Aynur İlyasoğlu

Örtülü Kimlik

İSLAMCI KADIN KİMLİĞİNİN
OLUŞUM ÖĞELERİ



metis

Aynur İlyasoğlu

Örtülü Kimlik

İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri

1954 yılında İstanbul'da doğdu. Sosyal Bilimler alanında Lisans ve Yüksek Lisans (BÜ) ve Doktora (MÜ) eğitimi gördü. 1981 yılında akademik yaşama başladığı Marmara Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapıyor. Sosyal bilimler alanındaki çalışmaları ve yayınlarının konuları içinde İslamcı Kadın Hareketleri ve Kimlik Oluşumları; Türkiye'de Sosyolojinin Tarihi; Kadın Araştırmaları; Yaşam Tarihi Anlatıları ve Sözlü Tarih sayılabilir. 1994-99 yılları arasında Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı'nda yöneticilik yaptı. Tarih Vakfı'nda on yıl boyunca sözlü tarih ve yerel tarih projelerinde danışmanlık yaptı. Tarih Vakfı'nda "Tarihe Bin Canlı Tanık" ve "Akdeniz'in Sesleri" projelerini yönetti ve Anadolu'nun değişik yörelerinde sözlü tarih ve yerel tarih girişimlerinin eğitim çalışmalarını yürüttü. Türkiye Bilimler Akademisi Türkiye Kültür Envanteri Projesi kapsamında Sözlü Tarih Belgeleme projelerini yönetti. *Yerli Bir Feminizme Doğru* (Derleme, Necla Akgökçe ile) ve *Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklıklar: Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları* (Gülay Kayacan ile) kitaplarının editörlüğünü yaptı. Halen "Tarihi Yanmada'da Topluluk Yaşantıları: Değişen Sosyal Coğrafya" konulu sözlü tarih çalışmasının yayımı üzerinde çalışıyor.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Metis Kadın Araştırmaları

Örtülü Kimlik
İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri
Aynur İlyasoğlu

© Metis Yayınları, 1994, 2012

İlk Basım: Mayıs 1994
Dördüncü Basım: Mart 2013

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Fotoğrafı: Refah Partisi Sultanahmet mitingi, 1993
(Cumhuriyet arşivi)

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
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-055-6

Aynur İlyasoğlu

Örtülü Kimlik

İSLAMCI KADIN KİMLİĞİNİN
OLUŞUM ÖĞELERİ

metis

Annem Nuran Erdoğan'a,

İçindekiler

İslamcı Kadın Hareketinin Geleneğinden
Bugüne: Yeni Söylem ve Örgütlenme Alanları
7

Üçüncü Baskıya Önsöz
15

ÖRTÜLÜ KİMLİK

Sunuş:
Türkiye'de Kimlik Siyasetleri Üzerine
Ayşe Durakbaşa
33

İlksöz
39

Türkiye'de Yeni Tesettür
43

Kadın Sorunu, Devlet, Reformist İdeolojiler
ve İslam
55

İslami Algılayış Açısından Cinsellik
ve Beden Üzerine
76

Edebi Metinlerde İslami Kadınlık Durumu
ve İmajlar
85

Bir Araştırmadan İzlenimler
101

Kamusal Alan ve Özel Alan Arasındaki
Dolayımın Mantığı
120

Sonuç Yerine
129

Kaynakça
137

Ek: Anket Formu
141

İslamcı Kadın Hareketinin Geleneğinden Bugüne: Yeni Söylem ve Örgütlenme Alanları



KENDİ KİMLİK ve kamusal alanda varolma mücadelelerini radikal talepler ve mücadele yöntemleriyle ülkenin gündemine taşıyan İslamcı kadın hareketlerinin 2000'li yıllarda geçirdiği değişimlere anahatlarıyla baktığımızda, geleneğin bugüne taşınmasında farklı yeni mecraların ve yaklaşımların varlığı görülmektedir.

Kamusal ve siyasal alanda kendi seslerini güçlendirmiş, kısmen de olsa siyasal toplumun ve entellektüellerin bazı kesimlerince hak taleplerinin meşruluğuna destek görmüşlerse de, toplumdaki muhafazakâr ve mutedeyyin kesimlerin bastırılmış kimlik talepleri ve hakları için iktidarını kurduğunu vazeden AKP hükümetleri 2001'den bugüne değin islamcı kadın gruplarının kamusal hak ve taleplerinde beklenilenin aksine etkin bir duruş sergilememiştir. AKP kendi bünyesi içinde Kadm Kolları vb. örgütlenmeler içinde ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının faaliyetleri kapsamında kadm politikaları ve örgütlenme politikaları geliştiriyor. Haziran 2011'deki Genel Seçimler'de milletvekilliği için aday adayı olan bir grup başörtülü kadın, parti yönetimi tarafından tereddütsüz reddedildiler. AKP yaptığı bu tercih sonucu, iktidara gelmesiyle birlikte islamcı kadın hareketine borcunu ödemek yerine kendini siyasal anlamda merkeze daha da etkin ölçüde yerleştirmek, böylece toplumun genelinden aldığı desteğin hacmini olabildiğince arttırmak yönünde, önünde engel yaratabilecek sadakat bağlarını bir yana itebildi.

Gene son Genel Seçimler'in kısa bir süre öncesinde çok da ör-

gütlü olmayan, daha çok tepki biçiminde gündeme gelen "Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok" kampanyası islamcı kadın gruplarına, siyasal alanda önlerine çizilen "otoriter ve eril" sınır hattını bir kez daha yaşatacaktı. Bu kampanya, İslamcı kadın hareketinin yeni ve radikalliğin enerjisini halen taşıyan genç kadın kesimlerinin, hareketin öncü ve bugünün kanaat önderi kadınları üzerindeki baskısının sonucu olarak gündeme geldi. Bu girişim Başbakan, AKP lideri R. T. Erdoğan tarafından "zamanlaması hatalı, isabetsiz, yakışıksız" olarak nitelendi ve başörtülü kadınların kamusal alandaki hak taleplerinin çözümü için "yeni Anayasa'nın" beklenmesi istendi. Daha vahim olan durum şu ki, bu kampanyanın bir anlamda İslamcı kadın hareketinin "geçmiş katkıları karşılığında bir rant talebi" olduğu bile yazıldı İslamcı, muhafazakâr basının, çoğu erkek, yazarlarınca. Yıldız Ramazanoğlu, seçimlerden epey sonra, konu gündemdeki sıcaklığını kaybettiği bir zamanda kaleme aldığı "Başörtülü Vekil Meselesi" adlı yazısında, bu kampanyaya ilişkin olarak İslamcı kesimin entelektüellerinden öne çıkmış bir isim olan Ali Bulaç'ın tepkisi karşısında "dehşete düştüklerini" belirtmişti. Zira Ali Bulaç bu eylemi bir nevi "casusluk, derin devlet işi" olarak nitelemiş ve tepki göstermişti. Y. Ramazanoğlu'na göre Başbakan R. T. Erdoğan bile bu konuda "kara propagandadan etkilenmiş olabilmesi" ihtimaliyle nispeten daha mazur görülebilirdi (*Zaman*, 18.10.2011). Kurucu üyesi olduğu Adalet ve Kalkınma Partisi konusunda eleştirel mesafesini koruyan tutumlarıyla bilinen Fatma Bostan Ünsal, AKP'den son genel seçimlerde başörtüsü ile milletvekili aday adaylığı başvurusunun geri çevrilmesini sadece başörtülü kadınların değil "ülkenin neredeyse yüzde 65'ini oluşturan kadınların Meclis'teki temsilinin yok sayılmasına yol açtığını" savundu (Röportaj: Pınar Öğünç, *Radikal*, 4.8.2011).

1980'li yıllardan itibaren İslamcı kadın hareketinin öncü isimleri olan, örneğin Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Fatma B. Ünsal ve Sibel Eraslan, bugün gündelik gazetelerde, süreli yayınlarda, internet basınında köşe yazarlığı ve benzeri önemli yerlere sahipler. Artık yazıları başörtüsüne ilişkin konuların ötesinde, ülke ve dünya gündeminin farklı alanlarını ve sorunlarını da kapsıyor. Cihan Aktaş ve Yıldız Ramazanoğlu edebi ürünler vermeyi sürdürürken, insanlık hallerini, sıradan insanları, iç dünyaları, sokakların dünyasını

eserlerinde yansıtıyorlar ve kendileri için önemli bir varolma alanı olarak yazmayı sürdüyorlar.[1]

Kaydedilmesi gereken önemli bir yakın dönem eğilimi de, bu mücadele geleneğinin öncülüğünü yürütmeyi sürdüren kadınların, son yıllarda kendilerine yeni katılan kadınlarla birlikte sözlerini ve etkinliklerini merkezi siyaset alanından dışlanmanın getirebileceği marjinal bir konumdan çıkarma yolunda yeni bir konumlanma arayışında olmalarıdır. Bunun bir göstergesi, bu kadın gruplarının kendilerini toplumdaki tüm kadınlar için geçerli olan genel sorun alanlarına doğru açılan, daha kapsayıcı bir bakış açısı ile ortaya çıkmalarıdır.

Başkent Kadın Platformu böyle bir eğilimin ürünü. Bu örgütlenmenin kurucu söyleminde dikkat çeken ilk husus, bu kadınların kendi hareketlerini islami, ya da müslüman kadınların bir platformu olarak tanımlamamaları, kendileri için sadece "dindar kadınlar" gibi daha kapsayıcı bir adlandırma kullanarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Platform'un 1995 yılında kuruluşundaki temel amaçlardan biri kadın hareketi içinde dışlanan dindar kadınların sesi olmak, kadın hareketinin diğer kesimleriyle köprü kurmak olarak belirlenmişti. Platform zaman içinde CEDAW'ın (Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) tanıtılması için ve "Kadınların Kurtuluşunu Örgütleyelim" kampanyası içinde, Sol ve feminist kadınların desteklediği "Barış İçin Sürekli Kadın Platformu"nun bir bileşeni olarak bir baskı grubu oluşturmak için yoluna devam etti.

Platform'un getirdiği önemli bir bakış açısı da, toplumdaki kadınların tümü açısından bakıldığında, kadınların kamusal alandaki statülerini geliştirmelerindeki engellerin, bu alanlarda güçlü bir şekilde varlık sürdüren muhafazakârlığa bağlı olduğu ve bu muhafazakârlığın aşılmasına ihtiyaç duyulduğudur. Cumhuriyet elitinin kadınlar için getirmiş olduğu kimlik dayatmaları ile bugünün muhafazafakâr siyasi elitinin kadına bakış açısına birlikte bakıldığında, kadın politikalarında gelenek haline gelmiş genel bir muhafazakârlık olduğunu söylüyorlar.

Platform'un kurucularından ve önemli sözcülerinden Hidayet

1. Ruşen Çakır, *Direniş ve İtaat, İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, İstanbul: Metis, 2000.

Şefkatli Tuksal'a göre, özellikle sağ partilerin seçmenleri arasında başörtülü kadınlar önemli bir seçmen tabanıoluşturmalarına rağmen, siyasette hâlâ görünür değiller: bugünkü haliyle muhafazakâr politikalar için kadının dindarlığı, ona biçilen edilgen, boyun eğen rolle uyumlu görülüyor, "dindar kadınlar da" ataerkilliğin baskıcı kodları altında yaşıyorlar. Kendilerine dayatılan bu rol çerçevesinde az konuşan, yerini bilen, çok talepkâr olmayan, eşine saygılı, iyi bir ev hanımı, kocasına ve yaşlılara saygılı, sevecen bir anne, genelinde destekleyici kadınlar olmaları beklenmektedir dindar kadınlardan.

Platform'un söyleminin temelinde, kadınların ve erkeklerin eşitliğine varma ereğinden ziyade, kadınlar için "hak ve adalet mücadelesi" ve "baskılara karşı" olmak gibi ilkelerbulunuyor; diğer yandan kadın hakları için mücadele eden diğer kadın gruplarıyla dayanışma içinde olma amaçlarının önemi de vurgulanıyor. Kadın hareketlerinin tarihindeki Halide Edip, Rosa Luxemburg gibi isimlerin gelenek içindeki yerlerini önemsediklerini, toplumdaki kadın sorunlarının gündemi konusunda farkındalık kazanmanın önemini farkettiklerini ve bunun bir parçası olmayı amaçladıklarını belirtiyorlar.Bu amaçla kadın haklarına yönelik eylemlere, gösterilere katılıyorlar; hem kendileri hem de diğer kadın grupları içinçok yeni ve şaşırtıcı olabiliyor bu katılımları. Örneğin "İmamlara, kocalara, paşalara boyun eğmeyeceğiz" gibi bir slogan attıklarında diğer kadın gruplarının gösterdiği şaşkınlık hâlâ belleklerinde.[2]

Başkent Kadın Platformu'nun, kuruluşundan itibaren Anadolu' nun birçok yerinde yaptığı toplantı ve etkinliklerle kadın sorunları hakkında farkındalık yaratmanın merkezi önemini gündemde tuttuğu, söylemini sadece dindar kadınların talepleriyle sınırlamadığı görülmektedir.[3] Diğer yandan, bu Platform çevresinde kadınların gösterdikleri eylemliliğin ve edindikleri deneyimlerin aynı zamanda kendilerinde de içsel bir değerlendirmeye yol açtığım ifade ediyorlar. Hidayet Şefkatli Tuksal ve Platform'dan diğer kadınlar, bugün dindar kadınların yaşantılarını tuhaf bir konumda sürdürdüklerine inanıyorlar. Sistem başörtülü kadınları yok saymaya ve dışla-

2. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Karafatma*, Sayı 6.

