ile hesaplama konusudur. Feministler kamusal alanda kadın-erkek eşitliğinin özel alanda toplumsal cinsiyet rollerini değiştirmedığını ve devlet feminizminin kadınlara yüklediği görevlerin kadının bireyselleşmesinin ve özgürleşmesinin önünde engel teşkil ettiğini savunurken Kemalist kadınlar bu mirasa ve getirdiği kadınlık durumuna sahip çıkarak Kemalist kadın kimliğini siyasal alanda yeniden öne sürdüler. Feministler benzer bir şekilde modern-geleneksel, ilerici-gerici, kamusal-özel ayrımlarını sorguladılar ve bu belirlenimlerin toplumdaki iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğunu, farklılıkları barındırmaktan çok bastırıldığını ortaya koydular. Kemalist kadınlar ise Türk modernleşmesinin öncüleri, bireyin çıkarlarından önce gelen toplum çıkarlarının bilgisine sahip olan kişiler olarak “tüm kadınları temsilen” mücadelelerini yürüttüler. Yine de Kemalist kadınlarla feministler pek çok konuda bir araya gelerek kadın-erkek eşitliğine yönelik kazanımlar için birlikte hareket ettiler, ortak politika izlediler. Yasa değişiklikleri ile ilgili ve kadına karşı şiddetin önlenmesine yönelik pek çok çalışma bunlara örnektir.

---

<sup>88</sup> Yeşim Arat, “Women’s Movement of The 80’s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?”, *Reconstructing Gender in the Middle East* içinde, der. F.M. Göçek ve S. Balaghi (New York: Colombia University Press, 1994).

Nermin Abadan Unat, Kemalist kadınların hedeflerini üç başlık altında sıralıyor; insan hakları ve demokratik özgürlükler çerçevesinde kadın-erkek arasındaki hak eşitliğini gerçekleştirmek, bu amaçla sivil toplumla kamu yönetimini duyarlı kılmak; kadının eşitlikçi toplumsal konumunun başlıca teminatı sayılan laiklik ilkesinin ödünsüz korunmasını sağlamak; kadının özgürlük ve eşitlik değerlerinin bilincine kavuşmuş bir yurttaş olabilmesi için onun ekonomik bağımsızlığını sağlayacak olan sosyoekonomik yapısal dönüşümleri desteklemek.<sup>89</sup> Bu hedefler arasından ikincisi, yani Kemalist kadın kimliğinin kurucu bileşenlerinden biri olan laiklikten ödün verilmemesi, Kemalist kadınların 1980 sonrası Türkiye'sinin siyaset sahnesine damgasını vuran laik-İslamcı karşıtlığında taraf olmasına sebep olmuştur. Kemalist kadınlar, siyasi konjonktürün kadın hareketini kısmen kimlik siyasetinin içine itmesi ve Kemalist ideolojiyle olan organik bağları sayesinde bu karşıtlığın laik kanadında yer alarak ve İslamcı ideolojinin sembolü haline gelmiş olan başörtüsüne karşı bir duruş benimseyerek örgütlendiler. Bu doğrultuda kurulan ilk örgüt olarak Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin ilk başkanı Aysel Ekşi derneğin amacını şöyle özetliyordu:

Bir süredir ülkemizde “kadınların dilediği gibi giyinme özgürlüğü” perdesi arkasında gizlenen, gerçekte toplumumuzu ortaçağın karanlıklarına döndürmeye çabalayan, ciddi ve sinsi bir gerici hareketle karşı karşıyayız. Bir avuç bağınaz veya kökü dışarıda mutaassıp dincinin, iyi niyetli, masum pek çok insanımızı da kandırarak sürüklediği bu gerici hareketin, yıkılacak ilk hedef olarak laik cumhuriyeti gördüğünden ve şeriat düzeninin peşinden gittiğinden şüphe etmiyoruz... Bizler bu tehlikenin bilinci ve Atatürk devrimlerinin bize verdiği yetkiyle Atatürk devrimlerini, laik cumhuriyeti ve onların ayrılmaz bir parçası olan haklarımızı korumak amacıyla bir araya geldik.<sup>90</sup>

### **2.2.2. Başörtüsünün “Türbanlaşması”**

Kemalist kadınların kendilerini gerici güçlerin göstergesi olarak algıladıkları başörtüsüne karşı konumlandırmalarını değerlendirmeden önce başörtüsünün

---

<sup>89</sup> Nermin Abadan Unat, “Söylemden Protestoya: Türkiye’de Kadın Hareketinin Dönüşümü”, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler İçinde, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s.331.

<sup>90</sup> Aktaran Yeşim Arat, “Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, s.97-98.

türbana evrilişine kısaca değinmek gerekir. Başörtüsünün kamusal alanda “sorun” addedilmesi aslında 1980 öncesi döneme rastlar. Örneğin 1967’de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan’ın derse girerken başını açmayı reddetmesi derslere devam etmesinin yasaklanmasıyla sonuçlanır. Yine 1967 yılında baş örtme stiliyle (şulebaş) bugün dahi anılan Şule Yüksel Şenler’in Bugün gazetesinde yazdığı “İslam Kadını” başlıklı yazıya Türk Kadınlar Birliği savcılığa suç duyurusunda bulunarak cevap verir. Şenler’in yazıları kamuoyunda tartışmalara sebep olur; hatta dönemin cumhurbaşkanı Cevdet Sunay bir konuşmasında Şenler’i kastederek “Ankara sokaklarında kapalı kadınlar ve kızlar görmekteyim. Her şeyden önce şunu bildireyim ki Kur’an’da örtünmek veya açılmakla ilgili hiçbir ayet yoktur. Kapalılığa teşvik eden öncüler mutlaka cezalarını göreceklere” demiştir.<sup>91</sup> Ancak bu örnekler ’80 öncesi dönemde sayılıdır. Başörtülü kadınların sınırlı da olsa öğretmenlik, hemşirelik gibi kalifiye işlerde istihdama katılımı mevcuttur ve bu durum devletin başörtüsüne karşı topyekün mücadelesinin henüz başlamadığını gösterir.

80’ler itibariyle ise Kemalist modernleşmenin bir iktidar stratejisi olarak dışladığı gelenek ve başörtüsü, modernleşmeci siyasal çevrelerle çıkar çatışmasına giren dini, etnik ve yerel güçlerin siyasal gösterenine dönüştü. İslamcı hareketlerin de siyaseti yönlendiren bir güç olarak belirmesiyle, kadın konusu yeniden Doğu-Batı, ilerici-gerici, laiklik-şeriat gibi bir toplumsal tercih ölçütü olarak siyasal kutuplaşmanın eksenini oldu.<sup>92</sup> Böylece başörtüsü İslamcı ideolojiye eklenerek siyasi bir anlam kazandı. Ortaya çıkış biçimiyle kendisi de modern bir proje olan İslamcılık, Batı modernizminin karşısına ona karşıt bir alternatif olarak çıkar, ancak kendini geleneksel İslam’dan da kesin bir biçimde ayırır. Ruşen Çakır İslamcılığın ideologlarını şöyle tanımlar: “Çoğunlukla Müslüman ailelerden gelme, ama getirdikleri İslami kültürü yaşadıkları ortama tercüme etmekte güçlük çeken, dolayısıyla o tercümeyle başka kavramlarla daha rahat yapabileceklerine inanan üniversite öğrencileri, üniversite bitirmiş erkek ve kadınlar. Muhtemelen

---

<sup>91</sup> Aktaran Fadime Özkan, *Yemenimde Hare Var: Düünden Bugüne Başörtüsü*, (İstanbul: Elest 2005), s.25.

<sup>92</sup> Göle, s.113.

kırsal geçmişleri çok geriye gitmeyen insanlar. Dolayısıyla bu tartışmalarda kent kültürüne adapte olma çabalarının izlerini görmek mümkün. Bunların Batı ile alışverişleri daha fazla. Diğer aydınlardan belki de tek farkları Batı'ya daha eleştirel bakabilmeleri”<sup>93</sup> Bu bakımdan İslamcılık, geleneksel İslam'a inanan halkın “cahil” olduğu ve “eğitilmesi gerektiği” konusunda Kemalizmle hemfikirdir. Ancak örtünme pratiği metaforik olarak çağdaş İslamcı harekete hayat vererek onu “laik projeden ayrı tutar”<sup>94</sup> Bu anlamda başörtüsüyle İslamcılık arasında metonimik bir ilişki vardır.

İslamcı hareket Batı karşısında alternatif bir yaşam tarzı olarak toplumsal dönüşümü hedeflemiştir. Nilüfer Göle'nin analizini takip edersek, başörtüsü burada alışılmış gelenekselliğin karşısına dinin siyasi ve kolektif gücünü çıkararak “irtica” ve “şeriat” tehlikesine işaret eder. Bununla da kalmayıp İslami olguyu coğrafi ve kültürel çevreden merkeze taşımıştır; modern değerlerin, sembollerin üretildiği merkez iktidar alanlarına nüfuz etmektedir. Böylelikle İslam, “Türk modernleşme tarihinin karanlıkta kalan yüzünü temsil etmekte, eğitim yoluyla yükselen toplumsal grupların talepkar kimliğini oluşturmaktadır. Örtünen okumuş Müslüman profili, medeniyet reddini simgelediği kadar, batıcı seçkinlerin iktidar alanlarına da meydan okumaktadır.”<sup>95</sup> Batıcı akım modernleşmeyi kadının insan mertebesine gelmesi olarak görürken İslamcı düşünce bunun cemaatin çözülmesine yönelik bir tehdit olarak görür. Örtünme, Batıcılar için asrileşmenin önündeki engelken, İslamcılar için yozlaşmanın önündeki settir.

Örtünmenin bu “evrimi” Yüksek Öğretim Kurumu'nun (YÖK) başörtüsüne 20 Aralık 1982 tarihli Kıyafet Genelgesi ile getirdiği yasağı tartışmaya açtı. Başörtülü kadınların üniversitelere girememesi kamuoyunda tepkilere yol açınca dönemin YÖK Başkanı İhsan Doğramacı tarafından “daha modern” olan “türban”

---

<sup>93</sup> Ruşen Çakır, “İslami Kültür ve İnteligeniya,” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 12., (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s.407.

<sup>94</sup> Göle, s.15.

<sup>95</sup> Göle, s.125-130.

önerildi. Türban kelimesinin özellikle İslami bir anlam kazanması bundan sonra gerçekleşti. Başörtülü kadınlara başlarını türban şeklinde bağladıkları takdirde üniversitelere girebilecekleri söylendi. Üniversitedeki adı artık türban olan başörtüsü 1987 yılında “irtica tehlikesi” gerekçesiyle disiplin suçu kapsamına alınarak yeniden yasaklandı. 1988 yılında YÖK yasasında “Yüksek Öğrenim Kurumları’nda, dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarda çağdaş kıyafet ve görünüm zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir” hükmünü getiren ek-16. madde ile başörtüsü yeniden serbest bırakıldı, ancak bu madde 1989 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle iptal edilince başörtüsü yeniden yasaklandı. 1990 yılında YÖK yasasına ek-17. madde ile “Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydıyla yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir” düzenlemesi yapıldı ve bu madde iptal edilmeksizin bu güne kadar geçerliliğini korudu. 28 Şubat sürecinde YÖK başkanlığına atanan Kemal Gürüz’ün Milli Eğitim Bakanlığı’nın 15 Eylül 1997 tarihinde yayımladığı genelgeye dayanarak üniversite rektörlüklerine başörtülü öğrencilerin üniversitelere alınmaması yönünde talimat vermesiyle başörtüsü tekrar yasaklandı. Hukuki bir kriz doğuran bu yasak, başörtülü öğrencilerin aylarca üniversite kapılarında eylem yapması ve konuyla ilgili pek çok davanın açılmasına rağmen devletin geri adım atmaması üzerine kanıksandı. Bu süreçten anlaşıldığı üzere başörtüsünü “türbanlaşmasında” devletin bu konudaki muğlak tavrı başörtüsünü siyasi mücadelesinin sembolü olarak gören İslamcı ideolojiye paralel bir şekilde belirleyici olmuştur.<sup>96</sup>

Bu süreçte Müslüman kadın kimliği hem İslam hem de laik eğitim yoluyla güçlenmiştir. Müslüman kadının toplumsal hayata katılımı, kamusal alanda görünürlüğünün artması örtünmeyi siyasallaştırarak onun geleneksel anlamını değiştiren faktörlerden belki de en önemlisidir. Yeni örtünme kadınların Müslüman kimliklerinin meşru zeminde tanınmasını talep etmiştir. Çeşitli yollarla (gazete, dergi, dernek, parti, vs.) kentli hayata adapte olmuş “seçkin bir İslamcı

---

<sup>96</sup> “Kadın ve örtünme” tartışmalarını Osmanlı’dan günümüze inceleyen ve yakın tarihte başörtüsünün türbana evrilmesini mahkeme kararları, laiklik ilkesi ve kamusal alan kavramı üzerinden ayrıntılı bir biçimde ele alan bir çalışma için bkz. Murat Aksoy, *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005).



kadın kadrosu” oluşmuştur.<sup>97</sup> Ancak devlet eliyle ötekileştirilen Müslüman kadınlar kimlik taleplerinde İslamcı hareket içindeki erkekler tarafından da yalnız bırakıldılar. Çakır Türkiye’deki İslamcı hareketi şöyle özetliyor: 1. İslami harekete en büyük damgayı kadınlar vurdu. 2. İslami harekette en büyük çileyi kadınlar çekti. 3. İslami hareket, bir erkek hareketidir.<sup>98</sup> Başörtülü öğrenciler 28 Şubat süreciyle beraber üniversitelerde ikna odalarına alınarak, eğitimlerini tamamlayamayarak, ya da maddi imkanlarına göre yurt dışında tamamlayarak, kimlik taleplerinden caydırıldılar. Üstelik mücadeleleri , dini ilkelerine rağmen iktidarda kalmaya teşne olan siyasi partilerce unutuldu ya da bastırıldı. Sonuçta İslami hareketin erkek egemen bir hareket olduğunu kanıtlar şeklinde, “İslam’da kadın sorunu olmadığı”nı savunan bir bakış açısı, bizzat, sayıları giderek artan İslamcı kadınlar tarafından savunulur oldu.<sup>99</sup>

Buradan hareketle “türban meselesi” hem laik-Kemalist hem de İslamcı söylemin üzerine inşa edildiği ortak bir siyasi sembol olarak düşünülebilir. Kemalizmin başörtüsüne verdiği cevabın neden özellikle laiklik olduğu kayda değer bir sorudur. Bu noktada Kemalizmin kamusal alanda dinin yerine milliyetçiliği ikame ederken kadın bedenini kullanmış olduğunu hatırlamamız gerekir. İslamcılığın yükselişiyle birlikte başörtülü kadının kamusal alana “göz dikmesi” Kemalizmin tanımladığı “meşru kadınlığın” sınırlarını açıkça tehdit etmiş ve bu durum Kemalizmin hegemonyasının sarsıldığına başka bir göstergesi olmuştur. Laik/İslamcı kutuplaşmasının başörtüsünde kristalize oluşu Kemalizmin iç tutarlılığı açısından Kemalist kadın imajına ne kadar dayandığını gösterir. Bu durumda Kemalizmin başörtüsüne vereceği cevap elbette laiklik olacaktır, çünkü inşa ettiği “modern Türk kadını” laikliğin olmazsa olmazıdır.

Ancak başörtüsünün laikliğe karşıt konumlandırılması paradoksal bir durumdur. İslamcı hareketler Cumhuriyet’in kuruluşundan beri rejim karşıtı olarak algılanmış, oysa sol akım karşısında devlet tarafından “Türk-İslam Sentezi” adı

---

<sup>97</sup> Göle, s.40-41.

<sup>98</sup> Ruşen Çakır, “Dindar Kadının Serüveni,” *Birikim* 137 (Eylül 2000), s.27-35.

<sup>99</sup> Çakır, “Dindar Kadının Serüveni,” s.29.

altında bizzat içerilerek araçsallaştırılmıştır. Bu içerilme laiklik ilkesiyle çelişmemiş, aksine İslamcı kadrolar meşru bir biçimde '80 sonrası siyasi konjonktürün belirleyici aktörleri olmuşlardır. Erkekleri devlet kademelerinde konuşlanmakta olan bir hareketin kadınlarının yine devletin bazı kurumları (YÖK, Anayasa Mahkemesi, TSK, vs.) tarafından rejim tehdidi olarak algılanması oldukça manidardır; burada kadın bedeninin politik-ideolojik bir gösterge değeri taşımasından öte, '80 sonrası Türkiye'deki hegemonya bunalımının da başörtülü kadının bedenine kodlanması söz konusudur.

### 2.2.3. Kemalist Kadının Tepkisi

Siyasi alanda modern bir proje olarak yerini alan İslamcılığın “kendi geleneksel kadını”nı modern olarak yeniden inşa etmesi Kemalist kadınları zorunlu olarak bir seçime sürükler: Kemalist kadınlar ya Müslüman ya da Batılı olabilmektedirler. Göle'nin “rakip meşruiyetler” sorunu olarak ifade ettiği bu durum, Kemalist kadının üstün pozisyonunun tartışılmazlığını sorgulanabilir kılmaktadır.<sup>100</sup> Bu yükseliş karşısında çoğulculuğa karşı ve esasen dışlayıcı olan Kemalist paradigma sarsılır: “Batıya yönelik seçkinlerin değerleri yeni yükselen sınıfların yaşamlarıyla devamlılık zinciri kuramamakta, onların davranış kodlarını oluşturamamakta, toplumsal rehberlik edememektedir.”<sup>101</sup> Kemalist kadınların bu yetersizlik karşısındaki tepkisi ise Cumhuriyetin laiklik, kadın-erkek eşitliği gibi modernist kazanımlarının tehlikede olduğunu ilan etmek olmuştur. Buna göre tarih-aşırı bir şekilde inşa edilmiş geleneksel “hortlamakta”, kadınlar buna alet edilmekte ve İslamcı hareket kadının geleneksel konumuna geri dönüşe işaret etmektedir. İslamcı kadınların Kemalizmin “kadınlar” için oluşturduğu fırsat alanını kullanma talepleri, başörtüsünü kadının erkeğe boyun eğişinin bir göstergesi olarak algılayan Kemalist kadınlarca “Tanzimat'tan bugüne elde edilen laiklik ve Batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz” olarak değerlendirilmiştir.<sup>102</sup> Melek Göregenli'nin deyişiyle Kemalist kadınlara göre “Başörtüsü, Cumhuriyet'in tarif

---

<sup>100</sup> Göle, s.32.

<sup>101</sup> Göle, s.172-3.

<sup>102</sup> Göle, s.116.

ettiği kadınlık haline ihanettir ve ihanetin bu denli ‘görünür ve kadın olan’ı kabul edilebilir değildir.”<sup>103</sup>

Başörtülü kadınlar İslam’ı, kadının İslam’daki yerini, Müslüman feminizmin mümkün olup olmadığını tartışırken Kemalist kadınlar İslam’ın kadını köle, erkeği efendi ilan ettiği gerekçesiyle bu tartışmalar karşısında kayıtsız kaldılar. İslam’ın kısıtlamalarının eşitlikçi yorumlarının olamayacağını ve Müslümanlıktaki hiyerarşik toplumsal cinsiyet yapılarının asla adil olmadığını savundular.<sup>104</sup> Kemalist kadınların söylemindeki en belirgin özellik başörtülü kadının tamamen edilgen olarak resmedilmesi oldu. Bu bakış açısı başörtülü kadının özne pozisyonunu reddediyordu: “Şeriatçı çevreler, kendi ideolojilerini *benimsettikleri* muhafazakar kadınları cinsiyete dayalı farklı alanlar yaratmak ve bir toplumsal apartheid gerçekleştirmek üzere *militanlaştırıyor*, sokağa *çıkartıyor*, *kullanıyorlar*.”<sup>105</sup> Başörtülü kadının söylem düzeyinde pasifleştirilmesi Hidayet Tuksal’a göre örtülü olmanın bir “kalkışma” hali olarak algılanmasını da mümkün kılar. Kemalist kadınlar aslında kadınlarla değil, onların başlarını zorla örttüren gerici erkeklerle mücadele ettiklerini düşünerek söylemlerini meşrulaştırır, ya da kendilerini bir tür türban mecburiyeti tehdidinden korumak için savunma savaşı içinde bulunurlar. “Her halükarda, onlar için başlarını dini, geleneksel ya da herhangi bir nedenle, kendi tercihiyle örten “kadınlar yoktur”, onları kullanan erkekler vardır yalnızca...”<sup>106</sup>

Bu bakış açısına göre başörtülü kadının edilgenliğinin başka bir göstergesi de onun cinsel obje olmasıdır. Bununla ilgili bir yazısında Necla Arat şöyle demektedir: “Kendilerine güvenen laik ve çağdaş kafaya sahip olan kadınlar, namuslarını bir buçuk metrelik bir bez parçası ile sınırlamazlar. Çünkü onlar kendilerini birer cinsel obje olarak görüp aşağılamazlar. Onlar, kişilikleri ile bu

---

<sup>103</sup> Göregenli, Bir Ayrımcılık Meselesi Olarak “Başörtüsü,” *Amargi* 1 (Yaz 2006), s.30.

<sup>104</sup> Yeşim Arat, “Women’s Movement of the 80’s in Turkey”, s.109.

<sup>105</sup> Necla Arat, “29 Ekim 1995’in Düşündürdükleri”, *Susmayan Yazılar: Eğitim, Laiklik, Kadın ve Siyaset Üzerine* içinde (İstanbul: Say Yayınları, 1997), s.202.

<sup>106</sup> Hidayet Tuksal, “Siyasal Simge Kalmadı, Rol Modeli Verelim Mi?”, *Amargi* 1 (Yaz 2006), s.24-28.

toplumun eşit haklara sahip ve öyle kalmayı isteyen saygın ve onurlu yurttaşlarıdır.”<sup>107</sup> Buradan anlaşıldığı üzere başörtülü kadının cinsel obje oluşu onun elinden vatandaşlık hakkını da almaktadır. Vatandaşlık hakkı olmayan bir kadının özgürlüğünden de bahsedilmesi mümkün olmamaktadır; “Çünkü tesettür, türban ya da başörtüsü (ne dersiniz deyin) üniversitelerde sahneye konduğu şekliyle ve defalarca yazdığımız gibi derinlemesine incelendiğinde bir özgürlük ve insan hakkı sorunu olmayıp tam tersine, *bir özgürlükten kaçış ve kazanılmış haklardan gönüllü olarak vazgeçme, gönüllü kulluğu seçme sorunudur.*”<sup>108</sup>

Kemalist kadının başörtülü kadının erkek zoruyla kapandığını iddia ederek onu dışlaması, tam da İslamı ötekileştirerek kendini gerçekleştiren Kemalizmin “modern Türk kadını” söyleminin bir uzantısıdır ve bu söylem toplumsal tercihlerin kadın bedeni üzerinden dile getirilmesini pekiştirmektedir. Pek çok araştırmada ortaya konduğu üzere başörtülü kadınların bir çoğu ailelerine rağmen örtünmüş ve kendi mücadeleleri içerisinde İslamcı erkekler tarafından engellenmiş ve onlarla mütemadiyen iletişim problemi yaşamıştır. Üstelik artık ne başörtülü kadınları ne de İslam’ı cehaletle bir tutmak mümkün değildir. Aksu Bora’nın vurguladığı gibi “Türbanlı” bir kategoridir ve bütün kategoriler gibi yanılıcıdır. Başörtülü kadınların örtünme nedenleri, siyasi duruşları, özgürlük anlayışları farklıdır ve bu kadınlar arasında da sınıfsal farklılıklar vardır. Örtünen kadınlar da tıpkı örtünmeyenler gibi, alt sınıftan, üst sınıftan, taşradan, büyük kentten, vs. gelirler.<sup>109</sup> Laik kadının başörtülü kadını ötekileştirerek kendisini kurmasının ötesinde, aynı başörtülü kadın, İslamcı erkek tarafından da sembolleştirilmiş, böylece örtülü kadın kimliği iki taraflı bir bastırılmışlıkla karşı karşıya kalmıştır.

Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) 2002 yılının Kasım ayında iktidara gelmesi ile Kemalist kadınların “türban meselesi”ne bakışlarında belirgin bir kırılma

---

<sup>107</sup> Necla Arat, “Gaflet Uykusundan Uyanmak”, *Susmayan Yazılar: Eğitim, Laiklik, Kadın ve Siyaset Üzerine* içinde (İstanbul: Say Yayınları, 1997), s.98. Vurgular Benim.

<sup>108</sup> Necla Arat, “Gaflet Uykusundan Uyanmak”, s.98. Vurgular benim.

<sup>109</sup> Aksu Bora, “Zenciler Birbirine Benzemez!”, *Amargi 1* (Yaz 2006), s. 23.

gerçekleşti. Başörtüsü ile ilgili tartışmalarda artık “kalkışma-karşı devrim” retoriğinin etkisi zayıfladı, yerine bu kadınların “başörtülü yani muhafazakar/taşralı halleriyle ülkeyi temsil edebilirlik sorunu” ya da “rol modeli olma sorunu bağlamında” hayıflanmalar seslendirilmeye başlandı.<sup>110</sup> Bu kırılmanın iki önemli sebebi var. Birincisi, AKP’nin yönetici ve bürokratik kadrosundaki erkeklerin eşlerinin çoğunluğunun başörtülü olması ve dindar çevrelerin refah düzeylerinin artmasıyla başörtülü kadınların sınıfsal anlamda pozisyonlarının yükselmesine bağlı olarak gerçekleşen “türbanın mekansal hiyerarşinin üst basamaklarına tırmanması.” Eskiden ev kadını olan ya da düşük ücretli/ücretsiz işlerde çalışan ve bu halleriyle kendi başlarına bir tehdit unsuru oluşturmayan başörtülü kadınların bir kısmı AKP iktidarıyla birlikte bürokratik-elit bir tabakanın büyük şehirlerin nezh muhitlerinde alış-veriş de yapabilmeyen hanımları haline geldiler. Bu durum Kemalist kadınların başörtülü kadınları “eğitici, modernleştirici” rolünün ellerinden alınmasıyla ve onları sosyal yaşantı içinde kendilerine rakip görmesiyle sonuçlandı.

Başörtüsünün bir temsiliyet problematiğine dönüşmesindeki ikinci önemli sebep başörtüsü için verilen mücadelenin zemininde de bir kaymanın gerçekleşmiş olması. 2000’li yıllara kadar başörtüsü İslami kimliğin tanınması anlamında bir mücadele aracı olmuştu. Başörtülü kadınlar dini özgürlüklerinin kısıtlandığından yola çıkarak örgütlendiler ve taleplerini dini haklarından yola çıkarak dile getirdiler. 2000’li yıllarda ise hem başörtülü kadınların sivil toplum alanında bağımsız örgütlülüğünün artması hem de AKP ekseninde oluşan yeni bürokratik elitin “türban meselesi”ni bireysel haklar ve özgürlükler çerçevesinde ele alması başörtüsünün kadın hakları temelinde tartışılmasının önünü açtı. Başörtüsü “din ve vicdan hürriyeti” bağlamında tartışılırken Kemalist kadın kimliğinin kurucu antagonizması olan modern-geleneksel kadın ikiliğini korumak bir dereceye kadar mümkün oldu. Ancak “bireysel haklar ve özgürlükler” bağlamında ele alınan başörtüsü aynı zamanda yeni ve bir o kadar meşru bir kadınlık durumuna işaret etmeye başladı. Bu durum Kemalist kadın kimliğinin iç tutarlılığını yitirmesine sebep olarak onun hegemonik pozisyonunu sarsan başka bir faktör oldu.

---

<sup>110</sup> Tuksal, “Siyasal Simge Kalmadı, Rol Modeli Verelim Mi?,” s. 25.

#### 2.2.4. Cumhuriyet Mitingleri: Kadın Devrimi?

Türkiye'nin siyaset gündeminde geniş yer tutan ve pek çok tartışmaya sebep olan Cumhuriyet Mitingleri AKP döneminde “türban meselesi”nin temsiliyet boyutu kazanması ile yakından ilgilidir.<sup>111</sup> Cumhuriyet Mitinglerini düzenleyen kuruluşlar başta Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD), Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD), Cumhuriyet Kadınları Derneği (CKD) olmak üzere 90'lar itibariyle kendilerini Kemalizmi sivil toplum alanında bir kimlik olarak inşa etmeye vakfetmiş ve “türban meselesi” karşısında açıkça olumsuz bir tavır benimsemiş dernekler.<sup>112</sup> Bu derneklerin asıl dikkat çekici özelliği ADD dışında hepsinde sadece ya da çoğunlukla kadınların faaliyet göstermesi. Bu durumun bir yansıması olarak pek çok mitingde düzenleme komitesi sadece kadınlardan oluşuyordu. Konuşmacılarla birlikte katılımcıların da çoğunlukla kadın olması mitinglerin medyada “Kadın Devrimi” olarak anılmasına sebep oldu.<sup>113</sup> Kemalist kadınların bir araya gelerek bu mitingleri düzenlemeleri ve büyük kitleleri meydanlarda toplamalarında elbette hareketin erkeklerinin başta örgütlenme gücü olmak üzere büyük payı var. Ancak miting düzenleyicilerinin Kemalist kadın hareketinin öncüleri olmaları ve 80'lerden itibaren laik-İslamcı kamplaşmasının laik kanadında yer alarak başörtüsü karşıtı duruşlarını ortaya koymuş olmaları bu

---

<sup>111</sup> Kısaca hatırlamak gerekirse, “Cumhuriyetin kazanımlarının elden çıkarılması”na karşı tepkiler 4 Kasım 2006'da Cumhuriyet Kadınları Derneği, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ve Atatürkçü Düşünce Derneği öncülüğünde düzenlenen “Cumhuriyet İçin Halk Yürüyüşü” ile başladı. Ancak Cumhuriyet Mitingleri olarak anılan nümayişler Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın olası cumhurbaşkanlığına karşı 14 Nisan 2007'de Ankara'da başlayan ve İstanbul, İzmir, Samsun, Trabzon, Manisa gibi çeşitli illerde düzenlenen toplam 21 mitingden oluşuyor. Katılımcı sayısı Ankara ve İstanbul'da yüz binleri bulan bu mitingler, Cumhuriyet tarihinin en büyük mitingleri olarak nitelendirildi. Temmuz 2007 seçimlerinde CHP'nin beklenen oyu alamaması, AKP'nin tek başına iktidara gelmesi ve ardından Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesiyle başörtüsünün Çankaya'ya girmesi harekete büyük ölçüde güç kaybetti. 2008'in Ocak ayında başörtüsü serbestisinin gündeme gelmesiyle laiklik tartışmaları yeniden alevlendi ve kesintiye uğrayan mitingler 1960'ın 555K'sını andıran 222A (2. ayın 2. gününde saat 2'de Anıtkabir'de) eylemi ile yeniden başladı. Ne var ki önceki seneye kıyasla katılım oranı oldukça düşük seyretti.

<sup>112</sup> Mitinglerin hem örgütleyenler hem de katılımcılar açısından bir değerlendirmesi için bkz. Selin Çağatay ve Kerem Özkurt, “Kemalizmi Kitleli Refleksiyle Düşünmek: Cumhuriyet Mitingleri Üzerine Bir Deneme”, Birikim Dergisi, sayı 230-230 (Haziran-Temmuz 2008), s.118-126.

<sup>113</sup> Örneğin bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/>, <http://www.karadenizgundem.com/>, <http://www.gazeteistanbul.com/>.

mitinglerin öncelikle Kemalist kadın hareketi açısından önemli olduğunu gösteriyor.

Cumhuriyet Mitinglerini Kemalist kadınlar açısından ele alırken kadınların Kemalist söylemine ve buradan hareketle kadınlara seslenerek Kemalist kadın kimliğini ön plana çıkarmalarına bir arada değinmek gerekir. Cumhuriyet'in kuruluş dönemine yapılan göndermeler ve bu dönemde kadınların üstlendiği rolün vurgulanması Kemalist kadın kimliğine atfedilen değişmezlik/süreklilik özelliğinin zeminini oluşturuyor. Tehdit altında olan Cumhuriyet kazanımlarına karşı sürekli bir teyakkuz halinde olmak gerektiğini tarih-aşırı bir biçimde öne süren Kemalist söylem ise bu kimliğe meşruiyet kazandırıyor. Türkan Saylan'ın Çağlayan Mitingindeki sözleri kadınların bu söylemi benimsediğine örnek teşkil ediyor:

Türk kadınıni yeniden tesettüre bürünerek Cumhuriyet'e meydan okuması için kullanan bir yönetim, şimdi de Mustafa Kemal'in Çankaya'sını tarikat sarayına dönüştürmeye çalışıyor. Türk aydınlanma devriminin en parlak ışığını söndürmek için her türlü oyunu, bir araç gördükleri demokrasiyi kullanarak gerçekleştirmeye çalışıyorlar... Bu ülke kutsal dinimiz ve kadınlarımızın üzerinden siyaset yapanların yaygın uygulamalarıyla kuşatılmıştır.<sup>114</sup>

Mitinglerin kadınlar önderliğinde gerçekleşmesi ve bunun sıklıkla dile getirilmesi, kurtuluş mücadelesinde Türk ordusundan desteğini esirgemeyen Türk kadını ile analogi kurarak, diriltilmeye çalışılan Kuvayi Milliye ruhunu büyük ölçüde beslerken aynı zamanda mitinglerin değil ama Cumhuriyetin bir "kadın devrimi" olduğunu hatırlatıyor. CKD Başkanı Şenal Saruhan Samsun'da düzenlenen Cumhuriyet Mitinginde bu analogiyi şöyle ifade etmişti:

Kurtuluş Savaşımızda mitinglere öncülük yapan, silah kuşanıp cephelerde savaşan Türk kadını, mutfaklarından, okullarından, devlet dairelerinden, fabrikalardan boşanıp yeniden alanlara çıkıyor... Doğurduğu çocuğun altını

---

<sup>114</sup> [www.yayed.org](http://www.yayed.org)

temizlemesini bilen Türk kadını, asıl sahibi ve bekçisi olduğu vatanın üstüne bulaşmış pislikleri temizlemesini başaracaktır... Bunun için hepimiz birer Halide Onbaşı, Binbaşı Ayşe, Şerife Bacı'yız. Gördesli Makbule, Tayyar Rahmiye, Kara Fatma'yız.<sup>115</sup>

Kurtuluş dönemi ile bugün arasında bir değişmezlik olduğu iddiası taşıyan bu tarihsel süreklilik mitinde, vatani için seferber olan Türk kadınının esasen Kemalist olduğunu Saruhan'ın saydığı isimlerden anlıyoruz. Meşru kadınlık tanımını üzerine verilen bu mücadele ifadesini Türkan Saylan'ın “Çankaya'da laik Cumhuriyeti içine sindirmiş çağdaş bir çift istiyoruz” sözlerinde örtük bir şekilde bulurken bir pankart durumu açıkça ortaya koyabiliyor: “Hayrunisa Gül seni beden eğitiminden sonra Çankaya'dan da muaf tutuyoruz.”

Kemalist kadınların mücadelesini “tayyörlü feminizm” diye adlandıran Aksu Bora'nın belirttiği gibi “Cumhuriyete sahip çıkan kadın” kurgusu ile başörtülü kadınlara yönelik dışlama hatlarının çizilmesi, Cumhuriyetin cinsiyet rejimini pekiştirmesinin yanında, belirli bir kadınlık tarzını yeniden üretiyor ve güçlendiriyor.<sup>116</sup> Başka bir deyişle mitingler basitçe Kemalizmin rejimi korumak adına kadınları göreve çağırması değil, kadınların tam da kendileri için, Türk kadınına temsil etmelerini sağlayan imtiyazları korumak için örgütlenmesi olarak anlaşılmalıdır. Burada Kemalist kadınlar Kemalist söylemin edilgen özneleri değil, bu söylemi siyaseten benimseyen sosyal aktörlerdir. Mitinglerin Kemalist kadın hareketinde bir kırılmaya tekabül ettiği buradan hareketle söylenebilir; Kemalist kadın kimliği ilk defa sırça fanusundan çıkmış, meydanlara inmiş, halka seslenmiş ve siyasi taleplerini kitlesel bir biçimde dile getirmiştir.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> CKD 5. Olağan Genel Kurulu Çalışma Raporundan alıntı.

<sup>116</sup> Aksu Bora, “Kadın Devrimi”, *Birikim Dergisi*, sayı 218, s. 46-49.

<sup>117</sup> Kemalist kadınların tek kitlesel hareketi Cumhuriyet Mitingleri değil elbette. Örneğin 15 Şubat 1997'de Ankara'da 35 bin kişinin katıldığı “Şeriatı Karşı Kadın Yürüyüşü” var. Cumhuriyet Mitinglerinin farkı toplumun farklı kesimlerinden yüksek bir katılımın olması ve mitinglerin medyada geniş ölçüde yer alarak siyaset gündemine neredeyse Temmuz 2007 seçim sonuçlarını etkileyecek kadar oturmasından kaynaklanıyor.



### 3. İKİNCİ KISIM: KEMALİST KADINLAR

Kemalist kadınlarla yaptığım mülakatların analitik bir değerlendirmesi olan bu bölüm, birinci bölümde tartıştığım Kemalist kadın kimliğinin bugün Kemalist kadınların söyleminde başörtüsüne dair bir “hakikat rejimi” üzerinden nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymayı amaçlıyor. Kadınların “türban meselesi”ne dair iddia, düşünce, deneyim ve yorumları, hem aydınlanmacı/milliyetçi bir ideoloji olarak hem de kadınları modern-geleneksel ekseninde bölen bir toplumsal cinsiyet rejimi olarak Kemalizmin, “kadınlar aracılığıyla” nasıl yeniden üretildiğini görmemizi sağlıyor. Öte yandan bu bölümde Kemalist kadınların öznel deneyimlerine dayanarak Kemalist söylemin içindeki boşlukları/yarıkları doldurup bu söylemi tutarlı ve kapsayıcı bir bütün haline getirme çabalarını izlemek mümkün. Bu deneyimlerden yola çıkıldığında Kemalist kadın hareketinin esasen olumsal bir “Kemalizm-ler ve kadın-lar bütünü” olduğu açığa çıkıyor.

Bu bölümün yapısal örüntüsü Kemalist kadınların başörtüsüne karşı duruşlarını temellendirdikleri “Kemalizm” ve “kadınlık” zeminlerinin birbiriyle olan ilişkisini ele almak üzere tasarlandı. Kemalist kadınların Türk siyasi tarihini yorumlayışlarını ve türban karşıtlıklarını dayandırdıkları “rasyonel/hukuki” zeminini konu edinen ilk iki alt bölüm kadınların Kemalizmle organik bağlarını ve kamusal alan anlayışlarını, başörtülü kadınlara bakışlarını ve kadın hareketi hakkındaki düşüncelerini irdeleyen üç ve dördüncü alt bölümlerse kendi kadınlıklarını nasıl oluşturduklarını/yeniden ürettiklerini ve özel alana dair algılarını ortaya koyuyor. Kemalist kadınların başörtüsü karşıtlıklarını bu şekilde değerlendirdiğimizde kadınların Kemalizm ve kadınlık nosyonlarının nasıl iç içe geçtiğini ve birbirlerinin olmazsa olmazı olduğunu görüyoruz. Başka bir deyişle Kemalist kadınların kamusal ve özel alanlara dair söylemleri biri diğerinin meşruiyet zeminini oluşturacak şekilde, yani dairesel bir argümantasyonla üretiliyor. Kadınların gözünden Kemalist kadın hareketinin bugününü ve geleceğini tartışan son bölüm ise kadınların Kemalizme ve kadın hareketine eklenme biçimlerinin özgüllüğünün altını çiziyor.

### 3.1. Cumhuriyet, Türk Siyaseti ve “Türban Meselesi”

“Türban meselesi” 80’li yıllardan itibaren Türkiye gündemine hakim olan kimlik siyasetinin bir parçası olmakla birlikte ele alınış şekli meseleye taraf olanların tarih algısı ile yakından ilgilidir. Kemalist kadınların gözünde türbanın tarihsel süreç içinde nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği onların bu konuda benimsedikleri tutumu belirlemektedir. Bu bölümde Kemalist kadınların Kemalist modernleşme projesini kadınlar açısından nasıl ele aldıkları araştırılacaktır. Daha sonra başörtüsünün türbana evrildiği siyasi süreç incelenecek ve türban karşıtlığının siyasi zemini tartışılacaktır. Bu noktalardan hareketle Kemalist kadınların “türban meselesi”ni Türk siyaseti içinde nasıl konumlandıklarına dair çıkarımlar yapılacaktır.

#### 3.1.1. Cumhuriyet Öncesinde “Kadın Meselesi”

Kemalist kadınlar arasında Türkiye’de kadınların tarihini Cumhuriyet’in ilanından önce başlatan sadece üç kişi oldu. Bu konuyu en geniş çerçevede anlatan Kadın Araştırmaları Derneği Başkan Yardımcısı Meriç Velidedeoğlu’ya<sup>118</sup> göre “kadın meselesi” ve kadın bedeni üzerinde devlet denetimi İslam devletlerinde iktisadi kriz dönemlerinde gündeme gelen bir konu. Fatımilerden ve Abbasilerden örnekler vererek argümanını güçlendiren Velidedeoğlu örtünmeyi İslam’la olan ilişkisinden kopararak devletin kriz yönetme politikası olarak açıklıyor. Bu durum İslam’ın yasalarına hiç bir zaman tam olarak uyulmamasına, Anadolu’da Müslümanlığın Türk gelenekleriyle sentezlenmiş olmasına rağmen Osmanlı’da da özellikle modernleşme döneminde görülmüş:

Osmanlı halkının, daha doğrusu Anadolu Müslüman halkının Müslümanlığı daima Arap gelenek ve göreneklerinin dışında yaşadıkları için farklıydı. Yani onlar İslam’ı kendi gelenek ve göreneklerine göre, Arap gelenek ve göreneklerine

---

<sup>118</sup> Kurucusu ve başkanı Prof. Dr. Necla Arat olan Kadın Araştırmaları Derneği hakkında yaygın bilgi mevcut değil, ancak derneğin kadın konulu paneller düzenlediği biliniyor. Derneğin başkan yardımcısı Meriç Velidedeoğlu ise 80’li yıllardan beri Cumhuriyet Gazetesinde köşe yazarlığı yapıyor. Velidedeoğlu’nun ayrıca “Demokrasi’den Teokrasiye Mi?” (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008) ve “Laiklikten Şeriata Mı?” (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008) adlı iki kitabı bulunuyor. Mülakat tarihi: 11 Nisan 2008.

pek bırakmadan kendi anlayışlarına göre yaşamaya çalıştılar. Çünkü gerek Orta Asya’da gerek Selçuklular zamanında, orada bir kadın-erkek eşitliği vardı. Toplantılarda, meclislerde kadın ve erkek birdi, bir söz sahibiydi. Buna Arap gezginlerinden İbn-i Fadlan, şaşırıyor, “kadın her şeyi söylüyor, ne biçim yer burası” diyor. Ne de olsa buradan yetişme bir halk Anadolu’ya gelmiştir. O yüzden İslamiyet’in bir Anadolu hoşgörülülüğüne dayandığı hep ileri sürülür ki bizler de bunu, siz gençsiniz, şu radikal İslam çıkıncaya kadar, ben çocukluğumda görmüşümdür, annemiz babamız bunu yaşamışlardır... Yani adeta Müslüman ülkelerin iktisadi durumları çöküp bir karışıklık sezinlenir sezinlenmez kadının tesettürü ortaya konulmaya başlamıştır. Yani kadın tesettürüyle İslam’ın simgesi haline getirilmiştir. Yani kadın eğer tesettürün içerisine girmezse o ülkede İslamiyet yokmuş gibi bir görüş, İslam’ın olmasıyla birlikte adeta kafalara girmiş bir vaziyette olmuştur.

