Nilüfer Göle

Modern Mahrem

MEDENİYET VE ÖRTÜNME



metis

Nilüfer Göle

Modern Mahrem

Medeniyet ve Örtünme

Nilüfer Göle 1953 yılında Ankara'da doğdu. ODTÜ ve Fransa'da Paris I Üniversitesi'ndeki eğitiminden sonra sosyoloji doktorasını Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de aldı. 1983-85 yıllarında Maison des Sciences de l'Homme'da yardımcı doçent, Ecole Superieur de Commerce de Paris'de öğretim görevlisi olarak çalıştı. Yazarın *Mühendisler ve İdeoloji* (1998), *Melez Desenler* (2000), bir atölye çalışması olan *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (2000) ve *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa* (2009) başlığını taşıyan diğer kitaplarının dışında Türkçede ve yabancı dillerde yayımlanmış çok sayıda makale ve incelemesi bulunuyor.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Modern Mahrem
Medeniyet ve Örtünme
Nilüfer Göle

© Nilüfer Göle, 1991
© Metis Yayınları, 1991

İlk Basım: Ekim 1991
On Birinci Basım: Ekim 2011

Yayıma Hazırlayanlar:
Müge Gürsoy Sökmen, Kaya Şahin

Kapak Resmi: Erol Akyavaş
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-194-2

Nilüfer Göle

Modern Mahrem

MEDENİYET VE ÖRTÜNME

metis

NİLÜFER GÖLE KOLEKSİYONU

•

MODERN MAHREM
Medeniyet ve Örtünme
1991

MÜHENDİSLER VE İDEOLOJİ
Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere
1998

MELEZ DESENLER
İslam ve Modernlik Üzerine
2000

İSLAMIN YENİ KAMUSAL YÜZLERİ
İslam ve Kamusal Alan Üzerine
Bir Atölye Çalışması
2000

İÇ İÇE GİRİŞLER: İSLAM VE AVRUPA
2009

Büyükannem
Zehra Bozer'e

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 9

ÖNSÖZ:
MODERN MAHREM ÜZERİNE 11

GİRİŞ:
DOĞU-BATI KARŞITLIĞI 43

I
BATILILAŞMA'NIN MİHENK TAŞI: KADIN 49
Medeniyet Bilinci ve Kadın 50
Batıcı Eşitlik, İslamcı Ahlak ve Türkçü Gelenek 57
Görünürlük, Serbestlik 70
Asrîlik ve Örtünme 73

II
MEDENİYET PROJESİ: KEMALİZM 82
Alafrangalık ve Anadolu Kadını 90
Kemalist Feminizm: Kamusal Görünürlük ve
Eşitlikçi Toplumsal Muhayyile 100
Medeniyetçilik Vektörü: Medeni Kanun 102
Kemalist Babalar ve Modern Kızları 106
Özgürlük ve Dişilik 108

III
İSLAMCILAŞMA'NIN SİMGESİ: ÖRTÜNME 114
Geleneksellikten Radikalliğe 121
Örtülü Cinsellik 126
Okumuş Müslüman 130
Arzulanan Yasak Kamusal Alan 133
İslamcı Ütopya: Altın Çağ Saadeti 138
Kültürel İslam ve Siyasal İslam 144
Toplumsal Pratik 151

SONUÇ:
Modernizmin Karanlıktaki Yüzü 170
İslami Kimlik ve Toplumsal Katılım 178

Kaynakça 183

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın yakın tarihe ilişkin ilk aşaması 1985 yılında Paris'te, UNESCO'nun desteği ile yapılmış ve bir rapor olarak sunulmuştur. Wassyla Tamzali, yaşamımda başka konularda olduğu gibi bu çalışmanın yapılmasına da "vesile" olmuştur. İkinci aşama olan saha çalışması 1987 yılında Türkiye'de yapılmıştır. UNESCO'dan Pierre Kalfon, her türlü desteği ve esnekliği sağlamıştır. Hocam Alain Touraine'in öğretisi olmadan zaten böyle bir çalışma yapmaya gerek duymazdım: Toplumsal pratiklere doğru indikçe toplumsal teorilere, soyutlamalara doğru gidileceğini bana o göstermiştir.

Öncelikle araştırmaya katılan İslamcı kız öğrencilere teşekkür ederim. Sonra, Servet Onay Aşkın olmasaydı, saha çalışmasını yürütmem mümkün olmazdı. Araştırmanın örgütlenmesinden, tutanakların oluşturulmasına kadar çalışmanın en ince ayrıntılarını, en mükemmel bir biçimde gerçekleştirdi. İlk raporu Fransızca' dan Türkçe'ye uygulayan Ali Bayramoğlu çalışmamı kitap haline dönüştürmemi ilk teşvik edenlerdendir. Yakın arkadaşım Nihal Kara-İncioğlu ise Türkçe metin üzerinde çalıştığımdan beri metnin her aşamasını okuyarak, düşüncelerini söyleyerek, takıldığım, isteksizleştiğim her dönemde cesaretlendirerek en önemli desteği vermiştir.

Önce saha araştırması, arkasından rapor yazımı, konferanslar, makaleler, kitap için yeniden araştırma; derken bilgisayar uğultusu, disketleri, yeşil ekran, aranan kitaplar ve çıkılamayan tatiller, geziler, panikler, stresli bir yaşam... Bütün bunları diyaloğa ve hoşluğa dönüştüren eşim Asaf Savaş Akat'a teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

MODERN MAHREM ÜZERİNE

Örtünme, yani bir başörtüsünün takılması ve uzun, bol bir elbisenin giyilmesi olarak bilinen tesettür, mevcut geleneklerin çoğu kez önemsenmeyen bir tekrarı olmaktan çok İslami dindarlık ve yaşam biçiminin siyasal anlamda yeniden sahiplenilişini ifade eder. Kadınlar çağdaş İslamcılığın en yeni aktörleri, örtünme ise sembollerin en dikkat çekicisidir.[1] Örtünün dışında hiçbir sembol, İslam'ın Batı'ya göre "ötekiliğini" böylesine çarpıcı bir şekilde yeniden canlandıramaz. Kadınların bedenleri ve cinselliği Batı modernliğinin siyasal ve toplumsal eşitliğe yönelik, türdeşleştirici güçlerine karşı direnen bir farklılığın siyasal bir mevzii olarak sahneye çıkmaktadır. Günümüzde müslüman kadınların örtünmeleri, bir anlamda, İslam ve Batı medeniyetleri arasındaki sınırların aşılamazlığını akla getirir.[2] Başka bir deyişle, kadınların örtülü bedenleri, Batı modernliğinin İslamcı eleştirisinde cinsiyet sorununun ve cinselliğin merkeziliğini yansıtır. İslamcılık, kadınları iffetin ve ahlakın işaretleri olarak gösterir. Kadının katılımı ve si-

**Modern Mahrem'in* daha önceki basımlarında bulunmayan, kitabın daha sonra yapılmış İngilizce basımının önsözü olan bu bölüm Mücahit Bilici tarafından Türkçeleştirilmiştir. (y.n.)

1. İdeolojisi 70'li yılların sonunda bütün müslüman dünyasına (Pakistan'da Mevdudi, Mısır'da Seyyid Kutub, İran'da Ali Şeriati, Türkiye'de Ali Bulaç gibi düşünürler) yayılan, İran devriminden beslenerek şekillenen, kolektif bir eylem olarak çağdaş İslamcı hareketleri adlandırmak için bu metinde *İslamcı hareketler* ve *radikal İslamcılık* terimleri birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Radikalizm terimi bir yandan Batı modernliğine eleştiri yöneltmek, diğer yandan bir sistem değişikliği gerçekleştirerek İslami bir toplum yaratma arzusunu hayata geçirmek üzere İslam'ın kökenlerine ve temellerine dönüşü ifade eder. İlki siyasal ve toplumsal iktidar yoluyla toplumun dönüştürülmesi projelerine, ikincisi ise genelde müslüman kültürüne ve dindarlığına göndermede bulunan sözcükler olsalar da, bu metinde *İslamcı* ve *İslami* sözcükleri birbirlerinden farklı anlamda kullanılmamışlardır.

2. Çağdaş İslamcı örtünme saçı, boynu ve göğsün üst kısmını bütünüyle örten bir türbanla topuklara dek uzanan, renkli, uzun ve bol bir kadın pardösüsünden ibarettir.

yasallaşması da, benzer şekilde, kendini yerel sahanın sınırları içindeki farklı cinsiyet rollerinin tanımlamalarından uzaklaştıran kamusal ve kolektif bir kadın kimliğinin oluşumuna olanak verir. Bu nedenle, bir yaşam biçiminin İslamileştirilmesinde ve dinin politize edilmesinde çağdaş bir sembol olarak kullanılan İslamcı örtünme, yalnızca İslam ve Batı, modernlik ve gelenek, laiklik ve din arasında değil aynı zamanda erkeklerle kadınlar ve kadınlarla kadınlar arasındaki güç ilişkileriyle de kesişir.

Bu kitap, Türkiye'deki örtünme hareketinin anlamını en özel cinsiyet ilişkilerinden medeniyetler arasındaki çatışmalı karşılaşmaya dek uzanan bir güç ilişkileri yelpazesinin çok boyutlu bir analizini yaparak araştırmayı hedeflemektedir. Kadınların örtünmesi, analitik bir ilmek, "medenileşme sürecinin" gizlediği "Doğu ve Batı"[3] arasındaki güç ilişkilerini şekillendirerek İslamcılığın dokusunu ören ve Batı modernliğinin modellerini İslamcılığın prizmasından geçirerek aydınlatan bir tür damar olarak izlenebilir. Bu yüzden, bir yandan İslamcılığın, diğer yandan ise modernizmin gelişmesinde "cinsiyetin içkinliğini"[4] inceliyorum. Çağdaş İslamcılığın, Batı modernliğinin –oluşumunda kadınların rol oynadığı– yerel inşa biçimlerinden soyutlanarak yeterince anlaşılamayacağını savunuyorum.

Bu giriş bölümü, kitabın teorik ve yöntembilimsel yörüngeleri arasındaki gerilime ilişkin bir yeniden değerlendirmedir. Araştırma projesi gözlemlenebilir bir olaydan, Türkiye'de 1983 sonrasındaki dönemde üniversite öğrencilerinin başlattığı örtünme hareketinden kaynaklanmıştır. Türbanlı kız öğrencilerin üniversitelere girmeleri yasaklandıktan sonra örtünme meselesi İslamcı hareketin radikalleşmesinde belirleyici bir güç haline gelerek örtü-

3. Doğu/Batı kategorileri sabit coğrafi varlıklara işaret etmekten çok gelişmiş Batılı ülkelerle (ideolojik dönemlere göre Doğulu, üçüncü dünyalı ve yakın zamanda İslami olmak üzere farklı şekillerde adlandırılan) Batılı olmayan ülkeler arasındaki hâkimiyet ilişkilerinden bağımsız olmayan kültürel temsil biçimlerine atıfta bulunurlar. Doğu nasıl Batı'nın kimliğinin vazgeçilmez bir parçası idiyse, benzer şekilde Batı da Doğu'nun tarih yapımının bir parçasıdır. Bu kategorilerin sorunsallaştırılması için bkz. Edward Said, *Orientalism*, Pantheon, New York, 1978 (Türkçesi Berna Ülner'in çevirisiyle *Şarkiyatçılık* başlığıyla 1998'de Metis Yayınları'nda yayımlanacak, y.n.).

4. M. di Leonardo (der.), *Gender at the Crossroads of Knowledge, Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California P., Berkeley, 1991, s. 30-1.

nen öğrencilerin seferber olmalarına, örgütlü oturma eylemlerine ve gösteri yürüyüşlerine katılmalarına yol açtı. Bu yüzden, örtünme, İslamcı kız öğrencilerin taleplerini kamu karşısında kolektif olarak, açık seçik dile getirmeleri ve eylemlerinin hedeflerini özerklik içinde ortaya koymaları ölçüsünde toplumsal bir hareket olarak ele alınabilir. Örtünme hareketi laikler ve İslamcılar arasında bir siyasal çatışma ve kutuplaşma kaynağı olmuş, entelektüelleri, üniversite öğretim üyelerini, medyayı ve siyasi partileri şiddetli bir tartışmanın içine sokmuştur. Ama en önemli nokta bu tartışmanın genelde laikler ve İslamcılar, özeldeyse kadınlar arasındaki kültürel bölünmeyi açığa çıkarmış olmasıdır. Bu tartışma bir bakıma aym milliyet, din ve cinsiyetin mensupları arasındaki "Batıcı" ve "İslamcı" karşıtlığının hangi ölçülerde olduğuna işaret etmiştir. Bu çalışmanın yapılması, bu genel tartışmanın incelenmesinin yanında, yazarın hem bir Türk entelektüeli, hem de bir kadın olarak duyduğu "kişisel rahatsızlıktan" kaynaklanmaktadır. Öncelikle kadının özgürleşmesini eğitim ve modernleşmeyle ilişkilendiren, Türkiye'nin en gözde "üst anlatı"sına karşı itirazlar tahsilli, ancak İslamcı kadınlardan gelmektedir. Modernliğin gelişiyle birlikte geleneklerin ve dinin kaybolacağı yolundaki (çoğunlukla laik bilimsel eğitimin bir sonucu olarak görülen bir süreç olan) bu evrimsel öncül artık geçerliliğini korumuyor. İkinci olarak, kendisi Türk laik modernizminin bir ürünü olan yazar, aynı sınıfları, eğitimi ve mesleği paylaşan, ancak aym zamanda İslami bir ideal ve kimlik özlemlerini de belirtmekten geri durmayan bu yeni İslamcı kadın tipinin ortaya çıkışını şaşkınlıkla karşılamış ve böylece aynı dine, milliyete ve cinsiyete mensup bu iki kadın tipi arasındaki ortaklık ya da iletişebilirlik bu araştırmanın arkaplanındaki sorulardan biri haline gelmiştir. Bu nedenle yazar, "kişisel rahatsızlık" ile "kamu meselesi" ve "biyografi" ile "tarih" arasında bir bağlantı kurma girişiminde bulunarak kendi kişisel deneyimini, Mills'in deyimiyle bir "sosyolojik tasavvur"a[5] dönüştürmeye çalışmıştır. Bu bölümün birinci kısmı, İslamcı örtünme üzerine yapılan siyasi tartışmanın sosyolojik önemini anlatmakta-

5. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Penguin Books, 1971.

dır. İkinci kısım, son derece kutuplaşmış ve politize edilmiş bir ortamda üst anlatılardan aktör ve anlam üzerinde yoğunlaşmaya geçişten kaynaklanan yöntembilimsel güçlükleri ele almaktadır. Bu güçlükler zaman ve yer açısından araştırmanın koşullarıyla sınırlı değildir; daha genel bir soru olarak araştırmacının konumuna, oradan entelektüeller ve bilgi arasındaki ilişkiye ve nihayet katılım ile analiz, aktör ile yapı arasındaki o çok eski sosyal bilim sorunsalına kadar uzanmaktadır. Üçüncü kısım, İslamcılar'la modernistler arasında yaşanan çağdaş tartışmanın tarihsel bir açıdan kavranabilmesi amacıyla (19. yüzyılda Osmanlı-Türk seçkinleri tarafından başlatılarak Mustafa Kemal Atatürk tarafından 1923'te laik bir devletin kurulmasıyla sonuçlanan) Türk usulü çağdaşlaşmayı ele almaktadır. Bu kısım, modernleşmenin özel ve kamusal alanlar, kadın ve erkek arasındaki ilişkiler ile Türkler'in kendi kendilerini tanımlayışları üzerindeki dönüştürücü etkisini gözden geçirmektedir. Buna ek olarak, Batı Avrupa kültürüyle neredeyse eşanlamlı olarak kullanılan ve reformcu Türk seçkinlerinin çokça rağbet ettiği "evrensel medeniyet" kavramı irdelenmektedir. Dördüncü kısım, kadınların bu "medenileşme projesinde" semboller ve merkezi aktörler olarak durdukları yeri belirlemenin ve üzerinde çalışmanın gerekliliğini savunmaktadır. Beşinci kısım, İslamcı hareketlerin ve özellikle İslamcı örtünmenin önemini "medenileştirme projesine" karşı geliştirdikleri manevralar ve gösterdikleri direniş bağlamında ele almaktadır. Ayrıca bu kısım, cinsiyetçi terimler çevresinde kurgulanmış olan İslamcı kimliğin nasıl Batı modernliğinin algılanma ve inşa biçimlerinden koparılamayacağını anlatmaktadır. Altıncı kısım, İslamcılığın laik yaşam biçimlerine getirdiği ve kendisini kadınların bedensel ve kamusal görünmezlikleriyle ifade eden üstü kapalı eleştiriyi incelemektedir. Ve nihayet son kısımda İslamcı kadınların bir yandan laik eğitim ve İslamcı harekete katılmak, diğer yandan da İslamcı cemaatçiliğin ilkelerine bağlı kalmak yüzünden edindikleri çatışma yüklü gündemi ele almaktadır. Bunlardan ilki kadının kamusal hayata katılımına yol açarken, ikincisi kadına cemaat ahlakı ve kimliğinin taşıyıcısı rolünü yükleyerek kadınların bireyselleşmelerini kısıtlamaktadır.

1. Örtünmenin Sosyolojik Anlamı

İslamcı örtünme hem müslüman ülkelerde hem de Batı Avrupa ülkelerinde siyasi bir mesele olmuştur: Kamu sahasının laikleştirilmesi, dinin eğitimdeki yeri, bireyin farklı kültür ve inançlara sahip olma hakkı gibi toplumun temel değerlerindeki gerilime ışık tutmaktadır.[6] İslamcı öğrencilerin örtünmelerinin tartışmalı bir mesele gibi görünmesinin nedeni örtünmenin üniversite kampüsleri, şehir merkezleri, siyasi partiler ve sınai çalışma yerleri gibi modern toplumsal ortamlarda kadınların dindarlıklarının ve geleneksel rollerinin en açık göstergesi oluşudur. Bu örtünme genellikle "cehalet yanlılığının" gücü olarak algılanmakta ve çoğu kez kadınların kölesel itaatkârlıklarıyla özdeşleştirilmektedir; çünkü, din ve modernlik arasındaki karşıtlıkları muğlaklaştıran, günümüzdeki "cinslerin özgürleşmesi" ve "evrensel ilerleme" kavramlarına yönelik bir tür saldırı şeklinde yorumlanmaktadır. Bu yüzden bütün bir İslam dünyasında İslamcı hareketlerin yeniden canlanmaları, çoğu kez, din ve laiklik, özel ve kamusal alanlar ile partikülarizm ve evrenselcilik arasındaki ikili karşıtlıklarla tasarlanmış evrimsel, tek yönlü bir ilerleme kavramı üzerine kurulu Batı modernizmine bir tür meydan okuma olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca İslamcı örtünme, rakip birey ve toplum anlayışlarına sahip olan Batı ve İslam için bir çatışma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Metaforik olarak, kadınların örtülü bedenleri çağdaş İslamcı hareketlere yeniden hayat vererek onları laik projeden ayrı tutar.

Bu yüzden burada örtünme sorununun İslamcı hareketlerde ikincil bir mesele olmadığını savunmakla kalmayıp, aslında bu sorunun İslamcılar'ın kendilerini tanımlamalarında ve Batı'ya ilişkin zımni eleştirilerinde cinsiyet sorununun merkeziliğine ışık

6. Örneğin, *Le Monde*'un belirttiği gibi, Fransız medyasında sık sık, "L'affaire du foulard" olarak geçen, Fransız ortaokul ve liselerindeki müslüman kız öğrencilerin başlarını örtme taleplerinden kaynaklanan son derece ateşli bir "yargı, siyaset ve kısmen de felsefe tartışmasına" tanık olunmaktadır. Yakın zamanda çıkan bir yasa ("la circulaire Bayrou, 20 Eylül 1994) ortaokul ve liselerdeki tüm "gösteriş amaçlı işaretlerin" kullanımını yasakladı. "La France et L'Islam"daki tartışma için bkz. *Le Monde*, 13 Ekim 1994.

tuttuğunu öne sürüyorum. Bu nedenle örtünme siyasi anlamların ifade edilmesine yardımcı olan çok yönlü bir semboldür. Bundan dolayı çağdaş İslamcı hareketlerin anlamının, yalnızca Batı modernliğiyle (kadınların bedenleri ve sesleriyle biçimlenerek anlamlanan bir ilişki olan) sorunlu ilişkiler aracılığıyla kavranabileceğini savunuyorum. İslamiyet bu nedenle değişmeyen, yani farklı bağlamlara duyarsız ve tarihdışı, sabit bir kimlikten ziyade, kimliğin seçici bir yeniden kurgulanışıyla oluşur. Bu yüzden kadın, iffet ve cinsiyet meseleleri, çağdaş İslamcı hareketlerce İslam dinine duyulan bir bağlılıktan çok modernliğe olan eleştirel bir bağımlılığın sonucu olarak ortaya konmakta ve sorunsallaştırılmaktadır.

Günümüzdeki şekliyle örtünme, genelde İslamcılığın siyasal bir vurgusunu, özeldeyse müslüman kadınların kimliğinin onaylanışını ifade etmektedir. Bu açıdan müslüman kadının geleneksel örtüsü olan başörtüsünden farklıdır.[7] Başörtüsü geleneklerin sınırları içinde kalmış, kuşaktan kuşağa aktarılmış ve kadınlar tarafından edilgence benimsenmişken türban, yaşamın geleneksel alanlarından modern alanlarına geçişi ve siyasi bir duruşu içeren, kadınlarca gerçekleştirilmiş etkin bir sahipleniştir. İslam'a ait bu giyim tarzını –yani türbanı ve uzun, bol pardösüyü– nitelendiren örtünme, İslami dindarlığın ve yaşam biçiminin gelenekler içinde önemsizleştirilmesinden çok onun siyasi alanda sahiplenilişini ima etmektedir. Bu bakımdan örtünme, cemaatin genel normlarına edilgen bir boyun eğişi ifade etmez, İslam'ın kurallarına karşı duyulan aktif bir ilgiyi belirtir. Eğitimli alt ve orta sınıf kadınları "gerçek" İslam'ı bildiklerini iddia ederek kendilerini geleneksel, eğitimsiz kadınlardan ayırmaktadırlar; bu genç İslamcı kadınlar en başta gelenekleri ve dini kendi ailevi yaşamlarında sürdüren ve bilgi ya da uygulama konusunda herhangi bir talepte bulunmayan annelerinin modelini reddederler. Paradoksal bir şekilde, yeni

7. Geleneksel, dindar ve İslamcı tarzların birbirlerinden ayırt edilmeleri ve örtünmenin Mısır'daki sembolik fonksiyonları için bkz. Andrea B. Rugh, *Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986 ve Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling, Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, New York, State University of New York Press, 1992.

edinilmiş sınıfsal statülerini ve toplumsal tanınırlıklarını laik eğitime borçlu olan örtülü öğrenciler kendilerini aym zamanda İslamcı bilgi ve siyaset talebiyle güçlendirirler. Örtülü öğrenciler, İslamcılığın yeni kadın aktörleri olarak dinsel ve laik olmak üzere iki ayrı kaynağın "sembolik sermaye"lerini[8] istekli bir şekilde edinmektedirler. Hem üniversite kampüslerinde, hem de İslamcı hareketler içinde yenilerde elde edilmiş bu görünürlük, kadınların bu yeni sembolik sermayeyi sahiplenişlerine ve yeni bir kadın İslamcı entelektüel figürünün ortaya çıkışına işaret etmektedir.

Dahası, kadınların İslamcı hareketlere katılımı yeni bir ait olma duygusunu sembolize ettiği gibi yeni bir müminler topluluğunu somutlaştırır. Geleneksel örtünme, "halk" giysileri noktasında bir müslüman ülkeden ötekine değişse bile çağdaş İslamcı giyim tarzı tüm müslüman ülkelerde aşağı yukarı aynıdır: Kadınların örtünmelerinin sembolizmi sayesinde bir kimlik ortaklığı kazanılmakta ve ümmet kavramı ulus ötesi bir düzeyde yeniden kurgulanmaktadır.

Özet olarak, kadınların örtünmesi geleneklerle başlayıp gittikçe büyüyen, sarsıntısız, tedrici ve aralıksız bir süreç değildir. Tersine, geleneksel popüler inanç ve âdetlerden ayrılarak dini modernliğe karşı bir kolektif kimlik vurgusu olarak siyasallaştıran kentlileşerek eğitim görmüş olan toplumsal grupların yenilerde İslam dinine getirdikleri yeni bir yorumun sonucudur. Kadınların örtünmesi İslamcılık, geleneksellik ve modernizm arasındaki bu odaksal gerilimin temeli üzerine kurulmuş çağdaş İslamcı hareketin en dikkat çekici ayırt edici niteliğidir.

Bu iki farklı müslüman kadın profili arasındaki fark, örtünmenin yeni anlamı üzerine Türkiye'de 1984'te patlak veren "başörtüsü tartışmasında" çok net bir şekilde gündeme gelmiştir. Geleneksel başörtüsünün modern şehrin kenar mahallelerinde yaşayan alt orta tabaka tarafından kullanılması neredeyse hiç dikkat çekmezken ve geleneklerin devamı niteliğindeki âdetlerden biri olarak görülürken, 1983 sonrası döneme ait bir olgu olan İslamcı giyim tarzının

8. Pierre Bourdieu, *La Distinction, Critique sociale du Jugement*, Paris, Minuit, 1979 (*Distinction*, Cambridge, Harvard University Press, 1984).

bir grup üniversite öğrencisi tarafından benimsenmesi yükselen İslamcı köktendinciliğin manipüle edici bir aracı olarak görülmüş, sonuçta laik ve İslamcı kesim arasında son derece kutuplaşmış bir siyasi tartışmaya neden olmuştur.

Türk medyası İslamcı örtünmeyi geleneksel örtünme tarzından ayırt etmek için kadınların bu yeni örtünmelerini "türban hareketi" olarak adlandırdı. Yeni örtünme hareketi için bulunan "türban" sözcüğü birden fazla anlama gelmekte ve kadınların İslamcı hareketlere katılışlarının ihlalci doğasını ima etmektedir. Türkçe'deki "tül(i)bend" ve Farsça'daki "dülband"dan gelen "türban", başa çepeçevre sarılan ve ketenden, pamuklu bezden ya da ipekten yapılma uzun bir eşarptan ibaret, müslüman kökenli bir başlığı ifade etmektedir. Ancak modern Türkçe'de bu başlık modasını ifade etmek için Fransızca bir sözcük kullanılmıştır; bu, Fransızca'ya da Osmanlı Türkçesi'nden geçmiş bir sözcüktür. Bu yüzden "türban" sözcüğünün kendisi Osmanlı-Türk geleneği ile Batı arasındaki sözcük ve âdet aktarımının, etkileşimin ve karşılıklı nüfuz edişin bir kanıtıdır. Müslüman öğrencilerin örtünme hareketinin "türban hareketi" olarak adlandırılmasıyla birlikte bu örtünme geleneksel başörtüsünden farklılaşmış, modayı hatırlatacak bir değişimin, yani süregelen geleneklerden farklı olarak modern bir sahiplenişin habercisi olmuştur. Öte yandan "türban" Türkçe'de aynı zamanda erkekler tarafından kullanılan dini bir giysi, yani "sarık" anlamına da gelir ve her ne kadar İslam ulemasının gücünü hatırlatsa da şimdi kadınların dinsel siyasallaşmasını ve sahip oldukları gücü ifade etmede kullanılmaktadır. Böylece "türban" adlandırmasının kendisi de Doğu ve Batı, geleneksellik ve modernlik, erkek ve kadın arasındaki güç dinamikleri üzerine kurulu İslamcı örtünmenin melez ve –geleneksel sınırlar açısından– ihlalci doğasını açığa vurmaktadır. Her zaman için tek yönlü bir anlamı,

9. Bu tartışmadaki olayların ve koşulların bir analizi için bkz. Emelie A. Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly*, 58 (6), Kasım 1985.

10. İslamcılar'ın kendileri "türban" sözcüğünü kullanmıyor ve bu isimlendirmeyi eleştirerek "tesettür"ü, yani kadının örtüsünü ya da modern Türkçe'de "başörtüsü"nü kullanmayı yeğliyorlar.

yani "geleneklere geri dönüşü", "köktendinciliğe dönüşü", "kadınların itaatkârlığını" ifade eden ve "İslam temelde Batı'dan farklıdır", "Kadınların özgürleşmesinin koşulu Batılılaşma'dır" türünden ikili karşıtlıkları destekleyen geleneksel örtünme adlandırmasına karşılık "türban" ismi genelde İslamcılığın, özeldeyse kadının katılımının melez ve ihlalci doğasını temsil etmektedir.

2. Aktör, Çatışma ve Özdüşünümsellik

Modernleşme teorileri, bizi tarihsel ve coğrafi bağlamlardan neredeyse tamamen bağımsız işleyen simetrik ve doğrusal gelişim çizgileri aramaya ve bulmaya zorladı. Bugün epistemolojik sarkaç, evrimsel usavurumdan ve yöntembilimsel pozitivizmden aktör sorununa ve buna bağlı olarak modernliğin ve kimliğin özelci, bulunduğu bağlamla sınırlı yorumlarının analizine doğru sallanmaktadır. Böyle bir değişim "Batılı olmayan" ülkelerin incelenmesinde inkâr edilemez bir özgürleştirici potansiyel taşıyor. Modernleşmenin ve özgürleşmenin evrenselci üst anlatılarından uzaklaşmak anlamlar, kültürel kimlikler ve toplumsal çatışmaların öznel inşa biçimlerini incelemenin imkânlarını hazırlamaktadır. Kısacası modernlik ve yerel doku arasındaki ilişkinin doğurduğu özel birleşimlerin incelenmesine katkıda bulunmaktadır.

Özgül ile evrensel, yerel ile küresel gerçeklikler arasındaki karşılıklı nüfuz ediş ve melezleşmenin yeni biçimlerine doğru bir yöneliş, bizi sosyal bilimsel dil tarafından nitelikleri belirtilmemiş, tespit edilmemiş ve üzerinde düşünülmemiş bir sahada konumlandırmaktadır. Bu yeni konumlanış daha sonra, her türden şaşırtıcı melezleşmeyi ve paradoksu ya bir "geri kalmışlık patolojisi"nin ya da diğer uca giderek kültürel özcülüğün[11] veya basitçe postmodern göreceliğin mahalli belirtileri olarak adlandırma yolundaki genel eğilime götürüyor. Bu yüzden, böyle bir yöneliş beraberinde bir kavramlaştırma sorununu da getirmekte, ampirik ve

11. Kültürel özcülüğün ve postmodernizmle olan ilişkisinin eleştirisi için bakınız: Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londra, Verso, 1993.

kuramsal diller arasında yeni bağlar kurulmasını zorunlu kılmaktadır. Aynı zamanda araştırmacının "yerel" bağlam ve anadil ile bağlantılı olarak yeniden konumlanmasını gerektirmektedir. Modernleşme ve özgürleşmeye ilişkin üst anlatıların zayıflamasıyla birlikte entelektüellerin evrensel değerlerin ileticileri ve savunucuları rolü yerini melez, paradoksal ve çok yönlü toplumsal gerçekliklerin yorumcuları rolüne bırakmıştır.[12] Ve bu yeni teyakkuz, yalnızca farklı bağlamlara duyarlı bir dil üzerinde düşünmekle sosyolojik bir farkındalığa dönüşebilecektir.

Örneğin bu kitabın orijinal Türkçe adı "Modern Mahrem" kültürel sınırları ve ulusal dilleri aşmanın zorluklarını açıkça ifade ediyor. "Mahrem" sözcüğü gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına, yabancının bakışlarına yasaklanan şeye ilişkindir. Aym zamanda bir erkeğin ailesi anlamına da gelir. Metinde kullanılan "mahrem" kavramı, bu "özel alanı", modern Batılı anlamdaki özel alana tercüme etmenin güçlüğünü anlatmaktadır. Kavram, basit bir çeviri sorunu olmanın ötesinde çözümlemeye ilişkin bir kategoriye, müslüman bir toplumda gizlilik, cinsel ayrım ve kamu ahlakı gibi konuların anlaşılmasında anahtar bir sözcüğe dönüşmektedir. "Mahrem"in yerine Batılı "özel alan" kavramını koymak müslüman bir ortamdaki ailesel alanın farklılığını görmezden gelmekle sonuçlanacaktı. Bu yüzden bu tür özgül durumları içeriden anlamak sosyolojik bilincimizi ve kavramsallaştırma yetimizi genişletmemizi ve tetikte tutmamızı gerektirmektedir.

Benzer şekilde "modern" sözcüğü Aydınlanma, Sanayi Devrimi, çoğulcu demokrasinin ürünü olan bireycilik, laiklik ve eşitlik gibi Batılı değerlere işaret etmektedir. Türkçe'de eşanlamlı bir karşılığı olmayan bu sözcük,[13] yine de Türk tarihinde bir yaşam ve anlama sahiptir. Türk tarih ve siyaset dilinin sözcük dağarcı-

12. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters, On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1987; *Yasakoyucular ile Yorumcular* (çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

13. Türkçe "çağdaş" sözcüğü modernle eşanlamlı kullanılır ve "şimdiki zaman" dan çok "yaklaşan bir gelecek", bir tür ilerleme olarak kavramsallaştırılır. Türk entelektüellerinin postmodern tartışmaya olan ilgileri dolayısıyla "modernlik" ve "modernizm" kavramlarının on yıldır Türkçe'de yaygın bir şekilde kullanılması ilginçtir. Ancak onun bu şekilde kullanılışı "modern"i "Batı"dan gittikçe daha fazla farklılaştırmaktadır.

ğında, şimdiki zamana ilişkin belli bir bilince ve ilerlemeye göndermede bulunan "modernlik" yerine siyasi bir "modern olma" arzusunu ifade eden modernleşme ya da daha çok "çağdaşlaşma" kavramı kullanılır. "Çağdaşlaşma", gelişmedeki geri kalmışlığın üstesinden gelmeye yönelik sürekli bir çaba olarak açıklanabilir. Bu çabanın sonucunda, bir kurgu olarak Batı modernliği Türk entelektüel ve siyasi yaşamının zaman içinde ve ideolojik iklime bağlı olarak değişen esas unsurlarından biri olmuştur. Modernlik kavramına olan bu bağımlılığı dikkate almaksızın ne tarih, ne toplumsal aktör, ne de toplumsal çatışma konularında sağlıklı bir okuma yapmak mümkündür. Hem Batılılaşma, ilerleme, kadınların özgürleşmesi gibi resmi söylemler hem de solculuk, İslamcılık gibi muhalif hareketlerin karşı-söylemleri modernlikle olan sorunlu ilişkinin izlerini taşıyorlar. Eğer toplumsal aktörlerin pratiklerini, ontolojik söylemleri, ortak kimlikleri ve siyasi çatışmaları anlamak ve onları açıklamak istiyorsak öncelikle modernliğin bireysel ve kolektif kimlikler düzeyindeki yerel kurgulanış biçimlerini çözümleme konusundaki gerekliliği kavramalıyız. Başka bir deyişle, modernlik, Türk deneyimi açısından dışsal, başka coğrafyaya ait bir olgu olarak düşünülemez; tersine, toplumsal ortamın ve toplumsal aktörlerin kimliğinin bir parçası olarak tarihsel deneyimin üzerinde dikkatle durulmalıdır. Modernliğin, resmi söylemler, ortak kimlikler ve toplumsal pratiklerin bir parçası olarak ne ölçüde mevcut olduğu sorusu Batı dışı bağlamlarda özellikle önem kazanmaktadır.

Bu yüzden "Modern Mahrem" başlığı, biri özel, cinsiyetlendirilmiş ve gizli, diğeriyse kamusal, evrenselci ve açık olmak üzere farklı, ancak birbirine nüfuz eden iki medeniyet kategorisi yaratmaktadır. Bu başlık, Türk tarihi boyunca İslam ve modernlik arasındaki arzulanmayan karşılaşmayı ve karşılıklı etkileşimi hatırlatır ve özellikle İslamcı kadının modernliği eleştirel bir gözle değerlendirmesini, ancak kamusal alana mahremi sürdürerek katılmasını ima etmektedir.

Bu kitap, kimlik ve modernliğin yerel kurgulanış biçimlerini, melezleştirici birleşmeleri ve asimetrik toplumsal gerçeklikleri modernleşme teorilerinin öngördüğü rotadan "sapmalar" olarak

değil, toplumsal pratik biçimleri olarak gündeme getirmeye ve yorumlamaya çabalamaktadır. Hazırda bulunan bir sosyal bilim dilini belirli bir toplumsal fenomenle yan yana koymak ve böylece tüm özgüllüklerin üstünü örtmek yerine, tam tersine, toplumsal teoriler ile toplumsal pratik arasındaki zıtlıklar araştırma için bir başlangıç noktası olarak ele alınmıştır.

Genelde İslamcı hareketler, özelde ise örtünme konusu, sosyopolitik faktörlere ya da İslam'ın Batı'da gerçekleşen reformizm ve sekülarizm gibi bir dizi dönüşüme yabancı olduğu varsayılan bir çeşit özüne atıfta bulunularak açıklanırlar. Bu yaklaşımlardan ilki radikal İslamcılığı, ekonomik durgunluk, siyasal yetkecilik, kırsal kesimden göç ve kent ortamının yarattığı şokla açıklamaya çalışır. Bu tür yaklaşımlar her ne kadar karşıt hareketlerin içinde oluştukları toplumsal çevreyi tanımlıyor olsa da, İslam'ın kültürel ve siyasi yetkelendirmede böylesine büyük bir çekiciliğe nasıl ve neden sahip olabildiğini açıklayamazlar. Öte yandan İslamcı bir öze öncelik tanıyan yaklaşımlar da İslam'ın değişmez bir öze sahip olduğunu varsayarak dini, tarihsel ve siyasi bağlamından koparıp çıkarırlar. Bu bakış açısından İslamcılık ve İslami örtünme bir "sapma" ya da "patoloji" olarak görünür. Zira, eğer modernleşme ve sekülerleşme başarılı olsaydı, böylesi "ortak tepkiler" ortaya çıkmayacaktı. Sonuçta, hem siyasi hem de kültürel yaklaşımlar açısından örtünen kadınlar, köktendinci siyasi hareketin yardımcı militanları ya da geleneksel değerlerin pasif ihlalcileri olarak daha geniş bir fenomenin uzantıları olarak görülmektedir. Böyle bir analiz, sistemin ve yapının determinizmine öncelik tanıyarak, aktör meselesini ve İslamcı aktörün oluşumu ile onun bu İslami toplumsal düzenin yeniden üretimindeki katkısını görmezden gelir.

Yine de son dönem toplumsal teorileri, aktör sorusu ve kültürel yeniden üretim konusu üzerine daha büyük bir dikkatle eğilmektedir. Eylem sosyolojisinin bakış açısıyla toplumsal hareketler aykırılıklar ve sapmalar olarak değil, "toplumun kendini yeni-

14. Alain Touraine, *Production de la société*, Seuil, Paris, 1973 (*The Self-Production of Society* (çev. Derek Coltman), The University of Chicago Press, 1977).

den üretmesine" yönelik katkılar olarak açıklanmaktadır.[14] Toplumsal hareketler, tarihselliğin kontrolünü, yani toplumun kendini onun aracılığıyla ürettiği ve yeniden ürettiği toplumsal çatışmadan bağımsız olmayan bir modelin kontrolünü ele geçirmek için verilen mücadeleyi ifade ederler.[15] Bu yüzden, toplumun kendini hem yeniden ürettiğini hem de dönüştürdüğünü anlamak, aktör ve kimlik meseleleri üzerinde yoğunlaşmayı zorunlu kılmaktadır.

Aktör ve kimlik konularındaki bu vurgulardan sonra kadınları analizimizin merkezine yerleştirmek yeni bir çatışma alanını gün ışığına çıkarırken, İslam ve modernizm arasındaki anlaşmazlığı anlama yolunda da bizi yeni perspektiflere götürecektir. Aslında İslamcı kadınlar üzerine odaklanma tek bir aktörün, yani kadınların anlatılarının ve edimlerinin anlaşılmasıyla sınırlı kalmayıp bu aktörün varlığının (ya da yokluğunun) İslamcı toplumsal hareketler üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu anlamayı da kapsayacaktır. Bu yüzden bu analiz, ideolojik yapılar ile cinslerarası gündelik iktidar ilişkilerinin kesiştiği noktada cinsel kimlikler ile siyasal ideolojiler arasındaki etkileşimi odağına alacaktır. Foucault'nun belirttiği gibi mekânın organizasyonu ve bölünmesi yoluyla çalışan beden, tüm iktidar mücadelelerinin çatışma mahallidir. İktidarın (insanların elde tuttuğu) kurumlaşmış bir egemenlik olarak değil, bir "açık stratejiler dizisi" olarak analiz edilmesi, örtünme hareketinin anlamını toplumsal aktörlerin özneleşme oranları ile onların toplumsal pratikleri düzeyinde anlamamıza olanak tanıyacaktır.[16] Bundan dolayı kimlikler (İslamcı ve kadın) sabit, özsel kategoriler olarak değil hem zaman içinde yeniden yaratılan kurgular hem de iktidar ilişkilerine karşı intibak biçimleri olarak ele alınmışlardır.Bu nedenle İslamcı kadınlar için kolektif bir kimlik oluşumu ancak onların laik kadınlarla, İslamcı erkeklerle ve aynı zamanda diğer İslamcı kadınlarla kendi aralarında kur-

15. Alain Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978 (*The Voice and the Eye, An Analysis of Social Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981).

16. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984 (*The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, c. 1, Vintage Books, New York, 1990); *Cinselliğin Tarihi* (çev. Hülya Tufan), Afa Yayınları, İstanbul, 1986.

dukları ilişkiler üzerinden okunabilir. Kimliklerin sabitliği sorunu kadınların anlatılarını tarihselleştirmek ve bağlamsallaştırmak yoluyla aşılabilir.[17]

Aktör konusuna göre İslamcı örtünme üzerine yeniden düşünmek toplumsal aktörlerin anlatılarını kurdukları ilişkiler ve yaşadıkları çatışmalar ekseninde ifade eden sosyolojik bir yaklaşım ve yöntemi gerektirmektedir. Bu yüzden sosyolojik yöntemin seçimi genel sosyolojik yaklaşımdan bağımsız değildir. Bu çalışmada her ne kadar hem derinlemesine röportajlar, hem de grup tartışmaları kullanılmış olsa da, grup tartışmaları, ilişkisel bir ortam sağladığı ve aktörlerin kendi kendileri üzerine düşünme kapasitelerini (özdüşünümsellik) artırdığı ölçüde tercih edilmiştir. Grup tartışmaları Alain Touraine tarafından eylem sosyolojisinin bir yöntemi olarak özenle hazırlanmış olan "sosyolojik aracılık" prensipleri çerçevesinde yürütülmüştür.[18] Grup içindeki tartışmalar, İslamcı kadınların anlatılarını ilişkisel bir ortamda, yani hem kendilerinin hem de sosyoloğun, aynı zamanda gruba davet edilmiş olan muhalifler ya da hareketin sözcülerinin de bulunduğu ortamlarda ifade etmelerini sağlamıştır. Örneğin grubun önce kadınların haklarını İslam'ın içinden savunan güçlü İslamcı erkek entelektüellerden biriyle, daha sonra da Batıcı, laik bir feministle karşılaşması hem tartışmanın koşullarını, hem de grubun kendi kendisini tanımlayışını radikal bir değişime uğratmıştır. Sosyolojik aracılık kolektif bir kadın kimliğinin oluşumunu, sahip olduğu ama değişebilen sınırları, yaşadığı çatışma ve iktidar ilişkileriyle kurduğu

17. Somers ve Gibson'a bakılacak olursa "zamanı, yeri ve analitik ilişkiselliği" sunarak özcülüğün önüne geçmenin şartlarından biri "kimliğin içine anlatı" unsurunu katmaktır. Toplumsal eylem teorisi açısından söylem kavramının metodolojik yansımaları için bakınız: Margaret G. Somers ve Gloria D. Gibson, "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity", *Social Theory and the Politics of Identity* içinde, der. Craig Calhoun, Blackwell, Cambridge USA, 1994, s. 65 ve s. 37-90.

18. Bu prensiplerin daha detaylı bir irdelemesi için, karşılaştırınız: Alain Touraine, *La voix et le regard*. Yazar, Alain Touraine'in yeni toplumsal hareketleri ve özellikle Fransa'daki feminist hareketi inceleyen araştırma ekibinde yer almıştır. Türkiye'de yürüttüğü araştırmalarda örtülü İslamcı kadınların dışında solcu mühendislerle de sosyolojik aracılık prensiplerini kullanmıştır. Sosyolojik aracılık üzerine yapılan tartışma onun İslamcı kadınlar üzerine yapılan araştırmaya ilişkin metodudur.

uyum içinde analiz etme fırsatım verir. Grup üyeleri yekdiğerleriyle, sosyologla ve dışarıdan davet edilen kişilerle tanışarak kendi aralarındaki farklılıkları keşfederek bir "hafıza" ve "tarih" bilinci kazanırlar. Araştırma ortamı kolektif eylem ve kimliğin gereklerinden geçici de olsa uzaklaşma durumunu yarattıkça, aktörlerin verili kanaatlerin ötesine geçerek özdüşünümselliklerini artırmalarını sağlamıştır. Sosyolojik aracılık, aktörler ve analizci arasında bir karşılıklı etkileşim işlemi olarak anlamın ve bilginin ortaya çıkarılışına öncelik verir. "Aracılık" nitelendirmesi, anlatıların, aktörün ve çatışmanın anlamını ortaya çıkarmak için hareketin aktörleriyle karşılıklı etkileşim içine girmenin gerekliliğini anımsatır. Bir anlamda, aktörler ve onların kendi kendilerini analiz etmeleri için ortam hazırlayacak bir şekilde araştırma işleminin içinde beklenmedik anlamları ve anlaşmazlıkları doğurabilecek, bunun sonucunda yeni kavramsallaştırmaları gerektirecek bir "sürpriz"e her zaman yer vardır. Başka bir deyişle, bir araştırma durumunda bir araştırmacı üzerinde çalıştığı araştırma konusu için daha önceden düşünülen kuramsal çerçeveyle bağdaşmayan uyumsuz ya da basitçe anlamsız yönlerle yüzleşir. Bu yönleri gözardı etmek toplumsal dinamiğin anlaşılması açısından son derece sakıncalı olabilir. Bu nedenle, eğer teorinin ve toplumsal eylemin anlamının bulunduğu yeni alan keşfedilecekse, teorik çerçevenin deneysel, bu nedenle de esnek görgül dünyaya kıyasla katı olduğunun kabul edilmesi ve araştırma sürecinin belli bir aşamasında araştırmacının –bu katılıktan geri adım atarak– "yetkesizleştirilme"si gerekir.

Özetlersek: Bu sosyolojik analizin yörüngesi, mikro düzeydeki gözlemlenebilir bir olaydan (türban tartışması) hareketle (örtünmüş İslamcı öğrenciler üzerine) odaklanmış bir araştırma yoluyla İslam'ın ve modernizmin genel sorunsalına kadın prizmasından dikkat çeken bir yöneliş olarak çizilebilir. Tarihsel analiz her ne kadar çağdaş olaylar için bir açıklama olarak düşünülmemişse de, kitap sorunun tarihsel çerçevesini sunarak başlamaktadır. Bizim yaklaşımımızda tarihsel analiz bir son noktaya ulaşma süreci ve günümüzdeki olayların nedensel bir açıklanışı olarak yer almaz. Bununla birlikte, günümüzde İslamcılar ve modernist-

ler arasındaki anlaşmazlık bizi hem tarihi hem de Türk modernleşme biçimini yeni bir açıdan okumaya teşvik eder ki bu da bizi dışlanma ve egemenlik sahalarını keşfetme ve "geri kalmış", "medenileşmemiş", "akıldışı" damgalarını yiyenlerin susturulmuş temsilciliklerini ele almaya, yani modernleşmenin karanlık yüzünü ortaya çıkarmaya götürür.

3. Zayıf Tarihsellik ve Batı Modernliği

Sanayileşme, üretim ve sınıf çatışmalarına dayalı güçler tarafından şekillenen Batı modernliğinin aksine Türk modernleşmesi, kadının geleneksel İslami yaşam biçiminden bağımsızlaştırılmasının Batılılaşma'ya ve laikliğe giden yolu açacağına inanan reformcu seçkinlerin modernist yönelimlerinin bir sonucuydu. Kadın konusu, hemen hemen tüm müslüman ülkelerde, modernleşme biçiminin tarihsel özgüllüğü nedeniyle hem İslamcılığın hem de modernizmin kurgulanmasında merkezi bir yere sahiptir.

Modernleşme projesi Batılı olmayan bir bağlamda çok değişik bir şekle bürünür. Çünkü, kültürel kuralları, yaşam biçimlerini ve cinsel kimlikleri "Batılılaştırmak" amacında olan siyasi bir arzuyu dayatır. Modernleşmenin yapısal ve evrensel niteliklerine ilişkin son zamanlarda ortaya çıkan vurgudan önce 19. ve 20. yüzyıl reformcuları arasında yaygın bir şekilde kullanılan Batılılaşma ve Avrupalılaşma terimleri Batı'dan fikirleri, tavırları, kurumları ödünç alma konusundaki gönüllülüğü açıkça ifade eder. Neredeyse bir medeniyet dönüşümü olan Türk modernleşme tarihi böylesi bir kültürel değişimin radikal bir örneği olarak ele alınabilir. Türkler'in kendilerine bakışlarını değiştirmeyi istemekle ve halkın yaşam biçiminin, kamusal töresinin, cinsel davranışının, beden bakımının ve gündelik âdetlerinin içine işlemek çabalarıyla

19. Kemalist reformlar etnik farklılıklara sahip Osmanlı İmparatorluğu'yla laik Cumhuriyetçi bir ulus-devlet (1923) arasındaki geçiş devresini betimlemektedirler. Kemalist reformlar arasında, halifeliğin kaldırılması (1924), şer'i hukukun kaldırılması, İsviçre medeni kanununun benimsenmesi (1926), Arap alfabesinin terkedilerek Latin alfabesine geçilmesi (1928) vardı. Bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1968.

Kemalist reformlar,[19] devlet aygıtının modernleştirilmesinden ve etnik çeşitliliğe sahip Osmanlı İmparatorluğu'nun laik, cumhuriyetçi bir ulus-devlete dönüştürülmesinden çok daha ileriye gittiler. Hem Türkiye'deki, hem de diğer yerlerdeki İslamcı hareketlerin günümüzde yeniden canlanmasıyla birlikte bugünün İslamcıları ile modernistleri arasındaki çatışma alanına işaret eden duygusal, kişisel yükü, Bourdieu'nün deyimiyle "habitus"u anlamak için tarihe dönmek ve bu medeniyet dönüşümünü yeniden ele almak zorunlu olmuştur.

Batı deneyimi ve kültürü medeniyetin koşullarını temelinden tanımlarken, müslüman bir ülkedeki modernleşme girişimleri de Batılılaşma kavramı etrafında odaklanır. Rönesans'tan Aydınlanma'ya, Sanayileşme'den günümüzdeki Enformasyon Çağı'na değin Batı tarihi bir kere her türlü yeniliğin kaynağı ve modernliğin referansı olduktan sonra Batılı olmayan deneyimler bir anlamda solup giderler, dünya tarihinin yapıcıları olma konusundaki güç ve vasıflarını yitirirler. Dolaysız bir isimden bile yoksun tortular olarak, yalnızca Batı'yla olan ilişkileri içinde, "Batılı olmayan", "geriye kalan" ve günümüzde "İslami" olarak, Batı medeniyetinden "özde" farklı oluşlarıyla tanımlanır hale gelirler. Bu Batılı olmayan ve artık "değişim karnavalına" katılamayan toplumlar tarihin ve bilginin sahipliğinden dışlanırlar. "Özürlü bir dış görünüşle"[20] Batı medeniyetinin kıyısında tutulurlar. Bu dışlanma da "zayıf tarihsellikle", yani toplumsal bir "kendini üretmede", kültürel dokuyla toplumsal pratik arasındaki karşılıklı etkileşim üzerine kurulu yerli bir gelişim olarak modernliği oluşturmakta zayıf bir kapasiteye sahip toplumların ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Zayıf tarihsellik merkez ülkelerle çevre ülkeler arasındaki, ekonomik üretim, kültürel yaratıcılık ve bilimsel bilgi düzeyi açısından tanımlanan gelişmişliğe dair uçurumun sosyolojik karşılığıdır. Zayıf tarihsellik bu geri kalmışlığın yansımalarını toplumsal ve siyasi aktörlerin söylemsel kurgu ve pratiklerinde gösterir. Modernliğin yerli kültürden ve gelişimden kaynaklanmadığı toplumlarda

20. Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1989; *Yaralı Bilinç* (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

tarih yaratmak siyasi ve entelektüel seçkinlerin arzularıyla şekillenen sürekli bir modernleşme ve Batılılaşma (ya da daha sonra bunun reddi) çabasına dönüşür.

Başka bir ifadeyle, Doğu'nun Batı dünyasıyla karşılaşması iki kültür arasında karşılıklı bir alışverişe değil, İslami kimliğin zayıflamasına yol açar. Medeniyet terimi "İslam", "Arap" ya da "Fransız" medeniyeti şeklinde her kültürün tarihsel göreceliğini değil, modernliğin sahibi olan Batı'nın üstünlüğünü ifade eder. "Medeniyet" kavramı teknoloji ve dünya görüşünden adab-ı muaşerete kadar uzanan geniş bir olgular kümesini ifade ederek, Batı'yı, kendisiyle aynı çağı paylaşan ancak "ilkel" olan toplumlardan ayırır.[21] Medeniyet kavramı yansız, değer yargısı içermeyen bir kavram değildir; Batı'nın üstünlüğünü açıkça belirtir ve kendine özgü Batıcı kültür modeline evrensellik atfeder. Ulusal farklılıkları vurgulayan Alman "Kultur" kavramının aksine medeniyet kavramı bir evrensellik iddiasındadır; ulusal farklılıkların önemini azaltır ve bunun yerine insanlar arasında ortak oldukları farzedilen şeyleri vurgular.[22] Daha açık bir ifadeyle, kendilerini "genişlemekte olan medeniyetin akıncıları" olarak algılayan ve böylece toplumdaki diğer eğilimin, yani barbarlığın karşıtı olmaya memur gören Avrupa üst sınıfının kendilerine ilişkin imgelerini ifade eder.[23] Bu yüzden medeniyet kavramı "sürekli hareket halinde olan bir şeyin" ileriye doğru gidişine değinen ilerleme fikrini kapsar. Yalnızca (Batı ülkelerine ait) belirli bir gelişme haline işaret etmez, aynı zamanda (Batılı olmayanlar için) ulaşılması gereken bir ideali de ifade eder. Medeniyet kavramının altında yatan pozitivizmin temel ideolojisi, her yerde ve her zaman uygulanabilir olma iddiasından dolayı Batı medeniyetine evrensellik atfeder. Buna bağlı olarak modernleşmenin temel amacı, Batı'nın tanımladığı şekliyle –ve Türk modernistlerinin sonuna kadar şart koştukları bir şey olan– "muasır medeniyet seviyesine erişmektir".

21. Norbert Elias, *The History of Manners, The Civilizing Process*, c. 1, Pantheon Books, New York, 1978.

22. Norbert Elias, *a.g.e.*, s. 5. 23. Norbert Elias, *a.g.e.*, s. 50.

4. Medeniyet Taşıyıcısı Kemalist Kadınlar

19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı seçkinleri nezdinde yaşanan Batılılaşma'nın biçim ve sınırlarına ilişkin tartışma, modernleşmenin kültürel kimlikle ve buna bağlı olarak cinsellikle arasındaki tam olarak oturmamış bağlantının önemini açığa çıkarır. Osmanlı Batıcıları medenileşme sürecinin yalnızca kadının dini kurallar ve geleneksel bağlardan bağımsızlaştırılmasıyla sağlanabileceğini savunurlarken Osmanlı muhafazakârları kadınlara tanınan bu türden özgürlüklerin istenmeden de olsa toplumun ahlaki dokusunun çözülmesine yol açacağı öngörüsünde bulunuyorlardı. Bunun sonucu olarak da Batıcılığın önde gelenleri tarafından, kadınların ve toplumun "uygar insanlardan" ve dünyadan koparılmaları anlamına gelmesi sebebiyle "geri kalmışlığın" bir işareti olarak gördükleri örtünme hem kadınların cinselliğini, hem de toplumun ahlakını koruyan İslamcılar için tam tersine bir "erdem" işaretine dönüştü. Bu tartışmayı, 1923'te Türk Kemalist Devrimi'nin başarılı olmasıyla, muhafazakârlar karşısında Batıcılar kazandı.

İslam dininin cinsiyetler arasındaki ayrım üzerinde temellenmiş bir toplumsal yapı olarak incelenmesi, medenileşme sürecinin nasıl ve neden cinsiyetlendirilmiş terimlerle şekillendiğinin ve kültürel olarak kodlandığının anlaşılmasında temel bir öneme sahiptir. İki medeniyet, yani İslam ve modern Batı medeniyetleri arasında süregelen karşıtlık, bu yüzden, cinsiyet ilişkilerinin normatif tanımlarına, namus ve edebin dinsel-kültürel olarak kodlanmasına, içsel ve dışsal alanların örgütlenmelerine ve kadın ile er-

24. Çeşitli çevrelerde kadın meselesinin merkeziliği üzerine yakın zamanlarda modernleşme, emperyalizm, İslami kimlik gibi siyasi hareketlerin iktidar ilişkilerinin cinsiyetlendirilmiş doğasına dek uzanan bir yelpazede yapılan araştırmaların sayısı artıyor. Bkz. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992. İran'da "kadın meselesi" ana devrimci periyodun (1905-1911) ideologlarının yazılarında ayrıcalıklı bir yer tutar; örneğin bkz. Farzaneh Milani, *Veils and Words, The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse, Syracuse University Press, 1992; *Women, Islam and the State*, Deniz Kandiyoti (der.), Philadelphia, Temple University Press, 1991, ss. 48-76.

keğin bir arada bulunmalarına izin verilmemesine dayandırılabilir.[25]

Genelde bir "ideal insan"ın niteliklerini yeniden tanımlayan çoğu ulusal devrimin aksine Kemalist devrim bir "ideal kadın"ı yüceltir. Yeni yeni doğan Kemalist paradigmada[26] kadınlar, Batılılaşmanın öncüleri, laikliğin taşıyıcıları ve medeniyet tercihindeki dramatik değişimin şahitliğini yapan aktörler olurlar.[27]

Türk modernleşmesinin temel ilkeleri en iyi şekilde ulusal kalkınmayla kadınların özgürleşmesi arasında kurulan zımni eşitliğin görülmesiyle anlaşılabilir. Türk modernleşmesi vatandaşlık ve insan haklarının getirilmesinden ziyade, kadınların kamunun parçası vatandaşlar haline getirilmesi ve Kemalist reformların belkemiğini oluşturan kadın haklarının temin edilmesidir.[28] Bu yüzden kadınların kamusal görünürlüğüne ve karşı cinslerin toplumsal kaynaşmasına yönelik Kemalist reformlar İslami ahlakın kadının "iffetliliği" ve "görünmezliği" üzerine kurduğu, özel/kamusal alanlar konusundaki tanımlar için radikal bir değişiklik anlamına geliyordu. Kemalist projeye göre kadınların görünürlükleri ve erkeklerle kadınların toplumsal kaynaşması kadının kamusal alandaki varlığını belgeler. Örtünün terk edilmesi (1924'ten itibaren), kızlar ve erkekler için zorunlu temel eğitimin sağlanması (1924), kadınlara seçme ve seçilme hakkı gibi medeni haklar ve-

25. Kuran'ı, onun yorumlarını ve ideal modeller olarak Peygamber eşlerinin yorum ve rollerini (sünnetin kaynağı) kapsayan İslami dünya görüşünde kadınların doğruluğunun ayrı tutulması ve iffetliliğe dayanarak tanımlanması üzerine bir tartışma için bkz. B. F. Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1994. Şeref ve iffetlilik kültürel kodları üzerine antropolojik bir bakış açısı sunan bir tartışma için bkz. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1986.

26. Kemalist paradigma Türk modernliğinin laiklik, cumhuriyetçilik ve cinslerin eşitliği üst anlatıları olarak özetlenebilecek ideolojik ve entelektüel öncüllerini gerektirmiştir.

27. Bu yüzden, aktör olarak kadının yokluğundan ve ataerkil milliyetçiliğin baskınlığından dolayı kadın haklarının "alınmış" değil "verilmiş" olmalarına dikkat çekerek Kemalizm ve kadın hakları arasındaki ilişkiyi değerlendiren egemen Türk "feminist" yorumuna katılmıyorum. Bana öyle geliyor ki Batı'daki feminist söylemden alınmış bu paket açıklamalar, Türkiye'de Kemalizm ile kadınlar arasındaki özel ilişkiyi anlaşılır kılmakta yetersiz kalıyor.