3. Röportaj: Fadime Özkan; Hidayet Ş. Tuksal, Safiye Özdemir, Zehra Reçber, *Yeni Şafak*, 9 Mayıs 2006.

maya başladığında, kendi kesimlerindeki bazı erkeklerin de aynı tutumu gösterdiklerine işaret ediyorlar. Öyle anlaşılıyor ki bu erkekler, başörtülü kadınların kendi imajlarına ve kariyerlerine zarar getirebileceğini düşünüyorlar. Şimdi önemli bir sayıya ulaşmış olan kadın grubunun, dindar kesimden de olsa bu tür kanaatlara sahip erkeklerle ittifak içinde olmadığına, ve aslında bu durumun kadınları daha da olgunlaştırdığına, kendi ayakları üzerinde durmanın gereğine ve bilincine yol açtığına işaret ediyorlar. Platform içinde kadınların kadın hareketinin tarihi ve sorun alanlarına ilişkin iç eğitim ve okuma çalışmalarında kullanılan kaynaklar, feminist literatürden örnekler de dahil, geniş bir yelpazeyi kapsıyor.

Bu kitabın ilerdeki bölümlerinde, örtüleriyle birlikte kimlik mücadelesine yönelen kadınların ailelerinde çoğunlukla yüksek eğitim gören ilk kadınlar olduklarına, annelerinin ise eğitim olanaklarına sınırlı ölçüde ulaşabilmiş bir kuşak olduğuna dikkat çekilmektedir. Ev-içi emeğin, anneliğin tüm yükünü sırtlarında taşımış, hayatları hakkında çoğunlukla eşlerinin ya da ailelerindeki erkek bireylerin karar vermiş olduğu, topluma katılımları sınırlı bir anne kuşağının kızlarından oluşan yeni bir kadın kuşağı bu. Kimlik mücadelesi için seferber olan bu yeni kuşak, bu eril muhafazakâr kültürün içinden, geleneksel olarak kendilerine biçilen rolü de bir ölçüde aşmaya yöneldiler. Platform'un kurucularından Safiye Özdemir, yaşadıkları zorlukların bir yanıyla dindar, muhafazakâr ailelerin kızlarının ileri eğitim imkânlarına epeyce geç ulaşması olduğuna, İmam Hatip Okulları olmasa eğitimlerini sürdürmeye imkân bulamamış olacaklarına değinir.[4]

Bu kitapta, radikalizm yıllarının sonrasında, evlerin, evliliklerin içine doğru çekilen, kamuda başörtüsü yasaklarının sürmesi nedeniyle kimi eğitimlerini yarıda bırakan kadınların, kimi de eğitimle elde ettikleri mesleki uzmanlıklarını ve becerilerini kullanırken engellerle karşılaşan kadınların yaşadıkları kimlik içi çatışmalar da tartışılıyor. Günümüzün yeni kuşak kadınlarının hayata bakışları ve kimlik arayışları hızla değişiyor ve kendi içinde farklılaşıyor.

4. Safiye Özdemir: "Women Are More Active in the Conservative Circles", Interview by Fadime Özkan, with Hidayet Ş. Tuksal, Safiye Özdemir, Zehra Hoçber, *Yeni Şafak* (daily), 9 Mayıs, 2006.

Örtüleriyle birlikte varlık gösterme arayışlarının yeni kuşağın kadınlarının kendi içlerinde farklılaşması, son yıllarda karşımıza "yaşam tarzı tercihleri" ya da "yaşamlarını kurmada farklı stratejiler" olarak çıkıyor. "Yaşam tarzı" tercihlerinde bir kadın grubunun, örtülü olmayan modern kadın kesiminden neredeyse bir tek örtüsüyle farklılaşan bir profil sergileyerek, kendi tarzlarındaki modayı, imkânları ölçüsünde lüks tüketimi ve boş zamanın değerlendirilmesi alışkanlıklarını mevcut elit kesimin normlarına yaklaştırdıklarını izliyoruz. Yeni muhafazakârlığın elitizmi içinde kendilerine yer bulan bu kadınlar, "kendilerine hitap eden" ortamlarda sosyalleştiklerinden, alışverişlerini buralarda yaptıklarından söz ediyorlar. Sokakta ve medyada sergiledikleri profilden bu kadınların kamusal hak taleplerinden ziyade, örtüleriyle birlikte, mevcut elitin içinde kabul gören, "eşit" bir statüyü elde etmenin peşinde oldukları görülebiliyor.

Günümüzün genç tesettürlü kadın kesimlerinde farklı arayışlar içindeki bir diğer kesimin, hareketin geleneğinden taşınan "kamusal alanda kendini ispatlama ve varolma taleplerini" yaşam tercihlerinin merkezinde tutan, eğitimlerini ve meslekte, kariyerde uzmanlaşmalarını öne plana alan kadın gruplarının varlığından da söz edebiliyoruz. Benzer yaşlarda ve benzer yaşam stratejileri çizen, başörtülü olmayan kadın kesimleriyle bu kıstaslarda buluşan bu kadınlar için eğitim ve kariyer alanında giderek genişlettikleri ufuk çizgileri, "hayatın merkezine kendilerini aldıkları" bir duruşu getiriyor. Evlilik, çocuk sahibi olma gibi kadınlara biçilen yaşam safhaları daha ileri yaşlara ertelenebiliyor, kendi kişisel kararlarını esas alan bir yaşam öncelikli olabiliyor.

Başörtülü genç kadm kuşaklarının bu kesimindeki yönelimleri ve açmazları "Geleceğin Kusursuz Evlilikleri" adlı denemesinde ele alan Cihan Aktaş, "borçlanılan bir geleceğin" modern kesimin muadil kadın gruplarıyla benzerliklerine işaret ediyor. Yazar, kendi kuşaklarına özgü "evliliğin kadının fedakârlıklarını talep eden bir kurum olması, ideolojik sözleşmeleri andıran (kimi yürüyen, kimi yürümeyen) evlilikler" konusundaki (bu kitabın içinde de tartışılan) geçmiş tespitlerini hatırlatıyor. Günümüz müslüman kadınları arasında evlilik yaşını geciktirme, kendini merkeze alan bir yaşam tarzının cazibesinin artışı gibi eğilimleri sadece bizde değil, dünyanın

değişik coğrafyalarında karşılaştığı kadınlarda da gözlemlediğinin altını çiziyor. Bizim islami çevrelerdeki son yılların tecrübelerine bakıldığında, geleceğiyle ilgili kararları kendi ellerinde tutan bu "gururlu kızların" aynı kesimin erkeklerince "taşınılmaz ağırlıklarına" işaret ediyor. Bu erkeklerin beklentilerinde eğitimli, meslek sahibi kadınların aynı zamanda geleneksel "iyi eşler ve anneler" de olmaları beklentisi sürüyor. Cihan Aktaş işte bu tezata işaret ediyor. Ayrıca, "kimi zaman sistemle bütünleşirken, cemaatlerin, cemaat ağabeylerinin, hatta bazen ablalarının onları joker yerine koymalarını" da kabullenmeyebiliyorlar (Cihan Aktaş, *Dünya Bülteni*, 6.11. 2012).

Başörtüsü için kamusal hak talepleri mücadelesinin sürdüğü bir diğer mecra da, yukarıda anılan hareketin öncü kadmlarımn insan hakları aktivistleri olarak içinde etkin bir biçimde yer aldıkları yeni örgütlenmelerdir. 2005'ten bu yana etkinliğini sürdüren Türkiye Başörtüsü Platformları, İnanç Özgürlüğü ve Adalet Girişimi gibi platformlar, sadece başörtüsüne ilişkin hak ve talep mücadelesiyle sınırlı tutmuyorlar kendilerini (bkz. platformhaber.net). Sakarya Adalet Girişimi'nin 5 diğer sivil inanç özgürlüğü girişimi ile hazırladığı "Türkiye'de ve Dünya'da Başörtüsü Raporu, 2009-2010" belgesine bakıldığında, başörtülü öğrencilerden ve kadınlardan hâlâ esirgenen kamusal hak ve imkânların ülke çapında tek tek tarih düşülerek kayıt altına alındığını görüyoruz. Bu kapsamda Rapor'da AKP'nin, merkezi muhafazakâr siyasi iktidarın kısıtları da belirtilmektedir. Bazı katılımcıların dile getirdiği "AKP'nin tahakkümcü devlet aklının, basitçe Kılık Kıyafet Yönetmelik'inde yapılacak değişikliklerle sorunun halline yönelmek yerine, çözümü yeni Anayasa'ya ertelediği" yolundaki görüşleri çerçevesinde, AKP'nin bu konulardaki siyasi yaklaşımları inandıcı bulunmuyor. Aynı Rapor'un değerlendirme bölümünde, bazı katılımcıların bu platformların eksenine "başörtüsü ve diğer inanç özgürlüğü alanlarınm yanı sıra, Kürt sorunu, asgari ücret, yoksulluk, çevre sorunları, eğitim sorunları, YÖK, vicdani red, emek sömürüsü" gibi mücadele alanlarını da katmadıkça yol alınamayacağına dair görüşleri öne çıkıyor (İlgili Rapor, s. 71).

Böylece islami hassasiyetle yola çıkmış öncü kadınların kimilerinin giderek insan hakları mücadelesinin daha geniş kapsamlı alanına sahip çıktıklarına tanık oluyoruz.. Ülkedeki insan haklarının

bir bütün olarak önünün açılmasında insan hakları mücadelesinin diğer bileşenleriyle ortak paydalarda buluşmanın gereğine dikkatçeken Yıldız Ramazanoğlu yazılarında sadece islami kesimlerin değil, "erdemli insanların ortak bir vicdan tecrübesi geliştirmesinin önemine" değiniyor. Gene aynı minvalde, Cihan Aktaş da ortak bir vicdan tecrübesinin önemine işaret ederken müslümanların bir vicdan ağı üretmekteki sorunlarına dikkat çekiyor (Kitap Okuyan Kadınlar..., Platform Haber, 4. 8. 2009). C. Aktaş: "Sanki bizim böyle bir meselemiz yok. Tuzla tersanesinde yaşananlar, Cumartesi anneleri bizim meselemiz değilse, meselemiz ne olacak" diye soruyor bu yazısında.

Görülen o ki, radikalizm yılları ve sonrasında başörtülü kadınların yükselttiği ses ve sözler yeni açılımlarla, yeni örgütlenme biçimleriyle gündemdeki yerlerini koruyor. Bu hareketin geleneğini taşıyan bazı öncü kadınlar bugün medya ve yazın dünyasında, sivil girişimin öncülüğünde önemli konumlara sahipler. Bu kitapta onların ve isimleri öne çıkmasa da bu hareket içinde yer alan çok sayıda kadının kimlik ve hak mücadeleri serüveninin bir okuması yapılıyor, izi sürülüyor. Bu ülkenin siyasasında tarihsel ve güncel olarak kimlik politikalarının ve çatışmalarının başat öneme sahip olduğu açıktır; son 20-30 yılda bu hesaplaşmanın çoğunlukla kadınların toplumdaki yerleri ve kimlikleri üzerinden yapılması tarihe damgasını vurdu. Gündemine aldığı sorunları çoğunlukla yüzleşmeden, çözmeden arkasında bırakarak yürümeye eğilimli, toplumsal ve tarihsel belleği zayıf ve sorunlu bu ülkede, bu kitap sadece toplumsal tarihe bir kayıt düşme amacı taşımıyor; kadınların radikalleşmesinin ve kimlik mücadelesinin özgün boyutlarını, ve dönüşerek süren geleneğinde örtüleriyle varlık göstermeye yönelen kadınların gündemini dünden bügüne taşıyor.

Aynur İlyasoğlu
Kasım 2012

Üçüncü Baskıya Önsöz



ELİNİZDEKİ KİTABIN üçüncü baskısı için kaleme alınan bu önsöz, kitabın 1994 Haziranı'ndaki ilk baskısından bu yana İslamcı kadın hareketinin ya da İslamcı kadın kimliğinin gelişimini bugüne getiren bütünlüklü bir değerlendirmesini yapma iddiasını taşımıyor. Burada daha çok bu kitabın bu alanda süregiden tartışma içinde edindiği konuma, farklı kesimlerce algılanış biçimlerine, bir anlamda da yayımlanışından bugüne değin kendini taşıdığı süreç içinde ifadesini bulan bazı tepkilere değinmek istiyorum. "Kitabın kendini taşıması" ifadesini kullanmam rasgele değil: *Örtülü Kimlik*'in yayımlandığı dönemin, incelemeye yöneldiği konu gereği gündemin en hararetli tartışmasına denk düşmesi bu bağlamda bir tutum benimsemeyi gerektiriyordu. Bu kitap ile konuya ilgi duyarak onu okuyanlar ve değerlendirmelerini yazarak tartışma ortamına iletenler arasındaki ilişkinin, yani bir okur-yazarlar arasındaki ilişkinin kendi seyrini izlemesini önemsedim. Bu anlamda bu kitapta tartışılan düşünceleri toplumun gündemini oluşturan egemen medyanın kendi diline, aktüalitesine taşıma önerilerinden de uzak durdum. Bu nedenle kitabın bu yeni baskısıyla birlikte okuru ile sürdürdüğü bu olabildiğince dolayımsız ilişkinin benim için özel bir anlam taşıdığını belirtmeden geçemiyorum. Öte yandan, bu inceleme kapsamında ortaya çıkan fikirleri ve yaklaşımları başka alanlarda, ulusal ve uluslararası akademik tartışma ortamlarında, politikanın tartışıldığı alanlarda, kadın hareketinin değişik alanlarında tartışmayı ve bu konuda yazmayı sürdürmeyi anlamlı buldum.