Burada Osmanlı-Arap zıtlığı kuruluyor ve Osmanlı geleneği Orta Asya ile ilişkilendirilerek Arap İslam’ından uzaklaştırılıyor. Velidedeoğlu bu kurguyu kişisel deneyimine, araştırmacının yaşı gereği deneyimlemediği bir döneme dayandırarak ve bu dönemi otantikleştirerek bir bilgi hiyerarşisi kuruyor. Osmanlı’nın Batıyla temas halinde olmasına rağmen kadın-erkek eşitliği anlamında 1789 Fransız Devrimini örnek almadığını vurgulayan Velidedeoğlu, Namık Kemal’in kadınları “uyandırmaya gayret etmesini” örnek vererek aynı zamanda Osmanlı-Türk zıtlığı da kuruyor. Buna göre İttihat ve Terakki zihniyetinin aksine devlet politikasında söz sahibi olan ulema iktisadi ve cezai reformlara müdahale etmezken kadınların yasal haklarını iyileştiren reformlara karşı çıkmaktadır. Bu durum o sırada ülkenin işgal altında olduğu hatırlatılarak yine “kadın meselesi-kriz” ilişkisiyle açıklanmakta:

Sultan Reşat’ın zamanında bir kanun çıkarılır, bu kanunla ilk defa kadına bir hak tanınır. Bu hak, kadın kocasını mahkeme huzurunda yapıldığı takdirde boşayabilecektir; ilk defa, yani erkek boş ol dediğinde boşanmayacak, kadın da kocasını boşayacaktır. Ama erkek ikinci, üçüncü kadınla evlenebilecektir, ama birinci kadından resmen izin alınacaktır. Bu kadar bir düzenleme yapılır 1918’de, bu İttihat ve Terakki zamanında. İstanbul’un işgalinde, işgal komutanlığına ilk başvuru bu kanunun kaldırılmasıdır. İngiliz hükümetinin ilk yaptığı resmi iş bu kanunu kaldırmaktır Müslümanların gözüne girebilmek için. Bütün o şeriatın

delinmelerine ses çıkarmayan ulema kadınıla ilgili bir yasa geldiği zaman sesini çıkarmış, fırsat gözetlemiş, o fırsatı da yakalamış, gidip İngiliz işgal komutanlığına kanunun ortadan kaldırılmasını sağlamıştır.

Yine Osmanlı döneminde örtünmeyle ilgili, Türk Kadınlar Konseyi Derneği Başkanı Fatoş İnal<sup>119</sup> hem Anadolu'da İslami kurallara bağlılığın gevşek olduğunu, kadın kılığının devlet nezdinde de fazla önemsenmediğini vurguluyor:

Sadece İstanbul ve çevresinde etkin bu örtünme. Anadolu'da kaç göç yok, ufak örtünmelerle kadınlar yakın tarihimize kadar geliyor. Anadolu kadınının bir saç bağlama şekli vardı, o şekilde hem kendini güneşten korur hem de inancını yerine getirir idi. Abdülhamit zamanında kadınlar onunla konuşmak istiyor, “Nedir bu Osmanlı'da kara çarşaf? Hıristiyan kıyafetinde geziyor Osmanlı kadını” diyorlar. Abdülhamit de “Osmanlı üç yerde birden savaşıyor, benim modayla uğraşacak halim yok” diyor.

Örtünmenin vücudu ve saçı tamamen örtecek şekilde yalnızca İstanbul'da olduğu iddiası saray/İstanbul-halk/Anadolu ikiliğine işaret eder. İnal'ın Sultan Abdülhamit'ten verdiği örnek İstanbul'daki örtünmenin Hıristiyanlıktan ithal olduğunu, bir moda olduğunu göstererek örtünmeyi yine İslami anlamından koparmakta ve karşısına Anadolu'da olan geleneksel-işlevsel örtünmeyi koymaktadır.

Cumhuriyet Kadınları Derneği İstanbul Şube Başkanı Pervin Öztabağ<sup>120</sup> da kadın meselesinin Cumhuriyet öncesinde başladığını, ve bu durumun Cumhuriyet reformlarına zemin hazırladığını söylüyor:

---

<sup>119</sup> 1959 yılında kurulan Türk Kadınlar Konseyi Derneği 40. yılında , 27 Kasım 1999'da yayınladığı bir kitapçıkta günümüzde kadın-erkek eşitliğinin sağlanması için kadına karşı şiddetin yok edilmesi, kadının eğitimi ve yoksulluğunun azaltılması, üreme ve sağlık koşullarına ilişkin tercihlerin genişletilmesi gibi gereklilikleri sıralarken Türkiye'de kadınların bu gündemin yanı sıra “laik, demokratik Cumhuriyet kazanımlarını ileriye götürme ve koruma” şeklinde bir amaçlarının olduğunu duyuruyor. Derneğin temel amaçları arasında Türk kadınının küresel hedefler doğrultusunda kalkınmaya katılmasını sağlamak, uluslar arası barışa ve dostluğa katkıda bulunmak ve Türk kadınına tanıtmak adına uluslar arası toplantılar düzenlenmesinde ve bu toplantılarda Türkiye'nin temsil edilmesinde görev almak yer alıyor. Dernek aynı zamanda kadının siyasete katılımına ilişkin kota benzeri uygulamaları desteklemek adına basın bildirileri yayınlıyor. Derneğin başkanı Fatma İnal 70'li yıllardan beri Kemalist kadın örgütlenmelerinde yer almış ve uzun yıllardır derneğin yönetim kurulunda. Mülakat tarihi: 6 Şubat 2008.

Bizde kadın sorunu Tanzimat'la (...) başlıyor. Mesela Namık Kemal bütün romanlarında kadın temasını işlemiştir, dergilerinde işlemiştir. Birçok yazarlarda var. Bilhassa Ziya Gökalp çok incelemiştir. Ve çok şiiri vardır, kadının illa ki eve kapanıp evlenmesi gerekmediğini, sosyal hayata karışması gerektiğini anlatan didaktik şiirler yazmıştır, ve makaleleri vardır. Bu zemin hazırlamıştır; yani aydın kesimde bu, çiftçi ve altyapıda da Türk kadını, Anadolu köylü kadınları bilhassa.

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere Kemalizmin Anadolu ile özdeş bir biçimde inşa ettiği Türk kimliği köylülük ile eşleştirilmiş, karşısına “aydınlanma” misyonunu gerçekleştiren aydın sınıfı konularak sınıfsal bir kurgu yaratılmıştır. Burada aynı zamanda “kadınları özgürleştiren erkeklere” işaret edilerek erkek egemen toplumsal yapı olumlanmaktadır.

Kemalist kadınların Cumhuriyet öncesi kadın hareketine değinmemeleri iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki Osmanlı kadın hareketi üzerine çalışmaların yeni ve az sayıda oluşudur. Bu çalışmaların yaygın olmayışı gerçekten Türkiye’de kadın hareketinin Cumhuriyet ile başladığı şeklindeki kanının değişmesini engelliyor. Ancak Kemalist kadınların, yıllardır kadın hareketinin içinde bulduklarından hareketle, Cumhuriyet öncesi kadın hareketi hakkında bilgi sahibi olmamaları çok gerçekçi bir varsayım değil. Bu durum daha çok Cumhuriyet’in “kadın meselesi” açısından bir milat olarak kabul edilmesiyle açıklanabilir. Aşağıda görüleceği üzere, Kemalist kadınlar kendi kimliklerinin de kurucusu olan resmi tarih anlayışını benimsiyorlar ve Osmanlı’dan “radikal bir kopuş” olarak öne sürülen Kemalist modernleşme sürecine karşı eleştirel bir tutum sergilememekteler.

---

<sup>120</sup> 1997’de “Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü”nü takiben kurulan Cumhuriyet Kadınları Derneği’nin asıl hedefi laik düzeni savunmak ve Cumhuriyet devrimlerini hayata geçirmek. Büyük şehirlerde konferanslar düzenleyen dernek yerel örgütlenmelerinde yerel sorunlarla ilgileniyor. Emekli bir edebiyat öğretmeni olan derneğin İstanbul şube başkanı Pervin Öztabağ ise 90’lardan beri Atatürkçü Düşünce Derneği, başkanlığını Mümtaz Soysal’ın yaptığı Bağımsız Cumhuriyet Partisi ve Cumhuriyet Kadınları Derneği’nde aktif olarak yer almış. Mülakat Tarihi: 21 Mart 2008.

### 3.1.2. Atatürk ve Erken Cumhuriyet Dönemi

Kemalist kadınlar arasında Türkiye’de kadınların tarihini Cumhuriyet’in ilanından önce başlatan sadece üç kişi oldu. Bu konuyu en geniş çerçevede anlatan Kadın Araştırmaları Derneği Başkan Yardımcısı Meriç Velidedeoğlu’ya<sup>121</sup> göre “kadın meselesi” ve kadın bedeni üzerinde devlet denetimi İslam devletlerinde iktisadi kriz dönemlerinde gündeme gelen bir konu. Fatımilerden ve Abbasilerden örnekler vererek argümanını güçlendiren Velidedeoğlu örtünmeyi İslam’la olan ilişkisinden kopararak devletin kriz yönetme politikası olarak açıklıyor. Bu durum İslam’ın yasalarına hiç bir zaman tam olarak uyulmamasına, Anadolu’da Müslümanlığın Türk gelenekleriyle sentezlenmiş olmasına rağmen Osmanlı’da da özellikle modernleşme döneminde görülmüş:

Osmanlı halkının, daha doğrusu Anadolu Müslüman halkının Müslümanlığı daima Arap gelenek ve göreneklerinin dışında yaşadıkları için farklıydı. Yani onlar İslam’ı kendi gelenek ve göreneklerine göre, Arap gelenek ve göreneklerine pek bırakmadan kendi anlayışlarına göre yaşamaya çalıştılar. Çünkü gerek Orta Asya’da gerek Selçuklular zamanında, orada bir kadın-erkek eşitliği vardı. Toplantılarda, meclislerde kadın ve erkek birdi, bir söz sahibiydi. Buna Arap gezginlerinden İbn-i Fadlan, şaşırıyor, “kadın her şeyi söylüyor, ne biçim yer burası” diyor. Ne de olsa buradan yetişme bir halk Anadolu’ya gelmiştir. O yüzden İslamiyet’in bir Anadolu hoşgörülülüğüne dayandığı hep ileri sürülür ki bizler de bunu, siz gençsiniz, şu radikal İslam çıkıncaya kadar, ben çocukluğumda görmüşümdür, annemiz babamız bunu yaşamışlardır... Yani adeta Müslüman ülkelerin iktisadi durumları çöküp bir karışıklık sezinlenir sezinlenmez kadının tesettürü ortaya konulmaya başlamıştır. Yani kadın tesettürüyle İslam’ın simgesi haline getirilmiştir. Yani kadın eğer tesettürün içerisine girmezse o ülkede İslamiyet yokmuş gibi bir görüş, İslam’ın olmasıyla birlikte adeta kafalara girmiş bir vaziyette olmuştur.

---

<sup>121</sup> Kurucusu ve başkanı Prof. Dr. Necla Arat olan Kadın Araştırmaları Derneği hakkında yaygın bilgi mevcut değil, ancak derneğin kadın konulu paneller düzenlediği biliniyor. Derneğin başkan yardımcısı Meriç Velidedeoğlu ise 80’li yıllardan beri Cumhuriyet Gazetesinde köşe yazarlığı yapıyor. Velidedeoğlu’nun ayrıca “Demokrasi’den Teokrasiye Mi?” (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008) ve “Laiklikten Şeriata Mı?” (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2008) adlı iki kitabı bulunuyor. Mülakat tarihi: 11 Nisan 2008.

Burada Osmanlı-Arap zıtlığı kuruluyor ve Osmanlı geleneği Orta Asya ile ilişkilendirilerek Arap İslam'ından uzaklaştırılıyor. Velidedeoğlu bu kurguyu kişisel deneyimine, araştırmacının yaşı gereği deneyimlemediği bir döneme dayandırarak ve bu dönemi otantikleştirerek bir bilgi hiyerarşisi kuruyor. Osmanlı'nın Batıyla temas halinde olmasına rağmen kadın-erkek eşitliği anlamında 1789 Fransız Devrimini örnek almadığını vurgulayan Velidedeoğlu, Namık Kemal'in kadınları "uyandırmaya gayret etmesini" örnek vererek aynı zamanda Osmanlı-Türk zıtlığı da kuruyor. Buna göre İttihat ve Terakki zihniyetinin aksine devlet politikasında söz sahibi olan ulema iktisadi ve cezai reformlara müdahale etmezken kadınların yasal haklarını iyileştiren reformlara karşı çıkmaktadır. Bu durum o sırada ülkenin işgal altında olduğu hatırlatılarak yine "kadın meselesi-kriz" ilişkisiyle açıklanmakta:

Sultan Reşat'ın zamanında bir kanun çıkarılır, bu kanunla ilk defa kadına bir hak tanınır. Bu hak, kadın kocasını mahkeme huzurunda yapıldığı takdirde boşayabilecektir; ilk defa, yani erkek boş ol dediğinde boşanmayacak, kadın da kocasını boşayacaktır. Ama erkek ikinci, üçüncü kadınla evlenebilecektir, ama birinci kadından resmen izin alınacaktır. Bu kadar bir düzenleme yapılır 1918'de, bu İttihat ve Terakki zamanında. İstanbul'un işgalinde, işgal komutanlığına ilk başvuru bu kanunun kaldırılmasıdır. İngiliz hükümetinin ilk yaptığı resmi iş bu kanunu kaldırmaktır Müslümanların gözüne girebilmek için. Bütün o şeriatın delinmelerine ses çıkarmayan ulema kadınla ilgili bir yasa geldiği zaman sesini çıkarmış, fırsat gözetlemiş, o fırsatı da yakalamış, gidip İngiliz işgal komutanlığına kanunun ortadan kaldırılmasını sağlamıştır.

Yine Osmanlı döneminde örtünmeyle ilgili, Türk Kadınlar Konseyi Derneği Başkanı Fatoş İnal<sup>122</sup> hem Anadolu'da İslami kurallara bağlılığın gevşek olduğunu, kadın kılığının devlet nezdinde de fazla önemsenmediğini vurguluyor:

---

<sup>122</sup> 1959 yılında kurulan Türk Kadınlar Konseyi Derneği 40. yılında , 27 Kasım 1999'da yayınladığı bir kitapçıkta günümüzde kadın-erkek eşitliğinin sağlanması için kadına karşı şiddetin yok edilmesi, kadının eğitimi ve yoksulluğunun azaltılması, üreme ve sağlık koşullarına ilişkin tercihlerin genişletilmesi gibi gereklilikleri sıralarken Türkiye'de kadınların bu gündemin yanı sıra "laik, demokratik Cumhuriyet kazanımlarını ileriye götürme ve koruma" şeklinde bir amaçlarının olduğunu duyuruyor. Derneğin temel amaçları arasında Türk kadınının küresel hedefler doğrultusunda kalkınmaya katılmasını sağlamak, uluslar arası barışa ve dostluğa katkıda bulunmak

Sadece İstanbul ve çevresinde etkin bu örtünme. Anadolu’da kaç göç yok, ufak örtünmelerle kadınlar yakın tarihimize kadar geliyor. Anadolu kadınının bir saç bağlama şekli vardı, o şekilde hem kendini güneşten korur hem de inancını yerine getirir idi. Abdülhamit zamanında kadınlar onunla konuşmak istiyor, “Nedir bu Osmanlı’da kara çarşaf? Hıristiyan kıyafetinde geziyor Osmanlı kadını” diyorlar. Abdülhamit de “Osmanlı üç yerde birden savaşıyor, benim modayla uğraşacak halim yok” diyor.

Örtünmenin vücudu ve saçı tamamen örtecek şekilde yalnızca İstanbul’da olduğu iddiası saray/İstanbul-halk/Anadolu ikiliğine işaret eder. İnal’ın Sultan Abdülhamit’ten verdiği örnek İstanbul’daki örtünmenin Hıristiyanlıktan ithal olduğunu, bir moda olduğunu göstererek örtünmeyi yine İslami anlamından koparmakta ve karşısına Anadolu’da olan geleneksel-işlevsel örtünmeyi koymaktadır.

Cumhuriyet Kadınları Derneği İstanbul Şube Başkanı Pervin Öztabağ<sup>123</sup> da kadın meselesinin Cumhuriyet öncesinde başladığını, ve bu durumun Cumhuriyet reformlarına zemin hazırladığını söylüyor:

Bizde kadın sorunu Tanzimat’la (...) başlıyor. Mesela Namık Kemal bütün romanlarında kadın temasını işlemiştir, dergilerinde işlemiştir. Birçok yazarlarda var. Bilhassa Ziya Gökalp çok incelemiştir. Ve çok şiiri vardır, kadının illa ki eve kapanıp evlenmesi gerekmediğini, sosyal hayata karışması gerektiğini anlatan didaktik şiirler yazmıştır, ve makaleleri vardır. Bu zemin hazırlamıştır; yani aydın kesimde bu, çiftçi ve altyapıda da Türk kadını, Anadolu köylü kadınları bilhassa.

---

ve Türk kadını tanıtmak adına uluslar arası toplantılar düzenlenmesinde ve bu toplantılarda Türkiye’nin temsil edilmesinde görev almak yer alıyor. Dernek aynı zamanda kadının siyasete katılımına ilişkin kota benzeri uygulamaları desteklemek adına basın bildirimleri yayınlıyor. Derneğin başkanı Fatma İnal 70’li yıllardan beri Kemalist kadın örgütlenmelerinde yer almış ve uzun yıllardır derneğin yönetim kurulunda. Mülakat tarihi: 6 Şubat 2008.

<sup>123</sup> 1997’de “Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü”nü takiben kurulan Cumhuriyet Kadınları Derneği’nin asıl hedefi laik düzeni savunmak ve Cumhuriyet devrimlerini hayata geçirmek. Büyük şehirlerde konferanslar düzenleyen dernek yerel örgütlenmelerinde yerel sorunlarla ilgileniyor. Emekli bir edebiyat öğretmeni olan derneğin İstanbul şube başkanı Pervin Öztabağ ise 90’lardan beri Atatürkçü Düşünce Derneği, başkanlığını Mümtaz Soysal’ın yaptığı Bağımsız Cumhuriyet Partisi ve Cumhuriyet Kadınları Derneği’nde aktif olarak yer almış. Mülakat Tarihi: 21 Mart 2008.



Bu sözlerden anlaşıldığı üzere Kemalizmin Anadolu ile özdeş bir biçimde inşa ettiği Türk kimliği köylülük ile eşleştirilmiş, karşısına “aydınlanma” misyonunu gerçekleştiren aydın sınıfı konularak sınıfsal bir kurgu yaratılmıştır. Burada aynı zamanda “kadınları özgürleştiren erkeklere” işaret edilerek erkek egemen toplumsal yapı olumlanmaktadır.

Kemalist kadınların Cumhuriyet öncesi kadın hareketine değinmemeleri iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki Osmanlı kadın hareketi üzerine çalışmaların yeni ve az sayıda oluşudur. Bu çalışmaların yaygın olmayışı gerçekten Türkiye’de kadın hareketinin Cumhuriyet ile başladığı şeklindeki kanının değişmesini engelliyor. Ancak Kemalist kadınların, yıllardır kadın hareketinin içinde bulduklarından hareketle, Cumhuriyet öncesi kadın hareketi hakkında bilgi sahibi olmamaları çok gerçekçi bir varsayım değil. Bu durum daha çok Cumhuriyet’in “kadın meselesi” açısından bir milat olarak kabul edilmesiyle açıklanabilir. Aşağıda görüleceği üzere, Kemalist kadınlar kendi kimliklerinin de kurucusu olan resmi tarih anlayışını benimsiyorlar ve Osmanlı’dan “radikal bir kopuş” olarak öne sürülen Kemalist modernleşme sürecine karşı eleştirel bir tutum sergilememekteler.

### **3.1.3. Çok Partili Dönem (1946-1980)**

“Türban meselesi”nin siyaset gündemine girişi 80’li yıllar olsa bile meselenin tarihsel arka planı 1950’lere kadar uzanıyor. Kemalist kadınlara göre modernleşme projesinde çok partili döneme geçişle birlikte bozulma başlıyor. Demokrat Parti iktidarı ile başlayan süreci yukarıda resmi çizilen “çağdaş kadın” anlayışının gerçekte tüm kadınlarca benimsenmediğinin, Kemalist modernleşme projesinin toplumun tüm kesimlerinde desteklenmediğinin göstergesi olarak izlemek gerekiyor. Kemalist kadınlara göre bu “geriye gidiş”in sorumluları hem iç ve hem de dış mihraklar; fakat bu mihrakların içeriği ve niteliği kişiden kişiye değişiyor. Örneğin Fatoş İnal’a göre her şey komünizmle mücadele adına Türkiye’nin NATO’ya girmesiyle başlıyor.

Ateist Rusya'ya karşı yeni akımlar güçlü olursa, din bağları ve aile bağları gibi, komünizm o kadar muvaffak olamıyor. Afganistan, İran, Türkiye gibi ülkelerde ajanları vasıtasıyla bu şeyleri pompaladılar. Birdenbire baktık ki bir takım insanlar çıktı ve bunlar dinciliği yaymaya başladılar ve aniden kapandılar. Bizim gençliğimizde Şule Yüksel Erler<sup>124</sup> çıktı, kimine göre o ajandı, kimine göre inançlıydı, bilemem. Bu vesileyle İslamcılık politik bir hareket olarak ortaya çıktı. (...) Yani bunun ucundaki politik neden bence bu. Biz Afganistan ve İran gibi neden olmadık sizce? Bizim çünkü bir Atatürk'ümüz vardı. Onun ilkeleri sayesinde biz onlar gibi olmadık.

İslamcılığın yükselişini iç dinamikleri olmayan, dışarıdan dayatılan bir süreç olarak ele alan bir görüşün Kemalist kadınlar arasında yaygın olduğunu belirtmek gerekir. İnal burada aynı zamanda “bizim” Atatürk ilkeleri sayesinde dini bir rejimden korunduğunu söyleyerek Türkiye'nin otantik pozisyonunun altını çizmekte. Türkiye'nin bu pozisyonunu kültürel ve tarihi altyapısından ve maden yataklarından kaynaklanan stratejik konumuna dayandıran Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği Başkanı Birten Gökyay'a<sup>125</sup> göre ise “geriye gidişimiz” Türkiye'nin güçlenmesini istemeyen Amerika'nın Marshall Planı ile köy enstitülerinin kaldırılmasını ve yerine din okullarının açılmasını kabul ettirmesiyle başlıyor. Bölgede güçlü bir Türkiye'yi istemeyen ABD ve AB ülkede din üzerine oynanan oyunları destekliyor:

---

<sup>124</sup> 1938 doğumlu Şule Yüksel Şenler gençliğinde Adalet Partisi'nin İstanbul İl Gençlik Kolları başkanlığını yaptı. Örtündükten sonra Bugün ve Sabah gazetelerinde köşe yazarlığı yaptı, ülke çapında gezerek “İslam'da kadının mükellefiyetleri ve vazifeleri” konulu konferanslar verdi. Başını örtme biçimi bugün hala “şulebaş” olarak anılıyor. “Dini siyasete alet etmek” suçundan hakkında 70 civarında dava açılan Şenler 1971 yılında bir süreliğine cezaevinde de yattı.

<sup>125</sup> 1949 yılında kurulan Üniversiteli Kadınlar Derneği 1975 yılında Bakanlar Kurulu kararı ile “Türk” ismini almıştır. Derneğin tüzüğünde kuruluş amacı ve faaliyet alanı şöyle belirtilmektedir: “Dernek, Atatürk İlke ve Devrimlerini benimseyen üniversite mezunu ve yaşamın her alanında yüksek ahlak ilkelerine bağlı, insan haklarını eşit bireyler olarak kullanabilen kadınların, toplumda, çağdaş yaşam ve laik düzen etrafında bütünleşmeyi sağlamaları; insanlar arasında dostluk, ortak çalışma ve yardımlaşma ile kadını her alanda güçlü ve eşit konumda kılarak ülke kalkınmasına katkıda bulunmaları ve Türk kadınıni yurtiçi ve yurtdışında en iyi şekilde temsil etmeleri amacıyla kurulmuştur.” Faaliyetleri arasında konferanslar düzenlemek ve kız öğrencilere burs vermek yer almaktadır. Derneğin 2006-2008 dönemi genel başkanlığını üstlenen Birten Gökyay Türkiye'nin ilk kadın sanayicilerden ve ilk halkla ilişkiler uzmanlarından biri olarak biliniyor. Gökyay aynı zamanda “Gazete Ankara” adlı yerel gazetenin de sahibi. Mülakat tarihi. 5 Şubat 2008.

Biz okurken bizde hiç başörtüsüyle ilgili bir sorun yoktu, siyasal bilgiler fakültesinde. Ne benim fakültemde, ne tıp fakültesinde başını örten öğrenci yoktu 60'ların başında. Ve kız-erkek arkadaşlığı çok güzel, art niyet düşünülmezsizin yapılan arkadaşlıklardı. Türkiye'nin hengameli yılları olmasına rağmen güzel yıllardı. 60 ihtilali de haklı bir ihtilaldi, sonuçları doğru götürülebilseydi. Hocamız Burhan Köni “Bu bizim son şansımız” demişti, haklıymış. 70'li yıllarda Şule Yüksel Şenler çıktı ortaya. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin önünde mitingler yaptı, arkasında mutlaka güçler vardı. (...) Şule Hanım aynı zamanda, ne tesadüf, Emine (Erdoğan) Hanım'ın da arkadaşı. (...) O sırada, şimdi Ali Babacan'ın halası olduğunu öğrendiğimiz bir kadını Neşet (Çağatay) Hoca dersten atıyor başı kapalı diye. Daha sonra nerde başı kapalı kadın görse “Vay efendim bunların özgürlükleri ne olacak!” diye medya büyüttü olayı.

Gökyay burada üniversite deneyiminden yola çıkarak bir dönemi otantikleştirilmekte ve bu dönemin ayırt edici özelliğini üniversitede başını örten öğrenci olmaması şeklinde belirlemekte, üstelik bu dönemi korumak adına '60 darbesini olumlamaktadır. Verilen örneklerde de (Şule Yüksel Şenler, Hatice Babacan, Emine Erdoğan) başörtülü kadınlar birer nifak unsuru olarak görülmesi söz konusudur. Verdiği örneklerle (Erdoğan'ın Şenler ile arkadaşlığı) bir tür örgütlülüğe işaret eden Gökyay çelişkili bir biçimde olayı medyanın büyüttüğünü söyleyerek “türban meselesi”ni göç, üniversitede okuyan kadın sayısının artması, İslamcılık vb. gibi olgulardan ayırmaktadır.

Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Ankara Şube Başkanı Ülkü Günay<sup>126</sup> önceki iki örneğin aksine “türban meselesi”ni iç dinamiklerle açıklıyor. Demokrat Parti'nin dini öne çıkarmasıyla başlayan karşı-devrimin “'60 darbesine rağmen” devam ettiğini söylüyor ve karşı-devrimi “Eğitim sisteminin içi boşaltılarak ve eğitim sistemi bilimsellikten uzaklaştırılıp dinsel söylemlere doğru kaydırılarak yavaş yavaş yapılan çok sistemli bir çalışma” olarak tanımlıyor. Türk Üniversiteli

---

<sup>126</sup> Emekli bir öğretmen olan Ülkü Günay aynı zamanda bir ressam. Dil Derneği'nin ve Birleşmiş Ressamlar ve Heykeltıraşlar Derneği'nin üyesi olan Güney 12 yıldır yönetiminde olduğu ÇYDD Ankara şubesinin 8 yıldır başkanlığını yapıyor. Mülakat tarihi: 7 Şubat 2008.

Kadınlar Derneği Başkan Yardımcısı Mutena Yörükoğlu<sup>127</sup> için de geriye gidiş Demokrat Parti iktidarı ile başlıyor. Bu dönemde Mustafa Kemal aleyhine konuşmalar başladığını söyleyen Yörükoğlu şeyhlerin, aşiret reislerinin ve onların müritlerinin oylarını toplamak adına dini propaganda yapıldığını anlatıyor:

Bence köy enstitüleri devam etseydi herkesin biraz daha kafası işleyecekti ve daha açık fikirli bir nesil gelecekti. O zamanlar köylüyü kalkındırmak sanki komünist etkinliği gibi oldu. Halbuki değildi ve onun zararını şimdi görüyoruz. (...) Hep başa gelmek isteyen, oy toplamak isteyen bir boşluk yakalamak istedi. Ve din de bizde bu boşluk gibi oldu. Aslında olmaması lazımdı ama çok yanlış tefsir edildi. İşte “Atatürk dini yasak etti” diye başladılar, aslında yasak edilmemişti, ama çok aleyhinde propaganda yapıldı. İşte bütün cahil halkı, fakat şunu söyleyeyim, okumuşların da, maalesef biz tam Şarklıyız, hislerimizle hareket ediyoruz, kafamızla değil.

Burada aşiret reislerinin ve şeyhlerin varlığının hatırlatılmasıyla Cumhuriyet reformlarının kırsalı pek etkilemediği bir biçimde açığa çıkmış oluyor. Bu durumun sorumlusu olarak ilkin köy enstitülerinin kapatılması gösterilse de “Şarklı” olma durumunun toplumun bir bütün olarak dini propagandaya kanmasına sebep olduğu anlaşılıyor. Yörükoğlu burada Batı-Doğu ikiliğini oryantalist bir biçimde akıl-hissiyat karşıtlığı ile eşleştiriyor.

Türkan Saylan ise karşı-devrimin başlangıcını Cumhuriyet’le bir tutuyor; ona göre Cumhuriyet’le birlikte imtiyazlarını yitiren din ve yönetim kadrosu başından beri faaliyetlerini yer altında zaten sürdürmekteydi:

İşte medresedeki hocalar, yok oldular birdenbire, kadılar, paşalar, hiç bir iş yapmadan paralar geliyordu, değil mi, akarları, aşarları bir sürü, yani büyük bir egemen kitle vardı Osmanlı’da halkı hiç düşünmeyen, halkı sömüren. Şimdi birdenbire devrim olunca bunlar yok oldu, nereye gittiler? (...) Dolayısıyla müthiş bir tepki var içlerinde, bu da doğal bir şey, ben bunu kötü bir şey olarak görmüyorum. Ama bir çok insan, “O gök gözlü herif geldi bizi mahvetti, Cumhuriyet geldi her şeyimiz elimizden alındı, biz şöyle yaşadık” (dedi).

---

<sup>127</sup> Emekli bir kimya mühendisi olan Yörükoğlu bir süre Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde öğretim üyeliği yapmış. Mülakat tarihi: 19 Mart 2008.

Dolayısıyla böyle bir Cumhuriyete karşı olan insanlar oluştu. Başörtüsü bu çıkışlardan bir tanesini oluşturdu. (...) Yani kadınlar için yapılan bir devrimde yine kadınları kullanarak anti-devrimi geliştirmek diye düşünebilirsek böyle bir şey kurabiliriz, bir-iki postulat kurabiliriz.

Saylan Cumhuriyet'e karşı bir kitle olduğunu olumlarken bu durumu "halkı düşünmeyen" din adamlarının yerini "haktan yana" Cumhuriyet kadrosunun aldığını ima ederek meşrulaştırıyor. İslamcılığın yükselişini "Cumhuriyet karşıtı insanlara" referansla anlatarak karşıtlığın ekonomik olduğunu, yani bir sınıf çelişkisi barındırdığını belli ediyor. Karşı-devrimin başörtüsünü araç olarak kullanmasını ise Cumhuriyetin bir "kadın devrimi" oluşuyla açıklıyor; böylece hem karşı-devrimin Cumhuriyet'i hedef aldığını, hem de başörtüsünün tesadüfi değil bilinçli bir eklemleme olduğunu söylemiş oluyor.

"Türban meselesi"nin tarihsel arka planına dair bu izlenimleri özetlersek, iç mihrakların Cumhuriyet ile imtiyazlarını kaybeden dini liderler, yerel güç sahipleri ve dini kullanarak oy toplamak isteyen siyasiler, dış mihrakların ise dönemin iki kutuplu dünya siyasetinin başını çeken ABD ve Rusya olduğunu söyleyebiliriz. Burada Türk modernleşmesi sürmekte olan değil tamamlanmış bir proje, bir "altın çağ" olarak ele alınıyor ve çok partili döneme geçiş ile birlikte yeni bir sürecin başladığı düşünülüyor. Kemalist kadınlar köy enstitülerinin kapatılmasının İslamcılığın yükselişiyle yakından ilgili olduğu konusunda hemfikirler; dini değerlerin yükselişinin dışarıdan gelen bir dayatma ya da içeride başlayan bir akım olarak görüldüğü her iki durumda da din=cehalet eşleştirmesi yapılıyor ve enstitülerin kapanması halkı dini propagandaya karşı savunmasız bırakan bir faktör olarak değerlendiriliyor.

Bu görüşlerde ortak olan önemli noktayı belirtmek gerekir. Dinin "kullanılması" ya da "pompalanması" fikri toplumsal değişimin toplumun iç dinamiklerinden, sosyal örüntüsünden bağımsız düşünüldüğüne ve halka edilgenlik atfedildiğine işaret etmektedir. Halk, Kemalist ve İslami/dini kullanan kadroların iktidar mücadelesinin öznesi olarak resmedilmekte, kendisine bir irade atfedilmemektedir. "Türban meselesi"nin tarihsel arka planının tartışıldığı bir bölümde kadınlardan bir kere dahi bahsedilmemiş olması da kayda değerdir.

Buradan hareketle Kemalist kadınların topluma bakışlarının Kemalist elitizmle büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Bahsedilen dönemde kentli olmayan nüfusun eğitim seviyesinin düşük olduğu doğrudur, ancak bu durumun halkın dine bağlılığı ile açıklanması Cumhuriyet'in barındırdığı sınıf antagonizmasını gizlemektedir.

### 3.1.4. Darbe Sonrasından Günümüze

Kemalist kadınlara göre “türban meselesi”nin sorumluları dış güçler, siyasi iktidarlar ve tarikatlar. Eğitim burada kilit rol oynuyor, çünkü türban imam-hatip okullarında ve üniversitelerde ortaya çıkan, buradan “yayılan” bir olgu. Bu kanı aslında başörtüsü ile türban arasındaki farkı da ortaya koyuyor; başörtüsünün “türbanlaşma” eşiğinin kabaca kamusal alan, özelde kamusal alana giriş niteliği taşıyan öğretim kurumları olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet Kadınları Derneği Başkanı Şenal Saruhan<sup>128</sup> “iç ve dış mihraklar” formülasyonunun 80 sonrası versiyonunu 12 Eylül yönetimi ve ülkeyi dini inançlara göre bölmek isteyen emperyalist güçler olarak ortaya koyuyor:

12 Eylül yönetimi kendi meşruluğunu ifade edebilmek için kendisinin baskı altına aldığı grupların aynı zamanda geniş halk kesimlerinin din duyguları ile bağdaşmayan tutum ve davranışlarda bulunduğu iddialarda bulundular, ve özellikle Güneydoğu’da hadisli ayetli bildirimler dağıtarak, bu bildirimlerle halkın din duygularını kullanarak, toplumdaki ilerleme isteyenlerin haklarını ortadan kaldıracı düzenlemeler yapmaya çalıştılar. (...) Aynı zamanda dünyadaki bir takım gelişmeler, özellikle emperyalist güçlerin halkları etnik gruplarına göre, dinsel inançlarına göre bölüp parçalama, onları birbirine düşürme çabalarının da bir doruk noktasına tırmanmaya başladığı anlardı. Bu iki etki ile Türkiye’de yeni baştan din duygularının yanlış bir biçimde körüklendiği ve simgesel hale getirildiği süreci başlattı diye düşünüyorum.

---

<sup>128</sup> Cumhuriyet Mitingleri’nin Ankara, İstanbul, İzmit ve Samsun ayaklarında yaptığı konuşmalarla ön plana çıkan Av. Şenal Saruhan aynı zamanda Türk Ceza Yasası Kadın Platformu’nun da sözcüsü. Mülakat tarihi: 12 Şubat 2008.

Saruhan'ın anlatısında din 12 Eylül yönetiminin solu bastırmak adına tesadüfen/pragmatik bir biçimde kullandığı bir öge gibi gözüküyor. Güneydoğu örneğini vererek Kürt sorununa da gönderme yapan Saruhan İslamcılığın yükselişini tarihsel bağlamının dışında, '80 sonrası gerçekleşen bir kopuş şeklinde ele alıyor. Darbe sonrası siyaset sahnesinde sağ-sol çatışmasının yerini alan kimlik siyaseti ise görece demokratikleşmeye bağlı olarak yükselen toplumsal talepler olarak değil, emperyalist güçlerin Türkiye üzerindeki yaptırımını olarak değerlendiriliyor. Saruhan'la benzer bir düşünceyi paylaşan Türkan Saylan'a göre iç ve dış mihraklar politik-ekonomik anlamıyla "ılımlı İslam" noktasında buluşuyor:

Bir kere 12 Eylül'de imam-hatipler açıldı, hele kız imam-hatipler. Bunların hiç birisi Türkiye'ye gerekmeyen şeyler. (...) Dikkat edersen Evren'in bütün söylemlerinde dini şeyler vardı. Amerika vaktiyle komünizmden korkuyordu, Türkiye'yi öyle bir destekçi ülke olarak destekledi. O dönemde ne yaparsa Türkiye, ılımlı İslam'a doğru giderse komünist olmaz, sanki biz komünist olacaktık gibi. Ve böyle bir aptallıktan çıktı bence, ve bu gelişti, ama bunun arkasında tabii büyük bir İslami sermaye var...

1980 darbesinin ABD destekli olduğu Kemalist kadınların ekseriyetle paylaştığı bir görüş. Burada da İslamcılığın yükselişi, toplumsal dinamikleri yadsınır bir şekilde ABD'nin anti-komünist politikasına mal edilmektedir. Buradan hareketle imam-hatip liselerine kız öğrencilerin alınmasına toplumsal bir talep olarak değil, bir gereklilik meselesi olarak karşı çıkılmaktadır. Bir hatırlatmada bulunmak gerekirse, imam-hatip liselerine kız öğrencilerin alınması aslında 14 Aralık 1976 tarihinde Danıştay 11. Dairesi'nin 1976/4374sayılı kararı ile başlamıştır.<sup>129</sup> Öte yandan Saylan İslami sermayenin varlığına dikkat çekerek "türban meselesi"nin sınıf boyutuna örtük bir biçimde işaret etmektedir.

Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul Milletvekili Nur Serter ise sürecin farklı boyutlarını vurguluyor. Bunlardan ilki Türkiye'deki İslamcılık akımına moral

---

<sup>129</sup> İmam-hatip liseleri üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında; Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul: Tesev, 2007).

veren İran Devrimi. İkincisi ise demokratikleşmenin açtığı alanda İslamcı sermayenin kendi medya organlarını devreye sokması:

Türkiye’de başörtüsü her zaman takılıyordu. Ama üniversitelerde ve kamu kurumlarında başörtüsü kullanmak diye bir alışkanlık yoktu. (...) Humeyni’nin iktidara gelmesi, ben o sürecin Türkiye üzerinde çok etkisi olduğunu düşünüyorum, çünkü İran Anayasa’sı zaten devrim ihracını bir model olarak kabul etmiş bir anayasa, açıkça yazılı, “Bu bir devrimdir ve bunu ihraç edeceğiz”, bütün dünyayı İslamlaştırma projesinin açıkça kabul edildiği bir anlayışla hazırlanmış bir anayasa. (...) Türkiye’de zaten Cumhuriyet’ten beri varolan ama gizli olarak faaliyet gösteren radikal İslamcı gruplara Humeyni hareketi moral vermiştir çok açık bir şekilde. Şimdi aynı döneme baktığımızda demokratikleşme hareketleri adı altında, işte daha özgürce yazı yazabilme imkanının ortaya çıkması, bu gibi ifadelerin yani İslami yaklaşımların eskiden gizliyen artık açıkça yazılması, İslamcı sermayenin giderek güçlenip kendi medya kuruluşlarını, gazetelerini devreye sokması, etki alanının yaygınlaşması, hepsi birden son derece etkili oldu.

Serter’in üniversitede başörtüsü kullanmayı bir alışkanlık olarak değerlendirmesi meseleyi sosyolojik değil politik/ideolojik bir şekilde ele aldığını göstermekte. İran Devrimi’ne referans veren tek kişi olarak Serter’in saptaması doğrudur; özellikle 80’ler boyunca İslamcı yazında İran Devrimi’ne sıklıkla referans verilmiştir.<sup>130</sup> Bu saptamada Serter’in akademik kariyeri ve İslamcı gazeteleri uzun yıllar takip etmiş olması etkilidir. Ancak İslamcı yazının gelişmesi “Cumhuriyet’ten beri varolan” grupların demokratik bir zeminde kendilerini ifade etmeleri değil, İslamcı sermayenin taşıdığı ideolojinin tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Yani “İslami yaklaşımların” sermayeye eklemlenmediği sürece zaten sesini duyuramamış olmaları demokrasi anlamında sorun teşkil etmemektedir.

---

<sup>130</sup> Türkiye’de İslamcılığın entelektüel bir akım olarak gelişimine dair bkz. Ruşen Çakır, “Türkiye’de İslami Kültür ve Entelijensiya,” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, vol. 12, (İstanbul: İletişim, 1996), s.407-410.



Kemalist Kadınların üniversitede öğrenci ya da akademisyen iken edindikleri izlenimlere baktığımızda 1980 öncesinde ve 80'ler boyunca üniversitede karşılaştıkları başörtülü kadınları (ve cüppeli erkekleri) sayıları az olduğu için marjinal insanlar olarak değerlendirdiklerini anlıyoruz. Başörtüsünün kamusal görünürlüğüne artmasını ise sosyolojik içerikten yoksun bir biçimde iktidarla ve tarikatların sermaye ile olan ilişkisiyle açıklıyorlar. Örneğin 1974-1979 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencisi olan CHP İstanbul Şube Kadın Kolları Sorumlusu Benan Baykal<sup>131</sup> bu dönemde üniversitede başörtülü arkadaşı olmadığını, ancak 1979'da tekrar sınava girerek Edebiyat Fakültesi Türk dili ve Edebiyatı bölümünü kazandıktan sonra “türbanlı kızlar ve cüppeli erkeklerle” birlikte eğitim görmeye başladığını söylüyor. Ankara'ya gittiği zamanlarda tarikatlara üye olan bürokratları da bizzat tanıdığını söyleyen Baykal o döneme dair düşüncelerini şöyle anlatıyor:

Ama bu bir gelecek endişesi yaratmamıştı, böyle çok sıra dışı, hani olur böyle uç inanışlar, sapmalar diye düşünüyordum. (...) Dinsel sapmanın bu kadar çığrından çıkacağını o tarihlerde gerçekten ben görememiştim.

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere Baykal başörtüsü ve cüppeyi dinin içinde bir “sapma” olarak görmekte. Burada İslam “norm” ve “sapma” olarak ikiye ayrılıyor ve İslami kıyafetin kamusal alana girmesi bizatihi bir sapma olarak değerlendiriliyor. Oysa bu durum aslında Kemalizmden bir sapmadır ve Baykal Kemalizmin İslam tanımını norm olarak kabul etmektedir. Bu sapmanın ekonomik arka planını ise Barış Aybay anlatıyor:

Ben Hukuk Fakültesi öğrencisi iken, 1983'te başladım ben, bir kaç kız arkadaşım da şöyle bir şey gözlemiştim: işte bunlar maddi anlamda zor koşullarda yaşayan arkadaşlarımızdı, birdenbire bir baktık, belki de bir eylülde yani, okulun yeni açıldığı dönemde, iyi bir yurtta kalıyor, daha rahat koşullarda yaşıyor, sabah akşam önüne bir sıcak kap yemek konuyor ve bunun karşılığında başını bağıyor.

---

<sup>131</sup> Benan Baykal uzun yıllardır CHP'nin önce Bakırköy ilçe, sonra İstanbul il yönetim kurullarında ve kadın kolları örgütlenmesinde görev almış. Şu anda Kağıthane ve Maltepe ilçelerinde kurulma aşamasında olan “Cumhuriyet Halk Evleri”nin Kağıthane ayağını örgütlemeye çalışıyor. Mülakat tarihi: 26 Mart 2008.

Ve bu da tesadüfi olarak, işte “Rüya gördüm, büyükannem öldü, öyle oldu böyle oldu, ben o sebeple artık böyle yaşamak istediğimi düşünüyorum” diyor.

Bu örnekte üniversiteli kadınların neden örtündükleri kendi ağızlarından “öyle oldu böyle oldu” şeklinde aktarılarak geçirilmekte, yerine Aybay’ın örtünmeyi İslami anlamından kopararak ekonomik iyileşmeye eklemleyen kişisel izlenimleri ikame edilmektedir. Bu sürece tıp fakültesinde öğretim üyesi iken şahit olan Türkan Saylan kendi öğrencilik dönemi boyunca Anadolu’dan ve Rumeli’den kente gelen kız öğrencilerin başlarını “doğallıkla” açtığını ve “hemen uyum sağladıklarını” söylüyor. Bu durum bize ’80 öncesinde kente gelen kadınların “modern” giyim tarzını benimseyerek asimile olduklarını hatırlatıyor. Saylan’ın kendi deneyimini doğallaştırması başörtüsünün üniversiteye girişini “birdenbire” yaşanan bir süreçmiş gibi değerlendirmesiyle sonuçlanıyor:

12 Eylül’den sonra yavaş yavaş kız çocuklarında örtünme, erkek çocuklarında potur şalvar giyme, hatta bizim Tıp’ta erkek çocukları gazlı bezden takke yaparlardı, baya poturlarla böyle acayip tipler, sakallar böyle uzamış falan. Biz de gülerdik yani, diyelim ki bir sınıfta 70 kişi varsa bir tanesi öyle, “Ay zavallı” derdik falan, bir tane de kız olurdu. Sonra bu bir politikaya dönüştü, o politikayı da yaşadık. Özellikle (...) bu örtünmeye başlayan kızlara bir mesaj gitti. “Siz” dediler, “Siyasal Bilgiler’e gelin, Siyasal Bilgiler’den erkekleri bulun,” askeri okullara tabii girmeleri mümkün değil, “Askeri Tıbbiye’ye girin” diye. Ben bunu nerden biliyorum, yani hep somut şeyler söylemek istiyorum, bizim o dönemde Askeri Tıbbiyeliler vardı üniversitelerde. Sonra onlar aldılar, kendi tıbbiyelerini kurdular, çünkü çocuklar çok perişan oluyordu bu kızlar yüzünden. Bu kızlar örtülü namuslu kızlar, çocuklar da köylü çocukları çoğu, gerek Siyasal’a girenler gerek Tıbbiye’ye girenler. (...) Hatta bir dekanımız Askeri Tıbbiyeli bir çocuğa demiş ki, “Bak evladım senin nişanlın örtülü, sen asker olacaksın, Türk askeri olacaksın, nasıl olabilir bu kadar çağdaş bir insan böyle Cumhuriyet karşıtı bir giysiyle görünmesi?” “Hocam size mi inanayım, Allah’a mı inanayım?” demiş Askeri Tıbbiyeli düşünebiliyor musun, asker bu yani orada eğitim görüyor. Onun üzerine aldılar götürdüler bu çocuğu...