28. Bu durum bugün Türkiye'de kadın haklarının ihlalinin, mevcut seçkinler için insan hakları ve demokrasinin ihlalinden neden daha incitici geldiğini açıklar.

rilmesi (1934), son olarak şer'i hukukun kaldırılması ve ardından İsviçre Medeni Kanunu'nun benimsenmesi (1926), yeni Türk ulus-devletinde kadınların kamusal görünürlüğünü ve vatandaşlıklarını garanti altına almak için başvurulmuş önlemlerdi.

Kadınların hem bedensel açıdan, hem de kamusal rollerinde görünürlük kazanmaları ve rakip bir model olarak yüceltilmeleri Türkiye'deki toplumsal yaşamın laikleştirilmesini mümkün kıldı. Peçesiz kadınların, atletizm yarışmalarındaki kadınların, kadın pilotların, profesyonel kadınların fotoğrafları bu ulus-devletteki "prestijli" bir yaşam tarzının yeni modernist simgelerini resmediyorlardı.[29] Cumhuriyet dönemi romanları,Türkiye Cumhuriyeti'nin bu yeni "medenileşmiş" yaşam biçimini, onun sahip olduğu süs, mal ve giysilere dayanarak "ilerlemeci ve medenileşmiş" bir Cumhuriyetçi bireyin ideal nitelikleri ve âdetleri olarak yüceltiyorlardı: Çay salonları, ziyafetler, balolar, sokaklar iki cinsiyetin toplumsallaştığı kamusal yerler olarak belirlenmişti; karı-kocanın el ele yürümesi, erkek ve kadının el sıkışmaları, balolarda dans etmeleri, birlikte yemek yemeleri, erkekle kadının yüz yüze gelişleri Avrupai tarzın yeniden üretimiydi. Yeni cumhuriyetteki karakterlerin listesi içinde kendisini ulusal kalkınmaya adamış olan ciddi, çalışkan ve profesyonel kadın "yapay" ve özentili bir Avrupailik iddiasına karşı kendini ayrı tutan bir mihenk taşı gibi görünüyordu.[30]

Osmanlı kozmopolitliğinin aksine Kemalist kadın tipi tevazuyu ve fedakârlığı vurguluyor, (İslam öncesi) Anadolu'ya ait olduğu varsayılan geleneksel nitelikleri yeni koşullara uyarlamasıyla da milliyetçi projeyi temsil ediyordu.

Özetle, medenileşme süreci Türkiye'ye ve diğer Batılı olmayan bağlamlara kendini tanımlama, bedensel temsil, cinsiyet ilişkisi ve mekânsal ayrımlar gibi konularda yeni etik ve estetik değerler dayattı; kadınların öğrenimlerini, bedensel ve kamusal gö-

29. Sarah Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, New York, Columbia University Press, 1988.

30. Türk romanlarında ve onların erkek karakterlerindeki Batılılaşma'nın yüzeyselliğine ilişkin bir eleştiri için bkz. Şerif Mardin, "Super Westernization in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", P. Benedict ve diğerleri içinde (der.), *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, 1974.

rünürlüklerini sağlamak yoluyla zihinlerde ve bedenlerde iş gördü; cinslerin eşitliği ve toplumsallığı prensibini, İslamcı bir toplumsal imgelem ve yaşam dünyasının çok sorunlu iki kavramını tanıttı, ki kolonileşme de bundan sonra gerçekleşti. "Kadının görünürlüğü, kadının devingenliği ve kadının sesi"[31] eskiden olduğu gibi şimdi de hem sözcük anlamıyla, hem de sembolik olarak Türkiye'de ve diğer yerlerdeki modernistlerle İslamcılar arasındaki çatışmanın bahislerini teşkil etmeyi sürdürmektedir.

5. "İslam Güzeldir": Yeni Bir Kimlik Arayışı

Medenileşme kavramı, bir kez sorunsallaştırıldığında, değerlerden bağımsız olduğu yolundaki statüsünü yitirir ve medeni tavırları sahiplenenlerle "barbar" ve "ilkel" olan ötekiler arasındaki iktidar ilişkilerine gönderme yapar. Bunun sonucunda Türk modernleşmesi bağlamında, "medeni" ve "medeni olmayan" tavırlar arasındaki ayrım, ayrıntılarıyla çizilmiştir: "Alafranga" (Avrupai) tarz ve tavır yüceltilirken "alaturka"yla (Türk olan) ilintili her şeye olumsuz bir anlam yüklenir. Bugün Türkler, ilginçtir, gündelik yaşamlarını ve davranış kalıplarını Avrupalı bir gözle izlemekte ve yabancı bir sözcük olan "alaturka"yı mevcut ancak uzaklaşılmak istenen bir kimlik, estetik ve davranış bütün(süz)lüğü anlamında kullanmaktadırlar.[32]

Yaşam biçimlerindeki ve estetik değerlerdeki değişimler, İslami bir medeniyetten Batılı bir medeniyete geçişi, zevklerin toplumsal bir farklılık alameti olarak kültürel ayrımların sınıflar arasındaki toplumsal katmanlaşmayı belirlediği bir dönüşümü yinelemeleri açısından masum değildirler.[33] Bu yüzden kültürel kodlar ve yaşam biçimleri Batıcı ve mahalli seçkinler arasındaki gizli iktidar mücadelesinin bahislerini belirler. Bu katmanlaşmadan

31. F. Milani, *a.g.e.*, s. 238.

32. "Alaturka"nın Türk seçkinlerinin gündelik dilinde hâlâ olumsuz bir ifadeyle kullanıldığı gözlenmektedir – her ne kadar son yıllarda Osmanlılar'a ve eski Türk zevkine, mutfağına, antikalarına vb. karşı bir tür nostaljik, romantik duygu hissedilmeye başlanmış ve bunun sayesinde bir beğeni ve takdir artışı yaşanmış olsa da.

33. *A.g.e.*, s. 238.

bahsederken ekonomik sömürüyü vurgulayan toplumsal sınıflar kavramı yerine yaşam biçimlerini kapsayan "habitus"u kullanmak daha makul olur.[34] Öğrenim görerek profesyonel bir kariyer edinen ve bedenleriyle yaşam biçimlerini laik bir tarzda geliştiren üst orta sınıf Kemalist kadınların ayrı bir toplumsal statü grubu oluşturdukları savunulabilir. Bu yüzden İslam dünyasının dışlanmasında temellenmiş bir toplumsal ayrım ve toplumsal statü tanımı laiklerle İslamcılar arasındaki ana toplumsal ve siyasi anlaşmazlığı teşkil eder. Türk deneyimi yaşadığı bu "epistemolojik kesintiyle", geleneksel kendini tanımlama çabaları ve Batı kurgulamaları arasındaki radikal süreksizliğiyle müslüman ülkeler arasında benzersiz kabul edilebilir. Her ne kadar Türk toplumunun çoğunluğu gündelik yaşamlarında geleneksel din ve muhafazakârlık pratikleriyle modernliğe olan tutkuları arasında rahatlıkla melez formlar yaratsa da modernist seçkinler, ikili karşıtlıklara yönelik gizli değer-ilgileriyle, kesin bir şekilde tercihlerini "medeni", "özgür" ve "modern" olandan yana kullanırlar. Bunun sonucunda, mahrem alanın dinsel ya da kültürel sınırlandırmalarından kurtulmuş olan ve kamusal yaşama tümüyle katılan Kemalist kadınlar radikal bir seçimle karşı karşıya kalırlar: Kültürel olarak ya Batılı ya da müslüman olabileceklerdir. Seçkinler ile toplumun geri kalan kesimi arasındaki değerler sistemi farklılığı etrafında beliren bir bilişsel çelişkiyi ortaya çıkaran ve böylece rakip meşruiyetler sorununu gündeme getiren de bu seçim ve ona içkin olan kutuplaştırma potansiyelidir.[35] Bu durumun sonucunda ortaya çıkan seçkinlerin söylemi, bütün "öteki" muhalefet biçimlerine kar-

34. Habitus kavramının yaşam tarzlarına ilişkin olarak geliştirilmesi ve kullanılması için bakınız: Pierre Bourdieu, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979, ss. 189-248.

35. Tarihsel sınıflandırma ve siyasi deneyim açısından 1946'da Türkiye'nin çoğulcu demokrasiye geçişini karakterize eden Demokrat Parti mirası son derece önemlidir. Devlet seçkinleri tarafından dinsel ve ekonomik meselelerde aşırı liberal kabul edilen Demokrat Parti toplumun bürokratik Kemalizm içinde temsil edilmeyen kesimlerinin sesi oldu; bu yüzden siyasi aracılık yaparak, devlet ve toplum arasında bir tampon oluşturdu. Hatta iddia edilebilir ki Türk demokrasi deneyimini farklı kılan, sadece pek çok müslüman ülkenin örnek almaya çalıştığı laikliği değil, onun sahip olduğu bu Demokrat Parti geleneğidir. Demokrat Parti geleneğine, yeni bir entelektüel miras yaratmaktan çok müslüman kimlik için siyasi bir temsilcilik imkânı sunmakla sınırlı kaldığının altını çizerek burada girmiyorum.

şı devletin desteğini arkasına alan Kemalist iktidarın merkezinde formüle edilir.

Çağdaş İslamcı ideoloji, bu iktidar mücadelesini modernist seçkinlerce "medenileşmiş" ve "Batılılaşmış" olan arasında kurulan bire bir eşitliğe meydan okuyarak şiddetli bir biçimde gündeme getirir; İslamcı aktörleri tarih sahnesine kendi dinsel inançlarıyla dönme konusunda teşvik eder. İslamcı siyasi cemaat, birey ve ümmet konusunda kendine özgü bir anlayışa sahiptir ve bu anlayışın merkezinde hem kadının tesettürü hem de kamusal yaşamda cinsiyet ayrımı yoluyla kontrol altında tutulması vardır. Böylelikle, kadının örtünmesi benlik ve toplumun İslamlaştırılmasının en görünür sembolü olarak ortaya çıkar. Ancak buna ek olarak erkeklerin sakal bırakması ve iffet, cinsel serbestlik, eşcinsellik, alkol tüketimi vb. konulardaki tabular gibi diğer toplumsal formlar da İslamcı kişiliğe ve İslamcı yaşam tarzına ilişkin yeni bir bilinci tanımlarlar.

Böylece müslüman kimliği, İslam'ın siyasi radikalizasyonu yoluyla kendini açığa çıkararak modern siyasi dil içinde meşruiyet kazanmaya çalışır. İslamcılık, müslüman kimliğini vurgulayarak onu modern dünya içinde yeniden inşa eder. İslami inanç ve İslamcı yaşam biçimi üniversitelerdeki müslüman öğrencilerin örtünmeleri, kamu binalarında ibadet yerlerinin açılmasına izin verilmesi, İstanbul'un merkezinde bir cami inşa edilmesi, kamu ulaşım sisteminde kadınlarla erkeklerin ayrı tutulması, erotik sanata sansür getirilmesi ve lokantalardaki alkol tüketiminin önüne geçilmesi gibi görünürde basit toplumsal meselelerin yeniden ideolojikleştirilmesiyle bir referans noktasına dönüşür. Bütün bunlar Batı medeniyetinin evrenselci kurgusunun İslamcı bir biçimde sorunsallaştırılmasını ve "laik yaşam tarzının" eleştirilmesini sergilemektedir.

İslamcı hareketler Aydınlanma modernliği karşısındaki tutumları itibariyle diğer çağdaş Batılı toplumsal hareketlerle aynı eleştirel duyarlılığı paylaşırlar. Böylece tümü de sınai modernizmin baskı altında tuttuğu (sırasıyla ırk, cinsiyet, doğa, etnisite ve din gibi) kimlik ve meselelere dayanarak karşılık vermeleri, silikleşmiş hafızayı yeniden canlandırıp kimlik siyaseti yürütmeleri

açısından yurttaşlık hakları ve çevrecilik hareketlerine, feminist ve etnik hareketlere benzerler.[36] Soyut evrenselciliğin tektipçiliğine karşı kimlik siyaseti, partikülarizm ve yerelcilik gibi konumlanmalar postmodern durumun sık rastlanan bir özelliğidir. Bu açıdan İslamcılık feminizme benzemektedir "İnsan" kategorisinin evrenselcilik ve özgürleştiricilik iddialarını sorgulayan ve onların yerine kadınların farklılığını savunan feminizm gibi İslamcılık da "medeniyet" kategorisinin evrenselciliğini sorunsallaştırarak İslamiyet'in farklılığını savunur. Kadınlar kendilerini feminist olarak adlandırmak yoluyla kimliklerine güç katarken müslümanlar bunu kendilerini İslamcı olarak adlandırmakla yaparlar. "Siyah güzeldir" sloganına medeni haklar hareketinde olduğu gibi tüm yeni protesto hareketlerinde rastlanır, çünkü hepsi de "insan"ın "beyaz" ve "Batılı" olanla özdeşleştirilerek asimile edilmesini reddederler; aksine, hepsi de kendi kimliklerini, kendi yetki kaynaklarını ve kimlik siyasetlerini "farklılık" terimleriyle, kadın, siyah ve müslüman olarak tanımlarlar. Benzer şekilde "İslam güzeldir," sloganı İslamcı çevrelerde yaygınlık kazanır.

Bu yüzden İslamcı hareketler, benlik, cinsiyet ilişkileri ve yaşam biçimlerine ilişkin farklı söylemsel kurgular ve normatif değerlerle tanımlanan bir çatışma alanını görünür kılarlar. Bu alan, din ve siyasetin kesiştiği yerde konumlanmış bir alandır. Müslüman öznenin kendini tanımlaması ancak dinsel dilde anlam kazanır ve radikal siyaset bu anlamı güçlendirip toplumun bütününe yayar. Bu sahaya, tarihselliğin kontrolü, –yani sınıfsal çatışmayla doğrudan ilintili bir kültürel model– için verilen mücadele olarak Alain Touraine tarafından geliştirilen bir analitik çerçeve ile yaklaşmak mümkündür.[37] Bu formülasyonda İslamcı hareketler yalnızca belirli bir egemenlik konumuna karşı gösterilen bir tepkiyi ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda hem modernleşmenin bir karşı kültürel modelini, hem de yeni bir paradigmatik kimlik tanımını sunarlar.

36. Craig Calhoun (der.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, New York, 1994.

37. Alain Touraine, *The Voice and the Eye, An Analysis of Social Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (Orijinali Fransızca, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978).

6. Sahicilik ve Oksidantalizm

Kendini Batılılaşmış kimlikten kurtarmak için "sahici" (otantik) bir İslami yaşam tarzı arayışı, İslamcılığı hem geleneksel İslam'a hem de kültür ve yaşam biçimlerinin küreselleşmesinin dayattığı çağdaş Batı modernliğine karşı eleştirel bir teyakkuz içine sokar.

İslamcılık Batı modernliğine, onun dört ana prensibi ve değişim güçleri olan laiklik, eşitlik, bireycilik ve itirafçılığa karşı zımni bir direniş gösterir. Batı modernliğinin en önemli deneyimleri, laikliğin (ki müslüman bir bağlama en yabancı olanıdır) yeni yaşam sahalarında derinleşmesi ve eşitlik prensibinin yeni toplumsal ilişkileri kapsayacak şekilde genişlemesidir.[38] Eşitlik prensibi aşılamaz ve doğal kabul edilen tüm toplumsal ayrımları yenmeyi hedefleyen sürekli bir toplumsal çabaya meşruiyet kazandırır. Böylece yurttaşlar, ırklar, ülkeler, çalışanlar ve son olarak cinsiyetler arasındaki eşitlik Batılı toplumların tarihsel ve ilerlemeci yolculuğunun rotasını belirler. Yaşam sahaları aşkın doğal tanımlardan kurtarılıp toplumsal ve tarihsel olarak yeniden inşa edildikçe laiklik süreci derinleşir. Laiklik ve eşitlik arasındaki bu uyumlu ortak çalışma, modern Batılı bireyin nihai başarısı olarak kabul edilir ve hem zihinsel hem de bedensel açıdan onun özdüşünümselliğinin ideal bir örneğini oluşturur.

Batılılaşmış birey ile İslamcı birey arasındaki ayrışmanın bir diğer mihenktaşı da insan "beden"ine olan yaklaşımlarıdır. Laikleşmiş birey ile dinsel bireyin vücut bakımlarının semiyolojisi asimetrik benlik ve beden kavramları sergiler. Modern birey için beden, kendini doğal ve aşkın tanımlardan tedrici bir şekilde sıyırır ve laikliğin helezonunda ilerler; insan aklının insan bedenini bilim ve bilgi yoluyla evcilleştirmeye ve ona hâkim olmaya uğraştığı o sahaya girer. Genetik mühendislik ve biyolojik çoğaltma böylesine büyük bilimsel müdahalelerin örnekleridir. Ayrıca kolesterol fobisi, sigara tabuları ve formda olma saplantıları *sağlıklı*

38. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Garnier-Flammarion, Paris, 1981, François Furet'nin önsözüyle, s. 32-35.

sözcüğünün (erotikten çok) bilimsel beden eğitimi tutkusu tarafından biçimlendirilen yeni yaşam tarzlarını tanımlamakta nasıl büyülü bir anlam kazandığını gösterir. Modern bireyin idealleri olan "vücut geliştirme", formda olma, zarafet ve zayıflık, enerjik (rollerin ve dış görünüşün birbirinin yerine geçebildiği) cinsiyetler ve (sonsuza dek genç) nesiller arasındaki farklılıkların eşitlenmesi, yaşam döngülerinin yerlerini yaşam biçimlerine terketmeleriyle sonuçlanır.[39] Buna karşılık İslamcı söylem ve pratik bunun yerine cinsiyetler (kadınlar için örtünme, erkekler için sakal) ve nesiller (bakire, evli, anne) arasında hiyerarşik farklılıklar yaratarak onları titizlikle muhafaza etmeye çalışır. Dişil ve eril roller arasındaki en ufak bir belirsizlik, özellikle de kadının fiziksel olarak erkeğe benzer giyinmesi bir günah olarak kabul edilir. Bu açıdan örtünme dişilliğin, dişil iffetlilik ve erdemliliğin bir alameti olarak ele alınır. Ayrıca bedene ilişkin algı, bedenin abdest, oruç, namaz gibi ibadetlerle anılması ve her türlü dini törene karşı teslimiyeti gibi bir dizi farklı anlam taşır. Fiziksel bedenin yanı sıra manevi benlik olan "nefis" de tanrısal iradeye boyun eğdirilmek yoluyla hâkimiyet altına alınır ve arındırılır. Ancak, bir kez daha belirtmek gerekir ki bu karşılaştırma, laik ve dinsel nefis kavramları arasında mevcut ve diğer tüm dinler için geçerli olabilecek bir farklılık değildir. Ancak bizim bağlamımız için bu fark medeniyetsel bir farktır. Batı'nın ve İslam'ın nefis ve beden anlayışlarının soykütüğünü çözümlemek çağdaş İslamcılığın laikliğe ve eşitliğe karşı gösterdiği neredeyse zorunlu direnişi açıklamakta yardımcı olabilir. İslami benlik ve cemaat, modern bireyin öncüllerine karşıtlık içinde yeniden kurgulanmıştır. İslami kimlik, "sahici" liğini ve Batılı kimlikle kendi arasındaki farkı, kendi temel köklerini tanımlamada bulmaya çalışır.[40]

Modern toplumların bir başka ayırt edici dürtüsü olan "itiraf

39. Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity, Self and Society in the Slate Modern Age*, Stanford University Press, California, 1991, s. 80-81.

40. Laikliği ve cemaatten ayrılığı ima ettiği için "İslamcı benlik" kavramı aslında pek uygun değildir. Ancak bu çift anlamlılık cemaatin İslamcılık ve müslüman benlik aracılığıyla nasıl yeniden kurgulandığını ve yorumlandığını anlamamıza katkıda bulunur. Dinin siyasallaşması böylece paradoksal olarak İslami benlikte kendi üzerine düşünebilirliği doğurur.

etmek", Michel Foucault'nun ifadesiyle "cinsellikle ilgili gerçeği söylemek"tir. Foucault'ya göre modernliğin doğuşu ancak daha önceki dinsel pratiklerden kaynaklanan bu şiddetli dürtüyle anlaşılabilir; en mahrem deneyimleri, tutkuları, hastalıkları, kaygıları, suçları kamu önünde, yargılama, cezalandırma, bağışlama ya da avutma yetkisine sahip bir otoritenin huzurunda itiraf etme isteğini gerektirir.[41] Özel alanda temellenmiş olan ve söylenmesi zor sayılan, yasaklanmış her şeyin bir kez itiraf edilince niçin kamusal, siyasi ve bilinebilir bir nitelik kazandığını açıklayan işte budur. Bir anlamda, feminist hareketin sloganı olan "Kişisel olan siyasidir," mahrem alandaki hâkimiyet ilişkilerinin iktidar ilişkilerine dönüştürüldüğü sürece dikkatleri çekmekle kamusal alana çıkışa ve şeffaflığa yönelik harekete katkıda bulunur. Kürtaj hakkı, cinsel taciz ve sevgili tecavüzleri isimlerinin yeni olması sebebiyle kişiselden kamusala doğru olan bu harekete tanıklık ederler. Talk-show'lar, popüler yargılamalar Amerikan toplumu için bir tartışma merkezi olur ve bu "itiraf etme", cinsel tacize, tecavüze ve suça ilişkin gerçeği bulmak amacıyla kişisel ilişkilere zorla müdahale etme dürtüsüne, özel alana girilerek oradaki iktidar ilişkilerinin ortaya çıkarılmasma aracılık eder.

Mutlak gerçeğin herkesi bağlayan değil bireysel bir vicdan meselesi olduğuna ilişkin modern Batılı varsayıma karşılık[42] İslam bireye yaşamı boyunca rehberlik etmek ve onu Tanrı'ya teslim etmek suretiyle *cemaate* öncelik tanır. Ayrıca örtünme, cemaatin önceliğini sembolize eder; yasaklanan, mahrem olan nefis ve cinselliğin özelin sınırları içinde hapsedilmesini ve kamunun gözlerinden korunmayı ifade eder. [43]

İslami özne kendisini bu şekilde ortaya koyarak Batı modern-

41. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, s. 61.

42. C.A.O. Van Nieuwenhujze, *The Lifestyles of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1985, s. 144.

43. Farzaneh Milani İran edebiyatında bir edebiyat türü olarak otobiyografinin yer almayışının "nefis hakkında kamu içinde ve serbestçe konuşmaya karşı gönülsüzlüğün", yalnızca "özelleştirilmiş" olan kadınlar için değil aynı zamanda "kendilerine hâkim" olmaları beklenen erkekler için de geçerli olan bir durumun göstergesi olduğunu savunur. Bkz. Farzaneh Milani, *Veils and Words, The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, 1992, ss. 201-202.

liği tarafından asimile edilmeyi reddederler. Batıcı laik rasyonalizm ve evrenselcilik iddiasının bastırdığı dinlerini ve hafızalarını yeniden keşfetmek yoluyla sahicilik arayışına girerler. Bir hayat tarzı olarak İslam, benlik için demirlenen bir tür limana dönüşür ve bu yüzden yeni bir "siyasi hayali cemaat" yaratır. Birbirlerini tanımayan ancak büyük bir yatay bağlılık özlemi içinde olan bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir.[44] İslam, kutsal olanın içinde ve onun tarafından şekillenerek desteklenen bir "hayali cemaat" olarak çalışır.[45] Modernlikle yüzleşen dinin seçici bir yeniden inşası olarak İslami yaşam biçimi bu "hayali cemaat"in sınırlarını çizerek yaşam biçimlerinin modern çağın karakteristik özellikleri olan meta mantığı ve hazcı bireycilik tarafından önemsizleştirilerek kenara itilmesine karşı direnir.

7. Bireycilik ile Cemaatçilik Arasında Kadın

Farklılık, otantiklik ve kimlik arayışı, kimlik oluşumunun başlangıcında gerekli olsa da birtakım sınırlara sahiptir. Örneğin neyin gerçekten İslam'a uygun olduğu ya da kimin gerçek bir müslüman olduğu gibi meselelere kimin karar vereceği, özcü tanımlar ve dışlamacı yaklaşımlara yol açarak "hayali cemaat"i "baskıcı bir cemaat"e dönüştürebilir. "Baskı altında tutulmuşların dönüşü" de aynı şekilde baskıcı olabilir. Totaliter eğilim, Batı modernliğinin "egemen ve bozuk" etkilerinden sıyrılmış "mutlak" bir İslami kimliğin aranışıyla kolayca alevlendirilebilir. Benliğin "saf"lığı ile cemaatin "bütünsel"liği arasındaki bu ilişki güçlendirildikçe, İslami siyaset dayatılmış bir yaşam tarzına, örtünme mecburi bir ambleme ve kadınlar da İslami kimliğin ve cemaatin ahlak bekçilerine dönüşürler. Bu durum, kamusal alanın kontrolü yoluyla, bi-

44. Burada Anderson'ın milliyetçilik analizini İslamcılık bağlamında kullanıyorum. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities (Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)*, Thetford Press, Thetford, 1983; *Hayali Cemaatler* (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

45. Emile Durkheim uzun süre önce iki farklı alanın, yani kutsal ve profan alanların her ikisinin de toplumsal bağların oluşum ve yeniden üretiminde vazgeçilmez olduklarını belirtmiştir.

reysel yaşam biçimi seçimi yapmanın imkânsızlaştırılmasına ve kültürel kodların tekele alınarak sonuçta benliğin İslami bir form içinde kolonileştirilmesine yol açabilir.

Bir başka deyişle, totaliter eğilim, belli bir ortaklığa tek bir kimlik bulma ütopyasından kaynaklanmaktadır. Sabit bir kimlik ile ütopik bir cemaatin birlikteliği zıtlık ve çatışmaya olanak tanımayacak ölçüde uyumlu ve tarihsel olarak hiç farklılaşmamış bir toplumsal düzen öngörür. Kadınlar bedenleri ve cinsellikleriyle kimlik ve cemaat arasında bir rabıta haline geldikleri ölçüde İslami düzen için bir mihenk taşı durumundadırlar. Bu İslami cemaatin bütünlüğünü, (zorla örtünme, kısıtlanmış kamusal görünürlük ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin sınırlandırılması gibi) kadının siyasi olarak düzenlenip sınırlanan iffeti ve kimliğiyle ölçüleceği ve güvenceye alınacağı anlamına gelir. Bu yüzden, İslami yetkeciliğin temelinde geleneksel cinsel kimlikler ve roller yatar.

İslam'ın üç direği olan ve ("din, dünya ve devlet" yani, inanç dini, yaşam dünyası ve devlet'ten müteşekkil[46]) üç D'nin bütüncül bir uygulaması yolundaki özlem olarak İslami ütopyanın aşırı politize edilmesi neticede kimlik, din ve devlete ilişkin totaliter bir anlayışa yol açabilir. İslamcı hareketlerin bu ütopik yönleri onları diğer "yeni toplumsal hareketlerden" ayırdeden önemli niteliklerden biridir. Ancak kendini siyasi bir projeyle sınırlandırmak ve sivil toplum içinde özerkleşmek İslam'a farklılık ve çoğulculuk imkânları yaratabilir. Bununla birlikte, cinsiyete ilişkin sorular İslamm çoğulculuğunun mihengi olmaya devam edecektir.

Böylece İslamcı hareketlerin izleyecekleri yolun doğrultusu, özne olarak bir kadın kimliğinin takdir edilerek tanınmasına bağlıdır. Paradoksal olarak bir yandan İslami siyaset kadının bireyselliğini ve görünürlüğünü sınırlarken, diğer yandan kadınları İslami siyaset dahilinde politize ederek müslüman kadın kimliğini güçlendirmektedir. Müslüman kadınlar, bir taraftan onlara "militan", "misyoner" ve siyasi bir kimlik kazandıran İslam yoluyla, diğer taraftan onlara "profesyonel", "entelektüel" bir meşruiyet

46. Nazih Ayubi, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londra ve New York, 1991, s. 63.

kazandıran laik eğitim yoluyla güçlenirler. Sözünü esirgemeyen, misyon savunucusu tahsilli yeni müslüman kadınların kamusal görünürlükleri alışılmış anlamıyla müslüman kadınların başkasına tabi oldukları geleneksel aile rollerini çağrıştıran örtünmenin anlamını değiştirir. Yeni örtünme bu kadınların edindikleri kimliği, onun ifadesi olan İslamcılık yoluyla kamusal ve kolektif olarak vurgulamalarını ve müslüman kimliklerinin tanınması yolundaki taleplerini ifade eder. Bir "tanınma politikası[47]" olarak İslamcılık, İslamcı kadınlara uzun zamandan beri susturulmuş farklılıklarını "medeni olmak" ile "Batılı olmak" arasındaki eşitliği sorgulayarak ifade edebilecekleri entelektüel ve siyasal araçlar sunarak onlara iktidar sağlar. Dahası, İslami siyaset bu kadınlara "kendilerini gerçekleştirme"leri için fırsatlar sunarak onların kamusal ve profesyonel görünürlüklerine katkıda bulunur. Köşe yazarlığı, gazetecilik, siyasi parti üyeliği ve aktivizmi, çok satan roman yazarlığı ve film yönetmenliği gibi çeşitli mesleklerde çalışan bu kadınlar İslamcılığın yeni ortak dilinden beslenmişlerdir. Böylece İslamcılığın içinden seçkin bir İslamcı kadın kadrosu doğmaktadır.

Kadının İslamcı harekete katılımı, beklenmeyen sonuçlar doğurmuştur; kadınların gizliden gizliye bireyselleşmeleri söz konusudur. Kamusal ve profesyonel görünürlükleriyle bir kere güçlenen kadınlar artık bir yandan kişisel yaşam stratejileri geliştirirken öbür yandan anne ve eş kimliklerinin önceliğini reddetmeseler de anımsatarak İslam ideolojisini eleştirmek durumunda kalırlar. "Mahrem" alanın dışına çıkmak kadınlara geleneksel cinsel kimlikler ile "meşru" ve "gayri meşru" olanın erkeklerce yapılmış tanımlarını sorgulatarak İslamcı erkek ve kadın arasındaki iktidar ilişkilerini gözler önüne serer. Müslüman erkeklerin "sahte korumacılıklarını" eleştiren örtülü müslüman kadınlar "kişilik edinmek", yani "kendilerine ait bir yaşama sahip olmak" haklarını talep ederek İslamcı cinsiyet ve kimlik tanımlarında bir sarsıntıya neden olurlar.

47. Charles Taylor, *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition* (derleyen ve önsözü yazan Amy Gutman), Princeton University Press, Princeton, 1994; *Çokkültürcülük*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Bu yüzden kitabın ismi olan "Modern Mahrem" ikili bir anlam taşır. İlk olarak, mahrem ifadesiyle özel alanın cinsiyetlendirilmiş yapısını belirtir. Yani özel alanın moral psikolojisi, cinsiyetlerin bir aradalığının kısıtlanması ve (örtünmede ifadesini bulan) bedensel iffetinin temin edilmesiyle kontrol altına alınan cinselliğine dayanır. Örtünme iffetliliği, akla kadının mahremiyetini getirir. Ama öte yandan kadınlar İslamcılık ve modernizm yoluyla kamusal görünürlük kazanarak, erkeklerle aynı kent, siyaset ve eğitim mekânlarını paylaşırlar. Örtünün altından cinsiyet tanımlarının moral psikolojisini sarsan yeni bir müslüman kadın profili çıkmaktadır.

İkinci olarak, "Modern Mahrem" kadınların prensipte İslamcılık tarafından "yasaklanan" ancak pratikte modernlikle yaşadıkları temasa işaret eder. Bu kitapta yapmaya çalıştığım İslam'ın siyasallaşması ile kadının bireyselleşmesi, İslami ütopya ile kadının kişisel stratejileri ve sahicilik arayışı ile yerli modernlik arasındaki bu paradoksları, belirsizlikleri ortaya çıkaran gerginlikleri sunmaktır.

GİRİŞ

DOĞU-BATI KARŞITLIĞI

Doğu-Batı dünyaları arasındaki farklılık, hatta karşıtlık, ifadesini, kadının toplumsal konumunda bulmuştur. Osmanlı-Türk modernleşme hareketleri, kadın haklarını esas alarak, müslüman toplumlarla Batı arasındaki bu karşıtlığı aşmaya çalışmıştır. İslamcı hareketler bugün de kadını ön plana çıkararak Batı dünyası karşısındaki farklılıklarını sergilemektedirler. Hatta, kadının toplumdaki konumunun bir yandan siyasi projeleri temellendirmekte olduğu, diğer yandan da Doğu-Batı arasındaki farklılığı simgelediği öne sürülebilir. Üstelik, kadın konusu sadece müslüman-Doğu toplumlarının Batı'yla ilişkilerini değil, Batı dünyasının Doğu'ya bakışını da belirlemiştir.

Nitekim, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma'yı tüm yoğunluğuyla yaşadığı bir dönemde, 1910'da, Seniha Sultan, Batı'nın Türk kadınının koşullarını nasıl tasavvur ettiğini, Fransız bir arkadaşına yazdığı mektupta isyankâr bir biçimde anlatır:

> Sevgili iki gözüm, biz Türk kadınları Avrupa'da hiç tanınmayız. Hatta diyebilirim ki, Çin ve Japon kadınları kadar bile tanınmayız. Halbuki Pekin ve Tokyo Paris'e çok uzaktır... İstanbul ise çok yakındır.
>
> Bizim hakkımızda akla hayale gelmeyecek şeyler uyduruyorlar. Ne ehemmiyeti var? Bizim esir olduğumuzu, diri diri odalara kapatıldığımızı, kafes içinde yaşadığımızı, neredeyse zincirlere bağlı olduğumuzu ve tepeden tırnağa kadar silahlı, vahşi zenci, başka köleler tarafından göz altında tutulduğumuzu, bunların zaman zaman bizleri torbalara koyup denize attığını sanıyorlar. Bizim, birbirine rakip sayısız zevceler topluluğu halinde yaşadığımızı, her Türk kocasının kendisine mahsus bir haremi bulunduğunu, yani en azından sekiz, on karısı olduğunu sanıyorlar.[1]

1. Prenses Seniha'nın Madame Simone de la Cherté'ye yazdığı mektup, 30 Aralık 1910 tarihli. Bkz. C. Farrère, *Türklerin Manevi Gücü*, Tercüman 1001 Temel Eser, İs-

Batı dünyası, gerek dönem gezginlerinin seyahatnamelerinde, gerekse oryantalistlerin eserlerinde, Doğu toplumlarının bazen itici bazen de büyüleyici farklılığını konu edinmiştir. Hatta, Edward Said, *Orientalism* adlı eserinde, Batı'nın kimliğini ve kültürünü, "başkalık" (diğeri) kategorisini atfettiği Doğu dünyası karşısında nasıl oluşturduğunu gösterir. Avrupa Batı kültürünün Doğu dünyasını imgesel, bilimsel ve siyasi söylem düzeyinde yeniden ürettiğini ileri sürer.[2] Said'e göre, Batı'nın kendisinden "aşağıda" ve kendisinin "bastırılmış, itilmiş" bir biçimi olarak betimlediği Doğu, aslında Batı dünyasının farklılığını yansıtıp, sürekli olarak Batı kimliğini beslemiş ve keskinleştirmiştir.[3]

1853'te Türkiye'de sürgünde bulunan Belgiojoso Prensesi'nin Osmanlı kadınları üzerine anlatısı Batı'mn Doğu "ilkelliği" karşısındaki "hayretine" bir örnektir:

> Bu kadınlar, ne çocuklarına ne de çevrelerindekilere karşı hiçbir utanma duygusu taşımazlar; küçük oğullarının önünde soyunup giyinirler; en açık konuları onların önünde konuşurlar.[4]

Osmanlı kadınının "doğal" bir biçimde kadınlığını, cinselliğini haremin kapalı dünyası içinde sergilemesi, o dönemin "püriten" ahlak anlayışı çerçevesinde yargılanır. Yaşadığı dönemde geniş ilgi toplamış olan Prenses, Osmanlı İmparatorluğu için, İslam dininden vazgeçilmesiyle gerçekleşecek olan hızlı bir modernleşme modeli önerir; İslam dinini Doğu'yu medeniyetten ayıran bir engel olarak görür. Özellikle yapılması gereken, çok karılılığa karşı Batı modeline uygun bir aile kurumunun oluşturulmasıdır.

tanbul, s. 97. (İlk basım: *Extraordinaire aventure d'Ahmet Pacha Djémaleddine*, Ernest Flammarion, Paris, 1921). Seniha, Sultan Abdülmecid'in ve Nâlandil hanımın kızı, Prens Sabahattin'in annesidir. Bkz. Pars Tuğlacı, *Osmanlı Saray Kadınları*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1985.

2. E. Said, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 1980, (Orijinali İngilizce, 1978), s. 15.

3. E. Said, *a.g.e.*, s. 16.

4. H. Desmet-Grégoire, "De la perception d'une femme ottomane à celle des femmes ottomanes: le récit de voyage d'une européenne du XIXe siècle. La princesse de Belgiojoso" (Bir Osmanlı Kadınından Diğer Osmanlı Kadınlarının Kavranmasına: 19. Yüzyılda Bir Avrupalı Kadının Seyahatnamesinden), *Contributions à l'Histoire économique et sociale de l'Empire Ottomane*, (Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Toplumsal Tarihine Katkılar), Peeters, Louvain, 1983, s. 439.

Aslında bu görüşler, Batı dünyasının hümanist (insancıl) akımının izlerini taşımaktadır ve 19. yüzyılda Türk yönetici seçkinleri tarafından başlatılan modernleşme sürecinde de hayatiyet kazanmıştır. Zira, Tanzimat'la başlayan modernleşme olgusu, Batı kültürel modelinin bir izdüşümüdür. Batı, Aydınlanma çağının fikirleri ve sanayi medeniyeti ile modernliğin tanımını ve liderliğini üstlendikçe, Doğu toplumları iktidarsızlaşmış ve kendi yerlerini ve tarihlerini Batı modeline göre belirlemek zorunda kalmıştır. Tarihselliği zayıf bu toplumlar, modernliğin tanımına kendi pratiklerinin damgasını vuramamış, yani değişimi ve yenilenmeyi içsel ve yapısal bir süreç olarak üretememişlerdir.[5] Modernliği, yani "yeni" olanı keşfedememiş olan bu toplumlar, tarihlerini sürekli olarak Batı modernliğinin izdüşümünde yakalamaya çalışmıştır. Hatta, İranlı felsefeci Daryush Shayegan'a göre artık Batı medeniyetinin çevresinde (periferisinde) kalan bu toplumlar, "değişim şenliklerine" katılamadıkları için tarihin ve bilginin gerisine çekilmişler ve bu da onlarda "kültürel şizofreni" yaratmıştır.[6]

Böylelikle, Doğu'nun Batı uygarlığıyla karşılaşması eşit bir alışverişle sonuçlanmaktan çok, Doğu'nun en azından kimliğinin çözülmesine yol açmıştır. İslam'ın çöküşünü, Batı'nın ise yükselişini H. Djaid şöyle dile getirir: "İslam tarihi kendi dinamiğine özgün seyretmemekte, Batı'nın tersinmiş ve solgun bir yansıması görünümünü taşımaktadır."[7]

5. Bu toplumların konumunu sosyal bilim teorileri çoğunlukla "az gelişmişlik", "geri kalmışlık", "üçüncü dünya", "dünya ekonomi sisteminin periferisi" gibi, özellikle ekonomi düzeyinde ve bağımlılık ve sömürü ilişkileri çerçevesinde tanımlamışlardır. "Zayıf tarihsellik kavramı" ise modernlik paradigmasına toplumsal pratik olarak yaklaşmaktadır. Toplumsal ilişkilerin yapısında, doğasında, eyleminde modernliğin üretilmesini konu almaktadır. Hatta zihinsel üretim biçimlerinde, bilinç düzeyinde zayıf tarihselliğin izdüşümlerini aramaktadır. Böylelikle amaç, hem ekonomik indirgemecilikten kurtarmak, hem de sorunsalı bu toplumların iç ve yapısal dinamiklerine doğru kaydırmaktır. Özetle, zayıf tarihsellik kavramı modernlik tarihini içsel ve yapısal olarak üretememiş toplumların pratiğine sosyolojik açıdan bakmayı amaçlamaktadır. Ek bilgi için bu kavramı ilk kullandığım kitaba bakılabilir: Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

6. Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Albin Michel, Paris, 1989; *Yaralı Bilinç*, (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

7. H. Djait, "Dimensions de l'orientalisme islamisant", *Le mal de voir*, Union générale d'éditions (10/18, Cahiers Jussieu), Paris, s. 259.

Türkiye tarihini ele aldığımızda da, bunun Batı yakasına atılan kültürel bir köprünün kurulmasına yönelik gönüllü bir çabanın ifadesi olduğunu görürüz.[8] Rasyonalist, evrenselci modelin ve laikliğin benimsenmesi açısından Türk deneyi bir örnek oluşturur. Bununla birlikte, bu modernleşme çabaları İslam kültürüyle yoğrulmuş bir toplumda Doğu-Batı tartışmasının doğmasına yol açmıştır. Türk düşünce tarihi, İslamcılar ve Batıcılar ile onların iki farklı toplum tasarısı arasındaki tartışmanın bir aynasıdır. Kadının konumu ise bu tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Zira, müslüman ülkelerde toplumun gidişatını ve modernleşme hareketlerinin sınırlarını belirleyen, kadının toplum içindeki yeridir. Bu nedenle, "kadın meselesi" sadece kadınların yaşam koşullarına ilişkin olarak tanımlanmamakta, bir "kültür meselesi", "medeniyet meselesi" haline gelmektedir. Gerçi Türk modernleşme sürecinin en görünür olgusu, İslamcı Patrimoniyal bir imparatorluktan laik bir ulusal devlete geçilmesidir, ancak Batılılaşma düşüncesinin mihenk taşı olan kadının toplumsal yaşamdaki görünürlüğü ve kadın-erkek eşitliği fikri, müslüman bir ülkede kültürel modelin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. İnsanlar arası, cinsiyetler arası ilişkilere yönelik kültürel değişimler, devlete ilişkin siyasi dönüşümlerden farklı olarak daha yavaş, daha ağır, belki daha az çarpıcı ama daha çok tortu bırakan bir tarih izlemektedirler.

İşte kültürel tarihi belirlediği ölçüde kadın meselesi üzerinde odaklaşan bu çalışma, siyasi ideolojiler ile cinsiyet kimlikleri arasındaki kesişme noktalarını konu edinmektedir. Cinsler arası iktidar ilişkileri ile siyasi iktidar ilişkilerinin iç içeliği irdelenmiş, kadının konumu iki toplum ya da iki kültür seçeneği arasında bir çatışma konusu olarak ele alınmıştır. Başka bir deyişle, İslam ve modernlik arasındaki uzlaşmaz görünen karşıtlığın simgesi olarak kadın konusu karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim İran devrimi, İslam ve Batı modernliği arasındaki uzlaşamaz başkalık fikrini pekiştirmiştir. Bruno Etienne'in belirttiği gibi, Doğu'nun yeniden önem kazanması (Batı için) kaygı ve-

8. Türk toplumunun Batı dünyasıyla karşılaşma sürecinin ilk aşamalarını ele alan inceleme için bkz. Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, 1987.

rici bir bilinmezliktir. Bu nedenle Doğu, biraz da hayal gücünün eseri olan simgelerle somutlaştırılır: "Kanuni Sultan Süleyman ve Harun el-Reşit'ten Kaddafi, Humeyni, Nasır'a kadar uzanan tarihi çehreler, kelle kesici ve eşkiya fellahlar gibi tüm fanatikler, medeniyeti temsil eden Batı'ya karşı birleşmişlerdir."[9]

Doğu-Batı karşıtlığının bugünkü durumu, Osmanlı Prensesi Seniha'nın mektubunda dile getirdiği bu yüzyılın bazı koşullarından pek de uzak değildir. "İslam barbarlığı"nın şeriat, "entegrizm" adı altında yeniden doğduğuna inanılmaktadır. Bu durumda, toplumsal bilimler de kolay yol alamamakta, çağdaşlık-İslam karşıtlığından kaynaklanan kamplaşmayı sürdürmektedir. Örneğin gerek siyasetçiler, gerekse sosyal bilimciler, sık sık tüm İslami ifadeler ya da davranışların ardında şeriatın geri dönüşünü ve entegrizm tehlikesini görme eğilimi taşırlar.

Dolayısıyla çağdaşlık-İslam kamplaşmasında yer almayan bu çalışma ilk bakışta yadırganabilir. Öte yandan, Türk toplumunda böyle bir çalışma yapmak, İslam-Batı karşıtlığım aşmamıza ve modernliği başka bir açıdan değerlendirmemize olanak verebilir. Zira, Türkiye bir yanıyla köklü bir Batı modernleşmesi geleneğine sahiptir ve birçok müslüman ülke Türkiye'yi örnek almıştır. Diğer yandan, Türkiye bugün diğer müslüman ülkelerde olduğu gibi, modernleşme sürecinin kazanımlarını sorgulayan İslamcı hareketlerin doğuşuna tanık olmaktadır. Modernliğin hukuk ve özgürlük ilkeleriyle İslam'ın değerleri arasında bir buluşma noktası olup olmadığı, ya da İran modelinden farklı bir eklemlenme olup olmadığını sorgulayabilmek için Türk deneyi emsalsizdir. İşte, İslamcı değerlerin en radikal ifadesini kamuoyu önünde dile getiren "türbanlı öğrenciler" konusuna, bunu İran deneyimi ile özdeşleştirecek yerde, bu sorunsaldan hareketle bakılabilir. Unutulmamalıdır ki, İslam ve Batı'nın kesiştiği noktada bulunan Türkiye, Doğu/Batı, geri/ileri, ilkellik/medeniyet karşıtlıklarının aşılabileceğini gösteren işaretlerin ifadesi ve incelenmesi açısından önemli bir mekân olabilir.

Birinci bölümde, modernleşme hareketlerini (ya da Doğu-

9. Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987, s. 7.

Batı karşılaşmasını), özünde kadının toplumsal konumunun, yani "mahrem" alandan kamusal alana çıkışının belirlediğini göstermeye çalışacağız. Daha simgesel bir dille belirtirsek, Batı dünyasına atılan köprüyü kadın haklarının temellendirdiğini öne süreceğiz.

İkinci bölümde, günümüz toplumlarına damgasını vuran İslamcı kadın hareketlerini ele alacağız. Nitekim, müslüman ülkelerde İslamcı hareketlerin canlılık kazanmasıyla birlikte kadının toplumdaki yeri yeniden bir tartışma konusu olmuştur. 1980 sonrası Türkiyesi'nde de örtünmeyi ve okumayı aynı anda hak iddia eden İslamcı kız öğrenciler, laikliğin temel eğitim kalelerinden biri olan üniversitelerde ortaya çıkmış ve Kemalist reformlarla kazanılmış kadın haklarının geriye gittiğinin bir işareti olarak algılanmışlardır. İslam'ın en görünen ifadesi olan örtünen kızlar (ya da kamuoyundaki deyimle "türbanlılar") modernleşmenin kalesi eğitim alanında ortaya çıkarak modernlik ve eğitim arasındaki özdeşliği tehdit etmişlerdir. Laiklik ve cinsler arası eşitlik ilkelerini kabul etmiş, bu konuda müslüman ülkeler arasında örnek teşkil etmiş Türk toplumunda, dinsel taleplerin ortaya çıkması ne ifade etmektedir? Yapılan irdelemelerle sık sık ortaya konulduğu gibi, Şeriatçı İslam'ın bir rövanşı mı söz konusudur? Modernliğin antitezi olarak tarihten dışlanmış olan İslam, yeniden tarihe baş aktör olarak dönmeye mi çalışmaktadır? İslamcı hareketlerin açığa vurulmasını, örtünen kadınlar mı simgelemektedir? Kitap boyunca, kadın konusundan hareketle, İslam ve modernizm labirentlerinde dolaşarak, toplumsal dönüşümlerin, kültürel kırılmaların izini süreceğiz.

I

BATILILAŞMA'NIN MİHENK TAŞI: KADIN

Türkiye'de kadının konumu, modernleşme atılımının tarihsel gelişme süreci içinde biçimlenmiştir. Gelenekler ve özellikle İslam karşısında Batı evrenselciliğini seçen modernleşme düşüncesinde kadın merkezi bir yer tutar. Batıcı seçkinler Batı evrenselciliğine ulaşmanın tek yolunun kadının İslami gelenekten koparak özgürleşmesi olduğunu savunurken, muhafazakâr akımlar kadına ilişkin geleneklerin bozulması, "liberalleştirilmesi" girişimlerine kuşkuyla, yer yer tepki göstererek bakmışlardır.

Bugünden geriye dönerek baktığımızda, Türkiye'deki modernleşme tarihini, bu tarihi çok basitleştirme pahasına, bu iki kültürel model ya da iki akım arasındaki mücadelenin tarihi olarak yorumlayabiliriz: Batıcı akım ve İslamcı akım. Tabiatıyla, zaman içinde değişen sorunlar karşısında bu düşünce akımlarının da muhtevası değişmiştir. Tanzimat dönemi reformculuğu ile Cumhuriyet dönemi Batıcılığı'nın aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak şimdilik çok genel bir tanımla yetinirsek, Batıcı hareketlerin "ilerleme" ve reform için Batı kültürel modelini evrensel referans noktası olarak aldıklarını, İslamcı hareketlerin ise, "kurtuluşu", İslam'ın bir bütün olarak "yeniden" hayata hâkim kılınmasında aradıklarını söyleyebiliriz. [10]

İslam/Batı, geleneksel/modern, farklılık/eşitlik, mahrem/namahrem gibi karşıtlıkları çerçeveleyen bu çatışmada kadının konumu belirleyicidir. Batıcılar için "cinsiyet eşitliği" ve kadının

10. İslamcı hareketin, İslam'ı, bir bütün olarak "yeniden" hayata hâkim kılmak ve müslümanları Batı taklitçiliğinden ve sömürüsünden kurtarmak olarak tanımı için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, *I*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986, s. xv.

özgürleşerek kamu yaşamına dahil olması "toplumsal gelişmenin" bir gereği iken, İslamcılar için kadınların "özel yaşamın, mahremin" dışına çıkarılması, cemaat kurallarını çiğneyerek ahlaki bir çözülmeye yol açacak bir girişimdir. Başka bir deyişle, bu iki akım arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın kadının toplumdaki yerine ilişkin görüşlerden kaynaklandığım öne sürebiliriz.[11] Dolayısıyla müslüman ülkelerde kadının konumu, doğrudan toplumsal model tercihlerine gönderme yapmaktadır.

1. Medeniyet Bilinci ve Kadın

Kadının toplum içindeki yeri, Tanzimat dönemi ile başlayan ilk modernleşme çabalarıyla, yani Batı toplumsal modeline yönelişle birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde, Doğu-Batı ikilemi, uygarlığın maddi ve manevi tanımlarının ayrışması çerçevesinde biçimlenmeye başlar. Bu dönem düşünürleri için sorun, İslam'ın hangi açılardan bu reformlara destek sağlayabileceğini, hangi açılardan ters düşeceğini belirlemek ve bu reformlarla ortak yönlerini ortaya koyabilmekti. Yanıt aranılan soru, Batı ve Doğu arasında bir ortak nokta olup olmayacağıydı. Bu ikilemi o dönemde Osmanlı toplumunun geleceği üzerine düşünce üreten tüm eğilimlerde bulmak mümkündür. Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar olan dönem boyunca, kadımn konumu bu çerçevede tartışıldı. Batı uygarlığının evrenselliğine dikkat çekenler, özellikle edebiyat yapıtlarında, görücü usulü evlilik yapısını, çok karılılığı, cinsiyet ayrımını eleştirdiler; kadmların eğitim özgürlüğünü ve romantik aşkı savundular. Batı'dan esinlenen bu reformların sonuçlarını hâkim kültürel kimliğe yönelik bir tehdit olarak algılayanlar ise kadının konumunu muhafaza etmek gerekliliği üzerinde durmuşlardır.

11. Nora Şeni kadın gövdesinin ve kıyafetlerinin toplumsal tercihlerin sembolik olarak belirlendiği yer olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle kadın gövdesiyle siyasi iktidar (Devlet) arasındaki ilişkileri irdeleyen makalesinde, Osmanlı devletinin kentsel mekânda kadınların ve azınlıkların giyimlerini nasıl düzenlemelere bağladığım, yani kontrol ettiğini göstermiş, ve kadın gövdesinin Devlet iktidarını kentsel mekânda sembolik olarak yansıttığı fikrini işlemiştir. Bkz. Nora Şeni, "Ville Ottomane et représentations du corps féminin", *Les Temps Modernes* (Turquie), Temmuz-Ağustos 1984, ss. 66-95.

Böylelikle, Batı'nın Osmanlı toplumunun modernleşmesinde yaratacağı etkiye ilişkin, kültürel ve toplumsal iki tasarı belirginleşir. Birinci tasarı, geleceği geçmişle birlikte kurmak ister; geçmişin kültürel ve ahlaki mirasının muhafazasını gerekli gören ve sonuç olarak Batı uygarlığının etkisini teknik, idari ve maddi yönleriyle sınırlamak isteyen görüştür bu. İkinci görüş ise uygarlığın bir bütün olduğunu savunan, çağdaşlığa ayak uydurmak için geleneği değiştirmek isteyen (ya da farklı yorumlayan) görüştür. Nasıl ki reformcular için kadının eğitimi ve özgürleştirilmesi medeniyete ulaşmak için bir önşartsa, gelenekçiler için de, manevi değerlerin ve ahlakın korunması için kadın-erkek ilişkilerinin şeriat yasalarına uygunluğu sağlanmalıdır. Kadın konusunun açık seçik bir biçimde bu iki farklı dünya görüşünün çatışma odağında bulunduğunu ilk olarak bu dönemdeki tartışmalar göstermiştir.[12]

Gelenekçi düşüncenin temsilcilerinden Mahmut Esat, şeriat yasasını ve çok karılılığı geri kalmışlığın nedeni olarak gösteren reformcu aydınları eleştirir. Bu geleneğin insan doğasında bulunan bir eğilimden kaynaklandığını, yani doğa kanunu olduğunu, şeriatın ise sadece bunu meşrulaştırdığını ileri sürer.[13] Çok karılılığı doğa yasasıyla uyumlu olan, hatta fuhuşu engellediği için toplumsal yaşamın yararına bir kural olarak savunan Mahmut Esat, İslam uygarlığının hıristiyan uygarlığına olan üstünlüğünü de manevi dünyada, ahlaki kurallarda aramak gerektiğini belirtmektedir.[14]

Mahmut Esat, "Her uygarlığın bir manevi, bir de maddi yanı vardır. Manevi yanı onun ahlakiyatıdır. Uygarlığın maddi yanı dikiş makinesinden demiryollarına ve dretnotlara kadar her şeyi; kısacası bugün gördüğümüz sanayi buluşlarının eserlerini kapsar,"[15] diye yazmaktaydı. Bu ayrıma göre, manevi yön ahlaki edinimlerden oluşuyor, maddi yön ise sanayi buluşlarını ve mal üre-

12. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973, ss. 328-9. Berkes, kadınlığın özgürleşmesi sorununa bundan önce de Ahmet Midhat, Şinasi, Namık Kemal gibi yazarların değinmiş olduğuna, ancak kadın konusunu iki görüşün çatışması biçiminde Mahmut Esat Efendi'nin yayımladığı bir yazı dizisiyle başlayan tartışmanın başlattığına işaret etmektedir.

13. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 329. 14. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 329.

15. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 329.

timini içeriyordu. Bu görüşe göre Doğu'nun ahlak alanındaki uygarlığını muhafaza ederek Batı uygarlığının maddi yönünü benimsemek mümkündür. Uygarlığın maddi yönleriyle manevi yönlerini bu şekilde ayıran muhafazakâr görüş, "inancı, ahlakı, ruhu kendisinin olmak şartıyla" Batı'nın tekniğinin alınabileceğini ileri sürmekteydi.[16] Batılılaşma'yı bir ölçüde kabul eden muhafazakârlar, manevi bakımdan Batı'dan hiçbir şey alınmaması görüşünde birleşmekteydi.

Batı uygarlığının iyisiyle kötüsüyle bir bütün olduğunu savunan Batıcılar ise, modernleşmenin kültürel özgünlükler üzerine değil, evrensel değerler üzerine oturtulabileceğini savunmaktadır. Bu görüş, uygarlığı bütünselliği içinde ele alır, kültür ve bilimsel bilgi arasında yapılan ayrımın doğru olmadığım ileri sürer. Nitekim, bu akımın temsilcilerinden Şemsettin Sami, "Eğer Batı kültürce aşağı idiyse maddi uygarlığını geliştiremezdi," tezini işlemektedir.[17]

Şemsettin Sami, (kendisinden sonra gelecek olan Batıcılar ve Cumhuriyet aydınlarında da görüldüğü gibi) kadın hakları ve eğitimini de "medeniyet projesi" çerçevesinde ele almıştır. "Bir toplumun durumu, her zaman kadınlarının durumuyla orantılıdır," diye yazan Sami, "Kadmların eğitilmesiyle, bütün insanlık eğitilmiş olur," fikrini savunmaktadır.[18] Osmanlı halkının yarısı (yani kadınlar) cahil, tembel ve eğitimsiz kaldıkça, toplum ilerleyemez ve uygarlığa erişemez. Halbuki kadınlar bilimi, doğru ahlakı öğrenirlerse, doğuracakları ve yetiştirecekleri çocuklarına da öğretirler. Görülmektedir ki, kadmların eğitim hakları, bir yandan analık görevleri yüceltilerek, diğer yandan medeniyet adına savunulmaktadır.

Kadının konumunu, muhafazakârların doğaya ilişkin tezleri yerine toplumsal koşullardan, özellikle eğitim haklarından hare-

16. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, (ilk basım 1966), 1979, s. 198.

17. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 336.

18. Ö. Ozankaya,"Laiklik Öncesi Dönemde Şemseddin Sami'nin Aile Düzenine İlişkin Görüşleri", *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, Türk Sosyal Bilimleri Derneği, 1984, ss. 122-3.

ketle tanımlayan Şemsettin Sami, *Kadınlar* adlı kitabında, kadın ve erkeğin düşünsel yeteneklerinin eşit olduğu fikrini ortaya atmıştır. Kadınlara verilen akıldan yararlanmamakla, insan toplumu, kadınların yapabilecekleri hizmetlerden yoksun kalmaktadır, görüşünü savunur. Hatta, kendisine göre, kadınların erkeklerden daha iyi yapabilecekleri meslekleri ("zaten doğaları gereği eğilimli bulundukları işleri") sıralar: Terzilik sanatı, tıp, ticarette müşteriyle ilişkiler ve defter tutma, verdiği örnekler arasında yer alır.[19]

Reformcu akımın temsilcilerinden olan Şemsettin Sami, Tanzimat döneminin düşünce akımına uygun olarak, İslam'ın ilerleme ve medeniyet karşısında bir engel teşkil etmediğini, sorunların İslam'ın kötü yorumundan kaynaklandığını ispatlamaya çalışmaktadır. Zamanın en tartışmalı konuları olan çok karılılık, örtünme, kadınların dışarı çıkması ve boşanma konularının doğrudan İslam diniyle ilintili olmadığını, İslam'ın "gerçek buyruk ve yasalarının" bilinmemesinden kaynaklandığını öne sürer. Kadınların dışarı çıkarılmamasının ya da kadınların köleliğinin İslam'dan önce var olduğunu ve İslam dininin bu tür toplumsal gelenekleri hafiflettiğini iddia eder. İslam dininin, köleliği kaldıramamasına rağmen, köleliği buyurmadığını, hatta bir köleyi özgürleştirmeyi birinci derecede sevap ve hayır saydığını yazar. Peçe taşımanın, Kuran'da sözü geçen kadınları her tür işte yer almaktan, meclislere katılmaktan, oy kullanmaktan ve hatta savaşa gitmekten alıkoymadığını belirtir. Çok karılılığın da İslam tarafından icat edilmediğini, İslam'ın "Bir karıyla yetinmek daha hayırlıdır," demesine rağmen, getirdiği sınırlara uyulmayıp müsaadesinin kötüye kullanıldığını belirtmektedir.[20]

Gelenekçiler ile Batıcılar arasında kadının konumuna ilişkin İslam'ı yorumlayış farkları, dönemin ilk kadın yazarı Fatma Aliye ile gelenekçi Mahmut Esat arasındaki polemikte daha da belirginlik kazanmıştır.[21] Konak eğitiminin yarattığı ilk "entelektüel" kadın tipi Fatma Aliye, bir erkeğin yalnızca bir tek kadınla evlenebi-

19. Ö. Ozankaya, *a.g.e.*, s. 123. 20. Ö. Ozankaya, *a.g.e.*, ss. 126-8.