1994 sonrasında Refah Partisi'nin oylarını artırdığı gerek yerel gerekse de genel seçimler dolayısıyla, önceleri üniversitelerde ve sonra giderek daha geniş bir toplumsal alanda örtünme özgürlüğü

için kitlesel eylemliliğin taşıyıcısı olan kadınların deneyimlerinin daha siyasal bir alana taşındığını izledik. Kadınların RP'nin başarılarındaki katkılarının önemi, karşıtları dahil hemen hemen tüm kesimlerce teslim edildi. Bu önemli çabanın öncüsü olan kadınlara siyasal alanda ulaşılan mevkilerde yer verilmemesine, bunun yerine üniversitelerdeki örtünme özgürlüğü mücadelesindekinin bir benzeri olarak gerek mecliste gerek belediyelerin il genel meclisi üyeliklerinde seçilmiş kadınların bu makamlarda örtülerini taşıyarak varolmaları konusunda geçici bir itiraz dönemi ile sınırlı, söz konusu kadın kesiminin bir kez daha çatışan kutuplar arasındaki mevzi savaşının sınır taşları olarak varlık göstermeleri durumuna tanık olduk. İslamcı kadınların siyasal ve kamusal alanda varolmalarına ilişkin tartışmanın seçimlerle birlikte ortaya çıkardığı bu gerilim ortamı bir süre sonra gündemden çekildi. Ancak daha sonraki dönemde ne RP ne de FP liderliğinin, tesettürlü kadınları seçildikleri bu kamusal konumların dışında tutan mevcut siyasal-hukuksal sınırlara karşı bir ilke mücadelesi sürdürmeleri yönünde bir gelişme yaşanmadı. Bu konu RP-FP örgütlenmesinin siyasi güzergâhı içinde kalıcı bir direniş alanı oluşturmadı. Bu anlamda bu siyasi önderlikler etrafında harekete geçen kadınların kimliklerinin odağında duran ortalama bir kabul noktası da –istisnai entelektüel itirazlar dışında– aslında direnmeden çok uyumun yakınında bir yerde varlığını sürdürüyordu. Şöyle ki, gerek erkeklerin gerekse de kadınların kaleminden çıkan "kadının İslam'daki yeri" konulu çok sayıda metnin bir yerinde, "İslam'da kadın ve erkek birbirlerini tamamlarlar, bir bütünün iki yarısıdırlar," türünden bir tespit ya açıkça ya da arkaplanda kendini sıklıkla ortaya koyagelmiştir. İslamcı kadınların bu dönemde gösterdikleri enerjinin böyle kendi içinde sönümlenmesi, egemen siyaset normlarının çizdiği sınırlar aracılığıyla kadınları dışlayan koşullarla birlikte düşünüldüğünde daha anlaşılır hale geliyor. Ancak o dönemde, seçimlerin oluşturduğu siyasi gündemin en dinamik kadın kesimi olarak ortaya çıkmış olmaları kendilerini karşı kutupta konumlayan kadınlarca algılanması güç bir durum olmuştu. Örneğin Refahyol iktidarının kurulmasından sonra *Pazartesi* dergisinin Ağustos 1996 sayısına görüş bildiren Prof. Dr. Türkan Saylan şöyle diyordu: "Refahyol öylesine sorunlarla ve karmaşayla geldi ki, içine düştüğü durumdan kurtulmak için uğraş verirken kadınlar-

la ilgileneceğini hiç sanmıyorum. Kanımca esas olarak Refah'ın kapı kapı dolaştırdığı hemcinslerimiz, bu garip ortaklığı ve iktidardayken yapılanlarla muhalefetteyken söylenenlerin akıl almaz çelişkilerini gördükçe en büyük tepkiyi göstereceklerdir."[1]

T. Saylan'm başka bir kesimin kadınlarını içinde bulundukları çelişkili durumu görmeye davet eden bu görüşünün kapsadığı fikirlere biraz yakından bakarsak bu güçlüğü görebiliriz. Bu alıntıdaki ilk tespit, "Refah'm iktidardayken sorunlarla boğuşmaktan dolayı kadınlarla ilgilenemeyeceğine" ilişkindir. T. Saylan'm temsil ettiği siyasal eğilimin o güne değin, özellikle seçimler öncesinde artan bir vurguyla işaret ettiği "şeriat tehlikesi" bu dönemde artık ortadan kalkmış mıdır? Yakın zamana kadar toplumun bir kısmının aymazlık içinde olduğu varsayımıyla Refah Partisi'nin iktidarda söz sahibi olmasıyla birlikte kadın haklarının büyük ölçüde ellerinden alınacağı, kadınların örtünmek zorunda kalacakları bir dönemin başlayacağı yönünde yoğun bir kampanya sonrasında, RP'nin ortak olduğu bir hükümetin kurulmasının ardından, bu siyasi gücün artık kadınlarla ilgilenmeyeceğini belirtmek anlaşılması zor bir durumdur.

Bu görüşün içerdiği bir diğer paradoks, İslamcı kadınların siyasal anlamda "öznelliğine" ilişkin saptama ile kendini gösterir. Seçim kampanyasında etkin rol oynayan bu kadm kesimi bu görüş içinde bir yandan "Refah'm kapı kapı dolaştırdığı hemcinslerimiz" ifadesi dolayısıyla aslında kendi iradelerinden yoksun, "kullanılan" konumundaki kadınları imlerken, diğer yandan, nasıl olacaksa, bu anlamda "özne" olarak görülmeyen bu kadınlar RP'nin seçim öncesi ve sonrası tutumdaki çelişkiyi fark edip "en büyük tepkiyi gösterecek" vasıfta kadınlar olabileceklerdir. Gerçekte T. Saylan ve temsil ettiği ideolojik bakış açısının temsilcilerinin bu yeni durumu kavramalarındaki zorluğun temelinde, İslamcı kadınların bu aşamadaki kitlesel seferberliğinin seçimler gibi kamusal alanın en meşru görülen zemini etrafında gelişmiş olması bulunmaktadır. Böyle çelişkili bir tespitin arkasında, bu kadınların kimliğine ilişkin olarak "olması gereken" ve "gerçekte olan" arasındaki tezatla baş edilememesi yatar.

1. Bu dönemle ilgili tartışma için bkz. Aynur İlyasoğlu, "Kamusal Alandan Dışlanan Mazlumlar Olmaktan Kamusal Alanı Örgütlemeye: İslamcı Kadın Hareketinin Bugünü Üzerine", *Birikim*, Kasım 1996.

Bu noktada, gene de T. Saylan'ın ifadesinde geçen "hemcinslerimiz" sözcüğü "gerçekle" kurulan ilişkide bir adım olarak görülebilir. En azından başörtülü veya örtüsüz kadınların aynı cinse dahil olmalarından gelen "ortaklık" teslim edilmektedir.

Bu yeni siyasal dönemde, örneğin Sibel Eraslan gibi İslamcı kadın hareketinin yükseliş döneminde en eleştirel, kendi sesini yükseltebilen bir ismi, artık RP Genel Merkez Kadınlar Komisyonu'nun etkin bir üyesi sıfatıyla karşımıza çıkıyor. Ama Eraslan gibi istisnalar dışında, siyasal İslamın yükseliş döneminde meydanlarda, değişik örgütlenme ve tartışma alanlarında, evlerin dışında, sokaklarda, kamusal alanda varlık gösteren çok sayıda kadının, yaşamlarının daha sonraki evrelerinde "eve, geriye çekilmenin" getirdiği sıkıntıları, artık bir "geçmiş" olarak anılan eylemlilik yıllarını, gene kendi içlerinden çıkan kadın yazarların edebi metinlerinden izleyebiliyoruz. Gerçekte toplumsal ve siyasal seferberliğin açığa çıkardığı kadın enerjilerinin, her ne kadar farklı muhalif siyasal ve ideolojik kanalların içinden gelirlerse gelsinler, sönümlenme, silinme, örselenme, evcilleşme ve yitirme türünden benzer süreçlerle karşı karşıya kaldıkları söylenebilir. Benzer alanlarda etkin olmuş erkeklerin ise yaşamlarının daha sonraki aşamalarında kamusal, siyasal kimliklerini taşıma imkânlarının, kadınların, ev dışında çalışma hayatında yer alsalar da, "evin, ailenin, anneliğin" gerektirdiği koruyucu rolleri nedeniyle taşıyabilme imkânlarıyla karşılaştırıldığında elverişli zeminini tahmin etmek zor olmasa gerek.

Bu anlamda, birbirinden tümüyle farklı hatta karşıt kutuplarda konumlanan siyasal hareketlilikler içinde, farklı kimliklerin taşlarını kurarak, yeni hayatlar için yola çıkan kadınların genelinde kendini ortaya koyan "geri çekilme" yaşantılarının ortak bölenleri üzerinde "bir kadınlık durumu olarak" durmaktan sakınmamak gerek. 68 kuşağının içinden gelen, bugün de entelektüel ve yazar kimliğiyle dünyayı ve birey/kadın yaşantılarını sorgulayan kaleminin ürünleriyle varlığını sürdüren Işıl Özgentürk'ün 1996 Ocak'ında Handan Şenköken'le yaptığı görüşmeden bir alıntıya yer vermek istiyorum bu nedenle: "68 kuşağı kadınları ne annelerine benzeyebildiler ne de inançlarına uygun bir yaşamın insanları olabildiler. Öyle bir an geldi ki, hep bir yitirmişlik duygusuyla karşı karşıya kaldılar. Çünkü bir önceki kuşağın rolü çok belirgindi. Ama 68 kuşağı bütün bunlara

karşı çıkıp sonunda yalnız kadınlar ordusu haline geldi ve yaşanan zaman onlara sürekli bir yitirme ve örselenmişlik tattırdı. En azından bu, benim için böyledir. Beş-altı yıl önce bizim kuşağın kadınları geçmişi reddetmeye girdiler. 'Geçtiğimiz acıların, işkencelerin karşılığında ne oldu' hep 'ne oldu...' sorusunu sordular. Gelinen nokta çok parlak değildi. Çünkü kadın olarak yitirilmiş çok şey var. Belki de yaşanmamış bir kadınlık tarihi. Kadın-erkek ilişkilerinde hep bir yeniklik duygusu. Hep dürüstlüğe inanırdık, oysa yaşanan hayat gösterdi ki, bu, kadınların kaybetmesinden başka bir şey getirmedi. Çünkü dürüstlük için kadın-erkek henüz hazır değildi. Bu yüzden çok şey kaybettik."[2]

Yaşanmamış bir kadınlık tarihinden, belki de, kadınları donattığı güçlenme alanları ile birlikte, yitirilmiş bir ütopyadan söz eden Işıl Özgentürk'ün kendi kuşağının serüvenini dile getirirken kaybedenlerin kadınlar olduğunun altını çizmesinin üzerinde durmak gerek. 1980 sonrası feminist hareketin kendi sesini kazanmasında bu farkındalığın önemini bugün bu kadınların kendi yaşantılarını aktardıkları söyleşiler, metinler yoluyla izleyebiliyoruz. İslamcı kadın hareketinin entelektüel kesimi içinde bu farkındalığa denk düşen bir tepki türünü edebi metinlerin, kurmacanın göreli öznel dışavurum alanında izlemek mümkündü.

İslamcı kadın hareketinin, *Örtülü Kimlik*'te ele alınan boyutlarıyla karşılaştırıldığında farklı bir düzlem içinde ortaya çıkan, daha yakın dönemde Merve Kavakçı ya da Fadime Şahin'in isimleri etrafında, "gündem konuları" olarak önümüze gelen gelişmelerin de bunları aktaran güç ve iletişim kanalları karşısındaki izleyici konumlarının da kendi başlarına incelenmesine ihtiyaç var. Bu konuları kadın araştırmaları alanında incelemeye yönelmiş olan araştırmacıların bu çalışmalarını yayımlamalarında da yarar var. Bu türden süreçleri, *Örtülü Kimlik*'te üzerinden gidilen izleklerle sürekllik içinde, benzer kavramsal araçlarla çözümlemeye girişmenin kestirilebilir bazı zorlukları var. Örneğin ekranda tanıştığımız bir kadın, bir imge, bir kurgu, bir *personae* olarak Fadime Şahin ve bizlerin onunla karşı karşıya gelişimiz, hâlâ incelemeye değer bir konu

2. "Hep 'Hayatın Militanı' Olabilmek", Işıl Özgentürk ile söyleşi, Handan Şenköken, *Cumhuriyet*, 26 Ocak 1996.

olarak duruyor. Bu, yalnız bu imgenin kendi içinde ayrıştırılmasının ve yorumlanmasının ötesinde genelde bize özgü toplumsal zihnin bir yerinde hep varlığını sürdüren "günahkâr kadın" kalıp imgesiyle "ağlayan erkek çocuğu posterindeki" imgenin bir tür üst üste bindirilişi, yeniden dokunuşu, resmedilişi olarak da incelenmeye değer.