Sayıları artmadığı sürece dini kıyafetleriyle üniversiteye gelen öğrencilerin gülünç, tuhaf, zavallı olduklarının düşünülmesi hem dindar kesime karşı

küçümseyen/aşağılayan bir bakışın hem de çoğulculuğu dışlayan, şekilci bir modernlik anlayışının göstergesidir. Saylan'ın anlatısına göre başörtülü kadınlar kimden geldiği açıklanmayan bir “mesaj” doğrultusunda üniversitedeki erkekleri adeta ağlarına düşürmekteler. Erkeklerin bu oyuna gelmeleri ise onların “köylü çocuğu”, yani saf/bilinçsiz olmalarıyla açıklanıyor. Ancak bu kurguyu doğrulamak için verdiği örnekte bu erkeklerin “perişan” olmaktan çok TSK'nın imajını bozdukları için rahatsızlık verdikleri ortaya çıkıyor; bir tıp öğrencisi, kendisi de değil, nişanlısı başörtülü olduğu için “Cumhuriyet karşıtı” bir görünüme bürünüyor ve eğitimine son veriliyor. Üstelik asker olmak ve Allah'a inanmak birbirine karşıt konumlandırılıyor.

90'lı yıllarda meselenin sadece başörtüsünden ibaret olmadığını belirten Nur Serter, Abdullah Gül dahil pek çok öğrencisinin bugün AKP kadrolarında olduğunu söylüyor. Üniversiteyi iktidar mücadelesinin alanı olarak tanımlayan bu görüş başörtüsünün üniversitedeki varlığının neden özellikle siyasi olduğunu da açıklıyor. Serter'in öne sürdüğü patronaj ilişkilerini İslamcı ideolojinin değil, Türk siyasi kültürünün bir özelliği olarak değerlendirmek, yani benzer bir yapılanmanın zamanında Kemalist kadrolar tarafından da gerçekleştirildiğini düşünmek mümkün:

Olay sadece başörtüsüyle sınırlı kalmadı, bunu herkes biliyor, başka taraflara evrildi, çevrildi, işte toplu namazlar kılındı, cuma tatilleri talep edildi, açıkça yani. Bunu güçlendiren, buna destek veren çok sayıda öğretim üyesi yer aldı üniversiteler içerisinde o dönemde ve bu öğretim üyeleri açıkça İslamcı görüşe sahip olanları akademik olarak yükseltmek için tavır koydular, gizli değil çok açık koydular bunu. (...) Nasıl korunduklarını, nasıl belli yerlere getirildiklerini ve Türkiye'deki siyasal İslam ideolojisi için nasıl yetiştirildiklerini gördük.

Başörtüsünün üniversitedeki gözle görülür artışının birincil sebebi olarak tarikatlar görülüyor. Tarikat dediğimizde de Türkiye'de en fazla üyesi olduğu bilinen, liderinin ABD'de yaşıyor olmasından dolayı “emperyalist güçler” ile bağlantısı olduğu kabul edilen Fettullah Gülen Cemaati ön plana çıkıyor. Önemli

faaliyetlerinden biri Gülen Cemaati'ne karşı mücadele olan Çağdaş Eğitim Vakfı'nın Başkanı Gülseven Yaşer<sup>132</sup> cemaatin yapısını şöyle anlatıyor:

Türkiye'nin çocukları adına yapılan çok sistemli bir örgüt bu. Bu örgütün gerisinde büyük paralar var. Din dendiği zaman bu şeye, Müslüman halk o kadar saf ve o kadar iyi niyetli ki, dini bütün çocuklarımız olsun diye, hiç gerisini düşünmeden bunların eline çocuklarımızı teslim ediyorlar. Ama Cumhuriyet'in felsefesiyle hiç örtüşmeyen, bağdaşmayan o kadar yalan, o kadar gerçek dışı bilgilerle çocukları donatıyorlar ki, ya da Atatürk'le ilgili. Yani hangi toplum kurtarıcısını bu kadar şey yapabilir, çocukların gözünde bu kadar küçük düşürmek için çaba gösterebilir? Bunlar Türk olamaz diye düşünüyorum. Bunu yapan kesinlikle Arap kültürü, Arap kültürü özlemi içerisinde yaşayan siyasal iktidarlar ve onların uzantıları ve dinciler. Asla Türk insanının dindarlık çerçevesinde bunu yapacağına inanmıyorum...

Burada Kemalist milliyetçiliğin kurucu öğelerinden biri olan Türk-Arap karşıtlığı bugüne yansıtılarak din etrafında cemaatleşmenin Türk kültüründe olmadığı gösteriliyor. Türk olmak için ise Cumhuriyet felsefesini benimsemek ve Mustafa Kemal'i olumlamak şart koşuluyor. Bu cemaatin çevresindeki insanlara bilinçsizlik atfeden Yaşer, bu bilinçsizliği "saflık", "iyi niyet" addederek Müslüman olmaya bağlıyor.

Kemalist kadınlara göre "türban meselesi"nde zincirin son halkası şüphesiz AKP Hükümeti'nin iktidar oluşu. Son dönemde başörtüsü yasağının gündeme gelmesi başörtüsünün iktidarla özdeşliğinin kanıtı olarak algılanıyor. İstanbul Kadın

---

<sup>132</sup>Çağlayan, Tandoğan ve Gündoğan Mitingler'nin düzenleme komitelerinde yer alan Çağdaş Eğitim Vakfı 1994 yılında "ulusal eğitim alanında yaşanan sorunlara çözümler üretmek, çocuklarımızın Cumhuriyet felsefesi ve Atatürk ilkeleri doğrultusunda eğitim görmelerini sağlamak, çağdaş, laik ve bilimsel eğitimi etkin kılmak, bütün insanlarımızın daha iyi bir yaşam seviyesi gerçekleştirmesine yardımcı olmak" amaçlarıyla kuruldu. Vakıf bu doğrultuda öğrenim bursları vermekte, öğrenci yurtları ve az gelişmiş bölgelerde ÇEV Halk Eğitim Evleri açmaktadır. Açıkça başörtüsü karşıtı bir duruş sergileyen vakıf aynı zamanda Fethullah Gülen Cemaati üzerine çalışmalar yapıyor, eski üyelerin anılarını kitaplaştırıyor. Vakfın yönetiminde uzun yıllardır bulunan şimdiki başkanı Gülseven Yaşer İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak yer almış. Mülakat tarihi: 24 Mart 2008.

Kuruluşları Birliği Başkanı Nazan Moroğlu<sup>133</sup> AKP Hükümeti'nin başörtüsü serbestisini gündeme getirmesi için gerekli altyapını meselenin gündeme getirilmediği beş yıl içerisinde hazırlandığına işaret ediyor:

Bir kısmı ısmarlama da olsa, ya da bilimsel de olsa hakikaten “Türban serbest bırakılmalı” diye araştırma sonuçları veriliyordu. Başbakan da buna dayanarak “Toplumsal mutabakat vardı” diyor, “kurumsal mutabakatın olmasını bekledik” diyor. Şimdi burada bildiğiniz gibi cumhurbaşkanından döneceğini biliyorlardı. YÖK başkanı laik hukuka bağlı bir kişiydi, o da bunu engelleyecekti. Dolayısıyla kurumsal mutabakat dediği tamamen kendi iktidarının bakış açısı doğrultusunda bir cumhurbaşkanının seçilmiş olması, ve bir de YÖK'ün başına kendi bakış açılarına sahip birini atamış olmalarından kaynaklanıyor. Ve arayış başladı hemen, anayasa değişikliğine gidildi.

Burada “laik hukuka bağlı” olmak başörtüsü yasağını kendiliğinden sağlamakta, hukuk düzeyinde başörtüsü-laiklik karşıtlığı doğallaştırılmaktadır. Üstelik cumhurbaşkanının ve YÖK başkanının buldukları pozisyonları liyakatlerine göre değil, laiklik karşıtı ideolojik duruşları sayesinde elde etmiş oldukları kabul ediliyor. Bu anlayışı destekleyen önemli bir düşünce 1998'deki yasa ile üniversitelerde başörtüsü sorununun çözülmüş kabul edilmesi. Yasa sonrasında meselenin nasıl çözüldüğünü Türkan Saylan anlatıyor:

Üniversitede bu tip kısıtlamalar çıkınca, asla giremezsiniz olunca ufak tefek patırtı gürültüden sonra çözüm bulundu. Yani o çözüm de, bir kaç kız mahkemeye gitti geri döndü ve okuyamadılar güya, ve onlar işte Avrupa'ya gittiler nasıl gittilerse, yani demek ki paraları pulları da var. Öbürleri, bir çoğu girdiler okula, girerken açtılar başlarını, giderken örttüler başlarını. Bunda da hiç bir şey olmadı, bir çok insan böyle yetişti yani. Bir çok insan “Bu üniversiteler bana izin vermeyecek bari ben açayım” dedi, zaten meraklı değil anası söylemiş

---

<sup>133</sup> İstanbul Kadın Kuruluşları Birliği 1995 yılında 35 kadın derneğinin birleşmesiyle bir şemsiye örgüt olarak kuruldu. Çağlayan Mitingi'nin düzenleme komitesinde yer alan birlik 2008'in Mart ayında Dünya Kadınlar Günü vesilesiyle bir dizi konferanstan oluşan “Kadın Haftası Etkinlikleri” düzenledi. Birliğin başkanı Av. Nazan Moroğlu ise İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde hukuk ve kadın hakları konulu dersler ve İstanbul Barosu Kadın Hakları Merkezi'nde meslek içi eğitim veriyor. Mülakat tarihi: 31 Mart 2008.

babası söylemiş, abinin zorunla olmuş veya bir gelir olmuş. (...) Neyse, ikincisi peruk takmayı öğrendiler, buna merak sardılar. Başlarını açmıyorlar, saçlarının üstüne peruk takıp geliyorlar. Hiç kimse onlara “Niye peruk taktın evladım?” filan demiyor. Yani bitirdiler ihtisaslarını yaptılar bir çok çocuk. Kala kala bir grup, yani belki de okusaydı da başaramayacaktı, veyahut da buradan nemalanan, bu tarafta kalmaktan hoşlanan bir grup kendi kendilerini geliştirdi. Sayılarını tam olarak bilemiyorum ama çok azalmıştı ve üniversitelerde olay bitmişti. (...) Tabii bizim Türkiye’de en büyük sıkıntımız da Cumhurbaşkanımızın ve Başbakanımızın bu şekilde olması. Böyle bir şekilde Cumhuriyet’in en tepesini de işgal etmiş oldular. Yani bu da tabii Cumhuriyet’ten intikam almanın bir yöntemi diye düşünüyoruz biz.

Başörtülü kadınların üniversiteye girmek için verdikleri mücadeleyi “ufak tefek patırtı gürültü” olarak nitelendiren Türkan Saylan eğitimlerini tamamlayamayan ya da yurt dışında tamamlayabilen kadınların yaşadığı sosyal travmayı da önemsememekte. Çünkü başını örten bir kadının üniversiteye girerken başını açmasını sorunlu değil, o kadını aile baskısından bir nebze kurtardığını düşünerek olumlu buluyor. Başörtüsüne müsamaha göstermeyen üniversitelere devam eden kadınların peruk takmaya mecbur kalmasını bu durum kadınların kendi seçimleriymişçesine “merak sarmak” olarak değerlendiriyor ve devletin başörtüsü üzerindeki baskısına rağmen başını açmayı reddeden kadınları marjinal olmaktan hoşlanmakla itham ediyor. Bu sözlerinden Saylan’ın başörtüsünü ve başörtülü kadınların yaşadıkları yıpranma sürecini kayda değer bulmadığını anlıyoruz. AKP kadrosunun iktidarını “Cumhuriyet’ten intikam almak” olarak görmesi bu iktidarın meşruiyetini tanımadığını, dolayısıyla yeniden gündeme gelen “türban meselesi”ni hala toplumsal bir talep olarak ele almadığını gösteriyor.

Bu bakış açısı hükümetin üniversitelerde başörtüsüne serbesti tanıma girişiminin “samimiyezsiz” bulunmasının zeminini oluşturuyor bir bakıma. Ancak bu girişimin samimiyezsiz bulunmasında daha önemli bir faktör Türkiye’de kadınların okur-yazarlık ve istihdama katılım oranlarının oldukça düşük seyretmesine karşılık hükümetin bu konuda net bir tavrının olmaması. Türkiye’de kadınların durumunu Dünya Ticaret Forumu, AB, OECD gibi kurumların

yayınladıkları raporlara referans vererek açıklayan Ülkü Günay hükümetin girişimini şöyle eleştiriyor:

Tüm bunlar bir tarafta dururken siz “Zavallı türbanlı kızlarımız üniversiteye giremiyor” diye yırtırırsanız çok da inandırıcı olmuyor. Yani sen o kadar kızlarımızın eğitime önem veriyorsan işte arkadan ordu halinde okula gidemeyen kız çocuğu geliyor. Bunların eğitimleri için niçin çaba harcamıyorsun da “Sonradan çalışmasın efendim, evde otursun çocuğuna baksın” savında olduğun türbanlı genç kızları ille de üniversiteye sokacağım diye yırtırıyorsun? Bunu altında tabii ki bir art niyet aranır.

Ancak üniversitede okuyamayan başörtülü kadınlar çeşitli sosyo-ekonomik/kültürel nedenlerle okula gidemeyen kız çocuklarıyla uğradıkları eşitsizlik bakımından aynı kategoride değillerdir. Başörtülü kadınların okumasına engel olan kamusal alandaki bir yasak söz konusudur. Dolayısıyla Günay’ın hükümet eleştirisi geçerli olmakla beraber bu eleştirinin “türban meselesi”ne iliştilmesi keyfidir. Türk Kadınlar Birliği Başkanı Sema Kendirci’ye<sup>134</sup> de sorunun adının tek başına “türban meselesi” konulamayacağını, bunun arkasında 1950’den beri kadınların toplumsal hayattan geriye çekilmesini amaçlayan gerici zihniyetin yattığını söylüyor. Buna göre kadın istihdamının ve kadına karşı şiddetin türbandan daha önemli sorunlar olmasına rağmen yeterince önemsenmemesi hükümetin samimiyezsizliğini ve başörtülü kadınları kullandığını kanıtlıyor:

Dolayısıyla kendi iktidarlarına açabilecekleri yolları sağlam taşlarla döşemek ve “arkamızda kadın da var” diyebilmek için mütemadiyen kadın militanlar da yetiştirildi. (...) Yani sorunu belki biz hiç bir zaman kadın

---

<sup>134</sup> Av. Sema Kendirci 3 Kasım 2002 seçimlerinde kadın adayların desteklenmesi için Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği’nin (KADER) öncülüğünde 33 kadın kuruluşu tarafından oluşturulan Kadın Koalisyonu Girişimi’nin sözcülüğünü yaptı. KADER’in Yerel Siyaset Çalışma Grubu içinde yer alan Kendirci’nin ayrıca yine KADER’in yayınladığı “Yerel Yönetimlere İlişkin Yasal Düzenlemeler Çerçevesinde Kadınlara Yer Açmak” adlı bir eğitim kitabı bulunuyor. Mülakat tarihi: 13 Şubat 2008.

açısından değerlendirmedik. Kadının mağduriyetini önlüyorum adı altında sorgulanamaması gereken bir ilkenin, laiklik ilkesinin altını oyuyorsunuz. Kavram olarak içini boşaltıyorsunuz. Şimdi buna evet demenin mümkünü var mı? Şunu anlatmak istiyorum; doğru bakış, kadın açısından bakıştır.

Burada önerilen kadın bakış açısının bir bileşeni laiklik ilkesinin sorgulanmamasıdır. Bu gereklilik adına hükümet tarafından tanınmış bir mağduriyetin sorgulanmaması istenmektedir. Toplumun bir kesininin mağduriyetiyle sonuçlanan bir ilkenin neden sorgulanmaması gerektiği ise bir soru işaretidir. Üstelik Kendirci'nin hükümete yönelttiği kadının istihdam alanından çekilmesi, siyasi katılımının düşük olması gibi eleştirilerin laiklik ilkesine bağlanması yanıltıcıdır; bu sorunlar Türkiye'de özellikle son yıllarda uygulamaya konulan neo-liberal ekonomi politikalarının kadınlar üzerindeki etkisiyle yakından alakalıdır ve ve durumu laiklik ilkesinin çiğnenmesiyle açıklamak kadınların varolan ekonomik düzen karşısındaki mağduriyetini ideolojik bir mücadeleye indirgemektedir.

Kemalist kadınların söyleminden anlaşıldığı üzere “türban meselesi” 1980 darbesiyle tetiklenen ve AKP hükümetinin zirveye taşıdığı, içinde kırılmalar barındırmayan lineer bir süreç olarak görülüyor. Bu sürece dair anlatılanlarda başörtülü kadınlarla ilgili hiçbir şey söylenmemesi türbanın iktidarla özdeş bir şekilde ele alındığını ve başörtülü kadınların bu sürecin aktörleri olarak görülmediğini gösteriyor. Çünkü onlara göre türban dini kullanan iktidarlar tarafından “icat edilmiş” bir simge. İmam-hatip okullarının devlet okulları olması, bu okullardan mezun olanların devlette istihdam edilmesi ve bürokratik kadroların tarikatlarla ilişkili, hatta bizzat tarikatlarca “tutulmuş” olduğu düşüncesi türbanın yalnızca iktidarın aracı olduğu inancını destekliyor. Bunun bir sonucu olarak başörtüsü iktidara dair söylem ve eylemlerin üretildiği bir yer olan üniversiteler söz konusu olduğunda bir tehdit unsuru oluşturuyor. AKP Hükümeti'nin kadınların okuryazarlığının artması için politika geliştirmiyor oluşu, kadınların istihdam alanından giderek geriye çekilmesi ve AKP'li kadroların dini istismar eden faaliyetleri türbanın siyasi bir simge olduğu yargısını eklektik bir biçimde pekiştiriyor.



Kemalist kadınların “türban meselesini” iktidardan bağımsız olarak ele almıyor oluşlarına Kemalizmin “sınıfsız toplum” tahayyülünün zemin oluşturduğu ortadadır. Sınıfsal dinamikleri göz ardı ederek toplumsal değişimi açıklama girişimi Kemalist söylemin 1980 sonrası hegemonya bunalımını adresleyememesinden kaynaklanmakta ve başörtüsünü laik-gerici güçlerin savaş alanı olarak görmesine sebep olmaktadır. Böylece toplumsal değişimin itici güçleri, değişimin göstergeleri olan başörtülü kadınların bağlamından koparılmakta ve dışsallaştırılarak siyasal alana hapsedilmektedir. “Türban meselesi”nin kimlik siyaseti ekseninde okunarak laik rejime yönelik bir tehdit olarak algılanması, 1980 darbesine gayet eleştirel yaklaşan Kemalist kadınların 28 Şubat sürecini olumlamalarına da yol açmaktadır. Devlet yaptırımlarının türbana geçit verip vermeyişi üzerinden eleştirilmesi ya da olumlanması ve türban karşıtlığının laik devlete dayandırılması Kemalist kadınların kendilerini devletle özdeşleştirmeleri olarak anlaşılmalıdır.

### 3.2. Başörtüsü Yasağının Meşruiyeti: Din, Devlet, Haklarımız

Kemalist kadınların başörtüsünün kamusal alandan men edilmesini “doğru” bulmalarını dayandırdıkları temeller İslam’da örtünmenin şart olmaması, örtünmenin laiklik ilkesini zedelemesi, yasaların kayıtsız şartsız uygulanmasının gerekliliği ve başörtüsü yasağının insan hakları ihlali olmadığı şeklinde özetlenebilir. Türban karşıtlığının temellendirildiği zemin kadınların dini, laikliği, yasallığı ve insan haklarını hangi perspektiften ele aldıklarını da göstermektedir. Çünkü bir yaptırımın doğruluğu, o yaptırımın içinde geliştiği perspektifin meşru kabul edilmesiyle alakalıdır. Bu perspektif aynı zamanda Kemalist kadın kimliğini inşa eden söylemin ideolojik içeriğini oluşturmaktadır.

#### 3.2.1. İslam

Kemalist kadınlar İslam’da örtünmenin farz olmadığı konusunda hemfikir. Bu görüşün Türkiye’de Yaşar Nuri Öztürk, Şahin Filiz, Zekeriya Beyaz gibi bazı ilahiyatçılar tarafından da destekleniyor oluşu Kemalist kadınların Türkiye’de örtünmenin bir gelenek olduğunu, onun da saçını tamamen kapatacak biçimde olmadığını “bilimsel olarak” savunmalarına zemin oluşturuyor. Buna göre saçın tamamen örtülmesi diğer tek tanrılı dinlerden ve başka ülkelerden ihraç ediliyor, ya da İslam’ın yanlış yorumlanmasından kaynaklanıyor.

Kadının erkekle eşit olmamasını tek tanrılı dinlere bağlayan, örtünmeyi ise coğrafi koşulların bir sonucu olarak ele alan Meriç Velidedeoğlu Yahudilik ve Müslümanlık şeriatının temelini genel olarak eşitsizliğe, özelde ise cins eşitsizliğine dayandırıyor. Buna göre Tevrat geleneksel iş bölümünün ve cinsiyet ayrımının ilk yazılı belgesidir. Hz. Musa’nın getirdiği peçe (Tekvin, 24. bölüm, 179. ayet) örtünmeyi güneşten korunmak amaçlı işlevinden kopararak kadının cinselliğinin verdiği ayrıcalıklı konumunun göstergesi haline getirmiştir. Dolayısıyla Müslümanlıktaki kadın cinselliğini gizleme amaçlı örtünme bir anlamda Musa dininin bir uzantısıdır. Öte yandan Hz. Muhammed’in dönemi olan geç Cahiliye Dönemindeki bazı geleneklerin İslam’a geçtiği görülmektedir. Bu dönemde kadınların toplumsal hayatta görece özgürlüğü vardır, kadınlar ticaretle uğraşmaktadır ve çarşıda özgürce dolaşabilmektedir. Nitekim Hz. Hatice bir

tüccar, Hz. Ayşe özgürlüğüne düşkün bir kadındır. Buna karşılık örtünmeyle ilgili ayetler “Peygamber’in kadınlarını korumak” için inmiştir:

Toplumsal yaşamda kadınların sözleri geçerdi ve bu kadınlar da tabii başlarını, ellerini ayaklarını örtüyorlardı. Ama bu Arap kavimlerinde göğüsleri ve boyunları genelde açık olurdu. Yani o devirde başörtüsü önemli değildi; başını açsan da bir mesele yoktu, örtsen de bir mesele yoktu, ama göğüslerinin açık olduğu ortadaydı. (...) O ayetlere de dikkat ederseniz başörtüsü yoktur, boğazlarını göğüslerini sıkı sıkıya örteceklerdir. Ama başını örtecek diye bir şey yok, çünkü zaten başörtüsü orada normal, isteyen örtüyor istemeyen örtmüyor. Ama “Boynunu ve göğsünü kapatacağın” diye onlara bu ayet indirilmiştir diye bir görüş var ki bunun doğruluk payının yüksek olduğunu düşünüyorum. Tabii kadına gerek mirasta, tıpkı Musevilikte olduğu gibi, gerek karı-koca ilişkilerinde, nikahta (uygulanan kurallar) İslamiyet’te de aynı şekilde geçerlidir. Kadın kocasının sözünü dinlemezse dayak atılabilecektir. Bunlar kadına toplumsal yaşamda getirilen ve cinsel yaşamda getirilen ikinci sınıflar ve ayrılıklardır.

Burada İslami örtünmenin başı kapatmayı kapsamadığı savlanmakta, ancak İslamiyet’te kadının zaten toplumsal ve cinsel yaşamda ikincil bir pozisyonu olduğu söylenmektedir. Bu durumda başı da örtmenin kadına karşı neden özellikle cinsel ayrımcılık unsuru olduğu soru işaretidir. Kadın Haklarını Araştırma ve Geliştirme Derneği Onursal Başkanı Süreyya Hiç’e<sup>135</sup> göre ise kadının ikincil bir pozisyonu İslam’ın yanlış yorumlanmasından kaynaklanıyor. Başın saçı kapatacak şekilde örtülmesi de yine bir yorum hatasına dayanıyor:

Peygamberimizin yaşadığı dönemlerde, yani İslamiyet’in yayılmaya başladığı dönemlerde, Cahiliye Dönemi diyelim, Arabistan Yarımadası’ndaki kadınlar ikiye ayrılıyor: bir affedersiniz ahlaksız olanlar, ortalıkta dolaşanlar, bir de doğru dürüst ev hanımları, kocasına bağlı hanımlar. Şimdi bunlarla aynı kılıkta gezmeyi, çünkü etraf son derece cahil, her gördükleri kadına kötü gözle

---

<sup>135</sup> Kadın hareketine 80’li yılların sonlarına doğru ilgi duymaya başlayan Prof. Dr. Süreyya Hiç 1994 yılında Haklarını Araştırma ve Geliştirme Derneği’ni kurmuş. Kendisi başkanlığı bıraktıktan sonra dernek çalışmalarının tavsadığını ifade ediyor. Marmara ve Kocaeli Üniversitelerinde ekonomi bölümlerinde hocalık yapmış olan Hiç’in Türkiye Ekonomisi (İstanbul: Menteş Yayınları, 1990) adlı bir kitabı bulunuyor. Mülakat tarihi: 21 Mart 2008.

bakabilme eğiliminde, cahil çünkü insanlar, kendilerini dizginleme imkanları yok, dolayısıyla bu namuslu kadınlarla ortadaki kadınları ayırmak için örtünün diyor, “ziynetlerinizi örtün” diyor. (...) Ben İslam’ın hiç bir zaman kadını ikinci planda tuttuğuna inanmıyorum. Bu İslam’ın Arapların, Acemlerin yanlış yorumlamasından doğan bir kanaattir, yani kadının ikinci planda görülmesi, suç malzemesi olması, örtünmesi gereği tamamen dinin yanlış yorumudur, Müslümanlığın yanlış yorumudur.

Hiç için kadınların örtünmek zorunda olmaları sorun teşkil ederken namus ekseninde bölünerek sınıflandırılmaları rahatsızlık yaratmamakta, hatta bu ayrımı “ortalıkta dolaşanlar-doğru dürüst ev hanımları” şeklinde olumluyor. Üstelik “cahil insanlar” kadına kötü gözle bakarken kadının namusunun kendisine örtünmesi salık verilerek teslim edilmesi olumlandığında örtünmenin neden “yanlış bir yorum” olduğu belirsizleşiyor. Bu yorum Velidedeoğlu’nun anlatısı ile birlikte okunduğunda kadının İslam’daki yerinin esasen ikincil olup olmadığı, “Araplar” derken hangi Arapların kastedildiği vb. gibi konularda Kemalist kadınlar arasında bir fikir birliği olmadığı sonucu çıkıyor. Bu karışıklığın bir örneğini de Gönül İşler’in sözlerinde izlemek mümkün; örtünmeyi ele alırken bütün bir İslam coğrafyasını kastediyor ve dini bağlamından tamamıyla kopartıyor:

Göğüslerini örteceksin, poponu örteceksin, ayıp çünkü, tahrik edecek şey. Ama saç hiç bir zaman tahrik değil. Öyle olsa Afrika’da Müslümanlar var çıplak dolaşıyor, Müslüman, çıplak, ona ne buyrulur? (...) Türklerde böyle bir şey yok, Araplarda dahi yok. Ben Mısır’a gittim, Tunus’a da gittim. Yani oradaki kadınlar öyle kapanmıyor. Fas’ta bazı kadınlar var burka gibi bir şey giyiyorlar, onlar ayrı bir kavimmiş, çöl kavimi. Belki çöl fırtınasından korumak için kendilerini öyle yapabilirler.

O halde İslam’da örtünme olmamasının bir kanıtı da diğer Müslüman toplumların bazılarında saçın tamamını kapatacak şekilde örtünme olmaması. Örtünmenin İslamiyet’e Musevilikten geçtiğini, çarşafın da zaten bir Ortodoks kadın kıyafeti olduğunu vurgulayan Fatoş İnal bu ülkelerden bazılarında işaret ediyor:

Mısır, Tunus, Fas, Azerbaycan, Ürdün devlet başkanlarının başı açık. (...) Filistin'deki insanlar bize "Siz modern Müslümanlarsınız" dedi. Farz olan bir şeyse neden Haşimi ailesi yapmıyor? Peygamber soyundan gelen Haşimi ailesi modern yorumu kabul etmiş, neden ben kabul etmeyeyim?

İnal'ın sözlerinden Müslümanlığın doğru yorumunun "modern" olduğunu, modernlik ölçütünün de başın açık olması olduğunu anlıyoruz. Burada sözü geçen toplumlarda örtünmenin kadınlar tarafından ne şekilde benimsendiğine bakılmaksızın devlet başkanlarının eşlerinin başı açık ya da kapalı olması modernliğin göstergesi olabiliyor. Kemalist kadınlar arasında yaygın olan bu bakış açısı Türkiye'de Cumhurbaşkanı ve Başbakan'ın eşlerinin tesettürlü olmalarının neden özellikle tartışma yarattığını da açıklar niteliktedir.

Yine de İslamiyet'te baş kapatmanın olmadığı yönündeki kanı türban karşıtlığının önemli bir ayağını oluşturuyor çünkü Kemalist kadınlar buradan yola çıkarak siyasi iktidarın takiiye yaptığını savunuyorlar. Ancak burada İslam oldukça tarih-aşırı bir şekilde ele alınıyor. İslam tarihinin Müslümanlığın doğduğu döneme ve tek bir kitaba indirgenmesi onu uygulandığı coğrafyanın sosyal ve tarihsel bağlamında kopartıyor. Bu anlayış başörtüsünün bir sorunsal haline gelmesine sebep olan dinamiklerin, örneğin Kemalist modernleşme projesinin ve Batı düşüncesinin etkilerinin görmezden gelinmesine zemin hazırlıyor. Kadının toplumdaki ikincil pozisyonunun İslamiyet'le açıklanıyor olması da benzer bir anlayışa işaret etmekte; burada Türkiye coğrafyasına özgü cinsiyet rejimlerinin niteliği İslam'a indirgeniyor. Buna karşılık, Müslüman toplumlara bakıldığında kadınların ikincil pozisyonlarının İslam'ın uygulanış biçimi ve benimsenen örtünme tarzına bakılmaksızın var olduğunu ve kadın-erkek arasındaki eşitsiz ilişkinin niteliğinin de o toplumların sosyo-tarihsel örgüleriyle açıklanabileceğini öne süren bir anlayış "türban meselesi"nin sosyo-politik boyutlarını daha net bir biçimde ortaya koyabilir.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> İslami kuralların uygulanış biçimlerinin her toplulukta nasıl değiştiğini ve yanlış bir biçimde İslamiyet'e atfedilen sosyal örgülerin kökenlerinin İslamiyet'ten çok daha öncesine dayandığını ortaya koyan bir çalışma için bkz. Germaine Tillion, *Harem ve Kuzenler*, (İstanbul: Metis, 2006).

### 3.2.2. Laiklik

Türkiye’de laiklik-din çelişkisi başından beri var olageldi. Bilindiği gibi laiklik, Kemalist ideolojinin en geç tanımlanan ögesi olmasına rağmen onun meşruiyetini sağlayan önemli bir sac ayağıdır ve önemi modernleşmeyi ve ulus-devlet inşasını birlikte yürüten Kemalizmin dinle olan sorunlu ve kırılğan ilişkisinden gelir. Örneğin milliyetçilik konfigürasyonunda İslam halkı birleştirici, bütünleştirici bir unsur olarak kullanılmıştır. Ancak modernleşme söz konusu olduğunda durum farklıdır; “muasır medeniyet seviyesine erişmek” için Batılı bir hayat tarzı benimsenirken “geleneksel öteki” olan İslam dışlanır. Buna göre “Müslüman ama çağdaş” bir toplumda dinin varlığı, İslamiyet’in toplumsal yaşamı ayrıntılarıyla sınırlandırmış olmasından dolayı bir bütün olarak laikliğe karşı olarak yorumlanır. Laiklik kavramı Kemalist kadınlar için bugün de muğlaklığını korumaktadır. Kavramın tanımı ve kapsamı üzerinde ortaklaşılmamış olup içeri keyfi bir biçimde doldurulmaktadır.

Erken Cumhuriyet döneminde laiklik ilkesinin nasıl benimsendiğini anlatan Meriç Velidedeoğlu 1928 tarihli Dini Islah Beyannamesi’ne<sup>137</sup> işaret ederek Cumhuriyet kadrosunun “ilk önce dış görünüşten başlayarak” İslam’da bir nevi reform hazırlığında olduğunu, “dini çağa uygunlaştırma” amacı taşıdığını söylüyor. Dini çağdaştırma kaygısı aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) devlet bünyesinde kurulmasının mantığını da açıklıyor:

Diyanet devlete bağlı bir kuruluştur. Devlet otur derse o oturur, kalk derse o kalkar. Devletin durumuna bakarak fetvalarını verir hale gelmiştir şimdi. Atatürk zamanında Diyanet’in bir gerici duruma olabilir demesi, yahut laikliğe karşı bir tutum içerisinde bulunması söz konusu değildi. Ama diyeceksiniz ki,

---

<sup>137</sup> 20 Haziran 1928 tarihinde Vakit gazetesinde yayınlanan bu beyanname Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde kurulan, aralarında Fuat Köprülü, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mehmed Şerafettin Yaltkaya, Yusuf Ziya Yörükân gibi profesörlerin bulunduğu bir komisyon tarafından hazırlanan bir metindir. Buna göre İslam’a ve ibadete yenilikler getirilecektir. Bu yenilikler arasında ezanın Türkçe okunması, camilere sıralar konulması, ibadethanelere temiz ayakkabılarla girilmesi, müzik çalınması ve hutbelerde din filozoflarına başvurulması sıralanmaktadır. Devlet nezdinde nasıl karşılandığı bilinmeyen beyanname sonraki yıllarda da tartışma konusu olmuş, metin altında imzası olan bazı kişiler metnin kurmaca olduğunu iddia etmişlerdir.

niye devletin içindeydi? (...) Çünkü bir din devletinden çıkıp bir laik devlete giriliyordu. Dini kontrol altında tutmak gerekiyordu. Ve bu din de bir Hıristiyan dini değildi, bir İslam diniydi. Bu İslam dini dünyasal yaşamı düzenleyen yasalarla dolu bir dindi, gelenek göreneklere kutsallaştırılmış bir dindi. Bu dini serbest bırakabilirsek Avrupa'dakiler gibi, elbette ki istenilen sonuca varılamayacaktı. Bu yüzden dini, ama hiç bir şeyine karışmadan, orucuna namazına niyazına, hiç bir şeyine karışmadan ama yöneticilerini kontrol altında tutarak yapması gerekiyordu. Şimdi Suudi Arabistan'a yüzyıllardır dinle idare edilmiş olan, bir gün içerisinde git "Laik oldunuz" de, bunu isteyen halk bile isyan eder.

Burada Velidedeoğlu'nun laiklik ilkesini devletin tüm dinlere eşit mesafede olmasından çok devletin dini tekeline alması olarak benimsediği anlaşılıyor. Yani DİB gibi bir kurumun devlet tarafından bir ideolojik aygıt olarak kullanılmasında bir sakınca görülmemekte, bu aygıtın çağdaş mı yoksa gerici bir kadro tarafından mı kullanıldığı önem kazanmaktadır. Bu durum İslam dininin özgüllüğü vurgulanarak, yani başka ülkelerdeki uygulamalarla kıyas olanağı engellenerek meşrulaştırılmaktadır. Oysa Velidedeoğlu'nun "hiçbir şeyine karışmadan, sadece yöneticilerini kontrol altında tutarak" diye nitelediği yaptırımların Türkiye'de İslam dininin pratik ediliş biçimlerini, en azından kentlerde, radikal bir biçimde değiştirdiğini tahmin etmek zor değildir. Burada ise Suudi Arabistan'a değinilerek DİB'in aslında yumuşak bir geçiş aracı olduğu ima edilmektedir.

Dini semboller toplumda din eksenli ayrışma getireceğini, hatta çoktan getirdiğini ifade eden Fatoş İnal, özgürlüklerin laiklik çerçevesinde sınırlanmasını bu yüzden gerekli olduğunu söylüyor. Bu ayrışmanın en çok kadınları etkileyeceğini vurgulaması "Türk anaları" olarak neden serbestiye karşı çıktıklarının meşruiyet noktasını oluşturuyor:

Laisizm dengesini bozarsanız kutuplaşmalar olur. Dengeler bozulması özellikle kadın için tehlikedir. Kadın çocuk yetiştiriyor, bu toprağın sağlam olması lazım. Din eksenli bir siyaset kadınlar arası bir bölünme yaratıyor. (...) Bazı türbanlı kadınlar diyor ki "sonsuz özgürlük vardır, herkes istediğini giyer, Türkiye bölünür bunun sonunda, bölünürse de bölünür." Ben bölemiyorum kusura bakmasınlar. Sonsuz özgürlük, buyurun o zaman çıplaklık da özgürlüğe girer.

İstenilen buysa özgürlüğün sonu yok. (...) Ülkeye zarar verecek her türlü akıma biz karşıyız Türk anaları olarak.

Laiklik ilkesi kadının çocuk doğurma işlevine indirgenğinde belli bir tarz kadınlığı yeniden üreterek kadınları bölmekte ve toplumda kutuplaşmanın bizatihi kaynağı olmaktadır. Nitekim İnal'ın duruşunu "Türk anaları" olarak ortaya koyması Kemalizme doğrudan bir referans olmak suretiyle bu kadınlığın başı açıklıkla sınırlandırıldığını anlıyoruz. Kadınları erkeklerin "kapatmak" istediğini, oysa laik olmayan bir düzende kadın haklarından bahsedilemeyeceğini söyleyen Gönül İşler de kadının çağdaş olmasını onun geleneksel rollerini layıkıyla yerine getirmesi için gerekli görüyor. Ancak sözlerinde örtünmenin laikliği neden kadın üzerindeki diğer erkek baskılarından daha fazla zedelediğini anlamak güç:

Bir kadın ne kadar çağdaş, okumuş ve bilgili olursa, onun yetiştireceği çocuklar da o kadar çağdaş ve bilgili olur, çünkü çocuğu kadın yetiştiriyor. Onun için Türk kadınının yolunu aydınlatacak tek ışık Atatürk ilkeleridir. Bu da Batılılaşma ve çağdaşlıktır, bu yoldan asla vazgeçmeyeceğiz.

Dinin göstergelerin kamusal alanda varoluşu Meriç Velidedeoğlu'ya göre laikliğin getirdiği tarafsızlığa gölge düşürdüğü için engellenmelidir:

Şimdi eğer bir hakim hanım tesettürlü olursa, o hangi düşünce içerisinde (olduğu belli) olan bir görünüştedir, vereceği kararlar onun tesiri altında kalacaktır. Çünkü o kıyafette olan insanın içi de o kıyafete ne olursa olsun kaymaktadır ve bundan kurtulamaz, yani onun tesiri altında kalacağına eminim. Hadi kalmasın diyelim, ama önüne gelen suçlu veya davalı kişiler bunun tesiri altındadırlar. O bir tarafın simgesidir, bir anlayışı, bir düzen anlayışını ortaya koymaktadır.

Kamu hizmeti veren kişilerin giyimleri üzerinden hangi düşüncenin tesiri altında kaldığını anlayacağımızı varsayarsak "modern" görünümlü bir kişinin de Kemalist düşüncenin etkisinde olduğunu düşünmemiz mümkündür. O halde burada amaçlanan kamu hizmeti veren kişinin herhangi bir düşüncenin tesirinde olmaması değil, yalnızca dindar bir görünüm sergilememesidir. Başörtülü bir kadının şahsına ilişkin tek niteliğin onun dindar olması olduğu varsayılmaktadır. Böyle olsa dahi, mahkeme salonu dışında başını örten bir kadının salona girince



başörtüsüyle birlikte dindar olma niteliğini de bir kenara bırakacağını varsaymak sorunludur. Velidedeoğlu bu örnekten yola çıkarak aslında İslam'ın laiklikle bir arada bulunamayacağını, dolayısıyla başörtüsüne serbesti getirmek isteyen AKP hükümetinin takiye yaptığını savlıyor. Buna göre AKP kadroları “şeriat hamuruyla yoğrulmuşlardır.” Din temelli bir felsefeyle yetişen insanlardan “laikliği beklemek doğanın dışındadır, eşyanın tabiatına aykırıdır.” Velidedeoğlu bu yargıyı şöyle destekliyor:

Yalnız şöyle bir şey var, bunu en güzel ben 2002’lerde ortaya koymuştum ama pek revaç görmedi, İlhan Selçuk çok güzel bir şekilde ortaya koydu: “Diyorlar ki başörtüsü Allah’ın emridir. Peki dört eş alması da Allah’ın emridir, peki boş ol kağıdından boşamak da Allah’ın emridir, peki kadını dövmek de Allah’ın emridir, peki mirasın bölümünde kadına az vermek de Allah’ın emridir; onları medeni kanuna göre yapıyorsunuz, ama tek bu ayete gelince (mi) baş kaldırılıyorsunuz?” diye onlara sormuştur. Ama hiçbirinden yanıt gelmemiştir. Bu “Bir İslam ülkesinde laikliği yürütüyorum” diyen hükümetin takiyesidir, ikiyüzlülüğüdür.

Yukarıdaki sorular açıkça erkeklere sorulmaktadır. O halde erkeklerin kadınlar adına karar verme yetkisi tasdik edilmekte, üstelik başörtüsüyle kamusal alana girme kadınların değil, erkeklerin bir talebi olarak görülmektedir. Bu bakış açısının bir sonucu da İslam dininin laiklik ilkesine aykırı olmasının bedelini yalnızca kadınların ödüyor olmasının meşru kabul edilmesidir. Laiklik ilkesinin uygulanışına dair Velidedeoğlu dini göstergelerin kamusal alanda yasaklandığı Avrupa ülkelerini örnek gösteriyor. Avrupa ülkelerinde laiklikle dinin kolayca bir arada bulunabilmesine rağmen Türkiye’de bu dengeyi yakalamanın zorluğunu ise yine İslam’ın dünyevi hataya yönelik yaptırımlarından kaynaklanan özgül durumuyla açıklıyor:

Şu anda AKP yönetimi Batının ve ABD’nin isteklerini yerine getiren ve onların dümen suyunda giden bir iktidardır. Bunu elden bırakmamak için AB de takiye yapmaktadır; (...) “Demokrasi önde, laiklik ikinci gelmektedir” demektedir. Peki sizin ülkenizde böyle bir kadınla erkeği ayıran, dünyasal yaşamı düzenleyen 50 kanun olsaydı bunlar yürürlükte olsun diye demokrasiyi öne kabul eder miydiniz?

Tabii ki etmezlerdi, çünkü onların böyle bir sorunları yok. Ama Türkiye'ye bastırıp Türkiye'den istediklerini alabilmeyi ve Türkiye'yi AB iskelesine bağlamayı bunlar da takiye yaparak kullanmaktadır. Demokraside temel şart, en temel koşul insanlar arası eşitliktir. Laiklik olmayan bir ülkede, laikliği ikinci derecede alan İslam ülkesinde demokrasi olamaz.

Bu sözler Kemalizmin Batıyla kurduğu sorunlu ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Batı yerine göre “model” alınmakta ve aynı anda “dış mihrak” olmakla suçlanmaktadır. Kemalist milliyetçiliğin konsolidasyonunun ele alındığı birinci bölümde değinildiği üzere Kemalizm Türk kimliğinin inşasında maddiyat alanında Batıyı örnek almış ancak maneviyat alanında Batıdan farkını ortaya koymuştur. Kemalizmin maneviyat alanında konumlandığı kadınlık ve din bugün birleşerek Batının örnek alındığı maddi alana girme talebiyle ortaya çıkmıştır. Bu durum Kemalist paradigmanın zeminini kaydırarak Batıyla arasındaki hassas ilişkide kırılmalara yol açmaktadır.