21. Bu polemik için bkz. Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Akın Matbaası, Ankara, 1958, ss. 31-4.

leceğini buyuran Kuran ayetini örnek göstererek, Mahmut Esat'ın çok karılılık üzerine olan tezlerini çürütmeye girişir.[22] Yazara göre İslamiyet'in koyduğu kurallar zamanla saptırılmıştır; yoksa İslamiyet kadın haklarının karşısında ve "medeni gelişmeye engel" değildir.

Bu dönem boyunca, kadının toplum içindeki yeri ve görevleri konusu Batılılaşma'nın smırlarını, ölçütlerini belirlemeye yönelik olarak tartışılmıştır. Doğu-Batı ayrılığı üzerine, "Şark-Garp", "Alaturkalık-Alafrangalık" gibi kavramlarla düşünen dönem yazarları (Namık Kemal ve Ahmet Midhat gibi) sürekli olarak Batı'ya yönelmenin gerekliliğini vurgularken, Batı uygarlığının iyi ve kötü (maddi ve manevi) yanlarımn ayrılması gerektiğini söylemişler, özellikle de İslamiyet'in ilerlemeye engel olmadığını vurgulamışlardır. Örneğin bu dönem düşüncesine damgasını vurmuş olan Namık Kemal "kayıtsız şartsız Şeriatçı ya da Doğucu olmadığı gibi, kayıtsız Batıcı" da değildir ve "eskilerin tutuculuğunun", "yenilerin de taklitçiliğinin" tehlikeleri üzerinde durur.[23]

Modernleşmenin kadına sağlayacağı yeni hakların aslında İslamiyet'in ilk dönemlerindeki uygulamalarla çelişmediği, Batı'dan alınacak her yeniliğin İslamiyet'in kaynağında bulunduğu düşüncesi, "Asr-ı Saadet miti", bu dönem Batıcıları'mn yaklaşımlarını belirlemektedir.[24] Dönem boyunca, Batılılaşma akımları İslam'da meşruluk aramaya devam etmektedirler. Hatta Ahmet Midhat Efendi ve Namık Kemal, İslamiyet'i savunma gereği duyarak, özellikle de manevi değerlere verdiği önemle, İslamiyet'in namuslu ve iffetli insanlar yetiştirme konusunda medeniyetin en

22. Ekrem Işın'a göre entelektüel kadın tipini yaratan konak eğitimi, Osmanlı saraylarındaki klasik harem eğitiminin Tanzimat modernleşmesine ayak uydurmuş şeklidir. Ekrem Işın, "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, ss. 150-55.

23. Niyazi Berkes, *a.g.e.*, s. 267.

24. Hatta M.A. Kılıçbay, "Tanzimat'ı uzak düşürülmüş bir ideal düzene, yitirilmiş bir altın çağa dönebilmek üzere girişilmiş bir hareket olarak" görür. Zikreden Jale Parla, *Babalar ve Oğullar (Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 11. Ayrıca Ekrem Işın'ın makalesinde de "Asr-ı Saadet" fikrinin Cenab Şehabeddin gibi öncü bir estetikçide de bulunduğu, bu dönem aydınlarının kafalarında eskiyle yeninin henüz tam anlamıyla ayrışamadığı fikri yer almaktadır. Ekrem Işın, *a.g.e.*, s. 27.

ileri noktalarını temsil ettiğini iddia ederler.[25]

Jale Parla'nın öne sürdüğü gibi, Tanzimat Osmanlı kültürel yaşamında Doğu ve Batı normları arasında "ikilemli bir kültür" yaratmamış, "egemen bir İslam kültürünün şemsiyesi altında", "nakl ile, ayet ve hadis ile pekiştirilmiş", "sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batı'ya yönelişi" tartışmıştır.[26]

Parla, Doğu'nun ahlaki ve kültürel boyutlarını yenileşme hareketlerine temel olarak alan Tanzimat yazarlarında "baba otoritesine" ilişkin gizil bir özlem bulunduğuna değinir.[27] Yazarın tezine göre, Tanzimat düşünürleri, Doğu'nun ahlakını toplumsal düzeyde koruyacak bir padişahı, aile düzeyinde koruyacak bir babayı diriltmeye çalışırlar.[28] Baba otoritesini sarsacak en önemli tehlike ise Batı'dan gelecek fen ve teknik değil, İslam kültüründen kopmanın sonucunda genç erkekleri baştan çıkaracak "şehevilik"tir, yani "ruhani bir sevgi değil", "duyusal bir şehvet" taşıyan "şeytan kadınların peşinden sürüklenmektir".[29] İslam terbiyesinden çıkmak ve Batı'ya yönelmek tenselliğin, cinselliğin uyarılmasıyla eşanlamlıdır. Kadının mahremiyetini korumak esastır. Bu bağlamda Namık Kemal, "Dans etmekle, şeytanla flört etmek arasında hiçbir fark yoktur," ve "Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz," diye yazarak Batı'ya yönelişin sımrlarını cinsiyetler arası ilişkilerin sınırlarıyla belirlemiştir. [30]

Kadının mahremiyetine verilen önemi, kadınları sadece toplumsal olarak değil "fiziksel" olarak da "görünmez" kılmaya yönelik yasalar sergilemektedir. Örneğin nüfus kayıtlarıyla ilgili talimatnamede, erkeklerin –yaş, boy, göz rengi, bıyık, sakal vb. gibi– fiziki görünümleri tasvir edilirken, kadınların yalnız isim ve yaşları, o da akrabaları tarafından, yazdırılabilmektedir.[31] Medeni

25. Bu yazarların eserlerinde "İslami epistemolojinin" egemenliğini göstermesi bakımından bkz. Jale Parla, *a.g.e.*

26. Jale Parla, *a.g.e.*, ss. 11-2. 27. Jale Parla, *a.g.e.*, ss. 16-7.

28. Jale Parla, *a.g.e.*, ss. 17-8. 29. Jale Parla, *a.g.e.*, s. 17.

30. Jale Parla, *a.g.e.*, s. 69.

31. Mehmet Ö. Alkan, "Tanzimat'tan Sonra Kadın'ın Hukuksal Statüsü", *Toplum ve Bilim*, no. 50, Yaz 1990, ss. 85-95.

kanun, Mecelle'deki düzenlemelerde kadının mahremiyetinin korunmasına örnek teşkil etmektedir. Kadınlara ait yerler (makarr-ı nisvân) olarak tanımlanan mutfak, kuyubaşı ve avluların bir başka komşu evinden görülmesi yasaklanmıştır. Diğer bir evin kadınlara ait mekânlarını gören komşu, duvar ya da tahta perde yaptırarak görüşü engellemek ve verdiği "zararı" telafi etmek zorundadır.[32]

Görülmektedir ki Tanzimat'tan itibaren Batılılaşma'mn ölçütleri tanımlanmaya çalışılırken, kadınların mahremiyeti ve cinsiyetler arası birlikteliğin sınırları tartışma konusu olmaktadır. Başka bir deyişle Batı'ya yönelme, "medeniyet" bilinci, doğrudan cinsiyetler arasındaki ilişkilere, mekân düzenlemelerine, yaşam biçimine bağlı olarak gelişmektedir. Mahrem/namahrem, (evin) içerisi/dışarısı arasındaki sınırlar ve düzenlemeler Tanzimat dönemiyle birlikte sarsıntıya uğrayarak, özellikle kadınların yaşamını değiştirmeye başlamıştır. Bu dönemde, II. Abdülhamid sansüründen etkilenmeyen moda ve salon dergileri saç ve cilt bakımı, kozmetik kullanımı konularına yer vermekte, çarşaflı kadınlar İsveç jimnastiği dersleri almakta, Sanayi-i Nefise Mektebi'nin kız öğrencileri bellerine peştemal bağlanmış Yunan heykellerini çıplak model olarak kullanmaktaydılar.[33]

Tanzimat dönemiyle birlikte kadınların eğitilmesi, açılması, dışarıya çıkması, jimnastik yapması, dans etmesi, fotoğraf çektirmesi, vb. gibi konular, Batı toplumsal yaşam biçimini ve mahrem olarak tanımlanan kadın yaşam alanlarının giderek toplumsallık ve görünürlük kazanmasını sembolize etmiştir. Batıcılar ile muhafazakârlar arasındaki görüş ayrılıklarının kadın konusu üzerinde temellenmesinin nedeni, mahremiyetin bozuluşuna ilişkindir. Mahrem ile namahrem alan arasındaki sınır çizgisini belirleyen kadın gövdesi farklı toplumsal projeleri sergilemeye devam etmektedir. Nitekim bugün, 1980 sonrasında ortaya çıkan İslamcı hareketlerin, ideolojik kavgalarında aynı sembolik alanları seçişi rastlantısal değildir. Tanzimat dönemiyle bugünkü İslamcı hareketler arasında bir diğer paralellik, İslam'ın esas kaynaklarına dö-

32. Mehmet Ö. Alkan, *a.g.e.*, s. 88. 33. Ekrem Işın, *a.g.e.*, s. 27.

nüş, "Asr-ı Saadet" fikrinin işlenmesidir.

Böylelikle, Doğu ile Batı dünyaları arasındaki en önemli farklılığın, toplumsal örgütlenmeye (mahrem/namahrem, özel/kamusal) ilişkin olduğunun ipuçları Tanzimat döneminde verilmiştir. Batılılaşma'nın özünün, geleneksel toplumsal örgütlenme ve yaşam biçiminin değiştirilmesi anlamına gelen "medenileşme" projesi olarak şekillenmeye başladığını da ilk olarak Tanzimat döneminde görmekteyiz.

2. Batıcı Eşitlik, İslamcı Ahlak ve Türkçü Gelenek

1908-1919 arasındaki II. Meşrutiyet dönemi, imparatorluğun çözülüşüne rağmen bir düşünce bolluğunun yaşandığı, Taşkıran'm "Büyük Umutlar" devri, Ziya Gökalp'in "yeni hayat" diye nitelediği, Osmanlı'da vatandaşlık ve kadın eşitliği fikirlerinin gündemi belirlediği bir dönem olmuştur. Kemalist reformların temelinde, bu dönemde doğan ve billurlaşan düşünce akımları yatmaktadır.

Üç önemli düşünce akımı, İslamcı, Batıcı ve Türkçü görüşler imparatorluğu "ihya" etmek için ideolojik temelleri tanımlarken kadın hakları konusundaki tavırlarıyla da birbirlerinden ayrılırlar.[34] Aslında, bu dönemin tüm reformcu akımları "ilerleme" fikrinden yana, Batı modeli merkezlidirler. İslamcı hareketler için de, köktenci bir biçimde modernleşme ve ilerlemenin karşısında olduklarını söylemek zordur. Önemli olan soru Batılılaşma hareketlerinin nereye kadar İslam kültürü ile bağdaşıp bağdaşamayacağıdır. Nitekim, İsmail Kara, Meşrutiyet döneminin İslamcılık hareketini Batılılaşma'ya karşı bir çıkış olarak değil, Batılılaşma'nın İslami bir kimliğe büründürülmesi olarak görmenin daha doğru olduğunu ileri sürmektedir.[35] İslamcı, Batıcı, Türkçü akım-

34. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 77. Üç fikir akımının özellikle kadın konusuna yaklaşımı için, B. Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1982, s. 78. Batıcı akım özellikle *İçtihat* dergisinde, İslamcı akım *Volkan, Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Beyanülhak* gibi dergilerde, Türkçülük ise *Türk Yurdu* ve *Yeni Nesil* gibi dergilerde ifade edilmiştir.

35. İsmail Kara ile söyleşi (Sefa Kaplan), *Nokta*, 31 Aralık 1989.

ların ortak noktaları, ilerlemeci ve Batı merkezli reform hareketleri olmalarıdır; buna karşılık, kimlik konusunda önemli ayrılıkları vardır. Kimliğin ve medeniyetin, hangi değerlere istinaden – Batılı evrensel, İslami, eski Türk– tanımlanacağı en önemli ayrılık konusudur. Onun için incelemeyi, Batılılaşma gibi global bir eğilim üzerine oturtmak yerine medeniyet-kimlik yörüngesine oturtmak bizi doğrudan kadın meselesine götürecektir. Çünkü kadın-erkek ilişkileri, ev içi-ev dışı mekânların çizilme ve örgütlenme biçimleri kültürel kimliğin temellerini teşkil etmektedir.

Böylelikle, kadın sorunu, dönemin ideolojik akımlarının modernizm (yani Batı kültürel modeline yöneliş) sınırlarını belirlemeye devam etmiştir. Zira mahrem yaşam ve cinsiyet ilişkileri, dini yasa tarafından düzenlenmiş olmaları bakımından, Batı kültürel modeline direnç gösteren en yerleşik kültürel özelliktir. Batıcılar İslami gelenekleri medeniyetin önünde bir engel olarak görmekte ve kadının bu gelenek zincirlerinden kopmasını savunmaktaydılar; İslamcılar ise Batıcılar'ı taklitçilikle suçlayarak, müslüman bir toplumun ahlaki varlığının korunmasını ve böylelikle şeriata bağlılığı savunmaktaydılar. Türkçüler ise ahlaki kimliği İslami din ile sınırlamayarak, gelecekteki ideal toplumu geçmişteki Türk yaşamında aramaktaydılar.

2.1. Kadın İnsandır

Bu dönemdeki radikal Batıcı düşünce akımı, medeniyet kavramını dinden ve gelenekten bağımsız olarak tanımlamaya başlamıştır. Rasyonalist ve pozitivist düşünce çerçevesinde şekillenmeye başlayan Batıcılığa göre, medeniyet ne İslam'ın ne de Hıristiyanlık'ın eseridir, medeniyet her şeyden önce çağdaş ve evrensel hümanist değerlerin ürünüdür. Batı medeniyetinin iyisini, kötüsünden ayırma çabaları, bu düşünürlerin gözünde, örtülü bir biçimde Batı'ya karşı oluştan başka bir şey değildir.[36] Abdullah Cevdet'in deyişiyle Batı medeniyeti "gülleri ve dikenleriyle birlikte benimsenmesi gereken bir bütündür".

36. N. Berkes, *a.g.e.*, ss. 337-8.

Radikal Batıcılar'ın gözünde, İslami gelenekler medeniyet yolunda engel teşkil etmekteydi. Nitekim, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından Abdullah Cevdet, müslümanların geri kalmasının ve imparatorluğun çökmesinin nedenleri olarak, peçe, çok karılılık gibi dinsel kuralları ve "dejenere gelenekleri" sorumlu tutmaktadır.[37]

Gelenekçi ve dini ahlakın en radikal eleştirisini, Tevfik Fikret, şiirlerinde dile getirmiştir. Dinci ahlakın yerine "insancı" ahlakı koymak isteyen Tevfik Fikret, geleneklerden sıyrılmayı, akla tam özgürlük vermeyi ve kişiyi insanlığın bir üyesi yapma gerekliliğini savunur. İnsanlığı köleleştiren "müstebit bir Tanrı" karşısında aklın "hakk'ı", doğruyu aradığını ve aklın dünyayı değiştirme gücüne sonsuz inancını yazar.[38] Tevfik Fikret'in Batı radikalliği, ahlakın kaynağını geleneklerden ve dinden sıyırmaya çalışmasında yatmaktadır.[39] Kadın haklarını da insan hakları çerçevesinde tanımlar Tevfik Fikret. Hatta bir şiirinin mısraları kadın davasının özdeyişleri olarak kabul görmektedir:

Elbet değil nasibi mezellet kadınlığın
Elbet sefil olursa kadın alçalır beşer.[40]

Dinsel geleneklerin kadınları insan gibi değil "dişi" gibi gördüğü ve "medeniyetten" ayırdığı görüşünü, Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddisi yahud Karılaşmak* adlı kitabında en açık bir biçimde dile getirmiştir.[41] Asım, kadınların dinsel yasalara uygun olarak yalnızca zevce ve çocuk anası olarak yaşamasını ve böylelikle kadının toplumsal işlevlerinden kopmasını eleştirmiştir. "Şehvet ve üremeye" hizmetten başka bir şeye yaramayan kadınlığın bu haline "karılaşmak" adını vererek, kadınların "dişi-

37. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 470. 38. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 338.

39. Berkes, daha çok edebiyat alanında kendini gösteren Yeni Batıcılık akımının, gelenekleri ret etmeleri nedeniyle, "décadent"lar (yani köksüzler, yabancılaşmışlar) diye adlandırıldığına dikkat çeker. Ahmed Midhat bu akım için Arapça "dehrî" (yani çağdaşcılar) sözünü kullanmıştır. "Dehrî" ise daima ahlak düşmanı ile eşanlamlıydı. Berkes, ss. 334-9.

40. T. Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Başbakanlık Basımevi, 1973, s. 49.

41. Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddisi yahud Karılaşmak*; yeni basım *Osmanlıda Kadınlığın Durumu*, Arba Yayınları, İstanbul, 1989.

likten" kurtulması ve "insanlık" mertebesine eriştirilmesi gerekliliğini savunmuştur. Bunun bir "medeniyet ve kadınlık meselesi" olduğunu yazan Asım, toplumsal bir hastalığın ifadesi olan "Türk karılaşmasında" en büyük etken olarak dini görmektedir. "Tesettür" Osmanlı Türkleri'ni "cemiyet ve medeniyette yarım bırakan" en temel nedendir. Erkek ile kadın arasındaki ilişkilerin ve ahlaki kuralların bütünüyle tesettür üzerine kurulu olduğunu, bunun da "Garp ve hıristiyan usullerinden ayıran ilk ve en karakteristik unsur" olduğunu yazmaktadır. Kitabının "tesettür" üzerine olan bölümünde, konunun "sosyolojik" açıdan toplum yapısıyla ilgili olarak ele alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. Kadını "dişi" olarak görüp "şehvetten" başka hizmeti olmayacağı kabul edilen cemiyetlerde "maddi örtünmeye" başvurulmuş olduğunu, bugünkü toplumlarda ise kadının bağımsız kişiliğinin tanınmasıyla birlikte örtünmeye gerek kalmadığını yazmaktadır. "Kadını dişi saymanın hem eseri hem sebebi" olan örtünmenin, kadınları "medeni hayattan" ayırdığı görüşündedir.[42]

Salahaddin Asım Türk ve müslüman kadınlarının zevce ve analık rollerinin yüceltilmesinin alışılmadık sertlikte bir eleştirisini yaparken, kadın, bir yandan "erkeğin tamamen kölesi, dişisi", diğer yandan çocukların "lalası veya bir inek gibi emziricisi" olarak "asla uygar bir insan, bağımsız bir toplumsal birey niteliğini haiz değildir," diye yazmaktadır.[43] Kadının ancak toplumsal yaşama katılarak medeni insan mertebesine ulaşabileceğini savunan yazar, kadın özgürlüğünün kadının toplumsallaşmasına (toplumsal işlev kazanmasına) bağlı olduğunu söyleyerek feminist diye nitelendirebileceğimiz bir temayı işlemiştir. Böylelikle, kadınların birey olarak tanımlanmasına doğru ilk adımlardan birini Salahaddin Asım atmıştır. Tesettür ile erkek egemenliği arasında ilişki kurarak, tesettürün "kadının kişiliğini" öldürdüğünü, "bağımsız namusunu" tanımadığını, kadını "erkek nam ve hesabına toplum ve medeniyetten dışladığım" söylemektedir. "Kamu vicdanı henüz kadının bağımsız olarak kişiliğini tanımadığı için onun namu-

42. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 395.
43. Salahaddin Asım, *a.g.e.*, s. 22.

sunu hapis ve tevkif ediyor," diyerek, tesettürün erkeğin "hırs ve şehvetinden" kaynaklandığını düşünmektedir. Kadının erkek himayesinden kurtularak bireyselleşmesiyle birlikte, tesettürün de ortadan kalkacağım ifade etmektedir.[44]

Batıcı akım, kadın hakları ve toplumsal ilerleme arasında açık seçik parallelik kurmaktadır. Nitekim ılımlı Batıcılar arasında bulunan Celâl Nuri İleri *Kadınlarımız* adlı kitabında, "Türkler'i yükseltmek istiyorsak" işe kadın haklarından başlanması gerektiğini yazar. "... Ameliyata yalnız ordudan, donanmadan başlamamalıyız. Hatta, ilerlemelere mekteplerden bile başlamak doğru değildir. Her şeyden evvel kadınlarımızı ıslah etmeliyiz ki onlar da çocukları, çocuklar da büyüdüklerinde devleti ve milleti ıslah etsinler. Bir bina yapılacağı vakit çatıdan başlanmaz. Evvela temel kazılır. Kadın, insanlık binasının esas temelidir."[45]

Batıcı düşünceyle birlikte, toplumsal ilerleme, medeni hayat ile kadının eğitimi ve İslami geleneklerden sıyrılması temaları açıklık kazanmaktadır. Bu düşünürler için kadın özgürlüğü kadınların İnsanlık mertebesine erişmesiyle eşanlamlıdır. Ancak kadınlar sadece kendileri İnsanlık mertebesine erişmeyecekler, ayrıca toplumu da Medeniyet mertebesine eriştireceklerdir. Bu akıma göre cinsiyet eşitliği modern ailenin oluşması için gerekli koşuldur; bu eşitliği mümkün kılmak için erkek ve kız çocukları aileleri tarafından bu yönde eğitilmelidir. *Kadınlık Âleminde Tam Eşitlik* isimli bir kitabın yazarı olan Halit Hamit, "Siz çocuklarınızın iyi, kadın lehine bir fikir sahibi olmaları için çalışmalı ve öyle terbiye etmelisiniz. Erkek çocuğunuz kadına düşman olanlardan nefret etmeli. Kız çocuğunuz hakkını bilmeli ve hak almak için kendinde kuvvet bulmalıdır,"[46] diye yazmaktadır. Kendisi ayrıca, kadınların siyasal haklarını ("Kadınlar için de milletvekilliği bir ihtiyaçtır," diyerek) doğal bir hak ve bir gereklilik olarak ele alan ilk kişidir. Ona göre "insanlık devri", ancak kadınların siyasi ve idari işlerde (örneğin parlamentoda) erkek gibi yer aldıkları za-

44. Salahaddin Asım, *a.g.e.*, ss. 27-32.

45. Celâl Nuri İleri, *Kadınlarımız*, zikreden T. Taşkıran, *a.g.e.*, s. 60.

46. Halil Hamit, *İslamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme* (Kadınlık Âleminde Tam Eşitlik), zikreden T. Taşkıran, *a.g.e.*, s. 53.

man başlayacaktır. Çünkü hümanizm her şeyden önce herkesin eşit haklara sahip olmasıdır.

Hümanist idealler ışığında, eşitlik fikri belirginleşmekte, kadın insanlık mertebesine eriştikçe ülkenin de medeniyet dairesine gireceğine inanılmaktaydı. Tanzimat döneminden farklı olarak, modernistler Batı medeniyetinin özünü teknik edinimlerle değil kültürel yapıyla tanımlamaktadırlar. Batı medeniyetine evrensel bir boyut kazandırmış olan pozitivizm ve hümanizm, Batıcı düşünürlerin eserlerini beslemekteydi. Hıristiyanlık'tan bağımsız olarak tanımlanan akılcı Batı medeniyeti, her yerde ve her zaman uygulanabilirdi. Tüm insanlığa yönelik özgürlük ve akılcılık ilkeleri "medeniyete ulaşmanın" yolunu açmaktaydı. İslami gelenekler ise Batı medeniyetinin, toplumsal ilerlemenin önünde bir engeldi. Geleneklerin zembereği olan kadınları özgürleştirmek demek, medeniyetin yolunu açmak demekti. İslami geleneklerin sembolü haline gelmiş olan "tesettür"den vazgeçmek, kadının özgürleştirilmesi, insanlık mertebesine erişmesi anlamına gelecekti. Kadınların "dişi"liğin mahremiyetinden sıyrılıp eğitim yoluyla toplumsal (medeni) hayata katılması, Batılılaşma projesinin temel fikirlerinden biriydi.

Cumhuriyet döneminde kadının eğitimine verilen önemi (hatta erkeklerin kadın özgürlüğünü teşvik etmeleri gerektiği fikrini), kadının toplumsal yaşama katılmasına gösterilen özeni anımsarsak, kadın hakları ve medeniyet projesi arasındaki ilişkinin temellerinin bu dönemdeki Batıcı düşünce akımı tarafından atıldığını söyleyebiliriz.

2.2. Şehvete Karşı Örtünme

Batıcı akım toplumsal ilerlemeyi kadının "insanlık mertebesine" ulaşmasına bağlarken, Batıcılığın karşı savı olarak ortaya çıkan İslamcılık, kadınların ahlaki arılığı ve dini kurallara sadakati olmaksızın "cemaatin" çözüleceğini, toplumsal hayatın tahrip olacağını düşünmektedir.

İslamcı görüşe göre imparatorluğun varlığını sürdürmesi şeriatın yaygın ve kesin bir biçimde uygulanmasına bağlıdır. Modern

medeniyetle alışveriş, önceden İslami ahlakın asal gerçeklerine ulaştıktan sonra mümkün olacaktır; ve bu alışveriş teknik ve bilimsel alanlarda sınırlı kalmalıdır.

1908 devriminin kadın davranışları üzerine yaptığı zararlı etkilerden kaygı duyan İslamcılar, kadın hakları konusundaki tüm liberalleşme girişimlerine karşı çıkmışlardır. Yazılarını Fransızca kaleme alan Sadrazam Said Halim Paşa Batıcılar'ı eleştirmiş, medeniyet ile kadın özgürlüğü arasında olsa olsa negatif bağ olduğunu ileri sürmüştür: "... hiçbir medeniyet, hiçbir vakitte kadın hürriyeti ile başlamadığı gibi aksine bütün medeniyetlerin kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gittikleri tarihin en gerçek olaylarından biri olarak sabittir."[47]

Kadınların örtünmeyi bırakmasını, erkeklerle bir arada bulunmasını, serbestlik elde ederek "Garp" kadınları gibi yaşamaya başlamasını Said Halim "içtimai bir tehlike" olarak görmektedir. Siyasi özgürlükler ile cemiyete ilişkin (içtimai) özgürlükleri ayrıştıran Said Halim, Türk kadınlarının "isteklerinin mahiyeti (siyasi değil) içtimaidir" demektedir. Kadın özgürlükleri taraftarlarının, esas olarak, "harem'in kaldırılarak, erkek ile kadın arasında Garp cemiyetlerindeki gibi bir temas ve münasebet tesis edilmesini" istediklerini düşünen Said Halim, kadının serbestliğinin "ahlaklı ve faziletli" bir cemiyet yerine "sefâhatperest" bir cemiyete yol açacağını ileri sürmektedir.[48] Yazar daha da ileri giderek topluma karşı vazifelerini yapabilecek olan kadın ve erkeklerden oluşturulan bir "cemiyeti koruma derneği"nin kurulmasını tavsiye etmiştir.[49]

"Faziletli İslam", "sefihane Batı medeniyeti" ikiliği, İslamcıların ahlaka verdiği önemi vurgulamaktadır. "Meyhane, kerhane, dans, bar, tiyatro ve diğer süflî müesseselere" karşı çıkan İslamcılar için İslam dini bu tür "sefihane medeniyetin" ilerlemesine engel teşkil edecektir.[50] İslamcılar'ın gözünde, ancak cemiyet ka-

47. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (t.y., ilk basım 1919), s. 136.

48. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, ss. 142, 143, 145.

49. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 149.

50. İskilipli Mehmed Atıf'ın Batı'yı taklit etmek ve medeniyet konulu yazısından, bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c. I, s. 253.

nunlarını muhafaza etmeye yönelik İslam ahlakı, serbestliği getiren Batı medeniyeti karşısında set çekebilecektir.

Cemiyetin kurtarılması için Musa Kazım, dini kurallara sadakati zorunlu kılması ve buna uymayanları cezalandırması için, devleti bile harekete geçmeye davet etmişti. Musa Kazım meşrutiyet ile birlikte gelen hürriyet fikrini tartışırken, insanların bir arada cemaat halinde yaşayabilmeleri için ("içtimai hayat" için) özgürlüklerin yalnızca yasalar tarafından değil, aynı zamanda dini kurallar tarafından sınırlandığı görüşünü savunmuş ve bu kuralların başına da kadınların örtünmesini koymuştur. Cemaat ahlakını ve düzenini sağlayan kadınların örtünmemeye başlamaları karşısında tedirginliğini şöyle ifade etmiştir: "Kanun-ı Esasi'mizin ilan edilmesi üzerine bazı yerlerde bu meseleye riayet edilmediği üzülerek görülmekte ve bu yüzden Allah korusun müslümanlar arasında büyük bir fitnenin zuhur etmesinin an meselesi haline geldiği işitilmektedir."[51]

Musa Kazım şeriatın emri olarak gördüğü kadınların örtünmesini, "erkek kadın arasındaki şehvete" karşı ve aile saadeti için gerekli görmektedir. Müslüman kadınlar "şehveti celbetmeyecek bir elbise ile örtünmeli, ve yabancıların şehvet bakışlarına arz-ı endam" etmemelidirler. Musa Kazım'a göre kadınların "yaratılış gayeleri, sırf dünyaya çocuk getirmeleri ve o çocukları terbiye etmelerinden ibarettir".[52] Bu nedenle, Musa Kazım kadınların ev dışındaki işlerle uğraşmalarının, aile saadetini bozacağı gibi, kadınları da erkek yapmaya kalkışmak olduğunu savunur.[53]

Sonuçta, bu İslamcı akıma göre özgürlüklerin düzenlenmesinde pozitif hukukun koyduğu sınırlar dışında, şeriatın koyduğu bir diğer sınır daha vardır. Tesettür ilkesi bu dinsel sınırlamalar arasındadır. Buna uyulmaması toplumsal karmaşa yaratır ve aynı zamanda dine hakaret anlamını taşır. İslamcı akım bu sınırlamaları anayasaya havale etmekten geri kalmaz. Zira İslamcılar'a göre, anayasa Osmanlı Devleti'nin resmi dini olarak İslam'ı kabul ettiği için dini kurallara itaatin sağlanması ve bunun gözetimi de yine anayasaya düşmektedir.[54]

51. İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 52. 52. İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 54. 53. *A.g.e.*
54. T. Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962, s. 101.

Çok karılılık ise İslamcılar'a göre tamamen meşrudur, zira doğal yasaya ve aile çıkarlarına uygundur. Boşama kurumu da aynı nedenlerle meşrudur: Kadınlara boşanma konusunda sağlanacak herhangi bir kolaylık, Musa Kazım'a göre, aileyi uçuruma yuvarlayacaktır.[55]

Bu dönemde kadınların gerek bu tartışmalara katılmaları ve Avrupa kültürünü öğrenmeye yönelmeleri, gerekse kıyafet alanında bazı özgürlükler elde etmeleri İslamcılar'ı rahatsız etmiştir. Bu özgürlükler İslamcılar için ahlaki bir çözülmenin, hatta "fuhuşun, fahişeliğin ve ahlaksızlığın" göstergesiydiler. Yazılarında, herkesin ortasında erkeklerle konuşan, üstelik peçesiz dolaşan Batılılaşmış hafif kadın tipi karşısına, ağırbaşlı ve namuslu müslüman kadın tipini çıkarmışlardır. Bazı İslamcılar kız çocukların öğrenim hakkım, bu öğrenimin Fransızca, piyano ve şan eğitimine değil de dini eğitime yönelik olması koşuluyla, meşru kabul etmişlerdir. Türk kadınının Batı'nın etkisiyle yozlaşması üzerine Mehmet Tahir tarafından yazılmış *Meşrutiyet Hanımları* adlı kitapta şu satırlar yer alır: "Eskiden bizim kadınlarımızın niteliğini oluşturan büyük ciddiyetin yerinde bugün yalnızca dantela ve kurdela aşkıyla, dar entariler ve moda aşkı kalmıştır."[56]

İslamcılar Batı'nın "ahlaki buhranına" karşı toplumun korunması görüşünde birleşmekte ve Batı âdetlerinin taklit edilmesini sert bir biçimde eleştirmekteydiler. Batı medeniyetinin taklit edilmesi demek, İslamcılar'ın gözünde gereği olmayan bir medeniyet değişikliğiydi ve bu da toplumun dini gelenekler üzerine kurulu olan temelini sarsacaktı. Ilımlı İslamcılar'dan Mehmet Akif, Batı taklitçiliğinin geleneklere, yaşam biçimine uzandığını belirterek bu taklitçiliği eleştirir: "Dini taklit, âdetleri taklit, kıyafeti taklit, selâmı taklit, kelâmı taklit, hulâsa her şeyi taklit bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, kabil değil, gerçek bir sosyal topluluk vücuda getiremez, binaenaleyh yaşayamaz."[57]

Görülmektedir ki, Batı etkisi deyince, İslamcılar'm aklına kadınların İslami terbiyeye ters düşmesi, kadın erkek ilişkilerinin

55. B. Caporal, *a.g.e.*, s. 83. 56. B. Caporal, *a.g.e.*, s. 84.
57. Tarık Z. Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, s. 84.

namahreme doğru taşması ve böylelikle cemiyetin yozlaşması gelmektedir. Jön Türkler'i "şeriat muhafızı" görevlerini yerine getirmemekle suçlayan Derviş Vahdetî, Avrupa ahlakının yayılmasına örnek olarak "mesela kadınlarımızın tedricen çarşaflarını atmak yahut müslüman hürdür, diye meyhaneler, kerhaneler açmak gibi Müslümanlığa yakışmayan şeyleri" vermekte ve özgürlük adına kadınların açıldığını söylemektedir.[58]

Nasıl ki Batıcılar için kadının peçesini kaldırması, ev dışına çıkması ve özgürleşmesi "medeniyet"in bir önşartıysa, kadının İslami ahlaka uygun giyinmesi ve davranması da İslamcılar için "içtimai" yaşamı, gelenekleri korumanın bir teminatıydı. Her ikisi için de kadının cinsel kimliği ile toplumsal konumunun nasıl tanımlanacağı esastı. Kadın meselesi üstünde şekillenen bu siyasi kavga, Batı Medeniyeti ile Doğu İslamiyeti arasındaki en dirençli farklılığın toplumsal örgütlenme biçiminden ve bunun cinsiyetler arasındaki ayrışmalarından kaynaklandığını göstermekteydi. İçerisi/dışarısı, mahrem/namahrem alan arasındaki sınır çizgisini kadının gövdesi, kadının görünemezliği çizmekteydi. Hangi medeniyetin yörüngesine girileceğini, kadının mahrem ile namahrem daireleri arasındaki yeri belirlemekteydi.

2.3. İdeal Türk Kadını

Türkçülük akımı ise Batı medeniyeti ile ulusal kültürel gelenekler arasında bir bağ kurmaya çalışarak, Batıcılık ve İslamcılık akımları arasındaki çatışmayı aşmaya yönelmiştir. Bu düşünce akımının en önemli temsilcisi Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" arasındaki sentezi inşa ederken, modernleşme (çağdaşlaşma) önerilerini ulusal geleneklerdeki kökler üzerine oturtmaya çalışmıştır.[59] Gökalp bir yandan gelenekleri dinsel geleneklerle sınırlandırmayarak İslamcılar'dan ayrılmakta, diğer yandan ise Batıcılar'ın tersine ulusal kültüre sahip çıkıldığı ölçüde medeniyet yörüngesine oturulabileceğini savunarak yeni bir Batı-

58. Tarık Z. Tunaya, *a.g.e.*, s. 86.

59. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 33.

lılaşma tanımı getirmekteydi. Batılılaşma sorunsalını geleneksel kültür ile evrensel uygarlık arasındaki ikilemden kurtararak, ulus-devlet bağlamında ele almaktaydı.

Hem taklitçi Batıcılığı hem tutucu İslamcılığı eleştiren Gökalp, bunlara karşılık ulusal kültür fikrini ortaya atmıştı. Ulusal kültürü ulusal kimliğin bekçisi ve toplumsal ilerlemenin güvencesi olarak görmekteydi. Gökalp'in ulus kavramı kültürel öğelerle tanımlanmakta, böylelikle ulus kavramının uygarlığa bir açılım olduğu gibi, kültürel özelliklerin muhafazasına da olanak vereceği düşünülmekteydi.

Kültür ve uygarlık (hars ve medeniyet) arasında bir ayrım yapan Ziya Gökalp, "harsça ve dince birbirine yabancı bulunan toplumların, medeniyette müşterek" olabileceklerini ileri sürmektedir.[60] Hatta ona göre, toplumların kendi özünü muhafaza etmesi, uygarlığa ulaşmanın vazgeçilmez koşuludur. Demek ki söz konusu olan Avrupa rasyonalizmi ve bilimine ulaşmak, ancak aynı zamanda Türk kültürünü de korumaktır. Birbirine karşıt olmaktan uzak bu iki yön, birbirlerini karşılıklı olarak geliştirebilirler. Başka bir deyişle Türk ulusu, kültürü ve öz yapısını çağdaş uygarlıkla bağdaştırdığı oranda Batılılaşacaktır. Ziya Gökalp, Jean Jacques Rousseau'yu zikrederek, doğanın medeniyet karşısında korunması gerektiği gibi, özgün Türk kültürünün Batı uygarlığı tarafından yok edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.[61]

Amaç, her şeyden önce Türk kültürünü İslam'ın zararlı yönlerinden, Arap ve İran kültürünün olumsuz etkilerinden arındırarak yeniden tanımlamaktır. Gökalp'e göre ulusal kültürü oluşturabilmek için öz kaynaklara dönmek, İslam öncesi geçmişi yeniden canlandırmak gerekir. Gökalp'in iyi bir gelecek kurmak için geçmişe dönmek isteğini, kadınlara ilişkin görüşlerinde bulmak mümkündür. Gökalp'e göre İslam öncesi dönemde Türk kadını erkeklerle eşit bir statüye sahiptir. Bu geçmiş bugün Türk kadın-

60. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Garba Doğru), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, s. 48.

61. "Asrî Aile ve Milli Aile" (*Yeni Mecmua*, 1917), Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilisation* (çeviren ve yayına hazırlayan N. Berkes) içinde, George Allen and Unwin Ltd., Londra, 1959, s. 252.

nın uygarlığa intibakını kolaylaştıracağı gibi, Batı kadınının ve aile kurumunun taklit edilmesi sonucunu da ortadan kaldıracaktır.

İslam öncesi Türk toplumundaki kadın erkek eşitliğini savunan Gökalp, eski Türkler'in "en esaslı şiarı feminizmdir,"[62] diyecek kadar ileri giderek bunu şöyle yanıtlar: İlkel sistemlerde, dinsel yaşam iki farklı yapıda kendini gösterir: büyü ve din. Toplumsal gelişmenin bu aşamasında din ve büyü sistemleri birbirlerinden tümüyle ayrı olmakla birlikte eşit öneme sahiptirler.

Eski Türkler'de (Şamanizm'le ifade bulan) büyü dünyasına kadınlar egemendirler. Gökalp Türk şamanlarının büyü kuvvetine sahip olduklarını belirtmek için kadınlara benzemeye çalışarak kadın elbisesi giydiklerini, saçlarını uzattıklarını, seslerini inceltiklerini, bıyık ve sakallarını traş ettiklerini, hatta gebe kalıp çocuk doğurduklarını yazmaktadır. Buna karşın dinsel sistem (Toyonizm) ise erkeğin kudsi kuvvetinde ortaya çıkmaktaydı. İki sistemin eşit değere sahip olması, Gökalp'e göre hukukça erkek ve kadının eşit tanınmasına neden olmuştu. Hatta her toplumsal işin hem Toyonizm'e hem Şamanizm'e dayandırılması gerektiğinden, kadınla erkeğin aynı toplumda beraber bulunması şarttı. Üstelik, kadınlar tesettüre dair hiçbir zorunluluk içinde değildiler. Gökalp, eski Türkler'de tek karılılık olduğunu söyleyerek, İslam öncesi toplumda Türk kadınlarının tamamiyle "hür ve serbest" olduklarını ileri sürüyordu. Hatta eski Türkler'de, kadınların "amazon" olduğunu, "cündilik, silahşörlük, kahramanlık" gibi değerlerin Türk erkekleri kadar Türk kadınlarında da olduğunu, kadınların doğrudan doğruya hükümdar, kale muhafızı ve sefir olabildiklerini yazmaktaydı. Eski kavimler arasında hiçbir kavimin Türkler kadar kadın cinsiyetine hukuk tanımadığını ve saygı göstermediğini yazan Gökalp'e göre, diğer toplumlardaki cinsiyetler arası eşitsizlik büyüye değer verilmemesinden kaynaklanmaktaydı.

Gökalp'e göre büyü ve din arasına kesin bir çizgi koyan dinler kadına ikinci sınıf (parya) statü veren çileci dinlerdir. Eski Türkler'deki kadın erkek eşitliği, onların dinlerinin "çileci" değil, büyüye olduğu kadar kadına da değer veren "vecdi" bir din olmasın-

62. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, ss. 158-64; Fındıkoğlu, *a.g.e.*, ss. 184-256.

dan kaynaklanıyordu. Ancak, Ziya Gökalp, Türk toplumundaki kadınlara ilişkin çileci ve aşağılayıcı görüşün Türkler'in İslam dinini kabul etmeleriyle ortaya çıktığını, özellikle de Arap ve İran etkileri altında yüzyıllar boyu hâkimiyetini sürdürdüğünü ileri sürer. "Saf İslamlık" ile "yozlaşmış İslam" arasında da bir ayrım yaparak Kuran'ın kadın haklarına verdiği öneme değinir ve bir ölçüde İslam'ı savunur. Eski Türk âdetlerinin ve eşitlikçi aile yapısının "yozlaşmış İslam" tarafından geriye itildiğine inanmaktadır. Nitekim Gökalp'e göre, eski Türkler'deki eşitlikçi aile ocağı yerine, Osmanlı'da haremlik ve selamlık bölmeleri üzerine kurulu bulunan "konak"lar, kadınların konumunu yansıtmaktadır.[63]

Ziya Gökalp'e göre, yeni bir yaşam ve dünya anlayışının ortaya çıkması, ancak Osmanlı değer sistemindeki bunalım ve sarsıntıyla belirlenen Tanzimat döneminde olmuştur. Dogmatik anlayışın yerini pozitivist görüşün alması, aile ve iş yaşamının dini kurallara göre düzenlenmesine karşı çıkılması, kadınların çalışma ve eğitim yoluyla kamu mekânlarında görülmesi ve sultanın mutlak otoritesini sarsan bir demokrasi idealinin ortaya atılması, bu dönemin şahit olduğu köklü değişimin göstergeleridir.

Gökalp, büyünün başka bir ad altında, uygarlık adıyla yeniden doğduğunu söylemekte ve uygarlığı eski büyünün evrim geçirmiş hali, devamı olarak almaktadır. Büyü gibi uygarlık da ulusal değil, uluslararası niteliktedir. Her ikisi de faydacı hedeflere yöneliktir ve dolayısıyla çileci din ve ahlak anlayışının karşıtıdır; her ikisi de kadınlara erkeklerle eşit bir statü verir.

Gökalp düşüncesinde, çağdaş Batı kültürünün etkinlik kazanması tek kelimeyle kadınların eşit bir statüye yeniden kavuşmalarını ifade eder. Türkler'in geçmişi de, bu çerçevede Osmanlı kadınlarının eşitlik isteklerini meşru kılmakta ve buna zemin hazırlamaktadır.

Milliyetçiliği İslam ile Batı medeniyeti arasındaki karşıtlığı aşma zemini olarak kullanmaya çalışan Gökalp, Türk toplumunun "el değmemiş özünde", esasında medeniyetin bütün tohumlarının atılmış olduğunu ileri sürecek kadar inançlıdır. Kendi deyi-

63. B. Caporal, *a.g.e.*, s. 97.

şiyle, Türkçülük akımıyla birlikte, feminizm ve halkçılık idealinin doğmasının nedeni yalnızca asrın bu iki ideale kıymet vermesi değil, aynı zamanda, eski Türk yaşamında demokrasi ile feminizmin var olmasıdır. Gökalp, daha da ileri giderek "İstikbalde bitaraf bir tarih, demokrasi ve feminizmin Türkler'den doğduğunu itirafa mecbur kalacaktır," diye yazarak, eski Türk geleneklerinin Batı medeniyeti ile uyuşum içinde olduğunu söylemenin ötesinde, Türkler'i bu medeniyetin kurucuları ilan etmiştir.[64]

Böylelikle Gökalp, başka milletlerin "asri medeniyete" girmek için geçmişlerinden uzaklaşmak zorunda olmalarına karşın, Türk milletinin "asri medeniyete girmeleri için eski mazilerine dönüp bakmalarının kâfi" olduğu görüşünü işlemektedir.[65]

3. Görünürlük, Serbestlik

II. Meşrutiyet dönemi, kadının giderek daha fazla kamusal alana katılmasının, kentsel mekânlarda dolaşmasının, "toplumsal görünürlük" kazanmasının ve buna karşı gelişen tepkilerin gözlendiği bir dönemdir. II. Meşrutiyet döneminde kadının eğitime, çalışma yaşamına katılmasıyla, dernekler kurmasıyla, modayı takip etmesiyle, kadının mahrem dünyasını belirleyen –örtünme, cinslerin ayrılığı, dışarı çıkmama gibi– simgeler yara almıştır. Kadınlar "mahrem" yaşamın dışına taştıkça, devlet, kadının dış yaşamını disiplin altına almak için ardı ardına fermanlar çıkarmış, hatta polisiye önlemler almıştır.[66]

Eğitimde kız-erkek ayrımcılığı kalkmış, kız öğrenciler erkek öğrenciler ile birlikte üniversite derslerine girmişler, hatta ilk defa müslüman kadınlar İstanbul tiyatrosuna katılmışlardır.[67] Bu dönem boyunca, kadınlar aktif bir biçimde örgütlenmişler, yardım derneklerinin yanı sıra kadın erkek eşitliğini (örneğin Müda-

64. Z. Gökalp, *a.g.e.*, ss. 163-4. 65. Z. Gökalp, *a.g.e.*, s. 163.

66. Bkz. Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Akın Matbaası, Ankara, 1958. Ayrıca B.Caporal, *a.g.e.*, ss. 141-51 ve N. Şeni, "Ville ottomane...", *a.g.e.*

67. Zafer Toprak, "Politics, Women and Family During the II. Constitutional Period", konferans tebliği, "Turkish Family and Domestic Organization", New York, 23-25 Nisan 1986.

faa-i Hukuk-ı Nisvan) ve kadınların çalışma yaşamına katılmasını savunan dernekler (örneğin Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi) kurmuşlardır.[68] Hatta Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan kadın işçi almayan Telefon Kumpanyası'na karşı mücadele etmiş, yine kadın olduğu için uçağa alınmayan bir hanımın sorununu sahiplenmiştir.[69]

Kadın toplumsal yaşama katıldıkça, kentsel mekânlarda "görünürlük" kazandıkça, rahatsızlıkları beraberinde getirmiş, sorunlar siyasi tartışma konusu olmuştur. Kentsel gündelik yaşam cinsiyetlerin bir aradalığına sınırlamalar getirmeye devam etmekteydi: Toplu taşıma araçlarında, sinemalarda, tiyatrolarda, lokantalarda, İstanbul'da yeni faaliyete giren tramvaylarda hâlâ kadınlar için ayrılmış özel bölümler vardı.[70] Bununla birlikte âdetlerde gevşemeler göze çarpmaktaydı. Çarşafını Avrupa modasına göre uyarlamış, peçe takma konusunda esnek davranan kadınlar, kocalarının eşliğinde sokaklarda boy göstermeye, faytonlarda dolaşmaya, hatta "sokakta erkeğe hitap" etmeye başlamışlardı. Kadınların "Avrupaî"leşmesi karşısında tutucular tavırlarını sertleştirmişler, kadınları taciz etmeye başlamışlar, hatta hocalar peçesiz kadınların yüzüne tükürmeyi, faytonlarını taşlamayı bir "din borcu" addetmişlerdir.[71] Aydın'daki yetkililer tutumlarını "bir kadınla konuşurken suçüstü yakalanan kişiye 100 kuruş para, kadına ise falakaya yatırma cezası" verme kararını alacak kadar sertleştirmişlerdir.[72]

Bu tepkileri en çarpıcı biçimde Eylül 1917'de polis tarafından İstanbul duvarlarına yapıştırılan bir afiş sergilemekteydi:

> Son aylarda Başkent sokaklarında utanç verici modalar görülmektedir. Tüm Müslüman kadınları eteklerini uzatmaya, korse giymekten sakınmaya ve kalın bir çarşaf giymeye çağrılmaktadır. Bu emirnamenin buyruklarına uymaları için onlara azami iki gün süre tanınmıştır.[73]

68. Z. Toprak, "Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, ss. 30-1.
69. B. Caporal, *a.g.e.*, s. 150. 70. B. Caporal, *a.g.e.*, ss. 146-9.
71. M. Ş. Güzel, "1908 Kadınları", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 2, no. 7, ss. 6-12.
72. *A.g.e.*
73. J. Melia, *Mustafa Kemal ou la rénovation de la Turquie*, Paris, 1929, aktaran B. Caporal, *a.g.e.*, ss. 147-8.

Ancak, bu afiş "Avrupaî"leşme özlemlerinin karşısında duramamış ve aldığı tepkiler karşısında yetkililer yeni bir bildiri yayımlamak zorunda kalmışlardır:

Genel Müdürlük, yaşlı geri kafalı kadınların bir alt görevliyi kandırarak müslüman kadınların eski modaya geri dönmelerini emreden bir duyuru yayınlatmış olmasından müteessirdir. Bundan önceki emirnamenin geçersiz olduğu duyurulur.[74]

Özellikle kentli kadınlar moda, eğlence, eğitim, çalışma gibi yollarla haremlik-selamlık geleneğini kırarak toplumsal yaşama erkekler ile bir arada katılmakta ve sonuç olarak mahrem alandan sıyrılarak hem kıyafet açısından hem de toplumsal düzeyde görünürlük kazanmaktaydılar. "Avrupaî" serbestleşme kadının konumunu muhafaza etmek isteyen kesimden tepki aldıkça, Batı dünyasına öykünen Jön Türk iktidarını da çok zaman zor durumda bırakıyordu.

Kemalizm öncesi bu döneme Prenses Seniha Sultan'ın gözlemlerine yeniden dönerek son verelim. Seniha Sultan Fransız arkadaşına yazdığı mektupta, nükteli bir dille, Batı toplumundan alman yeniliklerin müslüman bir topluma yerleştirilmesindeki zorlukları ifade etmekteydi:

Bugünkü haremlerimizdeki hayatı, yani ihtilalden bu yana yaşadığımız, değişmiş, modernleşmiş, yeni şekle girmiş hayatı en ince teferruatına kadar nakletmemi de istiyorsunuz... Türkiye'deki feminist hareket hakkında bilgi sahibi olmak da istekleriniz arasında. Elbette bütün bunları kelimesi kelimesine sizin mektubunuzdan kopya ediyorum. Öyle kelimeler kullanmışsınız ki, ben pek seyrek kullanırım. Hatta bazılarının manalarını bile kavramakta güçlük çekmedim desem yalan olur. [75]

Seniha mektuplarında Jön Türk devriminden beklentilere rağmen kadınlara ilişkin örf ve âdetlerde değişiklik olmadığını yazmaktadır:

Ah, ah, siz de sanıyordunuz ki Abdülhamid'in devrildiği günün ertesi Türk kadınlığı çok şeyler kazanacak değil mi? Değişen hiçbir şey yok sevgili iki gözüm!.. Feminist Türkler'e gelince, siz böyle bir şeyi daha uzun süre rüya-

74. *A.g.e.*

75. C.Farrère, *Türklerin Manevi Gücü,* Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, I. Mektup, 30 Aralık 1910, s. 95.

da görmeye devam edersiniz canım hemşirem.[76]

Hatta kadınlar konusunda Abdülhamit döneminden geriye gidildiğini ifade etmektedir:

Ah sevgili hemşirem, unutmuyorum... Daha bir yıl önceydi, bana Türkiye'de feminizmin er geç bir zemin bulacağından bahsediyordunuz... bugün nerede olduğumuzu biliyor musunuz? Şuradayız: Müslüman kadını, üst üste üç peçe de örtünse, açık arabada gezemez. Landoların üstü örtük, camları kapalı, perdeleri indirilmiş olacak. Abdülhamid zamanında böyle şey görmemiştik.[77]

Jön Türkler'in "sözde feminizmini" alaya almaya devam eder:

Küçük cariyem Fatma biraz önce koşarak geldi ve bana gerçekten feminist bir haber getirdi. Selim Bey'in hemşiresi –Selim Bey'i, eski rejimde nazır iken tanımıştınız– divanı harp tarafından muhakeme edilerek üç yıl hapse mahkûm edilmiş; sebebi de Kapalıçarşı'da peçesini kaldırıp bir kadeh şarap içmekmiş... Ha ne diyordum? Evet, hürriyet hareketi ilerliyor.[78]

4. Asrîlik ve Örtünme

Kadın meselesi, Batı dünyasına yönelme ve "Batılılaşma" hareketleri ile birlikte siyasi iktidar mücadelelerinin, ilerici-gerici tartışmalarının odak noktası olmuştur. Kadın konusu, Doğu-Batı karşılaşmasının devlet ve yönetim biçimlerinin (meşrutiyet-oryantal despotizm gibi) ötesinde, gündelik yaşam dokusu üzerinde işlendiğini sergilemektedir. Batılılaşma kadın-erkek mekânlarını ve ilişkilerini yeniden düzenleyerek, İslami geleneklerin belirlemiş olduğu toplumsal dokuyu çözmektedir.

İslami Doğu dünyası Batı'nın rasyonalist dünyası karşısında geriledikçe, kendi tarihi Batı deneyiminin izdüşümünde yol almaktadır. Tanzimat döneminden itibaren Batı'nın üstünlüğünün Osmanlı bilincine yansımaya başlamasıyla, tüm siyasi akımlar (İslamcı, Batıcı ve de Türkçü akımlarda olduğu gibi) düşüncelerini Batı boy aynasında ölçüp biçmişlerdir. Ancak Batı dünyası kendi gerçekliğinden ziyade Doğu'nun ürettiği bir betimlemedir. Hatta, Doğu kendi kimliğini Batı yansımalarında yeniden gözden

76. *A.g.e.*, V. Mektup, 28 Temmuz 1911, s. 121.
77. *A.g.e.*, VI. Mektup, 10 Ağustos 1912, s. 129.
78. *A.g.e.*, V. Mektup, 28 Temmuz 1911, s. 124.

geçirmektedir. Batı'nın üstünlüğü kendi gözünde de kesinleştikçe, özgül kimliği ve tarihi solmaktadır; bir yandan da paradoksal bir biçimde kendine özgül olan kimliği arayarak, abartarak, Batı karşısında teçhizatlanmaya çalışmaktadır. Shayegan'ın deyişiyle "bilinçleri yaralanmıştır". Kendi tarihinde kendisini tanıyamayan toplumlar kendi eserlerine yabancılaştıkları gibi, "ilerleme" ideali adına, esasında "bugünkü zamana" yabancılaşmışlardır.[79] Kendilerini geri kalmışlıklarını hatırlatan o anki tarihten sıyırmaya çalışarak kimi zaman geçmişteki altın çağa, kimi zaman gelecekteki "muasır medeniyete" inanarak ilerleme yolları aramışlardır. İdealize edilen ya geçmiş, ya gelecektir, yaşadıkları an ise külfettir. Tarihselliği zayıf toplumlarda, "asrîlik", çağdaşlık tutkusu, sözlük anlamının yani aynı çağda olma kavramının yerine, çağı (Batı'yı) yakalama tutkusunu ifade etmektedir. Nitekim dil bunu yansıtmaktadır: Modernlik yerine modernleşme, çağdaş yerine çağdaşlaşma, Batılılaşma kavramları daha çok anlam ifade etmektedir. Halbuki Batı modernliği ve ilerlemeye olan inanç "şimdiki zamanın" neredeyse fetişizasyonu üzerine kuruludur. Geleceğe (ileriye) kaçış ve geçmişten kopuş ise tarih bilinci zayıf toplumların bir özelliğidir.[80]

İslamcı hareketler de Batı üstünlüğünün izdüşümünden, ilerleme idealinden ve yabancılaşma sorunundan bağımsız gelişmemişlerdir. İsmail Kara, Batı dünyasının maddi ve teknik üstünlüğü nedeniyle İslamcılar'm "kendine yeterlilik inancını" yitirdiklerini,

79. Zayıf tarihsellik ve zaman boyutu arasındaki ilişki için bkz. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji,* Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

80. Taner Timur Osmanlı tarihine yeni bir bakış önerdiği kitabında çok önemli bir biçimde bugünle geçmişimiz arasındaki kopukluk üzerinde durmakta ve Tanzimatçı tarih anlayışından kopan bir kültür devrimini önermektedir. Ancak, Timur, Tanzimat döneminin "Osmanlı ulemasının kültürel gerikalmışlığını" yansıttığım, "yönetici zümre"nin "düzen değişikliğinden" yana olmadığını, bu nedenle de Batılılaşma'nın "gerçek" bir Batılılaşma olmadığım ileri sürerek "çağdaşlaşmacı" söylemden kopamamakta, hatta bu söylemi daha da radikalleştirerek (gerçek Batılılaşma, gerçek çağdaşlık, vb. gibi kavramlarla) tam bir "ideal tip" haline getirmektedir. Bkz. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği,* Hil Yayınları, İstanbul, 1986. Nitekim, Hilmi Yavuz, Timur'un kitabı üzerine yazdığı yazıda, kitapta Osmanlı tarihinin "çağdaş ve evrensel değerlere" göre yeniden yazılmasının önerilmesine ve yazarın niyetine rağmen, "kitap boyunca bize özgü tarihsel gerçeklikler"in altının çizildiğini belirtmektedir. Hilmi Yavuz, *Kültür Üzerine,* Bağlam Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 94-7.

geriye, kaynaklara dönüp "içten içe yenilenme (tecdid)" yerine "evrim düşüncesinin bir ürünü olan ilerleme fikrine" bel bağladıklarını yazmaktadır.[81] Hatta Kara, İslamcılar'ın Batı medeniyeti karşısında "savunma durumunda" kalarak İslam'ın ilerlemeye engel teşkil etmediği ("İslamiyet mâni-i terakki değildir"), müslümanların İslam'ı yanlış yorumladığı ("Kabahat İslam'da değil müslümanlarda"), medeniyet ile İslam'ın uzak düşmediği ("İslamiyet medeniyetin hâmisidir"), zaten gerektiğinde Batı'nın teknik medeniyetinden yararlanılması gerektiği ("Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır") gibi sloganlardan yola çıktığını belirtmektedir.[82]

Ancak pratikte, Batı kültürel modeline yöneliş toplumsal dokuda derin yarıklar yaratıyor, mahremiyet ve hiyerarşi üzerine kurulu İslami ilişkiler ağı Batı modelinin serbestlik ve eşitlik ilkeleri karşısında çözülüyordu. Nitekim, Batı kültürel modelinin özünü ve dinamizmini Tocqueville'in izinden giderek eşitlik ilkesiyle tanımladığımızda, bu etkiyi daha iyi kavrayabiliriz. Batı toplumlarının gelişimi, ırklar, yurttaşlar, sınıflar ve cinsiyetler arasında eşitleyici ideale dayanmaktadır. Bu gerçek, toplumsal yaşamda tam bir eşitliğin sağlandığı anlamına gelmemektedir. Önemli olan tarih dinamosunun eşitlikçi ilkeler uyarınca çalışmasıdır. Demokrasiyi eşitlik olgusundan çok "eşitlik tutkusu", eşitlikçi ideoloji beslemektedir.[83] Bir başka deyişle, toplum kendisini eşitliğe dayalı ütopyalarla aşmaya, değiştirmeye çalışmaktadır. Kadın-erkek eşitliği ve kadınların da "insanlık" mertebesine eriştirilmesi fikri eşitleyici sürecin bir devamıdır.[84] Batı kültürel modelinin ikinci ilkesi liberal felsefeye uygun olarak özel yaşamın daha çok "gün ışığına" çıkarılmasıdır. Başka bir deyişle, Batı toplumlarında aileyi, kişiyi ilgilendiren özel, mahrem konular giderek "kamu"ya mal olmakta, üstelik görünürlük kazanmaktadır; bunun da ötesin-

81. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, ss. XVI-VII.

82. *A.g.e.*, ss. XXIV-V.

83. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Garnier-Flammarion, Paris, 1981, François Furet'nin önsözüyle, ss. 32-3.