İlk baskısı 1994 Haziranı'nda yapılan *Örtülü Kimlik* dört yıl süren, düşünsel, entelektüel anlamda bir "yalnızlık" döneminin ürünüydü. Çalışmanın öznesi olan "İslamcı kadın kimliği", İslamcı kadın hareketinin etkin, eylemci kadın üyelerinin 1980'li yılların ortalarından itibaren toplumun gündemine yerleşen dinamizmi, başından beri "ideolojik kutuplaşmanın" bir tarafı olarak ele alınmaktaydı, hâlâ da öyle... Bu, ideolojik tutumların aktarıcısı olan siyasal gündemdeki sözcüler açısından böyle olduğu gibi, bilim, akademi alanlarından görüş iletenler açısından da geçerliydi, hatta her iki alanın dilinin ve kavramlarının çoğunlukla ortak bir paydada yer aldığını izledik. Bir yanda Cumhuriyet'e atfedilen modernlik, çağdaşlık değerleri ve buna uygun düşen bir kadın kimliğinin "esas" kabul edilmesi; bunun karşısında gericiliğin, çağdaş Cumhuriyet'in temellerini sarsan bir tehlikenin, irticanın simgesi olarak "başörtüsü"... *Örtülü Kimlik*'i yazma girişiminde, bu kutuplaşmanın her iki tarafı için başat olan ideolojik savunma ve karşı çıkış güdülerinin dışında, sosyal bilimlerin, insanı anlama çabasının ve kadın bakış açısının birlikte açtığı araştırma alanının içinden bakabilme isteği önemli oldu. İslamcı kadın kimliğinin gelişimini tartışma gündemine getirirken kendinizi ideolojik anlamda sözü edilen bu kutuplaşmanın bir tarafı olarak konumlamanız gerekmeksizin aslında birkaç istatistiki bilginin yorumuna girişmek bile Türkiye'de kadınların Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana toplumsal imkân/konum ve kimlik açısından farklılaşan gerçekliklerini ve varoluş biçimlerini görünür hale getirebilmektedir. Örneğin günümüz Türkiyesi'nde üniversite akademisyenlerinin üçte birini kadınlar oluşturuyor; bu, gelişmiş Batı toplumlarının bile çok ilerisinde bir oran. Öte yandan Türkiye'de kadınların yaklaşık üçte biri okuma yazma bilmiyor; kamusal alanda yasal varlığını evraka mürekkepli parmağını basarak kayda geçiriyor. Kentli, eğitimli, meslek sahibi kadın kitlesi sayıca oldukça sınırlı bir kadın

grubu, genel kadın nüfusu içinde... Dolayısıyla "çağdaş kadın" prototipinin, bir çağdaşlık savunusu ve özlemi içinde toplumsal gerçekliğe ne denli karşılık düştüğü ya da ne denli ideolojik bir projeksiyon olarak kaldığı tartışmaya açık. Aynı bakış içinde, Türkiye'de kadınların gerçekliğinin paradoksal dünyasını daha birçok örnekle ifade etmek mümkün. Varoluş ve kimlik düzeylerindeki bu farklılaşmalar, hem mevcut toplumsal farklılaşmanın ekseninde bulunan hem de geçmişten devralınarak varlığını sürdüren kültürel zemin, yanı sıra modernliğin yaşam değerleri ve pratikleri, farklı toplumsal kesimlerle farklı etkileşim ve özdeşleşme biçimlerinin dinamiği ile birlikte karmaşık bir örüntü oluşturuyor. Sosyolojinin kavramsal dünyasından baktığımızda, daha ilk anda "bir toplumsal olgunun anlaşılmasının başka toplumsal olgular yoluyla mümkün olabileceği" önermesiyle karşılaşıyoruz. Bununla birlikte feminist araştırmacılığın sosyal bilimler içinde son birkaç on yıldır katettiği yol ile birlikte kadınlar açısından gündeme gelen her türlü değişimin araştırma gündeminde yerini alması, getirdiği bilgi birikimi yoluyla sosyal bilimlerin ve başka bilim dallarının beslendiği bir alan haline gelmesi söz konusu. Örneğin bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı etnik aidiyetlere mensup ya da kendilerini onların yanında konumlayan her kesimden feministin, kadınları, etnisite, vb. ayrımlayıcı kümeler içinde araştırma konusu edindiklerini, hatta gene bu gibi ayrımlar temelinde ABD'deki kadın hareketinin kendi içindeki iktidar yapılarını, hiyerarşiyi tartışma gündemine getirdiklerini izliyoruz. Son on yıl içinde feminist kavramlaştırmaların gündeminde kuramsal düzeyde de "fark", "farklılık" kavramlarının öne çıkmasıyla birlikte bu tartışmanın zemininin güçlendiğini ve genişlediğini görüyoruz. Feminist araştırmacılığın çevrelediği bu tartışma alanı içinde kadın kimliğinin "olması gereken" ya da "olmaması gereken" özelliklerinin ölçütlerini belirleme gibi bir misyonun üstlenilmesi gündemde değil... Kadınların geneldeki tabi olma konumlarının yanı sıra kendi içlerindeki farklılıklar, egemen ve tabi olma biçimleri meşru araştırma ve tartışma alanları olarak gelişiyor...

Yukarıda sözü edilen farklı yaşantı ve değer sistemlerinin oluşturduğu kadın kümeleri içinde 1980'lerin sonunda gündeme ağırlığını koyan İslamcı kadın hareketini, İslamcı kadın kimliğini tartışmayı kapsayan *Örtülü Kimlik*'in yayımından sonra aldığı ilginç tep-

kilerden birini de Türkiye'deki zihniyet farkını göstermesi açısından burada anmaya değer. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde kadınların yasal, toplumsal konumlarındaki iyileştirme yönelişlerini bugün "devlet feminizmi" olarak nitelendiren bazı kadm araştırmaları alanı uzmanlarının tespitlerini günümüzde resmi ideolojinin taşıyıcılığı misyonu içinde kendilerini tanımlayan bir tür feminist söylemle sürdürdüğünden söz etmek mümkün. Bu söylemin taşıyıcılarına göre, *Örtülü Kimlik*'te tartışılan boyutları ve kendini ifade alanlarını irdelemek bir yana İslamcı kadm kimliğinin bir feminist araştırmacı tarafından araştırma konusu olarak alınması bile "meşru" görülmemektedir. Örneğin sosyal bilimci olarak uzun yıllar akademik uğraş vermiş olan Prof. Dr. Nermin Abadan Unat için bu "meşruluk sorunu", kayda geçme ihtiyacı duyuracak denli önemli olmaktadır: "Tesettürlü öğrencilerin sayıca artması, üstelik bunların davranışını meşru ve haklı bir "kimlik arayışı" ile açıklamaya çalışan toplumbilimcilerin bulunuşu benim yadırgadığım davranışlardır," diye yazmaktadır Nermin Abadan Unat otobiyografisinin son bölümünde... İslamcı kadm kimliğini ne sosyal bilimlerin ne de kadın araştırmalarının "meşru" bir araştırma alanı olarak görmemektedir. Abadan Unat'a göre bu alanda araştırmacılık çabası gereksizdir.[3] 22-24 Eylül 1994'te Alman ve Türkiyeli akademisyenlerin ortak çabasıyla gerçekleştirilen "Akademik Yaşamda Kadm" Sempozyumu'nda "Toplumsal Değişim Sürecinde İdeolojik ve Politik Değişim" oturumunun tartışma bölümünde söz alan Abadan Unat bu alandaki araştırmacılık çabasının gereksizliğini açıklarken "örtünen kızların bunu bir Vakko eşarbı ve/veya bir miktar maddi yardım karşılığında" benimsediklerini ifade etmiştir.[4] Benzer bir yaklaşıma bir diğer örnek olarak Erendiz Atasü'nün *Örtülü Kimlik* üzerine kaleme aldığı yazıya değinilebilir. İki sayfalık bir kitap eleştirisi yazısının içinde sayısı otuza yakın ünlem (!) işaretinin kullanılmasına duyulan ihtiyaç, bu kitap eleştirisini kaleme alan yazarın, kendisinin hiçbirinde uzmanlığı bulunmadığı alanları kapsadığı halde kitabın yazarına "bilgisiz, cahil, saf, toptancı, vb." tanımlarıyla kendince "haddini bildir-

3. Nermin Abadan Unat, *Kum Saatini İzlerken*, İstanbul: İletişim, 1997.

4. *Akademik Yaşamda Kadın / Frauen in der Akademischen Welt*, haz. Hasan Coşkun, Ankara: Türk Alman Kültür İşleri Yayınları, No: 9, 1996.

mesi", fikir tartışmasının, farklı fikirlerin diyaloğa girebilme üslubunun alanı dışında bir tepki verme biçimi olarak kendini ortaya koymaktadır.[5] Sözünüzü kurarken Cumhuriyet'in, devletin kurucu ideolojisinin gücünü ve meşruiyetini arkanıza alsanız da, bu toplumda kadınların deneyiminin, tarihsel olarak gösterdiği şekliyle, "olan" ve "olması gereken" arasındaki geniş mesafe ile tanımlanabiliyor olması gerçeğini gözardı etmek güçtür. Yukarıdaki örneğe tekrar dönersek, kadın nüfusunun üçte birinin okuma yazma bilmediği bir toplumda "olması gerekeni" görme ihtiyacı ile referans gösterilen bir "çağdaşlık statüsü" nasıl "norm" olarak kabul edilebilir? Aksine bu veri bize daha çok bu toplumda kadınların önemli bir kısmının modernlik karşısındaki mesafelerini, dolayısıyla farklı kimlik örüntülerini düşündürebilir ve düşündürmektedir. Gerçekte Abadan Unat ve Atasü'nün temsil ettiği kesim açısından "olması gerekene" bu denli ısrarlı bir söylem ve referans, bir anlamda kendi kimliklerinin beslendiği enerji kaynağını oluşturmakta hayatiyet kazanmaktadır. Bu ülkede kadınların çağdaşlaşmasının güvencesi olarak Cumhuriyet'in ideallerine *inanmak* ile, kadınlara ve kuşkusuz aslmda toplumun ayrıcalıksız kesimlerinin diğer bireylerine de kendini geliştirme ve gerçekleştirme olanaklarını sunmaktan çok uzak bir Türkiye toplumu gerçekliği açısından, paradoksal bir biçimde kadınların kurtuluşunun anahtarının İslami değerlerde ve toplumsal yeniden düzenlenişte bulunduğuna *inanmak*, yani inanç temelindeki *ortaklık*, bu kutuplaşmanın zeminindeki ideolojik muhtevayı bize gösterir. Basit, somut birkaç sayısal veri bile aslında "inanma ihtiyacı duyulanın" ötesindeki devasa toplumsal gelişme, insani gelişme ve cinsiyet ayrımcılığı sorunlarına işaret etmektedir. Örneğin son yıllarda devlet bütçesinde yüzde üç, beş gibi oranlarda ifadesini bulan sağlığa ve bundan biraz daha fazla oranda eğitime ayrılan kaynaklar gerçeği üzerinde bir an durup, bu toplumun insani ve sosyal gelişmesindeki genel yetersizliği ve bunun da ötesinde kadınların bu kadarından bile yararlanmakta arkadan geldiğini düşündüğümüzde, toplumdaki kadınların geneli açısından türdeş bir "çağdaşlaşma normu" beklentisine girmek son derece temelsiz kalmaktadır.

5. Erendiz Atasü, "Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik*'i ya da Beden, Benlik, Kimlik", *Cumhuriyet Kitap*, 19 Ekim 1995.

Toplumsal ve insani gerçeklikten beslenmeyen bakış açıları kendilerini kaçınılmaz olarak "inanç" zemini üzerinde kurmak durumundadırlar. Eğer gelişmenin yönü ve imkânları/imkânsızlıkları, yani toplumun kendi ürettiği dinamikler içinde "Cumhuriyet'in ideallerine" uygun olmayan kadın kimliklerinin ortaya çıkışına engel olunamıyorsa, bu durumda "tedbir almanın ve yasağın" söylemi "bu toplumdaki kadınların özgürlüklerinin ve haklarının savunusu" gerekçesi üzerinde gündeme gelir. Özellikle de son yılların siyasal gündemine bakıldığında sivil iradenin örselendiği her girişimde, çağdaşlığın savunusu adına özgürlüklerin bir dizi alanda kısıtlanması girişiminde, "çağdaşlığın ve özgürlüklerin korunması gerekçesinin" hep ön planda tutulduğuna tanık oluyoruz.

"Cumhuriyet'in ideallerini" tartışmanın ötesinde çağdaş kadın ve erkek yurttaşlar yaratmak açısından Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana içinde yol alman kapitalist gelişme yönelişinin toplumu bugüne taşıdığı koşullarda farklı toplumsal kesimleri birbirine yakınlaştıracak bir gelişme ve bölüşüm ve bununla birlikte toplumsal güvence ağları oluşturmadığı/oluşturamadığı açıktır. Yanı sıra, Türkiye için son birkaç onyılın toplumsal dokusunun "bir cemaatler topluluğundan" oluştuğunu bazı sosyal bilimciler gözlemledi ve yazdı. Bu cemaat yapılanmalarının yalnızca fikir, inanç ortaklığı zemininde değil siyasal, ekonomik, vd. eksenlerde geliştiği izlendi. 1996 yılı "çağdaşlığın savunusu" adına İslamcı sermayeyi –günlük hayat pratiğinin erişilebilir alanı olarak daha çok sahipleri İslamcı olan marketleri, şirketleri– boykota yönelik faks zincirlerine tanık oldu. Bu çağrı, büyük şehirler bağlamında, bir anlamda ister istemez büyük sermaye gruplarının market zincirlerinden alışveriş etmenin "daha ehvenişer" olduğunu ima ediyordu. Bu boykot çağrısı "çağdaşlık" adınaydı, ancak öte yandan aynı dönemin ekonomik göstergeleri de İslamcı sermayenin holdingleşen kesiminin ekonomik etkinlikleşmesinin, tepesinde büyük sermaye gruplarının yer aldığı skalada yukarıya doğru önemli bir tırmanış gösterdiğine işaret etmekteydi. Bu örneğin de gösterdiği gibi, toplumun nereden nereye evrildiğini görmeye çalışırken, "çağdaşlıktan yana ya da karşıt" olmanın ötesinde, birbirlerine karşıt eğilimlerin hareketi etrafındaki hegemonya mücadelesinin toplumsal dokuyu, yapıyı dönüştürücü etkilerini fark edebilmenin önemi yeterince anlaşılamadı.