Türkiye'nin laiklik ilkesini benimsemiş tek Müslüman ülke olması onun “özgül durumuna” işaret ederken demokrasinin askıya alınması için de geçerli bir sebep oluşturmakta. Buna göre laikliğin demokrasiyle çelişmesi, Türkiye'de laikliğin algılanış ve uygulanış biçimiyle değil, İslamiyet'in zaten laik düzenle çelişiyor olduğuyula açıklanıyor. Burada İslamiyet bir bütün olarak ele alınıyor ve başörtüsünün kamusal varlığının kendi başına dinin kamusal alana hakimiyeti anlamına gelebileceği varsayılıyor. Bu varsayım aslında İslam'da başörtüsünün olup olmadığı tartışmasını da geçersiz kılıyor; başörtüsünün farz dahi olsa kamusal alanın dışında bırakılacağı ima ediliyor. İslamcı ideolojiyi benimsediği öne sürülen bir topluluğun erkekleri halihazırda iktidardayken ve kamusal alanın nimetlerinden olabildiğince yararlanıyorken bu kesimin kadınlarının da görünür olmasının laikliği zedeleyeceği düşüncesi, laiklik ilkesinin bizatihi kendisinin cinsiyet ayrımcılığını pekiştirdiği şeklinde yorumlanabilir. Laik rejimin bekası için farklı kadınlık durumları arasındaki hiyerarşinin korunması son kertede varolan toplumsal cinsiyet ilişkilerini güçlendirmektedir. Bu durum laiklik ilkesinin uygulanış biçiminin İslamiyet'ten bağımsız bir şekilde anti-demokratik olup olmadığının sorgulanmasını gerektirmektedir.

### 3.2.3. Hukukun Üstünlüğü ve İnsan Hakları

Türban karışıklığının temel dayanak noktalarından bir başkası, belki üzerinde en çok durulanı da hukukun üstünlüğü. Tıpkı laiklik ilkesinin demokrasiye öncel oluşu gibi hukukun üstünlüğü de içeriği sorgulanmaksızın insan haklarının garantisi olarak kabul ediliyor. Hukukun kapsamı ve dayanağı kişiden kişiye değişse de Kemalist kadınlar başörtüsü yasağının insan haklarına aykırı olmadığını ve hukukun üstünlüğü açısından gerekli olduğunu savunuyorlar. Yasağın meşruiyetini Anayasa Mahkemesi, Danıştay ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AHİM) kararlarına dayandıran Nazan Moroğlu durumu basitçe izah ediyor:

Hepsinde görüyoruz ki türbanlı kişiler bir laik üniversiteye girişte kılık-kıyafet kurallarına uymak zorunda. Bunu önceden bildikleri için sonradan bir dayatmayla bunu talep etmeleri mümkün değil. Her demokrasi, her laik devlet kendini de, kurallarını, ilkelerini (de) korumak zorunda.

Benzer bir şekilde Ülkü Günay da yasaya uyulmasının zorunlu olduğunu savunuyor. Buradan hareketle başörtüsü yasağının kalkmasının ancak bir rejim değişikliğiyle mümkün olduğunu söylüyor:

Atatürk'ün kurduğu Türkiye Cumhuriyeti'nin bir anayasası varsa, her ne kadar '82 Anayasası'nı eleştirsek de, onun maddelerine herkes uymak zorunda. (Başörtülü kadın) çok istihdama katılmak istiyorsa açacak başını mecbur. 12 Eylül Anayasa'nın değiştirilemez maddelerini değiştirmede. Oysa bunlar değişmesi bile önerilemez denen maddeleri değiştiriyorlar şu anda.

Burada kalkması için rejim değişikliği gerektiren bir yasağın uygulanmaya başlamak için bir yasaya bile ihtiyaç duymadığını hatırlamak gerekir. Yani yasağın laik rejimle ilişkilendirilmesi hukuki değil, konjonktürel bir biçimde gerçekleşmiştir. Üstelik yasağın dayandırıldığı anayasada örtünmeyle ilgili herhangi bir madde bulunmamaktadır. Yasağı AHİM kararına dayandıran Aydeniz Alisbah Tuskan ise başörtüsünün "kullanılabileceği" alanın sınırını net bir biçimde çiziyor:

Bunu ne zaman kullanabilirsin sen? Bunu bir kere karıştırıyorlar, en büyük şey burada. Dinsel törenlerde kullanabilirsin. Dini törenlerde sen istersen çarşaf giy, istersen yüzünü kapat, istersen türban tak, nasıl takarsan tak. Bu dini törenlerde senin kıyafet tarzın olabilir, ama kamusal alanlarda senin gerekçen dini inancım dolayısıyla kapatıyorum olamaz, anlatabildim mi?

Tuskan'ın sözlerinde hangi dini törenlerin kastedildiği anlaşılmamaktadır. Üstelik camiler de devlete bağlı, kamu hizmetinin verildiği mekanlar olarak kamusal alan kapsamındadırlar, yani başörtüsünün men edildiği kamusal alan konusunda seçici davranılmaktadır. Dini kıyafetlerin kamusal alandaki varlığının sakıncasını ise Gönül İşler, yasağı 3 Aralık 1934 tarihli, 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun'a dayandırarak şöyle ortaya koyuyor:

Yani (kanun) “Çağdaş kıyafetle devlet memurları çalışabilir” diyor. Ama kadın, o zaman zaten kadının başörtüsü takıp saçını göstermeyeceği düşünülmemiş bile. O kadar yani medeni millet kurulmuş ki, böyle bir şey düşünülmemiş bile... Bizim hedefimiz Batı, Doğu değil. Hindistan Çin değil bizim hedefimiz, bizimki Batı, çünkü bütün medeniyet Batı'dan doğmuş, bizde bütün medeniyet dinle engellenmiş. Bizde ressam yok muydu, bizde heykeltıraş yok muydu, kim bilir ne cevherler vardı. Ama nedir, din baskısı var.

Sözü geçen kanunun kabul edildiği tarihte kadınların zaten ekseriyetle örtülü oldukları hatırlandığında kanunda örtünme ile ilgili bir ibare olmamasının sebebinin kanunun örtünmeyi konu edinmediği anlaşılacaktır. Gerçekten de Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun dikkatle okunduğunda yalnızca erkekleri muhatap almaktadır. Yani yasağın korunması içeriğini kapsamayan bir kanuna dayandırılarak savunulmakta. İşler yasağın diğer bir dayanağı olarak da başörtüsünün medeniyet dışı olduğunu savunuyor. Ancak bu medeniyet tanımı katı bir oryantalizmi yansıtıyor ve oldukça sınırlı; Hindistan, Çin gibi bir dönemin görkemli uygarlıklarını kapsamayan medeniyet belirli bir coğrafyaya (Batı) ve belirli kültürel faaliyetlere (resim, heykel) indirgeniyor.

Cumhuriyet Devriminin kadınların sosyal hayata katılması için yapıldığını ve başörtüsünün “siyasi bir simgeye dönüşmeden önce” çoktan yasaklanmış olması gerektiğini söyleyen Barış Aybay “Her yerin yazılı ve yazılı olmayan kuralları

vardır” diyerek kamusal alana girişin yazılı olmayan kriterlerinin de bulunduğunu belirtmiş oluyor:

Cumhuriyet Devrimi bunun için yapıldı; kadınlar başlarını bağlamak zorunda kalmasın, kadınlar eve mahkum kalmasın, toplum içinde yer edinsinler, çalışsınlar, yükselsinler diye yapıldı. Ama ille de “Ben bu şekilde yaşamak istemiyorum” diyen kadın da dışlanmadı, ona da “Otur o zaman evinde” dendi. Ve bu kadar katı bir inancın doğal sonucunun evde oturmak olduğunu düşünüyorum ben.

Başörtülü kadınların devletin onlara “toplum içinde yer edindirmek” için koyduğu kurallara riayet etmediklerinde özel alana hapsedilmelerini dışlanmaktan saymayan Aybay’ın bu sonucu doğallaştırarak gerçekte katı bir inancı kendisinin benimsediğini söylemek mümkün. Ancak “yerine göre giyinme” mevhumu Kemalist kadınlar arasında başörtüsü yasağının yasallığına meşruiyet kazandıran önemli bir nokta. Türkan Saylan da yerine göre giyinmeyi “bir disiplin olayı” olarak görenlerden; ona göre başörtüsü yasağı esnek olmasına rağmen sanki bütün toplumda varmış gibi yansıtılıyor. Saylan burada iki temel argüman kullanıyor: 1. örtünme dini değil, ihtiyaçtan ya da keyfiyetten kaynaklanmaktadır; 2. devletteki yasak insan hakları tartışmasından muafır.

Yani bunun insan haklarıyla bir ilgisi yok; sen burada istediğin şeyi giy, bu memlekette doktor olarak muayenehanende de örtünebilirsin, ama doktor olarak bir devlet hastanesinde çalışamazsın, üniversite hastanesinde çalışamazsın. Avukat olabilirsin belki yazıhanende ama mahkemeye giremezsin bu kılıkla. Yani o esnek bir şey aslında. Fakat bunlar tabii üniversiteye fokus ettikleri halde bütün toplumda yasakmış gibi havasını veriyorlar. Bu çok yanlış bir şey. Yani Anadolu’da herkes örtünebilir, başını kadınıımız örtüyor sıcaktan soğuktan kirden korumak için, öteki istediği gibi süslüyor püslüyor kocasına hoş gözükmek için ya da bir koca tavlama için.

Burada hukuktan başörtüsünün “türbanlaştığı” temel bir sınır olarak söz etmemiz mümkün. Bu sınır yerine göre ye devrim yasalarının, Anayasa Mahkemesinin ya da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin kapsama alanı olabiliyor; yani türban başörtüsünün hukuk terminolojisindeki adı oluyor. Başörtüsünün kamusal alandan

men edilmesi hiçbir kanunda açıkça yer almadığından yasağın hukuki dayanağı *de facto* bir nitelik kazanıyor. Dikkat çekilmesi gereken başka bir nokta Kemalist kadınların yasa koyucu olarak yasama organından çok yasa koruyucu olarak yargı organına itimat ediyor olmaları. Bu durum toplumsal değişimin yarattığı hoşnutsuzluğun bir ifadesi ve bu hoşnutsuzluğun giderilmesi, eski düzenin muhafaza edilmesi için Kemalist ideolojiyi olumladığı/benimsediği varsayılan kurumları göreve çağırma olarak yorumlanmalıdır.

### 3.2.4. Daha Önemli Sorunlarımız

Başörtüsü yasağının hak ihlali olmadığını ve korunması gerekliliğini destekleyen bir sav da, yukarıda AKP hükümetinin samimiyetsizliğinin de kanıtı olarak kullanılmış olan, Türkiye’de kadınların çok daha önemli sorunlarının olması. Üstelik kız öğrencilerin zorla kapatıldıkları ve üniversiteye gitmenin onların başını açması için bir fırsat olduğu düşüncesi, başörtüsü yasağının “iyi bile olduğu” sonucunu doğuruyor.

Türkan Saylan ünlü “ikna odaları”<sup>138</sup> sürecini aktararak üniversiteye gelen başörtülü öğrencilere “haklarını anlattıklarını” ve o dönemde “çok başarılı” olduklarını anlatıyor. “Çağdaş dünyada alay edilecek şekilde” giyinen bu “kız çocuklarına” karşı hiçbir kastı olmadığını, onları “kurban” olarak gördüğünü söylüyor:

Kızlar geliyorlar ve genç bir arkadaş diyor ki “Kurallar böyle evladım sen okuyamazsın, kayıt olamazsın bu şekilde, lütfen soyun, yani normal giyin, aç başını git kaydını ol.” “Peki” diyor o zaman, üstündeki maşlahı çıkarıyor, altından ne çıkıyor biliyor musun, badi çıkıyor badi, buraları (göbeği) açık. Yani çocuk o genç kız, arkadaşlar kendi tişörtlerini vermeye başladı, tişört bulmaya çalıştık onlara. Yani bunları çok yaşadık biz ve bu kızlar kurbandır bence, asla kabul etmiyorum bunların insan hakları ellerinden alındı diye. (...) İnsan haklarında kadın hakları konusu çok önemli; dövülmesi, sövülmesi, aç kalması,

<sup>138</sup> ‘90lı yıllarda Türkan Saylan, Nur Serter, Kemal Alemdaroğlu, Necla Arat gibi Kemalist öğretim üyelerinin İstanbul Üniversitesi’ne kaydını yaptırmak isteyen başörtülü öğrencileri başlarını açmaları için ikna etme gayesiyle üniversite kampüsünde bir mekana alarak konuşmaları daha sonra “ikna odaları” diye anıldı.

perişan olması bin bir tane sıkıntısı var kadının. Bunlar dururken başını örttü diye, üç-beş kişiye ya da yüz kişiye iki yüz kişiye zulüm oldu diye bunun lanse edilmesi, zaten kimin ettiğine bakın, hangi gazete, aşırı sağ basın bunları yapıyor, abartıyor vesaire.

Saylan için başörtülü öğrenciler pardösülerini ve başörtülerini çıkartarak gündelik kıyafetleriyle kaldıklarında “normalleşerek” kız çocuklarına dönüşmekte ve bu durum kendisinde acıma duygusu uyandırmaktadır. Ancak kurban olarak gördüğü kadınların neden insan haklarının ellerinden alınmadığı soru işaretidir; zira kurban olma durumu tam da insan haklarını ilgilendirmektedir. Saylan sorun olarak görmediği başörtülü kadınların durumunu sayılarının azlığından dem vurarak küçümsemekte, üstelik kadın sorunları arasında bir tür hiyerarşi kurarak kadının uğradığı fiziksel şiddeti önem bakımından psikolojik şiddete üstün tutmaktadır. Bu duruşun arkasında başörtülü bir kadının başını açmasının her halükarda iyi olduğu fikrinin olması muhtemeldir. Benzer bir yaklaşımı üniversiteye gelene kadar başını örtmüş kadınlara “Başını aç” demenin tuhaf olduğunu sağduyulu bir şekilde kabul eden Nazan Moroğlu da sergiliyor; üniversitede başını açan kadınlar yasağın korunması için gerekçe oluşturuyor. Moroğlu iddiasını başını açmanın “özgürleşme” olduğu ön kabulüyle destekliyor:

Zaten bu zıtlama olmadığı sürece kızlarımız başını açıyorlardı, giriyorlardı. Hatta tabii bunun bir de tersi var, özellikle kırsal kesinden üniversiteye gelen, aile dayatıyor başını ört diye. Halbuki ne diyor, “Baba, anne, üniversiteye almıyorlar, onun için ben başım açık gideceğim” diyor. Özgürleşmek isteyen genç kızların da önü kapanmış olacak böylece.

Yasağı başını zorla örten kadınlar için bir “fırsat” olarak algılamak konusunda Moroğlu ile hemfikir olan Benan Baykal üniversite söz konusu olduğunda başörtüsünden çok daha önemli sorunlar olduğunun altını çiziyor:

Şimdi bu yasaklarla üniversiteye girerken başının bağlı olmaması gereğiyle zorla kapatanlar açıyorlar. Kendi isteğiyle kapatmış olanlar bir şekilde, perukla vesaireyle onlar da giriyor. (...) Şimdi bu niteliksiz eğitim, eşit olmayan üniversiteye giriş koşulları, ve arkasından, kazandı diyelim üniversiteyi,

üniversite harcını yatıramayan, yurt bulamayan veya kitaplarını alamayan o kadar çok öğrenci var ki. Bunlar gerçekten türbandan çok daha önemli sorunlar.

Bu yaklaşım başörtüsü yasağını bir kadın sorunu olarak ele almamaktadır. Başörtüsünün diğer üniversiteye girememe sebepleriyle bir arada değerlendirilmesi sorunu laiklik-İslam ikiliğinden kopartarak yasağın etik boyutunun tartışılmasını imkansızlaştırıyor. Aynı düşünce Pervin Öztabağ'ın sözlerinde başörtüsünün “düzenin korunması” sorununa indirgenmesiyle sonuçlanıyor:

Yüzde bir için yüzde doksan dokuz feda edilemez.<sup>139</sup> Onun içinde ne yüzde birler var; ekonomik nedenlerle okuyamayanlar n'olucak? Onlar da bir sebep değil mi yavrum? Ben biraz o türlü düşünüyorum, yani yüzde bir için bu düzenin tamamını bozmak doğru olmadığını düşüncesindeyim.

Bu durumda okumak isteyen başörtülü öğrenciye başını açmaktan başka seçenek kalmamış görünmektedir. Aşağıdaki sözler bu sonucu radikal bir biçimde ifade ediyor; aydınlanma=başını açma eşdeğerliğini elektrik metaforuyla vurgulayan Gönül İşler kadınlar için başını açmakla bir tuttuğu akıllı olmak, haklarını bilmek gibi vasıfların karşısına tek alternatif olarak erkeğin esiri olmayı koyuyor:

Ya bu deveyi güdeceksin, ya bu diyardan gideceksin. Yüzde bir mi, ben başımı ille de kapatacağım, “Okuma ulan, ciktir!” diyeceksin o zaman. Sen demek okumak istemiyorsun, bahane arıyor bu okumamak için... Bak, okumak isteyen insan evinde elektriği yoksa sokakta elektriğin dibinde okumuş. Elektriği kullanmıyor, elektriği reddediyor kadın. Dine o kadar bağnaz bir bağlılık var ki kafa işlemiyor. Erkek ne derse onu yapıyor, erkeğin esiri. Kadının, bu akıllı olmayan kadınlardan bahsediyorum, haklarının farkında olmayan kadınlardan bahsediyorum, erkeklerin esiri, başka hiç bir şey değil.

---

<sup>139</sup> Gönül İşler'in aktardığı bilgiye göre genç kızlar arasında üniversiteye girememe sebepleri şöyle sıralanıyor: ÖSS'yi kazanamayanlar %30, kazandığı halde evlenip okulu bırakanlar %14.5, ÖSS'ye girmeyip çalışanlar %14, ailesi izin vermediği için okuyamayanlar %10.5, okuldan hoşlanmayan ve okumak istemeyenler %9.8, ÖSS'yi kazanıp parasızlıktan okuyamayanlar %6.5, terör ve anarşi nedeniyle okuyamayanlar %2, okulu kazanıp da uzak fakülte olduğu için gidemeyenler %2, başörtüsü sebebiyle okula devam edemeyenler %1.



Bu anlatılarda yasaya ona meşruiyetini veren bireylerin iradesine dışsal bir akıl atfedilmekte ve yasa böylece etik içeriğinden yoksun bırakılmaktadır. Kemalist kadınların hukuk kurallarının geçerliliğini savunurken meşruiyet kaygısı gütmemeleri onların başörtüsü yasağının gerekliliğine yasağın hukuki zemininden bağımsız olarak inanıyor olduklarını gösterir. Bu durumda yasa bu inancın sebebinden ziyade geçerliliğini sağlayan bir referans noktasıdır. İnançın yasaya öncel oluşu yasanın tanımını kendisiyle sınırlar. Bu durumu açıklamak için Slavoj Zizek'in başvurduğu totolojiye değinilebilir: “Yasa Yasadır”, ona adil, iyi ya da yararlı olduğu için değil, sadece yasa olduğu için itaat etmemiz gerekir; “Yasanın kendisini dayandırdığı gayrı meşru şiddet her ne pahasına olursa olsun gizlenmelidir, çünkü bu gizleyiş yasanın işlerliğinin pozitif koşuludur: yasa ancak özneler kandırıldığı takdirde, yasanın otoritesini ‘muteber ve ebedi’ olarak deneyimledikleri ve ‘gaspla ilgili hakikati’ görmezden geldikleri ölçüde işler”<sup>140</sup>

Yasaya atfedilen akıl aynı zamanda devletin, ikinci sınıf pozisyonlarının “farkında olmayan” başörtülü kadınlar adına karar verme yetkisini doğurur. Laikliğin demokrasiye ve laikliği koruyan hukukun insan haklarına üstünlüğünden yola çıkılarak devletin hangi kadınlık halinin “meşru” olduğunun bilgisine sahip olduğu varsayılmaktadır. Buradan hareketle kadınlar arasındaki eşitsizliğin kurumsallaştırılması söz konusudur. Bu anlamda devletle özdeşleşen Kemalist kadınlar toplumun diğer kadınlarından daha iyi bilme, onlar adına karar verebilme özelliğini taşırlar. Başka bir deyişle yasaya atfedilen özerklik Kemalist kadın kimliğini pekiştirmektedir. Bu kimliğin korunması adına hangi kadın sorunun diğerine öncel olduğuna karar verilmesi, bazı sorunlarınsa göz ardı edilmesi söz konusudur.

---

<sup>140</sup> Slavoj Zizek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, (London: Verso 1996), s.206.

### 3.3. Trbanaya Bakış

Başörtüsü karşıtlığının meşruiyetinin hukuksallığa ncel ve ona üstün bir perspektife dayandırıldığını ortaya koyduktan sonra bu perspektifin içeriğini ve bağlamını ele almak gerekir. ‘‘Trbanaya Bakış’’ başlığı altında Kemalist kadınların bakış açısından sırayla türbanın başörtüsünden nasıl ayrıldığına, türbanın toplumsal işlevine ve örtünün altındaki kadına atfedilen özelliklere değinilecek. Böylece Kemalist kadınların karşılarına alternatif bir modernlik kisvesi altında çıkan ‘‘geleneksel tekilerini’’ nasıl tanımladığını ve bu durum karşısında ne hissettiklerini ortaya koymak mümkün olacak.

#### 3.3.1. Türbanın Anlamı

Türbanın tanımı ve anlamı herkese göre değişse de, Kemalist kadınlar türbanın başörtüsü olmadığı konusunda mutabıklar. Bu tespit bir anlamda doğru çünkü türban başörtüsünün istisnai bir şekli ve müstesna oluşu bağlanış biçiminden ya da dini anlamından ziyade kendisine dışarıdan atfedilen siyasi anlamdan kaynaklanıyor. Türbanın tanımının onu anlamlandıran her kişiye göre değiştikçe muğlaklaştığını ve kendisinin gitgide bir boş gösterene dönüştüğünü söylemek mümkün.

Kemalist kadınlar için türbanın başörtüsü olmadığını kanıtlamanın en etkili yollarından biri onun Anadolu’daki baş örtme biçiminden farklı olduğunu ortaya koymak. Böylece türban geleneksel olan başörtüsünden siyasal oluşuyla ayrılabilir. Öte yandan başörtüsünün Anadolu ve köylülük ile özdeşleştirilmesi türbandan doğan rahatsızlığın aynı zamanda sınıfsal bir mevzuu olduğunu gösteriyor. Örneğin Gönül İşler türban kelimesinin Türkçe tlbende tekabül ettiğini hatırlatarak bugünkü kullanımının AKP tarafından empoze edildiğini ve bir kadının tarikat yesi olduğunu gösterdiğini ne sürüyor. Bu yolla başörtüsünün dini bir anlamı olmadığını ve onun köylü kadınlara özgü bir aksesuar olduğunu vurguluyor:

Onun etrafına köylü kadınlarımız yüreğinden geçen hisleri aktararak dantel yapar, elinin emeği, gözünün nuru onu başına takar. Kalkıp da hiç bir zaman saçını, ağzını burnunu kapatmaz. Atar, önden saçı gözüdür. “Ay erkek gördüm benim namusum gitti” gibi bir şey aklına gelmediği gibi erkeğin de gelmez.

Gültekin Baktır da benzer bir şekilde türbanı başörtüsünden şehirli oluşuyla ayırırken aynı zamanda şehirli olmayan kadın için işlevsiz olduğuna da dikkat çekiyor. Türbana sıklıkla yakıştırılan “hotoz” benzetmesini kullanarak Osmanlı dönemi ile analogi kuruyor, yani türbanın başörtüsünden farklı olarak dini bir özellik taşıdığını ima ediyor:

Anadolu’da kadınlar serbesttir. Çünkü tarlada çalışır, erkekle beraber çalışır, onlar için güneşten korunmak için bir araçtır. (...) Anadolu’da kadının tepesine bir hotoz, üstüne de bir eşarp, nasıl örter bunu, imkan var mı? Yani kadın sabah kalkıyor, aşını koyuyor, ardından tarlaya gidiyor, çocuklarına bakacak. Kasabada kadın da sabahleyin kalkacak, çarşıya gidecek. Öyle bir eşarp bağlayıp da hotozu koymasına olanak yok.

Türbanın üniversiteden yayılan bir örtünme biçimi olduğunu söyleyen Nur Serter ise türbanı tanımlarken aslında yeni yükselen bir sınıfın kadınlarını betimlemekte:

Muhafazakar kesim geçmişte kentlere geldiğinde kentlilere benzerdi. Yani köyünden başı örtülü gelen kadın bir süre sonra kentli kadın gibi giyinmeye başladılar. Şimdi bir ara model çıktı ortaya. Köylü kılığında değil, kentli kadın gibi de değil, ama şalvar giymiyor, ne giyiyor, uzun pardösü giyiyor, başını da köylü kadın gibi değil türbanla örtüyor. Bir tür modern muhafazakar görünümlü kitle çıktı bu üniversitenin etkisiyle. Bu da (...) kendi kökeninden kopmayan kadınları kentli kadın gibi görünmekten uzaklaştırdı ve o prototipi türban anlayışının içerisine yönlendirdi.

Bu sözlerde kırsal nüfusun muhafazakar olduğu, bunun karşısında türbanın modern bir olgu olduğunun kabulü vardır. Yine de türban Kemalizmin tanımladığı kadınlık modellerinden (köylü ve kentli) hiç birine uymayıp karşımıza amorf bir nesne olarak çıkıyor. Sertel’in “ara model” nitelemesi ise türbanın köylü kadının kentli kadına evrilecekken durduğu bir evre olarak algılandığı izlenimini veriyor. Kente göçen kırsal nüfusun neden türbanı benimsediğini ise Meriç Velidedeoğlu,

sayının siyaseten çoğaltıldığını da akılda tutarak, bu nüfusun zaten dinsel bir geleneği benimsemiş olduğuyla açıklıyor:

Kırsal nüfus başından beri dindar bir nüfus. O geleneklerine bağlı, yani kutsallaştırılmış geleneklere bağlı dinden ziyade, gelenek çok önemli orada. (...) Bütün gelenekler zamanla çağdaşlaşmaya karşı gelirler, onlar yavaş yavaş geri kalmanın aracı haline gelirler. Yani yeryüzünün oluşumundan beri toplumsal yaşamda bu böyledir.

Önceki alıntılarda geleneksel olmadığı için reddedilen türbanın burada bilakis geleneksel olduğu için eleştirildiği görülüyor. Buradan hareketle türbanın Kemalist kadınların geleneksellik/geri kalmışlık nosyonlarında bir kırılmaya yol açtığını söylemek mümkün. Bu kırılmayı başlangıçta “küçük grupların masum talepleri” olarak gören Şenal Saruhan türban “yöntem”ine karşı sonraları neden tepki duyulduğunu şöyle anlatıyor:

“Ben dinsel duygulara sizden daha yüksek derecede sahibim ve bu sahiyet sebebiyle de kendi aidiyetimi ifade ediyorum. Saçımı bağliyorum ve şu modelle bağliyorum” diyen, yani kamusal alanda kendi din duygularını öne çıkaran, bunu adeta reklam malzemesi sayan bir anlayış olduğu inancı oldu yüksel öğretim kurumlarında.

Anlaşıldığı üzere geleneksel anlayışındaki kırılma başörtüsünün şehirde bir kimlik talebiyle ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Kemalist kadın, kamusal alanda karşısına kendisine alternatif olarak çıkan kadının kimlik talebini bir tür “meydan okuma” olarak görmektedir. Bu çıkışın ardında gizli bir gündem aranmaktadır. Nitekim Süreyya Hiç’in sözleri bu arayışı doğrular niteliktedir:

Köylü kadınlarımız bağliyor olabilir, bunlara hiç bir sözüm yok, ninelerimiz, yaşlı kadınlarımız bağlayabilir, yahut dini inançları açısından bağlamak isteyen olabilir... Kimse herhangi bir sebep olmadan, herhangi bir dürtü olmadan başını özellikle türban tarzında bağlamaz.

Burada başörtülü olabilmenin kriterleri “köylü, yaşlı, dindar” olmak olarak belirlenmektedir. Bu şekilde başörtüsü modern normun zaten dışında olduğundan rahatsızlık yaratmamaktadır. Ancak başörtüsü kentli, genç ve modern olduğunda

örtünün altında görünenin dışında , siyasi bir anlam aranmakta. Türbanı Batı'nın bir oyunu olarak değerlendiren Pervin Öztabağ'a göre bu siyasi anlam aynı zamanda ılımlı İslam projesinin bir parçası:

Yani laik bir Türkiye'yi istemiyorlar. Ulusal bir devlet olarak Türkiye'nin yaşamasını istemiyorlar. Çünkü devamlı bizi Batı kullanmaya alışmış. Şimdi de halife gibi bir şey tutup bütün İslam alemini bizim mihrerimiz etrafında toplayıp kullanmak istiyorlar. Sağlam bir muhatap bulup bütün bu İslam dünyasını evire çevire kullanmak istiyorlar. Bu türbanın da, ılımlı İslam'ın da başında bu var. Türban kelimesi zaten Türkçe bir kelime değil.

Bu noktada türban kelimesinin bizzat devlet tarafından önerildiğini tekrar hatırlamak gerekecektir. Öztabağ ise türbanı ılımlı İslam projesiyle eşleştirerek toplumsal değişimin dinamiklerini “dış mihraklara” mal ederek dışsallaştırmaktadır. Türbanın dışarıdan empoze edildiğinin bir kanıtı olarak da Anadolu'da olmaması öne sürülüyor. Aydeniz Alisbah Tuskan Türkiye'nin geleneksel yapısında kadınların başlarını “erkeklerden kaçmak” için değil, güneşten korunmak, süslenmek, pişirdiği yemeğin içine saçlarının düşmesini önlemek ya da rahat etmek için örttüklerini savunuyor. Böylece başörtüsü dini içeriğinden tamamen arındırılıyor ve dini bir anlam taşıyan türban yine ılımlı İslam projesine bağlanıyor:

Ama türban asla geleneksel bir şey değildir, türban bir kere dışarıdan gelen bir modadır, bir akımdır, başka Arap ülkelerinden gelmiştir. Çarşaf da bize öyle gelmiştir, çarşaf Suriye'den gelen bir şeydir bize. Yani bizim bir simgemiz, geleneksel giysimiz değil bizim türban, biz onun için karşı çıkıyoruz. Geleneksel yapımızda bu yok. Şalvarlı, leçekli bir kadın çıkarsa ben ona itiraz etmiyorum, ama böyle bir giyim tarzına biz itiraz ediyoruz çünkü siyasi bu, bunun altında başka şeyler yatıyor.

Laikliğin de dışarıdan gelen bir değer olduğu hatırlanırsa sorunun türbanın “ithal” olması değil, “Arap” olması olduğu anlaşılacaktır. Batıdan gelen değerler modern kadını kadınlar arası hiyerarşinin üst kademelerinde konumlandırır. Doğudan gelecek bir değer, moda, yani farklı bir kadınlık tarzı bu hiyerarşi düzenini

bozacaktır. Nitekim Tuskan “şalvarlı, leçekli” bir kadına karşı değildir. Böyle bir kadının ise kamusal alanda varlığının olmayacağı aşıkardır.

Türbanın siyasal içeriği İslam’ın tüm dünyada başörtülü kadını simge olarak kullanmasıyla açıklanıyor. Türkiye’nin “1920’lerin, hatta 1900’lerin başlarından daha gerici” bir görünüme büründüğünü söyleyen Meriç Velidedeoğlu hem İslam dünyasını gericilikle nitelendiriyor, hem de aralarında bir yüzyıl olan iki dönemi tarih dışı bir biçimde denkleştiriyor. Buna göre İslam ülkelerinin simgesi eskiden cami iken şimdi örtülü kadınlar kullanılıyor. Örtülü kadının İslam ülkelerinde neden bir simge olarak seçildiğini ise Nur Serter anlatıyor:

Şimdi, bir genç kız o kadar masum bir simge ki toplumun gözünde, siz başını örten ve okumak isteyen bir genç kız okuma hakkından yoksun bıraktığımız zaman, İslamcı olsun olmasın bütün insanların vicdanını sızlatıyorsunuz. O zaman siz daha çok sayıda başı örtülü genç kız yarattığımız zaman ve onların eğitim hakkını engelliyor olarak da topluma sunduğunuz zaman, çok büyük bir prim avantajı elde ediyor İslamcı görüş. Çok masum bir simge başı örtülü bir genç kız. Yani eğitim görmek istiyor işte, bu tabii çok da manipülasyona açık; eskiden göremiyordu ve bu kentleşmeyle birlikte kırsaldan koptu geldi, işte bak başını örtmek istiyor.

Serter’in sözlerinde başörtülü kadınlar sadece gösterge değerleriyle ele alınmaktadır. Burada İslamcı ideolojinin başörtülü genç kızların masumiyetini sömürmesini alaycı bir şekilde eleştiren Serter başörtülü kadınların okuma haklarının ellerinden alınmadığını, bunun ideolojik bir çarpıtma olduğunu ima etmektedir. Ancak burada Serter’in türbanı nasıl tanımladığı açık değildir; kendisi türbanı İslamcı görüş için ifade ettiği anlam üzerinden anlatmaktadır.

Başörtüsünden siyasi anlam taşımasıyla ayrılan türbanın iddia edilen dini anlamı da Kemalist kadınlar için bir o kadar sorunlu. Kemalist kadınlara göre bunun en belirgin sonucu kadının ikinci sınıf konumunun çeşitli yollarla pekiştirilmesi. Örneğin Sema Kendirci’ye göre türbanın dini anlamı hem kadının ikinci sınıf pozisyonunu ortaya çıkarıyor hem de kadınları din ekseninde bölüyor. İslam dini erkeği güvence altına almak için kadına çok ciddi bir yasak getiriyor. Meriç

Velidedeoğlu bu durumun İslam'ın içsel çelişkisi olduğunu vurguluyor. Buna göre kadın “cinsel yaratık” olduğu için erkekler her zaman ondan “faydalanır hale geliyor.” Şenal Saruhan türban konusunda kadınları ilgilendiren noktanın tam da bu olduğunu söylüyor:

Şimdi neden benim saçımın bir telinin görünmesi günah olsun? Erkek olan insandan benim ne farkım var? Benim saçım niye kendi başına bir tahrik unsuru olsun? Erkek cinsine karşı bir hakaret, hem kadın cinsine karşı açık bir hakaret vardır burada. Artı kadının bir mal bir eşya olarak görünüşü, erkeğin kendisi için bir özel alan bir tarla olarak görünüşü var. Benim başımı örtmek isteyen bir erkek varsa ya da ben başımı örterek kendimi bir mal gibi görüyorsam benim insan olarak kendimi geliştirmem mümkün değildir.

İslam'da örtünmenin anlamını saçı gizlemeye, böylece kadının yerini cinselliğe indirgeyen bu düşünce Doğulu kadını cinselliği üzerinden tanımlayan oryantalizmin bir türevi gibi gözükmekte. Kadını cinselliğiyle ele almak onun birey olabilme ihtimalini de imkansızlaştırıyor; örtülü kadın kendisini geliştirecek niteliklerden yoksun kılınıyor. Oysa kadın bedeninin namusla ilintilendirilmesi İslam'a özgü değildir. Başı açık ya da kapalı, kadın bedeninin “ne kadar örtüleceği” üzerinden yapılan “cinsel ahlak” tartışmaları erkek egemen toplumların bir özelliğidir. Bu anlamda Kemalizm de İslam'ı itham ettiği kadar kadın bedeni üzerinden politika ve ahlaki belirlenim yapmaktadır. Bu durum özgürlük tanımı için de geçerliliğini korumaktadır. Süreyya Hiç'in aşağıdaki sözleri özgürlüğün de kadın bedeni üzerinden tanımlandığını gösteriyor. Özgürlüğün sınırı başın açıklığıyla belirlendiğinde, örtünen kadın özne konumundan bağımsız bir şekilde “esir” oluyor:

Ben hürriyeti şöyle düşünüyorum; (...) işte bu türbanlı hanımlar için, “Bizim hürriyetlerimiz kısıtlanıyor, haklarımız yeniyor çünkü biz türban bağlıyoruz” (diyorlar), ben öyle görmüyorum. Tamamen kadın, hür bir kadın, saçını tamamen rüzgarda savurabildiği zaman hürriyettir, hürdür. Başını bağlamak istiyorsa kendi bağlar. Ama açmak istiyorsa da açabilir. Bunlarda bu yok, yani büyük kısmında yok. Özgürce saçlarını rüzgarda uçurabilen bir kadın benim açımdan özgürdür.

Nihayet Pervin Öztabağ türbanın Kemalist kadınlarca üzerinde hemfikir olunduğu belli bir özelliğine, “modern olmayışına” dikkat çekiyor. Burada çağdaş/aydın olmanın bir üst sınıfa özgü bir nitelik olduğu açığa çıkıyor. Karşısında örtünme ise bir alt sınıf özelliği olarak görülüyor. Burada Öztabağ kadınları bedenleri üzerinden değerlendirmeyi olağanlaştırıyor:

Memleketimizde bir de böyle çağdaş bir insan yok, çağdaş bir görüntü. Şöyle bir hepimiz için değil midir, bir insana ilkten baktığımız zaman önce bir fizik yapısıyla değerlendirirsin. Şimdi böyle arkaya doğru sarkan bir eşarp, böyle üstlerinde dökülü, o insanın, o kızın aydın bir kız olduğunu bile anlayamıyorsun; acaba bir yerin yardımcısı (mı), hangi sınıftan nasıl bir insan olduğunu. Yani bir çağdaş bir görüntü de gerekiyor.

Yukarıdaki tanımlara göre türban başörtüsünden şeklen saçın tamamen kapanmasıyla ayrılıyor. Şehirli bir olgu olduğu kabul edilen türbanın başörtüsüne atfedilen gelenekselliği paylaşmadığı, özellikle Müslümanlığın göstergesi olmayan başörtüsü karşısında İslam’la ilişkilendirildiği ölçüde bilakis “geri” bir konumu olduğu tespit edilebilir. Başka bir deyişle türban bir taraftan “yeni” olduğu teslim edilse bile geleneksel olmadığı için reddedilmekte, öte yandan dini referans taşıdığı ölçüde ancak “geri” olabilmektedir. Burada modern-geleneksel ve ileri-geri eşdeğerliğinin bir anlamda tersine çevrilmesi söz konusudur; türban yeniyi ve geriyi aynı anda temsil eder. Bu anlamda türban Kemalist kadın kimliğinin üzerine inşa edildiği modern-geleneksel ikiliğinin tutarlılığında bir kırılmaya sebep olur.

Başörtüsü ise türbandan geleneksel/alışkanlık oluşuyla ayrılmakta. Ancak Kemalist kadınlar bu geleneğin/alışkanlığın kökenine inmiyor, başörtüsünün Türk kültürünün içinde *a priori* olarak yer aldığını, dini anlamının hiç olmadığını, işlevsel olduğunu kabul ediyorlar. Bu durum bize Kemalist oryantalizmin ilerlemeyi simgeleyen modernin karşısında “geleneksel”i inşa ederken onu deklare edici ve kendinden menkul hükümlerle, tarih-aşırı bir biçimde tanımladığını ve hiyerarşik olarak alt kademedede konumlandığını hatırlatıyor.



### 3.3.2. Türban Takma Sebepleri

Türban siyasi bir simge olarak ele alındığında, hatta kendisine dini bir nitelik atfedildiğinde dahi, onu kullanan her kadının pozisyonunu açıklamaktan uzaktır. Yani türbanın tanımları “türbanlı kadınlar”ı kapsamamaktadır. Bu durumda türbanın siyasi amaçları olmayan kadınlar tarafından da neden kullanıldığını açıklamak gerekir. Kemalist kadınlara göre İslamcı ideolojinin simgesi olan, üstelik kadının toplumdaki ikincil pozisyonunu pekiştiren türbanı kadınlar kendi iradeleriyle/bilinçleriyle takmıyorlar. Önerilen türban takma sebepleri ise Kemalist kadınların “türbanlaşmayı” nasıl gözlemlediklerine göre farklılaşıyor. Ancak kadınlar arasında itici gücün ekonomik olduğuna ilişkin bir kanının yaygın olduğunu belirtmek gerekir.

Birten Gökyay kadınların neden türban taktığını düşünürken kendi deneyiminden yola çıkıyor. Annesinin “aydınlık kafası sayesinde kapatılmadığını,” babasının mutaassıp olduğunu, ve babası dayatsa kendisinin de örtünebileceğini söylüyor:

O kadınları da sevdikleri biri ikna ediyor, ya da 5 yaşından itibaren gariban çocukların ellerine başı bohçalı bebekler veriliyor, rol modelleri bu, evde anneleri rol model. Ben acıyorum o çocuklara. (...) Arkasında bir erkek var (türbanlı kadınların). Erkek onu aşık ediyor kendine önce. Arkasında bir erkek olduğunu söyleyemez kimse. O erkeklere para veriliyor, “yanınızdaki kadın mutlaka kapalı olacak” diye. Her kapattığın kadın için sana para. O kadar çok kız var ki kürtaj olan o başı kapalılardan.

Gökyay’ın başörtülü kadınların arkasında onları kendilerine aşık ederek zorlayan erkekler olduğunu düşünmesi, erkek egemen bir kurguya dayanıyor. Burada kadının özne pozisyonunun olmadığı baştan teslim ediliyor. Ancak Gökyay’ın konuyu cinsel ahlaka getiriyor olması, kendi deneyiminden yola çıksa da, başörtülü kadınlarla pek de empati kuramadığını gösteriyor. Fatoş İnal’a göre de türban ahlakla ilgili; ancak Gökyay’ın tersine türbanın ahlaki bir geri çekilme olduğunu düşünüyor:

Köyden şehre geliyor, bir de bakıyor ki komşuların kızları diskoteğe gidiyor, yüzüne gözüne küpeler takıyor, göbekleri açık, mini etekle geziyor. Birdenbire

korkuyor ki aile, çocukları da bunlar gibi olacak, ekstrem hanım kızlar gibi kokain içecek. Onun için işe gönderirken bağlamasını istiyor başını aile. Bir bunlar var, göçle gelenler. Başka, bir takım arkadaşları diyor ki, “Gel seni bilmem ne hocaya götürüyüm”, zayıf bir anında hocaya gidiyorlar, hoca muskalar yazıyor, sen örtün diyor.

Burada başörtüsünün göç olgusu ve muhafazakarlıkla açıklanması, yani kendi içinde bir anlam taşıması söz konusudur. “Hocaya giderek” örtünme bile kadınların “zayıf bir anlarında” ikna edilmeleriyle gerçekleşmektedir. Meriç Velidedeoğlu’ya göre ise bu ikna süreci çok daha sistematik işliyor çünkü mahallede, eğitimde ve devlet kademelerinde örgütlenen, “devletin maliyesinden çok daha büyük kaynağı olan” tarikatlar ellerindeki bu kaynağı kadınların örtünmeleri için kullanıyor:

“Sen örtünürsen sana şu kadar parayı veriyoruz” demek onlara (ekonomik yönden zayıf olan insanlara) yeter artardı bile. Çünkü başka bir şey beklemiyorlar, bekledikleri iyi bir yaşam. E ne olacak, bir parça örtüyü de örtüverirler, namazlarını kılarlar, oruçlarını tutarlar. Yani kentte ekonomik anlamda zayıf olanlar bu paranın, bu gücün etkisi altına girdiler ve kullanılmaya başladılar. Bunlar için önemli olan ekonomik güçlerini arttırabilmek, bunları suçlamak diye bir şey olmaz. Bunlar başları açık, tesettürde değilken tesettürlü hale gelmeye başladılar.

Velidedeoğlu tarikatların maddi gücünü devletle kıyaslayarak örtünmenin bir hegemonya mücadelesinin sonucu olduğunu ima etmekte. Özellikle Gülen Cemaati’ne dikkat çekiyor ve eğitime verdikleri önem sebebiyle ellerindeki kaynağı kullanma yöntemlerini çok “modern ve başarılı” buluyor. Tarikat etkisiyle örtünenden başka, “mistik bir dünya anlayışı içinde olan” bazı kadınların da türban taktığını teslim ediyor. Ancak “gönülden inanarak kapanmayı kabul eden” bu kadınların daha eğitimsiz olduğunu, eğitilmiş olsaydı “farkında olmadan da olsa” ekonomik gücünü kullanan dinsel çevrelerin etkisi altında olduklarını söylüyor. Sonuç olarak kadınların inançları gereği kendi iradeleriyle örtünmeleri imkansızlaşıyor; onlara ya yanlış bilinç atfediliyor, ya da örtünmelerinin ardında ekonomik bir tatmin olduğu varsayılıyor.