84. Kadın hareketinin bir eşitlik boyutu, bir de farklılık boyutu vardır. Burada sözünü ettiğimiz, daha çok birinci boyutu ilgilendirmektedir. Sanayi kültürel modelinden kopuşla birlikte kadınların kimliklerine, farklılıklarına sahip çıkması önem kazanmaktadır.

de, Foucault'nun deyişiyle "cinselliğin 'söyleme geçirilmesi' bir kısıtlama sürecine girmek bir yana, tersine artan bir kışkırtma mekanizması içinde" yer almaktadır örneğin.[85] Foucault'ya göre "itiraf" üzerine kurulu Batı medeniyeti, söylenmesi en zor şeyleri en açık biçimiyle söylemeye çaba göstermektedir; adalet, tıp, aile ilişkileri, gündelik yaşam itiraf alanının içine girer; suçlar, hastalıklar, günahlar, istekler, dertler itiraf edilir.[86] İslam kültürü ise mahrem alanın kadının görünmezliği ile sınırlanması kadar, mahrem alana ait konuların "dile getirilmemesi", "giz" üzerine kuruludur; "söylenmeyenler" toplumudur, bu anlamda anti-liberaldir. Toplumsal dokuyu muhafaza eden "ahlak"ın sorgulanması mümkün değildir, çünkü bu ahlak inanç üzerine kuruludur. Kadının örtünmesi, mahrem alanı ve gizliliği dile getirdiğinden, İslam toplumları ile Batı arasındaki yaşam alanlarının örgütlenme biçimine ilişkin farklılığı, asimetriyi simgelemektedir.

Bu nedenle, Batı'ya yönelişin mihenk taşı kadının görünürlük kazanması, mahrem alanı terketmesi olmuştur. Kadın bir yandan medeniyete katılımın ölçüsü, öte yandan cemaatin koruyucusudur. Kadının örtünmesine, Batıcılar'ın gözünde "asrîleşmenin" önünde bir engel, İslamcılar'ın gözünde ise "yozlaşmanın" önünde bir set olarak önem atfedilmektedir.

İslamcılar Batı medeniyetinin teknik edinimlerini kabul etmekle beraber "âdet ve ahlakının, hayat tarzının" alınmasına karşı çıkarlar. Toplumsal ahlak dini kurallar tarafından belirlenmiştir ve kadının cinselliğinin kontrol altına alınması üzerine kuruludur. Kadının iffetini koruması, yani cinsel konularda ahlak kurallarına bağlılığı, toplumsal düzeni sağlayacaktır. Kadının dişiliği, cinselliği toplumsal düzen için bir tehdit olarak görüldüğünden (fitne), kadının erkek gözünden uzak olması, örtünmesi, erkekler ile bir araya gelmemesi sağlanmalıdır.

İslamcı bakış açısını kabaca şöyle özetleyebiliriz: Örtü (hicab) içtimai bir zarurettir. Kadının iffeti, göreceği tecavüzden uzak oluşu nisbetindedir. Bu uzak kalma için de örtünmeden daha

85. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi 1* (çev. Hülya Tufan), Afa Yayınları, İstanbul, 1986, s. 19.

86. M. Foucault, *a.g.e.*, ss. 63-5.

güvenilir bir yol yoktur. Kadının istiklalinin tek teminatı, kadının hürriyetini erkeklerin tahakkümünden koruyan aşılmaz bir settir. Bakmak, fitne şüphesi doğurur ve şehveti tahrik eder. Şehvetle bakmak haramın işlenmesine yol açar. Kadının elbisesi vücut hatları belli olacak şekilde bedene yapışık olursa bakmamak gerekir. Kadının dışarı çıkması kayıtlarla sınırlıdır. Kadınların erkeklerle beraber bulunmaları (ihtihat) fuhuşun artmasına sebep olacağından yasaklanmıştır. Günaha düşme muhtemel olduğundan ve töhmet altında kalmak da söz konusu olduğundan, mahrem olmayan biriyle başbaşa yalnız kalmak da (halvet) yasaklanmıştır. Kadın şehvetten kesilmiş bir ihtiyar olursa ancak tokalaşmak caizdir çünkü haramlık fitne korkusundandır.[87]

Buna karşılık Batıcılar "Yeni Hayat" istemekte, II. Meşrutiyet ile gerçekleştirilen "siyasi inkılâb"ı "içtimai inkılâb"ın izlemesi gerektiğini savunmaktadırlar.[88] "Yeni Hayat"ın en önemli ölçütü ise kadınların geleneksel yaşam biçimini bırakarak toplumsal yaşama katılmalarıdır. Nitekim, meşrutiyet döneminde kadınlara dair söylenmiş sözlere baktığımızda, kadınların nasıl medeniyetin ölçütü, "yeni yaşamın" öncüleri olduğunu görürüz. Özgürlük devrinde toplumun yarısının hapsedilemeyeceği ("Devr-i serbestiyyette bir milletin nısfı mahbusiyete mahkûm edilemez"); kadmların toplumsal yaşama çalışarak katılması gerekliliği ("Kadın mesai-i bedeniyye ve fikriyyesiyle cidal-i hayata karışmalıdır"); toplumsal geleceğin kadınların ilerlemesine bağlı olduğu ("Kadının cismen ve ruhen tealisi istikbalin teminidir"); kadının medeniyetin ölçüsü olduğu ("Kadın derece-i medeniyeti takvim için bir esas-ı aslidir") söylenerek "asrîleşmenin" kadın özgürlüğünden geçtiği fikri özetle dile getirilmiştir.[89]

Bir anlamda Batıcılık Peyami Safa'nın deyişiyle "dinî taasuba karşı medenî ihtiyaçların sezilişinden doğma bir terakki"[90] özle-

87. İsmail Hakkı İzmirli, "İslamda Kadın Hakları", bkz. İsmail Kara, *a.g.e.*, ss. 112-9.

88. Zafer Toprak, "Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, ss. 34-8.

89. Zafer Toprak, "Meşrutiyet Yıllarında Kadınlara Dair Söylenmiş Sözler", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, s. 46.

90. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 55.

midir. İlerleme ideali kadının görünmezliği üzerine kurulu geleneksel cemaat anlayışını hedef almaktadır. "Bir Garbcının Rüyası" adı altında yayımlanan bir yazı, kadınların diledikleri tarzda giyinecekleri; polisler, softalar ve arabacıların kadınların giyimlerine müdahale edemeyecekleri; kadınların vatanın en büyük velinimeti sayılarak kendilerine erkekler tarafından hürmet ve riayet gösterileceği; kadınlar ve genç kızların erkeklerden kaçmayacakları; görücülük âdetine son verileceği; dini tutuculuktan kurtulmuş medeni bir dünyayı tasvir etmektedir.[91]

Ancak Batı'ya yöneliş de sınırsız olmamış, "asrîliğin", çağdaşlaşmanın sınırları sürekli olarak çizilmiştir. Taner Timur'un deyişiyle, Osmanlı adeta farkına varmadığı bir süreç içinde bir taraftan Batılı gibi davranmaya, Batılı gibi düşünmeye çalışırken, öte yandan Batı'ya karşı antipati duymuştur.[92] Peyami Safa Avrupalılaşma'nm "kozmopolit" ruhunun hep eleştirildiğine, ananenin eteklerine milli ucundan Türkçüler'in, dini ucundan İslamcılar'm yapıştıklarına, el sürmek isteyenlerin ise Tanzimatçılık'la suçlandığına dikkat çekmiştir.[93]

Tanzimat'tan itibaren "asrîler" Batı'yı idealleştirmişler, özgürlüğün, güzelliğin, sanatın dünyası olarak görüp çağa koşmak, ona ayak uydurmak istemişlerdi; yeni kuşak gençliği için "Hayatı Muhayyel" Avrupa olmuştur.[94] Ancak aynı zamanda Avrupalılaşma sevdası alaya alınan bir tema olmuş, "asrîlik" "özenti aydının" halka yabancılaşması olarak görülerek, köksüzlükle bir tutulup eleştirilmiştir. Batı kültürünün denetlenmeden alınmasını eleştiren ve "alafranga züppe tipini" romanlarında ilk işleyen Ahmet Midhat Efendi çağdaşçılara "dekadanlar" (köksüzleşmişler, yabancılaşmışlar) adını takmıştır.[95] Celâl Nuri de Batı taklitçiliğine karşı çıkarak özellikle "yüksek tabakaya mensub Türk kızlarına yutturulan... Frenk terbiyesinin usulsüz, kaidesiz, tedricsiz" girdiğini yazarak "ucube-i içtimaiye" yarattığını yazmıştır.[96]

Batı medeniyetinin şartsız savunucusu Salahaddin Asım da

91. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, ss. 51-2.
92. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 13.
93. Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 34.
94. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 334.
95. N. Berkes, *a.g.e.*, s. 334.
96. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 35.

Avrupai bir tarzda yaşadığına inanan kibar zümrenin kadınlarını hedef almaktan geri kalmaz. Kitabının "Kibar Kadın Hayatı ve Karılaşmak" başlığı altında yer alan bölümünde bu zümrenin kadınlarının "her türlü zihniyet ve medeniyetin dışında oturup, konuşup sefahet" etmekten başka bir şey bilmediklerini yazar. "Bizde kibar hayatı demek fazla süslenmek, iyi ve biraz fazla yemekler yemek, at ve araba ile gezmek, kısmen Fener'deki 'Şehvet Harmanı'nda tur atmak, yazın sayfiyelerde pineklemek, evinde piyano ve keman bulunmak ve onları şöyle biraz falso yaparak çalmak, odaları süslü ve tantanalı eşyalarla dayalı döşeli olmak vb. gibi derme çatma bir kibarlık demektir," diye yazarak Batı'ya özenen seçkin zümreyi yüzeysel, biçimci, işe yaramaz, tembel olarak tasvir etmektedir. Avrupai serbestliğe özenen bu kadınlar, "toplum içinde bir erkek gibi yaşayıp çalışma" serbestliği yerine "zevk ve fuhuşta serbestliği" seçmişlerdir. "Kibar kadınların Avrupai hayatı" yazara göre esasında "karılaşmanın" kibarlaştırılmaya çalışılmasından ibarettir. Seçkin zümre kadınlarının diğer Türk kadınlarından tek farkı, birincisinin "kozmopolit", diğerinin "milli" özellikler gösteren bir yaşam biçimini seçmeleridir.[97]

İslamcılar'daki cemaatin korunmasını sağlayan dinsel ahlak kurallarının yerini, Batıcılar'da "terbiye" almıştır. Cemaatçi normlar Avrupalılaşma'nın "kozmopolit" ruhuna karşı durmuş, hatta Şerif Mardin, Recaizâde Ekrem'in aşırı Batılılaşma'yı betimleyen *Araba Sevdası* romanındaki Bihruz Bey tiplemesinin Türk tarihindeki "anti-kozmopolit" eğilimleri anlamak için anahtar olduğunu ileri sürmüştür. Şımarık paşa oğlu, alafranga hayranı, neredeyse terbiyesiz, züppe Bihruz Bey tipi kozmopolitliğin yüzeyselliğini, gülünçlüğünü tasvir etmektedir. Mardin'e göre anti-Bihruz sendromu aşırı Batılılaşma karşısındaki geleneksel cemaat normlarını dile getirmektedir. Hatta Cumhuriyet ideolojisi bile radikal Batıcılığı'nın yanı sıra popülist ve milliyetçi söylemiyle anti-kozmopolit nitelikler taşımaktadır.[98]

Nitekim Kemalizm'i hazırlayan Türkçü akım Batılılaşma'nın

97. Salahaddin Asım, *a.g.e.*, ss. 147-52

98. Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 23-81.

"asrîlik" ile "İslamcılık" arasında gidip gelen aşırılıklarına Türk "ulusal kimliği ve terbiyesi" ile sınır koymaya çalışmıştır. "Türklük *kozmopolitlik*'e karşı İslamiyet ve Osmanlılığın hakiki istinat yeridir," diye yazan Ziya Gökalp "Tanzimat terbiyesinin de iflas ettiğini" ileri sürerek, "yeni hayat" için "yeni terbiye" önermiştir.[99] Böylelikle medeniyet projesi giderek milli bir kimliğe bürünmekte ve seçkin kozmopolit Osmanlı Batıcılığı'nın karşısında halkçılık ve milliyetçilik temaları işlenmektedir.

Ulusal kimlik arayışındaki Türkçüler için yeni hayatı "milli aile" ve "milli terbiye" temellendirecektir. Ziya Gökalp'in "Yurdum mes'ud olsun, yuvam bahtiyar," sözleri aile-millet ideallerinin özdeşliğini vurgulamaktadır. Alışılagelmiş geleneksel ilişkiler üzerine kurulu, neredeyse doğal sayılan aile, yeni ideallerin hedefi olmakta ve değişim dünyasına girmektedir. "Biz Türkler, aile hayatını bilmiyoruz. İnsan milletinden sonra, en çok ailesini düşünmelidir; yurdundan sonra, en çok yuvası için çalışmalıdır,"[100] diye yazan Gökalp, ahlakçı bir yaklaşımla, aile birimini de yeni ulusal idealler dairesi içine almaktadır. Böylelikle, Zafer Toprak'ın işaret ettiği gibi, o döneme kadar "özel" alan kapsamına giren ailenin "kamusallaştığını", ulusal normlar ışığında tanımlandığını görmekteyiz.[101] Aileyle birlikte kadın da gün ışığına çıkarılmış, bu ulusal davada toplumsallaşması savunulmuştur. Kadının milli aile ya da ulus gibi bir asil amaç için özgürleştirilmesi kadının erdemiyle ters düşmeyecektir. Kadın ne alafranga tüketen süs bebeği gibi, ne de sürekli fitne unsuru olarak tanımlanacak, cinsiyet yüklü kimliğinden sıyrılarak "milleti" için "halkının" yanında, erkeğinin "yoldaşı" olarak yer alacaktır. Kadın cinsiyet yüklü kimlikten arındırılmış, "faydalı insan" mertebesine eriştirilmiştir. Kadınların toplumsallaşması, görünürlük kazanması artık "süfli zevkleri" değil, eğitimli, vatanı için çalışan kadın imgesini çağrıştıracaktır.

99. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, ss. 7, 60.

100. Z. Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları* (yayına hazırlayan F.A. Tansel), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1965, s. 47.

101. Z. Toprak, "Kadın Askerler ve Milli Aile", *a.g.e.*, ve "Politics, Women and Family During the II. Constitutional Period", konferans tebliği, "Turkish Family and Domestic Organization", New York, 23-25 Nisan 1986.

Bu yeni kadın imgesini hem yazdıklarıyla, hem kendi yaşamıyla en güçlü biçimde ortaya çıkaran Halide Edip Adıvar'dır. Ulusçuluğun etkisinde yazdığı romanındaki kadın kahramanlar Osmanlı konak kadınlarından uzak, halka yakın, ayaklarında sade kalın ayakkabılar, sırtlarında kurşuni bir manto, saçlarını örten beyaz bir örtü, ellerinde iş torbaları ile yurt ülküsü için çalışmaktadırlar. Halide Edip Adıvar'ın "Yeni Turan" kadınları "evlerinin süsü", "erkeklerinin sevda amacı" olmaktan çıkmış, öğretmenlik yapan, hastabakıcılık eden, "ağırbaşlı", "karakterli", "yararlı, çalışkan bir toplum elemanı", "erkeklere temiz bir arkadaş, çocuklara ve bütün memlekete bir ana, bir mürebbi"[102] olan kadınlardır.

Halide Edip Adıvar, Kemalist kadın tipini hazırlamaktadır: Ulusu için yararlı olmaya çalışan, siyasi alanda erkeklerin yanında yerini alan, buna karşın "müşfik"liğinden bir şey kaybetmeyen, ağırbaşlı, arkadaş, vatanın anası, halkçı kadın tipi. Adıvar, *Yeni Turan*'daki kadın kahraman tipini betimlerken "Bu bakışta katiyen, kadın ya da erkek, insana cinsiyet hatırlatan bir şey yoktu," diye yazmaktadır; hatta kadın özellikle güzel de değildir, ama güçlüdür ve ulusuyla halkının yararı için mücadele etmektedir. Toplumsallaştıkça halka yakınlaşan, fiziksel görünümünde sadeliği koruyan, süsten sıyrılmış, neredeyse kadınlığını unutturmayı başarmış, ülkü sahibi faziletli kadınlar Cumhuriyet kadınlarının habercisidirler.

102. Halide Edip Adıvar, *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 5. baskı, 1982 (ilk basım 1912), ss. 17, 18, 28.

II

MEDENİYET PROJESİ: KEMALİZM

İslami bir imparatorluktan laik bir ulus-devlete geçişi gerçekleştiren Kemalizm, devletin yapısını değiştirmenin ötesinde, Tanzimat'tan beri süregelen, gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan[1] medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesidir.

Nitekim "laik bir medeniyet dairesine" girildiğini yazan Ziya Gökalp'e göre Türkler tarihlerinin üç ayrı aşamasında, üç ayrı "medeniyet zümresine" girmek zorunda kalmışlardır. Türkler, kavmî devlet hayatı yaşarken Uzakdoğu, imparatorluk devrinde Doğu, bugün de milli devlet devrine geçmeleri ile birlikte Batı medeniyetine dahil olmaya karar vermişlerdir.[2] Batı medeniyetine geçiş gündelik yaşamın ritmini, kılık kıyafetini, mekân kullanımını da değiştirmektedir. Peyami Safa, "köşe minderi ile Avrupa kanapesi veya mintanla frenk gömleği arasındaki ayrılığa bile sirayet ederek evlerimizin eşyasını ve kılıklarımızı da birbirine düşüren ikilik"in "İslam Şark'la Hıristiyan Garb arasında çektiğimiz tercih sıkıntısı"ndan doğduğunu ve Kemalizm'in bu ikiliği kesip attığını ileri sürmektedir.[3]

İlk Cumhuriyet dönemi yazarları Doğu-Batı arasındaki ikiliği çokça konu edinmekte, bu ikiliğin Türk insam ve tarihi üzerinde-

1. Nitekim, Duben ve Behar, demografik eğrilerin analizinden yola çıkarak, Osmanlı-Türk aile yapısının değişimini (özellikle 1920 ve 1930 arasında), "medeniyete ilişkin bir kayma" olarak nitelendirmektedirler. Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Households (Marriage, Family and Fertility 1880-1940)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; *İstanbul Haneleri (Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

2. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, s. 50.

3. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, Ankara Kütüphanesi Tarih Serisi, 1959 (ilk basım 1938), s. 7.

ki etkilerini saptamaya çalışmaktadırlar. Ahmet Hamdi Tanpınar, "Bir yandan tarihî zaruretlerden kudret alan bir irade ile Garb'a gittik, öbür yandan hakikî cevheri ile bizde konuşmaya başladığı zaman sesine kulaklarımızı kapatmak imkânsız olan bir mâzinin sahibiyiz," diye yazarak bu iki ayrı dünyanın yaşamımızda karşılaşmasını "bugünkü Türk ruhunun... bir trajedisi" olarak tanımlamaktadır. Yazar, Batı'ya yönelişi Yeni ile Eski arasındaki mücadelenin çok ötesinde, içimize yerleşen, "iç insanı" ilgilendiren "medeniyet değiştirmesi hastalığı", hatta "psikozu" diye değerlendirmektedir. Tanzimat'tan itibaren mazi ile ilişkinin devamlılık zincirinin koptuğunu, mazinin "içimizde yaşayan yarı ölü hayat şekilleri"ne dönüştüğünü ileri süren Tanpınar, Cumhuriyet ile birlikte "birbirini anlamayan iki âlemin ortasında, bir düğüm noktasındaki yaşamın" biteceğini, "devamın zincirinin tekrar içimizde bağlanacağım" ümit etmektedir.[4]

Cumhuriyet dönemiyle birlikte Tanzimat'tan itibaren süren Osmanlı'daki Doğu-Batı meselesi, yeni bir millet, yeni bir medeniyet, yeni bir gelecek esası üzerinden aşılmaya çalışılmaktadır. Bu dönemde yayımlanan *Temps* gazetesinin İstanbul muhabiri olan Paul Gentizon "Türk Cumhuriyeti kendisini Asya geleneklerine bağlayan göbek bağını kesti, Batı uygarlığının zihniyeti ve ideali gibi tüm ilkelerini benimsedi, Doğu'ya kesin olarak elveda dedi," diye yazarak, bu kopuşun altını çizmektedir.

Dolayısıyla, Kemalist medeniyet projesi devletin yapısını değiştirmekten öte, yaşam şekline, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklara nüfuz etmek istemektedir. Türkler'in Batı'yı yaşayarak güç bir sınav verdiklerini yazan tarihçi Paul Dumont bu olguyu şöyle betimlemektedir: "Doğu giysilerinden, türbandan, festen, şalvardan, terlikten, ince peçelerden vazgeçmek zorundalar; çok karılılıktan vazgeçmek zorundalar; Arap alfabesiyle okumayı, bu alfabeyle anlaşılmaz muskalar yazmayı bir yana bırakmak zorundalar; zamanı güneşle ölçmekten, derviş ayinlerinden vazgeçmek zorundalar; ağırlık ve uzunluk ölçülerini, yaşam biçimlerini, düşünme tarzlarını, meselelere bakışlarını değiştirmek zo-

4. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları, (t.y.), ss. 24-35.

rundalar."[5]

"Medeniyet" kavramı teknoloji düzeyinden yeme içme âdetlerine kadar geniş bir alanı kapsamakla birlikte, Norbert Elias'ın işaret ettiği gibi, her şeyden önce "Batı bilincinin ifadesi", "Batı'nın milli duygusu"dur. Batı dünyasının son iki üç yüzyıldır katettiği yolun, üstünlüğün bir ifadesidir. Çağdaş ama "ilkel" toplumlar karşısında, Batı'nın gururlandığı, kendi deneyimini emsalsiz kılan, özgünlüğünü vurgulayan olguları özetlemektedir: Teknolojiyi, adab-ı muaşereti, dünya görüşünü ve buna benzer daha birçok şeyi içermektedir.[6] Kısacası, "medeniyet" kavramı Batı dünyasının üstünlüğünü tanımlamakta, kültürel modeline evrensellik boyutu atfetmektedir.

Ancak Batı kültürü, Batı medeniyeti derken kastedilen tek bir şey değildir. Elias'a göre özellikle Fransız ve İngiliz deneyimleriyle şekillenen medeniyet ve kültür özdeşliği Alman tarihinde farklı bir anlama bürünmüş, kültürün milli boyutu ağırlık kazanmıştır. Alman *Kultur* kavramı kendine özgü olanın ifadesidir, böylelikle milli farklılıkları önemser; buna karşılık Fransız ve İngiliz "medeniyet" kavramı, daha evrensel bir yaklaşımla, halklar ve ülkeler arasındaki farklılıklar üzerinde durmaz. Medeniyet erişilmesi gereken bir idealdir. Geçmişle değil, gelecekle tanımlanmaktadır. İlerlemecidir. Fransız ve İngiliz "Medeniyet" anlayışı insanın davranış biçimlerini konu edinir. Bu nedenle kültürlü ("cultivé"), "aydın" kişi dediğimiz zaman "medeni insan" mertebesine erişmiş kişi betimlenmektedir. Yani insanın toplumsal adabına, kentlilik derecesine, ev mekânına, dile hâkimiyetine, giyim kuşam alışkanlıklarına, oturup-kalkmasına, selam verme biçimine değer biçilmektedir. Demek ki "kültürlü" kişi denilince akla kişinin gerçekleştirdiği kültürel eserler değil, adab-ı muaşeret kurallarına uygunluk derecesi gelmektedir. Norbert Elias, Fransız "medeniyet" kavramıyla Alman "kültür" kavramı arasındaki ayrışmanın ardında esasında toplumsal sınıfların iktidarla ilişkilerinin yattığını ileri sürer. Şöyle ki, Alman aydınları ve bur-

5. P. Dumont, *Mustafa Kemal*, Complexe, Paris, 1983, s. 156.

6. N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann Lévy, Paris, 1973 (ilk basım Almanca, 1969).

juvazisi, İngiltere ve Fransa'dakinden farklı olarak, aristokrasinin ("society") içerisine girememişlerdir. Saray'a karşı (ki Alman aristokratları Fransız dilini, edebiyatını, davranış tarzını kendilerine örnek alırlar) Alman dilini ve farklılığını savunmuşlardır. Onların gözünde, Alman kültürü, Fransız kültürüyle özdeşleşen "züppelik", "yüzeysellik" ve "seremoni merakı" karşısında "derinliği" ve "gerçek fazileti" temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Elias'a göre Alman milliyetçiliği, esasında yükselen orta sınıfların, burjuvazinin Saray karşısındaki yeni ideallerini dile getirmektedir. İktidara yükselmeleriyle birlikte bu sınıfların toplumsal özellikleri Almanlar'ın milli özellikleri haline gelir.[7]

Türk Kemalist hareketi kanaatimizce her ikisini de içermektedir. Peyami Safa'nın dediği gibi "Atatürk inkılâbının değişmez iki prensibi vardır: Milliyetçilik, Medeniyetçilik".[8] Medeniyet kavramı Batılılaşma'nın pusulası olarak Fransa'yı göstermektedir. Frenk usülüne uygun giyim ve yaşam tarzı Tanzimat'tan itibaren Osmanlı'nın merakını cezbetmiştir. Daha Cumhuriyet öncesi yayınlanan karikatürler "medeniyet ve barbarlık" arasındaki ayrımları konu edinerek, değişen giyim kuşam ve ev eşyalarını mizah konusu yapmaktadırlar. Karikatür desenlerinde sedir, çubuk ve mes ayakkabılar "Barbarlık alâmatı", sıkma belli, balon etekli elbise, melon şapka, baston, masa ve Fransızca gramer kitabı ise "Medeniyet edevâtı" adı altında geçmekte, değişen yaşam ve giyim tarzının yönünü belli etmektedir.[9] Nitekim, yüzyıllardan beri kullanılan cepken, cüppe, lata vb. yerine setre denilen Avrupa kesimli uzunca etekli ceketler; şalvar, potur yerine pantolon, kısacası Avrupa modası, II. Mahmut devrinden beri Saray'ın sahiplenmesiyle birlikte varlık göstermektedir. Hatta Abdülmecid, Kırım Savaşı sırasında, sonradan Kâtibim türküsüne dahi girecek olan setre pantolon giyilmesini bütün memurlara zorunlu kılmıştır.[10]

7. N. Elias, *a.g.e.*, ss. 27-51. 8. P. Safa, *a.g.e.*, s. 90.

9. Nora Şeni, "19.Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 62.

10. Sonradan kolalı gömlek ve boyunbağı, halk arasında da yaygınlaştıktan sonra Kâtibim türküsündeki "Kâtibime setre pantolon ne güzel yaraşır" dizesi değiştirilmiş ve

Yine, haremindeki kadınlara bir sünnet töreninde Avrupai korse giymelerini emreden ilk sultan, Abdülmecid'dir.[11] Cumhuriyet ile birlikte ise alafrangalık, moda akımlarının ötesinde, erişilmesi gereken Medeniyet sembollerini temsil etmiş ve resmi ideolojinin bir parçası haline gelmiştir. Günümüze dek, boyunbağı takmak, bıyıkları kesmek, tiyatroya gitmek, çatalla yemek, jimnastik yapmak, karı koca kol kola sokakta yürümek, balolarda dans etmek, birbiriyle tokalaşmak, sokakta şapka giymek, yazıya soldan başlamak – bütün bu davranış töreleri ilerici, medeni, ideal Cumhuriyet insanının davranışlarını tanımlamaktadır. Nitekim, Cevdet Kudret "Alafranga Dedikleri" yazısında, Tanzimat'tan beri Batı taklitçiliğine özendikleri için edebiyatımıza alaylı bir biçimde konu olan kişilere ve bugüne kadar dilimize giren "züppe, şık, sivilize, sosyetik, snob, bopstil" sıfatlarına rağmen, eskiden alafrangalık sayılan birçok şeyin şimdi günlük yaşayışın bir parçası olduğunu, kentten köylere kadar yayıldığını, neredeyse "alafrangalığın alaturkayı" yendiğini ileri sürmektedir.[12]

Görülmektedir ki Cumhuriyet'in resmi ideolojisi Medeniyet'e katılma ütopyasını yaşam ve giyim tarzından ayırmamaktadır. "Uygarım diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatı ile, yaşayış tarzı ile, baştan aşağıya dış görünüşü ile de uygar olduğunu göstermek zorundadır," diyen Mustafa Kemal'in Batılılaşma sürecinde giyim kuşama verdiği önem (örneğin kendisinin golf pantolonlu resimleri) şapka kanununun çıkarılmasına kadar gitmiştir. "Uygarca ve uluslararası kılık bizim için, çok cevherli milletimiz için layık bir kılıktır. Ayakta iskarpin yada fotin, bacakta pantolon, vücutta yelek, gömlek, kıravat, yakalık, ceket ve bunların tabii tamamlayıcısı olarak başta güneşten koruyucu kenarlı başlık (siperi şemsli serpuş). Açık söylemek isterim, bu başlığın adına 'şapka' denir."[13] "Çağdaş uluslar ailesi içine girmeye kararlı Tür-

yerine "Kâtibime kolalı da gömlek ne güzel yaraşır" denmiştir. Bkz. Cevdet Kudret, "Alafranga Dedikleri", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, no. 4, ss. 267-8.

11. La Baronne D. de Fontmagne, *Eski İstanbul Yaşayışı*, Kervan Yayınları, İstanbul, 1977. Aktaran Nuray Mert, *A Study on the Change of Ottoman Clothing Habits*, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, yayımlanmamış mezuniyet tezi, 1983, s. 4.

12. Cevdet Kudret, "Alafranga Dedikleri", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, no. 4, ss. 267-71.

kiye için özel bir değere sahip" olduğu ileri sürülen şapka, Batılılaşma'nın simgesi olarak 1925 tarihinde kanunlaşır.

Batı kılığının "uluslararası" kabul gördüğünü belirterek "evrensel" karakteri üzerinde duran Mustafa Kemal, halkın muhtemel tepkisini göz önüne alarak, Osmanlı'daki giyim kuşam âdetlerinin, örneğin fes ve cüppenin, müslüman olmayan, hatta "düşman" milletlerin âdetlerinden kaynaklandığını ileri sürer: "Yunan başlığı olan fes'i giymek caiz olur da, şapkayı giymek neden olmaz? Yine onlara ve bütün millete hatırlatmak isterim ki; Bizans papazlarının ve Yahudi hahamlarının özel kılığı olan cübbeyi ne vakit, ne için ve nasıl giydiler?"[14]

Her ne kadar geleneksel giyim kuşamın kökeninde İslam'ın bulunmadığı ileri sürülse de, kıyafet değişikliğine verilen önem fes ve çarşafın "dinî ve ananevî" kültürü temsil etmesinden kaynaklanıyordu.[15] Mustafa Kemal "şapka inkılâbıyla" Türkler'in Osmanlılık'la kurmaya devam ettiği bağı kesiyordu. Nitekim o zamanın gözlemcisi Ernest Jackh, "Alelâde kepleri veya fesleri attırmak suretile Atatürk Türkler'i Osmanlılık'tan ayırmış oldu," diye yazmaktadır.[16] Milli farkları silen, Osmanlı ile özdeşleşmiş fes yerine Batı medeniyetinin simgesi şapkanın kabulü, kadın tesettürünün de kalkmasını hazırlamaktaydı. Şapka ile Osmanlı kimliğinden sıyrılacak olan Türkler, kadınların peçe ve çarşafı atmalarıyla da dini otoritenin, şeriatın sınırladığı mahrem yaşam dairesini kırmaktaydılar.

Mustafa Kemal kadınla erkeğin bir aradalığını da bizzat teşvik etmekteydi. Cumhuriyet'in ilanının yıldönümlerinden birinde verilen ve yabancı temsilcilerle birlikte devlet yüksek yöneticilerinin de çağrılı olduğu bir baloda, kadınların bir türlü dansa kalkmadığını görünce, kibarca dans edilmesini emretmişti: "Arkadaşlar, dünyada subay üniforması giymiş bir Türk erkeğinin dans önerisini geri çevirebilecek bir kadının bulunabileceğini düşüne-

13. Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri (1924-1930)*, Başnur Matbaası, Ankara, 1972, s. 141.

14. Mahmut Goloğlu, *a.g.e.*, s. 141.

15. Cihan Aktaş, *Kılık, Kıyafet ve İktidar*, c. 1, Nehir Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 137-64.

16. Ernest Jackh, *Yükselen Hilâl*, Uğur Kitabevi, 1946, s. 51.

miyorum. Şimdi emrediyorum: Hemen salona dağılın! İleri! Marş! Dans edin!" [17]

"Şark kafası" ile, sonuna kadar, "tek kişi kalsa" da savaşacağını ilan eden Atatürk, Tarık Zafer Tunaya'ya göre "medeniyet kavramının eşsiz savunucusudur"; Cumhuriyet, Tanzimat'tan beri süregelen kültür ve medeniyet karşıtlığını medeniyet lehine çözmek istemektedir. Bunun için de İslamcı rönesans tekliflerinin karşısına Atatürk, Tunaya'mn deyişiyle, "milli rönesans" formülü ile çıkmaktadır.[18]

Milliyetçilik ise, Osmanlı kozmopolit seçkinciliğine karşı Anadolu halkçılığına dayanmaktadır. Esasında (Elias'ın Alman milliyetçiliği için gösterdiği gibi) yeni yükselen orta sınıfların iktidara gelişlerini ifade etmektedir. Nasıl ki Medeniyet kavramı Doğu-Batı arasındaki çatışmada Batı'nın üstünlüğüne tekabül etmekteyse, Milliyetçilik de siyasi sınıflar arasındaki iktidar mücadelesinde yeni bürokrat seçkinlerin Saray karşısındaki galibiyetini dile getirmektedir. Kısacası, İttihad ve Terakki'den beri yükselen "Batıcı-medeni-laiklik" akımı içinde yer alan ve İdris Küçükömer'in "sağ yan" diye değerlendirdiği "bürokratik geleneğin" Kemalizm ile birlikte iktidara gelmesidir.[19] Kemalist milliyetçilik, Osmanlı kozmopolitliğine ve saray seçkinlerine karşı, Kurtuluş Savaşı'nın da yardımıyla, Anadolu'yu yücelterek kapıkullarının, bugünkü deyişle bürokrat orta sınıfların yükselişini ifade etmektedir. Saray'a karşıdır, ancak Saray'ın Batıcılığını sürdürmektedir. Yani, Alman burjuva milliyetçiliğinden farklı olarak, Medeniyet'e (Fransız ve İngiliz modellerine) karşı milli kültürün, yerel kültürün özgünlüğü üzerinde yükselmez. Bürokratik seçkincilikle Anadolu popülizminin söylem beraberliğidir. Nitekim, François Georgeon, burjuva

17. P. Gentizon, *Mustapha Kemal ou l'Orient en marche*, Paris, 1929, s. 167, aktaran B. Caporal, *a.g.e.*, s. 651.

18. Tarık Zafer Tunaya, "Milli Rönesans", *Tarih ve Toplum*, 1986, c. 5, no. 26, Atatürk sayfası, s. 117.

19. İdris Küçükömer, bürokratik sınıfın yeniçeri, esnaf, ulema birliğinden gelen Doğucu İslamcı halk cephesinin karşısında yer aldığını söyler. Sol yan dediği bu akım içerisine Prens Sabahattin, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, 1. TBMM'de Müdafaai Hukuk Cemiyeti' ndeki İkinci Grup, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisi'ni koymaktadır. Bkz. İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayınları, İstanbul, 1989 (ilk basım 1969).

milliyetçiliğine daha yakın olan Yusuf Akçura düşüncesi yerine Ziya Gökalp düşüncesinde vücut bulmuş "popülist" ve "romantik" milliyetçiliğin Türk toplumunun bürokratik eğilimlerine, küçük burjuvazinin özlemlerine daha uygun düştüğünü ileri sürmektedir.[20] Böylelikle, Türk milliyetçiliği milli kültürel eserlerin özgünlüğünden çok, halkçılık söylemi ile beslenmektedir: "Halka doğru", "halka gitmek" milliyetçi hareketin hedefi olmakta, "ulusu yüceltmek ile halkı yüceltmek" özdeş tutulmaktadır.[21]

Ancak Medeniyet idealinin Batı'ya dönük tanımıyla Milliyetçilik ideolojisinin Anadolu'da köken arayışları, birbirleriyle çelişme potansiyeli taşımaktadır. "Alaturka" (Fransızca kökenli [*à la turque*] olan bu kelime, Türkler'in kendilerine değil yabancıların Türkiye'ye bakışını ifade eder) davranışlardan, geleneklerden sıyrılmayı hedefleyen Medeniyet projesi, Anadolu nezdinde meşruiyet arayan Milliyetçilik ideolojisiyle nasıl bağdaşmaktadır? Medeniyet projesi bir anlamda Milliyetçilik ideolojisini kültür kökenlerinden soyutlamıştır. Türk milliyetçiliği, Ziya Gökalp düşüncesinde görüldüğü gibi, İslami etkilerinden tamamen arındırılmak istenmiş ve kaynağını geçmişteki saf ve muhayyel (*imaginaire*) Türk kültüründen almaya çalışmıştır. Bu muhayyel Türk kültürü bir yandan Osmanlıcılığa karşı unutulmuş Türk kimliğini kolektif belleğe yeniden keşfettirmek, diğer yandan Türkler'in Batı medeniyetine uyumluluğunu göstermek için kullanılmıştır. İşlevi bir yandan Osmanlıcılığa karşı Türk milletinin varlığını, diğer yandan Batı'ya karşı Türk milletinin medeniyet dairesine dahil olduğunu ispat etmektir. Gerek Gökalp'in "Türkler'in en esaslı şiarı feminizmdir," iddiası, gerek Mustafa Kemal'in Türk dilinin ve tarihinin tüm Asya dillerinin ve ülkelerinin kökeninde olduğunu iddia eden "Güneş-Dil teorisi" ve "Türk tarih tezi", Türk "altın çağı-

20. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri (Yusuf Akçura)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1986, s. 113.

21. Nitekim Türk milliyetçileri *Türk Yurdu* dergisinin bir türevi olan *Halka Doğru* dergisini çıkarmışlardır (1912). Ulusu yüceltmek için halkı yüceltmek fikri Türk milliyetçiliği ile halkçılık arasındaki organik bağı ifade eder. François Georgeon'a göre Osmanlı aydınlarını "halkçılığın klasik yurdu olan" Rusya etkilemişti. Ziya Gökalp'i etkileyen "halka gitme" fikri Türkiye'ye Hüseyinzade Ali'yle gelmiş olmalıdır, der François Georgeon, *a.g.e.*, ss. 90-91.

nın" bugünkü Batı medeniyetiyle çelişmediğini, dahası ikisinin arasında bir fark olmadığını göstermeye yöneliktir. Türk milliyetçiliği, yükselen bürokrasinin Osmanlı'dan farklılaşma, ancak Batı'yla özdeşleşme idealine zemin aramaktadır. Zaman içinde Osmanlılık sorun olmaktan çıktıkça, Kemalist milliyetçilik "misak-ı milli" sınırlarının savunulmasına dönüşmüştür. Bu nedenle, özgün kültür ve geleneklere yönelik milliyetçilik akımlarının, günümüzde de görüldüğü gibi, daha çok sağ hareketler ve ideolojiler içinde hayatiyet bulması rastlantısal değildir.

1. Alafrangalık ve Anadolu Kadını

Kemalizm'in kadın konusuna yaklaşımı medeniyet ve milliyetçilik ikilemine ışık tutacak niteliktedir. Çünkü kadın, hem medeniyet projesinde, hem milliyetçilik ideolojisinde Kemalist hareketin harcı olmuştur. Bir anlamda Kemalist reformların bayrağını kadınlar taşımaktadır diyebiliriz. Şirin Tekeli, Kemalist kadın haklarının, Batı dünyasının yönelttiği diktatörlük suçlamaları karşısında, sembolik bir demokratikleşme gösterisi olduğunu ileri sürer. Ancak burada sembolik deyince akla bunun önemsiz demek olduğu gelmemelidir. Tersine, kadın hakları müslüman bir ülkenin laiklik ilkelerini benimsemesini ifade ettiği ölçüde siyasi anlam yüklüdür, dolayısıyla "kadın hakları için verilen mücadeleyle dinin etkinliğini kırmak için verilen mücadele arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur".[22] Kadınlara tanınan siyasal haklar sadece kadınlar açısından anlam taşıyan bir adım olmanın ötesinde, Tekeli'nin deyişiyle, "siyasal rejimin niteliğini ortaya koymada simgesel bir rol"[23] oynamaktadır.

Böylelikle kadın konusu Kemalizm'in yan ve göstermelik bir uğraşı olmaktan öte, onun özüne ilişkin olanı anlamamızı sağlar. Kemalist hareket, demokrasiden ödün verme pahasına (halk ege-

22. Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1982, s. 210.

23. Şirin Tekeli, "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", *Türk Toplumunda Kadın*, der. Nermin Abadan Unat, Sosyal Bilimler Araştırmaları dizisi, Ekin Yayınları, İstanbul, 1982 (ilk basım 1979), ss. 380-1.

menliği dini değerlerin egemenliği olabileceği için), laikliği sahiplenmiştir. Laiklik ilkesinin en belirgin göstergesi ise müslüman bir toplumda kadın haklarına verilen önemdir. Ancak kadın hakları ile laiklik arasındaki ilişki yalnızca siyasi alanın, laik devlet oluşumunun bir tezahürü olmanın ötesinde, yaşam örüntülerinde işlenmektedir. Kadın konusu, gördüğümüz gibi, Tanzimat'tan itibaren Medeniyet bilincinin gelişmesiyle başbaşa gitmiş, kadınlar Cumhuriyet ile birlikte Medeniyet değişiminin baş aktörleri yapılmak istenmiştir. "Anadolu kadını" bu dönüşümü, milli bilincin Batı medeniyetine yönelik olarak oluşumunu sergilemektedir: "Koket, halkına yabancı Osmanlı kadını" ya da "taassup altında, medeniyete yabancı müslüman kadını" karşısına "Anadolu kadım" çıkarılmaktadır. Kemalist milliyetçiliğin halkçılıkla beslenmesine benzer bir biçimde, Kemalist kadın hareketi Osmanlı kozmopolitliğine karşı Anadolu kadınım yüceltmektedir. Mustafa Kemal'in söyleminde yüceltilen Anadolu kadınının tasviri, neredeyse bugün bile klişeleşmiş bir biçimde kolektif belleğimize yerleşmiştir: "Çift süren, tarlayı eken, ormandan odunu, keresteyi getiren, ürünlerini pazara götürerek paraya çeviren, aile ocaklarının dumanını tüttüren, bütün bunlarla beraber, sırtı ile, kağnısı ile, kucağındaki yavrusu ile, yağmur demeyip, kış demeyip, sıcak demeyip cephenin mühimmatını taşıyan hep onlar, hep o ulvi, o fedakâr, o ilahi Anadolu kadınları olmuştur."[24]

Anadolu kadını hem "kurtaran" hem "kurtarılandır": Anadolu kadını Cumhuriyet reformlarını "yozlaşmaktan" kurtaracaktır, reformlar da onu İslam dininin taassubundan. Kemalist kadınlar böylelikle Medeniyet ile Millet arasındaki köprüyü kurmaya çalışmaktadırlar.

Medeniyet kavramı sürekli olarak "medeni" olan ile "gayri medeni" olanın ayrımını beraberinde getirmiştir. Her ne kadar Batı medeniyetini bilimsel bilgi, opera müziği, yeni yemek alışkanlıkları, mobilyalar gibi çok geniş bir alanı kapsayan tercihler simgelemekteyse de, medeni ve gayri medeni ayrımlarımn yapıl-

24. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Konya Kadınları ile Konuşma, 21.3.1923, s. 147.

dığı en yakıcı alanın kadın erkek meselelerine ilişkin olduğunu ileri sürebiliriz. Kadın erkek giysilerinden (peçe, şapka, vs.) kadın erkek mekânlarının (haremlik, selamlık, vs.) belirlenmesine kadar, cinsiyetler arası ilişkilerin düzenlenmesi medeniyetin en temel dairesini, başlangıç dairesini çizmektedir. Bu yüzden kadının konumu, Batılılaşma'nın, Kemalist medeniyet projesinin mihenk taşıdır. Tanzimat'tan itibaren süregelen tartışmalardan izlediğimiz gibi, müslüman bir toplumda kadının özel kapalı aile mekânından dış mekânlara çıkışı, mahrem alanın daralması, kadının görünürlük kazanması, erkeklerin arasına karışması gelenekçi İslamcılar ile yenilikçi Batıcılar arasındaki en temel anlaşmazlık konusu olmuştur. Hatta yüzyıllar boyunca gelenekçilik, İslamcılık, yenilikçilik, Batıcılık akımları değişikliğe uğramış, farklı anlamlar taşımış, ancak aralarındaki "kadın meselesi" bitmemiştir. Nitekim, bugün de 1980 sonrasında radikal İslamcı hareketler ile ilerici laikler arasında kadının konumu en önemli tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Kadınların kentsel mekânda görünmeleri ve "tecrit" sınırlarını aşıp erkeklerle bir arada toplumsal yaşama katılmalar; karı koca beraber gezmelere gitmeler, baloların tertip edilmesi, akşamüstü gidilen pasta salonları, ata binme, vb. "ecnebi" âdetler itibar görmekte, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki yenilik cereyanlarını oluşturmaktaydı. "Medeni-iptidai", "ilerici-gerici" davranış biçimlerinin sürekli tasnifleri yapılmaya çalışılıyordu. Alaturka, yani Türkvari alışkanlıklar "iptidai", "gerici" tasnifine girmekte; toplumsal statü, ayrıcalık sahibi olabilmek için ise "medeni yaşam tarzına" uygun yaşamak gerekmekteydi. Örneğin ailelerin kadın erkek birlikte, zamanın moda tabirlerinden olan "en famille" görüşmesi "medeni", bunu uygulamayanlar "geri" bulunuyordu. Cumhuriyet döneminin ilk sosyologlarından Muhaddere Taşçıoğlu'nun gözlemlediğine göre, o zamana kadar sadece kadınların katıldığı kabul günlerine dahi "geri" sayılmaktan çekinerek karısı ile beraber giden erkekler oluyor ve kadın kabul gününde tek bir erkek bulunması gibi garip vaziyetler ortaya çıkıyordu.[25]

Diyebiliriz ki medeniyet projesi (kentli ve küçük bir grupla sınırlı görünse dahi) kendisini Türk kolektif süperegosunda his-

settirmeye başlamıştır. Kadın ve erkek kendi davranışlarını idealize edilmiş Avrupalı medeni insan imajına göre ayarlamaktadırlar. "Gene farkına varmaksızın harem-selamlık olduk," gibi sıkça kullanılan ve günümüze değin gelen tümceler, artık Türkler'in kendilerini gözaltında tuttuklarını ve davranışlarını kontrol altına almaya çalıştıklarını ifade etmektedir.

Medeni-gayri medeni ayrımları estetik değerleri de biçimlendiriyor, güzel-çirkin tanımı yerel topoğrafyadan Avrupa kıtasına doğru kayıyordu. Yüzyıllar boyu süren beyazlık, yuvarlaklık, yavaşlık, uzun saç, kına, sürme üzerine kurulu Doğu güzellik anlayışı yerini zayıf, enerjik, korseli, kısa saçlı "ecnebi güzelliğine" bırakmaktaydı. "Ecnebiye benziyorsun," bir kadına yapılan en büyük iltifatlar arasına girmişti.[26] Güzellik tercihleri "güç, sıhhat, doğurganlık" gibi doğaya tabi niteliklerden, "incelik, zarafet, Batı görgüsü" gibi büyük ölçüde yetişmeyle elde edilen niteliklere doğru değişmekteydi. "Niçin tam güçlü, kuvvetli, zinde bir kadını 'güzel' addetmiyorlar ve güzellik sanatını tam sıhhat ve afiyetde aramıyorlar da inceliği, zarafeti sahifeler dolusu... tafsile girişiyorlar..." diye yazarlara, şairlere serzenişte bulunan "Korse Meselesi" adlı bir yazı, değişen güzellik anlayışına ve Cumhuriyet öncesi kadınların yaşamına girmeye başlayan korsenin sembolik önemine işaret ediyordu.[27]

Gerçekten de korse kadının gövdesini Batılı ölçütlere göre şekillendirmekte, kuşatmaktadır. Nora Şeni, "çağdaş Batılı kadının siluetini, havasını, dik ve dikeyliğini belirleyen en önemli kıyafet unsuru korsenin" giyilmesiyle Türk kadınının görünümünün artık bir daha eskisi gibi olmayacağını yazar: "Oriantalist seyyah ve ressamların aktarmaya bayıldıkları o Doğulu kadının, minderler üzerine yayılmış, yumuşak, tombul ve gevşek çizgilerinin yerini artık... dik, beli kemerle sıkılmış ve sivriliği elde taşınan bir şemsiyeyle vurgulanan bir duruş (posture)", "dik siluet" almıştır.[28]

25. Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Akın Matbaası, Ankara, 1958, s. 74.

26. M.Taşçıoğlu, *a.g.e.*, s. 74.

27. *Hanımlara Mahsus Gazete*, 21 Ekim 1895, aktaran Nuray Mert, *a.g.e.*, s. 4.

28. Nora Şeni, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *a.g.e.*, ss. 48, 57.

İnce vücut, dar kalça, zayıf göğüs, dik siluet, faaliyet halindeki, kentli, erkeği ile gezen, çalışan, eğlenen kadından ilham alan yeni Avrupa estetiğini yansıtmaktadır. Fonksiyon bakımından çeşitlenen kadın kıyafetlerinin –gündüz çalışma, öğleden sonra fantezi, akşam için kokteyl, gece için yemek, balo, tiyatro kıyafetleri– yanı sıra, çeşitli spor kıyafetleri de –plaj, binicilik, tenis gibi– Avrupa kadınının toplumsal yaşama katılımı üzerine ipuçları vermektedir. Avrupa modasını takip eden Cumhuriyet'in kadın seçkinleri için ise moda, kadının toplumsal konumunun değişmesini yansıtmaktan çok, üst sınıfların zevk değişikliğine tekabül etmektedir.[29]

Ancak zevk değişimi de masum değildir. Moda, gelip geçicilik, yüzeysellik, dış görünüşün ötesinde bir truva atı işlevi görerek yeni bir medeniyet, yeni bir yaşam tarzı ve davranış biçimlerinin yüceltilmesini beraberinde taşımaktadır. Korse, pantolon, sandalye, gramofon gibi Türk yaşamına giren yeni nesneler esasında duruş, oturuş, hareket, eğlence tarzlarını yontmakta, onlara yeni biçimler vermektedir. Georg Simmel, giyimin doğrudan yürüyüş temposunu, endamını, jestleri belirlediğini ve dolayısıyla benzer biçimde giyinen insanların benzer davranışlar sergilediklerini ileri sürer.[30] Avrupa modasını takip eden Türk insanı da medeniyet icabı olan davranışları benimsemeye çalışmaktadır, ancak Türk gövdesi bu yeni dile uyum sağlamakta zorlanmakta, kendini ele vermektedir: "Ankara'nın ilk suvarelerinden biriydi. O zaman, herkes, daha nasıl oturup kalkacağını, nasıl gezineceğini, nasıl dans edeceğini, gözlerini, ellerini, başını nasıl idare edeceğini hiç bilmezdi."[31]

Yerel estetikten, sınıf ve ayrıcalık dinamiklerinden kaynaklanmaktan çok taklit üzerine kurulu olan modanın işlevi Batı medeniyetini somutlaştırmaktadır. Değişimlere kapalı, geleneklere

29. Bkz. Nuray Mert, *a.g.e.*, s. 31. Ayrıca Muhaddere Taşçıoğlu da aynı tezi geliştirmektedir.

30. Georg Simmel, *Philosophie de la modernité (la femme, la ville, l'individualisme)*, Payot, Paris, 1989 (ilk basım Almanca, 1923), s. 174.

31. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987 (ilk basım 1934), s. 96.

bağlı, etnik ve yöresel farklılaşmaları dile getiren, kumaş ve mücevherat zenginliği üzerinden ayrıcalık yaratan, zaman dışı müslüman giyimi karşısında Batı giyimini ve yaşam biçimini getiren moda, modernliğin bir ölçütü olan zaman kavramını da Doğu'nun tekdüze dünyasına sokmaktadır. Moda, geçmişi bırakarak ve "şimdiki zamana" ilişkin bilincimizi bileyerek, yeniliğe, değişime pozitif değer atfeder.[32] Geçiciliği, modayı önemsiz değil tersine güçlü kılmaktadır. Çünkü moda değişimi ve şimdiki zamanı fetişize eden modernlik bilincini sürekli bilemekte, modernlik bilincini, yenilik özlemlerini taşıyarak, eski alışkanlıkları ters yüz ederek, yeni yaşam tarzlarını nesnelleştirerek Kemalizm'in medeniyet projesini beslemektedir.

Kemalizm'in milliyetçilik bilinci ise bundan yara almaktadır. Kadınların modaya düşkünlüğü Batıcılığın eleştirisini yapanların hedefi haline gelir. Batılılaşma'nın simgesi olan moda takipçiliğini sadece muhafazakâr İslamcılar değil, en başta kozmopolitliğe karşı çıkan milliyetçiler de eleştirmektedir.[33] Nitekim, aydınlar arasında artan milliyetçilik hisleri ekonomik kriz ve savaş yıllarında *Kadınlar Dünyası* yazarlarını da etkilemiş, yazarlar yazılarında modayı hedef almışlardır: "Bir milletin felaketli günlerinde top, kurşun, gülle sesleri memleketimize kadar akis ettiği halde biz daha nasıl modayı düşünürüz?.. Bizim ziynet, süs için ecnebilere verdiğimiz etek dolusu paraları onlar alıp, sonra bize top, tüfek ve kurşun olarak iade ediyorlar."[34]

Medeniyet ve milliyetçilik tasarımları arasındaki gerilimlere Yakup Kadri'nin *Ankara* adlı romanı iyi bir örnek oluşturmaktadır. Kadın kahraman Selma (ki halktan kişiler bir türlü bu modern ismi telaffuz edememekte, Esma demektedirler), bir yandan "medeni kadın" tiplemesine uygundur ve dolayısıyla halka yabancıdır, diğer yandan ise benliğini ancak halkıyla, ulusuyla kaynaşarak bulabilecektir. Romanın birinci bölümünde Selma İstanbul'dan Ankara'ya gelmiştir: Bu taşra şehrinde İstanbul'da bulduğu rahatı, zenginliği, medeniyeti bulamamaktadır; kendi yaşam alış-

32. Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 179. 33. Nuray Mert, *a.g.e.*, 22.
34. Hadiye İzzet, "Moda Sevdasını Bırakalım", *Kadınlar Dünyası*, 13 Mayıs 1329 (26 Mayıs 1913). Aktaran Nuray Mert, *a.g.e.*, s. 22.

kanlıkları, hatta fiziği ile yerli halkı temsil eden komşuları arasında uçurumlar vardır. Gürbüz komşu kadınlarının arasında, daha endamlı, fakat "ne kalça, ne göğüs, oğlan çocuğu" gibi tasvir edilen Selma'nın yaşamı da farklıdır; kadın erkek aynı sofrada yan yana yemek yemekte, at üstünde kadın erkek Ankara gezintileri yapmaktadır. Ancak giderek gramofon, İsviçreli mürebbiye, beyaz eldivenler, danslı, briçli çayların simgelediği alafranga yaşam, kadın kahramanı halkına yabancılaştırdığı ölçüde kendine de yabancılaştıracaktır. "Milli davanın adeta bir mondenlik iddiası"na dönüştüğünü yazan Yakup Kadri, kahramanlarını milli mücadele devrindeki "sade, samimi ve şiddetle şahsi, karakterli hayata" geri döndürmeye çalışacaktır. "Türk kadınları, çarşaf ve peçelerini işe gitmek, çalışmak için daha kolaylık olur diye çıkarıp atacaklardı. Onlar için cemiyet hayatına atılmanın manası yalnız bu çeşit salon cemiyetlerine karışmak olmayacaktı. Evet, Türk kadını, hürriyetini dansetmek, tırnaklarını boyamak, ve ... kukla olmak için değil, yeni Türkiye'nin kuruluşunda ve kalkınışında kendisine düşen ciddi ve ağır vazifeyi görmek için isteyecekti, kullanacaktı. Ve Türk erkekleri, garplılaşma hareketini, Tanzimat beyinin garpperestliğiyle, alafrangalığıyla bir ayarda tutmayacaktı."[35]

Alafranga medeniyet ile geleneksel halk arasındaki ikilem, yazarın seçkinler ile halk arasındaki kopukluğu tasvirine de yansımıştır: Danslı çay partileriyle şerbetli mevlit toplantıları, kadınlara mübalağalı komplimanlar yapan, yerlere kadar eğilerek reveranslar yapan salon erkekleri ile karılarını döven, çok karılı Anadolu erkek tiplemeleri, yozlaşmakta olan seçkinler ile gerici halk çıkmazını anlatır. Yakup Kadri bu çıkmazı Ankara ütopyasıyla aşmaya çalışır. Nitekim, Selma'nın kurtuluşu ile "Ankara'nın ifade ettiği milli manaya bağlanması" eşdeğerdir.[36] İstanbul en tantanalı gazinolar, palaslar, barlar ile "bir zevk ve safa merkezi, bir turizm şehri, bir kozmopolit liman halini" alırken, Ankara "artık pek sıkıntılı bir yer olmuştu" çünkü "müzik namına yalnız senfonik konserler", Halkevi'nin sahnesinde ise ekserisi telif, edebi pi-

35. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, s. 129.
36. Yakup Kadri, *a.g.e.*, s. 91.

yesler oynanıyordu.[37] Halk ile medeniyetin buluştuğu yere Ankara ütopyası vücut vermekteydi. Osmanlı'ya karşı Cumhuriyet'in başkenti Ankara bir yandan Halkevi, Meclis Binası, Devlet Tiyatrosu, Opera Binası gibi yapıtlarla medeniyet tasarımına görsel ve resmi bir somutluk getiriyor, diğer yandan Osmanlı kozmopolitliğinden uzakta Anadolu bozkırını sahipleniyordu.

Bir yılbaşı balosu için Ankara Palas'ta toplanan konuklar arasında geçen konuşma, medeniyet ve halkçılık arasındaki ikileme ışık tutmaktadır. Öncelikle, inkılapların yozlaşmaması için, gerçeklerden kopmamak için tek çözümün halka doğru gitmek olduğu kabul görmüş bir fikirdir. Ancak halka doğru gitmek ne anlama gelmektedir? "Halka doğru lafının hakiki manası halkı kendine doğru çekmek demektir," diyen bir kişi karşısında diğeri "halka dönmeyi" savunarak, halktan kopmanın sonucundaki yabancılaşmasını ifade eder: "Demin otelin merdivenlerinden çıkarken tuhaf bir başdönmesi hissettim. Bana öyle geldi ki ayağımı bastığım her basamak, halkla benim aramdaki uçurumu bir parça daha derinleştiriyor ... kendimi, birdenbire, muallâkta hissettim. Ayağım yerden kesilmişti. İşte o vakit, sokaktaki o insan kümesi, bana kendimden daha reel bir varlığın ifadesi gibi göründü. Onlara dönmek isteyişimin sebebi işte bundan hasıl olmuştu. Realite ile kaybettiğim teması bulmak amacıyla..."[38] İşte kadın kahraman Selma, halkı ile bütünleşerek yabancılaşmaktan kurtulacaktır; milli mücadele yıllarında hemşirelik yaparak halkının çilesini nasıl paylaştıysa, yeniden halkına "faydalı" olabilmenin yollarını arayacak ve hayatına muallime olarak yön verecektir.

Kadınlar annelik rollerinin devamı olan –"muallime hanım", "hemşirelik" gibi– mesleklerle toplumsal yaşama katılacak, "medeni" yaşama ayak uyduracak, ancak öte yandan bütün bunları kendi adına, "kendi küçük dünyası" için değil halkına, milletine faydalı olmak için yapacaktır. Kadınların konumu, medeniyete ve halka olan yakınlık ve mesafeleri, Kemalist reformların başarısını belirleyecektir. Başka bir deyişle, Kemalizm, medeniyet tasarımı ve milliyetçi ideoloji arasındaki sentezi yeni kadın imgesinde ara-

37. Yakup Kadri, *a.g.e.*, s. 167. 38. Yakup Kadri, *a.g.e.*, s. 109.

maktadır.