Örtülü Kimlik'in yayımlanmasının ardından İslamcı kesim içinden gelen tepkiler daha çok İslamcı kadın hareketinin entelektüel kadın yazarlarının imzalarını taşıyordu. Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Muallâ Gülnaz ve başkaları yazılarında kitaptaki fikirlerle tartışan, diyaloğa giren, itirazlarını ortaya koyan görüşler kaleme aldılar. Bu yazıların çoğunda kendini gösteren ortak itiraz noktalarından biri yazarın kimliği ile araştırma öznesi olarak yaklaştığı İslamcı kadınların arasındaki "mesafeye", "yabancılık konumuna" ilişkindi. Her ne kadar *Örtülü Kimlik*'in birkaç yerinde ve diğer yazılarda araştırmacının kendisi bu konuyu (kendi konumunu) tartışmaya, sorgulamaya çalışmışsa da, örneğin incelemenin kapsamına giren kadınlarla görüşmelere giderken kendisi açısından yeni bir coğrafya ile tanıştığını "itiraf etse" de, şehrin içinde yapılan bu mekânsal yolculuğun kendi kimliği açısından taşıdığı mesafe duygusuna değinse de bu bir sorun alanı olarak ifade edildi bu değerlendirmelerde... Bu kadın yazarlar bu durumu sorun olarak hissettikleri ölçüde ifade ettiler, bu anlamda bu açık ve dolaysız bir tepkiydi, denebilir. Bir yandan da İslamcı kesimden gelmeyen, bu nedenle "ötekilerden biri" olmaktan başka bir kodlamanın verili kutuplaşmanın koşullarında pek de olası olmadığı durumda belki de araştırmacının da kendilerini aynı egemenlik alanının terimleriyle konumlandırdığı inancındaydılar. Ancak kadınlar ve kimlik alanında bir araştırma ilgisinin gelişimi içinde, *Örtülü Kimlik*'in tartışmaya yöneldiği örneğin annelik rolündeki değişimler gibi ilgi alanları, daha sonra bir İslamcı kadın sosyoloğun, yazarın da gündeminde yer alacaktı. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Ekim 1996'da *İzlenim* dergisinde yayımlanan "Geleneksel-Çağdaş Kutuplaşmasında İmam Hatipli Kız Öğrencilerin Tutum ve Rol Beklentileri – Annelik Modeli Etrafında Bir Analiz" adlı uygulamalı çalışmasının sonuçları ile Aynur İlyasoğlu ve Seda Yalçınkaya'nın 1996 yılında yayımlanan "Yükselen İslamcılık ve İslamcı Kadınlar İçin Yüksek Eğitim ve Kariyer" başlıklı uygulamalı çalışmaları, tesettürü benimseyen üniversiteli kızlarla yapılan yeni tarihli araştırmalar olmaları bazmda, yeni kuşaklarda benzer gelişme eğilimlerinin varlığına işaret ediyordu.

Örtülü Kimlik'te tartışmaya yönelinen İslamcı kadın kimliğinin öğeleri, ele alman kimlik boyutlarının birbiriyle ilişkisi, bu boyutların kendi içinde birlikte ortaya çıkarttığı değişim, güçlenme, ketlenme, kuşatılma gibi farklı yönlere doğru ilerleyen dinamikleri, bu kadın kimliğinin ontolojisi üzerinde düşünmenin zemini, feminizmin evreninden beslenebilir(di). Toplumsal dokunun, güç ve mağduriyet ilişkilerinin devinimine, kadınları odağına alan feminist bakış açısından bakıldığında, Türkiye'de kadın yaşantılarının dünü ve bugünü içinde, kadınların genelde tabi olma konumları içinde sürdürdükleri uyum ve direniş biçimlerini görebilmenin imkânı ortaya çıkıyor. Kadınların Cumhuriyet dönemi içindeki yaşam öykülerini kendi ağızlarından dinlediğinizde, örneğin seçkin kadınların yaşam öykülerine yakınlaştığınızda, mesleki başarının ya da kamusal alanda sivrilmenin, yanı sıra "mükemmel eşler olmalarının, mükemmel aile düzenleri" kurmalarının, çoğunluklu ucuz, güvencesi olmayan, sadakat temelinde sunulmuş başka kadınların emeklerini dayanak alarak gerçekleşebildiğini kolaylıkla görebiliyorsunuz.[6] Ancak bu ilişkilerin zaman zaman bir "hizmet sunma ve hizmetten yararlanma" ilişkisi olmasının ötesinde güç ilişkisinin iki yanındaki bu kadınlar arasındaki dayanışma örüntülerini de barındırması söz konusu. Bu noktada bir önceki düzenle süreklilik gösteren, Osmanlı seçkin tabakasına özgü "ev sahibi aile ve hizmetkârlardan oluşan hane nüfusunun" dokusunun ve normlarının yeni toplumun kuruluş yıllarında izini sürebiliyoruz. Bu anlamda feminizmin açtığı bakış alanında öne çıkan, anlamaya, çözümlemeye çalışılan "kadın yaşantıları" olmalıdır. Kadınların yaşam fırsatları üzerinde, kadınların kimlikleri üzerinde kendilerini kuran, çekişen, çatışan ideolojik söylemlerin alanında taraf olmak, kimlik politikalarının manevra alanının neresinde duracağımızın gerekçelerini üretme çabasıyla kadınların özgürleşmesinin ufkunu aralamaya çalışma girişimlerinin yan yana getirilmesini anlamak zordur.

6. Aynur İlyasoğlu, "Cumhuriyet'le Yaşıt Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarında Kadınlık Durumları, Deneyimler, Öznellik", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, haz. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Örtülü Kimlik'in sorduğu sorular ve getirmeye çalıştığı yorumlar sınırlıydı; İslamcı kadın hareketinin içindeki farklı kimlik oluşumlarını ve farklı kadın yaşantılarını kapsamaktan uzaktı. Bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki belki de en önemli itki, kutuplaşmanın dışında bir yerden, İslamcı ve laikçi kadın gruplarının birbirlerini yerlerinden sarsmaya çalıştıkları kimlik politikalarının egemenlik savaşı alanının dışından bakabilme isteğiydi. *Örtülü Kimlik*'te yarım ya da örtük kalan bir dizi çözümlemenin, Meltem Ahıska tarafından "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar" adlı makalesinde yeni sorular sormak yoluyla kimlik üzerine bir kavramsal tartışmanın alanına taşınması önemliydi.[7] Tartışmanın kendi içindeki gelişimine katkısı bir yana, kadın kimliklerinin bu coğrafyaya özgü oluşumlarına feminizm içinden bakmaya yönelen metinlerin birbirleriyle konuşan metinler olmaları Türkiye'de az rastlanan bir durum... Meltem Ahıska, kimlik kavramı üzerindeki tartışmasını geliştirdiği bir fragmanında *Örtülü Kimlik*'te tartışılan, kimliğin özel ve kamusal alanlar arasındaki dolayımma ilişkin tespitleri ele alır. Ama bundan önce genelgeçer bir varsayımın tersyüz edilmesi gerekliliğini vurgular: "Kadınlık esasen özel alanın içinden çıkarak tanımlanır, erkeklik ise kamusal olan yoluyla. Bu bir tersine çevirme, olanı tersinden göstermedir. Erkekliğin gücü esas olarak kamusal alanda kurulmuştur... Kadınlığın değeri ise kamusal alanda saptanır; toplumsal olarak belirlenmiş biçimlerden, annelikten ve ev içi yaşantısından geçer. Annelik ve işleri bireysel bir alan değil, artık toplumun malı, ulusun geleceği sayılan çocukları yetiştirmek için, ülke ekonomisi ile doğrudan bağlantılı görülen aile içi üretimin ya da yeniden-üretimin ve tüketimin örgütlenmesi için yeniden yapılandırılmış toplumsal kurumlardır." Ahıska, modern toplumlarda ... birbirinden ayrı olarak söz edilen kadın ve erkek kimliklerinin ne iki farklı nesnel alandan türediğinin, ne de birbirine karşı oluşturulmuş farklı temsiller olduklarının gerçekliği yansıtmadıklarını belirtir. Bu kimliklerin oluşumundaki toplumsal ilişkililiğin zemininde genel iktidarla bağlan-

7. Meltem Ahıska, "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar", *Defter*, Sayı 27, Bahar 1996.

tılı olarak varlık gösteren ezme-ezilme ilişkisinin kimliklerin oluşturulması sırasında görünmez kılındığına, bastırıldığına, çarpıtıldığına dikkat çeker. Ahıska *Örtülü Kimlik*'te ele alınan İslamcı kadınlar açısından tesettürün özel ve kamusal alan arasındaki dolayımın dinamikleri içinde kendini ortaya koyma durumunda, kendi çözümlemesi içinde işaret ettiği benlik ve benliğin temsilinin birbirinden uzaklaşması, ayrışması karşısında, bu kadınlar için "bir birleşme umudunu" taşıması ihtimalinin ortaya çıkmasından söz eder. Ahıska'ya göre, İslamcı kadın kimliğinin bütün meydan okuyuculuğuna rağmen benliğin çelişkilerini örtmeden kurulduğunu söylemek zordur: "Bu dünyanın sınırlarının erkekler tarafından çizildiği, annelik ve ev hayatının erkek düzeni tarafından tanzim edildiği bilgisi bu kimlikten dışarı sızmaz."

Ahıska'nın bu yazısı dolayısıyla *Örtülü Kimlik*'te değinilen İslamcı kadınların tesettürünün kamusal alanda yer almalarında "kimliklerini benliklerini kuşatan bir zırh olarak taşımaları" ifadesindeki "kuşatıcılığın" imlediği "güçlendirme", "tahkim etme boyutlarının ötesinde, bu kimlik oluşumunun bir o kadar etkin bir biçimde benliğin çelişkilerini kimliğin bu temsil gücü yoluyla sağlayabilmenin imkânlarının da tahkim edildiği bir süreç olduğunun altını çizmemiz gerekiyor. Şöyle diyor Meltem Ahıska: "Belki kamusal alanın yeni kamusal nesneleri olarak ya da kurgu-özneleri olarak kimlikler, arkalarındaki özelin ve benliğin üstünü örterek, bunları unutturarak kamusal olmaktan çıkan bu alana kamusallık takviyesi yapmaktadırlar. Geride bırakılan benlik, bir yer değiştirme işlemiyle, Lacancı bilinçdışına benzer bir şekilde, bildiğini bilmeye tahammülü olmayan şey haline gelir." "Ben" olarak sormanız ve cevap aramanız gereken çok fazla şey de kalmaz artık... Cevaplar, tutumlar, tepkiler, itirazlar: tümü karşılıklarını kuşanılan kimliklerde bulur... Tabii kadınların varoluşunun ve özgürlüklerinin farklı reçeteleri de, farklı güvence alanları da... İster "çağdaşlığın" normları içinde "modern etkin bireyler olarak", ister Asr-ı Saadet'in "güçlü, takvalı kadınları" olarak resmedilsinler, kadınlar, egemenliğin tüm ezme ve ezilme ilişkilerinin örüntülediği gerçeklikler içinde yaşamaya devam ederler. Kendilerini varedebildikleri ve var hissedebildikleri anları ancak, karşı durdukları, direndikleri, kendileri için, cins olarak çıkarları için eyledikleri süreçler içinde varedebileceklerdir; kadınların

güçlenmesinin yolunun, toplumsal ölçekli siyasi projeler içinde tanımlı, güvenli bir kimlikle donanmanın, temsiliyetin, konumlanmanın içinden değil, kendilerini gerçekleştirmelerinin önündeki engelleri fark etmelerinden, enerjilerini kendilerini varedecek mecralara akıtmanın yollarını bulmaktan geçtiğini görebilmek gerek... Böyle bir bakış arayışı içinde, belki de ister örtülü ister örtüsüz, ister meslek sahibi ister evkadını, birlikte yaşadığı erkeğe şu ya da bu tür nikâhla bağlı ya da kuma olsun, ister özel alanda ister toplumsal ilişkiler ağının içinde yer aldığı bir dizi konum içinde erkek egemenliğinin birbiri üzerine katlanmış çeperleri karşısında boyun eğmenin ortak yaşantılarıyla cesurca yüzleşebilmek gerek. O zaman da, soyut bir "çağdaşlık savunusunun" altında erkek egemen düzen tarafından var edilmiş bir boşluk ya da epeyce dayanaksız bir zeminin bulunduğunu teslim etmek gerek. Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü'nün 1995'te yayımladığı "Ailede Kadına Karşı Şiddet ve Kadının Suçluluğu" başlıklı çalışmanın sonuçları bu açıdan çarpıcı veriler sunuyor. Araştırmanın verileri erkek egemen düzenin kapsadığı şiddet boyutunun Türkiye toplumunda yaygınlığını göstermenin yanı sıra bazı beklentileri ciddi ölçüde sarsabilecek bulgular koyuyor önümüze. Kadına yönelik aile içi şiddetin ailenin sosyoekonomik düzeyinin orta ve üst olarak tanımlandığı katmanlarda da yüksek oranlarda kendini göstermesi (Yoksul: %41.99, Orta: 43.96, Zengin: 14.06), bu sorunun ne denli toplumun ve ailenin dokusu içine işlediğini, ve kendi başına gelişme göstergeleri ile ilişkilendirilmesinin çok da imkân dahilinde olmadığını düşündürmektedir.[8] Kadınlar için daha iyi yaşam koşulları ve özgürlük talebiyle yola çıkıldığında, toplumdaki kadınların bir bütün olarak karşısına dikilen mağduriyet ve tutsaklık alanlarıyla yüzleşebilmek gerek. Bu yüzleşmenin koşullarından biri olarak, soyut bir "çağdaş olma/olmama" normunu gelişme ölçütü yapmak yerine kadınlar için gerekli insani-toplumsal gelişmenin önünü tıkayan sorunları deşmek gerek. Ekonomik ve toplumsal gelişmenin getirebildiği kadar sınırlı refahın bile, kadınlara ve kız çocuklarının yetişmesine, eğitimine daha

8. Tülin Günşen İçli, Aslıhan Öğün, Nilüfer Özcan, *Ailede Kadına Karşı Şiddet ve Kadın Suçluluğu*, Ankara: T.C. Devlet Bakanlığı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayını, 1995.

da sınırlı ölçülerde geri döndüğünü biliyoruz. Bu anlamda sorunun sadece "gelişmeyle çözülebilecek bir sorun" olmaktan ibaret olmadığı gerçeğiyle de yüzleşebilmek gerek. Gerek kadınların yaşam koşullarını ve kendilerini gerçekleştirmelerinin imkânlarını gerekse kimlik ve benlik gelişimlerini kuşatan sınırlamaları her alanda görünür kılmak önemli. Modernliğin gerçek ölçütlerini kadınlar için tam da bu alanlarda, kadınların varoluşsal, yaşamsal gerçekleri düzleminde aramak gerek.