Mahalle-tarikat baskısı ve ekonomik yardımların yanı sıra zenginleşme ve sınıf atlama isteği de türban takma sebepleri arasında sıralanıyor. Pervin Öztabağ'a göre defileleriyle ve şatafatlı giyim-kuşamıyla şehirlerde yeni bir burjuvazi sınıfı yaratıldı ve bu sınıf yayılmakta:

Aslında dinimiz mütevazı olmayı emreden bir din. Yani bizde böyle fazla süs şatafat, israf hiç yoktur. Ama görüyoruz ki bu şimdi tesettür defileleri yapıyor adamakıllı masraflı, sokakta görüyorsun baştan aşağı adamakıllı ekonomik yönden giyinebilen insanlar, bu şeyi sağlayan altyapıda, mutlaka onlar destek alıyorlar... Bunlar kasabadaki insanları kullanarak, yani bu türlü bir burjuvazi sınıfı yaratıldı, yani biraz paraya dayanarak.

Başörtülü kadınların üst sınıf zevklerine sahip olmaları, para harcamaları vs. başörtüsünün dini vasıflarını yitirerek sınıfsal bir fenomene dönüştüğünün göstergesi oluyor. Öztabağ türbanı kasaba kültürünün hegemonik çıkışının bir göstergesi olarak ele alıyor ve kasabanın böyle bir potansiyel taşıdığını düşünmediğinden bu çıkışı “dışarıdan destek alabilen insanların yarattığı” bir oluşum olarak değerlendiriyor.

Aslında “Kadınlar neden türban takıyor?” sorusuna verilen cevaplar Kemalist kadınların türbanı sınıfsal bir olgu olarak gördüklerini, türbanı başörtüsünden sınıf eksenli bir sınıflandırmayla ayırdıklarını net bir biçimde ortaya koyuyor. Örneğin Benan Baykal'a göre türban keyfiyetten değil mecburiyetten, yani sınıf atlamak için takılıyor. Kapandıktan sonra zenginleşen insanların durumunu “hidayete değil paraya ermek” olarak tanımlayan Baykal bu insanların iş ilişkileri nedeniyle zorunlu olarak kapandıklarını söylüyor. Süreyya Hiç aynı saptamayı kendi deneyiminden yola çıkarak yapıyor:

Benim daha eskiden oturduğum yerde kapı komşumuz vardı. Hanım ve kızı gayet bizler gibiydi. Başı açıktı, görüşülüyordu, beylerle toplantılar rahat yapılıyordu. Ama bir süre sonra selamlaşma kesildi bu aileyle ve birdenbire çok zenginleştiler. Ama gözle görülür biçimde zenginleştiler ve oturdukları daireyi bütün eşyalarıyla birlikte bırakıp başka bir daireye gittiler. Ve o zenginleşme sırasında örtünme başladı. Hem kızını hem kendini örttü. Bunlar tabii oturulup konuşulmuş şeyler değil ama çok kesin gözlemlerim, yaşadığım şeyler.

Kemalist kadınlar eğitimi türbanın “yayılmasının” en önemli sebeplerinden biri olarak görüyor. Kadınların türban takmalarında üniversite eğitimi yukarıda sıralananlardan daha etkili bir faktör olarak algılanıyor, çünkü üniversitede ve tarikat yurtlarında türbanın sistematik olarak dayatıldığı düşünülüyor. Bunun kanıtı Nur Serter’e göre üniversitede bir tek öğrencinin bile başını farklı bir şekilde bağlamıyor olması ve sayılarının “çok hızlı artıyor” olması. Bu öğrencilerin arasında militan olanların yanı sıra yine bir nevi yanlış bilinçle türban takanlar da var:

İdeolojik olarak başını örten militan kesim çevresinde kendine inanan, kendisi gibi düşünen insanlar oluşturmaya başladı. Ve bu kızlarımız da ona inanarak, daha safiyane bir biçimde, aslında o ideolojisinin bir parçası olduklarının farkına varmadan başlarını örtmeye başladılar.

Burada oldukça kısıtlı bir deneyimin, Türkiye’de tek bir üniversitede yaşanan bir sürecin genele yansıtılması söz konusu. Serter’in başörtülü kadınlara atfettiği yanlış bilinç şu soruları sormayı gerekli kılıyor: Başörtülü olmak kendiliğinden saf/bilinçsiz/kolaylıkla kandırılabilir olmayı getiriyor mu? Başörtülü kadınların bir ideolojinin parçası olmayı kendi iradeleriyle seçmeleri mümkün değil mi? Serter’in örtünmenin sorumluluğunu örtünen kadınlardan alma, onları suçlamama kaygısının başörtülü kadınlara geri dönüşü onların özgür iradelerinden mahrum bırakılmalarıdır.

Süreyya Hiç de benzer bir şekilde kendi üniversite deneyimini genele yayarak üniversiteye türban takarak gelen kadınların dini inançla başlarını örttüklerine inanmamakta. ‘90ların başında öğrencilerinden bazılarının kapandığını ve bu öğrencilerin “çok azimli çünkü belli bir amaca hizmet ediyor” olduklarını ifade ediyor:

90’lı yıllarda çok güzel doktora öğrencisi bir kızım vardı. Sonradan başını bağladı. Ben de çok enteresan bulduğum için söyledim, “Niye yaptın bunu? Hepimiz işte böyle geziyoruz.” “Hocam” dedi, “sen de bana ayda 300 lira bağla, ya da 400 lira ver açayım.” Bunu da yaşadık. Şimdi bunları duyan bir hoca olarak, ya da bir Türk vatandaşı olarak nasıl inanabilirim dini açıdan

(kapandıklarına)? Bu çoğunluğun diyorum, var, dini açıdan bağlayan bir sürü insanımız var, bunlara her zaman şapka çıkartıyoruz, ama bunun dışındakilere...

Yaşadığı deneyimden anladığımız kadarıyla Hiç öğrencisine “neden herkes gibi olmadığını” sormaktadır. Karşılığında aldığı cevabı başörtülü kadınların geneline mal ederken ise Süreyya Hiç olarak değil, bir akademisyen, bir T.C. vatandaşı olarak konuşmakta, böylece sağladığı bilginin doğruluğuna meşruiyet kazandırmaktadır. Gülseven Yaşer ise Necla Arat ve Türkan Saylan’la paylaştığını vurguladığı deneyimini şöyle aktarıyor:

Çok büyük mücadelelerden sonra “Çocuğum gel bakalım, ne oldu, kapandın ama nedir bunun gerisindeki problem?” dediğimiz zaman da dediler ki “Hocam biz hidayete erdik, biz artık Allah’ın savaşıları olduk, bize böyle söylediler ve ben Kur’an’a el bastım, laik düşünceye sahip olan sizlerle konuşmayacağız, konuşmamaya yemin ettim, onun için konuşamıyoruz.” “Peki niye” dedim, “böyle bir şeye gerek gördünüz, sizler çok iyi, çağdaş öğrencilerdiniz?” “Çok büyük ekonomik sorunlarımız vardı, hem ailemi hem kendimi, bana çok büyük imkan tanıdılar ve bizi ihya ettiler” dedi, çok açık. (...) Mesela üniversite öğrencisi benim bir kızım, Şermin’di galiba, “Hocam” dedi “ben bilmiyordum ama şimdi öğrendim, öbür dünyada saçımın her teli,” bu gerçek yani basına falan çıktı yalan değil, “yılan olup beni sokacak eğer başımın bir teli gözükmürse.” Dedim “Sen şimdi buraya kadar okudun evladım, böyle bir şeye inanabiliyor musun? Bak ben taa nereden geliyorum, Tarabya’dan Beyazıt’a geliyorum, 2-3 saat ders vermek için büyük fedakarlıklarla. Ben sırf saçım açık olduğu için böyle bir ceza göreceğim, bu sana mantıklı geliyor mu?” Ama çocuklar sabah akşam, öyle bir sohbetle onlar beyinleri yıkıyor ki buna inanacak hale geldi çocuklar.

Bu anlatıdan anlaşıldığı üzere Yaşer örtünmenin gerisinde bir “problem” olduğunu düşünmekte, çünkü “çağdaş” öğrencilerin örtünmeleri için dini geçerli bir gerekçe kabul etmemektedir. Yaşer’in anlatım tarzından örtünen öğrencilerin edilgen olduklarını, kendilerine söyleneni birebir yerine getirme tutumunda olduklarını düşündüğü anlaşılıyor. Nitekim bu edilgenlik yargısı “Anadolu’dan geliyorlar, sonra bunları bir takım ablalar ağabeyler alıyorlar, onlara dostluk gösterisinde bulunuyorlar ve sonra da bunları çok farklı bir dünyaya itiyorlar” cümlesinde de ifadesini buluyor. Yaşer’in Şermin adlı öğrencinin karşısına

koyduğu rol model ise bizzat kendisi; kamusal alanda gösterdiği fedakarlıklar sonucu meşru bir varoluş kazanan bir kadının karşısına dindar bir kadının “buraya kadar okumuş” haliyle çıkması Yaşer’e “mantıksız” geliyor. Şermin’e sunduğu karşı argüman ise Tarabya’dan Beyazıt’a gelerek ders verme fedakarlığını göstermiş olmanın kişiyi dinin yaptırımlarından muaf kıldığı.

Üniversiteye gelen öğrencilerin “beyinlerinin yıkandığı” en kilit mekan Kemalist kadınlara göre tarikat yurtları. Öğrencilerin bu yurtlarda kalmalarına sebep olarak devlet yurtlarının yetersizliği ya da ailelerin bilinçsizliği gösteriliyor. Tarikat yurtlarını Konya’da gözleyen Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği Yönetim Kurulu Üyesi Fügen Atılğan<sup>141</sup> sözü geçen yurtlarda öğrencilere dini eğitim alacaklarına dair şartnameler imzalatıldığını, yurtların bir nevi kolhoz sistemiyle<sup>142</sup> örgütlendiğini anlatıyor. Kadın Araştırmaları Anabilim Dalı’nda öğretim görevlisiyken benzer gözlemlerde bulunan Nazan Moroğlu da bu yurtlarda öğrencilere sağlanan imkanın maddi kaynağının Türkiye’ye ılımlı İslam modelini biçenlerde olduğunu vurguluyor. Tarikat yurtları denildiğinde akla genellikle Gülen Cemaati’ne bağlı olan Işık Evleri geliyor. Bu evlerden “kurtulan” gençlerin hayat hikayelerini kitap haline getirdikleri için başkanı olduğu derneğe İstanbul Emniyet Müdürlüğü tarafından “terör örgütüne yardım” gerekçesiyle çokça baskın düzenlenen Gülseven Yaşer<sup>143</sup> Işık Evlerine dair “Anadolu’nun en zeki, en başarılı çocuklarının” toplandığını, bu çocuklara her gün “beş değil yedi defa” namaz kıldırıldığını ve Mustafa Kemal’le ilgili batıl hikayeler anlatıldığını söylüyor. Işık evlerinden çıkarak derneğe gelen iki öğrencinin hikayesini aktarıyor. Yaşer burada karşılaştığı durumu hem bir hoca hem de bir anne olarak, yani kamusal ve özel alanda yetkin bir kadın olarak değerlendirmekte. Bu

---

<sup>141</sup> TÜKD Konya şubesinde 1991 yılından beri görev alan Fügen Atılğan 2004’den beri şubenin başkanlığını yürütmüş, 2007’de ise İstanbul Genel Merkez’de yönetim kurulu üyesi olarak çalışmaya başlamıştır. Mülakat tarihi: 19 Mart 2008.

<sup>142</sup> Kolhoz Sovyet Rusya’da tarım sektöründe örgütlenen "kolektif tarımla" uğraşan birlik olarak tanımlanır. Kolhoz kelimesi Rusçada kolektif ekonomi yada kooperatif anlamına gelmektedir.

<sup>143</sup> Sözü geçen kitaplardan birisi üniversite yıllarında Işık Evleri’nin yurtlarından birinde kalmış olan Hatice Ayla’nın yazdığı “Söyleyeceklerim Var” (İstanbul: Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları, 2005), diğeri ise İstanbul Üniversitesi basımevi tarafından 1998 yılında basılmış ancak toplatılmış olan “Hocanın Okulları” adlı kitaptır.

durumdan aydın kesimi sorumlu tutması bilgiye sahip olduğunu düşündüğü bir kesime kurtarıcılık misyonu atfetmesiyle açıklanabilir:

Çocukların anlattıkları olaylar içler acısı. Diyordu ki “Hocam, sabahın köründe gelip bizi, kalkamıyoruz çok erken saatte, ranzaların altına, betona saklanıyoruz, bizi orada bulur ve demir çubuklarla dürterlerdi ve başımızdan aşağı soğuk suyu dökerlerdi, ‘Bir daha sen namazdan kaçarsan işte böyle buz gibi, hasta olursun’, kime gideceğiz, hiç kimse yok.” Ben o zaman hem bir anne olarak hem de bir hoca olarak, o kadar içim yanmıştı ki. Ben bir anne olarak çocuğuma buna müsaade eder miyim? Asla etmem. Niye peki bu toplumun çocukları bu kadar sahipsiz? Ve gerçekten ben burada aydın kesimi son derece sorumlu buluyorum, ve hakikaten onları kınıyorum, şiddetle de kınıyorum.

Kemalist kadınlara göre bir kadının türban takması temelde üç sebeple mümkün. Büyük şehirlere göç etmiş ve fakir semtlerde yaşayan kadınlar aile baskısıyla ve mahallede örgütlenen tarikatların etkisiyle türbana bürünüyorlar. Halihazırda muhafazakar olan bu kadınların arasında maddi zorluk içinde olup maaş karşılığı örtünenler, baskı veya ikna yoluyla örtünenler ve gönülden inanarak bilinçsizce örtünenler var. Bilinçsizlik ve eğitimsizlik burada etkili oluyor. Bir diğer sebep ekonomik; kadınlar eşlerinin işi gereğiyle türban takıyor ve böylece zenginleşerek sınıf atlıyorlar. Son olarak üniversiteler türbanın “yayılmamasının” en önemli sebeplerinden biri. Öğrenciler kendilerine sağlanan burs ve yurt imkanları ile örtünmeye zorlanıyorlar veya beyinlerinin yıkanması sonucu kendi rızalarıyla türban takıyorlar. Hiçbir durumda bir kadının şahsi kararıyla türban takabileceği göz önünde bulundurulmuyor. Bunun sebebi Kemalist kadınların türbana yüklendiğini düşündükleri anlamı hiçbir kadının özgür iradesiyle taşımak istemeyeceğine inanıyor olmaları. Bu durumda türban takma sebepleri kaçınılmaz olarak dışsallaştırılıyor ve türban takan kadınlara keskin bir edilgenlik atfediliyor. Böyle bir anlayış Kemalist kadının “bilen özne” pozisyonunu ve başörtülü kadınların “türban meselesi”nin nesnelere olma durumunu sağlamlaştırıyor.

### 3.3.3. Türbanlı Kadınlar

Kemalist kadınların türban takan kadınlara dair düşünce ve hissiyatları çok çeşitli. Temel ortak noktaları ise bu kadınları şahsen tanımıyor oluşları. Onlar için türbanlılar, başörtülü kadınlardan farklı olarak, sokakta karşılaştıkları fakat sosyal çevrelerinde bulunmayan kadınlar. Dolayısıyla Kemalist kadınların öne sürdüğü düşünce ve izlenimler dışarıdan gözleme dayalı ve bu ölçüde hissi. Yine de hepsi kendi duruşlarına “doğruluk” atfedip türbanlı kadınları kendileriyle kıyaslayarak fikirlerini savunuyor. Kemalist kadınların başörtülü kadınlara bakışlarından kendi kadınlık algılarını okumak mümkün. Çünkü farklı bir kadınlık modeline atfettikleri nitelikler, bu modelin içeriğinin bilgisine sahip olmadıklarından, genellikle kendilerine atfettikleri değerlerin “eksik” oluşuyla öne sürülüyor.

Bariş Aybay başörtülü bir kadınla kamusal alanda bir arada bulunmaktan rahatsız olduğunu, kamusal alanda kendisini öncelikli gördüğünü dürüstçe belirtiyor:

Bir kaç kere şeyi hatırlıyorum; adliyeye gittiğimde, kaleimde, icra dairesinde iş yapmak için sıra beklerken, orada başı bağlı bir meslektaşımın iş yapıyor olmasından rahatsızlık duydum. Ve dedim ki: “Demek ki ben bu konuya hoşgörüle bakamıyorum bu rahatsızlığı duyduğuma göre.” “Bu kalabalıkta ben iş yapacakken o niye iş yapıyor” diye düşünürken buldum kendimi.

Başörtülü kadınların Benan Baykal’da tetiklediği his ise korku. CHP’deki pozisyonu gereği orta halli mahallelerde bulunan Baykal bu mekanlarda karşılaştığı başörtülü kadınların buldukları sosyal çevrede söz sahibi olmalarından da hoşnut değil; ziyaret ettiği bir okulda okul aile birliği üyesi başörtülü kadınların “diğerlerinden çok daha fazla söz sahibi” olmasından rahatsızlık duymuş. Aşağıda verdiği örnekten Baykal’ın hissettiği korkunun nedeninin tam da başörtülü kadınların korkusuzlu olduğu anlaşılıyor:

Çok büyük bir korku yaşadığım bir gün vardı, Abdullah Gül’ün cumhurbaşkanı adayı olduğunun açıklandığı gün. Metroyla akşamüstü dönmek üzereydim, kalabalık bir türbanlı genç kız gurubu inanılmaz çığlıklar atarak, “Başardık, sonunda bu da oldu, Çankaya’ya çıktı, bitti artık bu mesele” (diyorlardı). İnanılmaz bir taşkınlık ve herkese hükmeden bir edayla yüksek sesle kendilerini



duyurmaya çalışmaları. O gün çok korkmuştum, cumhurbaşkanı seçiminden sonra bunların daha fazla taşkınlık yapacaklarını düşünüyordum.

Kemalist kadınlar, yaşadıkları çevrede türban takan kadınlar bulunmuyor ve gündelik hayatlarında bu kadınlarla karşılaşmıyorlarsa, onları toplu halde gördüklerinde şaşırıyorlar. Örneğin Gültekin Baktır yıllar sonra gittiği Piyer Loti’de “taşlı tuşlu” pardösüler giyen başörtülü kadınları görünce bunun “bir yeni kuşak kapanan” olduğunu şaşırarak anlamış. Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği Dış İlişkiler Sorumlusu Zehra Özpağda ise bu “rezalet”le Çamlıca Tepesi’nde yüzleşmiş:

Geçen gün mesela senelerden beri ilk defa Çamlıca tepesine gittim. Kadınların mescidi şu tarafta diye ok var, erkeklerin mescidi bu tarafta diye ok var. Ve yani hakikaten de, iyi ki senelerden beri gelmemişim veya niye gelmemişim de bu kadar rezaletin çıktığının farkına varmamışım diye... Yanımızda bir masa, ipek böceği kozası şeklinde hepsinin kafaları, gençlerinki.

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere, bir zamanın üst-orta sınıf mekanlarından biri olan Çamlıca Tepesinin başörtü kadınlar tarafından adeta “işgal edilmesi” Özpağda’da belirgin bir “iğrenme” duygusu yaratıyor. Özpağda’nın sair bir mekanda görse muhtemelen rahatsızlık duymayacağı bir mescit anılarının olduğu bir mekanda karşısına çıkınca hiddetlenmesine sebep olabiliyor. Başörtülü kadınların daha lüks mekanlarda bulunmaları da bir hayli garipseniyor. Türbanlı bir kadını “evinde bile çalıştırmayacak kadar itici” bulan Süreyya Hiç bu karşılaşmayı şöyle anlatıyor:

Eşim milletvekilliği yaptı, bir yere gidip gelirken VIP salondan gidip geliyorum, VIP salonunda görüyorum, çarşafısına da rastlıyorum. Yani bunlar umulmadık yerler, ummadığım yerler. Ama çarşıda, pazarda, sokakta, çok da enteresandır, çok pahalı mağazalarda görüyorum, çok güzel para harcıyorlar. Ve inanıyorum ki arkalarında gerek maddi gerek manevi çok büyük imtiyazlar var.

Türbanlı kadınlar konusunda çokça dile getirilen bir özellik bu kadınların renkli, şık kıyafetler giymeye başlamaları, makyaj yapıyor olmaları. Başörtülü kadınların lüks tüketim olanaklarından yararlanmaları Kemalist kadınlar için onların dini gerekçelerle örtünmediklerinin kanıtını oluşturuyor. Türbanlı bir kadının niyetinin

ne olduğunun dışarıdan ayırt edilemeyeceğini söyleyen Ülkü Günay bu kadın eğer frapan giyiniyorsa onun militan olduğu, “böyle giyinip ortalıkta dolaşması için ona rüşvet verildiği” sonucuna varıyor:

Türbanlı genç kızların içinde bir kesim belirdi. Yüksek topuklu frapan ayakkabılar, çok şık kıyafetler ve başlarında çok göz alıcı renklerle çok aşırı bir makyaj. Bunların ben militan olduklarını daha karşıdan gelirken yüzlerindeki ifadeden anlamaya başladım. Küstah bir bakış, küstah bir tavır ve “Benim” diyenin kolay kolay cesaret edemeyeceği kırmızı bir türban, şehvetli dudaklar ve makyaj, böyle bir kesim türedi. Kırmızı parlak deriden yüksek topuklu pabuçlar giyen tipler türedi şimdi. Bunların ben çok içten olduklarına inanmıyorum.

Burada frapan giyinmekle militan olmak arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, bu tarz bir giyimden neden “küstahlık” olarak nitelendirildiği soru işaretidir. Günay’ın tanımladığı şekilde giyinen başı açık kadınların sayısının oldukça fazla olduğu hatırlandığında, aynı nitelermelerin bu kadınlara da yakıştırılabilir olup olmadığı merak konusudur. Başörtülü kadınların şık giyinmelerinin, makyajlı-pedikürlü olmalarının onların din dışı, ekonomik sebeplerle örtündüğünün kanıtı olduğunu düşünen Süreyya Hiç ise şöyle akıl yürütüyor:

Şimdi bunların dikkat ederseniz makyajları var, pedikürleri var, en son markalı giysiler var, bunları bilen bir insan niye bir daha başını bağlasın? Demek ki bir gereği var. Bu gerek de ya nemalanmak için böyle bir zümreye bağlı olmak istiyor ya da bunda bir dini inanç görebilir misiniz?

Hiç’in sözleri ekonomik anlamda refaha kavuşan bir insanın dini inancını bir kenara bırakacağını ima eder nitelikte. Bu da dini inancın alt sınıfa dair bir olgu olduğunu, yani “geriliğin” kültürelde öte ekonomik olduğunu ortaya çıkarıyor. Bu sözlerinin örtük anlamı bize geleneksel/dini yaşam tarzının karşısına konulan modern, Batılı bir hayat tarzını benimsemenin yolunun zenginleşmeden geçtiğini gösteriyor. Başörtülü kadınların lüks tüketimlerine rağmen neden “hala” örtündüklerinin cevabını ise başörtülü kadınların elinden özgür iradelerini alarak Türkan Saylan veriyor: kocalarına destek olmak için:

O (türbanlı kadın) sosyetesini de kuracak haliyle, çünkü oradan gelir sağlıyor kardeşim. Yani senden benden çok daha zenginler, çok daha iyi ilişkileri var, ticari ilişkileri kocalarının. Ve kocalarını desteklemek zorundalar. Bu olağan, başka türlü olamaz yani Cumhurbaşkanı, Başbakan, bakanlar kurulu, milletvekilleri hepsi böyle olunca onlar da laik Cumhuriyet içinde kendilerini yalnız hissedebilip bir ekip kurarak bir oluşum gerçekleştiriyorlar, olsun bir şey değil. Bunlar bir araya geldikleri zaman o türbanlı kadınlar da haremlik selamlık yapıp kendi sosyetesini kuracaklar. Bu onların doğal hakları, ben onlara hiç karışmıyorum, hiç beni ilgilendirmiyor zaten.

Başörtülü kadını modern/laik/Atatürkçü kadından ayıran bir başka eksen yukarıda zaman zaman değindiğimiz cinsel ahlak. Başörtülü kadınların cinsel ahlakını Kemalist kadınlarınkiyle kıyaslayarak eleştiren Zehra Özpağda'nın evine temizliğe gelen başörtülü kadını örnek gösteriyor. Yüksek telefon faturasından anlaşıldığı üzere, evde yalnız olduğu bir günde kocası olmayan bir erkekle 12 kere görüşmüş olan gündelikçi sebebi sorulduğunda korkudan durumu pek izah da edememiş. Özpağda buradan yola çıkarak başını örten kadının ailesine ve çevresine karşı “silahı ele geçirmiş gibi” hissettiğini söylüyor:

Onların (türbanlı kadınların) bizden çok daha mezhepleri geniş bir kere. Saçı gözükmüyor, ama bir erkeği on iki kere arıyor mesela. Hiç bir şeye gerek yok; bugün gidin Gülhane Parkı'nın kapısında durun, içeri girmeyin, o başı bağlı sarmaş dolaş girenler çıkanların haddi hesabı yoktur. İçeri girdiğiniz zaman çok daha değişik manzaralarla karşılaşsınız herhalde. (...) Atatürkçü kesimden üç çocuklu bir kadın, yüksek sosyete dedikleri kısmı elimine edersek, normal şartlarda, sizin bizim tipimizdeki insanlarda, üç çocuklu bir kadın gidip de bilmem kimle yasak bir ilişkiye girmez. Ya çalışıyordur, ya da dürüştür; kocasından ayrılır ondan sonra kimle ne yapacaksa yapar.

Özpağda'nın verdiği örneği Gülhane Parkı'ndaki başörtülü kadınlarla birleştirmesi onun düşük sınıf=düşük ahlak eşitlemesini yaptığını gösteriyor. Buradan hareketle Kemalist kadınların daha yüksek erdemlere sahip olduğunu savunuyor. “Sizin, bizim gibi insanlar” tanımlaması yapılarak ahlaklı bir kadın olmanın normları belirlenmiş oluyor. Gültekin Baktır'a göre bu ahlaki yozlaşmanın sebebi dinin getirdiği yasaklar. Türbanlı bir kadının sokakta bir

erkeklerle öpüşmesini ya da seksi iç çamaşırını satın almasını onun baskı altında olmasına bağlıyor ve kendi çocuklarının böyle yapmayacağını savunuyor:

Bir gün Zara'ya gittim, işte sevgililer günü. Yanımda da iki tane tesettürlü kız. Öyle bir çamaşır aldılar ki, iç çamaşır, gerçekten şaşırdım. Kırmızı sutyen, kırmızı, işte ne diyorlar, o arkası ipli külotlar var ya. Şimdi bunu benim çocuğum yapmaz. Sen yapar mısın çocuğum, giyer misin böyle bir şey? Bu içinin dağınık olduğunu gösterir bana, kafasının dağınık olduğunu gösterir. Belki o kız onu bir yerde giymiyor. Ben buna kötü diyemem, ama iç dünyasında böyle bir şey var, kapalı olmasından. (...) Ben şimdi o kızları görünce kendi çocuklarımla, kendi kızlarımla mukayese ediyorum; böyle bir şey görmedim, ve şaşıyorum. Ama bunun ardında bir art düşünce olduğunu görüyorum. Şimdi üniversitede ağaç altında, başka kızlar yapmıyor bunu. Niye tesettürlüler ağaç altına girip de öpüşüyorlar?

Başı açık olmak Baktır için açık fikirliliğin sembolü olduğu kadar cinselliğin bastırılmasının da bir ifadesi. Bir kadının seksi iç çamaşırını satın alması için baskı altında olması gerektiği düşüncesi, bunun bir “kafa karışıklığı” olarak değerlendirilmesi Baktır'ın kendisi ve çocukları için kadın cinselliğinin reddedildiği bir yaşam tarzı benimsediğini gösteriyor. Ayrıca burada başörtülü kadınlar eleştirilirken günümüz koşullarında cinselliğin geçmiş dönemlere oranla had safhada ön planda olduğu göz ardı ediliyor. Oysa başörtülü kadınların seksi iç çamaşırını almalarında patriarkal kapitalizmin baskısı dinin baskısından muhakkak daha belirleyicidir.

Türbanlı kadınların giyimi ve yaşayışına yönelik bir başka eleştiri de bunun İslami yaşam biçimine aykırı olduğu. Bu bakış açısı türbanlı kadının örtünmesinin altında dinle alakası olmayan sebepler olduğu söylemini güçlendiriyor. Meriç Velidedeoğlu dini anlamda örtünen bir kişinin “katı bir inanca bağlı” olduğunu, modern hayatın nimetlerinden faydalanmaması gerektiğini, bunun İslam'ın “son derece alçak gönüllü” olan özüne aykırı olduğunu söylüyor:

Bunlar (türbanlı kadınlar) bir karşılık, bir yarar gereği kapandıkları için görünüş olarak kapanmayı yapıyorlar, ama modern yaşamın bütün varlıklarından da faydalanıyorlar. Onlar en iyi makyajı yapıyorlar. Onların yüzündeki takma

kirpikler başkalarında yok, onların yüzündeki rujların yıla göre değişmesi, varlıklı kısımlarda diyorum, kimselerde yok. Onların giydiği ayakkabılar, çizmeler, bakan eşlerini görüyoruz, vücudu müsait olanlar, son modelleri giyiyorlar. Başının haricinde, hatta başını örttükleri de üst kıyafetlerine uysun diye renkler değişiyor, göz alıcı renkler kullanılıyor, yani modern hayatı elde edip bunun karşılığında tesettüre giriyorlar, modern hayatın bütün yararlarından istifade ediyorlar. “Bu da” diyorlar, “gayet yerinde bir şeydir, bir insan hakkıdır, biz modern hayatta bize sunulanları kullanmayalım diye İslam’da bir şey yok, bu bakımdan biz rahatlıkla bunları kullanabiliriz” diyorlar. Ama İslam’ın özü böyle değildir.

Bu sözlerden Velidedeoğlu’nun modernite ve İslam arasında yapısal bir imkansızlığı, karşılıklı birbirini dışlamayı varsaydığı anlaşılıyor. Modernliği ve dindarlığı bir arada barındıran bir kadın ancak modernliğin “karşılığında” örtünmekte, modernliği “kullanmaktadır.” Bu noktada Velidedeoğlu’nun başörtülü kadınları benimsemekle eleştirdiği İslam yorumunun bizzat Kemalist ideoloji tarafından önerildiğini hatırlamak önemlidir. Nitekim Velidedeoğlu da yukarıdaki bir anlatısında Mustafa Kemal’in kadın kılığına karışmamasını benzer bir mantıkla meşrulaştırmakta, kadınların çoktan Batılı giyim tarzını benimsemiş olduğunu ve bunun dinle çelişki içinde olmadığını öne sürmektedir. O halde sorun din ve modernitenin bir arada varolması değil, kategorik olarak geleneksel/geri olarak inşa edilmiş bir kadınlık durumunun modernlik talebiyle ortaya çıkmış olmasıdır. Başörtülü kadınlara yönelik benzer bir eleştiriye Türkan Saylan da getiriyor; “Bize öyle öğretildi” diyerek süslenmenin İslam’a aykırı olması bir yana, Müslümanlığını teşhir etmenin de günah olduğunu vurguluyor:

Hiç bir çelişim yok benim dinlerle, ama gösterişim de yok yani. “Bismillahirrahmanirrahim” derim ben içinden, babaanne ile büyümüşüm, ama kimse beni bağırırken, haykırırken görmemiş. Ama şimdi çıkıyor kadınlar önce onu söylüyorlar “Ben Müslümanım” der gibi. Aslında Kur’an’a göre de yanlış ve günah. Kendini teşhir etmek günah, ama bunlar günah bilmiyor sadece siyaset olarak düşünüyorlar dini nasıl kullanırız diye. Bu da beni çok üzüyor, yani onlar açısından üzüyor.

Burada altı çizilmesi gereken bir nokta kendilerini Müslüman olarak da tanımlayan Kemalist kadınların dini pratiklerini gizlemeyi/özel hayatlarında gerçekleştirmeyi içselleştirmiş olmalarıdır. Saylan'ın İslam'da gösterişin günah olduğunu söylerken buna yürekten inandığını düşünmek gerçekçidir. Ancak tam da bu noktada Kemalist kadınların belirli bir İslam tanımını sahiplendiklerini, ve bu tanımın onların temsiliyet iddialarının bir ayağını oluşturduğunu görmek mümkündür. O halde modern hayatın kendisine sağladığı olanakları kullanan başörtülü bir kadın Kemalist kadının duruşunu pekiştiren İslam tanımında da yarıklar açmaktadır.

“Başı açık kadınla türbanlı kadın arasındaki fark nedir?” diye sorduğumuzda ise iki kadını temelden bölen unsurun kültür olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Kemalist kadınlar bu farkları dile getirilirken türbanlı kadının kültürel olarak sahip olmadığı Batılı özellikler vurguluyorlar ama bu özelliklerin yerini neyin doldurduğu konusunda fikir belirtilmiyor. Pervin Öztabağ farkın sadece şekilsel değil kültürel olduğunu şöyle ifade ediyor:

Mesela ben bu akşam bir konsere gideceğim, bir Batı müziği dinlemekte farklıyız, ne bileyim, bir eğlencede farklıyız, bir okuduğumuz kitapta farklıyız, biraz daha belki Batı sanat değerlerini benimsemişiz, belki resim şeyinde farklıyız, bir edebiyatta farklıyız. Bunlar çok var, yani hakikaten bu sadece bir şekil farkı değil. Keşke sadece şekil farkı olsaydık, çözümü daha kolay olurdu. Ama bu fark, tamamen bir kültür farkı haline getirilmesi daha tehlikeli, o zaman bu bölünme daha derinlere iner.

Öztabağ başı açık kadınla başörtülü kadın arasındaki farkın “bir kültür farkı haline getirildiğini” söylerken başörtülü kadınların kendi hallerine bırakılsalar Batılı kültüre “doğal olarak” adapte olacaklarını varsaymaktadır. Oysa başörtülü kadınların Batılı kültürden “sonradan” uzaklaştıklarını farz etmek mümkün değildir. Üstelik aradaki farkı bir kültür farkı olarak tanımlayan Öztabağ'ın bizzat kendisidir. O halde burada “doğal” olan kadınlar arası bölünmedir; kadınlar arasındaki fark Batılı kültürü benimsemek üzerinden kurulduğunda kadınların kültür ekseninde bölünmesini önlemek imkansızlaşmaktadır.

Bu kültürel farkın sınıfsal boyutunu ortaya koyan Gönül İşler'e göre iki kadınlık durumu arasındaki fark İstanbul'a göçen bağınaz insanların yaşadığı kişilik bunalımıyla ortaya çıkmakta. Kendisinin "beş göbek" İstanbullu olduğunu söyleyen İşler bu insanların "medeniyetin, güzel sanatların, hürriyetin simgesi" olan İstanbul'da bir tür "kültür savaşı" içinde olduklarını belirtiyor:

O kadar basit bir hayat sürüyorlar ki, ufukları yok. Kadınlar, erkekler de dileyim, zikir yapıyorlar bilmem ne, hani sinemaya gitmezler çoğunluk. Ben mesela AKM'deki konserlere gidiyorum, veyahut da operaya gidiyorsun, bir tane başörtülü, türbanlı diyelim bir kadın yok. Gelin de bir güzel sanatlar öğrenin yahu, müziğe gidiyorum bir tane kadın yok. Ama Tarkan'ın konserine gidiyorlar, mau mau mau mau bağrışıyorlar. Ya da Karabiberim'in konserine gidiyor, ama klasikte (...) yoklar. Yani medeniyetin simgelerine sahip çıkmıyorlar. Ben ona da üzülüyorum.

Başörtülü kadınların sürdüğü hayatı klasik Batı müziğine ilgi duymadıkları için "basit", "ufuksuz" bulan İşler ilginç bir biçimde popüler kültürü Batı'dan ayırmakta ve popüler kültürü tüketenlerin yalnızca başörtülü kadınlar olduğu izlenimi yaratmaktadır. Oysa popüler kültürü tüketenler arasında başı açık kadınlar hali hazırda çoğunluktadır. Kaldı ki popüler kültüre ilgi duymak başörtülü kadınların bir kültür savaşı içinde olduklarından ziyade başı açık kadınlarla benzer bir kültürü paylaştıklarını gösterir.

Meriç Velidedeoğlu ise kadınlar arasındaki kültürel farkı modernite ve İslam'ın dünya görüşleri arasındaki farkla birebir örtüşüyor. Buna göre başörtülü kadın modern hayatın nimetlerinden yalnızca faydalanırken başı açık kadın bunları benimsemekte, sindirmektedir:

Onlar (tesettürlü kadınlar) daha ziyade akılcılıktan ziyade nakilciliğe yakındırlar. Bu bakımdan onların kendilerini aşması, adeta dış görünüşlerinde, toplumsal yaşamda, mobilyalarında, piyano çalma, bir Bach'ın, yahut da bir modern müzikle Bach'ı yorumlamanın keyfini süremezler. Çünkü sınırlanmışlardır, yani 21. yüzyıl felsefesinin, düşüncesinin istediği özgürce düşünmeye asla ulaşamazlar. Halbuki çağdaş özgür bir kadın buna daha yakın, sıcak bakar. Yaklaşır, bunu aşmanın yollarını arar. Siz en güzel nülele çalışan başı örtülü bir

ressam kadın gördünüz mü? Siz Bach'ı uygulayan bir besteci örtülü kadın gördünüz mü? Siz adeta çıplak gibi, insanın doğuşunu anlatan bir bale yapan başı örtülü kadın gördünüz mü? Bunlar bizi 18.-19. yüzyıldan ileriye, 21. yüzyıla atan fikirlerdir. Bunları onlar yaşayamaz, düşünemez, düşünse bile açığa vuramaz. Düşünce bakımından, felsefesal dünya görüşü bakımından, ultra-modern sanat görüşü bakımından başörtülü ve İslam geleneklerine uygun yaşayan kadımla özgür, başı açık, özgür düşünceye doğru yürüyen kadın arasında fark vardır.

Velidedeoğlu'nun sözlerinde modernite-din karşıtlığının olumlanmasının rafine bir örneği görülmektedir. Bach'la sembolize edilen Batı kültürü akılla, kendini aşmayla, özgür düşünceyle özdeşleştirilmekte, bu kültürün gerektirdiği pratikleri yerine getirmeyen başörtülü kadın "sınırlı", "düşünemez" kılınmaktadır. Burada üzerinde önemle durulması gereken bir nokta vardır; Velidedeoğlu'nun bahsettiği pratikleri Batıda hali hazırda pek çok tesettürlü, Müslüman kadın uygulamaktadır ve bu durumun onlar açısından bir çelişki yaratmadığı bilinmektedir. Türkiye'de ise mobilyalara kadar sirayet eden bu Batı kültürünü tüketmek için ekonomik anlamda refah içinde olmak gerekir. Demek ki Bach yorumlamak, bale yapmak, nü çalışmak gibi edimler modern pratikler olmaktan önce, hatta sadece, üst sınıf pratikleridir.

Türbanlı kadınların toplumsal hayata modern araçlarla dahil olması, giyimine özen göstermesi, popüler kültür tüketimi, karşı cinsle olan ilişkisi, hatta toplu halde ortalıkta gözükmemesi Kemalist kadınlarda rahatsızlık, hoşnutsuzluk, korku, şaşkınlık gibi hisler uyandırıyor. Türban takan kadınların eleştirilme sebebi olan frapan giyinme, aşırı makyaj, karşı cinsle olan "ahlaksız" ilişkiler, lüks tüketim ve Batı sanatına karşı ilgisizlik gibi özellikleri başını örtüp örtmemesinden bağımsız olarak her kadının taşıyabileceği göz önünde bulundurulursa Kemalist kadınların olumsuz hislerinin kaynağını başka yerde aramak gerekir. Burada başörtüsünün "türbanlaştığı" bir başka eşiği tespit etmek mümkündür; başörtülü kadın başı açık/modern kadınla benzer hayat pratiklerini gerçekleştirdiği zaman tepki çekmektedir.

Başörtülü kadın sosyal yaşantıda alışılmadık, farklı görünüşüyle Kemalist kadın kimliğine alternatif bir kadınlık durumunu temsil eder ve türban bu alternatif



kadınlık durumunu nitelemektedir. Türbana atfedilen olumsuz özellikler ise Kemalist kadının kadınlar arası hiyerarşideki üstün pozisyonunun geçerliliğini sağlama işlevi görür. Kemalist kadınların, bu pozisyonu korumak adına geliştirdikleri argümanların tutarlılığı açısından, türbanlı kadınlarla yaşadıkları münferit deneyimleri genelleştirmekte beis görmediklerini söylemek mümkündür. Karşılarındaki bu alternatif kadınlık modelinin meşruiyetini ortadan kaldırmak adına kullanılan en güçlü argüman başörtülü kadınların modern hayatın nimetlerinden faydalanmalarının İslam'a aykırı olmasıdır. Bu anlayış birbirine bağlı iki sonuç doğurmaktadır. İlkin, başörtülü kadınlar için "dindar duruşuyla kamusal görünürlük kazanma" kapısı kapanmakta ve bu kapının aılması için onlardan Kemalist kadın kimliğini benimsemeleri beklenmektedir. Başka bir deyişle modern hayata iştirak etmenin koşulları önceden tanımlanmıştır ve buradan geri adım atılmamaktadır. İkinisi, Kemalist kadın kimliğinin kamusal meşruiyeti olan tek kimlik olması, kadınlar arası kültürel farklılığın toplumsal hayatta reddedilişi anlamına gelir. Bu tutum Kemalist kadınların karşı çıktıkları "kadınların din ekseninde bölünmesi" sonucunu son kertede yeniden üretmektedir.

### 3.4. Kadın Hareketi

Türbanı ve türban takan kadınları Kemalist kadınların bakış açısından ele aldıktan sonra bu bakış açısının kadın hareketine yansımalarını tartışmak önemlidir. Kadınlar arası kültürel/sınıfsal bölünmenin, erkek-egemen iktidarın elini güçlendirmesi bir yana, en büyük darbeyi kadın hareketinin kendisine vurduğu bir gerçektir. Burada “Alternatif bir kadınlık durumu olarak başörtülü kadınlar karşımıza örgütlü bir kadın hareketi olarak çıktığında Kemalist kadınların tepkisi ne olmaktadır?”, “Kemalist kadınların kadınlar arası bölünmeyi engellemeye ve ortak bir kadın politikası yürütmeye yönelik çözüm önerileri nelerdir?”, “Kemalist kadınlar kadın hareketi içindeki duruşlarını feminizmle nasıl ilişkilendirmektedir?” sorularına cevap aranacaktır.

#### 3.4.1. İslamcı Kadınlar

Kemalist kadınların bağımsız İslamcı kadın örgütleriyle ilgili düşünceleri de tıpkı türbanlı kadınlarda olduğu gibi daha ziyade gözleme, bazen de sadece akıl yürütmeye dayalı. İslamcı kadın örgütleriyle örneğin Türk Ceza Kanunu, Medeni Kanun gibi yasa değişikliği çalışmalarında bir araya gelmiş olan birkaçı dışında bir çok kadının İslamcı kadın hareketi ile bir tanışıklığı olmamış. Örneğin başörtülü kadınların örgütlenmesi konusunda bilgisi olmadığını söyleyen Süreyya Hiç bu kadınları erkeklerin ya da bizzat tarikatların örgütlediğini tahmin ediyor. Sebebi ise daha önce kadınların temel problemlerde örgütlenememiş olmaları:

Şimdi bakın, çok enteresandır, kadınlar dayak yediler, örgütlenip seslerini çıkardılar mı? Çıkarmadılar. Efendim işten atıldılar, hamilesin dediler, ücret almada, işe girmede hep dışlandılar, itildiler, ikinci sınıfa atıldılar. Efendim kocasından dayak yedi sesini çıkarmadı, işsiz kaldı, ücretleri erkeklerin gerisinde verildi ses çıkarmadı. Neden ve nasıl bu kadınlar din ve sembol yüzünden örgütlenebiliyorlar ve sesleri çıkıyor? (...) Demek ki kadını örgütlenmeye dürtten bir erkek bir kuvvet var arkasında. Dolayısıyla kadın kendi kendine yapmıyor. Dolayısıyla sizin söylediğiniz kadın derneklerinin arkasında mutlaka tarikatlar ve erkeklerin örgütlemesi gibi bir olay var.