Nitekim Halide Edip Adıvar'ın yapıtlarında yarattığı yeni tip kadınlar, Kemalist kadın kimliğini hazırlamaktadır. Yazılarında, bir yandan Fransız kadınlarının giyimini, dilini, halini tavrını taklit ederek milli geleneklerden uzaklaşan, "kocasını, 'bonjour' diye karşılayan, Beyoğlu'nda Fransızca pazarlık eden, çocuğuna anneden önce 'mamma' dedirten" kadınların eleştirisini buluruz.[39] Diğer yandan ise yazar, eğitimli (iki üç yabancı dil bilen), çalışarak ulusuna faydalı olan, toplumsallaşmış kadın imgesini kullanır. Dişilikten sıyrılarak ulusal projeyle özdeşleşen bu yeni kadınlar, Halide Edip'in gözünde "evlerinin bir süsü, erkeklerinin sevda amaçları olmakla kalan kadınlarımıza karşılık, Yeni Turan'ın öğretmenlik eden, ağırbaşlı, karakterli, hastabakıcı yetişen ... yararlı, çalışkan bir toplum elemanı, bir ana, bir arkadaş" olmaktaydılar.[40]

Halide Edip, Berna Moran'ın öne sürdüğü gibi, toplumda birbirine karşıt olarak algılanan değerleri uzlaştırarak yeni bir kadın imgesi yaratmıştır. "İslam-Osmanlı geleneklerine göre ev kadını olarak yetiştirilmiş, kapalı, basit ve cahil kadın, aydın kesimin gözünde geri kalmış bir uygarlığın simgesi gibiydi. Beri yandan, Batılılaşmış 'asrî' kadın da, köklerinden kopmuş, değerlerini şaşırmış, serbest davranışları kuşku uyandıran bir kadındı. Adıvar'ın kahramanları işte bu çelişkiyi kendilerinde uzlaştırmakla bir özleme cevap veriyorlardı. Çünkü bunlar hem Batılılaşmış, hem de ulusal değerlerine bağlı kalmış, hem okumuş ve serbest hem de namus konusunda çok titiz, ahlakı sağlam kadınlardı."[41]

Kemalizm'in yeni kadın imgesi bu tür bir terkip ile şekil kazanmaktaydı. Ancak Halide Edip'in Doğu-Batı sentezi biraz daha fazla Doğu'ya, Anadolu kadınına doğru meyletmiştir. Halide Edip'in halkçılığı, Kemalist halkçılığın evriminden farklı olarak İslami geleneklere karşı tanımlanmaz. Din ile hars arasında ilişki

39. Halide Edip Adıvar, *Raik'in Annesi*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1990 (ilk basım 1912), s. 133.

40. Halide Edip Adıvar, *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1990 (ilk basım 1912), ss. 17-8.

41. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990 (ilk basım 1983), s. 119.

kurar. Din, ibadet ve inanç dünyasıyla sınırlı kalmayıp yaşanan günlük hayatın bir parçası olarak ele alınır; giyim kuşam, iftar sofraları, bayramlık hediyeler, çocuk oyunları, eğlence şekilleriyle örfün en ayrıntılı noktalarına kadar sinmiştir.[42] Halide Edip halk ile bütünleşme simgesi olarak çarşafı da savunmuş, çarşaf giyerek halkın milliyetçi hisleri ve İslami inançlarına tercüman olunacağını düşünmüştür.[43] İslami geleneklerden soyutlanmayan Halide Edip halkçılığı, biraz da milli mücadele döneminin efsaneleşmiş (ve onunla sınırlı) bir ürünü sayılabilir.

Kemalist reformlar ise kadını dinin etkisinden kurtarmayı hedefleyerek, toplumsal görünürlük kadar fiziksel görünürlüğü de teşvik etmekteydi. Falih Rıfkı'nın hatıratında aktardığı şekliyle, "Kadını kurtaracaktı. Kurtarmak için önce açmalı idi. Haremi yıkmalı idi. İlk yapılan işlerden biri, İstanbul tramvayları ile vapurlardaki perdelerin kaldırılması olmuştur."[44] Halide Edip ise "Hem efendim, bizim peçelerimize, perdelerimize ne karışıyorsunuz?" diyerek "Ankara aleyhindeki cepheye" katılmıştır.[45]

Medeniyetçilik, yerleşik "milli" ya da "dini" örf ve âdetlere rağmen değişimin motoru olmaktadır. Milli mücadele yılları geride kaldıkça, halk ile bütünleşme söylemi de yerini halkı medenileştirme yolunda eğitme iradesine bırakacaktır.

42. İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1978, s. 23.

43. Ayşe Durakbaşa, *The Formation of "Kemalist Female Identity": A Historical-Cultural Perspective*, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, yayımlanmamış master tezi, 1987, s. 109.

44. Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, aktaran Cihan Aktaş, *a.g.e.*, s. 156.

45. *A.g.e.*

2. Kemalist Feminizm: Kamusal Görünürlük ve Eşitlikçi Toplumsal Muhayyile

Kemalizm, medeniyet değişimi tasarımıyla kadınlara "toplumsal görünürlük" kazandırmaktadır. Hatta tersinden söylemeliyiz: Kadınların kamusal alana çıkışları, görünürlük kazanmaları, medeniyet dönüşümünü sergilemektedir. Kadının mahrem çemberini kırması, cinsiyetler arası tecrit duvarlarının yıkılması, kısaca İslam'ın düzenlediği yaşam alanının Batılı değerlerin etkisi altına girdiğini göstermektedir. Bu etki, kendiliğinden oluşan bir akım olmaktan çok, Kemalist ideoloji ve reformların tercüme ettiği devlet iradesinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı'da kadının giyim kuşamını, kentsel mekânlarda dolaşımını düzenleyen fermanlar, Cumhuriyet döneminde de Kemalist reformlarla yürürlüktedir.[46] Hatırlanırsa, 16. yüzyıldan beri Osmanlı'da, kadınların kayıklarda dolaşması, kaymakçı dükkanlarında oturması, arabalarla mesire yerlerine gitmesi, ince ferace, yaşmak kullanması zaman zaman çıkarılan fermanlarla düzenlemelere tabi tutulmuştur. Özellikle Ramazan aylarında kadınlara daha edepli davranmaları uyarısı yapılmış, namahremden korunabilmeleri için "kıyafetlerin mahfuz olmasına dikkat" edilmesi istenmiş, "nameşru kıyafet ve tavır ve heyetle sokağa çıkılmaması" ihtarında bulunulmuştur. "Boğaziçi ve İstanbul ve Üsküdar seyir yerlerinde kadın erkek karmakarış oturup" "edebe aykırı davrandıkları istihbaratı" alındığından piknik yapma da kurallara bağlanmış, kadın ve erkeklerin gideceği yerler ve günler ayrı ayrı tesbit edilmiştir.[47] Kadınlara moda izleme yasağım getiren 18. yüzyıldaki bir fermanı aktarabiliriz: "Yaramaz avretler halkı baştan çıkarmak kastıyle sokaklarda süslü püslü gezmeğe ... kefere avretlerini taklit ederek serpuşlarında acaip şekiller yapmağa başla-

46. Nora Şeni, devlet otoritesinin bireyi giyimi ve davranışlarıyla kontrol altına alması açısından Osmanlı ile Cumhuriyet Türkiyesi arasında devamlılık olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Nora Şeni, "Ville ottomane et représentation du corps féminin", *Les Temps Modernes* (Turquie), Temmuz-Ağustos 1984, no. 456-457, ss. 83-5.

47. "Osmanlı Yaşayışıyla İlgili Belgeler-Bilgiler: Kadın-I", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, no. 3, ss. 192-9.

mışlar ... namus perdesini tekrar kaldırmaktan korkmamaları, türlü türlü kötü kıyafetlerle dolaşmaları, birbirini görerek ismet ehli hatunları da baştan çıkarmak mertebelerine varmıştır ... Bu garip kıyafetler yasaktır. Kadınlar, bundan böyle büyük yakalı feracelerle sokağa çıkmayacaklardır, başlarına üç değirmiden büyük yemeni sarmayacaklardır ... (yoksa) feracelerinin yakaları o anda alenen kesilecektir, uslanmayıp ısrar edenler olursa ... taşraya sürgün edileceklerdir."[48]

Kadının mahrem alan dışında görünürlüğü, erkeklerin bakışlarına maruz kalabilmesi, İslami kültürün damgasını vurduğu toplumlarda düzeni tehdit eden, "fitne" unsuru olarak algılanmıştır. Fatima Mernissi'nin ileri sürdüğü gibi, toplumsal dirlik kadın cinselliğinin kontrol edilmesi ve kadının "kapatılması" ile sağlanmaktadır.[49] Kadınların namusu ile (ki bu namus, dokunulmazlık kadar görünmezliği de içermektedir) toplumun düzeni özdeştir. İslami toplumlarda siyasi iktidar ile cinsiyetler arası iktidar ilişkileri iç içedir. Hatta İslami sistemin kadınları kısıtlamaktan çok kadın erkek birlikteliğine yasaklar koyduğunu söyleyebiliriz. Kemalist reformlar ise kadının tecriti üzerine kurulu toplumsal sistemi değiştirmeyi hedef almıştır. Kemalist hareketin, özellikle Marksist analizlerde olduğu gibi, ekonomik üretim ilişkilerinden bağımsız, üstyapısal yüzeysel değişimler ile sınırlı kaldığını ileri süren yorumlar çoktur. Ancak, Kemalizm belki de dünyada devlet iradesiyle medeniyet dönüşümünü hedefleyen ilk harekettir. Siyasal alandan çok yaşamsal alanın derinliklerini, kolektif kimliği ve cinsiyet ilişkilerinin tanımını, Batı kültürel modelinin manyetik alanına sokmuştur. İslami Doğu ile modern Batı dünyası arasındaki en belvermez farklılığı, yani kadınların tecrit edilmesini hedef almıştır. Kadınların görünürlük kazanması medeniyet değişimini teşhir edecektir.

İlkokuldan itibaren kız-erkek karma eğitim, (son senelere kadar Türkiye'de sadece yabancı –Avrupa ve Amerika– okullarda

48. "Osmanlı Yaşayışıyla İlgili Belgeler-Bilgiler: Kadın-II", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, no. 4, s. 296.

49. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1987 (ilk basım 1985), ss. 27-45.

kız erkek ayrı eğitim yapıldığını belirtelim), kadınların okuyarak meslek sahibi olmaları, kadınlara verilen siyasi haklar, kadınların peçe ve çarşaftan sıyrılması, tüm bunlar kadının gövdesel, kentsel ve kamusal görünürlüğünü sağlayarak, kadının tecriti üzerine kurulu müslüman toplumu karşısında Batıcı medeniyet projesini pekiştirmiştir. Sözü Muhaddere Taşçıoğluna bırakarak "cinsler arası tecrit"in en önemli simgesi peçeden sarma başa, sarma baştan nasıl şapkaya geçildiğini izleyelim: "... şapka hemen kullanılmaz. Bunun yerine bir müddet daha çarşafın bakiyesi olan başörtüsü kullanılır. İlk zamanlarda çene altından bağlanan başörtüsü, sonraları bütün başı kapatacak şekilde bugünkü 'türbanlar' gibi sarılıp iğnelerle tutturuluyordu. Peçe bir müddet bu sarma başlar üzerine de konmakta devam etti. Ancak yavaş yavaş peçe kalkmış, sarma baş kalkmış, 1930'dan sonra şapka umumileşebilmiştir. Bu şekil sarma baş, çarşafla şapka arasında bir geçit mahiyetindedir."[50]

Kadınların gerek gövdesel (peçe ve çarşafın kaldırılarak), kentsel ve kamusal (kadın erkek bir arada) olarak, gerekse yurttaş olarak (eşit siyasi haklar elde ederek) görünürlük kazanmasını Kemalizm teşvik etmiş, meşrulaştırmış, bunun hukuksal temellerini atmıştır. Yeni Medeni Kanun bu duruma bir örnektir.

3. Medeniyetçilik Vektörü: Medeni Kanun

Bu kanun ile hem laiklik ilkesi, yani kadın erkek ilişkilerinin şeriat yerine çağdaş bir hukuki düzenlenmeye tabi tutulması, hem de kadın ve erkek arasındaki eşitlik ilkesi netlik kazanmaktaydı.

Müslüman ülkelerde Batılılaşma'ya en çok direnç gösteren alana, aile hukukuna el atması açısından, Kemalizm kendi türünde benzersizdir.[51] Daha önce de belirttiğimiz gibi, Osmanlı dönemindeki Batılılaşma tartışmalarının odak noktası, aile kurumunun dinsel düzenlemelere, yani İslami yasa olan "Şeriat"a tabi olmasıydı. Tanzimat döneminde laik ilkelere göre hazırlanmış yeni

50. M. Taşçıoğlu, *a.g.e.*, ss. 81-2.

51. Louis Beck ve Nikki Keddie, der., *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, s. 27.

bir düzenlemeye gidildi, ancak bu düzenleme borçlar hukuku, ticari hukuk ve sözleşmeler ile sınırlı kaldı; aile ve miras hukuku gibi kişisel statüye ilişkin olanlar ise İslam hukukunun denetiminde kalmayı sürdürdü.

Devlet-kilise ilişkilerinin değişiminde odaklanan Batı modernlik sürecinin tersine, müslüman ülkelerdeki modernleşme, Niyazi Berkes'in belirttiği gibi, itici gücünü Medeni Kanun'un çağdaş hale getirilmesinde bulmaktadır.[52] Kemalizm, Osmanlı Batıcıları gibi uygarlığın tekliği ve bütünselliği anlayışını, Türkçüler'in savunduğu kültürel özgünlükler anlayışına giderek tercih etmektedir. Kemalizm'in milliyetçi ideoloji karşısında medeniyetçilik, Batıcılık lehine çözümlenen eğilimine "Medeni Kanun" tartışmaları iyi bir örnektir. Batı uygarlığından yana alınan bu tavizsiz tavır yeni medeni kanunun yürürlüğe sokuluş biçiminde de kendini gösterecektir.

Yeni yasanın hazırlanması için 1923'te bir komisyon kurulmuştur.[53] Ancak bu komisyonda daha çok Ziya Gökalp'in Türkçü fikirleri egemendir ve dolayısıyla yabancı bir ülkenin yasasının tümüyle alınmasının doğru olmayacağı düşünülmektedir; zira Türkçüler'e göre modernleşme ancak ülkenin kültürel âdet ve kuralları üzerine inşa edildiği zaman mümkün olabilirdi. Bu komisyonun başkanı ve adalet bakanı Seyit Bey bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koyar: "İster Batılı, ister Doğulu olsun tüm hukukçuların üzerinde birleştikleri ortak bir ilke vardır, bu yasaların bir ulusun örf ve âdetlerine uyması gerektiğini ileri süren ilkedir: Bir ülkenin yasaları o ülkenin örfünün ürünüdür ve yasalar ancak ülke örfünün evrimi ile değişebilir." Sonuçta komisyon yaşayan âdetlere uygun yasalar hazırlamaya girişti. Ortaya çıkan yasa tasarısı şeriata tümüyle sadık kalıyordu. Bununla birlikte bu tasarıda bazı yenilikler de vardı; tasarı Osmanlı medeni yasasının tersine müslümanlar ve gayri müslimler arasında bir ayrım yapmıyor ve böylelikle hukukun dayanağı olarak kabul edilen dinsel dogmayı reddediyordu.

52. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 470.

53. Medeni yasa tartışmaları Caporal'ın kitabından aktarılmıştır. Bkz. B. Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, ss. 350-86.

Yeni tasarı çok karılılığı yasaklamamakla beraber, çok karılılığın Kuran'ın öngördüğü bir zorunluluk olmadığını hatırlatıyordu. Ancak yine de bu kurumun getireceği "toplumsal" bazı avantajları sıralamaktan geri kalmıyordu. Çok karılılık fuhuşu engelleyici bir kurum, hatta art arda yaşanan savaşlardan ötürü kadın nüfusunun fazlalığı ileri sürülerek demografik bir çözüm olarak görülüyordu.

Çok taraftar bulmayan bu yasa tasarısı kamuoyunda Türkçüler, Batıcılar ve İslamcılar arasındaki tartışmaların yeniden başlamasına neden oldu. İslamcılar yasa tasarısıyla şeriatın zedeleneceğini ileri sürüyorlardı, Türkçüler ise tasarının şeriata çok fazla sadık kaldığı ve pozitivizmden çok "dini ideoloji"den hareketle hazırlandığı kanısındaydılar. Aralarında Mustafa Kemal'in de bulunduğu Batıcılar ise bu yasa tasarısında modernleşmeci beklentilerini bulamamışlardı; Batıcılar'a göre bir tek uygarlık olduğu gibi, bir tek medeni kanun vardı: Batı'nın uygarlığı ve medeni kanunu.

Bu tartışmalara kadınların da açıkça ve kolektif olarak katıldıklarını özellikle belirtmek gerekir. Kadın derneklerinin çağrısı üzerine kalabalık bir kadın grubu 1924 Ocak ayında aile yasasını tartışmak üzere bir araya gelmişti. Erkeklerin "hükmedici" tavrı kınanarak kadınların haklarını savunabilmek için örgütlenmek gerektiği üzerinde tartışıldı ve aile yasasını daha iyi incelemek üzere bir komisyon kuruldu. Ancak erkeklere kapalı, kadınlar arasında yapılan bu toplantılar basında eleştiriye uğramıştır. "Çaydan çaya koşan dans ve moda düşkünü" İstanbullu kadınların, "ülkenin tüm yükünü omuzlarında taşıyan çarşaflı Türk köylü kadınlarını" temsil edemeyeceğini ve zaten kadınların toplantıya kişisel kararları ile değil erkekler tarafından gönderildiklerini öne süren *Vatan* gazetesine karşı Halide Edip, kadınların kendi geleceklerini belirleyecek olan bu yasanın bilincinde olduklarını savunmaya girişir. Halide Edip, bu toplantıları görmezlikten gelip "Kadınlar erkeklere gereksiz bir şekilde başkaldırmaktan başka bir şey yapmıyor," diyen gazetecilerin saldırılarına verdiği yanıtta bu toplantıların kendilerine özgü niteliklerini ve kadınların eylemini savunur. Halide Edip'e göre kadınlar yasa tasarısının aileye ilişkin bölümlerini

kendi tarzlarınca eleştirmişlerdi; bu eleştiriyi hukukçular olarak değil, gündelik ve kişisel deneyimlerinden hareketle, çektikleri acıları ve başkaldırılarını dile getiren kadınlar sıfatıyla yapmışlardı. Kadınların erkeklerin direncini kıran ve düzen sarsan bu coşkulu ve tutkulu ifade tarzlarında büyük toplumsal atılımları başlatabilecek bir başkaldırının ipuçlarını görmek gerekir, diyordu Halide Edip. Böylelikle, hem biçimi, hem amaçları açısından kadınlara özgü bir kadın eyleminin sözcülüğünü yapmaktaydı.

Yasanın yeniden ele alınması ancak iki sene sonra, arada Hilafet kaldırıldıktan (1924) sonra, 1925 yılında Mustafa Kemal'in talebi üzerine İsviçre'de hukuk eğitimi görmüş Adalet Bakanı Mahmut Esat Bey'in hukukçular ve üniversite profesörlerden oluşan 26 kişilik yeni bir komisyon kurmasıyla mümkün oldu. Bu komisyon İsviçre Medeni Kanunu'nu Türkçe'ye özüne dokunmadan uyarlamakla görevlendirilmişti. Gerçekten de 17 Şubat 1926'da, İsviçre'den alınan ve üzerinde çok az değişiklik yapılan Medeni Kanun Büyük Millet Meclisi'ne sunuldu ve hiç tartışılmadan tek bir oturumda kabul edildi.

Yeni yasalarla ulusun âdet ve görenekleri arasında bir kopukluk olduğu konusunda ısrar eden muhalefete karşı, yasa yandaşları, uygarlık ailesine ait ulusların gereksinimleri arasında fark olmadığını ifade etmişlerdir.

Yasalar ve modernleşme arasındaki ilişki Türk deneyimini anlamak açısından önemlidir. Yasaların Batı ülkelerinde kültürel değişme ve toplumsal uzlaşmaları kurumsallaştırmak amacıyla çıkarılmasına karşılık, Türkiye'deki işlevleri modernleşme sürecini belirlemek ve hızlandırmak olmuştur. Bu yasalar Batı'da toplumsal aktörler arasında aracılık, uzlaşma vazifesini görürken bizde toplumsal değişmenin itici gücü olmuşlar, onun yönünü belirlemişlerdir. Medeni Kanun'un amacı âdet ve görenekleri tercüme etmek değil, tersine modernliğin ilkelerine uygun yeni bir aile yapısı getirerek, bu âdet ve görenekleri aşmaktır. Başka bir deyişle yeni Medeni Kanun medeniyetçiliğin bir vektörü niteliğindedir. Kadın-erkek ilişkilerini belirleyen âdet ve geleneklerin hangi istikamette değişmesi gerektiğini gösteren, zorlayıcı bir vektördür. Cinsiyetler arası farklılık ve hiyerarşik ilişkiler üzerine kuru-

lu İslami bir toplumda, Batı medeniyetinin "eşitlik ilkesi" ile yoğrulmuş bir Medeni Kanun'un hayata geçirilmesidir söz konusu olan.[54]

Batı'nın toplumsal muhayyilesine egemen olan eşitlik ilkesi, "ilerleme" idealinin ardında yatan ilkedir. Modernliğin bir diğer tanımı da toplumun sürekli olarak yeni alanlarını eşitlik ilkesinin yörüngesine sokmasıdır: Yurttaşların kanun önünde eşitliği (Fransız devrimi), ırklar arası eşitlik (köleliğin kaldırılması), ülkeler arası eşitlik (sömürgeciliğe karşı hareketler), emek eşitliği (sendikal hareket ve sosyalizm), ve son olarak cinsiyetler arası eşitlik (feminist hareket) Batı toplumlarının evriminin güzergâhını çizmiştir. Batı'nın toplumsal muhayyilesinde eşitlik ilkesi vardır derken, gerçek dünyada mutlak bir eşitliğin var olmasına işaret etmekten ziyade, toplumsal değişimin yönüne işaret ediyoruz. Eşitlik ilkesi aracılığıyla, Batı toplumu kendi kolektif kimliğini tanımlamakta ve kendini aşmaya çalışmaktadır. Hatta eşitlik ilkesinin Batı toplumunun tutkusunu ifade ettiğini belirtmiştik. Müslüman toplumlar ise kadın erkek farklılıkları, hiyerarşik ve dikey ilişki örüntüleri üzerine kuruludur. Türkiye'de Medeni Kanun ile cinsiyetler arası ilişkilere yapılmak istenen eşitlik aşısı, medeniyet dönüşümünün toplumsal muhayyile üzerindeki tezahürüdür.

4. Kemalist Babalar ve Modern Kızları

Cumhuriyet döneminde eşitlikçi ütopyanın taşıyıcılığını babalar ve kızları üstlenmişlerdir. Kemalist medeniyet ideallerine uygun yetişmiş örnek kızlar ile ilerici babalar arasında kurulan "sessiz mutabakat", kadınların kamusal yaşama katılmalarını belirlemiştir.[55] Cumhuriyet kadınları, babalarının "koruması" (*patronage*) altında, en başta da simgesel olarak tüm Türkler'in babası Ata-

54. Bununla beraber, Nermin Abadan Unat, Medeni Kanun'un karı koca arasında mutlak bir eşitlik ilkesine yer vermediğini (örneğin, aile reisi erkektir, kadın kocasından izinsiz çalışamaz, kızlık soyadını kullanamaz, vb. gibi) göstermiştir. Bkz. Nermin Abadan Unat, "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını", *Türk Toplumunda Kadın*, der. N. Abadan-Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1982.

55. Baba-kız ilişkilerinin Kemalist kadın kimliğini belirlemekteki rolü ve "sessiz

türk'ün koruması altında toplumsal yaşama katılarak kendilerine atfedilen medeniyet misyonunu yüklenirler.[56] Toplumsal yaşama katılma kadınların eğitilmesini, meslek sahibi olmalarını ve çalışmalarını gerektirdiği kadar, kentsel mekânlarda serbestçe dolaşmalarını da içermektedir. İlk kadın hukukçulardan Süreyya Ağaoğlu, kadın arkadaşıyla başbaşa (babalarından izin alarak), Ankara'da sadece erkek milletvekillerinin olduğu lokantaya ilk defa bir öğle yemeği için gittiklerinde herkesin hayret içinde kaldığını, dedikodular çıkması üzerine de nasıl Atatürk'ün bizzat olaya müdahale edip onları diğer kişilere tanıştırarak lokantada yemek yemelerini kolaylaştırdığım anlatır.[57]

Genç Cumhuriyet'in ideallerine uygun örnek kızlar yetiştirmek isteyen "Kemalist erkek psikolojisi"nin,[58] kadınların toplumsal yaşama katılmasına engel olmak şöyle dursun, tersine bu alanda itici rol oynadığını söyleyebiliriz. Diğer ülkelerin, özellikle de gelişmiş ülkelerin deneyimlerini göz önünde bulundurduğumuzda, kadınların erkeklerle bir arada eşit olarak, eğitim, çalışma, siyaset dünyasında var olma çabalarının karşısına, genellikle cinsiyet ayrımcılığının (*sexist discrimination*) bir engel olarak çıktığını görürüz. Türk deneyiminde ise, Yeşim Arat'ın siyasete atılan kadınlar örneğinde gösterdiği gibi, günümüze değin "erkek desteği" –daha doğrusu baba ya da koca desteği– kadınların kamusal alana çıkışlarını belirlemiştir.[59] Türk parlamentosunda yer alan kadın politikacıların sayısının hiçbir dönemde önemsenecek bir düzeyde olmamasına rağmen (en fazla % 4.5), siyasi hakların (1934 yılında seçme ve seçilme hakkı) Türk kadınlarına, örneğin Fransız kadınlarından daha önce tanınmış olması, Kemalist hareketin ilericilik ve Batıcılık iddiasında gurur vesilesi olmuştur. Kadınların siyasal yaşamda görünürlük kazanmaları doğrudan Kemalizm'in medeniyet projesini pekiştirmektedir. İlk dönem Cum-

mutabakat" üzerine bkz. Ayşe Durakbaşa, *The Formation of "Kemalist Female Identity": A Historical-Cultural Perspective*, s. 125.

56. *A.g.e.*

57. Süreyya Ağaoğlu, *Bir Ömür Böyle Geçti*, Ağaoğlu Yayınevi, 1984, ss. 41-2.

58. A. Durakbaşa, *a.g.e.*, s. 124.

59. Yeşim Arat, *The Patriarchal Paradox (Women Politicians in Turkey)*, Associated University Presses, Londra ve Toronto, 1989.

huriyet kadınları kendilerine atfedilen medeniyet misyonu nedeniyle ayrıcalıklı olduklarının da farkındadırlar. Profesör Hamide Topçuoğlu anılarında bunu açık seçik dile getirir: "Biz gerçekten ayrıcalıklı idik, yani o küçük dünyamızda 'kız öğrenci' olmak gibi bir itibar fazlalığımız vardı. Bütün büyükler, erkeklere göstermedikleri bir takdir fazlasını bize ayırıyorlardı. Kadınların kamu hayatına, sosyal ilişkilere tam bir yetki ve kişilik özgürlüğü içinde katılmasını amaç edinen Cumhuriyet'in öncüleriydik biz."[60] Kız öğrencilerin okuması kadar, meslek sahibi, çalışan kadın imgesi de Kemalist kadın kimliğini tanımlamaktadır. Kadının çalışması, kadının vazifesidir: "Meslek sahibi olmayı da bir başka türlü yorumluyorduk: Bu 'hayatını kazanmak' için değildi sanki! Bir işe yarama, bir hizmet görme, bir başarı gösterme içindi."[61]

"Kemalist babalar" ve "örnek kızlar" ikilisi, cinsiyetler arası eşitlikçi ideali ve kadının kamusal görünürlüğünü toplumsal muhayyileye sokmaktadır. Ne var ki erkeklerin isteğiyle, icazetiyle, desteğiyle, sonuç olarak denetimiyle çizilen kadınının toplumsallaşma güzergâhı, kadınların bireysel ve cinsel kimliklerini bastırmalarıyla mümkün olmaktadır.

5. Özgürlük ve Dişilik

Kadınların ev dışında yeni toplumsal kimlik kazanmaları, cinsel kimliklerinden arınmaları ile paralel gelişmektedir. Özellikle Simone de Beauvoir'ın temsil ettiği eşitlikçi liberal feminizme göre, kadının özgürleşmesi dişiliğinin (biyolojisinin, doğasının) getirdiği esaretten kurtulmasıyla eşdeğerdir; kadın, özel aile alanından kamusal çalışma alanına çıkmasıyla kadınlığından kurtulacak, insanlık mertebesine erişecektir[62] Kemalist feminizm de benzer bir şekilde kadın kimliğini "kadın insandır" ilkesiyle tanımlayacak,

60. Aktaran Özer Ozankaya, "Şemseddin Sami'nin Aile Düzenine İlişkin Görüşleri", *a.g.e.*, s. 129.

61. *A.g.e.*

62. Feminizmin eşitlikçi ve kimlikçi tanımları için bkz. Nilüfer Göle "Batı Modernizmi ve Post-Feminizm", *Toplum ve Bilim*, no. 53, Bahar 1991, ss. 63-75.

çalışma yaşamıyla kadınların kamusal yaşama katılmasını savunacaktır. Ancak müslüman bir toplumda yol alan Kemalist feminizm, kamusal yaşamda görünürlük kazanan, erkeklerle bir arada bulunan kadınların bir o kadar da iffetli, erişilmez kadınlar olduklarını, yani toplumsal ahlakı tehdit etmediklerini ispatlamak durumundadır.

Özgürlük ile kadının namusunu ters orantılı olarak değerlendirmiş bir toplumda, bu o kadar da kendiliğinden olmamaktadır. Nitekim, Medeni Kanun'un kabulüne tepki olarak 1926 yılında *Akşam*'da çıkan bir karikatür bunu iyi özetlemektedir: Karikatür, özgürleşmiş bir Türk kadınım balona binerken ve fazla ağırlıklar olarak da "fazilet, namus ve utanma"yı atarken göstermektedir.[63]

Kadımn kamu yaşamına girmesi ancak "saygınlığına" dair işaretler abartılarak meşruluk kazanmıştır. Okumuş kadın, meslek sahibi kadın, Kemalist reformların yücelttiği değerler bağlamında ayrıcalık kazanmış, ancak bir o kadar da "cinsiyetsiz", hatta bir ölçüde erkek kimliğine bürünmüştür.[64] Bir başka deyişle, Kemalist kadın peçesini ve çarşafını atmış ancak bu kez cinselliğini "çarşafa sokarak" kamusal alanda kendisini zırhlandırmış, bir ölçüde "dokunulmaz", erişilmez kılmıştır.[65]

Kadının kamusal alana çıkışı bir anlamda nasıl analık rolünün uzantısında gerçekleşmekteyse, kadın-erkek ilişkileri de akrabalık ilişkilerinin yasaklarıyla tanımlanmaktadır. Bugün dahi sıkça kullanılan "bacım, hemşire, abla, ana, yenge" gibi hitap biçimleri, kadınlarla kardeşlik, analık, akrabalık ilişkileri varsayarak cinsiyetler arası ilişkilere yasak getirdiği gibi, kamusal alana mündemiç "yabancılar arası", "anonim" ilişki türlerinin baştan çıkarıcılığına karşı bir sınırlama getirmekte, savunma biçimi oluşturmaktadır. Kentsel mekânda olsun, kamusal (eğitim, çalışma, siyaset) alanda olsun, kadının özgürlüğünün bedeli, toplumsal düzeni tehdit olarak algılanan "dişiliğinin", hatta bireyselliğinin bas-

63. B. Caporal, *a.g.e.*, s. 386.

64. Deniz Kandiyoti, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadın*, s. 351.

65. Ayşe Durakbaşa, *a.g.e.*, ss. 93-4.

tırılmasıdır.

Nitekim, Halide Edip *Yeni Turan* adlı romanında "ahlaki ve sosyal devrim yapan", saygınlık uyandıran ideal kadın tiplemesini "kadınları bir et, bir makine halinden çıkarıp erkeklere temiz, çalışkan bir arkadaş, çocuklara ve bütün memlekete bir ana, bir mürebbi" olarak tanımlamaktadır. Yüklendiği misyonun önemine karşın, kadın olarak hiç de baştan çıkarıcı değildir: "Bu bakışta katiyen, kadın ya da erkek, insana cinsiyet hatırlatan bir şey yoktu." Kadınlık daha çok saygınlığı ve analığı çağrıştıran "ağırbaşlılık" ve "müşfiklik" gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır.[66] Hatta, "muallime hanım" tiplemesinin, tüm bu betimlemelere uyarak Kemalist kadın imajını en iyi biçimde somutlaştırdığını ileri sürebiliriz. Örnek Kemalist kadın tiplemesine uygun olarak, muallime hanım bir yandan meslek sahibi olmasını bencillikten (bireysellikten) uzak bir biçimde, ulusal misyon, vazife duygusuyla meşrulaştırmakta, diğer yandan ciddiyet, ağırbaşlılık, mütevazılık, sadelik gibi vasıflara sahip olarak kadınlığını hatırlatacak işaretlere izin vermemektedir. Hem analık rolünün devamı olarak eğitici ve müşfik, hem Kemalizm'in medeniyet projesinin baş aktörleri (askerleri?) olarak resmi üniformalı (tayyör, kısa saç, hafif makyaj) bu kadınlar, militan kimlikleri ile verici anaç kimlikleri dışında, bireysel olarak, "cins olarak kadın"a yer tanımamıştır.

Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* adlı romanı, kadının cins kimliğini, bireyselliğini el yordamıyla aramasını, sorgulamasını ifade eder. Cumhuriyetin kadın aydınının özgürlük ve dişilik arasındaki çıkmazını, Hilmi Yavuz'un işaret ettiği gibi, bu romandaki kadın tiplemesi Aysel çok iyi bir şekilde betimler.[67] Ailesi düzeyinde geleneksel değerlerin işlendiği, ancak eğitim aracılığıyla Batıcı cumhuriyet ideolojisiyle tanışan kadın kahramanın bilincine, bu ideolojik ikilik, "kadın" olmak ya da "aydın" olmak arasında bir çelişme olarak yansır.[68] Bu ikilikten kurtulabilmenin yolunu dişiliğinden sıyrılarak özgür olmakta, yani aydın olmakta

66. Halide Edip, *Yeni Turan*, ss. 28-9.

67. Hilmi Yavuz, *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1977, ss. 156-63.

68. *A.g.e.*, ss. 160-1.

bulur. Ancak aydın olmak da yetmemiştir; bastırılan dişilik, kâh diğerlerinin gözünde, kâh kendi isteklerinde su üstüne çıkmaktadır. Ancak aydın olarak karşısında kendisini üstün hissettiği bir öğrencisiyle ilişkiye girerek bedeninin bilincine varacak, dişiliğini keşfedecektir. "... Kendi gözümde bir kadın gövdesi olduğu uzun yıllar unutulmuş, kocamla sevişirken bile hep bir fikir yığını haline gelmiş olan bu başı, bu boynu, bu kolları, bacakları hemen yeniden var saymakta bocaladım." Ne var ki yazar kahramanına kadınlığını keşfettirdikçe onu özgürleştirmeyecek, bir erkek ile "yatmak" ile "Ölmeye Yatmak" arasındaki çizgide, intiharı seçtirecektir.[69]

Şirin Tekeli "devlet feminizmi"nin "şizofrenik kimliğe" yol açtığını söyleyerek, ilk dönem Cumhuriyet kadınlarının kendi kişisel isteklerini bastırmak pahasına, yaşamlarını devlet tarafından kendilerine atfedilen vazife duygusu ve ulusal idealler çerçevesinde tanımladıklarına işaret eder.[70] Böylelikle, ulusal idealler çerçevesinde tanımlanan Kemalist kadın kimliği, feminist bakış açısından sorgulanmaya başlanmıştır.[71] Özellikle 1980'li yıllardan itibaren "özerk" feminist hareket gündeme gelmiştir. Nükhet Sirman kadınların siyasi alana Kemalist devletçi, sol devrimci ve İslami geleneksel ideolojiyle eklemlenerek çıktıklarını, fakat bu hareket ve ideolojilerden özerklik kazandıkça kadın hareketinin daha etkin olabileceğini ileri sürmektedir.[72]

Feminizmin Kemalist ideolojiden sıyrılması kadar, sol ideolojiler ile iç içeliği de sorgulanmaktadır. Hatta feminist sosyal bilimciler yazılarında sol ideolojinin kadının cins kimliğini Kemalizm kadar bastırdığını, feminizmi "burjuva sapması" olarak yargılayıp kadınları geleneksel rollere hapsettiklerini yazmaktadır-

69. *A.g.e.*, ss. 161-2.

70. Şirin Tekeli, "The Meaning and the Limits of Feminist Ideology in Turkey", *The Study of Women in Turkey, An Anthology*, yayımlanmamış rapor, hazırlayan Ferhunde Özbay, UNESCO ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986.

71. Ferhunde Özbay, "Development of Studies on Women in Turkey," *The Study of Women in Turkey, An Anthology*, yayımlanmamış rapor, hazırlayan Ferhunde Özbay, UNESCO ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986.

72. Nükhet Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, c. 3, Sonbahar 1989, no. 1, ss. 1-34.

lar.[73] Sol hareket, Fatmagül Berktay'ın işaret ettiği gibi, kadım cinsiyeti icabı "burjuvalaşmaya" daha yatkın gördüğünden, giyim-kuşamı, hal ve gidişatı denetlemeye çalışarak devrimcilikten sapılmamasını sağlar; İslami cemaatin birliği ve bütünlüğü kadının ahlakının denetimine nasıl bağlıysa, sol hareket de her an yoldan çıkabilecek kadına karşı kendini korumaktadır. Aslında yaygın "bacı" klişesinin, sol hareketin kadını ancak cinsiyeti ve bireyselliği bastırılmış "kadın arkadaş" olarak kabul edebilmekte olduğunu, böylelikle kadını "fitne" unsuru olarak gören ve "bireysel erotik aşkı" dışlayan İslami ideolojiyle bağlantısını açığa vurmaktadır.[74] Kemalizm adına, sol ideolojiler adına ve göreceğimiz gibi İslami ideolojiler adına olsun, neticede kadının bastırılan dişiliği ve bireyselliği, kadın-erkek iktidar ilişkileri çerçevesinde sorgulanmaya başlanmıştır.

1980 sonrasında, özellikle de romanlar, dergiler, filmler aracılığıyla kadının bireyselliğinin ve cinsiyetinin dışa vurulmasına tanık olmaktayız. Gerek Atıf Yılmaz'ın kentli kadını konu alan filmleri, gerek *Kadınca* dergisi, gerek Duygu Asena'nın kitapları, kadının bireyselliğini annelik ve zevcelik rollerinin dışında, ona cinselliğini keşfettirerek dile getirmekte; kadın-erkek eşitliği talebini kamusal alandan özel alana, iç dünyalara taşımaya çalışmaktadır. Özellikle Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* adlı kitabında, kadının arzularından ödün vermeden kendi cinselliğine sahip çıkması savunularak, bir anlamda kadına ilişkin "saygınlık" tabusu kırılıyor; dişiliğin gizlenmesi üzerine kurulu kadın saygınlığı, kadının en gizli arzuları, cins kimliği pervasızca açığa vurularak yok ediliyor. Kadının bireyselliği "diğer kadınlar" adına değil "önce ben" diyerek, erkeklerden rövanş alırcasına kotarılıyor.

Siyasi yaşamda gün geçtikçe gözlediğimiz "cinsinsiyasallaşması"[75] –feminist hareket, kadın bakanlar, kadın belediye başkanları, SHP'nin kadın kotası– kadının toplumsal aktör olarak ortaya çıkışını ifade etmektedir. Bir yandan, İslamcı hareketlerin güçlü

73. Fatmagül Berktay,"Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, ss. 289-300. Ayrıca bkz. Şirin Tekeli, *a.g.e.*, ss. 191-2.

74. Fatmagül Berktay, *a.g.e.*, s. 291.

75. Deniz Kandiyoti, *a.g.e.*, s. 344.

bir biçimde 80 sonrası siyasi gündemi belirlemesiyle, kadın konusu yeniden Doğu/Batı, ilerici/gerici, laiklik/şeriat gibi bir toplumsal tercih ölçütü olarak siyasal alana girmektedir. Tanzimat dönemi tartışmalarını hatırlatır biçimde, kadın konusu siyasal kutuplaşmanın ekseni olmuştur. Diğer yandan da, kadının konumu siyasi kavganın nesnesi olmaktan öteye gitmekte, kadın, siyasetin öznesi olma durumuna gelmektedir. Kadınların özgül kimliklerini tanımlayarak, kadın-erkek iktidar ilişkilerini açığa vurarak inşa ettikleri feminist bilinç, kadının toplumsal aktör olarak ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Son on yıl boyunca siyasi gündemde önemli bir yer tutmuş olan türbanlı İslamcı kadınlar hareketi bu kazanımları tehdit mi etmektedir? Gelişen İslami hareketler, liberal kaynaklı eşitlik ilkesinin nüfuz etmekte olduğu toplumsal yapının karşısına, cinsler arası ilişkilerden başlamak üzere hiyerarşik ilişkileri ve egemenlik ilişkilerini koyarak, kadınların denetimi ve toplumsal denetim özdeşliği üzerine kurulu İslami ve totaliter bir sistem mi getirmek istemektedir? İz sürmeye devam edelim.

III

İSLAMCILAŞMA'NIN SİMGESİ: ÖRTÜNME

Kadının siyasi bir talep olarak yeniden "çarşafa" girmesi istenci, 70'li yıllardan itibaren tüm müslüman ülkelerde ortaya çıkmış ve bu ülkelerin modernleşmeci deneyimlerini sorgulamıştır. Müslüman ülkelerde, yükselen İslamcı hareketlerle modernist seçkinler arasında kadının toplumsal ve hukuki statüsü doğrudan siyasi kavga meselesi olmuştur. Başka bir deyişle, siyasallaşan İslam'ın bayrağı kadın olmuştur.

İran devrimi şeriatçı İslam ile çarşaflı kadın arasındaki özdeşliği kuşku götürmez bir biçimde pekiştirmiştir. Hatta kitlelerin devrimci ayaklanışım (kitlesel mobilizasyon) Batı dünyasının belleğine kazıyan, kara çarşaflı militan kadınlar olmuştur diyebiliriz. Kadının çarşaflı gövdesini sahneye koyan İslami devrim, Batı dünyası karşısında en alt edilmez aykırılığını Batı dünyasına karşı başkaldırışının siyasi simgesi haline getirmiştir. İran devrimi, Fransız burjuva devriminin ya da Marksist-sosyalist devrimlerin tersine akılcı ideolojiler yerine İslami inanç dünyasını siyasete sokmaktadır. Batı dünyasının akılcı mantığı dışında seyreden İran devrimi "trans" halindeki "fanatik" kitlelerin, "tam bir kolektif histerisi" olarak betimlenmektedir.[1] Histeri, en çok kullanılan metafor olarak, kadınsı mantık dışılığı çağrıştırmaktadır; kadının iradesi dışında kasılan, çırpınan (*convulsif*) gövdesi, histerisi,

1. İran devrimini ve Humeyni sonrası kitlelerin davranışlarını aktarma biçimleri için Bkz. Marcel Ahano, "Le Politologue et l'Hystérique", *CEMOTI*, no. 10, 1990, ss. 70-1.

devrimin düzen kargaşası ile bir tutulmaktadır.[2] İslami devrim, Batı medeniyetinin karşısına semantik dili farklı bir beden çıkarmaktadır. Batı dünyası insan bedenini de giderek bilim ve sekülarizasyon çemberine sokarak, bedeni insan iradesinin estetik ve sağlık denetimi altına almaktadır. Müslüman gövde ise ahlak ve inanç dünyasının disipliniyle nefes almakta, ritm kazanmakta, ve bu medeniyet farkını siyasi bir mesele haline getirmektedir. Kara çarşaflı kadın imgesi işte bu medeniyet farkının siyasi bir talep haline gelişini, medeniyet reddine dönüşmesini ifade etmektedir. İslamcı hareketler, çarşaf ve şeriat, kadın ve siyasi iktidar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerini sergilemekte, Batı dünyasının karşısına sadece ayrı bir siyasi sistem talebiyle değil, aynı zamanda özel alanı, insan-beden ilişkisini, iç dünyaları İslamileştirme iddiasıyla çıkmaktadır. Kadının gövdesinin kara çarşaflar içindeki kamusal ve siyasi tezahürü, İslami medeniyet anlayışının en talepkâr göstergesidir. Kadınları bastıran bir devrimin en görünen bayrağı, kadınların kara çarşafı olmuştur.

Paradoksal bir biçimde, İslam siyasallaştıkça kadını ön plana çıkarmakta, modernizm öncesi İslami geleneklere dönüşü simgeleyen kara çarşaf kadının aktif bir biçimde siyasi gösterilere katılmasının da bir simgesi olmaktadır. Bir yandan İslamcı hareketlerin yükselişi kadının geleneksel konumuna geri dönüş anlamını taşımakta, diğer yandan ise geleneksel müslüman kadın profili, siyasallaşan müslüman kadının etkisiyle çözülmektedir. Zihinlere yerleşmiş kaderine boyun eğen, pasif, yumuşak başlı, itaatkâr, geleneksel müslüman kadın imgesi, evinin kapalı kişisel dünyasından çıkarak kolektif kitlesel hareketlere karışan, aktif, talepkâr, hatta militan olan İslamcı kadınlar tarafından kırılmaktadır.

Nitekim, karşıt gibi görünen geleneksellik ile militanlığın bir aradalığı, özellikle modernist kazanımları sahiplenen Türk kamuoyunu, rahatsız etmektedir. "Gericiliğin" siyasi, militan, zorlama yollarla getirilmek istendiği, "irticanın hortlatıldığı", kadınların da buna alet edildiği, en çok ileri sürülen savlar arasındadır. 1980 sonrası İslamcı hareketlerin modernliğin kalesi laik eğitim birim-

2. *A.g.e.*

lerinde, üniversitelerde ortaya çıkması kamuoyunu derinden sarsmış, on yıl boyunca meşgul etmiştir. Büyük kentlerde ve en modern üniversitelerde dahi İslamcı kız öğrencilerin oturma ve açlık grevleri yaparak üniversitelerde türban yasağının kaldırılmasını talep etmeleri, sadece Kemalist kadın gururunu kırmakla kalmamış, aynı zamanda Tanzimat'tan bugüne elde edilen laiklik ve Batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiştir. Kadının dinden özgürleşerek eğitim ve toplumsal yaşama katılma hakkını elde etmesinin laikliğin bir tür kutsallaşmış kazanımı olduğu göz önünde tutulursa, örtünme talebinin, kadınların küçük bir kesiminden gelse bile, yol açtığı düş kırıklığının ve siyasi bölünmelerin derecesi anlaşılır.

Kamuoyu on yıl süresince tamamen bölünmüş, hatta kutuplaşmış bir biçimde "türban" yasağını (kimi zaman pratikte delinen, kimi zaman sertleşen, en sonunda da 1991 yılında serbest bırakılan yasağı) tartışmıştır. İslamcılar Kuran'a göre başörtmenin her müslüman kadının en doğal hakkı olduğunu savunurken, bunun laikliği tehlikeye düşürdüğüne inanan, Kemalist kadınlar diye adlandırabileceğimiz "ilerici" kesim, "Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği", "Türk Kadın Hukukçular Derneği" ve "İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi" gibi çatılar altında örgütlenmiştir. Hatta, 80 sonrası İslami hareketler karşısında, laikliği en sistematik bir biçimde bu Kemalist kadın derneklerinin savunduğunu öne sürebiliriz. Şeriat ve Laiklik şeklinde tezahür eden siyasi ikiliği, türbanlı kadınlar ve Kemalist kadınlar arasındaki siyasi mücadele tercüme etmektedir. Kadın siyasi kavgaların simgesi, siyasi yaptırımların kaldıracı olmanın ötesinde, toplumsal aktör olarak siyasi yaşama katılmakta, kamuoyunu yönlendirebilmektedir.

İslam ve laiklik arasındaki kavga ve çelişkiler çok kere tırmanmakta, hatta tam bir kutuplaşmaya dönüşmektedir. Özellikle bu kutuplaşmanın zaman zaman şiddete dönüşmesi kamuoyunu sürekli bir gerginlik ve güvensizlik içinde tutmaya yetmiştir. Bu ortamda, türban meselesi de laik ve şeriatçı kutuplaşmasına vesile olmuştur. Devletin bireyin yaşamına müdahale hakkı olmadığına, isteyenin istediğini giyebileceğine dair "liberal" fikirler, olayı bü-

yütmenin fayda değil zarar vereceğine dair "hoşgörü"lü tavırlar filizlenmekle birlikte, türbanın bireysel tercihlerin basit bir ifadesi olmaktan çok şeriatçı stratejenin bir parçası olduğu, türbanın arkasından peçe ve çarşafın geleceği korkusu, serbestçi diyebileceğimiz bu tavırlara sınırlar getirmektedir.

Bu dönem boyunca, türban etrafında oluşan tartışmaların yanı sıra, İslamcı öğrencilerin kimlik kartları için başı açık fotoğraf çektirmek istememeleri, tıp eğitimi yapanların kadavra üzerinde uygulama yapmayı reddetmeleri, sanat eğitiminde çıplak modellere karşı çıkmaları, hatta çıplak heykellere, resim sergilerine karşı saldırılarda bulunmaları gibi olaylar etrafında "ilerici-gerici" kavgası sürmüştür. 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı'nda gösteri yapan kız öğrencilerin şort giymelerinin mesele yapılması ise başlıbaşına anlamlıdır. 20'li yıllarda, spor bayramına katılan şortlu kızlar nasıl medeniyet dönüşümünü sergilemekteydilerse, 80'li yıllarda da türbanlı kızlar bu medeniyetin reddini ifade etmektedirler. Şort ve türban, Batıcı ideal ile İslamcı ideali dışavurmaktadır. Kadının bedeni dün olduğu gibi bugün de toplumsal tercih meselelerine sahne olmaktadır.[3]

İslamcı hareketlerin güç kazanmalarıyla birlikte, kadınlar için Kemalist kazanımların tehlikeye düşerek kadının erkek egemenliğine gireceği, yeniden ikinci sınıf vatandaş konumuna düşeceği kuşkusu yaygınlaştıkça, İslam dini ile kadının esareti arasındaki ilişki irdelenmektedir. Özellikle de Kuran'dan ya da Kuran yorumlarından yola çıkılarak, evlilikte çok karılılık, tesettür, kadının kocasına itaat etme zorunluluğu, erkeğin karısına "boş ol" deme hakkı, erkeğin karısını dövme hakkı gibi erkeklere tanınan ayrıcalıklara atıfta bulunularak, İslam dininin kadını yüceltir gibi gösterip köleleştirdiği tezleri işlenmiştir.[4] Ayetler üzerinde durularak yapılan örneklemeler aracılığı ile, kadımn fiziki olarak zayıf ve ruhi olarak kırılgan tanımlandığı, doğası gereği erkeklere tabi olduğu, hatta erkeğin şehvetinin bir aracı olduğu, dolayısıyla da İslam dininde kadının erkeklerle eşit haklara sahip olamayacağı

3. N. Şeni, *a.g.e.;* ayrıca bkz. C. Aktaş, *a.g.e.*

4. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, Orhanlar Matbaası, İstanbul, 1987. Ayrıca bkz. Oral Çalışlar, *İslamda Kadın ve Cinsellik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.

gibi, birey olarak dahi var olmadığı gösterilmektedir.

İslam dininden yola çıkılarak yapılan bu analizlerin ışığında, türban hareketi de, kadınların erkeğe boyun eğmeyi kabullenişinin bir göstergesi olarak ele alınmaktadır. Kadının örtünmesi talepleri genel olarak İslamcı siyasi stratejinin bir parçası, buzdağının görünen kısmı diye nitelendirilmekte ve böylelikle kadınların bu hareketler içindeki rolü daha çok "alet edilme", "maşa" sıfatlarıyla açıklanmaktadır. İslam dininin siyasi bir ideolojiye dönüşmesi ise siyaset bilimcileri tarafından çoğunlukla üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştıkları sorunlar çerçevesinde açıklanmaktadır. "Yabancı ideolojilerden" esinlendikleri için, örneğin Türkiye'de laik Kemalizm, Mısır'da Nasır'ın milliyetçi sosyalizmi, İran'da Şah'ın otokrat Batıcılığı olsun, Batıcı hareketlerin toplum nezdinde yaygınlık kazanmadığı, başarısız olduğu savı yaygındır. Bu görünüşe göre, müslüman üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştıkları sorunlar –ekonomik darboğazlar, yüksek enflasyon, altyapısız kentler, yabancılaşan halk kitleleri vb. gibi çözüm bulunamayan konular– siyasi istikrarsızlık, ideolojik boşluk yaratmış ve halk kendisine tutunacak bir kimlik bulabilmek için basit çözümler öneren, rahatlatıcı İslam ideolojisine sığınmıştır.[5] Başka bir deyişle, siyasi baskılar, ekonomik mahrumiyet ve toplumsal yabancılaşma sonucu İslam, müslüman ülkelerin ulusal kimliğini pekiştirerek, Batı dünyasının karşısına bir tepki olarak çıkmalarına yol açmıştır.

Gerek İslam dinini esas alan "kitabi" açıklamalar, gerek müslüman ülkelerin siyasal ve toplumsal konjonktürlerini göz önünde tutan bu siyasi analizler, dinin dikte ettiği kurallar ya da siyasi ideolojiler düzeyinde İslam olgusunu anlamamıza yardım etmişlerdir. Ne var ki toplumsal pratiği, ne tamamen ekonomik ve siyasi faktörlerin bileşimine duyulan bir "tepki"ye indirgeyebiliriz, ne de toplumsal pratik ile dini kurallar ya da Kitap arasında bire bir gönderme, tutarlılık olduğunu varsayabiliriz. Böyle olsaydı tarih olmazdı. Tarih, sürekli olarak Kitap ile toplumsal pratiğin, ütopya ile praxis'in yeniden eklemlenmesiyle yazılmaktadır. Kitaplar,

5. Bernard Lewis, "Islamic Political Movements", *Middle East Review*, Yaz 1985.

kurallar ve siyasi ideolojiler toplumsal aktörler tarafından farklı biçimlerde yorumlanmakta, farklı biçimlerde eyleme geçirilmektedir. Böylelikle toplumsal aktörlerin davranışlarını, ekonomik ve siyasi yapı ve konumlarından yola çıkarak, bu tür neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde sınırlı kalarak anlayamayız. Tarih, toplumsal aktörlerin subjektivitesi ile toplumsal yapının evrim kuralları arasındaki gerilim hattında yazılmaktadır. İşte bu nedenle, bugün ortaya çıkan İslamcı toplumsal hareketin anlamını tanımlayabilmek için, İslamcı aktörlerin kendilerinin, dini ve hareketlerini sahipleniş ve yorumlayış biçimlerini de analizimize katacağız. Böylelikle konumuz gereği amacımız, bir yandan dinin tarih üstü bir yaklaşımıyla (teleoloji) sınırlı kalmamak, diğer yandan siyasi analizlerde yapıldığı gibi sadece neden-sonuç ilişkileri üzerinde durarak İslamcı hareketin ortaya çıkışına, "tepkisine" sebep olan "dış" faktörleri incelemek yerine, İslamcı hareketin sembolik anlam sistemini, kendi iç dinamiğini, siyasi iktidar ile cinsler arası iktidar örüntülerini çözümlemeye çalışmaktır.

Toplumsal ilişkilerin "nedensel" değil "anlamsal nitelik" taşıdıkları anlayışından hareket eden bu yaklaşım, sosyal bilimlerdeki pozitivist gelenek yerine, "derin yorumsama" (hermeneutik) geleneğinin uzantısında yer almaktadır.[6] Evrensel yasaları belirlemeye çalışan nesnel bilimden çok, anlam sistemi ile temellendirilmiş "yaşam biçimini", toplumsal ilişkilerin doğasını çözümlemeye çalışan yorumsal bir yaklaşımdır söz konusu olan.

Bu nedenle, Alain Touraine'nin geliştirdiği, "müdahaleci" ya da "aktif katılmacı" diye adlandırabileceğimiz sosyolojik araştırma yönteminden yola çıkarak, İslamcı kadın hareketinin anlam sistemi çözümlenmeye çalışılmıştır.[7] Kantitatif bir anket, sosyo-

6. Anti-pozitivist yaklaşımı benimseyen önde gelen düşünürler arasında J. Habermas, H. Arendt, C. Geertz, P. Ricœur, J. Schutz, P. Winch sayılabilir. Pozitivist ve anti-pozitivist bilgi teorileri üzerine bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, 1986 (ilk basım 1979), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1986.

7. Bu yöntem üzerine bkz. Alain Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978. Aynı araştırma yöntemini mühendisler ve solcu ideoloji üzerine olan araştırmamda kullanmıştım. Bkz. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*. Ayrıca bu yöntem üzerine bkz. Nilüfer Göle, "Aktif Katılmacı Gözlem", *Kamuoyu Araştırmaları Birinci Uluslararası Sempozyumu*, yayma hazırlayan Muharrem Varol, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, no. 11, Ankara, 1988. Aslında "müdahaleci" sosyolojik

lojik profili çizebilir; örneğin kadınların kaçta kaçı kendi isteğiyle örtünmekte, anne-baba, eğitim, gelir düzeyleri nedir vb. gibi sorulara sayısal cevaplar verebilir. Ancak hareketin siyasi ya da toplumsal anlamına ışık tutamaz. Bunun yanı sıra İslamcı hareketin yayımladığı broşür, kitap vs. yazılı metinler üzerine bir çalışma, hareketin ideolojisi hakkında bize bilgi vermekle birlikte, bu ideolojinin ardındaki toplumsal dinamikler konusunda yeterli ipuçlarını sağlamayacaktır. Katılmacı sosyolojik yöntem ise, "saha" çalışmasını, bilgi "toplamanın", anket "uygulamanın" ötesinde, toplumsal aktörler ile sosyolog arasında devamlılığı olan ve derinlemesine sağlanan bir etkileşimden elde etmeyi amaçlamıştır. Bu, toplumsal pratik ile toplumsal analizin, araştırma ile teorinin karşılaştığı bir yöntemdir. Amaçlanan, ampirik bilgilerin tercihi yapılmış teorik modellere oturtulması değil, toplumsal pratiğin analitik bir mesafe ile yorumlanabilmesi, kavramsallaştırılabilmesi, teorize edilmesidir. Bu nedenle, bir toplumsal hareketin analizinden hareketle fakat onunla sınırlı kalmayıp, toplumsal ilişkilerin niteliğini, iktidar örüntülerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Fevkalade sınırlı ve dar, mikro düzeyde bir konudan, türbanlı kadın hareketinden yola çıkarak Türk toplumundaki Batı medeniyeti ve İslam, modernlik ve din, Batıcı seçkinler ve şeriat hareketi gibi makro konulara yeni bir perspektiften açılımı sağlamaktadır. İslamcı kadın hareketi üzerine yürütülen araştırmada tabiatıyla kantitatif veriler ve yazılı metinlerden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Ancak amaç bu hareketin detaylı bir tasvirinden ziyade bu harekete mündemiç yeni toplumsal dinamikleri, iktidar ilişkilerini ortaya çıkarabilmek olduğundan, müdahaleci sosyoloji yöntemiyle yapılan bir araştırmaya öncelik verilmiştir.[8] Amaçlanan, müs-

yöntem ("la méthode de l'intervention sociologique") yerine Türkçe aktif katılmacı yöntem (gözlem değil) kavramı daha açıklayıcı olabilir. Çünkü müdahale sözcüğü çok fazla yönlendirme çağrıştırmaktadır. Amaçlanan, bilginin sosyolog ile toplumsal hareket arasında, analist ile aktörler arasındaki iletişim aracılığıyla üretilmesidir. Alain Touraine'in sosyoloğa hipotezleri test etme ya da bir toplumsal hareketin kapasitesini arttırma gibi daha "volontarist" görevler yüklemesi karşısında, ben daha çok "analitik mesafe" diye isimlendirebileceğim tavrı benimsemekteyim.

8. Araştırma 1987 ilkbahar döneminde hazırlanmış, Ağustos ve Eylül aylarında saha araştırması yürütülmüştür. İlk aşamada, İslami hareketin önde gelenleri ve düşü-

lüman kadınların toplumsal konumlarını statik bir biçimde değerlendirmekten ziyade, modernizm ile İslam arasındaki sorunsal çemberinde, siyasi iktidar ilişkileri ile cinsler arası iktidar ilişkilerinin çözümlemesini yapabilmektir. İslamcı hareketin en radikal, en sert çekirdeğini oluşturan örtünen kadın hareketinin yeni bir müslüman kadın profilini toplumsal alana nasıl taşımakta olduğunu görelim.

1. Gelenekselliken Radikalliğe

Örtünen öğrenciler, İslam'ı geleneksel biçimiyle yaşayan, mütevazı Anadolu ailelerinden gelmekle beraber, kendileri İslam'ın geleneksel yorumlarını reddederek, gerek İslam'ı yaşayış biçimleriyle, gerek eriştikleri yüksek eğitim düzeyleriyle ailelerinden ayrılmaktadırlar. İslam'ın kentli, okumuş ve militan yeni bir çehresini çizmektedirler.