Aynur İlyasoğlu
Mayıs, 2000

ÖRTÜLÜ KİMLİK

Sunuş:
Türkiye'de Kimlik Siyasetleri Üzerine

Ayşe Durakbaşa



1980 SONRASINDA politik grupların dağılmasıyla siyasetin kimlik boyutu önem kazandı. Kadınlar için feminizm, Kemalizm ve politik İslam kimliklerde belirgin simgelerle ayrıştı. Bu ayrışmanın bugünkü dinamikleri ve tarihsel kökenlerine ilişkin ise henüz çok fazla araştırma yok. Aynur İlyasoğlu'nun çalışması, bir grup İslamcı kadınla yaptığı derinine mülakatlara dayanıyor. Bu çalışma bize kaynak kişilerden birinci elden, doğrudan o kadınların dünyasıyla ilgili bilgi ve kendi tanımlarını iletebildiği için önemli; Kadın Araştırmaları alanında da nesnel ile öznel bilginin birleşebildiği tür çalışmalara örnek oluşturuyor.

Türkiye'de Kadın Araştırmaları çok yeni bir alan. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma Merkezi'nden sonra şimdi birçok başka üniversitede de benzer araştırma merkezleri oluşturuluyor. 1980'lerde daha çok kurumdışı alanlarda gelişen feminizm, 1990'larda kurumsallaşmaya başladı. Her ne kadar devlet bakanlıklarından birinin kadm sorunlarıyla ilintilendirilmesinin, kadının statüsünü yükseltme ile ilgili bir genel müdürlüğün bu bakanlığa bağlanmasının ve bunun gibi bürokratik birimlerin henüz kadınlara görünür bir katkısı olmadıysa da en azından bu yönde bir beklenti oluştu. Kadınlara ilişkin istatistik veriler toplanır, kadınlar ve kadınların cinsiyetleri dolayısıyla bu toplumda karşılaştıkları güçlükler görünür kılınır ve bunlara ilişkin araştırma projeleri parasal destek şansı bulur gibi beklenti ve talepler oluştu, araştırmacılar arasında. Akademik feminizmin

canlanışı bu alanda en olumlu gelişme sayılmalı; Batı'da olduğu gibi giderek tüm disiplinlerde eski çerçeveleri sorgulayan, yeni sorular soran bir alanı açabilmeli, feminist çalışmalar. Bunun için belki de öncelikle "kadın meselesi"nin yer aldığı eski paradigmaların sorgulanması gerekiyor; cins ilişkilerine ve kimliklerine ilişkin tartışmaların önceki politik söylemlerden kurtarılması, bağımsızlaştırılması gerekiyor.

Türkiye'de Kadın Hakları, belleğimize Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisi Türk milliyetçiliği çerçevesinde işlendi. Birçok müslüman ülke için İslam, Batı'ya karşı milliyetçi hareketlerde kültürel feminizmi tanımlayan en önemli kültürel kaynak olarak anayasalara, kanunlara ve insanların belleklerine, zihinlerine yazılırken, Türkiye'de "Türk feminizmi" İslam öncesi Türk kültürü ve cinsler eşitliğini referans aldı. Bu kültürel biçimlenme, bugünkü feminist kimliğin oluşumunda da etkilerini gösteriyor: Türk feministlerinin ortak özelliği belki de İslam konusunda bilgisiz ve ilgisiz olmaları; oysa Mısırlı feminist Neval el Seddavi ya da Faslı feminist Fatima Mernissi sürekli İslami kaynaklara referans verebiliyor, yorum yapabiliyor, gereğinde de daha cesur bir şekilde eleştirebiliyor.

Türkiye'de ise modernleşmeci, ilerlemeci ve bunların izlerini taşıyan soldaki ve sağdaki politik programlarda bu konu "kadın sorunu" olarak gündeme geldi ve kalkınmışlık ve gelişmişlik meselesi çerçevesinde kadının statüsünü yükseltmek esas oldu. Terimleri ve çerçevesi, çoğunlukla erkekler tarafından tanımlanan bu modernleşmeci zihniyete göre kadınlar düzeltilmesi gereken bir "sorun" olarak ele alındılar, toplumun geri kalmışlığı adeta kadınların cehaletine bağlandı. Oysa feminist kadın tarihi kadınları tarihin nesneleri değil, özneleri olarak öne çıkarmak istiyor ve onları mazlum kurbanlar olarak değil, tarih yapanlar olarak tanımlamayı öneriyor. Bu gözle bakarsak Türkiye'de modernleşme tarihinin henüz kadınlar açısından yazılmadığını fark ederiz. Örneğin Kemalist devrimlerin değişik kuşaktan kadınlar tarafından nasıl yaşandığı, kadınların seçimlerine ve yaşam tarzlarına nasıl etki ettiği, iç dünyalarında ne gibi çelişkilere yol açtığı tarih araştırmalarında yer almadı. Bu soruları iyi ki edebiyatçılar, romancılar sordu. Adalet Ağaoğlu'nun Aysel'i zihnimize adeta tarihsel bir kişilik gibi yerleşti.

Kadın araştırmalarında, kadın tarihinde "diyalog" yöntemi deni-

len bir yöntemden söz ediliyor çokça. Bu şu demek: Araştırmacı ya da tarihçi, araştırmasının nesneleri olan kadınları kendi sesiyle, kendi anlatısı ve kurgusuyla boğmamalı, onlarla bir diyalog yaparmışçasına anlatmalıdır. Feminist bir araştırmacı için, veriler kadar, bu verilerin sunumu ve kendi anlatısının böyle çoğul kadın seslerine izin vermesi de önemlidir.

Bunun için değişik düzlemlerde "karşılaşmalar" kurgulamalıyız belki de, bu "karşılaşmalar" yerel kültürümüzden başka kültürlere taşınabildiği ölçüde küresel nitelikleri ön plana çıkar. Yerküre üzerinde başka bir yerde bu "kara çarşaflı kadın"la karşılaşsam? Peki, ya bugün buradaki "karşılaşma"mızda hangi yaşantıların tarihi ile karşı karşıyayız, hangi söylemlerin içinden konuşuyor, eyliyoruz? Suskunluklarımızda birbirimize ne diyoruz?

Burada Adalet Ağaoğlu'nun Mevhibe İnönü'nün ölümünden sonra *Cumhuriyet* gazetesinde yazdığı bir yazıdan alıntılamak isterim; çünkü Mevhibe Hanım'ın ölümü radyolardan, televizyondan ilan ediliyor ve ardından kısa bir biyografisi veriliyordu, ben de benzer şeyler düşünmüştüm:

> Onları sık düşünürüm, büyük değişimlerin sarsıntıları ortasında yaşayıp da kendilerini hiç açıklamamış olan kadınları. Sayın Mevhibe İnönü'nün ölümü ardından büsbütün düşünüp kaldım: "O kadınlar" neden iç dünyaları en az merak edilen kadınlar oldular? Neden derinden görülme, bilinme merakıyla yazılmadılar? Yazıldıklarında, salt toplumdaki misyonları açısından yazıldılar? Devlet adamı eşi, dernek başkanı, gönüllü hemşire, onbaşı, öğretmen, ilk avukat, sadık eş, iyi anne... Mevhibe İnönü, tek parti döneminde "Milli Şef"in eşi durumundayken bile, bütün yakıştırmalara karşın, sadece kendisi kalabilmiştir. Bir günden ötekine tam karşıtıyla değiştirilmesi gereken bir hayatın ortasında, kendisi... Peki ama, işte o kendisi, kimdi? Bunun yanıtını bulmak zorundayız. Çünkü Mevhibe Hanım, aynı zamanda da, Batılılaşmaya adımlarını ilk attıkları sıralarda geçirdikleri sarsıntıları içlerine gömmüş, orada yaşamış bütün 'o kadınlar'ın bir simgesidir. Ne seçimlerini, ne seçmediklerini ele vermişti onlar. Birer aşıya o kadar gereksinimleri varken, kendileri birer aşı olabilmiş, deneysizliklerine karşın kendilerini aşma olgunluğu gösterebilmiş gencecik kadınlar...
>
> Gerçekten tarihin bir evrilme (yarılma) an'ında bu kadınlar, öylesi hazırlıksız ve zayıf omuzlarıyla yepyeni bir hayat yükünün altından nasıl kalktılar? Erkek için fazla sorun olmayan, olsa da "namuslarını" doğrudan zedelemeyen birçok şeyin her biri onlar için sorunken.
>
> (....)

"O kadınlar", hiç dengeleri bozulmadan bütün 'kem gözler' altından kalkabilen kadınlardı. Daha dün Arapça yazarken, ertesi gün Latin alfabeyle okumaları, yazmaları gerekenler, "elin adamlarıyla" dans ederken dozu ayarlamaları kendilerinden büyük ustalık isteyenler, yaşmağı, çarşafı atsalar da giyinik görünebilenler... Arkanızda koskocaman Cumhuriyet Devrim İlkeleri ve bu ilkelerin koyucuları olsa da, altından kalkılması kolay olmayan işler. Ama şimdi dile kolay geliyor.[1]

Birçok müslüman Ortadoğu ülkesi için –hele de Türkiye için büsbütün öyle– Batı'yla karşılaşma, Batılılaşma, modernleşme yakın sosyal tarihlerine damgasını vurmuş. Kimlikler bu sancılar ve çelişkilerle yoğrulmuş, öyle ki bu kültürel özellikler artık dışsal, yabancı bir kültürün öğeleri sayılamaz. Mevhibe İnönü örneği bize yakınımız olan birçok kadını anımsatabilir; annelerimizi, teyzelerimizi, halalarımızı, hatta bir önceki kuşaktan anneanne ve büyük teyzeleri... Modernist erkekler kadınların ne zaman ve nasıl modern, ne zaman ve nasıl geleneksel olacaklarını tayin etmek istediler ve çoğu zaman ettiler de. Peki ya kadınlar ne hissettiler, kendi kimliklerini hangi taşlarla kurdular? Annelerimizin kuşağı için Kemalizm ilkeleri ne kadar önemli idiyse, din de o kadar önemliydi, kendi kadın alanlarında töreleriyle, adaklarıyla, okumalarıyla kendilerince yaşıyorlardı dini. Annem yıllarca evimizde oruç tutan tek insandı, yine de ondan bize yayılan bir Ramazan tadı vardı, din onun için bir bakıma kendi köken ailesiyle özdeşleşmeyi sürdürmenin bir aracıydı, dolayısıyla kendi özel yaşam alanını kurarken önemli bir kaynaktı. Şimdi annemin müslümanlığını kimse elinden alamadığı gibi, onu saçının telinin haram olduğuna da kimse inandıramaz. Ben biraz müslüman sayılırsam, annemden dolayıdır, onun yaşadığı dini teneffüs etmiş olduğum içindir. Türkiye'de müslümanlık yaşantılarının çoğulluğu bu ülkedeki demokrasi için bir kazançtır. Birçok insan ve birçok kadın için bunlar kimlikleri içinde işlenmiştir, modernleşmeyle başederken geliştirdikleri diğer bütün stratejiler gibi; zaten toplumsal yaşantının düzeni ve sürekliliği erkekler ve çocuklar için bu kadınlar tarafından sağlanmıştır.

Şimdi belki modernleşme tarihimizde başka bir yarılma ânındayız, başka bir zaman dilimindeyiz ve sorgulamadığımız kalıpları da

1. *Karşılaşmalar*, İstanbul: Yapı Kredi, 1993, s. 148.

sorgulamak durumundayız. Politik İslam'ın içinde yer alan kadınlar kimliklerini hangi yapı taşlarıyla kuruyorlar? Örtüleriyle nasıl bir "feminite" sergiliyorlar? Erkek cinsine ilişkin bazı kalıpları benimsemelerinin nedeni nedir? Dinsel otoritelere karşı hep itaatkâr mı olacaklar, yoksa İslam içi bir Protestanlığın öncüleri olabilirler mi? Başka müslüman kültürler ya da Hıristiyan, Yahudi vb. dinlerdeki kadınlarla ilişkileri nelerdir?

İslam, birçok başka din gibi otoriter bir din ve cinslerin doğasına ilişkin değişmez tanımlar yapıyor, kadın-erkek ilişkilerini belirli kalıplar içinde donduruyor; bunu böylece ortaya koymak gerekiyor. Kadınların bu dini nasıl yaşadıkları ise ayrı bir konu. İslam içinde elbette başka dinlerde de olduğu gibi, kadınların kendilerine örnek alabilecekleri, kadınları yücelten ya da onlara alan açan birçok olumlu özellik var. Hıristiyan kadınlar Meryem'i yeniden keşfediyorlar örneğin, İsa kültünü bastırmak için. Müslüman kadınlar camiyi yeni işlevlere kavuşturacaklar belki; İslami cemaati erkek cemaati olmaktan kurtaracaklar.

Türkiye'de İslamcı hareketlerin tam da 1980 darbesi sonrasında hız kazanmasının elbette devlet politikası, Arap ülkelerindeki finans çevreleri, emperyalizm vb. gibi dışsal nedenlerle bağlantıları olabilir; nitekim basında belgeleri de yayımlandı bunların. Ancak birçok sosyal olayda olduğu gibi komplo teorileri burada da çok kısıtlı açıklama getirebilir ve yalnızca karşı kampların oluşmasını getirir. Birbirlerini vatan hainliği ya da kâfirlikle suçlayan insanlar kendi kamplarında konuşurlar.

Sanıyorum Aynur İlyasoğlu'nun kitabının önemi burada: İslamcı kadınlarla bir diyalog olanağı, şansı arıyor, kendisiyle ortak bir yaşantıdan yola çıkarak deniyor bunu. İnanç ve kadınlık, ya da bir kimlik siyaseti olarak inanç; bu politik bir inanç olabilir, ya da dini bir inanç olabilir. İdeologlar ya da din adamları, ilahiyatçılar genellikle erkek; her konuda otorite olan erkekler kuralları dikte ediyorlar da kadınlar nasıl yaşıyorlar, kadınlar inançla kadınlık yaşantısını nasıl bir arada kuruyorlar? İslamcı kadınlar için bu bir kimlik siyaseti. Kimlik siyasetinin karşısına kanun, nizam adına değil kendi sesimizle çıkmamız gerek.