Burada kadınları örgütlenmeye sevk eden sebepler önem sırasına konulmakta ve din bu sıralamanın altında yer almaktadır. Ancak Hiç'in saydığı kadın sorunlarıyla başörtülü kadınların örgütlenme sebebi arasında radikal bir fark vardır; şiddet, ücret eşitsizliği gibi sorunlar devletin gerekli hukuki düzenlemeyi sağlamamasından kaynaklanırken başörtülü kadınlar bizzat devletin müdahalesi sonucu varolan bir yasak etrafında örgütlenirler. Başörtülü kadınlar bağımsız örgütlenmelerinde bile arkalarında kendilerini örgütlenmeye zorlayan erkekler olduğu yargısını kıramamaktalar. Kendisi de bağımsız bir kadın örgütlenmesinin kurucusu olduğu halde Hiç, bağımsızlığının güvencesi olan Kemalist kadın kimliğinin dışında yer alan bir kadın kimliği karşısında onu örgütleyen bir erkek ya da tarikat olduğunu söyleyerek bu kimliğin meşruiyetini yadsımakta.

Başörtülü kadınların İslamcı hareketin erkeklerinden bağımsız bir şekilde kendi talepleri etrafında örgütlendikleri kabul edilse bile bu, o kadınların hareketin erkeklerince "kullanıldıkları" inancını değiştirmiyor çünkü bu taleplerin kendileri zaten erkekler tarafından "dayatılan" talepler olarak görülüyor. Erkekler tarafından kullanıldıklarının farkında olmadıkları için başörtülü kadınları suçlamayan Ülkü Günay hem dinin emrettiklerini yapıp hem de kadın-erkek eşitliği için mücadele edilemeyeceğini, çünkü başörtülü bir kadının eşitsizliği zaten kabullenmiş olduğunu söylüyor. İslamcı kadınların erkek politikalarına alet edildiği konusunda Günay'la hemfikir olan Şenal Saruhan, Medeni Kanun çalışmalarında başörtülü kadınlarla bir araya gelmiş ve deneyiminin sonunda başörtüsü mücadelesinin kadınların siyasete katılımını olumlu anlamda sağlamadığına karar vermiş:

Medeni Yasa çalışmalarında oluşturulan platformda başı bağlı bazı arkadaşlarımız da bizimle çalışıyorlardı. Zina ile ilgili tartışmalar yapılırken biz bunun suç sayılmasına şiddetle karşı çıktık, ve meclis tartışmalarında orada bulunalım dedik. Arkadaşlar hemen "Hayır, biz orada görünemeyiz" dediler. Neden? "Bize zinacı derler." Onun başı örtülü, o masum ve temiz görünecek, ama biz zaten yoldan çıkmışız. Bu anlayışla bir kadının aydınlandığından söz etmek mümkün değil.

Burada Saruhan'ın rahatsızlığının basitçe başörtülü kadınlarla anlaşamaması değil, başörtülü hemcinsiyle kıyaslandığında dışarıya karşı ahlaken yoz görünmesi de olduğunu anlıyoruz. Saruhan'ın buna karşı geliştirdiği tepki, farklı ahlaki duruşlara sahip kadınların bir arada durabileceği değil, ahlaken daha muhafazakar kadınların “aydınlanmamış” olduğu düşüncesi. Başörtülü kadınlarla Türk Ceza Kanunu çalışmaları sırasında bir araya gelen Sema Kendirci'nin izlenimi de benzer nitelikte. Kemalist kadınlar 2 Şubat 2008'de Anıtkabir'de 222A eylemini yaparken başörtülü kadınların da Kızılay'da eylem yaptığını işaret ederek kadınların bir araya gelmesi ve dinin koyduğu yasakların tartışılması gerektiğini söylüyor:

TCK çalışmaları sırasında bir araya gelelim demiştik. Ama bir kısım kadınlar da o grupta, TCK'ya cinsel yönelim ifadesi girecekti, dediler ki “Ama biz buna karşıyız.” Kendiniz için istediğiniz özgürlüğü başkası için istemiyorsunuz, nasıl oluyor bu? “Ama Müslümanlıkta cinsel yönelim şiddetle kınanır” dediler. Eee? Özgürlük bizim işimize geldiği zaman sizinle yan yana duracağız, ama başkasının özgürlüklerini tartışmak için sizinle yan yana durmayacağız. Böyle bir çelişki yaşadık. O arkadaşlarımızla oturup gerçekten inancın ya da dinin koyduğu yasakları da sorgulamamız gerekiyor. Nereye geliyor gene sonuç? Laiklik ilkesine geliyor. Siz inanın, başkasının inancına ya da inanmıyor olmasına karışmayın. Özgürlük budur işte, birbirimizi sorgulamayalım.

Kendirci'nin sözlerinden de kadınların farklı ahlaki duruşlarının olmasının kabullenilmediği anlaşılmakta. Burada başörtülü kadınlara yöneltilen “kendi için istediği özgürlüğü başkası için istememek” eleştirisinin eşcinseller karşısında dindar kadınlara yöneltilebileceği gibi başörtülü kadınlar karşısında Kemalist kadınlara da yöneltilebileceğini belirtmek gerekir. Nitekim Kendirci bahsettiği özgürlük tartışmasında bir kadın olarak taraf olmasına rağmen, tıpkı başörtülü kadınların “Müslümanlık” arkasına sığınmalarını eleştirdiği gibi, “Laiklik” arkasına sığınarak düşüncesini savunmaktadır.

Başörtülü kadınlarla İstanbul'daki Birleşmiş Milletler Habitat II Zirvesi'nde (1996) bir araya gelen Aydeniz Alisbah Tuskan ise deneyimini şöyle aktarıyor:

Bizi Amerikan sefaretinden bile çağırdılar “Neden siz türbana hayır diyorsunuz?” diye, “Türban takan kadınlar zulüm mü görüyor?” diye. Ben Habitat’ta o kadınlara şöyle söyledim sadece; “Bakın, siz buraya İngilizce yazmışsınız ‘Biz zulüm görüyoruz’, siz bu ülkede gerçekten zulüm mü görüyorsunuz, bizi gavurlara mı şikayet ediyorsunuz?” dedim. Yani çünkü kendileri işte Müslümanlığı savunan kadınlardı, ama bizi yabancılara şikayet ediyorlardı, bir kere milliyetçilik (duygusu) bile yok onlarda. (...) Bizim yıllarca da hizmet ettiğimiz kesim başörtülü, yani türbanlı, ama biz bunlarla konuşmaya, bunlara haklarını öğretmeye gittiğimiz zaman o türban bizi hiç bir zaman rahatsız etmedi. Ne zaman ki onlar diretmeye başladılar “Biz buraya gelebiliriz” diye, ama işte o zaman biz buna müsaade etmediğimiz için de bize belirli (ithamlarda) bulundular, yani işte “Siz milliyetçisiniz, siz baskı yapıyorsunuz” filan (dediler).

Başörtülü kadınların hak talebi konusunda Tuskan’ı ilgilendiren şey, bu talebin içeriğinden bağımsız olarak Türkiye’nin Batı karşısında “imajının” bozulmasıdır. Burada Tuskan “kol kırılır yen içinde kalır” anlayışıyla kadınların devlet tarafından uğradıkları ayrımcılığı dışarıya yansıtılmalarını “milliyetçiliğe aykırı” bulmaktadır. Ancak Tuskan’ın sonrasında verdiği örnekten onu gerçekte rahatsız edenin “haklarını öğrettiği”, eğitimsiz/bilinçsiz gördüğü kadınların kendisiyle aynı sosyal statüyü paylaşmak, kadın hakları konusunda söz sahibi olmak üzere ortaya çıkmış olmaları olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de, gelir seviyesi düşük mahallelere çeşitli hizmetler götüren Kemalist kadınlar buralardaki başörtülü kadınlarla iletişim kurmakta bir sorun yaşamamakta, ancak başörtülü kadınların sınıfsal yükselişine karşı en büyük tepkiyi de onlar gösteriyor. Bu durum söz konusu kadınların başörtülü/alt sınıf eşdeğerliğini içselleştirmiş olduğunu ve fedakar/aydınlatıcı kimliklerini yeniden üretmelerini sağlayan bu dengenin bozulmasından duydukları rahatsızlığın ne denli güçlü olduğunu gösteriyor.

İslamcı-laik ayrışmasının yapay bir ayrışma olduğunu Türkan Saylan da söylüyor, ama İslamcı kadınlar konusunda görüşü oldukça olumsuz; bu kadınların faaliyetlerinin kız çocuklarına Kur’an öğretmekten ibaret olduğu fikrinde:

Bu Cumhuriyet’in karşısında olma durumunda olan kişileri biz koynumuza alacak değiliz herhalde. Ama biz laik düzeni korumakla görevliyiz çünkü bu ülkede

okuduk, bu ülkede bir yerlere geldik, bu ülkenin yasalara uymasını istiyoruz başka bir derdimiz yok. Ama onlar bir nevi antisini yapmaya çalışıyorlar. Antisi kızları alıp küçücük yaşta örtüp Kur'an kursuna göndermek, bu mu yani kızlara yardımcı olmak? Biz kızların saçlarını salaraktan, bale yaparaktan, denize girerekten, güneşlenerekten çocukluğunu yaşamalarını istiyoruz. Genç kızların okulda, kız-erkek birlikte kendilerini geliştirmelerini istiyoruz ki çağdaş insanlar olsunlar. Onlarsa kız çocuklarını sekiz-on yaşında alıp Kur'an kurslarında, karanlık, nefes alınmayacak yerlerde bır bır bır bır Kur'an öğreterek "Dünya budur" diyorlar, İslam'ı tanıtıyorlar. Sen İslamsın ama dünya başka bir şey.

Saylan'ın bu sözleri İslamcı kadın hareketi ile ilgili bilgi sahibi olmadığımı göstermektedir. "Biz" derken kendini "laik düzeni korumak" ile görevlendiren, bir anlamda "ülkeyi ve devleti sahiplenmiş" olan Kemalistleri kastetmekte ancak "onlar" derken kimi hedef aldığı anlaşılmamaktadır. Başörtülü kadınların bağımsız örgütlenmelerinde kız çocuklarına Kur'an öğretmekten ziyade başörtüsü yasağı ile mücadele ettikleri aşikardır. Bu durumda Saylan'ın yorumlarının başkalarını hedef aldığı ya da spekülatif olduğu söylenebilir. Burada ayrıca bale yapmak, denize girmek ve güneşlenmek gibi edimler çağdaş insan olmanın anahtarları olarak sunulmuş ve doğallıkla dine karşıt, dini dışlayan pratikler olarak konumlandırılmışlardır.

Başörtülü kadın örgütlerinin "bir havuzda çırpındıklarını, suları sıçratarak kendilerini ferah hissettiklerini, ama havuzu kırıp denize ulaşamadıklarını" söyleyen Meriç Velidedeoğlu bu örgütlerin "çağın aşmaya çalışan kadınların" önünü kesmek istediklerini düşünüyor. Bulduğu konferanslarda kendisine sorular soran başörtülü kadınların "nazikçe", "sesinin tonuyla kucaklayarak" kendi düşüncelerini empoze etmeye çalıştıklarını söylüyor:

Bunu çok yumuşatılmış bir vaziyette söylüyorlar. O kadar kucaklayıcı bir şekilde, o kadar sıcak bir şekilde söylüyorlar ki! (...) Tecrübesi, deneyimi olmayan bir genç için bu son derece hoş bir karşılama olabilir. Ama kesinlikle dediğim gibi küçük bir havuzun içerisinde oldukları, çırpına çırpına bir havuzda yüzmektedirler. Tabii bu benim gibi bu yaşa gelmiş bir insan için acınacak bir durum, içimde gerçekten o yumuşaklıklarına karşı bir acıma doğuyor, ama bu direnişleri de

insanı umutsuzluğa hakikaten düşürüyor. Ve o direnişten ayrılamazlar, akılcı değiller, nakilciler.

Burada Velidedeoğlu yaşından ve tecrübesinden aldığı kuvvetle başörtülü kadınların “kucaklayıcı” söylemlerinin ardındaki dayatmayı gördüğünü iddia ediyor, ancak bu kadınların neyi dayattıkları hakkında bilgi vermiyor. Kendisine “Başörtülü kadınlar bağımsız örgütlenme yoluyla özgürleşebilirler mi?” diye sorduğumda ise bunun mümkün olmadığını, bu kadınların “sonradan olduklarını”, laik Türk kadını gibi modern yapılanmanın içinde bizzat bulunmadıklarını, onların önünde daima dini laiklikten ayıran çizginin sınır olarak kalacağını ve bu çizgiyi geçtikleri anda zaten laik kadına benzeyeceklerini, ama desteklerini çoktan yitirmiş olacaklarını söylüyor:

Laik kadın, yani 1923 Devrimi'nin kadını evinden dışarıya çıktığı zaman önünde bir çizgi yoktu, laik kadının önü açıldı, o havuzun dışındaydı, denizde yüzmesine izin verildi. Yani ona erkeği de izin vermedi, Türkiye'nin yeni yapılanması izin verdi. Kadın o yapılanmanın içinde de oldu, o yasaların içerisinde de oldu. (...) Din çizgisinde kalayım diye değil, daha ileriye gideyim diye seçti. Ama şimdi o dışarıya çıkan, kendini “Böylece evinden dışarıya (adım) atıyor” diyor kadınlar, belirli bir sınıra kadar kendilerini dışarıya atabilirler. Onu geçemezler, onu geçtikleri zaman zaten karşısındaki kadının durumuna benzemişlerdir. (...) Eğer aklını kullanıyorsa (tesettürlü kadın), dini bir kenara koyup aklıyla sadece düşünüyorsa bu çizgiyi görecektir. Ama bunların o çizgiyi görmesine imkan yok, çünkü İslami gelenekler buna imkan vermez. (...) Onlardan çağın aşılmasını, 21. yüzyıla gidilmesini beklemek imkansızdır, eski kullanılan, eşyanın tabiatına aykırıdır.

Anlaşıldığı üzere Velidedeoğlu din-modernite/akıl ikiliğini lineer bir süreç içerisinde ele almakta. Yani Müslüman kadın laik kadının önceli, laik kadın da Müslüman kadının rol modeli olarak görülüyor. Laik kadın bugünkü konumunu “dini bir kenara koyup aklını kullanarak” elde ediyor. İslam'a atfedilen “çağ dışı”, “sınırlı” gibi değerlerle bu kurgu doğallaştırılıyor. Müslüman kadın için varolan tek alternatifin laik kadına benzemek olduğu vurgulanıyor.

Kemalist kadınların İslamcı kadın hareketi hakkındaki görüşlerinde başörtülü kadınlarla daha önce bir araya gelmiş olmaları belirgin bir fark yaratıyor. İslamcı kadın hareketiyle tanışıklığı olmayan kadınlar hareketin içindeki kadınların arkasında erkekler ve tarikatlar olduğunu varsayarken onlarla bir arada hareket etmiş olanlar başörtülü kadınları daha gerçekçi bir zeminde eleştirebiliyorlar. Ancak başörtülü kadınlarla birlikte çalışmanın Kemalist kadınların gözünde bu kadınların ikincil pozisyonlarını değiştirdiğini söylemek mümkün gözüküyor. Aksine, başörtülü kadınlar bağımsız örgütlenseler bile edilgenlikten kurtulamıyorlar. Çünkü türbana atfedilen özelliklerin çizdiği sınır dışında bir özne pozisyonundan muaf tutuluyorlar.

Kemalist reformların kadın-erkek eşitliğine yönelik yeterli altyapıyı sağladığı, kadın hareketinin amacının bu yapıyı korumak ve ilerletmek olması gerektiği düşüncesi İslamcı kadın örgütlerini işlevsiz kılıyor. Çünkü Kemalist kadınlar kadın hakları mücadelesinin zaten kendi bünyelerinde verilmesi gerektiğini düşünüyorlar. İslamcı kadınların örgütlü varlığı özellikle başörtülü kadınlara hizmet götüren Kemalist kadınlar tarafından “militanlaşma” olarak görülüyor. Buradan hareketle “türban meselesi”nin bir kadın sorunu olarak algılanmadığını söylemek mümkün. Hatta başörtüsünün de bir kadın sorunu olduğunun reddine karşılık başörtülü kadınların verdikleri tepkiler “saldırganlık” olarak nitelendiriliyor.

### **3.4.2. Kadın Hareketi**

İslamcı-laik kadın ayrışmasının kadın hareketine yansımalarının olumsuz olduğunu düşünen ve kadınlar arasında bir husumet başladığını teslim eden Kemalist kadınlar bunun sorumlusu olarak kendilerinden ayrı örgütlenen başörtülü kadınların tutumunu, hükümetin ayrıştırıcı tavrını ve başörtülü kadınları temsil ettiklerini varsaydıkları AKP’li kadın milletvekillerini gösteriyorlar. Bu ayrışmanın giderilmesinde ayrışmanın tarafı olan İslamcı kadın hareketi ile uzlaşmaktan pek bahsedilmezken AKP hükümeti muhatap alınmıyor. Örneğin Meriç Velidedeoğlu kadın hareketinin bölünmesinden İslamcı kadınların Kemalist kadınlardan ayrı ve onlara karşı örgütlenmelerini sorumlu tutuyor. Ancak bu



durumun Türkiye için hayırlı olmasa da kaçınılmaz olduğunu, bütün Müslüman ülkelerde kadın hareketinin bu eksende bölündüğünü söylüyor:

Daha 1990'lardan çok daha önceden itibaren kadın hareketini önlemek için zaten onlar harekete geçtiler. Feminist hareketin karşısında bir kere oldular, ikincisi de Atatürkçü feminist akımın karşısındalar. Yani şimdi onlar da feminist hareketin karşısında olmayı bıraktılar, onlar da feminist hareketi sahiplendiler, ama Atatürkçü feminist kadının karşısında olarak yer aldılar. Kadın hareketini böldüler. (...) Onlar feminist hareketi ılımlı İslamcı kadın hareketi halinde görmeye başladılar. Çağını aşan, o ılımlı İslam çizgisini aşan kadın hareketleri olan Atatürkçü kadın hareketinin karşısında yer almaya başladılar.

Velidedeoğlu burada kadın hareketini esasen “Atatürkçü kadın hareketi” olarak tanımlamakta, hareketin bölünmesinin sorumluluğunu tamamıyla karşı tarafa yüklemektedir. Bu bölünmenin bütün İslam ülkelerinde olduğunu söyleyerek ise durumu doğallaştırmaktadır. Bu noktada Kemalist kadınların 90'lı yıllar boyunca başörtülü kadınlara karşı örgütlendiklerini hatırlamak gerekmektedir. İslamcı kadınlar Kemalist kadın örgütlerinin karşısında konumlandırılanlar da bizzat Kemalist kadınlardır. Kemalist kadınların bu tavrı kadın hareketinin bölünmesinin önemli sebeplerinden biridir.<sup>144</sup>

Kemalist kadınların AKP'li kadın milletvekillerine yönelttikleri eleştiriler ise kadın hareketindeki bölünme hakkında başörtülü kadınların kendi örgütlenmeleri yerine onları temsil ettiğini düşündükleri iktidarı muhatap aldıklarını gösteriyor. Buradan hareketle AKP'li kadın milletvekillerinin parti yönetimiyle çatışmaktan kaçınan bir tutum sergilemeleri Kemalist kadınlar için başörtülü kadınların iktidara alet olduklarının kanıtını oluşturuyor. Örneğin Pervin Öztabağ AKP'li

---

<sup>144</sup> Bu tavır bugün de alabildiğince devam etmektedir. Örneğin 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde Çağlayan'da toplanan Kemalist güruha karşı konuşma yapan Aydeniz Alisbah Tuskan “AKP'li kadın milletvekillerini istemiyoruz” diyerek günün anlam ve önemine tamamen ters düşen bir tutum benimsemiştir. Zehra Özpağda'nın aktardığına göre, Türk Üniversitesi Kadınlar Derneği de Uganda'dan bir kadın milletvekilini misafir ettikleri, kadının siyasete katılımı üzerine düzenledikleri bir toplantıya Demokratik Toplum Partisinden (DTP) kadın milletvekillerini “derneğin normlarına uymadıkları” gerekçesiyle çağırmamışlardır.

kadın milletvekillerinin “Bir daha lider beni seçmez” düşüncesiyle hareket etmeleri karşısında hislerini “Güvendiğimiz dağlara kar yağdı, şu kadar kadınıımız olursa mecliste daha iyi olur derken çok ters düştü bana” diyerek ifade ediyor.

Nur Serter kadın hareketindeki bölünmeyi kadın hareketinin dışına taşan bir sorun olarak ele alıyor. Bölünmenin sebebinin İslamcı ve Kürt kadınların kadının sorunlarını kısmi bir şekilde ele almalarından kaynaklandığını söylüyor. Buna göre İslamcı kadınlar türbanı kullanarak kadın hareketine yaklaşırken Kürt kadınlar kadın hareketini sadece kültürel haklar boyutuyla ele almaktalar. “Bir de laikliği koruyarak kadın haklarının savunmasını yapan bizler varız” diyerek mecliste yaşanan bir olaydan, Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu (SSGSS) oylamasında kadının iş yaşamındaki haklarının kısıtlanmasına yönelik maddelere karşı AKP’li kadın milletvekillerinin meclisteki diğer kadınlarla işbirliği içinde olmamasından örnek veriyor:

Siyaset, kadının kendi haklarını savunmasının önüne geçiyor. Orada bir merkezden aldığı emre, kadın olduğunu unutarak, bir tür emre, işte komutandan emir almış asker gibi uygulamaya başlayan kadınlarla parlamentoda 30 değil 130 milletvekili de olsa bu partinin (AKP) sağlaması mümkün değil. Çünkü biz uzlaştık, hepimiz aynı şeyleri söyledik, bütün parlamentodaki kadınlar AKP’li kadınların dışında aynı şeyleri savundular. Neydi istediğimiz, yani 25 yaşına gelmiş kız çocuğunun da sağlık sigortasından yararlanması, kaldırılıyor. Yani bunu söylüyoruz, şimdi bunda uzlaşmamak, veya kadının iki yaş erken emekli olma hakkı gasp ediliyor, ben bunu açıkça söyledim, “Lütfen” dedim “empati yapın hanımlar, yani nasıl böyle bir şey yapabiliyorsunuz?” Oo kıyamet koptu, ve asla bunda uzlaşmadılar. Bir bakan var, Nimet Çubukçu, onun çıkıp buna sahip çıkması gerekmez mi?

Serter’in AKP’li kadın milletvekillerine yönelttiği eleştiri haklı olmakla birlikte kadın hareketinin bölünmüşlüğü ile alakalı değildir çünkü AKP’li kadın milletvekilleri, kadın hareketinin içinde olmak bir yana, AKP Kadın Kolları kökenli bile değiller. Oysa Serter kadın hareketini bağımsız olarak değil, iktidarla özdeş bir şekilde ele alıyor. Kadın hareketini Laik, İslamcı ve Kürt olarak üçe ayırması da hareketi günümüz kimlik siyaseti çerçevesinde değerlendirdiğini

gösteriyor. Laik kadınların herkesi kapsayan bir siyaset göttüğünü vurgularken İslamcı ve Kürt kadınların hareketini onların kimlik taleplerine indiriyor. Oysa Kemalist kadın hareketi de bugün karşımıza bir kimlik talebiyle çıkmakta; üstelik hareketin erkekleriyle olan organik bağı belki İslamcı ya da Kürt kadınlardan çok daha fazla. Buradan bakıldığında Serter'in AKP'li kadın milletvekillerine yönelttiği "komutandan emir almış asker gibi" benzetmesinin, hareketin erkeklerinden bağımsız bir politikalarının olmamasından dolayı, Kemalist kadınlar için de geçerli olabileceğini belirtmek gerekir.

Kadınları bilinçli olarak başı açık-kapalı diye ayrıştıran, Nazan Moroğlu'na göre hükümetin ta kendisi. Moroğlu'nun aktardıkları kadın hareketindeki bölünmenin iktidarla birlikte ele alınmasında ve bölünmenin sorumlusu olarak iktidarı gösterilmesinde haklılık payının olduğunu çünkü bu bölünmenin hükümet tarafından da tanındığını gösteriyor bir bakıma. Hükümet tarafından devletin kadın-erkek eşitliğini sağlamakla yükümlü olduğunu belirten maddenin Anayasa'dan çıkarılmak istenmesi, kadınların çalışmasının gereksiz bulunduğu bir dönemde Kadından Sorumlu Devlet Bakanı Nimet Çubukçu'nun kadın örgütleriyle işbirliği yapmak yerine onlara dava açması bunun bir göstergesi olarak alınabilir:

Kadından Sorumlu Devlet Bakanı hemen hemen ortalarda yok, halbuki kadının sorunu tartışılıyor, hani en önemli sorunu diye türban sorunu tartışılıyor. Sadece erkekler düzenlemeleri yapıyorlar, koşturuyorlar meclisin koridorlarında. Sonra bütün dünyada artık kadının belli yerlerde, özellikle siyasette ya da atamayla gelecek yerlerde bir öncelik demeyelim ama bunu bir olumlu ayrımcılık olarak nitelendirebiliriz, böyle bir kural var. (...) Bunun (pozitif ayrımcılığın) siyasi partiler kanununda ve anayasada yer alması için çalışan bir çok derneğe kadından sorumlu devlet bakanı dava açtı, çünkü ona anlatıldı, bu kuralın anayasa değişikliği ile gelmesi gerekir diye; "Hayır gerek yok bu eşitsizlik yaratır." "Ama iyi okuyun, CEDAW dediğimiz kadına karşı her türlü ayrımcılığın önlenmesi sözleşmesinin 4. Maddesi" deyince, "Ben hukukçuyum, okuduğumu da anlarım, yani siz bana okuduğunu anlamıyor mu diyorsunuz?" deyip bir dava açtı, hem tazminat hem hakareten ceza davası açtı.

Kemalist kadınların laik/İslamcı kadın ayrışmasını bertaraf etmek adına fazla çaba sarf ettiklerini söylemek mümkün değil. Daha çok bu konuda iktidarı muhatap alarak aslında ayrışmayı perçinledikleri, hatta kendi politikalarını bizzat bu ayrışma üzerinden gerçekleştirdikleri görünüyor. Örneğin Aydeniz Alisbah Tuskan başörtüsüne serbesti getirmek üzere Anayasa’da yapılan değişiklik sonrasında “ülkenin bunca sorunu çözüm beklerken, türban serbestisine kilitlenmiş olan AKP hükümeti ile destekçisi MHP ‘ye Anadolu kadınının geleneksel başörtüsünün ‘türban değil, oyalı yazma’ olduğunu anımsatmak amacıyla, söz konusu iki partinin milletvekillerine “oyalı yemenilerle hazırlanmış” bir koliyi gönderdiklerini anlatıyor.<sup>145</sup> Türkiye’yi AHİM’e şikayet eden bir kadının şimdi cumhurbaşkanı eşi olmasını hazmedemediğini, türbanın bir temsiliyet meselesi olduğunu açıkça söyleyen Gönül İşler’in eylemi ise daha sarsıcı; Cumhuriyet Gazetesi’ne Hayrünisa Gül’ün peruk takması için ilan vermiş:

Türkiye’yi Avrupa mahkemelerine şikayet etti, sonradan bu kadın Türkiye’nin first lady’si, koca da Cumhurbaşkanı. Bu hazmedilir gibi değil, bu kendi devletini Avrupa’ya şikayet eden bir kadının bu şekilde hareket etmesi çok yanlış. Biz ona peruk takmasını önerdik, Cumhuriyet Gazetesi’ne ben yazı verdim, “İstedığınız renkte, istediğiniz biçimde peruk takabilirsiniz” dedim, “Bizi dünyaya rezil etmeyin, bizi, çağdaş Türkiye’yi geri kalmış bir Şark devleti gibi tanıtmayın” dedim. Tayyip’in (Erdoğan) karısı da öyle, Emine Erdoğan, yani Türk kadını temsil edecek kıyafet değil bunlar. Biz çok hicap duyuyoruz ve çok üzülüyoruz T.C. kadınları olarak.

---

<sup>145</sup> Tuskan’ın Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Birliği dönem sözcüsü olarak yaptığı 7 Şubat 2008 tarihli basın açıklamasının metni şöyle: “Sayın Milletvekili, elinizde tuttuğunuz bu yazma, binlerce yıllık Anadolu kültüründe Türk kadınının zengin hayal gücüyle yarattığı bir zenginliktir. Bu ne başörtüsü ne de türbandır. Yazmalı çiçek, oya çiçeklidir. Anadolu kadınına çiçeklerle bezenmiş doğal zenginliğini kamusal alanda değil evinde , tarlasında çalışırken başında taşır. Kadının başındaki yazmasını erkek basmış, kadın süslemiş. Yazma çiçektir, oyalar çiçeklidir, kadın erkek bu yaratıcılıkta el eledir. Çünkü eşitlikçi, farklı yaşam kültürüne saygı duyan Türk ve Anadolu kültüründe kaç-göç, kadın-erkek ayrımı yoktur. Yine kültürümüzde kadını ikinci sınıf yapan, toplumun dışına iten kılık-kıyafetlerin yeri de yoktur. Başlarını iğne oyalı, boncuk oyalı renk renk yazmalarla süsleyen Anadolu kadınının saçını göstermeme gibi bir endişesi de yoktur. Anadolu’nun gerçeği rengarenk oyalı yazmadır. Siz meclisteki erkekleri bunu hatırlatmak Cumhuriyet kadınının görevidir, sorumluluğudur.”

Burada öncelikle başörtülü bir kadının, tıpkı Aydeniz Alisbah Tuskan'ın Habitat zirvesi örneğinde olduğu gibi, uğradığı haksızlığın içeriğinden bağımsız olarak bu durumun “dışarı” yansımalarının Türkiye'nin imajının “kirlenmesi” açısından yarattığı rahatsızlık söz konusu. Bu kadının bugün cumhurbaşkanı eşi olması Kemalist kadınlar arasında derin bir mağlubiyet hissi ve öfkeye yol açıyor. İşler'in dernek adına yaptığı eylem ise içinde pek çok anlamı barındırıyor; kadın hareketi adına yapılan ancak milliyetçi damarı baskın olan eylemde kadınlar adına değil “Bizi rezil etmeyin” diyerek ülke adına konuşuluyor. Başörtüsünün Türkiye'yi “geri kalmış bir Şark devleti” pozisyonuna soktuğu iddia ediliyor. Halihazırda kadınların pek çoğunun başörtülü olduğu düşünülürse Türkiye'yi bu pozisyona sokanın bir kadının başörtülü olması değil, bu kadının devletin üst kademesinde yer alması olduğu anlaşılmalı. Nitekim İşler kendisini eyleme iten sebebin esasen bir temsiliyet meselesi olduğunu açıkça söylüyor; başörtüsü Türk kadını temsil edemez çünkü İşler T.C. kadınlarının başı açık olduğunu varsaymaktadır.

İktidar düzeyinde meşru olan laik-İslamcı kadın ayrışmasının sokağa yansımaları Kemalist kadınları rahatsız ediyor. başı açık kadınların başörtülü kadınları rencide eden tavırları kınansa da toplumdaki kamplaşmanın sorumluluğu bunu başlattıkları ve devam ettirdikleri, daha saldırgan oldukları, nefreti körükledikleri vs. gerekçesiyle genelde İslamcı harekete ve özelde başörtülü kadınlara yükleniyor. Dindar kesimin başı açık kadınları dinsizlikle itham etmeye başladığını öne süren Nur Serter kendisine yolda defalarca küfür edildiğini ve tükürüldüğünü söylüyor. Toplumdaki kamplaşmanın dindar kesim tarafından nasıl başlatıldığını ise bireysel bir deneyimden, “ikna odaları”ndan yola çıkarak anlatıyor:

Ben mesela çok itham odağı olmuşumdur “İkna odası kurdu, bacağından astı” falan (diye). (...) Ben o kızların mutlaka öğrenim görmesini istediğim için, hukuki prosedürü onlara anlatmak için onu yaptırдыm. (...) Ama ne dediler, “İkna odası kurdu, işkence yaptı, baskı yaptı” dediler, tam tersine çevirdiler bunu ve hedef olarak gösterdiler. Yani o nefreti, o çocukların kendileri de değil, onların arkasındaki güçler kurguladı. Çünkü o çocuklar bizim boynumuza sarılıp bizi öperek bizim yanımızdan ayrılıyorlardı. Onlar kurguladı, ve onları o görüşe

yönlendirdiler. İşte öyle başladı olay, e nefret nefreti doğurur, bunu da kabul edelim yani, tepki tepkiyi getirir. Şu andaki durum çok tatsız.

Ancak bu örnekte kadınların bölünmesi kadınları ilgilendiren, kendi içinde bir sorun olarak değil, bir hegemonya mücadelesinin bileşeni olarak ele alınıyor. Üstelik Serter anlatım tarzıyla yaşadıklarını kadın hareketi ekseninden çıkararak bir nevi “anne-kız” ilişkisi çevresinde aktarıyor. “Anne” olmanın getirdiği üstün konumdan hareketle verdiği ideolojik mücadeleye meşruiyet kazandırıyor. Süreyya Hiç de, Serter’e benzer bir şekilde, laik kadınların dinsiz zannedilmesinden şikayet ediyor bunun sebebi olarak “diğer tarafın daha eğitimsiz, daha bilinçsiz” olmasını gösteriyor:

Kadın haklarının savunucusu olarak olaya baktığım zaman, hakikaten bu insanların yardıma ihtiyaçları olduğunu düşünüyorum. Yani zihniyetlerinin bu baskılardan kafaca, bedence kurtulmak üzere güçlendirilmeleri lazım... Bizlerin de bu kadınları çekebilecek gücümüz var mı onu da bilemiyorum. Çünkü bir çoğunun maddi yönden tatmin edilerek bu hale geldiklerini de görüyoruz. Biz kadın dernekleri, elimizdeki sadece bir takım imkanlar yani. Ama en azından bir kısmını, küçük de olsa bir kısmını yaptıkları bu girdikleri bu girdaptan kurtarabiliriz, ama bilemiyorum.

Laik kadının dinsizlikle itham edilmesinde başörtülü kadının din üzerinden tanımlanmasının ve Kemalist kadınların kendilerine başörtülü kadınları “çekip çıkarma” misyonu yüklemelerinin payı olup olmadığı üzerinde durulması gereken bir sorudur. Kendilerinden ayrı örgütlenen kadınların verdiği rahatsızlığın maddi imkanlarla da ilintilendirilmesi Kemalist kadınların yüklendiği bu misyonun sınıfsal boyutunu açığa çıkarmaktadır. Şenal Saruhan da başörtülü kadınların bir “girdap” içine düştüğünü tasdik eder bir biçimde Kemalist kadınların verdikleri bu mücadelede türbanlı kadınlara karşı olumsuz bir tavır içinde olmamaları gerektiğini söylüyor. Çünkü burada aslında kadınlar değil, “o politikaları uygulayan erkekler grubu ve siyaset” hedefleniyor:

Dinci ve laikçi diye bir ayırım yapılıyor. Hiç de dinci olmayan kadınlar dinciler adına konuşuyor üstelik de. Ve çok müstehzi bir tarzla tartışıyorlar; “Türban takanlar modernist, siz gericisiniz, siz ortaçağdasınız, biz ilericiyiz” diyorlar. Bu

nokta yanlış bir nokta. Aksine kadınları birleştirerek, kadınları yan yana koyarak bu işi savunmak gerekiyor. (...) Ben mesela, '82 Anayasasını hiç savunmak gibi bir niyetim yok ama '82'de yerleşmiş temel felsefeleri korumak istiyorum, 2. maddeyi korumak istiyorum, 2. madde çerçevesinde özgürlükleri korumak ve geliştirmek istiyorum. Bu nokta bizim birleşebileceğimiz bir nokta.

Kadınlarla değil onları kullanan erkeklerle mücadele ettikleri iddiası Kemalist kadınların “kadınlar için kadınlara rağmen” verdikleri mücadeleyi meşrulaştırıyor. Bu mücadelenin kadın hareketine geri dönüşü erkek egemen Türk siyasetinin ekseninin içinde hapsolmek olacaktır. Tüm kadınların birleşeceği noktayı belirlemek için öncelikle bir kadın politikasının geliştirilmesi gerekir. Saruhan'ın laiklik ilkesi etrafında birleşme çabası ise başörtülü kadınları da kapsayan bir kadın politikasının nüvelerini sunmaktan uzaktır. Siyasetin erkek egemen yapısına Sema Kendirci de dikkat çekiyor ve kadınlar adına alınan kararların kadınlara sorulmaksızın alınmasına, ortaya çıkan sonuçların kadınların çıkarlarına olmamasına “Bir garabetle yüz yüzeyiz” diyerek tepki gösteriyor:

Erkek egemen bir anlayışta kadını ortadan kaldıracak ya da kadını ikinci sınıf konumunda tutacak, açık ya da kapalı, çünkü birisini öne çıkarttığınız zaman öteki kalıyor, ötekini öne çıkarttığınız zaman öbürü kalıyor özgürlükler anlamında, kadını sosyal, siyasal, ekonomik yaşamdan çekecek bütün düzenlemeler erkek eliyle ve kadına sormadan dayatılıyor. Bence baş kaldırılması gereken nokta bu. Orada biz başımız açık ya da kapalı, bir kere yan yana durmak zorundayız. Kendi aramızda uzlaşmak zorundayız. (...) Sonuç olarak bizi nerede böldüler; erkek bakış açısını hakim kılarak, erkeksi bir politikayla, bazı kadınlarımızın yönlendirmelerinde etkili olarak, onların beyinlerini yıkayarak, bunun adını özgürlük bunun adını mağduriyet koyarak...

Kendirci'nin erkek egemen siyasetin kadınlara doğurduğu sonuçlar hakkındaki tespitleri doğru olmakla birlikte, iki tarafın, taraflardan biri diğerinin beyninin yıkandığını iddia ederken nasıl uzlaşacakları merak konusudur. Burada başörtülü kadınlar erkeklerin etkisinde kalan, edilgen bir konumda gösterilmekte, “kadınlar”ı temsil eden Kemalist kadınlarsa bu durumdan muaf tutulmaktadır. Başka bir deyişle Kendirci'nin işaret ettiği bölünme kadın hareketinde değil,

kadın kimliğinde bir bölünmedir. Bu bakış açısına göre başörtülü kadın kendi içinde bir kimlik olarak tanınmamaktadır; o halde başı açık ve başörtülü kadın iki farklı kadınlık durumunu değil, biri diğerinin “sapması” olan tek bir kadınlık modelini yansıtmaktadır.

Kemalist kadınlar İslamcı/laik kadın ayrışmasını kendileriyle hükümet arasında çözülecek bir mesele olarak ele almaktalar. Bu ayrışmada iktidarın rolü üzerine yapılan tespitler ve hükümet eleştirisi, haklılık payı oldukça yüksek olmakla birlikte ayrışmayı analiz etmekte yetersiz kalmaktadır. “Türban meselesi”ni yalnızca iktidar düzeyinde tartışmak kadınlar arasındaki bölünmeyi sosyo-kültürel ve ekonomik bağlamlarından koparır. Kemalist kadının türbanlı kadınla değil, onu kullanan politikacıyla mücadele ediyor olması başörtülü kadınların hak taleplerinin süreç içinde pasifleşmesiyle ve kadınlar arası hiyerarşideki ikincil konumlarının teyidiyle sonuçlanır. Demek ki Kemalist kadınların muhatap olarak İslamcı/laik kadın ayrışmasını yarattığını söyledikleri iktidarı almaları sonuç olarak bu ayrışmayı pekiştirecektir.

Öte yandan kadınlar arası bölünmenin sorumluluğunu başörtülü kadınlara yüklemek de Kemalist kadın kimliğinin hegemonik pozisyonunu koruyarak ayrışmaya neden olan eşitsizliği yeniden üretecektir. Başörtülü kadınları Kemalist kadınların çatısı altında örgütlenmedikleri için ayrışmadan mesul tutmadan önce onların neden ayrıca örgütlenme ihtiyacı duyduklarını tartışmak gerekir. Örneğin başörtülü kadınların kendilerinin var oldukları haliyle üniversitede okumasına karşı olan bir çatı altında nasıl toplanabilecekleri önemli bir sorudur. Oldukça tartışmalı bir laiklik ilkesi etrafında birleşmek ise tatmin edici bir cevap olmaktan uzaktır. Kadın hakları söylemini türban ekseninden koparıp laiklik eksenine eklemek kadınlar arası bölünmenin formunu değiştirirken içeriğini sabit bırakmaktadır. Buradan anlaşılan, tarafların uzlaşarak ortak politika yürütebilmesinin farklılıklarını koruyarak bir arada mücadele etmeleri değil, farklı kadın kimliklerinin Kemalist kadın kimliği içinde eriyerek asimile olması halinde mümkün olduğudur. Çünkü bu formülasyonda başörtülü kadınların payına düşen beyinlerinin yıkıldığını fark etmekten ve aydınlanmaktan öteye gitmemektedir.



### 3.4.3. Feminizm?

Kemalist kadınların hepsi de kendilerini kadın hareketinin içinde görürken feminizme yaklaşımları çeşitlilik gösteriyor. Bu yaklaşımları kabaca üçe ayırmak mümkün; feminizmi Kemalizmden ve kendi siyasi mücadelelerinden ayrı düşünenler, feminizmi Kemalizmin bir bileşeni olarak görenler ve Kemalist feministler. Kendini feminist olarak tanımlamayanlar bunu açıklarken insan haklarından ve kadın-erkek eşitliğinden yana olduklarını ve feminizmin katı, aşırı, adeta erkek düşmanı bir ideoloji olduğunu söylüyorlar. Kendisini feminist olarak tanımlayanlarsa feminizmin diğer kadınlar tarafından yanlış algılandığı düşüncesinde.

CHP Ankara İl Kadın Kolları Yönetim Kurulu'ndaki kadınların hepsi, farklı sebeplerden de olsa, feminist olmadıklarını söylüyor. Yönetim Kurulu Üyesi Nurgün Cevran kısaca "Ben evliyim, iki çocuğum var" diye açıklıyor durumu. Yönetim Kurulu Başkanı Nebihe Mani ise feminizmin evlilikle alakası olmadığı cevabını veriyor, kendi duruşunu kadınların örgütlendiklerinde istediklerini elde ettiklerini, bu yüzden çocuk haklarının daha önemli olduğunu vurgulayarak açıklıyor. Buradan anlaşıldığı üzere Kemalist kadınlardan bazıları kadın hareketinin içinde "anne" rolünü benimseyerek bulunuyorlar. Uğruna mücadele ettikleri kadınlardan ziyade gelecek nesiller. Bu bize Kemalist kadın kimliğinin "vatan evlatlarını yetiştirecek kutsal anne" özelliğini hatırlatıyor. Gülseven Yaşer de bugün "kızlarımızın yaşadığı sorunları genç çocuklarımızın da" yaşadığını, bu yüzden amacının gençlere cinsiyet ayrımı gütmekten "daha çağdaş, daha nitelikli bir Türkiye sunmak" olduğunu söylüyor. Bu duruş Türkiye'nin toplumsal cinsiyet rejiminde kadının sahip olduğu özgül pozisyonu ve uğradığı sistematik ayrımcılığı yadsımakta, kadın sorununu genel bir insan hakları meselesi olarak görmektedir.

Benan Baykal feminizmden değil insan haklarından yana olma sebebini feminizmin aşırı özgürlükçü olduğunu ve Türkiye koşullarına uymadığını söyleyerek açıklıyor:

Kadınların bu başını kapatma zorunluluğu aşamasında mecbur kalan kadınların haksızlığa uğradığını düşünüyorum ve onları aydınlatmak için ne yapabilir bizim

gibi kadınlar, onu planlamaya çalışıyorum ama feminizm başka bir şey. Feminizmde her konuda aşırı özgürlük var, ben biraz daha kuralcıyım bir çok konuda. Liseyi bitirdiğim günden beri çalışıyorum. Özel sektörde şirketler kurdum, orada çalışanların haklarını da korumaktan yanayım. Her konuda daha zengin bir Türkiye, daha eşit bir paylaşım, insan haklarının geliştiği daha mutlu bir Türkiye hedefledim. O yüzden feminist değilim herhalde. Feminist arkadaşlarım var, anlaşılmadığımız çok nokta var onlarla. Bence feminizm, Batılı anlamda feminizm Türkiye'ye uymuyor.

Buradan anlaşıldığı üzere Baykal kadın hareketinin içinde bireyselliğiyle değil, üstlendiği “vatani görev” ile bulunmakta. Bu anlamda neden feminist olmadığını haklı bir biçimde ortaya koyuyor çünkü “Batılı anlamda” feminizmin önkoşulu kadının bireysel bilinçlenmesi. Öğrencilik yıllarında feminist grupların içinde yer böyle bir bilinçlenmeyi deneyimleyen Barış Aybay ise zamanla hayata “daha yumuşak” bakmaya başladığını, bu yüzden feminizmden uzaklaştığını söylüyor:

Zamanla belki daha yumuşak bakar oldum, ben bir arada dostça yaşamayı istiyorum. Ne ben onu düşman görüp aşağılamak zorunda kalayım, ne o beni aşağılamak zorunda kalsın, ne de hayata bakıştaki temel noktamız bu olsun; “Sen bana böyle yapıyorsun, çünkü sen erkek egemen bir toplumun parçasısın, o yüzden bana böyle dedin” diye algılamayayım bana yaptığını. Ya da ben de erkeklerle ilişkimde, işte “Ben kadını, dolayısıyla yüzyıllardır ezilmişliğini aşmak zorundayım, seninle de bu şekilde ilişki kurmak zorundayım” diye bakmak zorunda kalmayayım hayata.