İslamcı hareketin yeniden güç kazanması, özellikle 1964-70 doğumlu kızlar üzerinde etkili olmuş, bu kızlar örtünmeye buluğ çağlarında, lise eğitimleri sırasında başlamışlar, daha sonra üniversite yıllarında kesin kararlarını vermişlerdir. Çoğunluğu (aralarında İstanbullu ve Ankaralı olanlar da bulunmakla beraber)

nürleri ile derinlemesine mülakatlar yapılmış, ikinci aşamada örtünen İslamcı kızlar ile 10 kadar derinlemesine mülakat yapılmış, üçüncü aşamada ise İslamcı hareketin farklı eğilimlerini (*Kadın ve Aile*, *Girişim* dergisi, *Zaman gazetesi* çevreleri) temsil eden İslamcı kızlar (sayıları 10-12, tümü örtünmekte, çoğunluğu üniversite öğrencisi) ile dört grup tartışması yapılmıştır. Araştırmacı ve grup arasında güven ilişkisi oluşturmak kolay olmamış, gruptaki kişiler hareketlerini "yabancı" birinin büyüteç altına oturtmasından duydukları rahatsızlığı, "kullanılma" korkularını belirtmişler, araştırmanın yapılması ile ilgili ciddi kararsızlıklar geçirmişler, hatta grubu terk eden bir iki kişi olmuştur. Önce teybe kaydedilmeye resmi makamlarca izlenmekten çekindikleri gerekçesiyle karşı çıkmışlar, sonra takma ad kullanılması koşulu ile kabul etmişlerdir.

Grup tartışmaları yaklaşık üç saat sürmüş, tüm tartışmalar teybe kaydedilerek sonradan çözümlenmiş ve araştırma tutanakları haline getirilmiştir. Her bir grup tartışması iki ayrı, kapalı ve açık diye adlandırdığımız seanstan oluşmuştur. Açık seanslara, grubun dışından tartışmacılar davet edilmiştir; İslamcı bir kadın dergisinin erkek çalışanı, İslamcı hareketin (erkek) liderlerinden biri, onun örtünen eşi ve bir feminist, davet edilen tartışmacılar arasındadır. İlk toplantı bir İslamcı derginin binasında yapılmış, diğer toplantılar ise daha "nötr" bir mekan olarak Bilsak, Bilim Sanat ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilmiştir.

küçük Anadolu kentlerinden gelen bu kızlar genellikle mütevazı gelir düzeyine sahip, geleneksel çevre kökenlidirler.[9]

Geldikleri muhafazakâr aile çevreleri İslam'ı seçmelerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Dişçilik Fakültesi son sınıf öğrencisi bir kız, aile çevresini ve lise ikiye giderken örtünmeye başlamasını şöyle anlatmaktadır:

Sadece bir tek neden yok. Zaten İslam'a yabancı bir çevrede yaşamıyordum. Bana ilk dini bilgilerimi annem öğretmiştir. Yani namaz kıldığım zaman sevinirdi, ayrıca birtakım hocalardan Kuran dersi aldım. Büyükler, çevrem beni hep özendirmiştir. Başımı örttüğüm zaman beni sevmişlerdir. Buna karşılık, benim ablalarım öğretmendir, başı açık dolaşırlar. Öyle olduğu halde ben hep büyüyünce başımı örteceğim diye düşünmüşümdür, zaman zaman da örtmüşümdür. Liseye giderken kesin kararımı vermiştim başımı örtmek için.

İslam'ı geleneksel ama katı kurallara dayandırmadan yaşayan aile çevrelerinden gelmekle beraber, örtünmeyi seçerek ailelerinin ya da çevrelerinin beklentilerine ters düşen kızların yaşam güzergâhları birbirine benzemektedir. İstanbul'da Fatih semtinde oturan, Tıp Fakültesi son sınıf öğrencisi, evli bir öğrencinin aile zoru olmadan örtünme kararını vermesi ve yakın çevresinde yadırganması buna iyi bir örnektir:

İslam'ı çok küçük yaşta tanıdım. Babaannem ve babamın ailesi daha geleneksel olarak örtülü bir aile idi. Ama, babam ancak meslek sahibi olduktan sonra namaz kılmaya... annem ben doğduktan çok sonra başını örtmeye başlamış. Beni daha çok anneannem yetiştirdi. Fatih'te büyüdüm... ben daha 8-9 yaşındaydım, anneannem Ulucami'nin hemen karşısında bir Kuran kursu vardı, oraya beni göndermişti. Bilirsiniz, çocukken, geleneksel olarak yaz tatilinde bu kurslara gönderirler, o kadar. Öyle kalmıştır. Ailemizde, akraba çevremizde örtülü insan yoktur... Ben başımı örtüp pardösü giyince akraba çevresinde çok büyük yadırgamalarla karşılaştım. Çok ısrar ettiler açılmam için, çok da sataş-

9. Yapılan diğer araştırmalar da benzer bulguları sergilemektedir. Cihan Aktaş'ın 75 örtünen kız öğrenci üzerinde yaptığı araştırmaya göre çoğunluğunun (36'sının) babası kamu görevlisi (özellikle öğretmen), küçük esnaf (13) ve tüccardır (11). Bkz. Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, (Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme), Nehir Yayınları, İstanbul, 1991, s. 75.

Feride Acar da 9 örtünen öğrenci ile yaptığı derinlemesine mülakatlara dayanarak, bu öğrencilerin şehrin alt-orta gelir semtlerinde yerleştiklerine, annelerinin çoğunlukla ilkokul mezunu ve ev kadını, babalarının da genellikle, alt düzey devlet memuru, esnaf ve işçi olduklarına işaret etmiştir. Bkz. Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesi'nde Kadın*, ss. 77-8.

tılar yani. Evlerine her gidişimde, başörtümü çekerlerdi, oramı buramı açarlardı, illa neden böylesin, neden böyle oldun sen diye... Benim kızkardeşim mesela halen açıktır.

Görülmektedir ki bu kızlar geleneksel dini bir çevrede yetişmiş olmalarına rağmen, birçoğunun örtünme kararı aileleri tarafından "aşırılık" olarak nitelendirilmekte, sürtüşme konusu yaratmaktadır. Aileler, özellikle kızlarının okuyamayacağı, toplum hayatından dışlanacakları ve iyi bir evlilik yapamayacakları gibi endişeler ile kızlarının başlarını örtmesine karşı çıkarlar.[10] Birçoğunun kızkardeşinin de örtünmediği, tutucu bir aileden gelmedikleri ortaya çıkmaktadır. Modern giyime meraklı, öğretmen ablası olan, kendisi de diş hekimliği dördüncü sınıf öğrencisi İslamcı bir kız, örtünmesi nedeniyle annesi ve kızkardeşiyle aralarında çıkan sürtüşmeleri şöyle anlatır:

Baştan benim annem başımı örtmeme kızmıştı. Pardösü de giydiğim zaman ileri gitme, aşırı gidiyorsun diye uyarmıştı. Ablalarım öğretmen, başını örtmüyorlar tabii, ben başımı örttüğüm an –ablam giyimine çok meraklıdır, kendine dikiş de diker– o başörtüyü örtüyorsun, kıyafetin olmuyor falan, diye epeyce çatışmamız olmuştur.

En muhafazakâr çevrelerden gelen kızlar dahi örtünmeye büyük kentlerde ve özellikle üniversite eğitimleri sırasında başlamışlardır. Örneğin, Eskişehir'den gelen, İmam Hatip mezunu ve bugün İstanbul Üniversitesi'nde psikoloji öğrenimi yapan bir kız, geleneksel olmayan örtünme biçimlerinin (türban ve pardösü) büyük kent olgusu olduğunu doğrulamaktadır:

Ben ortaokula giderken İmam Hatip'teydim, okulda kapatırdım, evde erkek bile olsa açardım... Ama Eskişehir'de örtünemedim. Liseyi okumak için İstanbul'a geldim. Ondan sonra üniversitede ancak istediğim gibi pardösü giydim, başımı örttüm.

Genellikle geleneksel ailelerden, küçük yerleşim merkezlerinden gelmekle beraber bu kızlar için örtünme daha çok kentsel

10. Cihan Aktaş, *a.g.e.*, s. 87. Aynı araştırmaya göre 75 öğrenciden 18'inin ailesi örtünmesine destek vermekle birlikte, 30'unun ailesi her şekilde karşı çıkmakta, 15'ininki de okumak için başını açmasını söylemektedir. Birincisi, görülmektedir ki, ailenin zoruyla başını örtme sayı çok geçerli değildir; ikincisi, öğrencilerin geldikleri aile çevresi okumaya çok pozitif bir değer atfetmektedir.

bir olgudur ve eğitim süreçlerinden bağımsız değildir. Kızların örtünmesi olgusu ne ailedeki erkeklerin zoru, ne kırsal kesim gelenekselliğinin bir uzantısı, ne de dinsel eğitimin sonucu olarak açıklanabilmektedir. Çoğunluğu normal liselerden gelen bu kızlar kendi istekleriyle kapanmakta ve İslam'ı yorumlayış biçimleri ailelerinin geleneksel İslami tarzlarına ters düşmektedir. İslam'ın radikal ve siyasi yorumlarını benimsedikçe yakın çevreleri ile çatışmalara kadar varan bir farklılaşma sürecine girmektedirler. Kendilerini ailelerinden ve geleneksel müslüman halktan her fırsatta ayırmaktadırlar. Kendi deyişleriyle, "halkla temelde birçok ortak noktaları" olmasına rağmen, dini vecibeleri düşünmeksizin, tartışmaksızın kabullenen "geleneksel müminler"den farklı olarak, kendileri "kaynaklara" inip "araştırmalar" yapmaktadırlar. Bir nesilden diğerine devredilmiş, örf ve âdetlerde yaşayan geleneksel İslam'ı eleştirerek, İslami din bilgisini kaynaklara inerek ve yaşanılandan ayırarak sahiplenmektedirler. Kulaktan dolma bilgilerle geleneksel biçimde İslam'ı yaşayan "cahil" halktan farklı olarak kendilerini "bilgili" ve "aydın" konumunda görürler. Kendileriyle geleneksel çevreleri arasında yakınlık varmış gibi durmasına rağmen, esasında çok farklı olduklarını vurgulamaktadırlar:

> İnsanların kulaktan dolma, gelenekten görenekten, İslami bilgilerinden başka bir şeyleri yok. Kesinlikle araştırmaya dayanmıyor bilgileri. Hatta inanır mısınız benim anne-babamla, anneannemle aramızda uçurumlar var. Düşünün size göre biz onlara ne kadar yakınız, eşarbımızla, pardösümüzle, öyle değil mi? ... Ancak onların müslümanlıkları kulaktan dolma. A, bu da böyle mi olurmuş, siz yeni yeni kurallar türetiyorsunuz diyorlar bize.

Örtünme biçimleri arasında görülen farklılıklar geleneksel halk ile İslamcı genç kızlar arasındaki ayrımı simgelemektedir. Türbanlı kızların gözünde başa eşarp bağlayıp saçları ve boyunlarını açıkta bırakan geleneksel halk, İslami alandaki cehaleti nedeniyle kendileri gibi örtünmemekteydi:

> Başta kadınlar örtünmenin ne anlama geldiğini bilmiyorlar. Çünkü örtünmeden amaç güzelliği saklamaktır. Görüyoruz, geleneklere bağlı şekilde örtenler boyunları açık, fakat başları örtülü. Biliyorsunuz boynun açık olmaması gerekir. Onların saçları gözükür, kolları kısadır.

Dini bir çevreden gelmekle birlikte, bu kızlar İslam'ın geleneksel biçimde yaşama geçirilmesinin, "genel geçer din anlayışının" eleştirisini yapmaktadırlar. "Bu yüzden, Kur'an'la, Kurani kavramlarla çok farklı bir tanışıklığı olan; İslam sosyolojisinden, İslam'ın tarih görüşünden söz edebilen; dinle siyasetin birbirlerinden ayrı değerlendirilmemesini isteyen gençler, dini bazı ibadetlerden ve vicdan temizliğinden ibaret göregelmiş ebeveynlerine garip gelmişlerdir."[11] Bu gençler, ebeveynlerinden farklı, hatta ayrıcalıklı bir konumdadırlar: Hem sahiplendikleri İslami bilgiler ("Kur'an'la çok farklı bir tanışıklığı olan"), hem elde ettikleri yüksek eğitim (tarih ve sosyolojiden söz edebilmekteler) onları, çok zaman ailelerine göre "okur-yazar", hatta "aydın" konumuna getirmiştir. Dini kişisel ibadet ve vicdan sınırlarından taşırarak kolektif bir siyasi güç haline getirdikleri ölçüde, toplumda da güç sahibi olmaktadırlar. Dinin siyasallaşması, Batı uygarlığı karşısına alternatif olarak çıkma istencini dile getirmekte, "radikal İslamcı", devrimci akımları oluşturmaktadır. İslami kaynaklara dönerek gelenekselliğin kamburlarından sıyrılmaya çalışan İslamcı hareket siyasi bir güç, Batı karşısında alternatif bir yaşam tarzı olarak dünyayı, toplumu dönüştürmek istemektedir.

İslamcı kadınlar, müslüman geleneksellik ile Batı modernizminin eleştirisi arasında yeni bir alternatif sistem yaratmaya çalışan bu radikal İslamcı akımın içinde yer alırlar. Okuyan, kentli müslüman kadının örtünmesi radikal İslamcılığı simgelemektedir. Nitekim başörtüsü yerine türban kelimesinin kullanılması ve aralarındaki anlam farkı, değişen müslüman kadın profiline işaret etmektedir. Geleneksel örf ve âdetleri hatırlatan, daha çok kentlerin varoşlarına ya da taşra kentlerine yerleşmiş, neredeyse bizim nezdimizde görünürlüğünü kaybetmiş eşarp kullanımından farklı olarak, türban alışılagelmiş gelenekselliğin karşısına dinin siyasi ve kolektif gücünü çıkararak, "irtica" tehlikesini hatırlatarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Ancak bununla da kalmamakta, İslami olguyu "çevre"den "merkez"e taşıyıvermektedir. İslami olgu bir yandan coğrafi mekânda, kentlere doğru kaymakta, diğer yandan

11. Cihan Aktaş, *a.g.e.*, ss. 44-5.

kültürel alanda modern değerlerin, sembollerin üretildiği merkez iktidar alanlarına nüfuz etmektedir.[12] Zira örtünen kadınlar, taşra geleneksel kültürünün pasif bir biçimde taşınmasından çok, modernizmin yarattığı fırsatları ve kazanımları elde etmek konusunda aktif ve "iddialı" olan kadınlardır. Geleneksel çarkların döndüğü, modern değerlerin ulaşamadığı cep alanlarda değil, tersine modernliğin üretildiği kentsel mekânlarda, üniversitelerde ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda örtünme geleneksellik ile modernizm arasındaki gerilim hattı üzerine kurulu radikal İslamcılığı açığa vurmaktadır.

2. Örtülü Cinsellik

İslamiyet'e göre kadının örtünmesi kuralı, tesettür, İslam'ın cinsiyet ikiliğine dayanan toplumsal düzenini simgeler. İki cinsiyet, kadınlarla erkekler arasındaki kesin ayrım çizgisi, kıyafet alanında da ifadesini bulur. Giysi ahlaki bir işleve, kadın namusunun korunması işlevine sahiptir. Bir edep vasıtası olan giysi kadın bedenini, şeklini, yuvarlaklıklarını ortaya çıkaracak biçimde sarmamalı, tersine gizlemelidir. "Fıkıh" (hukuk) kitapları, kadın ve erkeğin nasıl giyinmesi gerektiğini en ince ayrıntısına kadar tanımlar. Cinsler arası farklılık ve ayrışma ilkesine dayanan İslami görüşün giyim kuralları da, erkeklik ve dişilik simgelerinin pekiştirilmesine dayanmaktadır. Nasıl ki tesettür gizlenen dişiliği sergilemekteyse, sakal da açığa vurulan erkeksiliği simgeler.[13]

Örtünen kadınların kendileri de cinselliklerini denetlemeleri gerektiği fikrini içselleştirmişlerdir. Neden örtünmektesiniz, sorusuna kadınların verdiği çeşitli yanıtlar örtünme ve cinsellik arasındaki ilintiye işaret eder. Kadının namusu örtüsünden sorulmaktadır:

12. Shils merkez-periferi ilişkisinin sadece coğrafi olmadığına, esas olarak değerler sistemi ve kurumlar açısından merkez oluşumlara işaret etmiştir. Edward Shils, "Centre and Periphery", *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Routledge and Kegan Paul, 1961, ss. 117-30.

13. Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, ss. 43-57.

Örtünmeyi tercih eden müslüman bir kadın namuslu olmayı tercih etmiştir.

Kadın örtünerek davranışlarını da kontrol altına almakta, cazibesini sınırlamakta, edepli olmaktadır:

Örtü sadece maddi, elle tutulan, gözle görülen kıyafet değildir. Kadının davranışlarını, konuşmalarını, oturuşunu kalkışını, her şeyini mümkün olduğunca daha az cazip olmaya çalışarak yerine getirmektir.

Kadının cazibesi teşhir edildiği takdirde erkek her an baştan çıkabilir, kadın kendini erkeğin bakışından sakınmalıdır:

"Erkeklerin bakışlarını celbetmemek açısından örtünmek gerekiyor."

Kadının cinselliği, hatta güzelliği toplumsal düzeni tehdit etmektedir:

Güzelliği düzensizlik ve fitne yaratmamak için gizlemek gerekir.

Görüldüğü gibi kadınların örtünmesi, tesettür, cinsiyetler arasındaki sınırları belirleme ve cemaatin düzenini koruma işlevini üstlenmiştir. İslamcı kadınlar kendi istekleriyle, arzularıyla cinselliklerini gizlemektedirler. Hatta erkeğin bakışından korunmak ve gizlenmek fikri, içselleştirilmiş diyebileceğimiz kadın cinselliğinin denetimi neredeyse bir saplantıya dönüşebilmektedir. Psikoloji öğrencisi bir kız fanatikleşen görünmezlik tutkusunu, grubun diğer üyeleri aynı görüşte olmasalar da, peçe takma ve çarşafa girme isteğiyle ifade etmekteydi:

Ben eşarbı ve paltoyu örtü olarak kabul edemiyorum. Yürürken benim bir kişiye ikinci defa, üçüncü defa baktığım da oldu. O yüzden tam tesettürün uygulanmasından yanayım; çarşafla birlikte, koyu gözlük takmak, ellere de eldiven giyilmesi şeklinde bir tesettürü savunuyorum.

Le harem politique (Siyasi Harem) adlı kitabında Fatima Mernissi, "hicab", tesettür kavramının işlevlerini ve üç boyutunu tanımlar. Birinci boyut görseldir; işlevi "bakıştan gizlenmek" ve saklanmaktır. İkinci boyut mekâna ilişkindir. Amacı cinsler arasında bir sınır çizmek, eşik oluşturmak ve böylelikle cinsleri ayırmaktır. Üçüncü boyut ise ahlaki bir fikir içermektedir ve "yasak buyruğu"na ilişkindir. Tesettür yasak alana işaret eder.[14]

14. Fatima Mernissi, *Le harem politique*, Albin Michel, Paris, 1987, ss. 119-20.

Mernissi'ye göre "perde" anlamına gelen "hicab" (yani tesettür), başlangıçta kadın ve erkek arasına değil, tersine iki erkek arasına bir engel koymak amacını taşımaktadır. Mernissi, örtünmeye ilişkin ayetin somut bir olaya yanıt, değerlerini yitirmiş bir cemaate konulan yasak olduğu varsayımını ileri sürer. Mernissi söz konusu olayı Taberi'nin yorumundan hareketle açıklar: Peygamber evlenir ve yeni karısı olan Zeynep'le kalmak için sabırsızlanmaktadır, ancak sohbete dalmış saygısız bir davetli grubunu başından atmayı başaramaz. Başörtüsü, kibarlığından dolayı çekingen davranan peygamberi inciten, kaba âdetlere sahip bir topluma ve nezaketsizliğine Allah'ın verdiği yanıttır; en azından Taberi'nin yorumu budur.[15]

Başka bir deyişle, Mernissi'ye göre tesettür başlangıçta kadın erkek arasındaki özel, samimi ilişkiyi (*intimité*) korumaya yöneliktir. Tesettür ayeti peygamber tarafından müslüman toplumu ikiye ayırmak için ortaya atılmıştır: İç dünya (ev) ve dış dünya (kamu yaşamı). Ancak daha sonra, yüzyıllar içinde, tesettür "cinsiyet ayrımcılığını" ve "kadınların kapatılmasını", "içeride tutulmasını" ifade eder hale gelmiştir.[16]

Dolayısıyla başörtüsü, kadını erkek bakışlarından koruyarak ve cinsiyetler arasındaki sınırları belirleyerek, mahrem alanı yasak koyarak çizmektedir. Zira cemaatin birliği erkeğin "şerefine" bağlıdır ki bunun da ölçüsü kadının mahrem alanda korunan namusudur.

Batı toplumlarından farklı bir biçimde, müslüman toplumlarda, özel yaşam doğrudan kadının cinselliğine, yasak alana gönderme yapar. "Mahrem" demek "samimi", "içli dışlı", "herkesçe bilinmemesi icab eden", "söylenmeyen", "gizli" demektir. Ama aynı zamanda, "mahrem" kelimesi "haram", yani şeriatın yasakladığı ilişkiler (nikâh düşmeyen), "yabancı erkek tarafından görülmesi caiz olmayan" anlamına gelmektedir.[17] Başka bir deyişle İslam'da toplumsal düzen, içsel ve dışsal mekânların düzenlenmesine bağlıdır ve kadının mahremiyeti (mahrumiyeti) üzerine kuru-

15. F. Mernissi, *a.g.e.*, ss. 109-10. 16. F. Mernissi, *a.g.e.*, ss. 127-9.
17. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1970.

ludur. Örtünme mahrem alana, yasak alana göndermede bulunmaktadır. İslamcı kadınlar da buna uygun bir biçimde, Batı uygarlığı karşısında farklılıklarının altını çizerek, gizlenen kadın cinselliğini neredeyse talepkâr bir biçimde sahiplenmektedirler:

Batı'da insanlar süslenerek cinselliklerini daha büyük boyutlarda dışarı yansıtıyorlar, aslında bu da cinselliği bir taraftan azaltıyor. Biz onların belli düzeylerde tersini yapıyoruz ve mümkün olduğu kadar cinselliği belli konumlara hasrediyoruz. Yani dış planda, sokakta, genel yerlerde cinselliği mümkün olduğu kadar göz önünde bırakmamak durumundayız.

Tam tesettürü, yani pardösü yerine çarşaf, peçe ve eldiveni savunan *Mektup* dergisi, "Hiçbir zaman evdeki kıyafetle sokağa çıkamayız; çıkarsak kendimizi şehvetli bakışlara arzetmiş oluruz, müslümanlar için bir fitne olur çıkarız ... evimizde beyimize karşı cazibemizi artırmak, dışarıda ise, tam tersine cazibemizi azaltmak temel düsturumuzdur. Yani içeride çekici dışarıda itici olacağız,"[18] diye yazmaktadır. "Evde cici dışarıda öcü olmalıyız,"[19] çağrısında bulunarak, militan, talepkâr ve aktivist bir tavır alarak Batı ile medeniyet farkını köktenci bir biçimde savunmakta, sahneye koymaktadır.

Batı'dan farklı olduklarını gösterme kaygısı, çağdaş toplumlardaki İslamcı hareketlerin baş temalarından biridir. "Müslümanı bir başkasının taklitçisi olarak değil de şahsiyet sahibi bir insan" olarak görmek isteyen İslam nizamının, bu nedenle örtünme üzerinde titizlikle durduğu ileri sürülmektedir.[20]

İran devrimi örneğinde olduğu gibi farklılaşma eğilimlerinin ve İslam-Batı karşıtlığının ağır bastığı durumlarda, tesettür, Batı kültürel modelinin reddinin bir simgesi ve İslami kimliğin bir ifadesi haline dönüşebilmektedir. Görüldüğü gibi Doğu ile Batı me-

18. Hatice Tuman, "Çiçekler Rahmetle Büyür", *Mektup* dergisi, yıl 3, no. 31, Ağustos 1987, s. 27.

19. F. Acar, *a.g.e.*, s. 86. Feride Acar örtünmenin kadınlar arası rekabette kadınlara güvence verdiğini yazmaktadır. Benzer bir şekilde Binnaz Toprak da, İslam'ın geleneksel cinsel rolleri meşrulaştırarak, çatışan rollere bir çıkış yolu getirdiğini ileri sürer. Bingöllü (Sayarı) Binnaz, "Türk Toplumunda Kadın", *Türk Kadını ve Din*, der. Nermin Abadan-Unat, Ankara, 1979, Türk Sosyal Bilimler Derneği.

20. Aysel Z. Tozduman, *İslam'da Kadının Hakları, Kadın ve Aile*, Ankara, 1988, s. 143.

deniyetlerinin karşı karşıya kaldıkları her durumda siyaset ve cinsellik iç içedir.

3. Okumuş Müslüman

Örtünme kentsel bir olgu, medeniyet değişimine ilişkin siyasi bir talep olduğu ölçüde, yüksek eğitim gören genç kızlar arasında görülmektedir. İslamcı hareketin güçlenişini kırsal kesimlerden gelen, geleneksel değerlere bağlı, eğitim ve para kazanma fırsatlarını yakalayamamış, "cahil", "işsiz", modern toplumun dışladığı toplumsal grupların harekete geçmesi olarak gören savlar, açıklayıcı olamamaktadır. Kırsal geleneksellikle özdeşleştirilen, cehalet ile bir tutulan İslamcılık, kabuk değiştirmektedir. İslamcı hareket, diğer birçok müslüman ülkede olduğu gibi Türkiye'de de geleceğin doktor, eczacı, mühendis, kaymakam, avukat, psikolog gençlerini etkilemektedir.[21] Toplumun eğitimden yoksun kalmış, marjinal grupları değil, tam tersine yüksek eğitim imkânını elde etmiş, geleceğin profesyonelleridir söz konusu olan. Fadwa El-Guindi'nin deyişiyle, geleceğin en prestijli mesleklerini işgal edecek bu kişiler, toplumun dışında değil, "fevkalade içindedirler".[22]

Örtünen İslamcı kızlar arasında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi son sınıf, Marmara Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi dördüncü sınıf, Marmara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi ikinci sınıf, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ve benzeri eğitim düzeylerindeki öğrenciler, eğitimde başarısız olmadıklarının göstergesidirler. Hatta eğitime verdikleri büyük önemi her fırsatta dile getirmektedirler. En revaçta olan Tıp Fakültesi'ne girmek, idealizmle bir tutulmaktadır:

> Benim idealim, tıp fakültesiydi. Bunu gerçekten istiyordum ve başardım. Tıbba büyük heveslerle girdik. Bütün tıp talebeleri öyledir. Fakat türban yasa-

21. Genel olarak İslamcı militanların eğitim düzeyleri için bkz. Saad Eddin İbrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", *International Journal of Middle East Studies*, 1980, ss. 423-53. Türkiye örneği için bkz. Gencay Şaylan, "Genç Müslümanlar ve İslamcı Hareket", *Cumhuriyet*, 18-23 Mart 1990.

22. Fadwa El Guindi, "Veiled Activism, Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement", *Peuples Méditerranéens*, no. 22-23, 1983, ss. 79-90.

ğının gelmesiyle azmim kırıldı, okuldan soğudum... ben artık evde ne yaparım diye de kıvranıyordum. Bu zamana kadar [üçüncü sınıfı bitirmiş] karnemde tek bir zayıfım dahi yok ve bu sene devamsızlıktan sınıfta kalınca hem ailem açısından hem kendi açımdan gerçekten zor oldu. İnşallah önümüzdeki sene bir zorluk çıkmaz. Çünkü gerçekten okumayı, tıp okumayı çok istiyorum.

Örtünen öğrenciler, her fırsatta İslam dininin kadının okumasını engellemediğine, hatta tersine okumanın farz olduğuna işaret etmekteydiler. Dişçilik öğrencisi, müslüman kadınlara ilişkin küçültücü imgeyi eleştiriyordu:

İslam'ın ilmi kadına yasakladığını söylüyorlar. Toplumda yanlış yerleşmiş bir imaj. Müslüman kadın da ilim sahibi olabilir, hatta olması gerekli.

Felsefe öğrencisi bir kız da İslam ile cehaletin özdeşleştirildiğinden yakınmaktaydı:

Toplumda yaygın bir kanaat var. Ev kadınları hep kapanır; okursanız, üniversite mezunu olursanız kapanmazsınız, diye.

Kızların okuması, üniversite imtihanlarında başarılı olarak diploma yolunda bir adım daha atmaları aileleri tarafından çok olumlu karşılanmaktadır. Umutlarını çoğunlukla çocuklarının tahsiline bağlamış, bu yolda her türlü fedakârlıkta bulunmuş bu aileler için kızlarının üniversiteye gitmesi bir övünç kaynağıdır. Örtünerek öğrenimlerini tehlikeye atmalarını, beklentilerini boşa çıkarmalarını kabullenememektedirler. Daha da ötesi, okumuş olmalarına rağmen kızları düşledikleri kentli modern dünyaya adım atmak istememektedirler. Okumakla İslam'a yönelmek arasında bir ikilem yaşanmaktadır: "Eskiden 'kızımız üniversitede okuyor,' diye övünürlerdi ama, artık eskisi gibi övünemez olmuşlardı. Görenler benim Kur'an Kursu'na gittiğimi düşünüyorlardı."[23]

Genelde modernleşme olgusu bir evrim çizgisinde, geleneksel bağlardan, dini inançlardan kurtularak modern topluma doğru bir eşik atlama olarak tanımlanmıştır.[24] Bu kuramlara göre, geleneksel ve modern kategorileri birbirini dışlayarak bir karşıtlık oluştururlar. Modernleşmenin bir önkoşulu olarak görülen eğitim

23. Aktaran C. Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, s. 77.

24. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, The Free Press, New York, 1958.

ve kentlilik, dine yönelişi ifade eden örtünme ile bağdaşmamakta, zihinlerde karışıklık yaratmaktadır. Okumuş bir kadının örtünmesi başlıbaşına bir paradokstur. Türk deneyiminde gördüğümüz gibi "medeni" insan ile belli bir yaşam tarzı titizlikle özdeşleştirilmiştir. Okumuş insan, dinin tutuculuğundan, alaturka geleneklerden bağımsızlaşarak Batı medeniyeti ile bütünleşebilen "aydın" kişidir. İlericilik, tanımını, İslami gericilik karşısında, okumuşluk ve medeni yaşam tarzından almaktadır. İlerici-gerici, okumuş-cahil kategorileri aydın-müslüman karşıtlığını da belirlemektedir. Bir yandan cahil olmadıkları, diğer yandan İslam'a yöneldikleri mesajını veren İslamcı kızlar bu kategorileri altüst etmektedirler. İslam, Türk modernleşme tarihinin karanlıkta kalan yüzünü temsil etmekte, eğitim yoluyla yükselen toplumsal grupların yeni ve talepkâr kimliğini oluşturmaktadır.[25] Örtünen okumuş müslüman profili, medeniyet reddini simgelediği kadar, Batıcı seçkinlerin iktidar alanlarına da meydan okumaktadır.

Refah partisinin en etkin kişilerinden, İslamcı gazeteci Abdurrahman Dilipak kendisiyle yaptığımız derinlemesine mülakatta, İslamcılar'a tutucu etiketinin yapıştırılmasını alaycı bir dille eleştirir ve yeni bir müslüman profilinin doğduğuna işaret eder:

> Biz niçin gerici olacakmışız? 60 yıldır biz yönetmiyoruz memleketi; ne paraya ne silahlara sahibiz. Ve bugün bize taşıttıkları etiket gerçeğe uymuyor. Batıcı elit, okuyan, yabancı dil bilen müslüman kadınlardan memnun değil. Artık müslümanı ne cehalet ne gerilik ile özdeşleştirebilirsiniz. Biz müslümanlar alışılagelmiş gerici tanımına uymuyoruz.

Bu yeni müslüman kadın tipi rahatsızlıklara neden olmakta ve İslamcı kadınlar okuma çabalarında önlerine bu yüzden engeller çıkarıldığını ileri sürmektedirler. Eczacılık öğrencisi bir kız bunu şöyle dile getirmektedir:

> Derslerimizde başarılı olabildiğimiz için bize kızıyorlar. Bizi 'çarşaflı kafalar' olarak nitelendiriyorlar. Kafamız başka yerdeyse nasıl başarılı oluyoruz? Bunu kabul edemedikleri için karşımızda bu kadar engel var ve bizi bunun için ezmek istiyorlar.

25. Nitekim Binnaz Toprak da İslamcı kadın hareketini "kimlik siyaseti" olarak tanımlamış, kontr-elit'in toplumsal statü, saygınlık ve siyasi iktidar arayışı olarak değerlendirmiştir. Binnaz Toprak, "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey", *Round Table on Identity Politics and Woman*, Helsinki, 1990.

Görüldüğü gibi bu kadınlar modernliğin ölçütü olan kent ve eğitim alanlarına girdikçe, İslami değerlerden ve ifadelerden bağımsızlaşmaları beklenirken, tersine İslami kimliklerine bir hak arama, dava hareketi çerçevesinde sarılmaktadırlar. Modern kurumlara yönelmekte ve bunu siyasi-dini kimliklerini açığa vurarak yapmaktadırlar. Üniversitelerde, kentsel mekânlarda, siyasi yaşamda İslamcılıklarını afişe etmekte ve böylelikle yeni bir müslüman kadın tipi çizmektedirler. Batıcı seçkinlerin mekânlarında boy gösteren okumuş-müslüman-militan imajı, İslam-Batı karşıtlığı kadar, eski seçkinlere meydan okumayı da içermektedir.

4. Arzulanan Yasak Kamusal Alan

Hem yüksek eğitime yönelen, hem de İslami ilkelere sadık kaldıklarını ilan eden, ne türbanlarından ne diplomalarından vazgeçebilen İslamcı kadınlar, kamusal alana girmelerini nasıl meşrulaştırmaktadırlar? Başka bir deyişle, namahrem alana, erkekler dünyasına açılmalarını simgeleyen çalışmayı ve karma yaşamı nasıl değerlendirmekte, bu dünyaya nasıl adım atmaktadırlar? Dinsel inançlarıyla mesleki beklentilerini nasıl bağdaştırmaktadırlar? Kadınları özel yaşama hapseden, toplumsal yaşamı cinsiyet ayrımı ilkesine göre düzenleyen İslam, nasıl oluyor da bu eğitim heveslisi kadınların siyasi-dini idealleri haline geliyor?

İslam dininin kadının eğitimine engel teşkil etmediği görüşü artık kabul görmüş bir yorumdu. Ancak eğitimden sonra çalışma konusu, kamusal alana doğru yeni bir eşik atlamayı gerektirmektedir. Nitekim bu soruya ilk yanıt *Kadın ve Aile* dergisi yazarından geldi; yazar, kadınların çalışmasına karşı çıkıyordu:

> Ben kadınların mutlaka çalışması gerektiğini kabul etmiyorum. Çünkü bizim inancımıza göre kadının asli vazifesi çocuk yetiştirmektir, yani anneliktir... İlla ki çalışmak diye bir problem yoktur. Fakat dinimizde ilim öğrenmek farzdır. Yani kadın erkek ilim herkese farzdır. Dolayısıyla bir şeyler öğrenmek için okuyorlar, yetiştireceğimiz çocuk için en azından buna ihtiyacımız var.

Diğerleri de bu görüşü destekler ve kadının ev içi rollerine öncelik verirler. Eğitim kendi başına bir amaç değildir; ailenin

mutluluğu ve çocuğun eğitimini sağlamak kadınların birincil vazifesidir:

> Gerçekten de çalışma kendi başına bir gaye değildir, asıl mesele ailedir. Onun en mükemmel şekilde yürümesini sağlamak, çocuğun eğitimini sağlamaktır.

İslamcı kadın dergilerinin tutumu da bu yönde olup, kadının yaşam alanını, olanaklarını sınırlamakta, ilmin kadın erkek herkese farz olduğunu yazmalarına rağmen kadının ev dışı çalışmasına pek hoşgörülü bakmamakta, geleneksel eş, anne, ev kadını rollerini ön plana çıkarmaktadırlar.[26]

Ancak tartışmalar, annelik görevlerine ters düşmeyecek bir iş olasılığından söz eden başka bir çizginin de varlığını ortaya koymaktadır:

> Çalışmanın saatlerini istediğimiz şekilde düzenlemek önemli. Ben zaten biraz da bu amaçla diş hekimliğini seçtim. Özel muayenehanenizde çalışma saatlerini siz saptayabilirsiniz. Ya da muayenehanenizi evinizde açabilirsiniz. Ayrıca bu mesleği seçerken kadınlara hizmet edebileceğimi düşündüm. Bir kadının bir erkekle yakın ilişkisi, bu bir doktor olsa bile –ki dinimiz buna izin vermiş de olsa– hoş gözle bakılmayan bir olay. Eğer ileride bir muayenehanem olursa, orada çalışmam benim ailem için olacaktır. Önde ailemi tutacağım.

Görülmektedir ki kadınlar çekingen bir biçimde mesleki alanlarında çalışma isteklerini İslami açıdan haklı çıkarmaya özen göstermekte, İslamiyet'in tanımladığı geleneksel kadın rollerinden uzaklaşmayacaklarının teminatını vermektedirler. Eğitim konusu ne kadar yüceltilse de, çalışma konusuna gelince arada zorunlu bir bağ yokmuş gibi davranmaktadırlar.

İslamiyet'in tanımladığı geleneksel kadın kimliğine sadakatleri ile eğitimlerinden edinmeye başladıkları mesleki kimlikleri arasındaki gizli rol çatışmasını irdelemek için, sosyolog müdahale eder. İslamcı kızlara eğitim yapma yolundaki kararlılıklarını, öğrenimlerini tamamlayabilmek için şimdiye kadar ödediklerini söyledikleri bedelleri hatırlatarak çalışma konusunu kurcalar:

26. İslamcı kadın dergilerinin bir analizi için bkz. Feride Acar, *a.g.e.*, ss. 73-4 ve Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, s. 94.

"Çok isteyerek girdiğinizi söylediğiniz üniversitelerde, eğitim haklarınızı savunmak için gösterilere katıldığınızı, mücadele verdiğinizi söylüyorsunuz. Türban yasağı karşısında, beklemeyi göze alıp, yasak sonrası yeniden eğitiminize devam ettiğiniz olmuş. Söylemek istediğim, burada vurguladığınız eğitim yapma konusundaki kararlılığınızı sadece analık yükümlülükleriyle mi açıklıyorsunuz? Eğitimin amacı bir meslek edinmek değil midir? Sizin tüm çabalarınız bir aile kurmak için mi?"

İslamcı kadınlar, dine sadakatleri ile mesleklerine duydukları heves arasındaki iç çatışmasını, çalışan Batılı kadının ödediği bedelleri öne sürerek çözümlemeye girişirler. Kadının çalışarak kendini kanıtlamak istemesini eleştirerek kendilerini Batılı kadınlardan ayırırlar:

Siz meseleye biraz da ekonomik bağımsızlıkla, mesela bir yere gelmek açısından baktınız. Buradaki arkadaşlardan hiçbiri herhangi bir şeyi ispatlamak amacını taşımıyor. Faydalı olmak istiyoruz, dişçi arkadaşımızın belirttiği gibi müslüman kadınlara hizmet etmek istiyoruz. Bu yüzden en iyi olmak gibi bir tutkumuz yok. Bunu Batı'yla kıyaslayamazsınız. Batı'daki bir kadında bu daha ziyade ben olarak kendini ispat etmektir.

Batılı kadının çalışma yoluyla kazandığı bireysellik kınanmakta, kendi stratejilerinin ise faydalı olmaya yönelik ve kolektif İslami hareketin bir parçası olduğu söylenmektedir. Kadının çalışması konusu, Batı modelini simgeleyen bir tabu olarak, İslamcı ideolojik zırhlanmayı pekiştirmektedir. Grup üyeleri, çalışma yoluyla özgürleşmeye karşı olduklarını belirtirler ve kadının İslam dininde belirtilen saygınlığını savunurlar. Müslüman kadının üstünlüğünün kadının aile içindeki yerinden kaynaklandığını kanıtlamak için Batılı kadının konumuyla İslam dininde kadının konumu arasında bir karşılaştırma yaparlar. İslamcı kadınların Batılı kadının toplum içinde geçirdiği evrimi nasıl değerlendirdiklerini aktaralım:

Avrupa'da bir sanayi devrimi oldu. Sanayi devrimi ile kadınlar fabrikalarda çalışmaya başladılar. Kadınlar fabrikalarda yarı ücretle ikinci sınıf işçi olma zorunda bırakıldılar... Ondan sonra kadınlar her yerde başladılar ikinci sınıf vatandaş olmaya karşı mücadele etmeye. Daha sonra kendilerini kanıtlamak için bugünlere kadar gelindi...

Batılı kadının çalışarak özgürleşmek yerine sömürülmekte olduğu; hatta kadınların yalnızca dışarıda çalışmakla kalmayıp ev kadını olmaya da devam ettikleri için kadın erkek eşitliğinin sözde kaldığı; kadının yükümlülüklerinin çok arttığı üzerinde durulur. Görüldüğü gibi, bu "okumuş" müslüman kızlar nezdinde Batılı kadın imajı da evrim geçirmiştir; Batılı kadın ahlaki terimlerle, dejenerasyon ve aşırı serbestlikle tanımlanmaktan çok, bu kadının toplumsal kazanımlarının sınırları sorgulanmaktadır.

İslamcı kadın aydınların önde gelenlerinden Cihan Aktaş kapitalist sistemin eleştirisi çerçevesinde kadının çalışması konusuna yaklaşmaktadır. Kadının "dışarıda çalışması"nın çoğunlukla işgücü sömürüsü ya da cinselliklerinin ön plana çıkarılması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Yazarın kendi sözleriyle: "... varlıkları ya kapitalist sistemin işlerliğinde ucuz işçi, ya da bu sistemin hedeflediği doyumsuz bir tüketici kitlesi ... Sonuç olarak bugün için kadınların 'dışarıda' çalışması ... üreticilikten hâlâ büyük ölçüde uzak tutulmaktadır."[27] Cihan Aktaş, İslamcı öğrencilerin çalışma hayatına "soğuk bakmalarınm", "kapitalizmin kadını çalışma hayatına itişindeki alabildiğine rencide edici boyutlar yüzünden"[28] olduğunu yazmaktadır. Çalışma hayatı sabah dokuz akşam beş mesaisi, yoğun trafik, düşük ücret, cinsel taciz, bireyin yabancılaşması anlamına geldiği için eleştirilmektedir. Kadın ve çalışına hayatı ayetlere dayandırılarak değil, toplumsal yapıdan yola çıkılarak irdelenmektedir. Müslüman bir aydın "dışarıda çalışan kadın" konusuna, Marksist geleneğin terminolojisine yakın bir biçimde "ucuz işgücü sömürüsü", "üretici-tüketici" gibi kategorilerle yaklaşmaktadır. Batılı aydmların sanayi toplumunun ilerlemeciliğine ve modernizme içeriden yönelttikleri Marksist ve feminist eleştiriler, İslamcı aydınların kuramsal çerçevelerini etkilemiş görünmektedir.

Ancak İslamcı kadınlar Batılı kadının konumunu tarihsel bir perspektifle eleştirirlerken, müslüman kadının konumunu idealize etmektedirler. Edebiyat Fakültesi son sınıftaki bir öğrenci, müslüman kadının "çocuk-kadm" konumunu savunacak kadar İs-

27. C. Aktaş, *a.g.e.*, s. 122. 28. C. Aktaş, *a.g.e.*, s. 133.

lam'ı idealize eder:

Dinimize göre kadın evinin hanımefendisidir. Her türlü hizmette erkek ona bakmakla mükelleftir. Her türlü ihtiyacını gidermekle mükelleftir. Bu bir bütün olarak erkeğe yüklenmiştir. Erkek onu baştacı eder. Fakat Batı'daki çalışma hayatına, erkeklerin durumuna bakalım. Kadınlar çalışma hayatına girdikten sonra, bence hem maddi hem manevi yönden çok yıpranıyorlar. Kendilerini ispata çalışıyorlar, gene de her türlü şekilde yıpranıyorlar. Hem evde, hem işte çalışıyorlar. Beyleri dışarıda çalışıyor sadece. Bilemiyorum, evde bulaşık yıkayan erkekler varmış ama ben düşünemiyorum... Ben kendim şahsen çalışmayı düşünmüyorum. Kadının gerçek yerinin, yani benim yerimin evim olduğunu söylüyorum. Çalışma ailede çatlaklar, zaaflar meydana getiriyor. Evet, henüz genciz ilim şart, okumamız gerekiyor. Ancak daha sonra aileye hizmet etmek, okuduğumuz ilim çerçevesinde çocuk yetiştirmemiz gerekiyor.

Konu, "İslam'da zaten kadının statüsü üstündür, özgürleşme mücadelesine girmesine gerek yoktur," gibi, alışılagelmiş ideolojik bir tavırla kapanmaktadır.

Kadınların ev içine ilişkin geleneksel rollerini pekiştiren bu tartışma, bir adım daha öteye giderek, kadının eğitime yönelmesinin dahi meşruiyet zeminini "İslam'a hizmet"e dayandırır. İlginç olan, kadınlara eğitim yapmalarının "gerçek" nedenlerini erkeklerin hatırlatmasıdır. İslamcı bir derginin tek erkek çalışanının kadınlar adına grupta yaptığı ani müdahale, konunun akışını tamamen değiştirdiği gibi, kadınların bireysel mesleki arzularını da törpüleyerek İslamcı hareket içindeki kolektif ve siyasi kimliklerini yüceltir:

Arkadaşların okula gitmelerinin bir ana faktörü de herhangi bir yerde çalışmak değil de, sanıyorum İslam terminolojisinde tebliğ dediğimiz, İslam'ı bir başkasına aktarmak olayını gerçekleştirmektir... Toplumda değer atfedilen bazı meslekler var, doktorluk, eczacılık falan. Tesettürlü bir arkadaşımız doktor veyahut eczacı olarak vazife aldığında tebliğ dediğimiz hadiseyi biraz daha kolay gerçekleştireceğini sanıyor."

Kendileri adına konuşulmasını ve kendilerine hatırlatılan vazifeyi grup benimser ve asıl görevin İslam'a hizmet etmek olduğunu vurgular:

Diploma, okuma bizim için amaç değil, kesinlikle değil. Bir araç. İdealimiz için; bizim idealimiz tebliğ yapmak.

Grup üyeleri, okumaya büyük bir heves duymalarına rağmen, çalışma isteklerini dile getirmekte bazı güçlüklerle karşı karşıya-

dırlar. Bu güçlükler bir yandan kızların eğitimine dini yaymak amacıyla yapıldığı takdirde izin veren İslam'ın erkekçi ideolojisinden, öte yandan kadını özel yaşama hapseden, ona yalnızca eş, anne ve ev kadını rolünü veren dini kurallardan kaynaklanmaktaydı.

Dine sadakatleri ile mesleklerine duydukları heves arasındaki her çatışma, Batı modernizminin ya da gelenekselliğin eleştirisine dönüşmektedir. İslam'ın kaynaklarına dönülerek Asr-ı Saadet dönemi örnek alınmakta ve değişen yaşamlarının esasında İslam'ın özüyle ters düşmediği gösterilmektedir. Kadınların toplumsal yaşama girmesi, kadın erkek bir arada bulunmaları, kadının fedakâr anne imgesinden sıyrılıp aktif ve militan olması, tüm bunlar içinde bulundukları faaliyetleri tanımlıyordu. İçinde bulundukları karma yaşam biçimi, kamusal görünürlükleri, başörtüsü ardında gizlense de, İslamiyet'in kuralları ile ne ölçüde bağdaşmaktaydı; kadını mahrem alanda tutmaya, cinsler arası ayrışma ve hiyerarşiye dayalı İslami düzen ile ne ölçüde uyum içindeydi? Dört halifenin devri olan Asr-ı Saadet dönemi, İslamcı kızların bugün içinde bulundukları çelişkilerin çözümlenmesi için ideal toplum modelini sağlamaktaydı. İslam'ın "altın çağ"ma dönülerek, bir yandan geleneksel İslam kamburundan sıyrılınmakta, diğer yandan Batı modernizmine alternatif kaynaklar aranmaktaydı.

5. İslamcı Ütopya: Altın Çağ Saadeti

İslam'ın bugünkü uygulamasıyla Asr-ı Saadet dönemindeki İslami yaşam tarzının farklılığına işaret edilmesi, radikal İslam için geleneksellikten sıyrılmanın yollarını açmaktadır. Dini ve siyasi düzeyde İslam'ın köktenci dönüşümü, paradoksal bir biçimde, İslam'ın modern mekânlara ve dünyalara yönelmesini mümkün kılmaktadır. Zira geçmişe yapılan bu başvuru dönüşü, İslamcı kadınlara toplumsal-mesleki talepleriyle İslami kimliklerini bağdaştırma imkânı vermektedir. Radikal İslamcılık akımının düşünürleri gibi, bugün karşılaşılan tüm sorunların çözümünü Asr-ı Saadet dönemine başvurarak aramaktadırlar. Başka bir deyişle, kurn-

luş dönemi efsanesi, bir ütopya işlevi görerek Batı modernizminin karşısına bir alternatif olarak çıkmak isteyen İslamcı projeyi beslemektedir.

İslam'ın kökenine, özüne dönüldüğünde kadın erkek eşitliğinin var olduğu savunulur. Bu görüşe göre uygulamada ortaya çıkan cinsiyetler arası eşitsiz rol dağılımları ve kadınların ezilmesi, İslam'ın gerektiği gibi tatbik edilmemesinden kaynaklanmaktadır. İslamiyet'in "özünde" kadınlara ve erkeklere eşit haklar tanıdığı, kadının eğitim haklarına sahip olduğu gibi ev içi sorumluluklarının da erkeklerle paylaştırıldığı ileri sürülür. İslami kaynaklardan destek alarak cinsiyetler arası eşitlik fikrinin İslamiyet'e yabancı olmadığı görüşü işlenir:

> Ben kendi ailemden örnek vereyim. Babama bazen peygamber efendimizin hadis-i şeriflerini ve ayetlerini anlatıyorum. Baba, peygamber efendimiz gerektiğinde kendi vazifelerini de yerine getirmiş, hanımına yardımcı olmuş, ev süpürmüş... Hani, diyor, nerede yazıyor. Yani böyle bir şeyi bilmiyorlar, kabul etmiyorlar. Kendileri görmemişler anneden babadan falan, İslam'da olduğuna inanmıyorlar. Sadece onlara öyle gösterilmiş ki, Batı'da kadınlar erkeklerle eşitlik mücadelesi veriyor. İslam'da kadının kesinlikle eşit olmaya hakkı yoktur. Kaldı ki onlara göre İslam'da kadın zaten baştacı, neden eşitlik istesin?

Kadının ev içi rolleriyle tanımlanmasının dini bir görev olmadığı, kaldı ki kadının dışarıda ticaret dahi yapabildiği fikri savunulur:

> İslam'da yemek yapmak, ev işleriyle uğraşmak falan dini bir görev değildir. Yani İslam dininde sen şunları yapacaksın, bey de para kazanacak, eve bakacak diye bir şey yok. Bunları hanım sadece sadaka olarak verir. Eğer kadın bu işleri yapıyorsa, lütuftur. Bu, erkeğin teşekkür etmesini gerektirecek bir davranıştır. Erkeğin maddi gücü, varlığı yerindeyse kadın her zaman bir yardımcı isteme hakkına sahiptir; hatta çocuğuna süt anne istemek hakkı bile vardır hanımın... Öte yandan İslam'a göre kadımn her zaman kendi malıyla kendi sermayesiyle ticaret yapma hakkı vardır, erkek buna karışamaz. Kadın kazandığı parayı kendi gereksinimleri ve istekleri doğrultusunda harcar.

Erkek ve kadın arasındaki eşitsizliğin kaynağının toplumda olduğu ve İslam'dan kaynaklanmadığı görüşü İslami düşünürlerin ileri gelenleri tarafından savunulmuş ve Kuran bu yönde yorumlanmıştır. Örneğin, Hüseyin Hatemi *Kadının Çıkış Yolu* adlı kitabında, kendi deyişiyle "Batıcılık" suçlamasını da göze alarak, in-

san hakları açısından kadın erkek eşitliğini ele alarak, bunun "Kur'an-ı Kerim'de temel ilke" olduğunu yazar. (İlhan Arsel'in kitabını karşısına alarak) İslam'ın kadını ikinci sınıf insan saymadığını Kuran-ı Kerim ayetlerine başvurarak ispat etmeye girişir. En şaibeli kuralları ele alarak –örneğin erkeğin evin reisi olması, kadının örtünmesi, kocanın karısını dövme yetkisi, çok karılılık, erkeğin kadını boşama hakkı, vb.– bunların esasında ya yanlış yorumlandığını, ya da "uydurma hadislerden" kaynaklandığını ve sonuç olarak "kökleşmiş önyargılara" yol açtığını söyler. Hüseyin Hatemi, erkeğin hukuk alanındaki farklı konumunun cinsler arasındaki doğa farklarından kaynaklanan ve erkeğe görevler ve yükümlülükler veren bir "Primus İnter Pares" (eşitler arasında birinci) olarak yorumlanması gerektiğini ileri sürer. İslam'da, sadece soyut düzeyde felsefi açıdan değil, dünyevi insan hakları alanında da kadm erkek eşitliğinin "mutlak" olduğunu iddia eder. Hatemi, "İnsanlar arasında, insan hakları açısından ırka dayanan, renge dayanan, soy-sopa dayanan ayırımlar ihdas edilemediği gibi, kadın ve erkek gibi cins ayırımına dayanan bir ayırımcılık da ihdas edilemez. Allah kadını erkek için değil, ikisini de birbiri için yaratmıştır. Kadının bu dünyada erkek insanların giydiği beden elbisesine, erkeğin de kadm insanların giydiği beden elbisesine ihtiyacı vardır," diye yazarak cinsler arası farklılık ama tamamlayıcılık ilkesini savunan muhafazakâr tezi işlemektedir.[29]

İslamcı akım dışında başka kaynaklar da Kuran ile geleneksel örf ve âdetler arasındaki farklılığa dikkat çekerler. Germaine Tillion Akdeniz ülkeleri üzerine yaptığı etnolojik çalışmada, kadının ezilmesinin ve sömürgeleştirilmesinin İslam'dan kaynaklanmadığını, bunun hem hıristiyan hem müslüman ülkelerde görülen kültürel bir olgu olduğunu ortaya koymuştur. Kadınların aşağılanmasının kökeninde İslam dogmasının değil, belli bir aile yapısının yattığı ileri sürmektedir. Hatta Kuran'ın kadına tanıdığı hakların, toplumların o günkü âdetlerinden daha ileride bulunduğu savını ortaya atmıştır.[30] Akdeniz ülkelerinde, hıristiyan ve müslüman

29. Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1988, s. 12 ve devamı.

30. Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, Seuil, Paris, 1966, ss. 161-2.

kadınlar arasında bir karşılaştırma yapan Tillion, kadın statüsünün tersinmiş bir durumda olduğu düşüncesinden yola çıkar: Hıristiyan ülkelerde Katolik dini köklü bir şekilde "arkaik ve erkekçi" bir din olarak kalmıştır, müslüman ülkelerde ise "Kuran devrimine" rağmen, örf ve âdetler tutucu bir görünümdedir.[31] Başka bir deyişle, Tillion'un savına göre, eğer Akdeniz kadını aşağılanıyorsa bu aşağılanma Kuran'a rağmen vardır. Cinselliği denetleyen, toplulukları oluşturan ve aile yapılarını düzenleyen yasalardır; kadının "eve kapatılmasının" kökeninde de genellikle aile yapısını belirleyen bu kurallar yatar.

Kadın ve İslam üzerine yazılarıyla tanınan Faslı sosyolog Fatima Mernissi de cinsiyet eşitliğine engel oluşturan bu kültürel miras üzerinde durmuştur. Yazar, cinsiyet eşitliğinin kurulabilmesi için Arap-İslam geçmişini "kesip atmak", ondan kurtulmak mı gerekir, yoksa bu geçmişi "ayıklamaya" tabi tutarak yeniden sahiplenmek mi gerekir sorusunu sormuştur. İkinci yolu seçen Mernissi, İslam'ın doğuşuna dönerek, Peygamber'in amacının, kadın ve erkeğin Medine yasalarını beraber tartıştıkları, aşiretlerin egemen olduğu Arabistan'da güçlü ve tektanrıcı bir devletin kurulmasına beraber katıldıkları, hem demokratik, hem dini bir topluluk oluşturmak olduğunu hatırlatır. Ümmü Selma, Ayşe, Sakine gibi Medine'nin ünlü kadın kişiliklerinden örnekler vererek, bu kadınların, İslamiyet öncesi geleneğin tersine siyasi ve toplumsal yaşama etkin bir şekilde katıldıklarını söyler. Ancak yazar, böyle bir müslüman idealden hareketle, "örtünün Medine üzerine" nasıl düştüğünü, kadın düşmanı hadislerin kadını siyasi yaşamdan nasıl dışladığını ve özgürlük atılımını güdük bıraktığını ortaya koyar.[32] Mernissi'ye göre, cinsiyet eşitliği müslümanların ortak hafızalarındaki bu "bellek yitimi" yüzünden kendi topluluğuna has bir olgu olarak değil de, dıştan gelen yabancı, ithal bir olgu olarak ele alınmaktadır.[33] Ünlü özgür kadınlar unutturulmuş, "çarşaflı", "köle", "cariye" kadın müslüman kadın imgesine bugüne dek damgasını vurmuştur. Mernissi tüm çalışması boyunca,

31. Germaine Tillion, *a.g.e.*, ss. 161-78.
32. F. Mernissi, *Le harem politique*, s. 238. 33. F. Mernissi, *a.g.e.*, s. 163.

müslüman cemaatin kadınlar ve erkekler arasında çatışmalarla belirlenen iktidar ilişkilerini "kadın düşmanı hadislerin" sonuçları olarak gösterir. Çalışmasını da şu soruyla bitirir: Müslüman bir erkek dengesini bulmak için neden kolu, kanadı bu kadar kırılmış, güdük bir eşe ihtiyaç duymaktadır?[34]

"Bir idealin yozlaşması" fikri Bouhdiba'nın *La sexualité en Islam* (İslam'da Cinsellik) adlı çalışmasında da dile getirilmiştir. Bouhdiba, fıkıh ve sünnet kitaplarından farklı olarak Kuran'ın kendisinin kadın düşmanlığına (*misogynie*) yönelik izler taşımadığını ileri sürer.[35] Yazara göre İslam'da kadın erkek arasında statü benzerliğinin, rol eşitliğinin söz konusu olmadığı doğrudur. Ancak evliliğe ilişkin bir hiyerarşi kurmuş olmasına rağmen, Kuran'm bunu kadın lehine bir işbölümü ile yaptığını iddia eder.[36] Cinsellik konusunda ise İslam'ın ayrıcahklı bir statüye sahip olduğunu, zira günlük yaşamla bütünleştirilmiş olduğunu, inancın ve aşkın kurucu unsuru olarak ele alındığını yazar. Bouhdiba'nın analizine göre, cinsel isteklerini bastırmak, gerçek dışına itmek öğretisinden uzak olan İslam, bedenin ciddiye alınmasını ve cinsel isteklerin daha iyi bir şekilde gerçekleştirilmesini salık vermektedir.[37] Öte yandan, Kuran'ın hiçbir ayeti (bir çok sünnet ve fıkıh metni için aym şey söylenemez) kadın düşmanı bir yoruma olanak vermez. Yazar işi, İslam medeniyetinin temelde feminist olduğunu söylemeye kadar götürür; zira İslamcı olmak ve kadına nefret duymak bağdaşmayan iki şeydir. Bununla beraber, geleneklerin kadınlara karşı katı olması nedeniyle, kadınlığa değer verilmemesi ve kadmların yadsınması Arap-müslüman ülkelerin belirleyici özelliği olmaktadır. Uygulamada "cinsiyetler arası hiyerarşi" ilkesinin "cinsiyetler arası tamamlayıcılık" ilkesine ağır bastığı görülmektedir.[38] Yazar bundan, müslümanların yaşamlarında benimsedikleri "cinsel ahlak" ile Kuran ve Peygamber'in açıklamaları arasındaki bağın gitgide zayıfladığı sonucunu çıkarmaktadır.

34. F. Mernissi, *a.g.e.*, s. 246.
35. A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Quadrige, PUF, Paris, 1975, s. 144.
36. A. Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 20. 37. A.Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 129.
38. A.Bouhdiba, *a.g.e.*, ss. 144-7.

Bir kez daha İslam'daki ilk özgürlük hamlesinin boğulması ve yönünün saptırılması söz konusu edilmektedir: "Silindir yoluna çıkan bütün tazeliği ve kendiliğindenliği ezmiştir,"[39] demektedir Bouhdiba. Bu yazara göre de İslam'ın yitirilmiş olan anlamını yeniden bulmak gerekmektedir.

İslam'ın ilk dönemlerine ilişkin bu değerlendirmeler ve yorumlar, bizim için ne ölçüde "gerçeği" yansıttığı tartışmasından ziyade, İslamcı toplumsal projeyi temellendirmesi bakımından anlam taşımaktadır. Başka bir deyişle toplumsal aktörler Asr-ı Saadet dönemine göndermeler yaparak, kutsal kitabı yeniden yorumlayarak İslam'ı yeni bir biçimde sahiplenmekte ve bugünkü toplumsal hareketlerini dönüştürmektedirler. Başta belirttiğimiz gibi kuruluş dönemi efsanesi bir ütopya işlevi görmektedir. Ancak "İslam'ın yitirilmiş" anlamını yeniden sahiplenme ve toplumda var etme yolları çeşitlidir. Ki bu da İslamcı hareket içindeki farklı siyaset anlayışlarını meydana getirmektedir. Nasıl ki İslamcı akım için kaynaklara –Asr-ı Saadet ya da Kuran– dönüş hareketin ütopya boyutunu oluşturmaktaysa, bunun toplumsal yaşama geçirilmesi de hareketin ideolojik kollarını belirlemektedir. Ütopya denilince akla denenmemiş, yaşanmamış, neredeyse gerçek dışı bir şey gelmektedir. Bu nedenle yaratıcı bir işlevi vardır; çünkü ütopya, yaşanmakta olan toplumsal gerçekliği aşma arzusunu ifade etmekte, bu aşmanın tasarımını çizmektedir. Sürgündeki bir toplum, farklı bir yer, başkalığa atıfta bulunarak karşı-toplum, alternatif yaşam fikrini beslemektedir. Dolayısıyla yenilikçi bir işlev görmektedir. Düşlenen altın çağın (sosyalizmdeki sınıfsız toplum ütopyasında olduğu gibi) geleceğe yönelik değil de, geçmişte yaşanmış ancak yitirilmiş bir döneme (İslamcı hareket için Asr-ı Saadet) yönelik olması, ütopyanın "yenilikçi" işlevinden bir şey kaybettirmemektedir. İslamcı toplumsal hareketler bugünkü eylemlerine geçmişe yönelerek, "ideal" toplumu düşleyerek, yani İslami ütopya ile yön verirler. Bugünkü modern dünya ile geçmişlerinden güç alarak başa çıkmaya çalışırlar. Modern dünyanın ve onun ilkelerinin reddi değildir söz konusu olan. İslami ütopya Ba-

39. A.Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 282.

tı modernliğinin karşısına çıkarılmak istenen alternatif bir yaşam tarzına atıftır. İnsanlar arası eşitlik, cinsler arası birbirini tamamlayıcılık, doğa ile uyum ve mutluluk diye tanımlanabilecek, kusursuz, çatışmaya yer olmayan bir ütopya demektir. Ütopya ideal bir toplum tasarımı olduğu ölçüde çatışmasız, çelişkisiz, kendi ile barışık bir dünya tanımlar. Ancak her toplumsal hareket ütopya ile beslendiği gibi, bir de ideolojik olarak teçhizatlanmıştır: Ütopya hareketin ideal boyutunu beslemekte, ideoloji ise bunu toplumsal pratikle eklemleme yolunu aramaktadır.[40] O halde İslamcı ütopya günümüzün toplumsal ilişkileri içinde nasıl ifadelenmektedir? Bu konuda ana hatlarıyla iki temel eğilimi birbirinden ayırt edebiliriz: kültürel İslam ve siyasal İslam.

6. Kültürel İslam ve Siyasal İslam

"Tüm sorunların temelinde İslami bir toplumun yokluğu yatmaktadır," tespitinden yola çıkarak Asr-ı Saadet dönemine göndermelerde bulunan İslamcı hareket, bu "ütopya"nın bugünkü modern toplum yaşamına nasıl geçirileceği konusunda farklı ideolojiler, farklı dinamikler üretmektedir. Hatta İslamcı örtünme hareketinin siyasal İslam ve kültürel İslam diye adlandırabileceğimiz iki farklı eylem mantığını içinde taşıdığını öne sürebiliriz. Siyasal İslam, eyleminde iktidarı ele geçirmeye öncelik veren, değişimi "yukarıdan aşağıya", "sistem" değişimi olarak tanımlayan, Batılı "emperyalist" güçler karşısında İslami kimliğini ve bağımsızlığını savunan, "devrimci" İslam olarak tanımlanabilir. Kültürel İslam'ın ise siyasi bir boyutu olmadığı anlamına gelmez bu. Ancak öncelik devlete değil bireye verilmektedir. Yeni bir sistem kurulmasından ziyade, iç dünyaların değiştirilmesi, kuşatılması öncelikli hedeftir. Kültürel İslam eğilimi, İslam'ın siyasallaşarak fakirleşmesinin, dünyevileşerek kutsallığından kaybetmesinin önünde

40. Bütün toplumsal eylemler için ideoloji ve ütopya boyutunun birbirini tamamlayıcılığı üzerine, bkz. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harvest Books, New York, 1936. Ayrıca Paul Ricœur, "L'histoire comme récit et comme pratique", *Esprit*, no. 6, Haziran 1981.

durmak istemektedir. Bir anlamda kültürel yön, İslami kimliğin oluşturulmasına, insanı ve toplumu dönüştürücü değer ve bakış açısının saptanmasına katkıda bulunmaktadır. Siyasi devrimci yön ise hareketin "kimliğinden" ziyade hareketin "düşmanı"na, yani Batı dünya sistemine karşı kendini siyasi düzeyde zırhlandırmaya çalışmaktadır. Bu, üçüncü dünyanın, mazlum halkın, devrimci bir tepkisidir diyebiliriz. Nitekim İran örneği İslam'ın siyasallaşmasına, devrimcileşmesine meşruluk kazandırmıştır. İran, Asr-ı Saadet döneminden beri gerçek İslami cemaatin yaratılmasını amaç edinen, buna yönelen ilk ülke olarak örnek alınmaktadır. İslami bir devlet kurarak İslami tebliğ hedefine maddi bir temel kazandırmış, Batılı ve emperyalist güçler karşısında bağımsızlığını ve İslami kimliğini ilan etmiştir. Bu durum, onun devrimci niteliğini ortaya koymakta ve güçlendirmektedir. İran modeli bir devrim örneği olarak siyasal İslamcı eğilimleri pekiştirmiştir.[41]

İran devrimini örnek alarak "siyasi bir silahlanmayı" ve toplumun yeniden İslamileştirilmesi için bir İslami devletin kurulmasını öngören siyasal İslamcı tavrın tersine, kültürel olarak isimlendirilen ikinci tavır siyaset karşısında dine, devlet karşısında da bireye önem verir. İran devrimine kuşkucu ve eleştirel bakan bu ikinci tavırdır.

Bu iki eğilim arasındaki farkları Gilles Kepel'in öne sürdüğü "yukarıdan aşağıya" İslamcı devrim modeli ve "aşağıdan yukarıya" cemaat ağırlıklı İslamileştirme eğilimleri olarak da tanımlayabiliriz. "Yukarıdan aşağıya hareket", toplumu bütünüyle değiştirerek şeriatı uygulamaya ve bunlara ulaşmak için de siyasi iktidarı doğrudan elde etmeye yönelik İslamcı hareketlerin eylem mantığıdır. Belirttiğimiz gibi en temel model İran devrimidir. Ancak Gilles Kepel, 80'lerden itibaren yeni bir İslamileştirme biçiminin ortaya çıktığına dikkatleri çekmiş ve bu "aşağıdan yukarıya" hareketliliğin amacının siyasi iktidardan ziyade bir cemaat alanı yapılandırarak bireyin gündelik yaşam planında bir kopuşu

41. Türkiye'deki İslamcı hareketlerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

amaçladığına işaret etmiştir. Karşı cemaatler oluşturarak toplumu aşağıdan yukarıya dönüştürmek ve siyasi hareketliliği bu şekilde sağlamak ise bu yeni eğilimin eylem stratejisini tanımlamaktadır.[42] Ancak göreceğimiz gibi, "aşağıdan yukarıya" İslamileştirme hareketinin kültürel boyutu ağır basmaktadır.

İslami hareketin iki merkez siması olan Abdurrahman Dilipak ve Ali Bulaç ile yaptığımız mülakatlar, siyasal İslam ve kültürel İslam arasındaki yaklaşım farklarına ışık tutar niteliktedir. Her ikisi de İslam'ı yeniden canlandırmak için kökenlere dönüşü savunan radikal İslamcı akımın içinde olmalarına rağmen, İslamcı hareketin iki ayrı dinamiğini temsil ettiklerini söyleyebiliriz. İslam'ın Batı emperyalizmi tarafından kıskaca alındığı tespitinden yola çıkan Dilipak, müslüman bireyin ve İslami toplumun özgür bir biçimde gelişebilmesine yönelik gerekli koşulları oluşturabilmek için siyasal eyleme öncelik verilmesini savunmaktadır. Dilipak gibi bir eylemci olarak tanımlanamayacak Ali Bulaç ise "siyasileşme" ve "insanileştirme"nin İslam'ı fakirleştireceğini öne sürerek, İslam'da "alternatif bir dünya görüşü" aramaktadır. Teknoloji ve toplum, bilgi ve gerçek, insan ve doğa arasındaki ilişkiler üzerine farklı bir bakış arayışıdır bu.

Tepeden inmeci değişimin söz konusu olduğu siyasal İslam hareketi, önceliği İslami devrime ve sistemi kuracak devlete vermektedir. Siyasi eyleme öncelik veren bu tavır eyleminde düzendışılığı savunmakta, düzene tepkiyi dile getirmekte ve çatışmacı yöne ağırlık vermektedir. "Düşman" her ne kadar soyut bir biçimde tanımlanmakta ise de (dış güçler, dünya emperyalizmi, şeytan vb), "hasmın" gücü hareketin esas motoru olmaktadır. Kendini Batı dünyası tarafından "kuşatılmış", "ezilmiş", "mazlum" olarak tanımlayan siyasi eğilim, İslamcı aktörün ve taşıdığı değerlerin varlığına işaret etmekte zorlanmaktadır. "Sistem"le çatışmayı ön plana çıkaran siyasal İslam'a karşın, kültürel İslam yeni değer taşıyıcılığını üstlenmektedir. Hareketi "müslüman kişiliği ve kimliğine" temellendirerek, "öncelikle zihni dünyada tam bağımsızlı-

42. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Seuil, Paris, 1991; *Tanrının İntikamı* (çev. Selma Kırmız), İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

ğı" savunmaktadır.[43] Bu akım, İslam ve siyaset, gelenek ve modernizm, din ve dünyevilik, inanç ve akılcı pozitivizm arasındaki gerilimleri sorgulayarak, İslam-Batı arasındaki karşıtlığı yeni bir düşünsel dinamiğe oturtmaktadır.

Çok farklı saflarda ve kültürel mekânlarda yer almakla birlikte, birçok İslamcı düşünür İslam'ın "farklılığını" "özgüllüğünü" vurgulamaya çalışırlar. Modernizmin müslüman kesimleri dahi kuşattığı tespitinden yola çıkarak, İslam'a dayalı, farklı, alternatif bir dünya görüşünü savunmaktadırlar. İslam'ın siyasallaşmasına kuşkucu ve eleştirel bakanlar arasında bulunan İsmail Kara, "ilerleme", "laiklik" ve "pozitivizm"in çağdaş İslamcı hareketlere hâkim olduğunu ve bunun "İslam'ı törpülediğini" ileri sürmektedir. Asr-ı Saadet dönemine yönelişin, "sapmaları gidererek" "aslına irca" etmek, yani bir "geriye dönüş" hareketi olduğunu, ancak siyasal iktidar peşinde koşan İslamcılar'ın geriye bakmaktan çok mevcut problemlere yönelerek, "ilerlemeci" düşüncenin hâkimiyetine girdiklerini söyler.[44] Benzer bir biçimde, çağdaş müslüman aydınların İslamiyet'in bilimle barışık olduğunu, İslam'ın akla, bilime çok önem verdiğini, hatta mucizelerin bile bilimsel keşiflere işaret etmiş olduklarını ispatlamaya girişerek, esasında gerçek laikliğin (yani hayatın, ilişkilerin, düşünme biçimlerinin, hatta dinin dünyevileştirilmesi, dindışı alanlara sürülmesi anlamında) ve pozitivizmin "sadık ve gönüllü hizmetkârları" olduklarını göstermektedir.[45] İslami dünya görüşünün modernizmin etkisinden temizlenerek özgül bir biçimde oluşmasını sahiplenen Kara, geleceği garantilemek adına yapılan siyasi hesaplaşmalar yerine "müslüman kalma" mücadelesini yeğlemektedir.

Ruşen Çakır'ın deyişiyle, dünyevi iktidar uğruna "ayetin sloganlaştırılmasına" karşı çıkan ve ulemanın yerini alan müslüman aydınlar "hem kurtarılmak istenen İslam'ı, hem kurtulunmak istenen Batı'yı" tanımlamaya çalışmaktadırlar.[46] Paradoksal bir bi-

43. Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 227.

44. Mehmet Metiner, "İsmail Kara ile Söyleşi", *Girişim* , Mayıs, 1987, s. 12.

45. İsmail Kara, "İslamcılar, Mucizeler, Bilim ve Pozitivizm", *Dergâh*, no. 6, Ağustos 1990, ss. 18-9.

46. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, ss. 252, 254.

çimde, İslami dünya görüşünün özgüllüğünü en çok sahiplenen müslümanlar aynı zamanda Batı modernizmini de en çok takip eden, ona en çok atıfta bulunanlardır. İslam'ı dünyevileştirme eğilimine ilk karşı çıkan müslüman aydın İsmet Özel'in *Üç Mesele*'de geliştirdiği anti-modernist düşünce, Batılı ve müslüman düşünürlerin eserlerinden beslenmektedir.[47] Nabi Avcı, Batı'daki bazı düşünce akımlarıyla İslamcı düşünce arasında kurulan paralellikler için "Sazlarımızı akort ederken, yani en uygun kavramsal düzlemi yakalamaya çalışırken, ister istemez onlarla aynı perdelerde dolaştığımız görülüyor," demektedir.[48] Müslüman aydınlar, Batı dünyasının içerisinden gelen modernizm tartışmalarını takip ederek, Batı dünyası karşısında siyasi rejimsel "naif" bir tepki oluşturmaktan ziyade, ibreyi "dünyayı anlamaya" doğru kaydırmaktadırlar.[49] Bir yandan geleneksel İslam'ı eleştirmekte, diğer yandan ise modernizmin İslam'ı kuşatmasına karşı durmaya çalışmaktadırlar. Ali Bulaç "Ne hurafelere bulaşmış gelenekçilik ve muhafazakârlık, ne de Kur'an'ı mutlaklaştırılmış akıl ve pozitivist verilerle tevil etmek isteyen rasyonalizm ve modernizm," diyerek modernizme karşı en iyi korunmanın müslümanları tüm yeryüzünde toplumsal davranışlarında birleştiren Sünnet olduğunu ileri

47. Türkiye'deki İslamcı hareketlerin, diğer müslüman ülkelerden farklı olarak, Batı dünyasının düşünce akımlarını takip etmesi birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. İslamcı aydınlar arasında örneğin Feyerabend'in *Yönteme Hayır* adlı kitabı, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'si, Ivan Illich'in *Okulsuz Toplum*'u ve Marcuse'un kitapları revaçtadır. İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* isimli kitabında, Amerikan özgürlükçülerine, emperyalizme yurttaş bilinciyle direnenlere atıfta bulunur. Nabi Avcı, *Bombacı Parmenides* adlı kitabında, Heidegger'den yola çıkarak, bugünkü teknik ile eski Yunan düşüncesi, atom bombası ile Parmenides'in şiirleri arasında bir ilişki olduğunu belirterek, her kültürün özgünlüğü, bütünlüğü üzerinde durur. Ali Bulaç *Din ve Modernizm* adlı kitabında post-modernizm teorilerini tartışmıştır. Hatta müslüman aydınlardan biri "Böyle giderse 68'e, Frankfurt Okulu'na, anti-psikiyatriye müslümanlar sahip çıkacak. Mesela Capra, Illich, Foucault gibi isimler müslümanlar arasında çok saygın ve popülerdir," demiştir; aktaran R. Çakır, *a.g.e.*, ss. 267-8.

48. Necati Polat, "Nabi Avcı ile Söyleşi", *Gergedan*, no. 11, Ocak 1988.

49. Nabi Avcı, örneğin Mısır'daki Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın önde gelen kadın temsilcilerinden birinin "Aslında atom bombasını ilk biz imal etmeliydik," gibi sözlerini örnek alarak, Türk müslüman aydınlarının "uzaktan uzağa da olsa, Parmenides diye birinin yaşadığım ve atom bombası denilen meretin öyle durduk yerde ortaya çıkmadığım" bildiklerini yazarak teknik ile kültürün bir bütün oluşturduğunun altını çizmektedir. Nabi Avcı, *Bombacı Parmenides*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989, s. 201.

sürer. Sünnet aradan kalktığında, sözgelimi kadınlarla el sıkışılabilir, başörtüsü atılabilir ve dilenilen zaman ve rekâtta namaz kılınabilirse modernizmin kolayca müslüman dünyaya sızacağını, kurumlarını, alışkanlıklarını dikte edeceğini söylemektedir.[50] İslamcı akım Batı modernizmi ile arasındaki farklılığını, yani başkalığını, bireyin ilahi güce teslimiyeti, kadın erkek birlikteliğinin ritüelleri ve kadın gövdesinin mahremiyeti üzerinde çizmektedir. Kadın örtünerek, kulun teslimiyetini, kadın erkek arasındaki mahremiyet sınırlarını, yasak alanları hatırlatarak, dinin sınırlarına çekilmesi ve cinsler arası yasakların kalkması üzerine kurulu seküler ve liberal Batı modernizmi karşısında İslami farklılığın iletişimini üstlenmektedir.

Ancak kadının cins kimliği de İslamcı hareketler içindeki iki eğilime göre değişmektedir. Siyasal İslamcı akım kadının militan, "mücahide" kimliğini ön plana çıkarmaktadır. İslamcı akım devrimci ifadelenmelere yöneldikçe, siyasi radikalizm beraberinde kadının militan kimliğini pekiştirmektedir. Örneğin tam tesettürü savunan radikal İslamcı kadınların *Mektup* dergisinde, tüm devrimlerin sembolü haline gelmiş kalaşnikof, tam tesettürlü, yani çarşaf ve peçeli kadınların ellerindedir. Kadının kimliği kolektif hareket içinde tanımlanmakta, ancak İslam'ı yayma, "tebliğ etme" çerçevesinde kadının "eğitimi" desteklenmektedir. Nitekim *Mektup* dergisinin yayın yönetmeni Emine Şenlikoğlu'nun *Bize Nasıl Kıydınız* adlı romanının kadın kahramanı Rabia önceleri "erkeklerin içinde" dışarıda çalışan, üstelik "açık saçık", gece yarıları erkeklerle birlikte otobüslere binen bir kadın iken, Hüseyin ağabeyinin tebliği üzerine yavaş yavaş İslam'a yönelir, çalışmayı bırakır, örtünür ve evlenmek için de "Dinine hizmet edecek dava arkadaşı istiyorum," der. Evlenmek için sıraladığı şartlar arasında mütevazı yaşama verdiği önemi ("Pahalı ve fantezi eşya istemiyorum ... eşyam ihtiyaç kadar olmalıdır"), İslam'ın kurallarına bağlılığını, örtüneceğini ("Eski elbise giyerim, eski ayakkabı giyerim, fakat İslam'dan taviz veren dış kıyafeti asla giymem"), eşinin sö-

50. Ali Bulaç, "Ahlaki ve Fikri İki Sapma", *Kitap Dergisi*, no.16-17, Haziran/Temmuz 1988, s. 22.

zünden çıkmayacağını ("Eşimden izinsiz hiçbir yere gitmem"), başka erkeklerle bir arada bulunmayacağını ("Mahremimden başkasına çıkmam") ifade eden kadın kahraman, Batılı yaşama, modern eşyalara özenen kız kardeşiyle tam bir zıtlık çizmektedir.[51] Şenlikoğlu, erkeklerin de İslam'ın kanunlarına göre yaşamakla yükümlü olduklarını hatırlatan kitabında, ideal müslüman kadını tanımlarken "Müslüman kadın ukala olmaz, müsrif olmaz, modanın esiri de olmaz ... kocasının sözünü yerine getirmekten utanmaz," diye yazmaktadır.[52]

İslamcı hareketin tanınmış kadın militanlarından Mısırlı Zaynab al Ghazali ile yapılan söyleşi de siyasal devrimci İslam ile geleneksel cins kimlikleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Yaşamını adadığı siyasi ve dini misyon bir yandan, aile içindeki rollerine verdiği öncelik diğer yandan, birey-kadın olarak kimliğini ikinci plana itmektedir. İlk evliliğini İslamcı misyonuna engel olarak değerlendiren Ghazali, İslam dininin, annelik görevine engel olmadığı takdirde, kadınların aktif bir biçimde siyasi yaşama katılmasını ya da başka bir şey olmasını engellemediğini söyler. Ancak kadının en önemli misyonunun ve en kutsal görevinin annelik ve zevcelik olduğunu hatırlatır.[53]

Devrimci İslamcı eğilim geleneksel müslüman kadından farklı olarak kadının militan-mücahide kimliğini oluşturmaktadır. Ancak radikal İslam geleneksel cins ilişkilerini sorgulamamakta, neredeyse pekiştirmektedir. Kadının bireysel kimliğinden ziyade rolleri, görevleri İslamiyet'e uygunluğu açısından konu edinilmekte, kadın İslamcı projeye sadakati dile getirmektedir. Bu eğilim, eğitim ve kültür düzeyi düşük, "halk İslamı"ndan gelen kesimlere hitap eden yayınlarla "hakiki İslam"ı sunmaya çalışmakta, ancak "ucuz radikalizm ve popülizm" söylemleri, güçlenen yenilikçi İslam yorumlarının gerisinde kalmaktadır.[54] Nitekim *Mektup*

51. Emine Şenlikoğlu, *Bize Nasıl Kıydınız*, Mektup Yayınları, İstanbul, (t.y.), ss. 227-8.

52. Emine Şenlikoğlu, *İslam'da Erkek*, Mektup Yayınları, İstanbul, 1988, s. 164.

53. "An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali", der. Elizabeth W. Fernea, *Women and the Family in the Middle East*, New Voices of Change, The University of Texas Press, Teksas, 1985, s. 236.

54. R. Çakır, *a.g.e.*, ss. 195-6.

dergisinin ve Emine Şenlikoğlu'nun İslamcılığını en başta müslüman aydınlar eleştirerek, bunu kentleri dolduran taşralılardaki "lümpenleşme ve müslümanlaşma" eğiliminin kaynaşması olarak görmekte, "İslami bir arabesk" doğduğunu söylemektedirler.[55]

7. Toplumsal Pratik

Tüm sorunların çözümü gibi kadınların kurtuluşunu da İslami sistemin kurulmasına bağlayan devrimci İslam söylemi, toplumsal pratik tarafından sınanmaktadır. Kadınlara iman ve cihad yolunda, "mümine" ve "mücahide" olarak rol veren siyasal İslam, kadınların gündelik yaşamda karşılaştıkları sorunların çözümünü gelecekteki ideal İslami topluma ertelemektedir. Toplumsal gerçekliği oluşturan kadın erkek deneyimlerinden bağımsız bir biçimde, siyasal İslam söylemi geçmişteki İslami ütopya ile gelecekteki İslami sisteme göndermeler üzerine kuruludur. Araştırmamızda bu soyut söylemin kadınların toplumsal pratiği ile nasıl karşı karşıya kaldığını, somut ve gündelik yaşamları tarafından sınandığını görebiliriz.

7.1. Yaşam Stratejileri

Radikal, kolektif ve siyasi bir İslamcı hareketin ardında, kadınlar birey olarak söz sahibi olmak üzere yaşam stratejileri geliştirmektedir. Hatta siyasi hareket kadının mahrem alandan kamusal alana çıkmasını mümkün kılmaktadır. İslamcı hareket, kadınların konumuna ilişkin tutuculuğuna rağmen, kadınlara alternatif yaşam olanakları –örtünme hakkını arayan direnişlere katılmalarının yanı sıra, Kuran okuma toplantıları, dergi çıkarma aktiviteleri– aralayarak bireysel özgürlüklerine sahip çıkmalarını mümkün kılmaktadır.[56]

Üniversite eğitiminin ise, kadınların bireysel yaşam stratejileri geliştirmelerinde rolü büyüktür. Eğitim yoluyla bir yandan

55. "İslami Arabeskin Dili", *Kitap Dergisi*, no. 28, Haziran 1989.
56. Yeşim Arat, *a.g.e.*, ss. 95-9.

geldikleri taşra kentlerine ve aile çevrelerine göre serbestlik elde etmekte, evliliği geciktirebilmek tedirler:

Eskişehir'deki ailem üniversiteye gittiğim için buradaı kalmama izin veriyor. Veya bir evlenme olayını daha geriye itebiliyorum. Ama Kuran Kursu'na gitseydim, bu engel teşkil etmeyecekti onlar için, istedikleri zaman beni alacaklardı. Tam anlamıyla kendimi yetiştirmeden aile hayatına atılmak beni korkuttu belki. Bilmiyorum, o yüzden okumayı seviyorum.

Diğer yandan okumak, ufuk genişletmenin, hatta kendi kimliğini tanımlamanın bir yolu olarak değerlendirilmektedir:

Ufkumuzu genişletmek için, tekdüze düşünmemek, sınırlı bir dünya içinde hapsolmamak için okuyoruz. Ayrıca okumak, insanın kendini tanımasını mümkün kılıyor.

Eğitim ve okumak her ne kadar İslamcı hareketin erkekleri nezdinde kadının analık ve dinsel görevlerinin bir uzantısı olarak kabul görmekteyse de, kadınlar için kişilik kazanma, bireyselleşme süreçlerine katkıda bulunarak, yaşamlarını belirleyecek şeylerdi. Tartışmalar yoluyla hazır ideolojik kalıplar kırıldığında, araştırma gruplarındaki kızlar, eğitim yapmanın kişisel bir gereksinimi dile getirdiğini, din ile doğrudan bir ilişkisi olmadığını ifade ederler:

Bence bu dini bir olay olmaktan çok insani bir olay. Yani insanla dini ayırıyorum manasına değil ama, müslüman olmasak da belki okumak isteyecektik. Yapımız gereği, isteyecektik. Yani bütün davranışlarımızı dinle açıklamak zorunda değiliz, hani dini tebliğ için, dini için okuyor, dinine sosyal statü kazandırmak için okuyor, sırf bunlar olamaz.

Müslüman kadınlar için eğitim, herkes için olduğu gibi yaşam çizgilerinin doğal eğrisi üzerine oturuyordu:

Biz zaten ilkokuldayken ortaokula gitmek istiyorduk, ortaokuldayken liseye gitmek, şimdi de üniversite...

Geldikleri toplumsal sınıflar, ayrıca sahiplendikleri müslüman kimlikleri nedeniyle, kendilerini eğitim yoluyla ispat etme zorunluluğunu daha fazla hissetmekteydiler:

Niye ben mesela okumayayım? Müslüman devamlı geri kalmış durumda. Mesela ben bir yabancı dergiyi okuyup yabancı ülkelerde ne gibi gelişmeler oluyor, öğrenmeliyim. Benim hakkım. Kendimizi ispatlama çabamız var...

Nitekim kendilerini ispatlama çabası, eğitim ve üniversite duvarlarını aşarak, toplumsal yaşam alanına doğru taşmaktadır. Çalışma dünyasına atmayı düşündükleri adımla, ev içi kadın kimliğine olduğu kadar İslamcı harekete göre de özerk bir alan yaratmaktadırlar. Mesleki kimlik özlemleri, İslam'ın kendilerine eğitim için tanıdığı sınırları zorlamaktadır. Eğitim, "çocukların daha iyi yetiştirilmesi ya da İslam'ın daha iyi tebliğ edilmesi" için verilen bir hak olmaktan çıkıp, kendi yaşam stratejilerinde bir kilometre taşı olmaktadır.

Kadının çalışmasına ilişkin tartışmalarda iki farklı tavrın ortaya çıktığını hatırlayalım. Birinci eğilime göre kadının asıl görevi anneliktir, dolayısıyla eğitim mutlaka çalışmak amacıyla değil, çocukları daha iyi yetiştirmek için yapılır. Bu tavrı özellikle dergi yayıncısı olan, gruptaki kadınlara göre yaşça daha büyük ve daha "bilgili" olan grup davetlisi kadın savunmuş ve bu açıklama grupça da benimsenmişti. İkinci görüş, erkek davetlinin kadınlara dini görevlerini hatırlatan görüşüydü. Eğitim yapan kadınların temel amacı İslam'ı yaymak olmalıydı. İlk ikisine karşı ise bir üçüncü tavır, grup üyeleri tarafından mesleki yaşamlarının sahiplenilmesiyle ifade bulmaktadır. Çocukları daha iyi yetiştirmek ya da İslam'ı daha iyi tebliğ edebilmek amacıyla eğitim yaptıkları görüşüne katılmayan bir tıp öğrencisi kızın kararlı çıkışı, eğitim ve meslek edinme arasındaki devamlılığı savunur:

> Biraz önce, müslüman bir kadının her şeyden önce ailesine hizmet etmek zorunda olduğunu söylediniz. Elbette, ancak ben çevreme de faydalı olmak istiyorum. Şimdi de sadece tebliğ için okuyoruz gibi bir hal oldu... İçimizden biri kadın doğumcu olmak istiyor diyelim. Muhakkak hastalarına faydalı olmak ister. Bir kadın doğumcu olarak çalışmak, tedavi etmek ister.

Kadınların çalışma fikri, önce toplumsal fayda çerçevesinde ortaya atılmaktadır. Kadınlar eğitim yaparak, doktor, eczacı, öğretmen olarak çalışmak istiyor, bunu da müslüman kadınlara ve çevrelerine faydalı olmak için yapacaklarını belirtiyorlardı. Ancak bu eğilim daha radikal bir biçimde dile getirilerek, önce çalışmanın İslam tarafından yasaklanmadığı ileri sürülür ve arkasından da, kadınların sadece anne olmayı isteyebilecekleri gibi eğitim ve toplumsal yaşamı da tercih edebilecekleri, yani bunun bir

kişisel tercih meselesi olduğu belirtilir:

İslam yoruma açıktır. Bir hanım annelik vazifesinin asıl olduğunu, her şeyden önce geldiğini düşünebilir. Bu kadın için en güzel şey çocuklarıyla ilgilenmesi ve evde oturmasıdır. İslam'dan bunu anlayabilir. Ben de İslam'a bakıyorum ve diyorum ki madem ki İslam kadınların da sosyal hayata, ekonomik hayata katılımı olan bir din ve açık bir şekilde bunları yasaklamadığına göre – bakın tavsiye edilmiştir demiyorum, yasaklamamıştır– o halde ben okuyacağım... Yani bir kısım kadınların kendilerini sadece anne olarak düşünmesi bir kısmının da sosyal hayatın bir parçası, yani evinin dışında da bir varlığı olan bir insan olarak düşünmesi İslam'ın ... insan ihtiyaçlarına cevap veren elastiki bir nizam olmasından kaynaklanıyor.

Müslüman kadınlar, toplumsal yaşama katılma isteklerini ifade ederek, kadın kimliğini zorunlu olarak annelik görevleriyle sınırlamamak istemektedirler. İslam'ın kadına tanıdığı mahrem alanı eğitim ve siyasi hareket aracılığıyla terk etmekte, kendilerini sınıfta, yolda, otobüste, tüm kentsel mekânlarda kadınla erkeğin ortak yaşam alanlarında bulmaktadırlar. Toplumsal pratikleri, İslamcı söylemi zorlamaktadır. Bireyselleşen yaşam stratejileri, potansiyel olarak İslami çevre ve özellikle erkeklerle çatışma tohumlarını taşımaktadır.

7.2. Erkeklerle Çatışma

Araştırma grubuna tartışmacı olarak örtülü eşiyle birlikte davet edilen siyasal İslamcı söylemin önemli temsilcilerinden biri "kadınları haklarını korumaya kışkırtmak" istediğini ifade etmektedir. Davetli konuşmacı, kadın-erkek sorunu diye bir şey tanımadığını söyleyerek ve "insan" tanımını ön plana çıkaran İslamcı yaklaşımını sunarak konuşmaya başlar:

Ben, bir erkek-kadın sorunu görmüyorum, hepimiz insanız. Ama hayatın devamı için farklı cinsler olarak yaratılmışız... Zaman içinde öyle sanıyorum ki, erkekler fiziki güçlerini, kadınları kendi istedikleri yönde yönlendirme noktasında kullanma yolunu seçtiler. Çünkü servet genelde onların elindeydi, silah onların elindeydi, iktidara da onlar sahipti.

Konuşmacı kendisini İslam dininin kadınlara verdiği hakları savunan bir müslüman erkek olarak ortaya koymaktadır. Yaşanan "geleneksel" nitelikli müslüman uygulamalarını değil, yazılı metne başvuran radikal İslamcı söylemi sahiplenmektedir:

Ben kadınların vahiy sorumluluklarından uzaklaştıklarını düşünüyorum. Allah'ın kendilerine verdiği hakkı kimden olursa olsun, bu hak kim tarafından gaspediliyorsa, yeniden almalarını istiyorum.

Bilginin "kadın ve erkek için bir farz olduğunu", erkekler için neler "ihtiyaçsa" kadın için de onların ihtiyaç olduğunu söylemesine rağmen, kadının çalışması konusuna gelince konuşmacı, bunu kadının doğasına, İslam'ın kurallarına aykırı bulmakta, hatta "çevre kirliliğine" yol açtığını savunacak kadar keskin bir tavır içine girmektedir:

Analık vasfını gölgeleyebilecek herhangi bir davranış veya tavır içerisine giremez. Çünkü bu bir çevre kirlenmesi olayıdır, yani insanın kendi doğal dengesinin dışında bir yabancılaşma olayı, doğaya yabancılaşma olayıdır.

Kadının "fıtri özelliklerini" ileri sürerek kadınların çalışmasına sınırlamalar getiren konuşmacı, kadının bilgisini de "kendisine saklayarak israf edemeyeceğini" ve onu "tebliğde insanların yararına kullanması" gerektiğini söyleyerek, siyasal İslamcı yaklaşımın kadınlara bir yandan atfettiği dini-siyasi rolü, diğer yandan öz-doğacı tanımları bir kez daha sergilemektedir. Kadınlar ev içinde ve erkeklerle olan ilişkilerinde geleneksel anne ve zevce rolleri içinde tutulmakta,"doğaları" öne sürülerek kendilerine sınırlamalar getirilmekte, dini-siyasi eylem bağlamında ise bilgilenmelerine hoşgörülü bakılmaktadır. Toplumda militan, özel yaşamda geleneksel müslüman kadın, siyasal İslamcı hareketin idealize ettiği kadın tiplemesidir.

Ancak kadınlar aynı ideali paylaşmamaktadırlar. İslamcı kadınlar, erkeklerin de "vahiy" sorumluluklarını yerine getirmedikleri, eğer getirselerdi kadmların annelik görevleri ile çalışma hayatını daha kolay birleştirebilecekleri fikrini ortaya atarak, İslamcı liderin görüşlerine karşı gelirler:

Kadının anne olması bilgiye ulaşmasına, onun ilme ulaşmasına engel değil. Kadınlar her ikisini de yapabilirler. Ancak çocuklar doğunca, bakımı meselesi çıkıyor. Ancak kadının bakması niye zorunluluk oluyor, erkeğin de çocuğa bakması bir zorunluluk.

Kadınların annelik görevlerinin yanı sıra toplumsal yaşama katılmak istemeleri müslüman erkekler ve kadınlar arasında tar-

tışma zemini oluşturmaktadır. O ana değin, grup üyeleri, sosyoloğa İslam dininde erkeklerin de kadın haklarına saygı gösterdiklerini kanıtlamak için erkek "liderin" söylediklerini desteklemektedirler. Öte yandan, müslüman kadınların annelik görevinin erkekler ile paylaşılmasını talep eden görüşlerinin Batılı feministlerin savunduklarına da tekabül etmesi dikkat çeker niteliktedir.[57]

İslamcı erkek ile kadınlar arasında başgösteren bu çatışmanın üstesinden, İslamcı ütopyaya doğru bir çıkış yapılarak gelinmek istenmektedir. Şöyle ki, "İslam tamamiyle topluma egemen olunca nasıl olsa tüm sorunların çözüme kavuşacağı" siyasal İslamcı söylem içinde ifade edilmektedir. Konuşmacı ideal İslami toplumu düşleyerek, kadınların karşılaştıkları güçlükleri –hem de devlet yardımıyla– ortadan kaldırmaktadır:

İslam'ı, bugünkü düzende yaşamak bir şey, İslami düzen içinde yaşamak başka bir şeydir... İslami toplumda benim hanımım çocuğunu emzirmek zorunda bile değil... çocuğun süt annesini bulacağım. Ayrıca devletin de dinin getirdiği yükümlülükleri, zorunlulukları örgütlemesi gerekir.

Grup üyeleri erkek davetli ile beraber Asr-ı Saadet dönemine göndermeler yaparak, kadınların nasıl çocuklarını vakıflara bırakarak toplumsal faaliyetlerde bulunduklarını, sermaye sahibi olup ticaret yaptıklarını özlem içinde sıralamaya girişerek, İslam dini uygulanınca zaten kadınlar açısından hiçbir sorun kalmadığını iddia ederek, İslamcı ideolojiye sığınırlar. Ancak ütopyanın büyüsü sosyoloğun konuşmacının eşine çocuklarla yaşamını nasıl düzenlediğini sorması üzerine bozulur. Zira grup üyeleri, göndermeler yapılan ütopya ile yaşanan gerçek arasındaki farkın yeniden bilincine varmaktadırlar. Kadın konuşmacı, İslam üzerine kapsayıcı ve ideolojik bir söylev çekmeden, kendi yaşamını somut bir biçim de tasvir etmektedir:

Üç çocuğum var, ancak ... bey çocukları çok seviyor, bunu az buluyor. Çok çalıştığı için, tüm sorumluluklar benim üstüme kalıyor. Tabii ben büyük fedakârlıklara katlanmak zorunda kalıyorum. Sosyal yaşamım yok gibi bir şey.

57. Çocuğun bakımının en küçük yaştan itibaren annelerin yanı sıra babalar tarafından da eşit bir sorumlulukla paylaşılması gerektiğini ve bunun kişilik gelişmesini olumlu yönde etkileyeceğini savunan görüş için bkz. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, 1974.

Buraya gelmek için bile akşamdan beri kafamda birtakım programlar oluşturup duruyorum. Çocukları nereye bıraksam, ne yapsam. Ve tabii aklım evde kalarak geldim buraya. Bu bir çözüme kavuşsa ben de çok memnun olacağım. Yine de sağolsun büyük ölçüde faydalı oluyor, ben çok şanslıyım diye düşünüyorum. Tabii daha kolay olsa, daha hareketli bir yaşantım olsa, monotonluktan kurtulsam daha iyi olacak yani. Sosyal hayata katılmayı, daha aktif olarak katılmayı istiyorum tabii.

Tartışmalar açısından fevkalade belirleyici olan bu mütevazı müdahale, idealize İslami bir toplum söyleminin ardında kadınların kendi yaşamlarına ait özlemlerini, yaşam stratejilerini dillendirmektedir. Kadın, radikal İslamcı hareketin içinde olmakla beraber, totolojik bir söylem yerine, müslüman olsunlar olmasınlar, toplumsal bir etkinlikte bulunmak isteyen tüm kadınların anne olarak yaşadıkları sorunları dile getirmektedir. Toplumsal hareket içindeki konumu nedeniyle de görüşleri grupça dikkate alınmaktadır. Başka bir deyişle, görüşleri ne kendisinin ne de kocasının "cahil ve geleneksel müslüman" oldukları gerekçesiyle eleştirilemezdi. Çünkü onlar radikal İslam'ın "örnek" kişileriydiler. Üstelik kocası İslamcı harekette müslüman kadınların haklarını savunmaktaydı.

Bu müdahale sonucunda toplumsal yaşama katılma arzusu özgür bir biçimde ifade edilebilir hale geldi ve kadınların annelik görevlerinin birincilliğini hatırlatan ideolojik tavır zayıfladı. Ancak ideolojik kırılma, siyasi direnişleri de beraberinde getirmektedir. İslamcı kadınlar, "siyasi çözümü", yani İslami sistemin kurulmasına öncelik veren pozisyonu savunan erkek konuşmacının görüşlerini benimsediler. Günümüz toplumundaki çalışma koşullarını eleştirerek, kadınların özgürlüğünü kısıtlayan şeyin, zannettiğimizin tersine, tam günlük çalışma olduğunu söylediler; çalışma sorununu ele almadan önce sistemin değişmesini öngören tavra yaklaştılar. Erkek tartışmacı İslami sistemin sorunları çözeceğini ileri sürmeye bu minvalde devam eder:

Ben siyasi çözüm öneriyorum... Mesela şimdi hanımım başörtüsünü savunmak için bir dernek oluşturalım diyor. E, gece diyorum, ben bir yerde, sen başka bir yerde, sabaha kadar çalışırsak ailemizi alıp götürür. Çünkü benim ekstra işlerim var... İslam'da iki hukuk sistemi vardır: dar-ül harb ve dar-ül İslam. Bugün, yaşadığımız düzende davranışlarımız farklıdır. İslami sistemde hiçbir sorun kalmayacaktır. Devlet ya da daha doğrusu cemaat kendisini örgüt-

leyecektir... Vardı, öyle bir sürü vakıf kurulmuştu, kadınlar çocuklarını oraya bırakıyor ve kendileri sosyal faaliyetlere katılabiliyorlardı...

İslamcı erkek, aile bütünlüğünün kadının aile içindeki yerine bağlı olduğuna ilişkin gelenekçi düşünceyi savunduğu gibi, tüm devrimcilerin (İslamcı ya da solcu) inancı olan bir görüşü de sahiplenmekteydi: Devrimden sonra bütün sorunlar çözülecektir.

Ancak tüm sorunları devrim sonrasına erteleyen bu söylem, kadın erkek çiftinin yaşadığı gündelik deneyimlerin gerçekliği karşısında çözülecektir. Karı koca arasında esprili bir tonda yer alacak tartışma, siyasi söylemin sınırlarını teşhir edecektir. Siyaset İslami renkte de olsa, kadının kimlik mücadelesinde çaresiz kalmaktadır.

Nitekim kadın davetli, toplumsal yaşama katılma isteğinin ardından, bu kez aile yaşamında da kadın erkek arasında paylaşımın gerekliliğine işaret ederek bir adım daha ileri gider ve kocasının ailede babalık görevini tam olarak yerine getirmediğini söyleyerek hoşnutsuzluğunu dile getirir:

Ben mesela milletvekili olmasına karşıyım ... beyin. O zaman çocuklar başlıyor, "Anne, nerde baba" diye sormaya. Babayı göremiyor ki çocuk.

Davetli çift arasındaki sürtüşme, özel yaşama yönelik bir nitelik kazanmaya başlar. Erkek konuşmacı da karısı kadar kadar özgür konuşmaya çalışarak, "Bizim hanıma, bu gidişle feminist olacaksın diyorum, o da hakaret gibi telakki ediyor," diyerek şaka yollu kadınların bu sorgulamalarını tasvip etmediğini belirterek, meydan okur. Ne var ki takılmanın ötesinde, İslamcı erkeğin gizli tedirginliğini açıklayacak bir şekilde feminizm, İslamcı kadınların kimlik oluşturmalarında önemli bir yere sahip görünmektedir.[58]

7.3. Feminizm

İslamcı hareket içinde hesapta olmayan bir biçimde kadınlar ve erkekler arasında ortaya çıkan gerilimlerin ve çelişkilerin niteliği-

58. Nitekim, araştırmamıza bağlı olarak ve katılan kişilerle yaptıkları görüşmeler sonucu *Nokta* dergisi "Türbanlı Feministler" kapaklı bir sayı hazırlamıştır. Bkz. *Nokta* (haftalık dergi), 1987, no. 50.

ne *Zaman* gazetesinde yer alan feminizm tartışmaları ışık tutmaktadır. Kültürel İslamcı akımın düşünürlerinden Ali Bulaç, feministleri sert bir biçimde eleştiren bir yazısı sonucunda kendisini İslamcı kadınların yönelttiği sorgulamaların odağında buluverir. İslamcı kadınlar bu makaledeki görüşlere kadın haklarından yana tavır koyarak karşı çıkarlar ve *Zaman* gazetesinde bir dizi yazı yayımlarlar. Bu tartışma, İslamcı kadınların toplumsal yaşama katılma özlemlerini ve bağımsız kişilik oluşturma mücadelelerini gün ışığına çıkarmaktadır.

Ali Bulaç'ın "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlıklı yazısının girişinde, feminist hareketin ilk dönemindeki talepleri, kadınların kapitalist düzen tarafından sömürülmelerine ve ikinci sınıf vatandaş sayılmalarına karşı çıktığı için yerinde bulunmaktadır. Ancak Bulaç günümüz Batı refah toplumlarına gelindiğinde, düşük ücret ve çalışma koşullarının kötülüğü gibi sorunların çözümlendiğini, bununla birlikte erkeklerin de kadınlar kadar modernliğin tahribatlarına maruz kaldıklarını ileri sürmektedir. Teknoloji, üretim ve yabancılaşma gibi modernliğin beraberinde getirdiği sorunların artık yalnızca kadınların değil, tüm insanlığın sorunu olduğunu ifade eden yazar, feminist hareketin toplumsal muhalefet anlamını yitirdiğini düşünmektedir. "Bizim gibi kalkınmamış" toplumlara gelince ise Bulaç, toplumumuzun tarihini idealize ederek zaten feminizme gerek olmadığını ima etmektedir:

> Peki bize ne oluyor? Bizim tarihimizde ve kültürümüzde kadın horlanmadı, aşağılanmadı. Fabrikalarda gün boyu köleler gibi çalıştırılmadı, gecekonduların izbe sokaklarında bir ekmeğe muhtaç bırakılmadı, namusu satılığa çıkarılmadı.

Bulaç, bugün "çarpık sanayileşme ve aptallaştırıcı modernizmin" kadını nesneleştirdiğini öne sürerek, bunun karşısında da feminizmin değil, kadınların örtünmesinin "soylu bir başkaldırı" olduğunu yazmaktadır. Feminizmin ise "modernizmin hizmetinde" bir akım olduğunu ve üstelik "kadını erkeğe karşı ayaklanmaya çağırarak", kadın-erkek ilişkisini zedelediğini düşünmektedir. Bulaç'a göre, eğer feminizm bir yaşam biçimine dönüşecek olursa, erkekler ve kadınlar arasında çatışma, nefret ve tedirginliğe dayalı ilişkiler yerleşecek ve insan nesli varlığını idame ettireme-

yecektir çünkü "mümkün olan tek cinsel ilişki eşcinsellik ve lezbiyenlik olarak kendini gösterecektir". Feminist hareketi erkek düşmanı ve eşcinselliğe yol açan bir hareket olarak nitelendiren yazar, "Feminist bayanlar sizin aklınız kısa ve üstelik bir karış havada," diye noktalayarak, Türkiye'deki feminist hareketler ile örtünen İslamcı kadın hareketini karşı karşıya bırakmaktadır.[59]

Ancak Batılı feminizmin aşağılanarak İslamcı hareketin yüceltilmesi kadınları rahatsız etmiştir. Bulaç'ın yazısımn yayımlanmasından altı ay sonra İslamcı kadınlar, müstehzi bir tonda bir dizi yazıyla yanıt vererek, tartışmayı başlattılar. Mualla Gülnaz'ın "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri" başlıklı yazısı, feminizmi karşısına almak şöyle dursun, feminizme sempatisini dile getirmektedir:

O gün Dünya Kadınlar Günü dolayısıyla çıkarılacağını öğrendiğim *Feminist* adlı dergiyi bayilerden sorarken, yüreğim kıpır kıpırdı ... Onların bu toplumda horlandıklarının farkında olan, bunu kabullenmeyen kırgın, küskün fakat cesur kadınlar olduklarını düşünüyor, tanımak istiyordum. Ve kuşkusuz çok akıllıydılar! Aynı gün Ali Bulaç'ın "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlıklı makalesini okudum.

Gülnaz yazısında, ataerkil baskının kapitalist topluma özgü olmadığını ve müslüman toplumlar da dahil tüm toplumlarda geçerli olduğunu söyleyerek, Bulaç'ın İslam tarihi ve kültürü savını çürütmektedir:

Patriyarkal baskı, kapitalist ya da sosyalist ... baskıların yanında süregelen bir olgudur. Bizim tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan payını fazlasıyla almıştır ... Bu coğrafyada kadının aşağılanmadığı iddiası koca bir yalandır ... Bizim tarihimizden ve kültürümüzden dinimizdeki eşitlikçi hükümlerin yaşandığı bir altın çağ kastediliyorsa benim bundan haberim yok.

Yazıda, feminist hareketin kadının hem toplumsal yaşamda hem evde özgürleşmesi hareketi olduğu ve erkeklerin tahakküm alışkanlıklarından vazgeçmek istemedikleri için feminizmden korktukları fikri işlenerek, erkeklere neredeyse meydan okunmaktadır:

Evet! Feminizm, kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırır. Evde, işte, sokakta. Bundan bu kadar korkmak niye? ... Laf cambazlığı yerine

59. Ali Bulaç "Feminist Bayanların Kısa Aklı", *Zaman* gazetesi, 17 Mart 1987.

tahakkümden vazgeçmek düşünülemez mi? ... Kabul etmeliyiz ki, alışkanlıklardan, hem de böylesine rahat alışkanlıklardan vazgeçmek çok zordur.[60]

"Kimin Aklı Kısa?" başlıklı diğer bir yazı da, feminizmin "cinsel serbesti" ya da "lezbiyenliğin sebebi" olarak ele alınmasının yanlışlığına ve "seviyesizliğine" işaret ederek, aksine feminizmin "kadının bir cinsel sömürü aracı olarak kullanılmasına" karşı çıktığını söyleyerek Ali Bulaç'ın yazısına yanıt vermektedir. Kadınların temel meselesinin "erkeklerle aynı yatağı paylaşıp paylaşmamak değil", "erkeklerle eşit şartlarda var olma mücadelesi" olduğunu yazan kadın yazar, kadınların "dünyaya sadece çocuk yetiştirip, ev işleri yapmak için" gelmedikleri gibi, "erkeklerden de daha aptal" olmadıklarını söyleyerek tüm kadınlar adına konuşmaktadır. Bir adım daha ileri gidip, kadınların başörtüsünü erkeklerin savunamayacağım, kadınların kendi adlarına konuşmaları gerektiğini ekleyerek, İslamcı kadınlar ile feministlerin karşı karşıya bırakılmak istenmesine karşı tavır koyar:

> Kızlarımızın başörtüsünün, bir kısım kadın düşman ilan edilerek savunulması mümkün değildir. Başörtüsünün savunmasını onu takanlardan çok erkeklerin yapıyor olması bile anlamlıdır.[61]

Her iki yazar da radikal İslamcı harekete mensup olmalarına rağmen, İslamcı ideolojinin sunduklarıyla yetinmeyip, kadının güncel yaşamından, toplumsal konumundan hareket ederek, kadının bireysel ve kolektif düzeyde kişilik ve özerklik kazanmasını talep etmektedir. Feministleri değil İslamcı erkekleri karşılarına alma pahasına, kadın bilincini oluşturmaya yönelmektedirler.

Aynı gazetede yayımlanan "Feminist Kime Derler?" başlıklı bir diğer yazı, İslamcı erkeklerin kadın meselesine yaklaşımı karşısında aynı radikal, kuşkucu bakış açısını sürdürmektedir. Kadınları sözüm ona korumak adına kadınların ev içi dünyalara kapatılmasının esasında erkeğin ihtiyacına cevap vermekten başka bir şey olmadığını ileri süren yazı, kadınlar üzerine kurulan baskının nedenlerini Batı medeniyeti, kapitalist sistem gibi açıklamala-

60. Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.

61. Tuba Tuncer, "Kimin Aklı Kısa?", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.

ra başvurmadan, doğrudan erkeklerle ilişkiler çerçevesinde tanımlamaktadır.

Kadın için örülen koruyucu (!) mekânlar içinde ona sunulan kadın imajına uyması beklenir ... Onun bir eş ve anne olmanın dışında hiçbir sorumluluğu yoktur. Öyleyse kötülüklerden sakınmak için evinde olması gereklidir ... O sağlam basmalıdır ki bir ayağı bankalarda, toplu taşıma araçlarında, okullarda, kaldırımlarda, devlet dairelerinde olan erkek, diğer ayağı ile vicdanını rahatlatabilsin. Müslümanlığını hissedebilsin. Belki de kendi halini değiştirmeye gücü yetmediğinden ... kendini izah etmezden evvel kadın üstüne ahkâm keser.

Yazıda erkeğin "çarkının kadın aleyhine" işlemekte olduğu belirtilerek, feminist hareketin bunu ortaya çıkardığı ve kadınların haklarını aradığı söylenmektedir:

Bunun farkına varan ve erkeklerin sahip olduklarından eşit miktarda pay isteyen kadın feministtir ve amacı, ... kadınları erkeklere karşı dayanışmaya çağırmaktır ... İşte feminist hareket, dünyayı tekellerine alan erkeklere 'insan' olduklarını kabul ettirebilme mücadelesidir. Ya da onlarsız da yaşayabileceklerini. Bir başına...[62]

Bu satırlarda vurgulanan, yalnızca feminist hareketin temel temalarından biri olan kadın-erkek eşitliği değildir. Kadının ezilmesinin, ev içi rollerle yaşam alanın kısıtlanmasının nedeni olarak müslüman erkekler gösterilmektedir. İslamcı hareket için, İslami ahlak bütünlüğü kadınların ailevi rollerine sadık kalmalarına bağlıdır. İslamcı kadınların konumunu temellendiren bu İslami yaklaşım, Bouhdiba tarafından da benzer bir biçimde irdelenmiştir. Bouhdiba'ya göre Arap kadını "geleneğin bekçisi ve kolektif kimliğin koruyucusu" olma rolünü üstlenmiştir. Dışarıdaki yeni düzenle istediği kadar uzlaşarak yaşayan erkek ise, evine dönünce kendisini, "hep geçmişin yinelendiği bir süreklilik ortamı içinde bulur."[63]

Görülmektedir ki, erkekler modern dünyanın nimetlerinden yararlanırken, İslamcı kadınlar kendilerinin yalnızca ev içi rollerle sınırlı bir yaşama kapatılmalarını kabullenmemektedirler. Bu kadınlara göre, müslüman erkeğin İslam'a sığınıp kadınlara "nasihat" vermesinin arkasında dinin değil müslüman erkeğin yaşam

62. Elif H. Toros, "Feminist Kime Derler?", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
63. A. Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 282.

çıkarının yattığı gün ışığına çıkarılmaktadır. Nitekim araştırmamıza katılan kadınlar da İslam'ın tatbikatı konusunda kadın-erkek ayrımcılığına karşı çıkarlar:

Sadece haramları öne sürerek kadınları toplumdan soyutlamaya çalışıyorlar. Mesela müslüman bir erkek, hanımını okula göndermiyor, çalıştırmıyor, otobüse binsin istemiyor. Hanımlar açısından haramları öne sürüyorlar... Allah'ın emirlerini uygulamama noktasında kalıyorsam, bu, erkek için de söz konusudur ... Onun otobüse binmesi de sakıncalıdır.

Kadının yasaklara uyarak erkeklerden daha fazla "feragat ve fedakârlık" göstermesini anlamadıklarını ifade eden İslamcı kadınlar, doğrudan İslamcı hareketin erkeklerini sorgulamaktadırlar:

Sosyal bir varlık olmanın meydana getirdiği ihtiyaçları karşılamak isteyen kadına daima haramları gösterip 'bunlar haram olduğuna göre bu isteklerinden ... ihtiyaçlarından vazgeçmelisin,' demek, erkekler açısından ne kadar kolay bir çözüm![64]

Kadınların bu talepkâr sorgulamaları yanıtsız kalmaz. Aynı gazetenin sütunlarında yayımladıkları ve genellikle "Profesör", "Doktor" ünvanlarıyla imzalanan yazılarında İslamcı erkekler, "bilimsel" iktidar kullanarak, kadın doğasının farklılığını ileri sürer ve kadına annelik görevlerini hatırlatarak ev içi konumunu meşrulaştırmaya çalışırlar. İslamcı erkekler, "güçlü erkek" ile "korunması gereken" "çocuk-kadın", "duygusal-kadın" arketiplerini çokça kullanmaktadırlar.[65] Erkeğin dış dünyayı fethetmek istediğini, dışa dönük ve aktif bir yapısı olduğunu, buna karşın kadının içe dönük ve duyguların egemen olduğu bir doğası olduğunu, hatta "çocukla erkek arasında bir yerde" olduğunu iddia ederler.

İslamcı erkekler, kadınların "eve dönük" konumlarının sadece "içe dönük" doğalarının bir uzantısı olduğunu iddia ederler. Böylelikle tartışmayı kadın-erkek iktidar ilişkilerinin sorgulanmasından sıyırarak, "biyolojik" –kadınların doğasına dayandığına göre demek ki kaçınılmaz– ve "bilimsel" –yani sorgulanamaz–

64. Fatma Kuru, "Kadın Sorunu mu, Kadının Sorunu mu?", *Girişim* dergisi, Temmuz-Ağustos 1987.

65. Bu yazılar *Zaman* gazetesinde, 3 Eylül 1987 tarihinde yayımlanmıştır.

bir platforma çekmeye çalışırlar. Ayrıca baskı unsuru taşımayan İslam'da "kadın sorunu" tanımadıklarını belirterek, kadınların Batılı feministlere yaptıkları göndermeleri eleştirirler.

Ancak kadınlara bu şekilde "görevlerinin ve yerlerinin" hatırlatılması, kadınların kutsallaştırılan annelik rollerinin de üstüne gitmelerine neden olacaktır. "Kadınlar, Yine Kadındır" başlıklı bir yazı, kadınsılığın tanımının annelikle sınırlanamayacağını söylemekte; örneğin kendileri gibi gazetelerde yazı yazan kadınların erkeksi bir davranış içinde bulundukları gibi bir tasnife karşı çıkmaktadır. Yazar, kadınlara atfedilen görevleri ve kadın-erkek iktidar ilişkilerini, erkeklerin "kadınları evlere tıkıştırmak için bilime sığındıklarını", üstelik annelik rolünün "efsaneleştirildiğini" yazacak kadar sorgulamaktadır. Kendilerini yalnızca analık rollerine adayan kadınların ya çocuğuna yönelik, ya temizliğe ilişkin nevrotik bir saplantıya düştüklerine işaret etmektedir:

> Çocuğu adeta annenin bir uzantısı durumuna getiren, çocuğu da anneyi de çoğu zaman suçluluk duygularıyla kıvrandıran "bırakıp giderim haa! beni öldürmek için yapıyorsunuz!" gibilerinden tehditler midir anne sevgisi? ... Bütün ömrünü evinde geçiren bir kadının en büyük endişesi çoğunlukla evini temiz tutmak olmaktadır ... çocuklar bir de annelerinin temizlik ve düzen tutkularının kurbanı olmaktadırlar.