Aybay feminizmi siyasi duruşuyla ilişkilendirmediğini, daha ziyade karşı cinsle kurduğu ilişkiyi niteleyen bir kavram olarak gördüğünü ortaya koyuyor. Sözlerinden Aybay'ın feminizmin cinslerin birbirini aşağılamasıyla sonuçlandığını düşündüğü ve feminist duruşu bir “zorunluluk” olarak deneyimlediği anlaşılıyor.

Feminist olmadığını söyleyen Kemalist kadınlardan bazıları ise buna sebep olarak kadınlara erkek arasındaki “doğal” farkı gösteriyorlar. “Atatürk'ün çizdiği çizgide bir Cumhuriyet öğretmeni” olarak Kastamonu'ya gittiğinde kızların satıldığını

duyunca kendisini kadın hareketinin içinde bulan Pervin Öztabağ kamusal eşitlikten yana oluşunu şu sözlerle ifade ediyor:

Aslında doğa çok enteresan, kadınla erkeğin birbirini tamamlayan yaratıklar olduğunu düşünürüm ben. Yani birbiriyle illa böyle yarışa girmesine gerek yok, her iki cinsin de üstün özellikleri, tanrı tarafından, yaradılıştan onlara verildiğini düşünürüm. Kadının mesela anlayışı, duygusallığı, şefkati, bir çok şeydeki inceliği, hatta sezişi belki bir çok erkekte yoktur. Hatta kadın vücudunun mukavemeti bile erkeğe göre farklı. Yani illa ki böyle başa baş eşitliğin, bu şekilde değil, ancak yasalar karşısında, görevde, kamusal hayatta eşitlik olarak düşünürüm. Bunun dışında da çok aşırı feminist yapıya karşıyım.

Burada cinsler arası eşitsizliğin yalnızca kamusal alanla sınırlı görüldüğü, özel alandaki eşitsizliğin “birbirini tamamlamak” olarak ele alındığı anlaşılıyor. Nitekim Öztabağ erkek egemen ideolojinin kadın ve erkek cinsleri arasında kurduğu duygu-akıl, şefkat-güç gibi ikilikleri verili kabul ediyor. Kadın hareketine 80’li yılların sonuna doğru Marmara Üniversitesi’ndeki hareketlenme sonucu giren Süreyya Hiç de benzer ifadelerle kadının erkekten farklı olduğunu, eşitliğin kamusal alanda olması gerektiğini ve feminizmi radikal bulduğunu belirtiyor:

Kadın erkekle eşittir, ama kadın erkekten farklıdır, erkek de kadından farklıdır. Düşüncesiyle farklıdır, beden yapısıyla farklıdır, sosyal tandansları bakımından farklıdır, ama eşittir. Fırsat eşitliği olarak kamu önünde, toplumda, aile içinde de eşittir. Bu ta bizim Orta Asya toplumumuzdan gelen bir eşitlik. Ama bakın zaman içinde Arapların baskısıyla dinin yanlış yorumları sonucunda kadın erkeğin gerisinde kalmış, ama kadın eşittir. Yani kuruluşundan beri eşittir ama farklıdır, değil mi? Feminizm bana radikal bir şey, efendim erkeğe ve kadına başka türlü bakan bir akımdır. (...) Farklı olduğunu da bilmesi lazım kadının.

Hiç’in bu sözleri bize erken Cumhuriyet döneminin devlet feminizmini anımsatıyor; cinsler arası eşitliğin “soyut” bir biçimde tanımlanması kendi içinde kadın-erkek eşitliğine hizmet etmekten ziyade Türk kimliğinin Osmanlı geleneğinden ayrılıp kökenlerinin Orta Asya’ya dayandırılarak inşa edilmesi için

araçsallaştırılıyor. Gerçekte ise geleneksel/erkek egemen toplum yapısı kadının erkekten farkı sosyal, bedensel, tüm alanlarda vurgulanarak korunmuş oluyor.

Kamusal alanda kadın-erkek eşitliğinden yana olan ama kendisini özellikle feminist olarak tanımlamayan kadınların bir kısmı, feminizmin tanımını “kadın erkekten üstündür” değil “kadın erkekle eşittir” ise feminist olmayı kabul edebiliyor. Örneğin Zehra Özpağda feminist kelimesinin içeriğinden çekindiğini ifade ediyor:

Ben mesela bankaya “Tamam bu kadar yeter” dedim, iki çocuğumu büyüttüm. O zaman feminist değil benim domestik sınıfına girmem lazım. Kaç sene boyunca aktif olarak üretken olmadım çocuk yetiştirmenin dışında. Feminizmin de bir (ilkesi) odur ya, hani çocuk kazara doğurursak hizmetçi büyütecek... “Eşim şu partiye oy verdi ben de ona vereceğim” tarzı bir insan değilim en azından. Feminizm mi, demokratlık mı, yani kelimeler o kadar içerik değiştirdi ki. Feminizm dediğin zaman bir erkek düşmanlığı var bir kere. Eşitlik önemli. Feminizme eğer kadın-erkek eşitliği diyorsanız feminist sayılabiliriz. Hatta IQ olarak daha yüksek olduğumuzu da düşünebiliriz aslında ama... (gülüyor)

Buradan hareketle Kemalist kadınlar için kadın hareketinin içinde olmanın feminizm hakkında görüş sahibi olmayı gerektirmediği sonucunu çıkarmak mümkün. Nitekim Ülkü Günay feminizmle ilgili yeterli bilgiye sahip olmadığı için kendisine feminist demediğini ifade ediyor:

Kendime ben feministim demiyorum, çünkü feminizmin tarihi ve geçmişi konusunda çok da bilgi sahibi değilim. Ama tam kadın-erkek eşitliğinden yana bir insanım. Bir kadınla bir erkeğin toplum hayatında asla ve asla birbirinin önünde-arkasında olmasına tahammülüm yok. Kadınların erkeklerden daha akıllı ve üretici olduklarına inanıyorum. Onları toplum hayatından ve sosyal hayattan geriye çekmenin bu ülkeye çok şey kaybettireceğine inanıyorum. Bütün bunları söylediğim için bana feminist dersiniz ona da hiç bir itirazım olmaz.

Feminizmin “erkek düşmanlığı” olarak algılanmasının sorumlusu olarak radikal feminizmi gösteren Nur Serter ise kendini feminist olarak tanımlamıyor ama siyasi duruşunda pozitif ayrımcılığı savunduğunu söylüyor. Radikal feminizmi

aileyle ilgili tutumundan dolayı “sapkın” bulan Serter’in kamusal eşitliği savunurken “kutsal aile” formülünü bu eşitliğin bir bileşeni olarak gördüğünü söylemek mümkün:

Feminizm sanki erkeklere düşmanlık ve kendi içinde her şeye yeter olduğunu kanıtlamak gibi algılandı. Bazı feministler maalesef çıktılar, “Bizim evlenmeye bile ihtiyacımız yok, biz çocuğumuzu bile erkek olmadan dünyaya getiririz” gibi de böyle biraz sapkın şeyleri ifade ettiler. (...) Kadın olduğumuz için değil, değerli olduğumuz için, insan olduğumuz için, eşit olduğumuz için, özgür ve onurlu birer birey olduğumuz için bir yerlere gelmeliyiz, bunu bize hissettirmeleri lazım, toplumun bu anlayışa gelmesi lazım. Yani gerçek feminizmin de belki böyle olması gerektiğini düşünüyorum.

Feminist olduğunu söyleyen Kemalist kadınların temel çıkış noktası kadın hakları için mücadele ediyor olmanın kadınların feminist olması anlamına geldiği düşüncesi. Nazan Moroğlu bu bakış açısını “Feministim diyen herkes kadın hakları için çalışıyorum diyor aslında” diyerek izah ediyor. Gönül İşler de benzer bir şekilde kadın haklarını savunan, kadını insandan sayan herkesin feminist olduğunu söylüyor. Kadın hakları için mücadele eden kadınların feminist olmadıkları söylemeleri ise Sema Kendirci’ye göre kadınların okumamasından kaynaklanıyor:

Biliyorum bir takım kadınlar şöyle diyor: “Evet çalışıyoruz ediyoruz ama feminist değiliz.” Bu çok ayıp bir söz. Siz o zaman feminizmi bilmiyorsunuz. Bu uğurda yapılan mücadeleyi bilmiyorsunuz. Biraz da kendimizi eleştirelim. Bir, okumuyoruz. İki, birbirimizden öğrenmiyoruz. Üç, örgütlenmelerimiz çok zayıf, hala çok zayıf. Bir de, 80’li yıllardan itibaren bir takım kavramların içi boşaltıldı. Bir takım değerlerin anlamları değiştirildi. Feminizm çok kötü bir şey. Neden? Çünkü feminist kadınlar erkeklerle yarış yaparlar. Ama bilgisizliğimiz, cahilliğimiz, yani kendimizi ayrı tutmayalım. Dediğim gibi, okumamak, sormamak, sorgulamamak, bilgilenmeyi kendi çıkarlarımız için kullanmayı bilmemek, bütün bu sonuçları doğuruyor.

Feminizmi Kemalizmin bir bileşeni olarak gören kadınlar için feminizm “Mustafa Kemal’in kadınlara tanıdığı hakları savunmak” gibi özgül bir anlam kazanıyor.

Örneğin Aydeniz Alisbah Tuskan Atatürk'ün en büyük devriminin kadın hakları olduğunu ve onun cumhuriyetinde bu hakları savunmaktan gurur duyduğunu söylüyor. Bu feminizm anlayışında Mustafa Kemal lider olarak kilit bir role sahip. Şenal Saruhan Kemalizmin feminizmle olan ilişkisini bütünüyle geçmişe referans vererek açıklıyor:

Kemalist olmadan ilerici ve devrimci olmak mümkün değil. Türkiye yurttaşları için mümkün değil. Çünkü o gerçekten bir direnişin ve başkaldırının örneği. Feminist değerlerle kesinlikle çelişmiyor. İşte bakın, Tevhid-i Tedrisat Yasası'na bakın, eğitim-öğretim birliği yasası esas kadınlar için bir yasadır. Medeni Yasa esas olarak bir kadınlar yasasıdır. Şeriata karşı bir tepkinin, Hilafet'in kaldırılması bir kadın özgürlüğüdür. Bunu biz hak ettik ama, ben öyle bakmıyorum yani Kemalist hükümet bunu bize böylece armağan etti, tepside sundu diye bakmıyorum. Biz bunu hak ettik ve aldık, Mustafa Kemal bugün nasıl bizim önderliğimizi hak etmişse.

Kendisini açıkça Kemalist feminist olarak tanımlayan iki kadından biri Meriç Velidedeoğlu. Kadın hareketi konusunda bilimsel yaklaşımları “Kemalist kadın hareketinin öncüsü ve kurucusu” olarak nitelediği Necla Arat'tan öğrendiğini söylüyor ve kadın hareketinin toplumdan kopmadan, toplumun desteğini alarak yürütülmesi gerektiğine inanıyor. Türkan Saylan ise kendisini Kemalist feminist olarak tanımlamasının sebebini şöyle ortaya koyuyor:

Atatürk'ün izinde, onun projelerini anlamaya çalışarak, Türkiye'nin nasıl bir şekilde yoktan var edildiğini görüp ondan sonra o bin yaptıysa en azından biz bir yapmalıyız, görevimizdir diye düşünüyoruz. (...) Biz bu ülkenin Kemalizmle bir yere geldiğinin farkındayız ve kadın sorununu çözmüş vaziyette Kemalizm. Dolayısıyla hem feministim hem Kemalistim dediğin zaman o sistemin içerisinde kadın sorunu çözülmüş bir ülke hayal ediyorsun.

Bir kısmı kendisini feminist olarak tanımlamasa da, kamusal alanda kadın-erkek eşitliğini savundukları ölçüde, Kemalist kadınların “eşitlikçi feministler” olduklarını söylemek mümkündür. Ancak Kemalist kadınların feminizm

konusundaki birbirinden ayrı duruşları feminizmin Kemalist kadın hareketinin kurucu unsurlarından biri olsa bile çıkış noktası olmadığına işaret etmektedir. Kemalizm konusunda varılan söz ve eylem birliği feminizm ele alındığında söz konusu değildir. Bu durum Kemalist kadın hareketine hareket olma özelliğini Kemalizmin verdiği, feminizmin ise Kemalist kadınlar tarafından birleştirici bir öge olarak görülmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Yapılan mülakatlar boyunca feminizmin kadınların siyasi görüşlerini yansıtan bir kavram olarak hiç kullanılmamış olması bu kanıyı doğrular niteliktedir.

Burada eşitlikçi feminizmin toplumsal cinsiyet ilişkilerini tartışırken kendisini kamusal alanla sınırlandırmasının yarattığı sonuçlara değinmek gerekir. Özel alanı perspektifine katmayan bir feminizm kamusal alanda cinsler arası eşitsizliğin temellerin özel alanda atıldığını gözden kaçırmaktadır. Oysa kamusal alanda kadına atfedilen “analık”, “fedakarlık” gibi toplumsal roller onun aile içindeki rollerinden yola çıkılarak belirlenmiştir. Kemalist kadınların özel alanda cinsler arasında eşitlik kaygısı gütmemeleri ailenin kutsallaştırılarak yüceltmesiyle ve kadına atfedilen geleneksel rollerin sorgulanmaksızın yeniden üretilmesiyle, yani erkek egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerinin olumlanmasıyla sonuçlanır. Üstelik eşitlikçi feminizm tanımı gereği sınıf çatışmasını ve kadınlar arası kültürel bölünme olgusunu perspektifine katmamaktadır. Bu anlamda Kemalist kadınların feminist duruşları “türban meselesi”ne yukarıda tartışıldan farklı bir boyut kazandıramamaktadır.

Eşitlikçi feminizmi Kemalist kadınlar özelinde tartışırken üzerinde durulması gereken birkaç nokta daha var. Kemalist kadınlar, feminist ya da değil, kadın hareketi içindeki duruşlarını bireysellikleri üzerine değil, üstlendikleri toplumsal görev ve kadınları temsil etme misyonları üzerinde temellendirmekte, düşüncelerini “biz” şahsıyla ifade etmekte. Ayrıca Kemalist kadınların kadın hareketi içinde olmaları onların feminist politika üretmelerine, yani kadınları politik bir kategori olarak ele alarak erkek egemen iktidar ilişkilerini dönüştürmeye yönelik stratejiler geliştirmelerine sebep olmuyor. Aksine, Kemalist kadınlar “kadınlar”ı sosyolojik bir kategori olarak ele alıyorlar ve mücadelelerini erkek egemen, milliyetçi bir ideolojinin inşa ettiği “ideal kadın

modelini” farklı kadınlık durumlarına rağmen toplumda geçerli kılmak üzere veriyorlar. Son olarak, Kemalist kadınlar için başörtülü hemcinslerinin bütünüyle “edilgen” bir konumda olduğunu hatırlamak önemli; başörtülü kadınların içinde buldukları sosyalliğin “özneleri” olarak görülmemeleri onlara Kemalist kadınlar tarafından sunulan kadınlık modelini nasıl benimseyecekleri sorusuna eğilmemizi, ve kadınlara özne pozisyonlarını teslim etmeyen bir anlayışın feminist olup olamayacağını sorgulamamızı gerektiriyor.



### 3.5. Kemalist Kadın Hareketi ve Geleceğe Bakış

Kemalist kadınlar bir yılı aşkın bir süredir bir araya gelerek “türban meselesi”nin ve AKP Hükümeti’nin temsil ettiği rejime ve Cumhuriyet kazanımlarına yönelik tehditlere karşı kitlesel bir muhalefeti örgütlemeğe çalıştılar. Kemalist kadın hareketinden bütünlüklü bir şekilde bahsetmemizi mümkün kılan bu çaba aynı zamanda Kemalist kadınların kendi mücadelelerini değerlendirebilmeleri için bir gösterge oldu. Bu bölümde Kemalist kadınların türban karşıtlığının eyleme dökülmesi irdelenecek. Kemalist kadınların neden daha önce harekete geçemedikleri sorgulanıp Cumhuriyet Mitinglerinin kadınlar açısından ne anlama geldiği tartışılacak. Daha sonra Kemalist kadınların geleceğe ve “türban meselesi”nin aşılmasına yönelik öngörülerine/önerilerine değinilecek.

#### 3.5.1. (öz)Eleştiri

Kemalist kadınların “türban meselesi”ni uzun soluklu bir karşı-devrim projesinin son ayağı olarak kabul etmeleri akla “Türban meselesinde bugünlere gelineceği çoktan öngörülmüş olmasına rağmen neden daha önce harekete geçilmedi?” sorusunu getiriyor. Yanıtlar arasında durumu yeterince ciddiye almamak, çevreden destek görmemek ve 80 darbesinin sonuçları var. Ancak Kemalist kadınlar düşüncelerini kendi duruşlarının “doğru” olduğu ön kabulünden yola çıkarak aktarıyorlar; böylece kendilerini eleştirirken dahi savundukları fikirlerin “içeriğini” sorgulamamaktalar. Benan Baykal ’80 sonrasında İslamcılığın güçlenmesi karşısında Kemalist kadınların karşı strateji geliştirmekte geç kaldıklarını, kendilerini buldukları pozisyonun rehavetine kaptırdıklarını ima ediyor:

Ne yazık ki biz, hep onu söylüyorum, Atatürk devrimlerine inanan, Atatürk devrimlerinin savunucusu devrimci kadınlar, o devrimlerin devrimci kadınlarıyız biz, yeterince uyanık olmamışız, yeterince karşı mücadele yapmamışız. O çıkıyor ortaya. Boyutlarının bu kadar geniş olacağını, bu kadar hızla, gerçekten kötü bir hastalık gibi bütün organlara anında sirayet edeceğini düşünememişiz, görememişiz demek ki.

“Türban meselesi”nin bu kadar “büyümesi” karşısında kendisini çaresiz hisseden Barış Aybay ise daha önce harekete geçilmemesi konusunda Kemalistleri ve solcuları tembellikle ve “dünyayı kurtarıyor olmakla” eleştiriyor:

Şuna inancımız vardı ki Türkiye Cumhuriyeti laik bir devlettir, insanları buna gönül vermiştir, bu değişmez. Buna inanıyorduk, bunun rahatlığı vardı, hani bunlar işte gelip geçici olaylardır, üç-beş kadın başını bağladı, beş-on adam çıkıp abuk sabuk konuştu diye değişmez düşüncesindeydik.

Aybay’ın Kemalist reformların toplumun her kesimi tarafından benimsendiğini farz ettiğini anlıyoruz. Bu düşünce onun toplumsal değişimin boyutlarını irdelememesine ve değişimin göstergelerini “üç-beş kadın, beş-on adama” indirgeyerek göz ardı etmesine sebep olmuş. Bu tavrın Aybay’a özgü olmadığını, Kemalist kadınlar arasında yaygın olduğunu söylemek mümkün. Benan Baykal ise 80 darbesinden sonra Kenan Evren’in “ülkeyi kavga ortamından kurtarıp Atatürk devrimleri ışığında bir yönetime kavuşturacağını” düşünmüş, ancak sonrasında “aydınlatma görevi üstlenen aydınların öldürüldüğünü”, cemaatlerin hareket alanlarını rahatlatıldığını görünce bu sürecin “solu yok etme süreci” olduğunu anlamış. Darbe sonrası dönemin solcuların ve aydınların üzerinden “silindir gibi geçtiğini” söyleyen Ülkü Günay da Türkiye’de zaten Atatürk’ün ölümünden beri solun sürekli “tırpanlandığını”, laik bir söylem içinde olan insanların komünist olarak damgalandığını anlatıyor. Buradan bazı kadınların bugünün laik-İslamcı karşıtlığını geçmişin sol-sağ çatışmasının bir uzantısı olarak gördüğü çıkarımı yapılabilir. “Türban meselesi”nin yukarıda tartışılan boyutlarında sola hiç referans verilmezken neden daha önce örgütlenilmediği sorusuna karşılık ülkedeki solcuların “ezildiğinden” dem vurulması ilginçtir. Bu durum Kemalist kadınların Kemalizmin kendisini sol çizgide tanımladığı 70’li yıllara öykündükleri, içlerinde o dönemin nostaljisini barındırdıkları şeklinde yorumlanabilir.

Öte yandan bazı kadınlar “türban meselesi”nin bugün geldiği noktayı yıllar önceden öngördüklerini ancak kadınları örgütleyemedikleri gibi kimseden destek de bulamadıklarını belirtiyorlar. Kemalist kadınlar örgütlenme çabası içindeyken “karşı tarafın” Kur’an okulları, dernekler vs. yoluyla eğitildiğini öne süren

Süreyya Hiç kendilerinin “noksanlarını” fark ettikleri bu süreçte devletten ve siyasi partilerden hiç yardım görmediklerini söylüyor. Benzer bir şekilde Birten Gökyay da siyasi parti liderlerinden başörtüsü karşısında örgütlenmek için destek istediğini ancak pek çoğunun kendisini küçümseyerek karşıladığını ve kendisine “salon dernekçisi” yakıştırmaları yapıldığını paylaşıyor. Çevresindeki kadınlarla ilgili ise şunları aktarıyor:

Biz daha örgütlü mücadele edebilseydik bu iş bu kadar büyümezdi... Kadınlar çok rahattılar bundan 10-15 sene önce. Bizim kesim çok rahat. Az kişi uğraşyoruz ve yetmiyor. Bireysel mücadeleler olarak kalıyor genelde.

İslamcılarla ve başörtüsüyle hayatı boyunca mücadele ettiğini söyleyen Gülseven Yaşer ise devleti sorumlu buluyor:

Ben '64 Mülkiye mezunuyum. Kaymakam olmak için o zaman çok uğraştım, yapmadılar. Halbuki 60'lı yıllarda Anadolu'nun içerisine gitmiş olsaydık mülkiye amiri olarak Türkiye'nin içerisi çok farklı olurdu diye düşünüyorum, şimdi hiç bir etkinliği yok tabii ilçelerin. İçim kan ağlayarak bunları söylüyorum.

Buradan sorumluluğun yine iktidar düzeyinde ele alındığı anlaşılıyor; İslamcı örgütlenmelerin devlet ve sermaye destekli olduğu eleştirilirken aynı desteğin Kemalist kadınlara verilmediğinden dem vurulması toplumsal mücadelenin hegemonik blok tarafından yönlendirilişini olumluyor. Daha da önemlisi, yukarıdaki örnekler Kemalist kadınların örgütlenmeleri için taleplerinin öncelikle Kemalist erkeklerin egemen olduğu siyasi partiler, devlet kurumları gibi organlarca tanınması/ciddiye alınması gerekmiş olduğunu gösteriyor. Bu durumda kadınların İslamcı kadın örgütlerine yönelttikleri, onları erkeklerin desteklediği, arkalarında erkeklerin ve sermayenin olduğu yönündeki eleştiriler geçerliliğini yitiriyor.

### **3.5.2. Cumhuriyet Mitingleri**

Kemalist kadınların Cumhuriyet Mitingleri hakkındaki izlenimleri farklılaşıyor. Kimi sonuç odaklı bir yaklaşımla mitinglerin çok başarılı olmadığını söylerken bir kısmı mitingleri medyada yer alışı üzerinden değerlendirerek başarısıyla gurur

duyuyor. Mitinglerin kadın hareketi açısından değerlendirilmesi de yine kişiden kişiye değişiyor; kimi mitingleri kadınların başarısı olarak görürken bazıları da mitinglerin kadınların önderliğinde gerçekleştirilmesine rağmen sadece kadınlara mal edilemeyeceği görüşünde. Örneğin Barış Aybay'ın mitinglerin başarısına yaklaşımı temkinli; 22 Temmuz seçimlerinin sonucu ona “sandığı kadar güçlü olmadıklarını” göstermiş. Mitinglere katılan pek çok kadının bunu siyasi duruşları değil kişisel tercihleri doğrultusunda yaptığını söylüyor:

Benim yengem mesela, “Gece yolculuğu beni çok yoruyor, dayanamıyorum, ama gitmek zorunda hissediyorum kendimi çünkü bu devlete karşı benim bir borcum var, ben bu devlet sayesinde, bu Cumhuriyet sayesinde okudum, meslek sahibi oldum, çalıştım, bugünlere geldim, bunun karşılığını vermek zorunda olduğumu hissediyorum, biliyorum dönünce hastalanacağım” dedi, Ankara’ya gitti geldi...

Verdiği örnek Aybay'ın “kişisel tercih” derken Cumhuriyet’e karşı görev bilincini kastettiğini anlatıyor; mitinge katılmak bir “borç ödeme” olarak görülmekte. Bu bakış açısı bize Cumhuriyet Mitingleri hakkında, birinci bölümde değerlendirildiği üzere, pozitif siyasi taleplerin dile getirilmediğini, kadınlara yönelik söylemin “Kemalizmin kadınları göreve çağırması” anlamı taşıdığını hatırlatıyor. Aybay'ın yengesinin hissettiği zorunluluk bu çağrının kadınlarca anlamlı bulunduğunu gösteriyor. Benan Baykal'ın sözleri ise mitinglerin belli bir grup insana hitap ettiğine işaret ediyor; “Atatürk devrimlerinin gerçek savunucusu ve sürdürmeye kararlı insanlar” arasında hala yeterli bir uyanış yaşanmadığını saptayan Baykal bu insanların kurtarıcılar olarak orduya ve CHP’ye güvendiğini teslim ediyor:

Kadınlar çok duyarlıydı, kadınlar ön saftaydı ama hep belli yaş grubundan kadınlar, yani 12 Mart’ı, 12 Eylül’ü yaşamış, geçmişten bir siyasi birikimi olan, bu endişeleri taşıyan kadınlardı, veya onların çocuklarıydı çoğunlukla. 4 Kasım 2006’da ilk Tandoğan Mitingine gittiğimiz zaman 13000 kişi olduğumuz söylendi ve alay edildi, hakikaten çok azdık. Ondan sonra Kanal Türk’te mitinglerdeki heyecan, Tuncay Özkan’ın güzel konuşmaları heyecan yarattı insanlarda, bir dahaki mitinge gitme arzusu uyandırdı.

Baykal burada sivil inisiyatif bilincine sahip kitlenin belirli bir siyasi birikime sahip ve sayıca az olduğunu belirtmektedir. O halde öne sürülen tehlike karşısında gerekli uyanışı göstermeyen, anlık korkular ve heyecanlar sonucu mitinglere gelen insanların nasıl Atatürk devrimlerinin gerçek savunucuları oldukları sorgulanmalıdır. Demek ki “devrimlerin gerçek savunucuları” onları bilfiil savunanlarla değil, belli bir sınıfa mensup, belirli bir kimliği benimsemiş insanlarla belirlenmektedir. Nitekim Süreyya Hiç mitinglere katılan insanların zaten “doğdukları gündün beri annesinden, babasından, öğretmeninden Atatürk ilkeleri, laiklik, Cumhuriyet ve demokrasiyle büyümüş insanlar” olduklarını, bu insanların “zorlanınca, ihtiyaç duydukları için” harekete geçtiklerini öne sürmektedir.

Kendisine onu kadın olarak harekete geçirenin ne olduğu sorulduğunda Nebihe Mani şaşırıyor; bunu hiç düşünmemiş. Mitinglerin kadının hareketi olarak değil kadınların omzunda giden bir hareket olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylerken İstiklal Şavaşı'nın da kadınların omuzlarında kazanıldığını hatırlatıyor:

Ben kendim için sokaklara hiç dökülmedim. 14 Nisan'la beraber bütün mitinglerde yer aldık, her hafta bir yere gidiyorduk haşat vaziyette. Hiç düşünmedim ben kendim için, hayır ben ülkem için yaptım açık söylüyorum. Belki de bu benim eksikim kadın olarak. Ama ben oraya kadın olarak gitmedim. Ülkesini seven, ülkesinin kara düşüncelerden kurtarılması için... Bedenimizi ve ayaklarımızı taşın altına koyarak ülke mücadelesi adına gittik.

Mani'nin mitinglere katılımında siyasi taleplerinin ön plana çıkmadığı, daha çok “vatanı kurtarma” hissiyatının etkin olduğu anlaşılıyor. Mani kendisini sokağa çıkarmanın kadın oluşu olmadığında ısrar etse de, onun ve pek çok kadının bir “mili teyakkuz hali” içinde ilden ile koşmasına sebep olan itkilerden biri olarak rejim-kadın ilişkisi üzerinde durmak gerekir. Nitekim Kemalist kadınlardan bazıları bu ilişkiyi gayet net bir biçimde ortaya koymaktadır. Örneğin Nur Serter Türkiye’de laikliğe kadınların sahip çıkması kadar “doğal” bir şey olmadığını, kadınların laiklik “elden gittiğinde” neleri kaybedeceklerinin bilincinde olduklarını söylüyor. Bu bakış açısı laikliği toplumsal bir ilke olarak değil, kadınlara yönelik bir düzenleme olarak ele alıyor. Böylece laiklik kadınları ulusal mücadeleye

eklemlenmenin esas aracı olarak tezahür ediyor. Kadınlar ve ulusal mücadele ilişkisinin özgül yapısını ise Şenal Saruhan ortaya koyuyor:

Biz epey bir şey yaşadık, bu nimetlerden faydalandık. Ama siz daha çok taze ve çok gençsiniz. Sizin önünüzde nasıl bir dünya olacak, nasıl bir yaşam olacak, hak ettiğiniz gibi mi yaşayacaksınız kadın-insan olarak yoksa gerçekten bir demir kafese mi alınacaksınız. Bu kadınları çok ilgilendiriyor. Bir grup feminist arkadaş bunu gerici eylemler olarak gösteriyor. Darbecilerle ittifak filan diye... Hep böyle olmuştur ama kadın tarihinde, devrim zamanları feminist hareket ikiye bölünmüştür, bir grup ulusal sorunlara gerçekten sahip çıkmıştır, bir grup kadın meseleleri üzerinde durmuştur, ama onlar azınlıkta kalıp öbür grup öne çıkmıştır. Kurtuluş savaşı da böyle değil mi? (...) Nezihe Muhiddin'i öbür kadınlar da biliyor aslında ama görmezden gelmeye çalışıyorlar, yani ulusal mücadele ile kadın mücadelesi birbirinden ayrıymış gibi.

Burada kadınların Kemalist rejime eklenmelerinin annelik vasfı üzerinden olduğunun altı çiziliyor. Kadının kendisi için değil, vatanı için, yetiştireceği evlatlar için mücadele etmesinin gerekliliği vurgulanıyor. Böylece kadının mücadelesi ulusal mücadele ile tek bir potada eritilerek kendi içinde taşıdığı önemi kaybediyor. Ulusal mücadeleye rağmen kadın meseleleri üzerinde duruyor olmak olumsuzlanıyor. Bu duruş erken Cumhuriyet dönemi kadın hareketinin milliyetçi ideoloji tarafından nasıl içerildiğini açıkladığı gibi, Kemalist kadınların bugün mitinglere neden kendileri için gitmediklerini de anlatıyor. Saruhan'ın Nezihe Muhiddin'i örnek göstermesinin bir hayli ironik olduğunu ayrıca belirtmek gerekir; zira Muhiddin'in Kemalist rejimin konsolidasyonu ile birlikte rejime karşı muhalefet şeklinde algılanarak TKB yönetiminden uzaklaştırılması tam da ulusal mücadeleyle kadın mücadelesinin birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir.

Mitingleri kadınların başarısı olarak gören kadınların da bu başarıyı yine kadınlara kazandırdıkları üzerinden değil, Kemalizmin hegemonya mücadelesine katkısı üzerinden değerlendirdikleri anlaşılıyor. Bu başarıda Kemalist kadınlara düşen pay temsil ettikleri kadınlık durumunu yüksek sesle ifade edebilmiş ve seslerini geniş kitlelere duyurabilmiş olmaları. Bu düşünce kadınların rejim adına

araçsallaştırılmalarını pekiştiriyor. Aydeniz Alisbah Tuskan durumu şöyle ifade ediyor:

Kadınların Türkiye’de Arabistan gibi değil, kadınların başları açık vaziyette olduklarını bütün dünya gördü, bütün dünya onun için ayağa kalktı, bütün dünya bizi çünkü türbanlı, çarşafli falan filan diye görüyor. Bütün dünya bizim nasıl kadınlar olduğumuzu gördü, bu yurt dışında da böyle yansıdıysa bu kadınların başarısıdır diye düşünüyorum.

Bu sözlerinden Tuskan’ın Türk kadınının başı açık olduğunu “içeride” geçerliliğini yitirse bile “dışarıya” ispat etmek kaygısında olduğu anlaşılıyor. Meriç Velidedeoğlu ise Kemalizmin hegemonya mücadelesinin “içerideki” başarısı üzerinde duruyor; “halkın kendiliğinden isyanı” olarak gördüğü mitinglerin geniş halk kitleleri tarafından desteklendiği iddiasında. Miting katılımcılarının mitinglere kendi imkanlarıyla geliyor olması Velidedeoğlu’nun mitingleri “toplumsal hareket” olarak tanımlamasına sebep oluyor:

Orada yönetilmek diye bir şey yoktu, halkın kendiliğinden bir isyanı vardı. Kadınlar daha çok hissettikleri için yaratılan durumda, o isyana kadınlar tabi sanki öncülüğü ellerinde tutuyorlardı. Ama desteklenmesi bakımından, yani bu mitinglerin hoş görülmesi, akın akın caddelerden insanlar yürüyor, bütün insanlar evlerinden çıkmış, çünkü önlerinde oldu mitingler, iştirak etmeyenler büyük bir alkış içinde, otobüslerin önünde durdurup çiçekler veriyor, kahvelerden çıkan erkekler çiçekler veriyor. Yani toplumun bütün kesimince desteklenen ama kadınların öncülüğünde olan mitinglerdi.

Cumhuriyet Mitingleri Kemalist kadınlar için bir uyanıştan ziyade hatırlama vasfı taşıyor. Kadınların çoğunlukta olduğu mitingler bir birikimin, ihtiyacın ve tehdit hissinin sonucunda gerçekleşmiş. Bu bir anlamda daha önce neden harekete geçilmediğini de açıklıyor. Kemalist kadınlar, hareketin kadın değil Kemalist yanının ağır bastığını kanıtlar bir şekilde, Cumhuriyet Mitinglerinin kadınların öncülüğünde gerçekleştiğini teslim etmekle birlikte mitingleri kadın hareketine katkısı açısından ele almıyorlar. Bunun bir sebebinin Kemalist kadınların Kemalizmi muhalefet aracı olarak kadın hareketine tercih etmeleri olduğu söylenebilir. Yine, Kemalist kadınların kadınlar olarak kendi talepleriyle değil ülkeleri için, gelecek nesiller için sokağa çıkmış olmaları mitinglerde kadın

hareketi adına bir kaygı güdülmediğini gösteriyor. Ancak bu tavrın Kemalist kadın hareketine içkin olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle Kemalist kadın hareketi iç tutarlılığı açısından amacını dışsallaştıracak, Kemalist kadın kimliğine sadık kalarak kendisi için değil, ülkesi ve çocukları için mücadele edecektir. Mitinglerde kurtuluş mücadelesi dönemi ile bugün arasında kurulan süreklilik, Kemalist kadının bu iki dönemde üstlendiği rolün benzerliği bakımından geçerlilik arz etmektedir. Burada ulusal mücadelenin kadın mücadelesini içerdiği varsayılır. Bu varsayım Kemalist kadın hareketinin bağımsızlığını şüpheye düşürmekte ve Kemalist kadın kimliğini erkek-egemen Türk siyasetinin bir bileşeni haline getirmektedir.

### 3.5.3. Gelecek ve Çözüm Yönelik Öneriler

Kemalist kadınların gelecekle ilgili ortak hisleri korku ve endişe. Başörtülü kadınların sayısının artacağını, başörtüsüyle kamusal alana girme talebinin yükseleceğini ve başı açık kadınların örtünme baskısı altında kalacaklarını düşünüyorlar. Çözümüne yönelik önerilerse her birinin “türban meselesi”ni adresleme biçimine göre değişiyor; ancak yöntemi ne olursa olsun, Kemalist kadınlar için çözüm nihai olarak kadınların başlarını açmalarından geçiyor.

Dini kullananların tesiri altında olan kadınların “kurtulmaları” konusunda Benan Baykal kendisini oldukça çaresiz hissediyor:

Genç kızlarımız nasıl bu çarkın içinden çıkarlar, çıkarılabilirler mi, bu kadar beyinleri yıkanan insanlar nasıl kurtulabilirler, bu konuda gerçekten çok umutsuzum, çok umutsuzum. İnandığını o kadar güçlü savunuyor ki, o kadar korkuyor ki. (...) İnanılmaz korkuları var, ve bu uğurda canlarını verecek kadar saplantılılar.

Baykal’ın sözlerinden inancı korkuyla eşleştirdiği anlaşılıyor. Ülkü Günay’ın korkusu ise Kemalist kadınların pek çoğuyla ortak: başörtüsü serbestisinin üniversiteyle sınırlı kalmayacağı ve devlet dairelerine yansıtacağı. Kendisiyle mülakat yaptığımız gün mecliste anayasa değişikliği oylanmaktaydı:



İşte anayasal suç işleniyor şu anda. Ben düşünmek istemiyorum olacak şeyleri, hiç bir şey öngöremiyorum, inanın ki çok büyük bir endişe içindeyim ve çok büyük bir üzüntü içindeyim, gerçekten.

Serbesti sonrasında başörtülü kadınların sayısının artacağını düşünen Şenal Saruhan Türkiye'nin İran veya Malezya'dan daha kötü olacağını, çünkü o ülkelerde başörtüsünün bir sonuç, Türkiye'deyse bizzat bir araç olduğunu söylüyor:

Bu bir özgürlükse, tekrar ediyorum benim için özgürlük değil, bu giderek kadınların daha çok eve kapatılmasına, daha çok hayattan uzak tutulmasına sebep olacak. Artacağını da düşünüyorum tabi (başörtülü kadınların sayısının). Zorunlu olarak artacak, yani rızadan ötürü değil, çekinme başlayacak bir süre sonra. Şimdi Türkiye'de hala toplum muhalefet etmeye devam ediyor, ama bir süre sonra korku başlayacak.

Yukarıdaki örneklerde kadınların verdikleri mücadeleyi kaybediyor olduklarının teslimiyetini yakalamak mümkün. Başörtülü kadınların üniversiteye girebilmelerini sağlayacak bir değişikliğin Kemalist kadınların gözünde nasıl bu kadar büyük sonuçlar doğurabildiği düşünüldüğünde başörtüsünü üniversiteye sokma-sokmama savaşı üzerinden yapılan siyasette Kemalist kadınların oynadığı rolün onlar için hayati önem taşıdığı anlaşılıyor. Barış Aybay'ın ise geleceğe yönelik ilginç bir tahmini var; dincilerin serbesti sonrası "öç almanın huzurunu" yaşayacaklarını, ancak kadınların eve kapandıktan sonra kendilerine geleceklerini ve Cumhuriyet Devriminin böyle tamamlanacağını düşünüyor:

Hepimiz o dayakları yiye yiye kapanıp oturacağız. Belki de Cumhuriyet Devrimi'nin oturması için böyle bir şeye ihtiyaç var, yani önce döve döve bizi kapatacaklar, ondan sonra Türk kadını silkinip gerçekten kendine gelecek ve bunları aşacak.

Sema Kendirci ise serbestinin kadınları bölmeye ve parçalamaya yönelik olduğunu çünkü başörtülü olarak okuyan kadınların kamusal alanda başörtülü olarak çalışmayı elbette talep edeceklerini ve o durumda taleplerinin meşru da olacağını söylüyor:

Burada kadını bölmeye ve parçalamaya yönelik bir art niyet var, bu cümlemin altına imza atıyorum. (...) Kaybedilecek yıllar kendimiz ve çocuklarımız için çok önemli yıllardır. Buna izin vermeyelim. Nerede buna izin vermeyiz? Yan yana durursak, aynı bakışla bakarsak, aynı savunmaları aynı sorgulamaları yaparsak ve gücümüzü birleştirirsek, bizi araç olarak kullanmak isteyenlere izin vermezsek. Başka türlü üstesinden gelemeyeceğiz; işte bölündük parçalandık zaten...

Kendirci'nin bu sözleri anayasa değişikliği olmaksızın kadınların kamusal alanda çalışma taleplerinin olmadığını varsayıyor. Oysa halihazırda üniversite mezunu olan pek çok başörtülü kadının kamusal alanda çalışma talebi mevcut ve bu yokmuş gibi davranılıyor. Yasağın kadınların "bölünmüş-parçalanmışlığı" körüklüyor olduğu da görmezden geliniyor. Kendirci'nin önerdiği çözüm ise tüm kadınların "aynı" bakışla bakmaları; yani farklı kadınlık durumlarını, farklı bakış açılarını içeren bir formül üretilmiyor. Başka bir deyişle başörtülü kadınların güçlerini Kemalist kadınlarla birleştirerek Kemalist kadınların temsil ettiği kadınlık durumuna evrilmeleri söz konusu. Gülseven Yaşer ise çözüm için medyanın ve sermayenin desteğinin şart olduğunu öne sürüyor:

Şimdi Türkiye'de kadın bunu nasıl aşacak? Bunun için bir kere medya çok şart. Kitle iletişim araçlarının bu konuda çok büyük destek vermesi lazım sivil toplum kuruluşlarına. Çünkü bizler hiç bir maddi çıkar beklemezsizin çalışıyoruz ve bu mücadeleyi neler pahasına yapıyoruz. Yani yıpranıyoruz, sağlığımız gidiyor, vesaire. Ben şey düşünüyorum; eğer medya yeterli uyanışı gösterirse, ve Türkiye'de çok nitelikli, yetişmiş, seçkin bir zümre var, o zümre eğer ayağa kalkarsa, bu kişiler ne kadar örgütlü olursa olsun biz bunun üstesinden geliriz diye düşünüyorum ve kızlarımızı, kadınlarımızı bu kumpasın elinden kurtarabiliriz diye düşünüyorum.

Bu sözler Kemalist kadınların "fedakarlıklarla" ellerinden geleni yaptıklarını, ancak netice alamamalarının kendilerine dışsal bir sebepten olduğunu öne sürüyor. Ayrıca hegemonik bir mücadeleyi kazanmada medyanın ve sermaye desteğinin belirleyici olduğu açığa çıkıyor. Benzer bir şekilde Meriç Velidedeoğlu da çözümün "dış dünyanın içteki maşaları kullanarak" yaptığı ekonomik baskıdan kurtulmak olduğunu söylüyor. Buradan kadınların Türkiye'de neo-liberal yeniden

yapılanma öncesi milli ekonomi-ulusal burjuvazi formülüne dayalı Kemalist hegemonyaya geri dönüşü tahayyül ettiklerini çıkarsamak mümkün. Süreyya Hiç ise çözüm için oldukça radikal bir formül öneriyor:

Bunun bir anda kesilip de herkesin kafasını açması için ancak bir Atatürk'ün olması lazım. O kadar inandırıcı bir lider olması lazım ki, hakikaten inanarak, sevinerek, seve seve başını açabildi Türk milleti. Artık başını örtmüş, inanmış, bir kısmı da inanıyor, aldığı para da cebine giriyor ama inanıyor, inana inana örtmüşse artık bunu paldır küldür açmamız mümkün değil. Ama bu sayıyı azaltmak, yenilerin bu deryaya katılmasını önlemek belki mümkün. Kapanmış olanların da zihniyetlerindeki karanlık noktaları gördürmek. Bu insanların çoğalmasına mani olmak lazım.

Hiç burada çözüm olarak erken Cumhuriyet döneminin bir benzerini önermekte; sözlerinden başörtülü kadınları hala azınlıkta gördüğü ve kadınların “tıpkı geçmişteki gibi” bir lidere inanarak başlarını örtüp açabileceklerini varsaydığı anlaşılıyor. Sema Kendirci ise çözümün özgürlük kelimesinin yerine eşitliği ikame etmek olduğunu savunuyor.

Eşitlik dediğiniz zaman, bütün bu ortaya atılan içi boş kavramların anlamı kalmıyor. Özgürlük, kime göre özgürlük? Ama eşitlik, çok somut. Bunu bir kere telaffuz etmeyi öğrenmemiz gerekiyor... Bir baba, bir koca, bir ağabey “Türban bağlamak zorundasın” diyorsa, bunun anlamı şiddet uyguluyor. Şiddete karşı çıktığınız zaman zaten eşitlik istiyorsun(uz) demektir. Koşulu kim koyuyor? Gene eşitsizlik var. Biz böyle bir şiddetin yapılamayacağına mücadelelerini vermek zorundayız. Eşitlik mücadelesine çektiğiniz zaman, “Evden çıkmam için benim başımı bağlamam gerekiyor” savunmasını da yapamazsınız. Çünkü biz kadına yönelik şiddete birlikte karşı çıkacağız.