İslamcı kadınlar, yüceltilen anne-çocuk ilişkisini de sorgulayarak, kadınların kimliklerini birey olarak tanımlama çabalarında, bir tabuyu daha kırarlar. Müslüman kadınların kişilik kazanma mücadelesinden en çok erkeklerin çekindiklerini yazarak, cinsler arası iktidar ilişkilerini açığa vururlar:

> Müslüman erkek neden korkuyor bilen, öğrenen kadından? Yalnızca ev işiyle meşgul, dış dünyadan kopuk kadına tahakküm etmek, kendine hayran ve ram etmek kolay da ondan. Kadın tahsil görüp kendini aştıkça, eleştirel bir gözle çevresine bakabildikçe erkeği ürkütüyor. Her şeye razı, uysal, "uyuyan güzel" kadın tipi çok cazip doğrusu.[67]

İslamcı kadınların Batılı feministlere gösterdikleri ilgiye yönelik eleştiriler karşısında ise, kadınlar İslamcı düşünürlerin Ba-

66. Tuba Tuncer, "Kadınlar, Yine Kadındır", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
67. Yıldız Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpekböceği", *Zaman* gazetesi, 29 Eylül 1987.

tı'nın alternatif hareketlerine gösterdiği ilgiyi hatırlatarak, bu lafın altında kalmazlar:

> Aynı mantıkla müslümanların örneğin bir çevreciliği mesele yapmalarına da karşı çıkılabilir ... Bu mantıkla gidilirse zaten müslümanın hiçbir meselesi olamaz ... Müslüman kesim Batı'da oluşturulmuş alternatif hareketlerden faydalanıyor, onlara koşut bir söylem geliştiriyor, Popper'lere Kuhn'lara atıflar yapabiliyorken, bizim örneğin bir Betty Friedan'a atıf yapmamıza neden tahammül edilemiyor?[68]

Ancak, erkekler eleştirilerini daha da ileri götürürler; hatta hareketin "büyükleri" bu tartışmanın durdurulmasını ister; gazete "illegal feminist bir sayfa" düzenlemekle, yazıları yazan kadınlar "mürted"likle, "davaya ihanet etmekle" ve "müslüman olmamakla" suçlanır. *Zaman* gazetecilerinden biri "Davaya İhanet Edenler" başlıklı bir yazı yazarak, tüm suçlama mektuplarının erkeklerden geldiğini esefle belirtir ve "güç ve baskı üzerine yükselen erkeksiliğin yıkılmasına" erkeklerin yanaşmadığına, bu şekilde toplumsallaşan cinsel kimliğin ise "potansiyel bir faşizmin yeşermesine zemin hazırladığına" değinerek erkekleri düşünmeye çağırır.

Siyaset ile cinsler arası ilişkilerin iç içeliği bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Kadınların sorgulamaları yalnızca kadın-erkek ilişkileriyle sınırlı kalmamakta, doğrudan İslamcı hareketin yönelimlerini belirlemektedir. Hareket zaviyesini "sisteme" değil "insana" indiren, Batı dünyasıyla ilişkilerini "tepkisellik" içinde değil "etkileşim" içinde tanımlayan kültürel İslam akımı dahi, müslüman kadın aydınların kişilik kazanma sürecinde zorlanmakta, dönüşüme uğratılmaktadır.

7.4. Dişilik Değil Kişilik

İslamcı ütopya ya da geriye dönüş felsefesi, bir yandan radikal İslamcı hareketi geleneksel tanımlardan kurtarmakta, diğer yandan modernizmle başa çıkma, başa baş gitme gücü vermektedir. İslamiyet'in kaynaklarına inilmesiyle insan hakları yeniden tanımlan-

68. Mualla Gülnaz, "Biz Kimiz?", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.

makta, eşitlikçi ilkeler radikal İslamcı akımlarda yer almaktadır. Ancak bu geriye dönüş hareketi, aynı zamanda "kadın sorununun" yadsınması anlamını taşıyacaktır. Zira ideal İslami sistemin uygulanması halinde, kadınların erkekler ile aynı haklara – doğalarının elverdiği ölçüde– sahip olacakları iddia edilmektedir. Bugün için ise kadınlar "mümine" ve "mücahide" vazifelerine sıkı sıkıya sarılmalıdırlar. Böylelikle, radikal İslam'ın gözünde kadın sorunu Batı toplumlarının sorunu olarak değerlendirilerek yadsınmaktadır. Ancak İslami ütopya üzerine kurulu bu soyut kadın saadeti söylemi, kadınların bugünkü yaşamlarında sınanmaktadır. Feminizme yapılan göndermeler, tüm sistemlerin, kapitalist, sosyalist ya da İslamcı olsun, erkek-egemen toplumlar olduklarını dile getirirler. İslamcı kadınlar taleplerini sistem meselesi olmaktan çıkarıp ve gelecekteki ideal İslami sisteme ertelemekten vazgeçip, sorgulamalarının merkezine bugünkü yaşamlarını ve kutsal kurallarla örülmüş erkek-egemen ilişkileri koyarlar. "Narin doğası", ya da "modernizmin haram dünyası" öne sürülerek kadının ev içine kapatılmasının ardında, erkeğin iktidar çarklarının döndüğünü iddia ederler. Böylelikle, toplumsal yaşama katılma özlemlerini dile getirerek, İslamcı cemaat içerisindeki cinsler arası iktidar ilişkilerinin sorgulanmasını başlatırlar.

İslamcı kadınlar, toplumsal mekânlara çıktıkça, meşruluğunu İslamiyet'e dayandırmış olan kadın-erkek iktidar ilişkilerini sorgulayarak, müslüman kadın kimliğini yeniden tanımlamaktadırlar. Feminizme yaptıkları göndermeler, kadınların nesne konumundan özne konumuna geçiş tanımlarına dayanak olmaktadır. İslamcı hareketin simgesi, erkeklerin eşi, çocukların anası olarak tanımlanan diğerine-bağımlı kimliklerinden sıyrılarak, özne olarak var olmaya çalışmaktadırlar. Nitekim radikal İslamcı hareket kadının kolektif bir aktör olarak ortaya çıkmasına önayak olmaktadır. Kadınlar siyaset aracılığıyla kendilerine kolektif kimlik ve ortak bilinç katarak güç kazanmaktadırlar. Kültürel İslam'ın ortaya çıkardığı müslüman insan kimliği tanımını zorlayarak, cinsler üstü "insan" tanımına kadın-erkek ayrışmasını getirmektedirler. Feminist hareket iktidar ilişkilerindeki cins boyutunun görünürlük kazanmasına, kadın bilincinin oluşmasına dayanak hazırla-

maktadır.

Kadınlar erkek ve çocuktan bağımsız bir kadın kimliğini, birey-kadını savunmakta ve kadınlar için de kendilerine ait bir "özel yaşam" talep etmektedirler:

> Belirtmek istediğimiz, kadının bir erkeğin eşi ve çocuklarının annesi olmak dışında bir kimliği olmasıdır.[69]

> Yoo kadının kendi hayatı olmalı ... Başka özel hayatlara karışmamalı. Çocuk doğunca kendi hayatından vazgeçmemeli.[70]

Kadının değil erkeğin gereksinimi olarak gördükleri İslamiyet'in "sözüm ona korumacılığına" karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla, ne Batı dünyasını, ne de gelenekleri sorumlu tutarak, kadınlar üzerindeki egemenliğin ve baskının kaynağını doğrudan müslüman erkek olarak işaretlemektedirler. Başka bir deyişle, İslamcı kadınlar hareketi, kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak, toplumsal ilişki örüntülerini dönüştürme potansiyeli taşımaktadır. Kültürel İslam'ın yaptığı gibi insandan başlamakta, ancak bir kademe daha geriye çekilerek, hareketini "mahrem" alanda temellendirmekte ve bu "yasak" zamana karşı duran geleneksel alanı kendi ile birlikte gün ışığına çıkarmakta, siyasetin içine sokmaktadır.

> Peki bizim istediğimiz nedir? Biz müslüman kadın gün ışığına çıksın istiyoruz, zaten toplum ve sokak kadın için müslüman erkek için olduğundan daha tehlikeli ve kötü değil ki![71]

Söz konusu olan, müslüman kadının, türban ve pardösü ardında gizlenmiş bir şekilde de olsa, kamu yaşamında görünürlük kazanmaya başlamasıdır. Bir yandan, yaşam çizgilerini zorlamadıkları takdirde kendilerini bekleyen geleneksel kadın yaşamından kendilerini ayrıştırmaya çalışmaktadırlar. Geleneksel "kadınsı"lıktan sıyrılabilecekleri ölçüde, toplumsal bir kimlik edinebileceklerdir. Geldikleri geleneksel çevre kadınlarının yaşam biçim-

69. Tuba Tuncer, "Kadınlar, Yine Kadındır", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.

70. Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.

71. Yıldız Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpekböceği", *Zaman* gazetesi, 29 Eylül 1987.

lerini ayrıntılı bir biçimde tasvir ederek, "olmak istemedikleri kadım" tanımlarlar:

"Kadınsı" meşgaleleri olan bir yığın kadın türbe önlerinde sıraya girmekte, üretkenliklerini yeni kek, pasta formülleri bulmaya, çeşit çeşit masa örtüleri üretmeye adamakta, kabul günleri ve mevlütlerle vakit geçirmektedir.[72]

Halime Toros'un *Tanımsız* adlı kitabı, İslamcı kadınların kendilerini ayrıştırmak istedikleri geleneksel orta sınıf kadın yaşamının eleştirisinden yola çıkarak kadınlara dil kazandırma çabalarına en iyi örnektir. Yazar, dikkatleri "ev içlerinde unutulmuş müslüman kadınlara çekmek istedik ... öncelikle tanımlanmış yerimize ve kimliğimize karşı çıkmamız gerekiyor, çünkü bizi dilsizleştiren bütün etkenler o tanımın içinde," diyerek, amacının "sunulu imajları, kuşatılmış yaşantıları bir yerinden hırpalayarak ... kadınları dillendirmek, toplumsal kekemeliğimizi üzerimizden atabilmek"[73] olduğunu söylemektedir.

Nitekim öykü kitabında, sürekli ağlayan çocuklar, umursamaz kocalar, salça kaynatan komşular ile kötü kokularla bezenmiş tekdüze yaşanan gündelik yaşamın ve heyecanı kalmamış evlilik hayatının kadında yarattığı bıkkınlık, öfke ve umutsuzluk işlenmektedir. Örtünerek afişe ettikleri radikal İslamcı kimlikleri, bu yeknesak yaşamdan sıyrılma arzularını, farklı olma isteklerini dile getirmekte, pekiştirmektedir:

Siz onlardan ve iş çıkışı Sakarya'da bir tek atan, gösterişli vitrinlere hayranlıkla bakan insanlardan ve cümlesinden farklı olabildiğiniz veya farklı olmaya çalıştığınız için büyük bir hazla örtülerinizi okşayıp, biraz dolaşıp, eve dönerdiniz.[74]

Kadınlar, örtünme yoluyla, kendilerine sunulmuş geleneksel yaşantılardan sıyrılmaya, farklılaşmaya çalışmaktadırlar. Tanrı'nın emirlerine teslimiyeti ifade eden örtü, iç dünyalara ait değişimi pekiştirmektedir. Paradoksal bir biçimde cemaat dini İslamiyet, iç dünyalardan başlatılan kimlik değişimine dayanak oluşturmaktadır.

72. Tuba Tuncer, "Kadınlar, Yine Kadındır", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
73. Halime Toros (söyleşi) "Siperlerimize Çekildik", *Nokta*, no. 88, 17 Şubat 1991.
74. Halime Toros, *Tanımsız*, Damla Neşriyat, İstanbul, 1990, ss. 95-6.

Örtü, geleneksel kadını dilsizleştiren tekdüze dünyaların karşısında içsel dönüşüm işlevi gördüğü, kimlik arayışının kaldıracı olduğu gibi, kadınların modern dünya içinde konumlanmalarına da yardımcı olmaktadır. Örtü, onları "modernizme" karşı korumakta, İslamiyet'e sadakatlerini simgelemektedir. Örtü, müslüman kadının dış dünyaya çıkışını saklamaktadır; zira örtünen kadın dışarıya da çıksa içeride kalmakta, mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlatmaktadır.[75] Dişiliğini bedenine ve giyimine özenerek sergileyen modern kadın silueti karşısında, müslüman kadın örtünerek dişiliğini gizlemekte, "estetik" gövdenin karşısına "kutsal" gövdeyi çıkararak, bir kez daha Batı modernizmi karşısında farklılığını pekiştirmektedir. Örtünen kadın, kendisinden önce gelen kadınlardan pek de farklı olmayarak, "dişilik değil kişilik"[76] sloganıyla kamusal yaşama girmektedir.

75. Malek Chebel, *L'Esprit de Sérail*, Lieu Commun, Paris, 1988, s. 120.
76. Mualla Gülnaz, "Biz Kimiz?", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.

SONUÇ

1. Modernizmin Karanlıkta Kalan Yüzü

İslamcı hareketlerin anlamını sadece siyasi düzeyde bir okumayla sınırlamakla kalmayıp toplumsal yaşamın ayrıntılarına indiğimizde, "şeriatçılık" etiketinin işaret ettiği anlamın çok ötesinde kültürel kırılmaların, toplumsal dönüşümlerin izlerini bulmaktayız. Böylece İslamcı hareketlerin anlam sistemini konu edindiğimizde, en makro ölçekteki tarihsel modernlik katmanından en mikro ölçekteki insan ilişkilerini kapsayan gündelik yaşam katmanına kadar inen değişimler zincirinin halkalarını takip edebiliriz. Siyasallaşan İslam, toplumsal tarihimizin yeni bir okumasını mümkün kılmaktadır. Kadın konusu, tarihsellikten gündelik yaşama uzanan toplumsal dönüşümün en ayrıcalıklı konusudur. Çünkü kadın, bir yandan altında bir medeniyet projesi yatan tarihsel dönüşümün, diğer yandan cinsiyet ayrımcılığı üzerine kurulu İslami toplumsal yapının en önemli mihenk taşıdır. Toplumun merkez değerlerinin üretilmesi kadar temel yaşam alanlarının biçimlendirilmesi de kadının toplumdaki yerinden bağımsız değildir. Yani, Batı medeniyeti ile özdeş tutulmuş modern değerlere vücut vermesi gibi, özel-mahrem alan ile dış-kamusal alan arasındaki sınırların yeniden çizilmesi, kadının görünürlüğü ile mümkün olmaktadır. Hatta Osmanlı'da olmayan kamusal alana ilişkin bilincin (Hegel'in "medeni toplum" dediği yeni bir bilinç ve toplumsal kümeleşme), Türk modernizmiyle birlikte, kadının "insan" olarak

tanımlanması, toplumsallaştırılması sonucu ortaya çıktığını ileri sürebiliriz.[1] Kadın medenileşme projesinin simgesidir derken, kamusal alana ilişkin ilk bilinç tohumlarının yeşermesine yol açmış (her ne kadar "milli" değerler "bireysel" değerleri bastırsa da), kamusal alana görünürlük kazandırmıştır diyebiliriz.

Türk modernleşme süreci, merkez toplumsal değerleri ve hatta "insan"ı, Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlamıştır. Aydınlanma çağı fikirleri ve sanayi medeniyetinin uzantısında şekillenen Batı modernizmi, rasyonalist ve pozitivist değerlerin yanı sıra bireye dayalı liberal değerleri de oluşturarak, dinsel ve geleneksel inançların yoğurduğu cemaat ilişkilerini dönüştürmüş, daha heterojen, farklılaşmış, çoğulcu bir toplumsal yapıya ulaşmıştır. Devlet dışında bireye, sivil topluma, piyasaya özerk alan tanımayan Türk modernizmi ise, medeniyetçilik ve milliyetçilik ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Milliyetçilik ideolojisi yerel ve özgün kültürel eserleri ve kimliği taşımaktan ziyade, bireysel ve farklı çıkarları ifade edebilecek liberalizme olduğu gibi, çoğulculuğa da karşı durmaktadır. Her dönem varlık gösteren neo-Kemalizm'in "milli çıkarlar" adına piyasa ekonomisine duyduğu güvensizlik, kendini yabancı hissettiği liberalizm ve bireycilik, milliyetçilik ideolojisinin sivil topluma dayalı çoğulculuk ile ters düşmesinin bir göstergesidir. Hatta diyebiliriz ki, devlet iradesi dışında her biri özerk alanları ifade eden, liberalizm, şeriat, Kürtçülük ve (geçmişteki) komünizm, Türk milliyetçiliğinin dört temel fobisidir. Kısacası Türk modernleşmesi, farklılaşma ve çoğulculuk üzerinde yükselen sivil toplumun girişimci ve yaratıcı gücü üzerinde yükselmemiştir. Tersine, yerel örüntülerin ve geleneksel değerlerin dışlandığı bir medeniyet projesidir. Rasyonalist ve pozitivist değerlere yabancı yerel İslam, bu medeniyet projesi çerçevesinde tarihin dışına itilmiştir. Seçkinlerin "medeniyet"

1. Hegel'in "medeni toplum" (sivil toplum) kavramı, modern Batı Avrupa medeniyetinin karakterini belirlemektedir; merkezi hükümetten bağımsız olarak işleyebilen, mülkiyet hakkına ve teşkilatlanma hürriyetine dayanan, ilk defa olarak bilinçli ve kendini kamu olarak algılayan bir ahlaki gerçekliğe, bir kurumsallığa işaret etmektedir. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 (ilk basım SBF Yayınları 1969), ss. 85-6.

projesi, siyasi ya da ekonomik sınıflamaların çok ötesinde, Pierre Bourdieu'nün "habitus" diye adlandırdığı, bilinç ve dil düzeyinin altında işleyen, kişinin denetiminden uzak, irade dışı, yemesini içmesini, konuşmasını, hareketlerini vb. tanımlayan alana nüfuz etmiştir.[2] "Medeni" kişi ile "müslüman" kişi arasındaki ayrım, ilk sınıflamaların, ayrışmaların oluştuğu bu zımni alana tekabül etmektedir.

İslamcı hareket, modernizmin belleklerden sildiği müslüman kimliği kolektif bir biçimde yeniden yaratmakta, toplumsal aktör olarak yeniden ortaya çıkarmaktadır. 80'lerden itibaren hız kazanan bu süreç, 50'lerde sivil toplumun göreli olarak gelişmesiyle başlamıştır. İslamcı hareketlerin siyasi yükselişinin ardında aym zamanda yeni grupların yukarıya doğru toplumsal yükselişi ve toplumsal katılımı biçim kazanmaktadır. Bu nedenle, İslamcı hareketleri toplumdan dışlanmış, eğitimsiz, işsiz ve geleceksiz grupların bir protesto hareketi olarak görmek –en azından Türkiye deneyimi çerçevesinde– olayları basite indirgemek olacaktır. Radikal İslamcı hareketle birlikte kentli ve okumuş yeni bir müslüman çehresi belirmeye başlamıştır. Söz konusu olan, eğitim yoluyla toplumsal olarak yükselen, kentlileşen, modern mekânlarda yerini alan, normatif değerlerin üretimine katılan ve böylelikle toplumsal değişime yön veren İslamcı aydınların, İslamcı seçkinlerin oluşmasıdır. Kemalist medeniyet projesi çerçevesinde "aydın" kişinin Batılı yaşam görgüsü ve davranış törelerinden bağımsız olmadığı hatırlanırsa, İslamcı aydınların bir anlamda "aydın" ve "medeni" özdeşliğini kırarak tarihsel öznenin tanımını değiştirmekte oldukları söylenebilir.

Yeni yükselen toplumsal kesimlerin, yaşam stratejilerini oluşturmak için İslami değerlere başvurması anlamlıdır. Bu olgu, tarihselliğini kendinden üretememiş toplumlarda, medeniyetin yörüngesine oturmak isteyen seçkinler ile yerel değerlerle yaşamını idame ettiren toplumsal katmanlar arasındaki kopukluğa işaret etmektedir. Kabaca ifade edersek, Batıcı seçkinler ile müslü-

2. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Cenevre, 1972.

man halk arasındaki yaşamsal ve kültürel kopukluk zayıf tarihselliğin bir parçasıdır. Zira modernlik, yerel sınıf dinamikleri ve hatta geleneğin yeniden icadı üzerinde yükselmekten ziyade,[3] Batı'nın yaşamsal törelerini sahiplenme arzusunu ifade eden bir medeniyet projesi ile tanımlanmaktadır. Batı dünyasının tersine, Türk modernizmi tanımını yerel değerlerin ve toplumsal örüntülerin evriminden almamıştır. Şerif Mardin Türk modernleşmesinin "aşağı kültürü" dönüştüremediği ve örneğin "yeni edebi biçimler" ortaya çıkaramadığı gibi, seçkinler kültürünün "narsisizmi, kısırlığı ve ayırıcı görüş açısı" tarafından modern bir demokrasi için de kullanışsız hale getirildiğini[4] ileri sürmektedir. Osmanlı'dan beri "süslü dil ve değerleri"yle "yönetici sınıf" ve "taşranın halka mahsus kültürü"yle canlı dili arasındaki kopukluğun, ikiliğin altını çizen Şerif Mardin, 1945'lerden itibaren, yani demokratikleşmeyle birlikte, "küçük gelenek"i oluşturan öğelerin "büyük gelenek"e daha fazla nüfuz ettiğini yazmaktadır.[5] Nitekim Türkiye'de genel geçer bir biçimde ifade edilen, "Kentler köyleşti", "Arabesk kültürü bizi kuşattı" gibi yakınmaların arkasında bu gerçek yatmaktadır. Türk toplumu bir yandan modern mekânlara, yeni yaşam biçimlerine doğru evrilmekte, diğer yandan Kemalist "medeniyet" projesinin yaşamsal adabına yabancı kalmaktadır. Batı'ya yönelik seçkinlerin değerleri yeni yükselen sınıfların yaşamlarıyla devamlılık zincirini kuramamakta, onların davranış kodlarını oluşturamamakta, toplumsal rehberlik edememektedir. Hatta bugünkü seçkincilik Osmanlı aristokratik nostaljisini de kapsayarak, bir yandan arabeskin diğer yandan İslam'ın simgelediği (ikisinin bileşiminin Anavatan Partisi tarafından temsil edildiği), "sonradan" yükselen toplumsal sınıflara, "Anadolu taşra kültürünün işgaline" karşı, yeni bir tür Kemalist ilericiliğe bürünmektedir.

3. Geleneğin icadı kavramı için bkz. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

4. Mardin, mahalli kültür temalarını geliştirebilecek grupların önüne devlet geçtiği için, "aşağı" kültürün durgun kaldığını yazmaktadır. Batı'da romanın, müziğin aşağı kültürdeki kaynaklardan yararlanılıp dönüşüme uğratılmasına bağlı olarak geliştiğini hatırlatarak, örneğin bizde köylü temalarını işleyen Osmanlı Beethoven'larına ya da Schubert'lerine rastlanmadığını söylemektedir. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 97.

5. Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi*, s. 186.

Diğer yandan diyebiliriz ki Tanzimat'tan beri süregelen Batı medeniyetinin Avrupa deneyimi ile özdeşleştirilmesi, yerini 1950 sonrasında Amerika deneyimine yönelik bir modernlik öykünmesine bırakmaktadır. Nitekim yeni yükselen sınıflar, Amerikan "samimi" (*intimiste*) ve "demokrat" yaşam kültüründe ihtiyaçlarına yansımalar bulabilmişlerdir. Toplumsal sınıflar arasında geçişkenliğe kapalı Avrupa kültürü, hızla evrilen Türk toplumsal yapısına örnek teşkil etmekte zorlanmaktadır. Özellikle 1980 sonrası paranın gücü ve yeni tüketim kalıpları ile tanışan Türk toplumu, yeni davranış kodları aramaktadır. Kültürel, sınıfsal hiyerarşileri altüst eden anarşik piyasa bireyciliği buna bir örnektir. Türk toplumunun en zengin gruplarından gecekondulara kadar uzanan, sınıflar üstü, kültürler üstü eşofman giyme merakı diğer bir örnektir. Eşofman içsel ev mekânı ile dış kent mekânı arasındaki sınırları hiçe sayarak, kamu hayatının güçlü olmadığı Türk alışkanlıklarına uygun düşmüş, terlik geleneğinin bir uzantısı oluvermiştir. Kentsel, kamusal mekânlara "çıkma" bilinci ve töreleri ise Avrupalı bir gelenektir. Yüzyıllardan beri sınıfsal ve kültürel hiyerarşiler üzerinde örgütlenmiş kentsel mekânlar, yaşamsal görgü ve kurallara en ince ayrıntılarına kadar tanıklık etmektedir. Son senelerde yoğunlaşan eski Beyoğlu "nostaljisi" ise, esasında insan ve kentsel alan arasındaki "Avrupalı" ahşkanhkların (medeniyet tanımının) yerleşememesi karşısında duyulan burukluktur; eldivenli, şapkalı bayanlar, takım elbiseli, traşlı, özenli beyler kentli kamusal alan bilinci olan kültürleri simgelerler. Doğrusu bugünkü Avrupa toplumlarının "samimiyetçi" kültür akımı karşısında kendilerini nereye kadar muhafaza edebildikleri, ya da yenileyebildikleri ise ayrı bir sorundur.[6] Nitekim "özel alanın" kamusal alana doğru, gizlilik duvarlarını yıkarak taşması tüm toplumlara damgasını vurmakta olan bir süreçtir.[7] Hatta kamusal alanın en güçlü odak noktası siyaset bile, giderek "kişiselleştirme" ve "zorunlu

6. Toplumsal roller maskesiyle tanımlanan kamusal insanın çöküşü, samimiyetçi kültür ve cemaatin yaşamımızı işgali üzerine bkz. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Vintage Books, New York, 1978; *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev. S. Durak, A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

7. 1980'lerde Türkiye'de "özel hayat" patlamasını inceleyen eleştirel bir yazı için bkz. Nurdan Gürbilek "Mahrumiyet", *Defter* dergisi, no. 16, Nisan-Temmuz 1991.

saydamlık" akımlarının etkisi altına girmektedir.[8] Cins siyasallaştığı gibi, mahrem alanın konuları da, kürtaj, örtünme, dayak vb. gibi sürekli olarak kamusal mekânlara, medyalara taşınmaktadır. Foucault'nun deyimiyle Batı modernizmi itiraf üzerine kuruludur; zira söylenecek en güç şeyler en açık biçimiyle söylenmekte, istekler, dertler, sırlar açığa vurulmaktadır. İtiraf gerçeğin ve egemenlik ilişkilerinin üretilme biçimi olarak yaşam törelerinin arasına yerleşmiştir.[9] İktidar ilişkileri toplumsal gerçekliğin üretiminde, mikro ölçeklerde kök saldıkça ve böylelikle baskı kaynaklarının somutlaştırılmasında zorluk çekildikçe siyasi söylemde simgelerin rolü artmaktadır. Beden, iktidar ilişkilerinin olduğu kadar karşı koyma mücadelelerinin de simgesel odak noktası olmaktadır.[10]

Nitekim, İslamcı kadının örtünen gövdesi Batı medeniyetinin yaşamsal adap üzerindeki elle tutulamaz egemenliğine karşı koymayı simgelemektedir diyebiliriz. Batı modernizmi insan gövdesini de sekülarizasyon helezonunun içine dahil ederek, insan iradesinin gövde üzerinde hâkimiyetini arttırmaya çalışmaktadır. Kişinin sağlığı, enerjisi ve dinamizmi doğrudan gövdenin performansından sorulmaktadır. Spor, yeme içme alışkanlıkları, görünüş, fiziksel enerji, tüm bunlar toplumsal kesimler arasında yeni ayrışma çizgileri, seçkinlik, üstünlük kriterleri olmaktadır. Kişiler bir heykeltraş gibi gövdelerine yeniden biçim vermekte, yeme içme alışkanlıklarını değiştirerek yağlarından arındırmaya (kolesterol ve şişmanlık korkusu) ve enerjilerini, oksijenlerini (tütün düşmanlığı) artırmaya çalışmaktadırlar. Her gün üzerinde çalışılan yağsız, göbeksiz, adaleli, dimdik, dinamik gövde modernliğin, hatta seçkinliğin simgesi olmaktadır. Spor, özel yetenekli kişiler arası bir yarış, rekabet aracı olmaktan çok, bireysel gövdele-

8. Lipovetsky özel alan ile kamusal alanın iç içe geçtiğini ve protesto hareketlerinin (feminizmin kürtaj taraftarı ya da tecavüze karşı yürütülen kampanyalarını örnek vererek) esasında bu "genelleştirilmiş striptiz" sürecini pekiştirdiğini ileri sürmektedir. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide (essais sur l'individualisme contemporain)*, Gallimard, Paris, 1983.

9. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul, Afa Yayınları, 1986 (ilk basım Fransızca, Gallimard, 1976).

10. M. Foucault, *a.g.e.*

rin zamana karşı yarış aracı ve statü simgesi olmaktadır. Jogging ve aerobik, Paul Yonnet'nin altını çizdiği gibi, iki çok farklı anlayışı temsil etmelerine rağmen, Batı modernizminin gövdeyle ilişkisini özetler niteliktedir. Birincisi daha çok erkeklerin sporu olarak, uzun vadede dayanıklılığı, yavaş fakat uzun süren fiziki çabayı ve böylelikle uzun dönemde sınırlı enerji kaynaklarının tasarrufunu hedefleyen bir kültür kodunu oluşturmaktadır. Kadınların profesyonel rekabete katılım çabasını simgeleyen ve bu nedenle Paul Yonnet'nin "kadınların boksu" diye nitelendirdiği aerobikte ise bedene yeniden biçim verilmesi ve bu biçimlerin korunabilmesi amaçlanmaktadır. Her ikisi de, biçim (kaporta) olsun, enerji (motor) olsun, zamana, yaşlanmaya, form düşüklüğüne karşı gövdeyi dik tutmaya çalışmaktadırlar.[11]

Batı modernizminin eşitlik ilkesi ve görünürlük ilkesi gövdenin alanına da nüfuz etmiştir ve zamana karşı, yaşlanmaya karşı işleyerek, yaş hiyerarşilerini kırmaktadır. Yaşlar üstü "genç" estetik, giyimde olsun, yaşam biçiminde olsun kendini hissettirmektedir. Spor ve stretch giyim modası, yerçekimine karşı durmak isteyen, adeleli, esnek, yapılı bedenlerin dışavurum biçimi olmuştur. Gövde dünyevileştikçe insan denetimi altına girmekte, "şimdiki" zamana sımsıkı sarılmaktadır.

Sekülarizasyon helezonuna girmekte direnen İslami gövde ise Batı modernizmi karşısına farklı bir semantik ile çıkmaktadır. Cinsler arası, yaşlar arası hiyerarşi ve farklılık sınırları pekiştirilmekte, beden en ayrıntılı jestlere kadar disipline edilmekte, zaman dilimleri içinde din ve hayat bilgisine tabi tutulmaktadır. Gövde aracılığıyla denetlenen nefis, öteki dünya için günahlarından arındırılmaktadır. Yaş hiyerarşileri titizlikle korunmakta, bekâret, evlilik, doğum, yaşlılık gibi her bir yaşam dilimi kişinin toplumsal konumunu ve davranış haritasını sıkı sıkıya belirlemektedir. Cinsiyet ayrımları da hiyerarşiye tabi tutulmakta ve kadın gövdesine ilişkin görünmezlik yasağı erkek egemenliğini pekiştirmektedir. Erkeğin "bakma" ve "görme" ayrıcalığı, kadının gövdesini nesneleştirme yoluyla erkeğe cinsiyet ayrıcalığı sağla-

11. Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses*, Gallimard, Paris, 1985, ss. 93-140.

maktadır.[12] Her ne kadar kadın örtünerek bu nesneleştirmeye karşı durduğunu düşünmekteyse de, aslında erkeğin görsel ayrıcalığını açığa vurmaktadır.

Böylelikle, kadının örtünmesi İslamcı hareketlerin simgesidir derken, siyasi ideoloji ile cinsler arası iktidar ilişkilerinin iç içeliğine işaret etmekteyiz. Kadın örtünerek Batı modernizmi karşısında siyasi bir tebliğ yaptığı gibi, kendi görünmezliği ve mahrem alana kapanması üzerine kurulu erkek egemenliğini de kabullenir durmaktadır. Diğer yandan ise, öz-doğacı tanımları içinde barındırdığından kolaylıkla gelenekçiliğin uzantısı olabilir.[13] Nitekim, Macleod İslamcı kadınların örtünerek geleneksel kadın rolleriyle bir yandan "uyum" sağladıklarını, diğer yandan siyasi bir başkaldırıyı dile getirdiklerini, bu nedenle de hareketlerinin "uyumlu başkaldırı" (*accommodating protest*) niteliği taşıdığını ileri sürmektedir.[14]

Örtü, Batı gövdesinin tam karşıtı olarak edep ve aşkınlığı (*transcendance*) ifade etmektedir. İlahlaştırılan Batı gövdesi karşısına, İslami gövde ilahi emre itaat ve teslimiyet ile ritimlenerek (örtünme, abdest alma, namaz kılma, dua etme) çıkmaktadır. Batı medeniyeti karşısında farklılığın en görünür simgesi olarak kadın gövdesi durmaktadır. Siyasallaşan İslam ile birlikte kadın gövdesi örtünerek, modernizmin karanlıkta kalmış yüzünü gün ışığına çıkarmaktadır. Bir anlamda bugünkü İslamcı hareketlerin yükselişi, ilerleme fikriyle birlikte tarihten dışlanmış müslüman aktörlerin yeniden tarih sahnesine geri dönme çabasını ifade etmektedir.

12. Görsel ve cinsel ayrıcalık konusunda post-modern kültür ve feminizm üzerine bkz. Craig Owens, "The Discourse of Others: Feminists and Post-Modernism", *Postmodern Culture*, der. Hal Foster, Pluto Press, Londra, 1985, s. 70.

13. Nükhet Sirman-Eralp İslamcı kadın hareketi içindeki öz-doğacı tanımlara işaret etmiştir. N. Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, c. 3, Sonbahar 1989, no. 1, ss. 1-34.

14. Arlene Elowe Macleod, *Accomodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo*, Yale University, doktora tezi, 1987.

2. İslami Kimlik ve Toplumsal Katılım

Geleneksel/modern, İslam/Batı, gerici/ilerici gibi karşıtlıklar üzerine kurulu açıklama sistemleri, melez ve karmaşık gerçekliğe anlam verebilmekte zorlanmaktadır. Bu nedenle, İslamcı hareketleri Batı karşıtı, gelenekselliğin ve gericiliğin temsilcileri olarak görmek bilgi haznemize pek bir şey katmayacaktır. Zaten Batı modernizminin kendisi de evrim geçirmekte, tanımı değişmektedir. Bu nedenle, aydınlanma çağının "ilerleme" tutkusunun insan-doğa dengelerini bozucu etkisinin, sanayileşme sürecinin üniformize eden dinamiklerinin Batı dünyası tarafından eleştiri merceğine oturtulduğu göz önünde tutulduğunda, modernliğe olduğu kadar İslami oluşumlara da yaklaşım ufkumuz genişleyebilir.

Sanayi toplumlarının doğuşundan beri eşitlik ilkesi demokratik toplumların işleyişinin dinamosu olmuştur. Eşitlik ilkesi toplumsal muhayyilede kabul gördükçe, toplumsal pratiğe de yeni bir ivme kazandırmıştır. Irklar arası, sınıflar arası, ülkeler arası ve en son da cinsler arası eşitsizlikleri aşmaya yönelik toplumsal hareketler ve bunların ürettiği politikalar, demokratik toplumların bir nevi tarihsel evrimlerinin güzergâhını çizmişlerdir. Bugün de bu toplumlar kendi içlerinden, eşitlik ilkesinin türdeşleştiren ve böylelikle tikel kimlikleri, yerel renkleri, ulusal kültürleri bastıran sürecini eleştirerek bu ilkenin karşısına farklılık ilkesini çıkarmışlardır. Postmodern kültür yerelliğin, çeşitliliğin, farklılığın, neredeyse göreceliğin serbestçe dolaşımını, iletişimini ifade etmektedir. Kısacası farklılıkların sahiplenilmesi, yeni modernizmin katılım ilkelerini belirlemektedir. İletişim çağının kültürel modeli postmodernizm, sanayi kültüründen farklı olarak evrenselliğe değil yerelliğe, türdeşleştiren (homojenleştiren) değil çeşitlenen değerlere ve pratiğe prim vermektedir. Öte yandan da farklı kimlikler, yerli deneyimler, özgün arayışlar, iletişim aracılığıyla küreselleşme sürecinde yeniden birleşmektedir. Ancak farklılık arayışı eşitlik ilkesinden koptuğunda kolaylıkla bir tür yeni-gelenekçiliğe (*neo-traditionalisme*) dönüşme tehlikesini de içinde barındırmaktadır. Eşitlik tutkusu, ırklar, cinsler, milletler arasındaki fark-

lılıklara dayanak oluşturan öz-doğacı (*essentialiste*) tanımları aşarak, eleştirerek insan pratiğine evrensellik damgasını vurmuş, bu pratiği göreceli, parçalanmış bir mozaik olmaktan çıkarmıştır. Hümanist ve rasyonalist düşünce akımları, giderek toplumsal pratiğin daha fazla alanını sekülarizasyon çemberine sokmuş, insan iradesinin toplumsal yaşam üzerindeki gücünü yüceltmiştir. Kadının toplumsal yaşama özne olarak katılması da, öz-doğacı tanımların eleştirilmesi, kadınlarla erkekler arasındaki fırsat, meslek ve hak eşitliğinin savunulmasıyla mümkün olmuştur. Feminist hareket bir yandan eşitlikçi ilkelerin etkisiyle yol almış, diğer yandan da altmışlı yılların karşı-kültür geleneğinden kaynaklanan kimlik arayışını temsil etmiştir. Bir anlamda kadın hareketi ikili bir eylem ve dinamikle işlemektedir: sanayi toplumuna kadınların katılımını gerçekleştiren eşitlikçi bir eylem ve kadın kimliğinin bastırılmasına karşı duran eleştirel bir eylem.[15] Bu bağlamda, farklılıkların ve kimliklerin savunulmasının, eşitlikçi ilkelerden ayrılması durumunda, (insan doğasının meşruiyet zemini olarak öne sürüldüğü) öz-doğacı tanımların tutucu etkisi altına girebileceğini öne sürmekteyiz.

İslamcı hareket ve özellikle kadınlar, kendi farklılıklarını ve kimliklerini pekiştirerek toplumsal eylemlerine dayanak aramaktadırlar. Bu arayış, Batıcı medeniyet dönüşümünün dışlayan ve türdeşleştiren süreci karşısında, kendilerini ve İslami kültürü belleklerde ve toplumsal yaşamda yeniden var etme çabasıdır. Sonuç olarak, "Siyah güzeldir" sloganının ifade ettiği karşı-kültür geleneğinde yeşermiş olan, "asimilasyon" eleştirisini yapan (yani beyaza öykünmeyen) ve bastırılmış kimliğini dışavuran Batı toplumsal hareketlerinin düzleminden çok uzak değildir.[16] Bu bağ-

15. Feminist hareketin bu iki dinamiği üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Nilüfer Göle, "Batı Modernizmi ve Post-feminizm", *Toplum ve Bilim*, no. 53, Bahar 1991.

16. Hatta İslamcı hareket, Batı karşı-kültürüne doğrudan göndermelerde bulunmakta ve 68'li yılların Fransız gençliğinin "Gerçekçi olun, imkânsızı isteyin" sloganının müslüman gençler için de çok şey ifade ettiğini ileri sürmektedir. Hüseyin Öcal, Kemal Öztürk, "İslamcı Hareket ve Gençlik", *Girişim* dergisi, Temmuz 1990, no. 58. Ayrıca bkz. "İslami Hareket'te Aydın ve Ulema", *Girişim* dergisi, Haziran 1990, no. 57, ve "Türkiye'de İslami Hareket", *Girişim* dergisi, Mart 1990, no. 54.

lamda sahiplendikleri İslami kimlik, kendilerinin toplumsal yaşama katılma süreçlerinde kaldıraç işlevi görmektedir. Siyasi muhalefet hareketinin arkasında, toplumsal katılımın dinamikleri yer almaktadır.[17] İslam, modernliğin karşısındaki bir şey değil, modern toplum ile başetmenin bir aracı, yaşam pusulası olmaktadır. "Seçkinlerinin çok uzak oldukları bir kültürde kişi 'halk seçkini' – mesela Nurcu– olmayı deneyecektir", "Okula gitmenin sağlayacağı imkânların kapalı olduğu yerde kişi Kuran kursu yolunu seçecektir," diye yazan Mardin, toplumsal katılım ve seyyaliyetin dinamiklerine dikkati çekmiştir.[18] Öte yandan yazarın deyişiyle din, büyük ideolojilerin ve Kemalist modernleşmenin boş bıraktığı gündelik yaşamın yönetimini sahiplenmekte, insanın toplum içinde nasıl hareket edeceğinin haritasını vermekte, "toplumsal kılavuz" işlevi görmektedir.[19] "İyi"yi, "doğru"yu tanımlamakta, içsel dünyalara yönelmekte, gündelik yaşamı zamanlamakta, cinsler arası, insanlar arası ilişkilerin gramerini yazarak, modern toplum içinde yol gösterici olmaktadır. Din, Durkheim'ın işaret ettiği gibi, ritüeller, ortak duygular yaratarak insanlar arası ilişkiler ağını örmekte, toplumsal bağı oluşturmaktadır. Zira, Durkheim'e göre, toplumsal bağ, dünyevi alana ilişkin "işbölümü"nün eseri olduğu kadar kutsal alana ilişkin "inanç" ve birlikteliklerin de eseridir. İslamcı hareketlerin, modernleşmeyle birlikte kayba uğrayan toplumsal bağı, "kaybedilen cemaati" muhayyel düzeyde yeniden üretmekte olduklarını söyleyebilir miyiz? Milliyetçiliği, birbirini görmemiş insanlar arasında derin ve yatay ilişkilerin hayal edildiği "muhayyel siyasi cemaat" olarak tanımlayan Benedict Anderson, milliyetçiliğe siyasi bir ideoloji olarak yaklaşmak yerine, "din" ve "kanbağı" düzeyinde açıklamalar getirmenin daha anlamlı olacağını söylemektedir.[20] Bu yaklaşıma istinaden, İslamcı hareketlerin "muhayyel siyasi cemaat" oluşturduklarını,

17. Nitekim Gilles Kepel'in Fransa'daki İslamcı hareketler üzerine yaptığı çalışmada gösterdiği gibi "İslamcılaşma", toplumsal katılım ve modernliğin yönetimi ile ilintilidir. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, Seuil, Paris, 1987.

18. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 122.

19. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 58.

20. Benedict Anderson, *Imagined Communities (Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)*, Thetford Press, Thetford, 1983, ss. 15-6.

hatta yerel örüntülere mündemiç İslam dininden bağımsız olarak tanımlanmaya çalışılan Kemalist milliyetçilik karşısında, İslam dininin milliyetçiliğin yeni bir harcı olduğunu ileri sürebiliriz.[21]

Ancak siyasi ideolojilerin, yeni iktidar arayışlarının toplumsal pratik tarafından sürekli sınandığını söyleyebiliriz. "Çağdaş İslami söylemin",[22] siyasi pratiklerini, bireysel stratejilerini toplumsal aktörler tarafından nasıl dönüştürdüğüne baktığımızda, cins ve siyaset arasındaki iktidar ilişkilerinin iç içe olduğunu görmekteyiz. İnsanlar arası yatay ilişkilere, derin kardeşlik ve muhayyel cemaat ilişkilerine yön veren İslam, en dipteki cinsler arası iktidar ilişkilerinden bağımsız yol almamaktadır. Kadının örtünmesi, hem siyasallaşan İslam'ın hem de cinsiyet ayrımı üzerine kurulu, kadını ev içi, mahrem alandaki rolleriyle kısıtlayan İslami örgütlenme biçiminin talepkâr bayrağı olmaktadır. Ancak, paradoksal bir biçimde, İslamcı kadınlar siyasi hareketleri aracılığıyla kamusal alana doğru çıktıkça, İslamcı hareket içinde geriye dönüşü olmayan bir dönüşüm başlatmakta, "mahrem" alan içinde "zorlama" yaratmaktadırlar. İslamcı kadın "kolektif" siyasi kimliğinden "kişisel" yaşam stratejilerine doğru indikçe, "iç" dünyasını yasaklardan "dış" dünyalara doğru taşıdıkça, hem kendi kimliğini oluşturmakta hem de kadın-erkek ilişkilerini dönüştürmektedir. İslamcı kadınların İslamcı hareketler içinde "erkeklerin tahakkümü" altında, "irtica hareketlerine alet edilen", edilgen roller oynadığına ait varsayımlar, bugünkü pratikler karşısında çok anlam çözücü durmamaktadır. Tersine, erkeklerin hâkimiyeti üzerine kurulu baskıcı bir iktidar durumu yerine, Michel Foucault'nun izinden giderek iktidar ilişkilerini gerçeğin sürekli olarak yeniden üretilme biçimi olarak algıladığımızda, İslamcı hareket ve kadınlar arasındaki ilişkiye bakış zaviyemiz de güncel yaşamın pratiğine doğru inecek ve zenginleşecektir. Kemalizm'in kadınlar için oluşturduğu "fırsat alanı"nı[23] kullanan İslamcı kadınlar, kamusal

21. Nitekim, 20 Ekim 1991 genel seçimlerinden önce milliyetçi partinin (Milliyetçi Çalışma Partisi'nin) İslamcı partiye (Refah Partisi'ne) katılması, bu varsayımı güçlendirici bir örnektir.

22. Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

23. "Fırsat alanı" kavramını Şerif Mardin "bir kimsenin kendi ekonomik statüsü-

yaşama katıldıkça İslami yasakları delmekte, "mahrem" alandaki kadın erkek ilişkilerini altüst etmektedirler. Kemalist feminizmden farklı olarak, toplumsal yaşama katılım taleplerini özel alandaki cins ilişkilerini değiştirerek yapmaya zorlanmaktadırlar. Tanzimat dönemindeki babalar ve oğullar, Kemalist reform dönemindeki ilerici babalar ve örnek kızlardan (ve anneleri gibi olmak istemeyen feminist kızlardan) sonra, İslamcı hareketler ile birlikte kadın-erkek cins ilişkileri gün ışığına çıkmaktadır. İslamcı hareketlerin bireysel hakları kapsayan çoğulculuğa ve sivil topluma doğru mu evrileceğini, yoksa karşı-toplumlar (*contre-société*) üreten totaliter eğilimlerin hâkimiyetine mi gireceğini cinsler arası ilişkiler belirleyecektir.

Mazimiz ve bugün arasında, yerel değerler ve örüntüler ile seçkin kültürel eserler arasında, kısacası gelenek ile modernlik arasında kopmuş olan zincirin halkalarının belleğimizde ve toplumsal gerçeğimizde yeniden bağlanıp bağlanamayacağı, ya da kısacası modernliğin ("geleneğin bir icadı" olarak) üretilip üretilemeyeceği, modernlik ile ahenksizliğimizin aşılıp aşılamayacağı gibi sorular ise bir süre daha Türkiye insanına meydan okumaya devam edecek gibidir.

—

nü geliştirmek veya yükselmek için kullanabileceği alanların bütünlüğü" olarak kullanmaktadır. Şerif Mardin, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", *Türk Modernleşmesi* (*Makaleler 4*), s. 205. Ben burada özellikle kadınların eğitime ve siyasete katılmasını kastetmekteyim. Bu kavramı kadınlar için ilk kullanan Yeşim Arat'tır. Bkz. Yeşim Arat, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı?", *Toplum ve Bilim*, no. 53, Bahar 1991.

KAYNAKÇA

ABADAN-UNAT, Nermin, "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını", *Türk Toplumunda Kadın*, der. N. Abadan-Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1982.

ACAR, Feride, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

ADIVAR, Halide Edip, *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 5. baskı, 1982 (ilk basım 1912).

___*Raik'in Annesi*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1990 (ilk basım 1912).

AĞAOĞLU, Süreyya, *Bir Ömür Böyle Geçti*, Ağaoğlu Yayınevi, 1984.

AHANO, Marcel, "Le Politologue et l'Hystérique", *CEMOTI*, no. 10, 1990.

AKTAŞ, Cihan, *Kılık, Kıyafet ve İktidar*, Cilt 1, Nehir Yayınları, İstanbul, 1989.

___*Tesettür ve Toplum (Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme)*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1991.

AL-GHAZALI, Zaynab, "An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali", yayma hazırlayan Elizabeth W. Fernea, *Women and the Family in the Middle East, New Voices of Change*, The University of Texas Press, Teksas, 1985.

ALKAN, Mehmet Ö., "Tanzimat'tan Sonra Kadın'ın Hukuksal Statüsü", *Toplum ve Bilim*, no. 50, Yaz 1990.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities (Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)*, Thetford Press, Thetford, 1983; *Hayali Cemaatler* (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

ARAT, Yeşim, *The Patriarchal Paradox (Women Politicians in Turkey)*, Londra ve Toronto, Associated University Presses, 1989.

___"Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

___"1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, no. 53, Bahar 1991.

ARKOUN, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

ARSEL, İlhan, *Şeriat ve Kadın*, Orhanlar Matbaası, İstanbul, 1987.
ASIM, Salahaddin, *Türk Kadınlığının Tereddisi yahud Karılaşmak*; yeni basım *Osmanlıda Kadınlığın Durumu*, Arba Yayınları, İstanbul, 1989.
___*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Konya Kadınları ile Konuşma, 21.3.1923, s. 147.
AVCI, Nabi, *Bombacı Parmenides*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989.
___Necati Polat'la söyleşi, *Gergedan* dergisi, no. 11, Ocak 1988.
BECK, Louis ve KEDDIE, Nikki (yayına hazırlayanlar), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.
BERKTAY, Fatmagül, "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var Mı?", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
BİNGÖLLÜ (Sayarı) Binnaz, "Türk Toplumunda Kadın", *Türk Kadını ve Din*, der. Nermin Abadan-Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1979.
BOUHDIBA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1975.
BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Cenevre, 1972.
BULAÇ, Ali, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
___"Feminist Bayanların Kısa Aklı", *Zaman* gazetesi, 17 Mart 1987.
___"Ahlaki ve Fikri İki Sapma", *Kitap Dergisi*, no. 16-17, Haziran/Temmuz 1988.
___*Din ve Modernizm*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1990.
CAPORAL, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1982.
CHEBEL, Malek, *L'Esprit de Sérail*, Lieu Commun, Paris, 1988.
CHODOROW, Nancy, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, 1974.
ÇAKIR, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, Metis Yaymları, İstanbul, 1990.
ÇALIŞLAR, Oral, *İslamda Kadın ve Cinsellik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.
DESMET-GREGOIRE, Hélène, "De la perception d'une femme ottomane à celle des femmes ottomanes: le récit de voyage d'une européenne du XIXe siècle. La princesse de Belgiojoso", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottomane*, Peeters, Louvain, 1983.
DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1970.
DJAIT, H., "Dimensions de l'orientalisme islamisant", *Le mal de voir*, Paris, Union générale d'éditions (10/18, Cahiers Jussieu).
DUBEN, Alan ve BEHAR, Cem, *Istanbul Households (Marriage, Family and Fertility 1880-1940)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; *İstanbul Haneleri (Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940)*, İletişim Yayın-

ları, İstanbul, 1996.
DUMONT, Paul, *Mustafa Kemal*, Complexe, Paris, 1983.
DURAKBAŞA, Ayşe, *The Formation of "Kemalist Female Identity": A Historical-Cultural Perspective*, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, yayımlanmamış master tezi, 1987.
___"Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 52, ss. 167-71.
EL-GUINDI, Fadwa, "Veiled Activism, Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement", *Peuples Méditerranéens*, no. 22-23, 1983, ss. 79-90.
ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Calmann Lévy, Paris, 1973 (ilk basım Almanca 1969).
ENGİNÜN, İnci, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1978.
ETIENNE, Bruno, *L'islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987.
FARRERE, Claude, *Türklerin Manevi Gücü*, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (ilk basım: *Extraordinaire aventure d'Ahmet Pacha Djémaleddine*, Ernest Flammarion, Paris, 1921).
FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi 1* (çev. Hülya Tufan), Afa Yayınları, İstanbul, 1986.
GEORGEON, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri (Yusuf Akçura)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1986.
GOLOĞLU, Mahmut, *Devrimler ve Tepkileri (1924-1930)*, Başnur Matbaası, Ankara, 1972.
GÖÇEK, Fatma Müge, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, 1987.
GÖKALP, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976.
___*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.
___*Limni ve Malta Mektupları* (yayına hazırlayan F.A. Tansel), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1965.
GÖLE, Nilüfer, *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
___"Batı Modernizmi ve Post-feminizm", *Toplum ve Bilim*, no. 53, Bahar 1991.
___"Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme", *Intellectuels et militans de l'islam contemporain*, der. KEPEL, Gilles ve RICHARD, Yann, Seuil, Paris, 1990.
___"Aktif Katılmacı Gözlem", *Kamuoyu Araştırmaları Birinci Uluslararası Sempozyumu*, yayma hazırlayan Muharrem Varol, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, no. 11, Ankara, 1988.
GÜLNAZ, Mualla, "Ali Bulaç'm Düşündürdükleri", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.

GÜLNAZ, Mualla, "Biz Kimiz?", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
GÜRBİLEK, Nurdan, "Mahrumiyet", *Defter* dergisi, no. 16, Nisan-Temmuz 1991.
GÜZEL, M. Şehmuz, "1908 Kadınları", *Tarih ve Toplum* dergisi, 1984, c. 1, no. 7.
HATEMİ, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1988.
HOBSBAWM, Eric ve RANGER, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
IBRAHIM, Saadeddin, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", *International Journal of Middle East Studies*, 1980, ss. 423-53.
IŞIN, Ekrem, "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, ss.150-55.
JACKH, Ernest, *Yükselen Hilâl*, Uğur Kitabevi, 1946.
KANDİYOTİ, Deniz, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
KARA, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yayınları, İstanbul, 1986.
___Mehmet Metiner'le söyleşi, *Girişim* dergisi, Mayıs, 1987.
___Sefa Kaplan'la söyleşi, *Nokta* dergisi, 31 Aralık 1989.
___"İslamcılar, Mucizeler, Bilim ve Pozitivizm", *Dergâh* dergisi, no. 6, Ağustos 1990, ss. 18-9.
KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, *Ankara*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987 (ilk basım 1934).
KAVUNCU, Yıldız, "İslam'da Kadın ya da İpekböceği", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
KEPEL, Gilles, *Les Banlieues de l'Islam*, Seuil, Paris, 1987.
___*La Revanche de Dieu*, Seuil, Paris, 1991; *Tanrının İntikamı* (çev. Selma Kırmız), İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
KUDRET, Cevdet, "Alafranga Dedikleri", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, no. 4, ss. 267-8.
KURU, Fatma, "Kadın Sorunu mu, Kadının Sorunu mu?", *Girişim* dergisi, Temmuz/Ağustos 1987.
KÜÇÜKÖMER, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayınları, İstanbul, 1989 (ilk basım 1969).
LERNER, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, The Free Press, New York, 1958.
LEWIS, Bernard, "Islamic Political Movements", *Middle East Review*, Yaz 1985.
LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide (essais sur l'individualisme contemporain)*, Gallimard, Paris, 1985.
MACLEOD, Arlene Elowe, *Accommodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo*, Yale University, doktora tezi, 1987.

MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia*, Harvest Books, New York, 1936.
MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji (Toplu Eserleri 2)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.
___*Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
___*Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
MERNISSI, Fatima, *Le harem politique*, Albin Michel, Paris, 1987.
___*Beyond the Veil*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987 (ilk basım 1985).
MERT, Nuray, *A Study on the Change of Ottoman Clothing Habits*, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü, yayımlanmamış mezuniyet tezi, 1983.
MORAN, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990 (ilk basım 1983).
OWENS, Craig, "The Discourse of Others: Feminists and Post-Modernism", *Postmodern Culture*, der. FOSTER, H., Pluto Press, Londra, 1985.
___"Osmanlı Yaşayışıyla İlgili Belgeler-Bilgiler: Kadın-I", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, no. 3, ss. 192-9.
___"Osmanlı Yaşayışıyla İlgili Belgeler-Bilgiler: Kadın-II", *Tarih ve Toplum*, 1984, c. 1, ss. 289-96.
OZANKAYA, Özer, "Laiklik Öncesi Dönemde Şemseddin Sami'nin Aile Düzenine İlişkin Görüşleri", *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, Türk Sosyal Bilimleri Derneği, 1984.
ÖZBAY, Ferhunde, "Development of Studies on Women in Turkey," *The Study of Women in Turkey, An Anthology*, yayımlanmamış rapor, hazırlayan Ferhunde Özbay, UNESCO ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986.
ÖZEL, İsmet, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*, Risale Yayınları, İstanbul, 1988.
PARLA, Jale, *Babalar ve Oğullar (Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
PARLA, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.
RICŒUR, Paul, "L'histoire comme récit et comme pratique", *Esprit*, no. 6, Haziran 1981.
SAFA, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, Ankara Kütüphanesi Tarih Serisi, 1959 (ilk basım 1938).
SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız*, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, (t.y., ilk basım 1919).
SAID, Edward, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 1980 (ilk basım İngilizce, 1978).
SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*, Vintage Books, New York, 1978; *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev. S. Durak, A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
SHAYEGAN, Daryush, *Le regard mutilé*, Albin Michel, Paris,1989; *Yaralı Bilinç* (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

SHILS, Edward, "Center and Periphery", *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Routledge and Kegan Paul, 1961, ss. 117-30.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de la modernité (la femme, la ville, l'individualisme)*, Payot, Paris, 1989 (ilk basım Almanca, 1923).

SİRMAN-ERALP, Nükhet, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, c. 3, Sonbahar 1989, no. 1, ss.1-34.

___"Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, c.3, Sonbahar 1989, no.1.

SUNAR, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1986 (ilk basım 1979).

ŞAYLAN, Gencay, "Genç Müslümanlar ve İslamcı Hareket", *Cumhuriyet*, 18-23 Mart 1990.

ŞENİ, Nora, "Ville Ottomane et représentations du corps féminin", *Les Temps Modernes* (Turquie), Temmuz-Ağustos, no. 456-457, 1984.

___ "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

ŞENLİKOĞLU, Emine, *Bize Nasıl Kıydınız*, Mektup Yayınları, İstanbul, (t.y.).

___*İslam'da Erkek*, Mektup Yayınları, İstanbul, 1988.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, (t.y.).

TAŞÇIOĞLU, Muhaddere, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Akın Matbaası, Ankara,1958.

TAŞKIRAN, Tezer, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Başbakanlık Basımevi, 1973.

TEKELİ, Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1982.

___ "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", *Türk Toplumunda Kadın*, der. Nermin Abadan Unat, Sosyal Bilimler Araştırmaları dizisi, Ekin Yayınları, İstanbul, 1982 (ilk basım 1979).

___"The Meaning and the Limits of Feminist Ideology in Turkey", *The Study of Women in Turkey, An Anthology*, yayımlanmamış rapor, hazırlayan Ferhunde Özbay, UNESCO ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986.

TILLION, Germaine, *Le harem et les cousins*, Seuil, Paris, 1966.

TİMUR, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, İstanbul, 1986.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique I*, Garnier-Flammarion, Paris, 1981, François Furet'nin önsözüyle.

TOPRAK, Binnaz, "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey", tebliğ, *Round Table on Identity Politics and Woman*, Helsinki, 1990.

TOPRAK, Zafer, "Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, ss.158-9.

___"Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, ss.162-6.

___"Meşrutiyet Yıllarında Kadınlara Dair Söylenmiş Sözler", *Tarih ve Toplum*, 1988, c. 9, no. 51, s.174.

___"Politics, Women and Family During the II. Constitutional Period", konferans tebliği, *Turkish Family and Domestic Organization*, New York, 23-25 Nisan 1986.

TOROS, Elif H., "Feminist Kime Derler?", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987

TOROS, Halime, söyleşi, "Siperlerimize Çekildik", *Nokta* dergisi, no. 88, 17 Şubat 1991.

___*Tanımsız*, Damla Neşriyat, İstanbul, 1990.

TOURAINE, Alain, *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.

TOZDUMAN, Aysel Z., *İslam'da Kadının Hakları*, Kadın ve Aile, Ankara, 1988.

TUĞLACI, Pars, *Osmanlı Saray Kadınları*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1985.

TUMAN, Hatice, "Çiçekler Rahmetle Büyür", *Mektup* dergisi, yıl 3, no. 31, Ağustos 1987, s.27.

TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960.

___*İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962.

___"Milli Rönesans", *Tarih ve Toplum*, 1986, c. 5, Atatürk sayfası.

TUNCER, Tuba, "Kimin Aklı Kısa?", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987.

___"Kadınlar, Yine Kadındır", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979 (ilk basım 1966).

YAVUZ, Hilmi, *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1977.

___*Kültür Üzerine*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1987.

YONNET, Paul, *Jeux, modes et masses*, Gallimard, Paris, 1985.

Nilüfer Göle

Modern Mahrem

Modernliği, ekonomik gelişme, siyasal iktidar biçimleri, kentleşme gibi sosyo-politik olgularla algılamaya alışkınız. Türk deneyimi ise modernizmin özel yaşamlar, mahrem alan üzerindeki dönüştürücü gücünü göstermesi bakımından emsalsizdir. Bu bağlamda Modern Mahrem Türk modernleşmesi tarihine, mahrem cephesinden bakmaktadır. Bu kitaptaki alternatif okuma, modernizm ve kadın-erkek ilişkileri arasındaki "kara kıtayı" gün ışığına çıkarmayı amaçlamaktadır. — Nilüfer Göle

Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-194-2





Metis Yayınları
www.metiskitap.com