Kendirci'nin anlatısından örtünmeyi dini bir vecibe olarak değil, yalnızca kadın üzerinde bir erkek yaptırımını olarak gördüğü ve başörtülü kadınların hepsini bu şekilde sınıflandırdığı anlaşılıyor. Kadınların hepsinin de baskı altında kapandıkları varsayıldığından eşitlik formülünün tüm kadınları birleştirebileceği düşünülüyor. Özgürlük burada eşitliğin ön koşulu olarak değil, daha ziyade içi boş bir kavram olarak görülüyor; oysa özgürlük yalnızca kadın-erkek eşitliği için

değil, Kendirci'nin söyleminde yer bulmayan “kadınlar arası eşitlik” için de hayati önem taşıyan bir kavram.

Bu öngörülerden/önerilerden anlaşıldığı üzere başörtülü kadınlar yalnızca “türban meselesi”ni kullanan iktidarın aracı değil, aynı zamanda Kemalist kadınların iktidarla aralarındaki çekişmenin de savaş alanı olmaktadırlar. Kemalist kadınların tahayyülündeki felaket senaryoları tüm kadınların başını örtmek zorunda kalması iken olası çözümlerin hepsi de başörtülü kadınları ikna ederek ya da zorla başlarını açmaya yöneliktir. Bobby Said'in belirttiği üzere, hegemonik bir söylemin hayati bileşenlerinden biri, onu ihtimal dahilindeki tek sonuç olarak ele alan bir yorumun oluşturulmasıdır.<sup>146</sup> Bu saptama Kemalist kadınların hegemonya mücadelesini anlamak açısından oldukça anlamlıdır; Kemalist kadın kimliği iç tutarlılığını koruyabilmek için başı açık olmayı “türban meselesi”nin tek çıkış yolu olarak sunmak zorundadır. Kemalist kadın kimliğinin inşasına içkin olan laiklik, kadın-erkek eşitliği gibi değerler dini referansları karşısına aldığından, “türban meselesi”nin farklı kadınlık durumlarını barındıran, çoğulcu bir biçimde çözümü bu kimliğin çözülmesiyle sonuçlanır. Bu durumda Kemalist kadın kimliğinin varolmasının koşulu “türban meselesi”nin bizzat kendisi olmaktadır.

---

<sup>146</sup> Bobby Sayyid, s.273.

#### 4. SON SÖZ

Bu çalışmanın ikinci kısmını oluşturan beş bölüm bir anlamda Kemalist kadınların başörtüsü karşıtlığının birbiriyle girift beş boyutunu oluşturuyor. Tarihsel sürecin ve başörtüsü karşıtlığının düşünsel zemininin ele alındığı ilk iki bölümde, dile getiriliş biçimleri her ne kadar kadınların kişisel deneyimlerine dayansa da, ortaya konulan fikirlerin birbirine benzer olduğunu ve bir bütün olarak Kemalist ideoloji ile örtüştüğünü söylemek mümkün. Başörtülü kadınların ve kadın hareketinin tartışıldığı üç ve dördüncü bölümlerde ise Kemalist kadınların öznel pozisyonları söylemlerinde belirleyici oluyor ve kadınlar arasındaki farklılıklar daha çok açığa çıkıyor. Kadınların bir üst-söylem olarak benimsedikleri Kemalist söylemin muğlak bıraktığı alanları kişisel deneyimlerin doldurduğu, böylece kadınların Kemalist söylemle/ideolojiyle birebir özdeşleşmektense eklektik bir biçimde ona ekledikleri anlaşılıyor. Nitekim Kemalist kadınların mücadelesinin değerlendirildiği son bölümde de sınırlarını Kemalist ideolojinin çizdiği bireysel ve özgül varoluşların çeşitliliğini görmek mümkün. Öte yandan Kemalist kadınların öznel pozisyonları Kemalizmin tanımladığı kadınlığın sınırları içinde anlam kazanıyor. Başka bir deyişle, kadınların özgül deneyimleri her ne kadar Kemalist söylemin heterojen niteliğini oluştursa da, öznellikleri Kemalizmin imperatifleri çerçevesinde kuruyor. Bu anlamda Kemalist kadınlar öznelliklerini Kemalizmin iktidar kurgusunu içselleştirerek anlamlandırıyorlar.

Kemalist kadınların öznel pozisyonları arasındaki farklılıklar başörtüsü karşıtlıklarının söylemlerine nasıl yansıdığını belirlediği gibi aynı zamanda onların kadınlık algılarında, özgürlük ve eşitlik anlayışlarında, tarihi ve siyaseti ele alış biçimlerinde de farklılıklara işaret ediyor. Kadınların söylemlerindeki “sınırlar” ise kendilerini toplumsal yaşamda var ediş biçimleriyle, yani sınıf, yaş, meslek, siyasi duruş gibi sosyoekonomik ve politik kategorilerle çiziliyor. Bu kategorilerin Kemalist kadınların söyleminde ne gibi farklılıklara yol açtığına burada kısaca değinmek istiyorum. Görüştüğüm kadınların Kemalist kadın hareketinin öncüleri olmalarından dolayı aralarında derin sınıfsal farklılıklar yoktu. Hepsi de büyük şehirde doğup büyümüş, aileleri Cumhuriyet rejiminin elit kadrosundan, Kemalist ideolojiyi bir yaşam tarzı olarak benimsemiş, üst-orta

sınıftan ya da burjuva sınıfından kadınlar. Kendilerini ifade ediş tarzları, giyinişleri, yaşadıkları ya da çalıştıkları mekanlar Kemalist elitizmi içselleştirmiş olduklarını gösteriyor.

Kadınlar arasındaki yaş farkı en çok İslam'a ve başörtülü kadınlara bakışlarını etkiliyor. Yaşça büyük kadınlar çocukluklarını Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamışlar ve Kemalist modernleşmenin kadınlara açtığı alanın kadınlar için ne anlama geldiğinin fazlasıyla bilincindedir. Atatürk'e olan bağlılıkları Kemalist modernleşme projesinde kişi kültürünün belirleyiciliğini gözler önüne seriyor. Kendilerini Müslüman olarak tanımlıyorlar ancak din-modernite karşıtlığını net bir biçimde savunuyorlar. Dolayısıyla başörtüsüne karşı daha itidalli yaklaşmakla beraber başörtülü kadınların "modern hayata" iştirak etmelerinin İslam'a kesinlikle aykırı olduğunu savunuyorlar. Yaşça daha genç olan kadınlar ise din-modernite çatışmasının siyaset düzeyinde yatışmış ve Kemalizmin kadınlara açtığı alanın kanıksanmış olduğu bir dönemde yetiştiklerinden "türban meselesi"nin ortaya çıkışı onlar için daha sarsıcı olmuş. Başörtülü kadınların farklı bir kadınlık durumunu temsilen kamusal alanda varlıkları görece genç olan kadınlar tarafından daha fazla tepkiyle karşılanıyor; onların başörtülü kadınları basitçe "öteki" olarak görmekten ziyade temsil ettikleri kadınlık durumuna yönelik bir tehdit olarak algıladıklarını söylemek mümkün.

Kemalist kadınların mesleki kariyerleri daha çok başörtüsü karşıtlıklarını düşünsel/yasal temellere oturturken belirleyici oluyor. Kemalist söyleme oldukça hakim olan hukukçu kadınlar türban karşıtlıklarını elbette laiklik ilkesiyle ve başörtüsünün kadın-erkek eşitliğine aykırı olduğu gerekçesiyle açıklıyorlar. Kamusal-özel alan ayrımını ciddiyle koruyorlar ve buradan hareketle başörtüsünün özel alanda problem teşkil etmediğini, kamusal alanda var olma talebinin ise yasal açıdan söz konusu bile olmadığını savunuyorlar. Akademi bünyesinde bulunan/bulunmuş kadınlar ise "türban meselesi"ni daha çok sosyolojik boyutuyla ele alan kadınlar arasında yer alıyor. Başörtüsüne bakışları daha gerçekçi olmakla birlikte bunun onların karşıtlıklarını yumuşatan bir etmen

olduğu söylenemez.<sup>147</sup> Serbest çalışan kadınlar başörtüsünü daha çok ekonomik boyutuyla ele alıyor. Örneğin alt sınıftan kadınların maddi yardım almak için türban taktığını ya da türbanın sınıf atlamak için bir araç olduğunu söyleyenler daha çok bu kadınlar. Başörtülü kadınların zenginleşmelerini, lüks tüketimde bulunmalarını tepkiyle karşılıyorlar. Onlar için “türban meselesi” her şeyden çok “sermayenin el değiştirmesi” anlamına geliyor.

Siyasi duruş daha çok Kemalist kadınların Türk siyasi tarihini ele aşıl biçimlerine etki ediyor. Sol Kemalizme yatkınlığı olan kadınlar tarihi sağ-sol çatışması ekseninde okurken diğerleri siyasi tarihi modern-geleneksel, ileri-geri ikiliklerine sadık kalarak değerlendiriyor. Ancak bu farklılık kadınların “türban meselesi”ne bakışlarında radikal bir değişikliğe yol açmıyor ve kadınlar siyaseti Kemalist paradigmanın imperatifleri çerçevesinde ele alıyorlar. Siyasi duruşun ayrıca başörtülü kadına yaklaşım açısından bir fark yarattığı söylenebilir. Sol Kemalist çizgide olan kadınlar başörtülü hemcinslerini “ezilen” kategorisinde değerlendiriyorlar ve ifadelerinde acımanın izlerini yakalamak mümkün. Bu tavır başörtülü kadının edilgen pozisyonunu değiştirmese de laik/İslamcı kadın ayrışması konusunda daha uzlaşmacı bir yaklaşıma imkan tanıyor.

Kemalist kadınları bu şekilde sınıflandırmak konusunda bazı çekincelerimi belirtmemde fayda var. Mülakatlarımı şehir olarak İstanbul ve Ankara ile, görüştüğüm kişiler olarak da Kemalist kadın hareketinin öncü kadınlarıyla sınırlandırmış olmamın çalışmanın sonuçları açısından belirleyici olduğu kanısındayım. İlk, İstanbul ve Ankara’da görüştüğüm kadınlar arasındaki hissiyat farkı bile kadınların bakış açısında yaşadıkları mekanın koşullarının ne kadar etkili olduğunu açığa çıkarıyor. Ankara’daki kadınların siyasi gündemden görece daha fazla etkilendiğini ve “türban meselesi”ne yaklaşımlarının İstanbul’daki kadınlara kıyasla daha hissi olduğunu söyleyebilirim. Mülakatların

---

<sup>147</sup> Bilakis, Kemalist kadınların pozitivist bilim anlayışını sosyal bilimlere uygulayarak toplumsal hiyerarşileri meşrulaştırdıklarını, desteklediklerini ve yeniden ürettiklerini söylemek yerinde olacaktır. Nitekim başörtüsüne yönelik saptamaları tamamen gözleme dayanmaktadır ve duruşlarını bu saptamaları sözde-nesnel bir tarih okumasının süzgecinden geçirerek sağlamlaştırmaktadırlar.

büyük şehirlerle sınırlı olması Kemalizmin kimlik niteliğinin geçerliliğini olduğundan daha fazla gösterme tehlikesi taşıyor. Taşrada kimliklerin kentteki kadar ayrılmadığını, dolayısıyla Kemalizmin bir kimlikten ziyade hala bir ideoloji olarak benimsendiğini belirtmek gerekir.<sup>148</sup> Nitekim taşrada “türban meselesi”nin insanlar arasında ciddi bir kutuplaşmaya sebep olmaması bu saptamanın göstergesidir. Benzer bir şekilde, yalnız Kemalist kadın hareketinin öncüleriyle görüşmüş olmam öne sürülen düşünce ve savunuların sınıf aşırı bir şekilde genelleştirilmemesi konusunda bir uyarı niteliğindedir. Kemalist kadın hareketinin içinde aktif olarak yer almayan ya da daha alt sınıftan kadınların Kemalist kadın kimliğini benimseseler bile başörtülü kadınlar hakkında düşüncelerinin görece daha muğlak ya da ılımlı olması muhtemeldir.

Son olarak, bu çalışmada yer alan mülakatların “türban meselesi”nin siyasi gündemi işgal ettiği ve oldukça ateşli bir biçimde tartışıldığı bir döneme, 2008’in Şubat-Mayıs aylarına denk geldiğini söylemeliyim. Bu durum görüştüğüm kadınların konuya yaklaşımını engellenemez bir biçimde etkiledi, çünkü kendileri de tartışmalarda bizzat taraf oldular. Mülakatlar boyunca araştırmamda “türban meselesi”nin sosyolojik boyutuyla ilgilendiğimi ısrarla vurgulamama rağmen meselenin politik olduğu cevabını almamda ve başörtüsünün AKP hükümeti ile fazlaca ilişkilendirilmesinde siyasi konjonktürün payı olduğunu düşünüyorum.

Kemalist kadın hareketinin kadınların öznel pozisyonlarından kaynaklanan heterojen örüntüsünü açığa çıkarmak Kemalizmi kadınlar yeniden düşünme ihtiyacını doğuyor. Çalışmam boyunca tanımlamaktan kaçındığım ve boş gösteren olduğunu öne sürdüğüm Kemalizme Kemalist kadınların yüklediği anlamlardan yola çıkarak kabaca bir değer atfetmeye çalışacağım. Kemalist kadınlar kendilerini ifade ederken Kemalist ideolojiyi büyük ölçüde referans almakta, Kemalist söylemin sınırları içerisinde konuşmaktalar. Ancak yukarıda belirttiğim gibi kullandıkları dil Kemalist söylemin katı bir biçimde yeniden üretilmesinden

---

<sup>148</sup> Kemalist örgütlenmelerin taşra teşkilatlarının kent teşkilatlarıyla karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Necmi Erdoğan, “Kemalist Non-Governmental Organizations: Troubled Elites in Defence of a Sacred Heritage,” *Civil Society in the Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Contemporary Turkey* içinde (İstanbul: Orient-Institut, 2000), s.251-282.



çok bu söyleme kişisel deneyimlerinin süzgecinden geçerek eklemlenmelerinin izlerini taşıyor. Kadınların deneyimleri ürettikleri söylemin formunu belirlemese de içeriğinde etkili oluyor; yani Kemalizm burada kadınların deneyimlerini anlamlandırdıkları dil olarak işlev görüyor. Bu durum Kemalizmi Levent Tezcan'ın Laclau'dan ödünç alarak önerdiği biçimde bir “yazım yüzeyi” olarak düşünmemize olanak tanıyor. Başka bir deyişle Kemalizm kadınların düşünce ve hislerini Cumhuriyet ve laiklik ekseninde ifade etmelerini sağlayan referans alanını oluşturuyor.<sup>149</sup>

Kemalist kadın kimliği kadınların kendilerini bu yazım yüzeyinde ifade etmelerinde önemli bir rol oynuyor. Çünkü kadınların sosyal aktörler olarak var olmaları ve Cumhuriyet'in değerlerini korumak adına toplumsal meselelerde söz sahibi olmaları bizzat bu kimlik vasıtasıyla gerçekleşiyor. Yanı sıra Kemalist kadınların kendilerine ve başörtülü kadınlara bakışları da yine Kemalist kadın kimliğinin çizdiği sınırlar içinde anlam kazanıyor. O halde Kemalizmi bir yazım yüzeyi olmanın yanında bir kimlik olarak da ele almak gerekiyor. Bir yazım yüzeyi olarak Kemalizmin olumsuzluğunun Kemalist kadın kimliği tarafından sınırlandırıldığını, dolayısıyla kadınların deneyimlerinden yola çıkarak ürettikleri bilginin ve Kemalist söyleme eklemlenme biçimlerinin bu kimlik çerçevesinde çeşitlilik barındırdığını söylemek mümkün.

Buradan yola çıkarak Kemalist kadın hareketine ilişkin bazı tespitlerde bulunabiliriz. İlk, Kemalist kadın hareketi Kemalist modernleşmenin kadınlara açtığı alan üzerine inşa edilmiş bir harekettir. Bu durum Kemalist kadınların “kadın bakış açısına” sahip olmalarının önünde bir engel teşkil etmemekte, ancak perspektiflerinin kapsamını ve derinliğini belirlemektedir. Dolayısıyla Kemalist kadınlar kadın bakış açılarını kamusal alanda kadın-erkek eşitliği, kadınların toplumsal hayata eğitim, istihdam vs. aracılığıyla katılımı, kadına karşı şiddetin

---

<sup>149</sup> Levent Tezcan yazım yüzeyi olarak Kemalizmi, arzuların ve amaçların ifade bulduğu bir siyaset dilinden, politik tavrı belirleyen bir işlev görmesiyle ayırıyor. Buna göre yüzey kavramı, “tek tek içeriklerin ötesinde, onlarla özdeş tutulmayan bir biçimde kullanıldığında bir anlam ifade eder. Yüzeye, toplumsal çatışmalar bağlamında yeni içerikler yazılır, güç ilişkilerinde kaymalar olur. Dil, böylelikle nesnel bir *temel* olarak çalışmaz, yalnızca yeni olasılıklara, kendilerini siyasal kavgada yerleştirebilecekleri bir *taban* sağlar.” Levent Tezcan, “Kemalizmi Düşünmenin Sorunları,” *Toplum ve Bilim* 74, Güz 1997, s.204.

önlenmesi gibi konularla kısıtlamaktadırlar. Ancak burada “kadın bakış açısı”nın kendisinin sınırlı bir referans noktası olduğunu da belirtmek gerekir. Kemalist kadınların söyleminde kadın bakış açısı belli bir kadınlık durumunu verili/doğal kabul eden, her kadın için bu durumun geçerli olduğunu varsayan bir anlayışa tekabül etmektedir. Bu anlamda Kemalist modernleşmenin cinsiyet rejiminin sorgulanması ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yapısal dönüşümü için atılacak adımların önündeki en büyük engel belki de Kemalist kadın kimliğinin kendisidir. Başka bir deyişle Kemalist kadın kimliği, belirli bir kadınlığın bakış açısını genele yansıtmakta ve böylece farklılıkları içeren, çoğulcu bir kadın bakış açısını olanaksız kılmakta, bilakis farklı kadınlık durumları arasındaki hiyerarşinin korunması halinde tutarlılığını sağlayabilmektedir. Böylece Kemalist kadınlar kadınların bölünmesi üzerine kurulu erkek egemen sistemle son tahlilde iş birliği yapmakta ve ve bu sistem tarafından tanımlanan Kemalist kadın kimliğinin kendilerine tanıdığı imtiyazları saklı tutarak sistemi içselleştirmektedirler.

O halde birinci bölümde tartışılan feministler-Kemalist (eşitlikçi) feministler sınıflandırması yeniden ele alınabilir. Kemalist kadınların kadın-erkek eşitliğine yönelik öne sürdükleri talepler itibariyle formel olarak eşitlikçi feministler oldukları doğrudur. Ancak Kemalist kadınlar aynı zamanda kadınların temsilcisi ve kurtarıcısı olma görevini üstlenmişlerdir. Bu görev meşruiyetini modern-geleneksel kadın ikiliğinin ön kabulünden alır. Buradan hareketle bazı kadınların (başı açık, şekil itibariyle Batılı yaşam tarzını benimsemiş, dışarıdan bakıldığında İslam ve gelenekle bağını koparmış olan vs.) diğerlerine kıyasla ikincil pozisyona sahip olmaları, bu durumun sorumlusu olarak gelenek ve İslam gösterilerek doğallaştırılmaktadır.<sup>150</sup> Kadınların toplumdaki ikincil pozisyonlarını, ezilmelerini doğallaştıran, kadın politikasını bu bakış açısı üzerinden şekillendiren bir hareketin kadınları kurtarma misyonunu nasıl gerçekleştireceği sorgulanmalıdır.

---

<sup>150</sup> Kemalist kadın kimliği karşısında ikincil pozisyona sahip olanlar elbette sadece başörtülü kadınlar değil. Burada “türban meselesi”nin ve başörtülü kadına bakışın Kemalist kadın kimliğini okumak üzere bir mercekle kullanıldığı hatırlanmalı. Kemalist kadınlar yalnızca başörtülü kadınları değil, “Türk kimliği” ve “kutsal aile” formülasyonunun dışında kalan kadınları (Kürt, lezbiyen, gayrimüslim, vs.) da ötekileştirmektedirler; bu ise ancak başka bir çalışmanın konusu olabilir.

Bu konuda Aksu Bora'nın sözleri dikkate değerdir: “Bir ortaklık olarak Kadınlık eğer ezilmeden doğuyorsa, yani asıl olarak sosyolojik olarak tanımlanıp buradan kadın politikası üretiliyorsa, kurtuluşun kadınların kendileri ya da kurtarıcılar eliyle olması arasında çok büyük bir fark kalmaz – asıl fark, Kadınlık'ın politik bir ortaklık olarak tanımlanabilmesiyle sağlanır.”<sup>151</sup> Buradan bakıldığında kadınlığı politik bir ortaklıktan çok Kemalizmin bir bileşeni olarak ele alan Kemalist kadınların “feminist” olarak nitelendirilmesini sorunlu gözükmektedir.

Kemalist kadınların başörtülü kadınlara özne pozisyonlarını teslim etmiyor oluşları kadın hareketi içinde verdikleri mücadelenin başörtülü kadınlara “rağmen” olmasının zeminini pekiştirmektedir. Bu durum toplumsal eşitsizliğin ve hegemonya mücadelesinin kadınlara maliyetinin desteklenmesiyle, yanı sıra Kemalist kadınların bu mücadeleden istifade etmeleriyle sonuçlanır. Başörtülü kadınlar hala kurucu bir eksiklikle tanımlanmakta ve Kemalist kadınların “dönüştürme/kurtarma” misyonu böylece canlı tutulmaktadır. Kemalist kadınların bu tutumu birinci bölümde değindiğimiz “emperyal feminizm” kavramının bugün de geçerliliğini koruduğuna işaret etmektedir. Başka bir deyişle Kemalist kadınların “feminist” söylemleri pratikte erken Cumhuriyet döneminin sözde-devlet feminizminin bir uzantısı olarak tezahür etmektedir.

Tüm bunların ışığında, Kemalist kadın kimliğinde Cumhuriyet Mitinglerinde öne sürüldüğü gibi bir sabitlik ve sürekliliğin var olduğundan bahsetmek mümkündür. Kemalist kadınlar Kemalist modernleşmenin sac ayaklarından biri olan ve toplumsal hayatta var olmalarını sağlayan bu kimliğe bugün de sıkıca sarılmakta ve bu kimliğin sınırlılığına dair eleştirel bir tutum benimsememekteler. Siyasi taleplerini kendileri için değil, Cumhuriyet için, gelecek nesiller için dile getiriyorlar. Söylemlerinin içeriği Kemalizmin asr-ı saadeti olan Kuvayi Milliye ve erken Cumhuriyet dönemlerine atıflarla, ve laiklik olgusunun Kemalistleri toplumun geri kalanından ayrıştırıcı bir işlev görmesiyle anlam kazanıyor. Bu durum Kemalist ideolojinin hegemonya bunalımında kadınları göreve çağırmasının bir yenilik değil, bilakis bir “geleneğe” olduğunu gösteriyor. Kemalist

---

<sup>151</sup> Aksu Bora, “Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı,” *Birikim* 184-185, Ağustos-Eylül 2004, s.21.

kadınlar “cumhuriyetçiliğin toplumsal cinsiyet rejimine sahip çıkan bir bakış açısıyla”<sup>152</sup> Cumhuriyet değerlerini koruma görevini yeniden üstleniyorlar. Bu anlamda Cumhuriyet Mitinglerinin Kemalist kadın hareketinde yarattığı kırılma Kemalist kadın kimliğinin içeriğindeki değil örgütlenme biçimindeki, yani formundaki bir değişikliğe işaret ediyor. Başka bir deyişle Kemalist kadın kimliğinin tanınma talebi, içeriği değiştirilmeksizin muhafaza edilmeye çalışılarak, ancak bu defa yüksek sesle ve örgütlü bir biçimde ifade ediliyor.

Kemalist kadın kimliğinin ve bu kimlik etrafında örgütlenen hareketin bugün Türk siyasi haritasında nereye tekabül ettiği sorusunun cevabını ise yine Kemalist kadınların başörtüsü karşıtlığı veriyor. Kemalist kadınların birbirlerinden farklı ve zaman zaman birbirleriyle çelişen düşünce ve duruşları türbanı net bir şekilde tanımlamanın olanaksız olduğunu gösterse de “türban meselesi”nin koordinatlarını belirlememize yardımcı oluyor. Bu koordinatlar başörtüsüyle türbanı ayıran eşik üzerinde yer alıyor. Kemalist kadınlarla yaptığım mülakatlar türban ile başörtüsü arasındaki farkın sadece siyasal ile dini/geleneksel arasındaki farka ya da basitçe kamusal-özel alan ayırımına tekabül etmediğini göstermekte; bu fark aynı zamanda sosyoekonomik ve kültürel alanlarda ve kadın hareketinin içinde de tezahür ediyor. Bu durum “türban meselesi”nin koordinatlarından birinin de sınıfsal olduğuna işaret etmektedir. “Türban meselesi”, yükselen İslamcı ideolojinin ötesinde, bu ideolojiye eklenerek yükselen bir sınıfın ve bu sınıfa mensup kadınların temsil ettiği bir kadınlık durumunun da göstereni haline gelmiştir.

O halde Kemalist kadınların başörtüsü karşıtlığı bir sınıf antagonizmasına da işaret etmektedir. Slavoj Zizek, sınıf çatışmasının feminist mücadeleyle olan ilişkisini tartışırken feminist söylemin, üst orta sınıflar için, onların “patriarkal” alt sınıflar karşısındaki üstünlüklerini onaylayan bir ideolojik aygıt olarak işlev görebileceğini söyler.<sup>153</sup> Burada kastettiği sadece feminist mücadelenin farklı

---

<sup>152</sup> Nükhet Sirman, “Cumhuriyet Mitingleri, Kadınlar Arası İttifak ve Seçimler Üzerine Sohbet,” *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 3, Haziran 2007.

<sup>153</sup> Slavoj Zizek, *The Parallax View* (USA: MIT Pres, 2006), s.361-2.

şekillerde sınıf çatışmasına eklenilebileceği değildir; sınıf çatışması ayrıca belli bir feminist mücadelenin neden üst-orta sınıflar tarafından benimsendiğini de açıklar. Kemalist kadınların başörtüsü karşıtı mücadelelerini, örtünen kadınların İslamcı erkekler tarafından zorla kapatıldıkları iddiası ve bu kadınları özgürleştirme çabası ile meşrulaştırmaları sınıf çatışması ekseninde okunduğunda şu saptamayı yapmak yerindedir: Kemalist kadının geleneksel ötekisine göre kültürel/ekonomik anlamda üstün pozisyonunun tehlikeye düşmesi ve/veya konumunu İslamcı yeni elit kadınla paylaşacağı korkusu, onun neden bu tarz bir söylem oluşturduğunu açıklar.

“Türban meselesi” bir sınıf çatışması olarak ele alındığında modern-geleneksel ikiliği yeni bir boyut kazanmaktadır. Kemalist kadın kimliğinin temsil ettiği modernlik, homojen bir toplum tahayyül eden, kapsayıcı bir söylem olmaktan çıkmış, “merkezi belirli bir kimlik tarafından işgal edilen bir söyleme”<sup>154</sup> dönüşmüştür. Böylece başından beri sınıfsal nitelikli de bir bölünme olan modern-geleneksel ikiliği artık reel bir sınıf çatışması halini almıştır. Kemalist kadınların modernliği sahiplenen söylemleri, başörtülü kadınların “sistemi ekonomik, politik ya da sembolik olarak tehdit ettikleri”<sup>155</sup> için toplumsal hiyerarşideki pozisyonlarını korumaya yöneliktir. Öte yandan Kemalist kadınlar başörtüsünü iktidarla özdeşleştirerek “türban meselesi”nde belirleyici bir biçimde taraf olmakta, böylece siyasal simge olduğu için reddettikleri türbanı mücadelelerinin aracı olarak bizzat kullanmaktalar. Bunun sonucu başörtüsünün sosyo-tarihsel bağlamından ve normatif içeriğinden koparak ideoloji alanına hapsedilmesi olmuştur.

Son olarak, çalışmam boyunca Kemalist kadınların dile getirdikleri endişeleri ve korkuları yorumsuz bırakmış olmama değinmek istiyorum. Kadınların ifade ettiği kaygı ve korkuların, ya da Melek Göregenli’nin deyişiyle “hiyerarşiyi arttırıcı meşrulaştırma mitleri”nin<sup>156</sup>, tamamıyla asılsız ya da irrasyonel olduğunu

---

<sup>154</sup> Sayyid, s.277.

<sup>155</sup> Melek Göregenli, “Bir Ayrımcılık Meselesi Olarak “Başörtüsü”,” *Amargi* 1, Yaz 2006, s.29-31.

<sup>156</sup> Göregenli, s.30.

söylemek halihazırda mümkün değil. Ancak, bu çalışmayı yapmaktaki amacımın Kemalist kadınların söylemlerinin kadınların kurtuluşu açısından sınırlılığına işaret etmek olduğunu hatırlayarak, öne sürdükleri kaygı ve korkuların içerik olarak “doğru” ya da “yanılsama” olmasının başörtüsü karşıtlığının etik-politik boyutuyla ilgisi olmadığı kanısındayım. Çünkü başörtüsünün normatif içeriği her şeyden önce kadınları ilgilendirir; Kemalist kadının öne sürdüğü kaygı ve korkularsa bu içeriği öncelikle karşı oldukları iktidarın göstergesi olarak ele almaktadır. Aksine, “türban meselesi”nin Kemalist kadınların söyleminde pek de yer tutmayan demokratik bir zeminde tartışılabilmesi için doğruluk-yanlışlık eksenindeki temsilci problematikten kopması gerekmektedir.<sup>157</sup> Üstelik bir söylemin neyi önerdiği ile onun ideolojik oluşu arasında doğrudan bir ilişki yoktur; siyasi bir bakış açısı nesnel içeriği konusunda gayet “doğru” bir tavır aldığı anda bile, yine de bütünüyle ideolojik olabilir. Bunun tersi de doğrudur: siyasi bir bakış açısının kendi toplumsal içeriği hakkındaki fikri bütünüyle yanlış çıkabilir, ama bunun “ideolojik” bir yanı yoktur.<sup>158</sup> Dolayısıyla Kemalist kadınların söylemini eleştirirken, bu söylemin içeriğinin doğru ya da yanlış olduğuna bakmaksızın sosyal tahakküm ilişkilerinde nasıl bir işlev gördüğünü ve bu ilişkilerin meşrulaştırılmasının ardındaki mantığı ortaya koymaya çalıştım.

Kemalist kadınların bugün taraf olduğu laik/İslamcı kadın ikileminin üzerine inşa olduğu zemin, bir aydınlanma projesi olarak Kemalist modernleşmenin içsel çelişkisini barındırıyor. Bu zeminde “laik” ve “İslamcı” söylemlerin birbirine karşıtlığı “kendiliğinden” gözükmemektedir. Oysa laik ve İslamcı diye iki farklı diskur yoktur; kültürel/sınıfsal bir antagonizmle içinden bölünmüş ve birbirinin karşıtı olarak konumlandırılmış tek bir diskur vardır ve bu hegemonya

---

<sup>157</sup> Başörtüsü konusunda laik-İslamcı ikiliğinden sıyrılmak ve bu ikilikten ayrı bir açılma yönelmek için Ahmet İnsel’in sözleri yol göstericidir: “Demokratik ilkelerden hareket edersek, kamu alanında genel ahlaka aykırı olmadıkça- ki bu sınırlamanın kapsamının da dar olması gerekir-, insanların nasıl giyinemeyeceklerinin siyasal güç tarafından belirlenmesi tartışmasız anti-demokratik bir tasarruftur. Başörtüsünde olduğu gibi, bunun bir simge olarak mı kullanıldığı, yoksa “samimi” inanç gereği olarak mı kullanıldığı tartışmasının bile demokratik bir çerçevede yeri yoktur. Bu bir hak tartışmasının nesnesi değil, ideolojik bir hegemonya mücadelesinin nesnesi olabilir.” Ahmet İnsel, “Ahlak İçin Dine İhtiyacımız Var Mı?”, *Birikim* 137, Eylül 2000, s.23-25.

<sup>158</sup> Slavoj Žižek, “İdeoloji Hayaleti”, *Kırılgan Temas* içinde, der. Bülent. Somay ve Tuncay. Birkan (İstanbul: Metis, 2002), 52.

mücadelesinin gerçekleştiği alanı oluşturur.<sup>159</sup> Bu eril mücadele alanında – Kemalist ya da İslamcı- kadınlar için seslerini duyurmak mümkündür, ancak bu her zaman siyasetteki “söylemsel kutuplaşmanın belirlediği terimler ve bağlamlar içinde konum alabildikleri ölçüde”<sup>160</sup> olabilecektir. Bu durum kadınların sosyal aktör konumlarından çok “gösteren” konumlarına işaret etmektedir. Kemalist kadınlar ise bu kurguya riayet ederek kadınların gösteren olma durumunu pekiştirmektedirler.

Zeynep Direk’in belirttiği gibi duyarlı bir yaklaşımın, kamusal alanda geçerli olan kıyafet normunu “devletin kadın bedenini toplumsal cinsiyetlendirmesi bağlamında” eleştirmesi gerekir.<sup>161</sup> Kadın bedeninin gösterge olması İslam’ın bir çelişkisi değil, erkek egemen tüm cinsiyet rejimlerinin barındırdığı evrensel bir çelişkidir. Bu çelişkinin tek tanrılı dinlere indirgenmesi modern-geleneksel ikiliğinin yeniden üretilmesiyle sonuçlanır. Kadın bedeninin üzerinden siyaset yapılan bir gösterge olduğu bir toplumda hangi toplumsal projenin hegemonik olduğu kadının nesne konumu açısından bir fark oluşturmaz. Eğer örtünme ataerkil bir kültüre ait bir iktidar uygulamasıysa, örtünmeme veya açılma da, yaptırımları ve zorunluluklarıyla başka bir ataerkil kültüre ait bir iktidar uygulamasıdır. Bu anlamda örtünmeyen beden örtünen bedenden daha az işaretlenmiş/kurulmuş değildir. Buradan bakıldığında, başörtüsünü basitçe İslamcı erkeklerin kadınlar üzerindeki baskı aracı olarak görmek kadar, Kemalist kadın kimliğini kamusal alanda kadın-erkek eşitliğinin bir aracı olarak olumlamak da çelişik bir durumdur.<sup>162</sup>

Kemalist kadınların pek çoğunun da belirttiği gibi laik/İslamcı kadın ikiliği tüm kadınları olumsuz yönde etkiliyor. Bu ikiliğin aşılması ise farklı kadınlık durumlarından birinin hegenomik pozisyonunu saklı tutup diğerinin ikincil

---

<sup>159</sup> Zizek’e göre bu antagonizma birbirine karşı iki pozitif mevcudiyetin (laiklik ve İslamcılık) bir arada varoluşuna yönelik sayısız teşebbüsler olarak kurulmuştur. Slavoj Zizek, “The Spectre of Ideology,” *Mapping Ideology* içinde (New York: Verso, 1994), s. 23.

<sup>160</sup> Yeğenoğlu, s.167.

<sup>161</sup> Zeynep Direk, “Başörtüsü Yasağı Üstüne”, *Amargi* 1, Yaz 2006, s.16-18.

<sup>162</sup> Yeğenoğlu, s.125.

pozisyonunun doğallaştırılmasıyla mümkün gözüküyor. Daha çok, laik/İslamcı ikiliğinin *iki tarafının da* modern-erkek egemen bir toplumun düalist yapısı için içsel bir gereklilik olduğuna dikkat çekmek ve kadınlar arası eşitliğe kadın-erkek eşitliği kadar değer atfetmek gerekmekte. O halde tüm kadınların özerk özne konumlarının çoğulcu bir biçimde teslim edilmesi aciliyet taşıyor. “Türban meselesi”nin kadınlar lehine çözülmesi, “modernleşme ve demokratikleşme süreçlerinin kadını araçsallaştırarak ‘gösterme’ niteliğindeki tarihsel mirasından kurtulup, birey olarak ‘görünme’ zihniyetinin kabulüyle mümkün olabilir.”<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Sevgi Uçan. “İkinci Dalga Feminizmin Açtığı Alan: Demokratikleşmeden AB’ye,” *Birikim* 184-185, Ağustos-Eylül 2004, s.95.



## 5. KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, Nermin. "Söylemden Protestoya: Türkiye'de Kadın Hareketinin Dönüşümü." *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler İçinde*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Aksoy, Murat. *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Akşit, Elif E. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim, 2005.
- Altınay, Ayşegül. "Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm." *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, derleyen A. G. Altınay. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).
- Apatay, Çetinkaya. *Türklerin Oba-Toplum Yaşantısındaki Düşünce ve İnançlarından Mustafa Kemal Türkiye'sinin Türk Kadını'na*. İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1996.
- Arat, Necla. *Susmayan Yazılar: Eğitim, Laiklik, Kadın ve Siyaset Üzerine*. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Arat, Yeşim. "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar." *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, derleyenler S. Bozdoğan ve R. Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Arat, Yeşim. "Women's Movement of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?" *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* içinde, derleyenler F.M. Göçek ve S. Balaghi. New York: Columbia University Press, 1994.
- Arat, Zehra. "Turkish Women and the Republican Construction of Tradition." *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* içinde, derleyenler F.M. Göçek ve S. Balaghi. New York: Columbia University Press, 1994.

- Berkday, Fatmagül. “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, derleyen U. Kocabaşoğlu. 4. Basım. İstanbul: İletişim, 2007.
- Berkday, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis, 2003.
- Berkday, Fatmagül. “Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var Mı?” *80’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, derleyen Şirin Tekeli. 3. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Bora, Aksu. “Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı.” *Birikim* 184-185 (Ağustos-Eylül 2004): 106-112.
- Bora, Aksu. “Kadın Devrimi.” *Birikim* 218 (Haziran 2007): 46-49.
- Bora, Aksu “Zenciler Birbirine Benzemez!” *Amargi* 1 (Yaz 2006): 22-23.
- Bozan, İrfan. *Devlet ile Toplum Arasında: Bir Okul, İmam Hatip Liseleri; Bir Kurum, Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2007.
- Chatterjee, Partha. “The Nation and Its Women.” *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995* içinde, derleyen R. Guha. 2. Basım. USA: University of Minnesota Press, 1999.
- Çağatay, Selin. ve Özkurt, Kerem. “Kemalizmi Kitlesele Refleksiyle Düşünmek: Cumhuriyet Mitingleri Üzerine Bir Deneme.” *Birikim* 230-231, (Haziran-Temmuz 2008): 118-126.
- Çakır, Ruşen. “Dindar Kadının Serüveni.” *Birikim* 137, (Eylül 2000): 27-35.
- Çakır, Ruşen. “Türkiye’de İslami Kültür ve Entelijensiya.” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 12* içinde. İstanbul: İletişim, 1996.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. 2. Basım. İstanbul: Metis, 2006.
- Çelik, Nur B. “Kemalist Hegemonya Üzerine.” *Birikim* 105-106, (Ocak-Şubat 1998): 28-37.

- Direk, Zeynep. "Başörtüsü Yasağı Üstüne." *Amargi* 1, (Yaz 2006): 16-18.
- Durakbaşa, Ayşe. *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. 3. Basım. İstanbul: İletişim, 2007.
- Durakbaşa, Ayşe. "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler.", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Dursun, Çiler. "İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması." *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi* içinde, derleyen Ç. Dursun. Ankara: Elips Kitap, 2004.
- Erdoğan, Necmi. "Kemalist Non-Governmental Organizations: Troubled Elites in Defence of a Sacred Heritage." *Civil Society in the Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Contemporary Turkey* içinde, derleyenler s. Yerasimos, G. Seufert ve K. Vorhoff. İstanbul: Orient İnstitut, 2000.
- Erdoğan, Necmi. ve Üstüner, Fahriye. "Quest for Hegemony: Discourses on Democracy." *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, derleyenler N. Balkan ve S. Savran. New York: Nova Science Publishers, 2002.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. 8. Basım. İstanbul: Metis, 2004.
- Göregenli, Melek. "Bir Ayrımcılık Meselesi Olarak 'Başörtüsü'." *Amargi* 1 (Yaz 2006): 29-31.
- Hall, Stuart. "Foucault and Discourse." *Social Research Methods: A Reader* içinde, derleyen C. Seale. London: Routledge, 2004.
- Işın, Ekrem. "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat." *Tarih Toplum* 51, (Mart 1988): 19-21.
- İnsel, Ahmet. "Ahlak İçin Dine İhtiyacımız Var Mı?" *Birikim* 137, (Eylül 2000): 23-25.

- Kahraman, Hasan B. "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm." *Doğu-Batı* 20, (Güz 2002): 159-187.
- Kandiyoti, Deniz. "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar." *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, derleyenler S. Bozdoğan ve R. Kasaba, çeviren Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis, 1997.
- Kentel, Ferhat. "Teorinin Raconunu Bozan Başörtüsü – Bir Direnişin Anatomisi." Yayınlanmamış makale.
- Keyman, Fuat E. "Levent Tezcan'a Yanıt: Kemalizm, Gelenek ve Demokratik Açılım." *Toplum ve Bilim* 75, (Kış 1997): 196-207.
- Kılıç, Zülal. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış." *75 yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. 7. Baskı. İstanbul: İletişim, 2003.
- Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri*. İstanbul: ALFA Kitabevi, 2003.
- Özkan, Fadime. *Yemenimde Hare Var: Dünden Yarına Başörtüsü*. İstanbul: Elest Yayınları, 2005.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. 3. Basım. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Sancar, Serpil. "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi." *Doğu-Batı* 29, (Güz 2004): 197-214.
- Sayyid, Bobby. "Sign O'Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade." *The Making of Political Identities* içinde, derleyen E. Laclau. London: Verso, 1994.

- Sevinç, Necdet. *Eski Türklere Kadın ve Aile*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1987.
- Sirman, Nükhet. "Constituting Public Emotions Through Memory: Interviewing Witnesses." *New Perspectives on Turkey* 34, (2006): 31-46.
- Şeni, Nora. "Fashion and Women's Clothing in the Satirical Press of İstanbul at the End of the 19th Century." *Women in Modern Turkish Society: A Reader* içinde, derleyen Ş. Tekeli. London: Zed Books, 1995.
- Şerifsoy, Selda. "Aile ve Kemalist Modernizasyon projesi, 1928-1950." *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, derleyen A.G. Altınay
- Tezcan, Levent. "Kemalizmi Düşünmenin Sorunları." *Toplum ve Bilim* 74, (Güz 1997): 194-208.
- Tillion, Germaine. *Harem ve Kuzenler*. İstanbul: Metis 2006.
- Toprak, Zafer. "Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası." *Tarih Toplum* 51, (Mart 1988): 28-29.
- Tuksal, Hidayet. "Siyasal Simge Kalmadı, Rol Modeli Verelim Mi?" *Amargi* 1 (Yaz 2006): 24-28.
- Uçan, Sevgi. "İkinci Dalga Feminizmin Açtığı Alan: Demokratikleşmeden AB'ye." *Birikim* 184-185 (Ağustos-Eylül 2004): 113-121.
- White, Jenny B. "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Women." *NWSA Journal* 15/3, (Fall 2003).
- Yalman, Galip L. "The Turkish State and Bourgeoisie in Historical Perspective: A Relativist Paradigm or a Panoply of Hegemonic Strategies?" *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, derleyenler N. Balkan ve S. Savran. New York: Nova Science Publishers, 2002.
- Yeğenoğlu, Meyda. *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis, 2003.

- Yüce, Turhan T. *Bilimsel Açıdan Laiklik, İrtica ve Atatürk*. Ankara: Emel Matbaası, 1997.
- Zihnioğlu, Yaprak. *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis, 2003.
- Zizek, Slavoj. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso 1996.
- Zizek, Slavoj. *The Parallax View*. USA: MIT Pres, 2006.
- Zizek, Slavoj. "İdeoloji Hayalet" *Kırılgan Temas* içinde, derleyen B. Somay ve T. Birkan. İstanbul: Metis, 2002.
- Zizek, Slavoj. "The Spectre of Ideology." *Mapping Ideology* içinde, derleyen S. Zizek. New York: Verso, 1994.
- "Cumhuriyet Mitingleri, Kadınlar Arası İttifak ve Seçimler Üzerine Sohbet: Hülya Gülbahar, Nazan Üstündağ, Nükhet Sirman, Şemsa Özar, Zeynep Kutluata, Derya Demirler." *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, sayı 3, Haziran 2007. <<http://www.feministyaklasimlar.org/>>
- "İkinci Kadın Devrimi: Feminizm, İslam ve Türkiye Demokrasisinin Olgunlaşması." European Stability Institute, Haziran 2007. <[http://www.esiweb.org/index.php?lang=tr&id=156&document\\_ID=91](http://www.esiweb.org/index.php?lang=tr&id=156&document_ID=91)>