*

Bizim kuşak, tarihini 1980 öncesi ve sonrası diye anlatanlar olarak tanımlanabilir. Geçende Aynur'la arkadaşlığımızın onuncu yılını kutladık, Sultanahmet Köftecisi'nde. 1980 sonrası sarsıntıları birlikte yaşadık, öncesinde ise benzer yerlerde dolaşmışız, benzer politik heyecanları yaşamışız. Cağaloğlu, Sultanahmet, şehrin bu mekânlarında varolmak, yayın dünyası ile ilk tanışıklıklar gibi heyecanlarla büyüdük biz. Galiba hep sınırları zorladık, hep kendi zihnimizdeki yapmtıları deştik, her tür otoriteye başkaldırdık. Bizim için en değerli, en önemli olan ise galiba bireyselliklerimizi en inandığımız idealleri temsil eden politik çatılarda bile korumaktı. Bunun bize kazandırdığı bir insani değer var: empati yeteneği; politik olarak zıt kutuplarda olduğumuz kişilerle bile birey-bireye bir etkileşim ortamında buluşabiliyoruz.

Bugün öyle bir tarihi noktadayız ki Cumhuriyetin modernist seçkinlerinin konumları başka bir seçkinler grubu tarafından ciddi biçimde sarsılıyor. Bizim kuşak Kemalist geleneğin hamuruyla yoğrulduysa da, kendisini hiç iktidar konumunda hissetmedi.

Aynur İlyasoğlu'nun bu çalışmasında belki de bu iktidar konumunda olmamanın getirdiği esnekliği, feminist çalışmaların gerektirdiği duyarlığı ve diyalog çabasını hissedeceksiniz. Araştırmacının anlatısı size İslamcı kadınların sesiyle birlikte ulaşacak.

23 Mart 1994
Moda, İstanbul

İlksöz

KENDİLERİNİ İslamcı cemaat içinde konumlandıran ve bu çerçeve içinde kimlik edinme/oluşturma sürecini yaşayan kadınlar üzerinde düşünmeye yönelişim farklı izler üzerinden ilerledi. Bu çalışma, bir yönüyle, toplumbilimci olarak din sosyolojisi ve kadın araştırmaları gibi iki ayrı alanda süregiden ilgilerimin çakıştığı yerde gelişti. Diğer yanda ise, açıkçası daha öznel denebilecek bir dürtü, bir merak söz konusuydu: Özellikle üniversite ortamlarında radikalleşen tesettürlü öğrenciler bana yalnızca saf bir "sosyolojik vaka" olarak görünmüyorlardı. Hayatlarını farklı türden "inanç"larla kuşatan kadın gruplarından temelden farklı bir ideolojik çerçeve içinden bakmalarına rağmen, bu kadınları yine de "inanç etrafında radikalleşmiş kadın gruplarından biri" olarak algılamak da bana mümkün görünüyordu. Bu kadınlar "radikalizm"i benliklerinde ve yaşamlarında nasıl taşıyorlardı? Bir yanda bu denli kuşatıcı bir inanç, bir yanda bir toplumsal hareketlilik içinde "muhalif" olarak konumlanmak ve hak talebi: Bu ikisi nasıl birlikte gidiyordu? Üniversite yıllarının radikalizminden yerleşik aile düzenine geçiş, inancın hayat içindeki yerini nasıl etkiliyordu? Farklı inanç türlerini kadınlar hayatlarının değişik evrelerinde nasıl taşıyorlardı? Merakımı güdüleyen sorulardı bunlar. Şimdi geriye dönüp baktığımda bu çalışma boyunca bir kadın ve bir toplumbilimci olarak kendi kimliğimi konumlandırırken bu öznel algılayışın, bir zihinsel çerçevenin yanı sıra, yerleşik kategorilerin sıkıştırdığı alanın belki bir miktar dışında çalışabilmemi mümkün kıldığını sanıyorum. Kendi kimliğimi bu araştırma içinde konumlandırırken "çağdaş" bir kadın ve toplumbilimci olma sıfatlarını yüklenerek, "benim gerimdeki" bir grup kadının "gerçeğini" ortaya çıkarmak gibi bir misyon hissetmedim kendimde. Varo-

luşlarını inanç temelinde çerçeveleyen bu kadınları, kendi özellikleri, yaklaşımları ve bir ölçüde öznellikleri içinde ele almak istedim.

Bu öznel bakış açısının yanı sıra konuya yaklaşımımın geri planında sosyolojik bir saptama da zihnimi yönlendiriyordu. Şimdilerde artık eskisi kadar revaçta olmayan ama benim sosyoloji eğitimimin ilk dönemlerinde sosyoloji içinde paradigmatik bir yeri olan modernleşme kuramlarında vazedilen kavramsal düzeyde geleneksel/modern evrimselliği ve kutuplaştırmaları, aynı mantıkla birbirleri ile tam bir süreksizlik içinde resmedilen "geleneksel kadın", "modern kadın" tiplemeleri benim için hep afaki ve sorunlu olagelmişti. Modernliğe adeta mahkûm gibi kavramlaştırılan bir gelenekselliğin ve bunun kimlik, kadın kimliği bağlamında da doğrudan geçerliliğini varsayan bir sosyolojik perspektif, modernliği norm olarak kabul etme ve analitik olma çabası içinde kültürün yoğurduğu özgün formları, geçişlilik ve süreklilikleri görebilmeyi de zorlaştırıyordu. Aslında yalınkat bir bakışla da geleneksel ve modern formların eşzamanlılığını görebilmek mümkündü; farklı formlar kültürün iç ekonomisinin çeperlerinde yoğrulabiliyorlardı. Şöyle bir etrafımıza baktığımızda, modernliğin bir ölçüsü olarak sosyolojik çerçeve içinde yaygın kabul gören kadınların işgücüne faal katılımının sonucunda toplumsal dokuda uçveren örüntülerin modernliğin kalıplarını ne denli zorladığı izlenebilir. Türkiye'de olduğu gibi devletin toplumsal desteğinin yokluğunda, ücretli çalışan kadınlar bağlamında çocuk bakımının ailenin –çoğu yaşlı– diğer kadın üyelerine devredilmesi ile birlikte geleneksel geniş aile bağ ve ilişkilerinin giderek güçlendiğini gözlemlemek mümkün. Yine aynı şekilde, büyük kentte annenin ve babanın ücretli çalıştığı çoğu dar gelirli ve genç kuşak ailelerde çocukların doğumdan bir süre sonra muhtemelen taşradaki, ebeveynlere, akrabalara bazen okul çağına kadar bırakılıp, orada büyümeleri de özellikle son yıllarda sık rastlanmaya başlanan bir uygulama olma yolunda. Bu durumda, kadının ücretli çalışması ile birlikte modernliğin bir ölçütü karşılanırken, öte yanda ana-baba-çocuktan oluşan, oluştuğu varsayılan çekirdek aileden bir form olarak söz etmek güçleşiyor. Toplumsal gerçeklerin kuşatıcılığı, kültürün iç ekonomisinin etkileşim içindeki dinamikleri, değerler alanındaki değişim ve dönüşümler, bunların hepsinin birlikte oluşturduğu formlar "saf" olmaktan çok uzaklar ve kategorik ayrım-

lara pek de izin verir görünmüyorlar.

Yukarıda sözünü ettiğim haliyle kadınlar açısından toplumsal yapının elverişsizliği koşullarında, modernliğin dışlamayı hedeflediği mekanizmaların tekrar tekrar kendilerini çoğaltabildikleri nasıl yaşanan bir gerçekse, yüksek eğitimli ve çalışmakta olan tesettür içindeki kadınların –belki diğer bazı tesettürlü kadınların da– kimliklerinin oluşumu sürecinde "ayrı uçları birleştirme çabası" da bir o kadar gündemde görünüyor. Bu noktada Kuran'daki sureleri ve hadisleri yorumlayarak İslam'ın ataerkilliğini ve kadını kuşatıcılığını tekrar tekrar ideolojik düzlemde eleştirmekle yetinmek tatmin edici görünmüyor. Sosyolojinin çerçevesinden bakıldığında görülen haliyle, bireyin toplumsal imkânlarının varolan toplumsal açılımların sınırlarıyla çakışıklığı gerçeği ile birlikte, denebilir ki, bireyler, toplumsal varlıklar olarak, saf haliyle Kuran'dan bir sureyi okuyup, varoluşlarını dolayımsız bir biçimde buna göre düzenlemiyorlar. Günün yaşanan gerçeğinden –hem maddi hem de zihniyetler düzeyinde– süzülerek geçen inanç ve kabuller, sanki bir prizmadan geçen ışık demeti gibi bireyin zihninde ve yaşam pratiğinde kırılıyor ve yansıyor. Dinsel inanç ve toplumsal pratiğin varolan çerçevesi içinde bireyler tarafından gerçekleştirilen dolayım, bu kırılmaların elverdiği düzlemde oluşuyor. Bu çalışmada İslami cemaat içinde yer alan kadınların kimliğini oluşturan öğeleri tartışırken, bu nedenle esas olarak bu kadınların İslami ataerkilliği yaşayışlarını, tek başına İslami önkabullerin yönlendirdiği tek yönlü bir ideolojik süreç olarak görmedim: kendilerinin de özne olarak yer aldıkları farklı bir dizi etkileşimin odağında, yeni bir kimlik oluşturma çabası içinde "modern durumun" getirdiği tanımlamaları nasıl yeniden kurduklarını izlemeye çalıştım. Bunu yapmak için literatürde varolan kavramsal çerçeveleri tartıştım; İslamcı kadınların ürettikleri edebi metinlerde kendi imajlarını ve bunun yanı sıra kadınlık durumunu nasıl algıladıklarını yansıtan temaları inceledim; eğitimli ve çalışan tesettürlü kadınlarla 1990 yazı boyunca derinine mülakatlar yaptım, elden geldiğince yaşadıkları ortamı paylaştım ve tesettürün bu kadınlar açısından kamusal alan ile özel alan arasındaki geçişliliğin/geçişsizliğin yeniden tanımlanmasının bir tezahürü olduğu yolunda bir kavramlaştırma önerisine vardım. Bu çalışmayı yaparken, halkı müslüman olan toplumların geneli için ve Türkiye'deki durum bağ-

lamında daha önceden geliştirilmiş kuramsal çerçevelerin, bir araştırma ve bilgi birikiminin yetersizliği nedeniyle kapsamı tanımlanmış araştırma evreninin parçası olma şansım yoktu. Dolayısıyla bu çalışmanın getirmeye çalıştığı açılımların sınırlarının da, bu zemin eksikliğinin elverişsizliği ile birlikte değerlendirileceğini umuyorum. Yine de bu ilgiyi okurlarla paylaşmak istedim. Türkiye'de din ve dinselliğin değişik tezahürlerini anlama ve kavramlaştırma yolunda son yıllarda bir ölçüde artan düşünsel çabanın, toplumda bu yöndeki dinamikleri daha iyi kavrayabilme şansının yanı sıra, bize "öğretilenler" dışmda bir kavrayışın sınırlarını ve imkânlarını da zorladığını düşünüyorum. Bence bu süreç "bizlerin" nerede durduğumuzun ve kendimizi tanımanın da bir alanını sunuyor.

*

Doktora için konu seçiminde önümde iki seçenek vardı: ya yerleşik Batı sosyoloji literatürünün bilgi birikiminin sunduğu zemin üzerinde gelişmiş bir ilgi alanına bir yerden bağlanarak bir çalışma alanı seçecektim ya da zihnimi kurcalayan özgül bir araştırma alanında, biraz da el yordamıyla, ilerleyecektim. Bu noktada ikincisi doğrultusunda bir tercih yapmamın akademik imkânını açan, bu çalışmanın bütün aşamalarında destek olan Prof. Taner Berksoy'a teşekkür ediyorum.

Bu çalışmanın Haziran 1993'te son halini alan orijinal İngilizce metni doktora tezi olarak sunuldu; elinizdeki kitap bu İngilizce metnin çevirisidir, herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

Kitabın ismini öneren kardeşim Adem Erdoğan'a teşekkür ediyorum. Bu çalışma boyunca, düşüncelerimi ayrıştırmam ve ilerletmemde Ayşe Durakbaşa ile paylaştığımız zihinsel iletişimin önemli bir yeri oldu. Desteği için teşekkür ediyorum.

Öncelikle bu çalışmayı gerçekleştirmemde desteği ve ilgisini her zaman yanında hissettiğim Bozkurt Leblebicioğlu'na teşekkür borçluyum.

Mart 1994

Türkiye'de Yeni Tesettür



KADINLARIN dinsel hareketlere katılımı, bu hareketliliklerin içinde yer alışı, yalnızca çağdaş İslami yeniden canlanmaya özgü değildir. Bütün dinsel hareketler kadınlar için toplumda uygun bir konum ve buna eşlik eden bir kimliğin çerçevesini çizen bir bakış açısını birlikte getirirler. Başka bir çağdaş örnek vermek gerekirse, Amerikan toplumunda Hıristiyan fundamentalist hareket, kürtaja karşı kampanya gibi toplum düzeyindeki en etkin kampanyalarını kadınlara ilişkin konularda temellendirmektedir. On dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nde de, 1860'lar ve 1870'lerde, Evangelist, Quaker ve Unitarian aileler, orta dönem Viktoryen reform kampanyalarının arkasındaki etkin güçlerdi ve entelektüel seçkinlerin eşleri ve kızları kadın hareketinin önderlerini oluşturdular.[1] Taylor, "kadının moral üstünlüğü", "ahlaki öncü olarak kadınlar", "kadınların eşit manevi statüsü", "kadınların kurtarıcılık misyonu" gibi temaların hem Owencı sosyalizme hem de on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'ndeki dinsel hareketlere özgü temalar olduğunu belirtir.[2]

İslam ve İslamcılığın kadınlar üzerindeki etkilerini inceleyen çağdaş literatür, genellikle, tekil kültürler bazında özel durumları kapsayan incelemelerden oluşur; araştırmayı temel alan, çözümleyici çalışmalar ise yeni yeni gündeme gelmektedir. Ortadoğu'da "Kadın ve İslam" literatürünün halihazırdaki durumunu gözden geçiren Deniz Kandiyoti, bu çalışmalarda, birbirinden ayrışan şu iki yönelimin

1. Noel Gilroy Annan, "The Intellectual Aristocracy", *Studies in Social History: A Tribute to G. M. Trevelyan* içinde, J. H. Plumb (haz.), Londra: Logmans, Green, 1955, s. 241-87.

2. Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem - Socialism and Feminism in 19th Century*, New York: Virago Press, 1983.

varlığına işaret etmektedir: Bunlardan ilki, Kuran, hadisler ve İslam'ın ilk döneminin önde gelen kadınlarına atıfta bulunarak, kadınların kurtuluşunun İslam'la bağdaşıp bağdaşmadığını ortaya koymaya çalışan çabaları kapsar. Diğer yanda ise, kadınları toplumsal-ekonomik dönüşümün dönemsel süreçlerinin içine yerleştirmeye ve bunu bölgenin dünya ekonomisi ile bütünleşmesi ile bağlantılandırmaya yönelen yaklaşımlar mevcuttur. Kandiyoti ayrıca kadın sorununun tartışılması için elde mevcut tek ideolojik zemin olarak "İslam'ın 'gerçek' anlamı" temasının, feminist ve gelenekçi söylemlerin paylaştığı ortak söylem çerçevesinin sınırları içinde her iki tartışma biçiminde de kendini ortaya koyduğunu öne sürer; literatürün ve tartışmanın bugünkü durumunun, bize, günün müslüman toplumlarında kadının boyun eğişinde İslam'ın rolünü belirlemek için yeteri kadar gelişkin, tarihsel temellendirmeleri sunmadığına dikkat çeker.[3]

Ortadoğu toplumlarında kadınların yeni tesettür eğilimlerini inceleyen çalışmalar da son yıllara özgüdür. Bu çalışmanın kapsamı bağlamında Mısır'da yapılmış iki araştırmaya burada değinelim. Bunlardan ilki Fadwa El Guindi'nin eğitimli, profesyonel ve elitist olmayan kadınlarda tesettüre yönelişi, Mısır'daki çağdaş İslami hareketin bir parçası olarak ele aldığı çalışmasıdır. Guindi buradan çıkan etkin mesajın, modernlik ile "aslına uygunluk" (*authenticity*) arasında kurulmaya başlanan sentez olduğuna işaret eder.[4] Mısır'daki alt-orta sınıf tesettürlü kadınlar üzerinde MacLeod'un yaptığı diğer bir araştırmada da, tesettüre yönelişin karmaşık yaşantı biçimleri, bu kadınlar bağlamında birarada yürüyen uyum ve direnme stratejileri kapsamında ele alınır.[5] Genel haliyle bugün için, Ortadoğu bağlamında kadınların yeni tesettür eğilimlerinin farklı boyutlarını ve sonuçlarını incelemeye yönelen literatür gerekli bilgi ve kavramsallaştırmaları sunmanın daha ilk aşamalarındadır.

Türkiye'de yakın dönem için kadınların İslamcılığa ve tesettüre yönelişlerinin incelenmesinde pek fazla çalışmaya atıfta bulunmak

3. Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms?", *DOSSIER* 5/6, Aralık 1988-Mayıs 1989, s. 5.

4. Fadwa El Guindi, "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Social Problems*, Cilt 28, Sayı 4, Nisan 1981.

5. Arlene Elowe MacLeod, "Hegemonic Relation and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Cilt 17, Sayı 3, 1992.

mümkün değildir; sosyal bilimciler için bu konunun ilgi alanı haline gelmesi yenidir. Ancak dinsellik bağlamında (toplumsal) kimliğin oluşumu ve kendini ifade ediş biçimlerinin kavramsallaştırılmasında mevcut çalışmalar yol gösterici olmaktadır. Bu bağlamda Şerif Mardin'in Türkiye toplumunda dinin nasıl yaşandığının ve dinselliğin incelenmesinde "kimlik" boyutunu merkeze alan kapsamlı çalışmaları, bu çalışmanın da incelemeye yöneldiği kimlik boyutunu öne çıkarmış ve temellendirmiştir.[6] Yanı sıra Nur Vergin çalışmalarında dinselliği toplumsal değişmenin bir parçası olarak çözümlemiş ve tarikata katılımı kimliğin onarılması ve korunmasının bir ifadesi olarak incelemiştir.[7] Türkiye'de kadınların İslam'ın etkisini nasıl yaşadıklarını inceleyen çalışmalar sınırlı sayıda olsa da, konunun değişik boyutlarını görmeye yönelmişlerdir. Kadınlara kısmi olarak atıfta bulunduğu dört köyde toplumsal değişimin birbirleriyle bağıntılı süreçlerine, incelediği değişimin boyutları arasına kadercilik ve dinselliği de katan yaklaşımıyla Mübeccel Kıray'ın monografik incelemesi, toplumsal değişim çalışmaları arasında, özellikle kullandığı yöntem bakımından nadir bir örnek olarak durmaktadır.[8] Sosyal bilimler kapsamında Türkiye'de din ve kadınları konu edinen incelemeleri ile ilk akla gelen örnekler arasında olan Binnaz Toprak'ın çalışmaları, özellikle İslami karşı-elitin ortaya çıkışına ilişkin tartışmasıyla, bu çalışmanın diğer bir temel önerisinin destek aldığı yaklaşımlar getirmektedir.[9] Türkiye toplumundaki kadınları değişik boyutlarda inceleyen Deniz Kandiyoti, kadınların boyun eğişini, kadınlık durumunu ve *femininite*'yi öznel olarak nasıl yaşadıklarını çözümlerken, kadın cinselliği üstündeki denetim biçimlerinin kültürel olarak tanımlanmış geniş çerçevesi içinde İslamın nereye yerleştirilebileceğini tartışan kavramsal yaklaşımlar getirir.[10]

6. Diğer çalışmalarının yanı sıra, İslam ve kimlik oluşumları tartışması için bakınız: Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Toplu Eserler 2, İstanbul: İletişim, 1983.

7. Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Sayı 29/30, s. 9-28, Bahar-Yaz 1985.

8. Mübeccel Kıray, "Toplum Yapısı ve Laiklik", *Toplumbilim Yazıları*, Ankara, 1982.

9. Binnaz Toprak, "Religion and Turkish Women", *Women in Turkish Society* içinde, Nermin Abadan-Unat (haz.), Leiden: E. J. Brill, 1981.

10. Deniz A. Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, Cilt 13, Sayı 2, Yaz 1987.

Nilüfer Göle ise Türkiye'de modernizm, İslam ve cinsler arasındaki ilişkilerin karşılıklı etkileşimlerini incelemektedir.[11] Ayrıca Türkiye'de çıkan, kadınlara yönelik İslami süreli yayınları ve bu yolla İslamcı hareketlerin kadınlara yönelik yaklaşımlarını inceleyen çalışmalar da mevcuttur.[12] Son olarak, Ayşegül Baykan'ın Türkiye'de kadınların durumunu modernlik ve İslami radikalizm kutuplarının etkileşimi içinde ele alan çalışması, modernizm ve modernleşme arasında getirdiği analitik ayrımla birlikte, elinizdeki çalışmanın, İslamcı kadınların modernliği nasıl yaşadıkları ve kimliklerini modernliğin kodlarını nasıl tersyüz ederek uyum içine soktukları yolundaki önermesi ile bir bakış açısı benzerliği göstermektedir.[13] Bu çalışmada İslamcı kadın kimliğini yer yer genel hatlarıyla, özel olarak da bir grup evli, yüksek eğitimli ve çoğu profesyonel meslekler de ücretli çalışan tesettür içindeki bir grup kadın üzerinde yapılan araştırmanın getirdiği bilgilerin ışığında incelemeye çalıştım. Bu yönelişin arka planında iki yerleşik sorunlaştırma biçiminin sınırlarını sorgulamak amacı vardı. Bunlardan ilki, sıklıkla verili zihinsel ve sosyolojik kurgular olarak benimsenen, içselleştirilen "geleneksel kadın" / "modern kadın" imajlarının kutuplaştırılmasını tartışmak dürtüsüydü. Bu noktada inceleme grubu olarak yukarıda sözünü ettiğim katman üzerinde çalışmaya yönelmek, kapsamı gereği bu kutuplaştırmanın tartışılmasını da bir ölçüde mümkün kılacaktı. İkinci olarak, yeni tesettür eğilimini "irticanın simgesi türban" formülüne sıkıştırıp, bunun sınırları içinde kalmak yerine, incelediğim kadın grubu örneğinde, kamu alanı ve özel alan arasındaki geçişliliğin/geçişsizliğin bu kadınlarca öznel olarak yeniden tanımlanmasını kavramlaştırmaya ihtiyaç duydum.

Modernleşme ve Batılı kodların yayılmasının, toplumun bir kesimi için hâlâ kişinin "kültürel kimliği"ni ve "kültürel benliği" nin

11. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem - Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis, 1991.

12. Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam - Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri" ve Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın - Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerine Bir İnceleme", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* içinde, Şirin Tekeli (haz.), İstanbul: İletişim, 1990.

13. Ayşegül Baykan, "Women Between Fundamentalism and Modernity", *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde, Bryan S. Turner (haz.), Londra: Sage Publications, 1990.

bir parçası olan bireysel normlarını tahrip edici olarak algılandığı, bu tahripten uzak kalabilmek yolunda İslami yaşam tarzına ve zihin çerçevesine yatkınlık göstermenin bir karşı söylem alanı edinmek olarak anlaşıldığı ve üstelik bütün bu süreçlerin bugünün maddi varoluş koşullarının sınırları çerçevesinde yaşandığı bir durumda, toplumun söz konusu kesimi özelinde karşı karşıya olduğumuz sosyolojik gerçek, bu kesimin, köklü bir biçimde –hatta ontolojik diye nitelendirilebilecek bir biçimde– bazı kültürel pratiklere yönelmesi gerçeğidir. Bu kültürel pratiklerin bu kesime hem "farklılığı" taşıma izni vermesi, hem de bu farklılığı "modern" toplumsal düzene bir biçimde eklemleyerek ona katılımlarını mümkün kılması söz konusudur. Bu noktada İslamcılık ya da İslami yaşam tarzına yönelmeleri sırasında dinsel inançların ve farklılıkların altını çizen, aynı zamanda da varolan toplumsal düzen içinde varlıklarını mümkün kılabilen stratejilerin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu *ayrımlayıcı stratejiler*'in aynı zamanda, modernleşmeye yeni bir yorum getirme, modernlikle bir arada yaşamanın terimlerini yeniden tanımlama, ya da bir başka deyişle, "kendi modernleşmesini kendi yapma" gibi bir işlevi de göze çarpmaktadır. Bu yolla kültürel benliğin korunması imkânlarının bu bireyler düzeyinde gerçeklik kazanması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu stratejiler, öznel anlamda, modern kodların birey üzerindeki müdahalelerini belirli ölçülerde etkisizleştirmek, araya mesafe koymak, müslüman kimliği pekiştirmek ve kadın ya da erkek olarak bu toplumda yaşarken karşılaşılan, gündelik çözümler bekleyen sorunlar karşısında topyekûn bir konumlanma getirmek gibi bir dizi açıdan işlevsel olmaktadırlar.

Son on yılın belirgin bir özelliği olarak Türkiye'de kadınların İslami ilkeler doğrultusunda tesettüre yönelmeleri de bu ayrımlayıcı stratejilerden biri olarak ele alınabilir. Bu bağlamda söz konusu kadınların tesettüre yönelişlerini gerek İslami inanç düzleminde, gerek buna eşlik eden toplum vizyonu, gerekse de müslüman kadınlık durumu ve bununla uyumlu bir kadın kimliği düzlemlerinde anlamlandırdıkları söylenebilir. Türkiye'deki tesettür tarz ve stilleri göz önüne alındığında, yukarıda sözü edilen "kendi modernleşmesini kendi yapma" türünden bir yönelişin ifade biçimlerinden biriyle karşı karşıya olduğumuz görülmektedir. Burada İslami tesettür anlayışının kendine özgü bir biçimde kültürün yerleşik olarak onayla-

dığı namus ve iffet gibi kavramlara kendini nasıl bağladığı ve nasıl ayrımladığı ilginç bir husustur. Türkiye'deki tesettür tarzlarıyla karşılaştırma yapmak gerekirse, örneğin bir dizi Ortadoğu ve Mağrip toplumlarında yerel kültürün vurgusu ile tesettürde tek tip bir stil ve bir anonimlik gözlenebilir. Anonim bir tesettür tarzı, yalnızca kültürel bir öğe değildir. İran İslam Cumhuriyeti örneğinde olduğu gibi siyasal bir öğe olarak da kendini gösterebilmektedir. Burada hâkim olan unsur, tesettürün kültürel vurguda olduğu gibi kadınlar için namus ve namuslu olma değerlerinin bir ifade biçimi olmasının ötesinde İran'daki İslami politikanın bir parçası olan *hicap* anlayışıdır. Siyasal iktidara doğru yürürken devrimci başkaldırının hayati bir parçası olarak kadın yığınlarını seferber etme sürecinde hicaba en çok ihtiyacı olan kesim mollalardı. Bu dinamik bazı Batılı feministlerce siyasal bir hareketlilik olarak değerlendirilip olumlu bile karşılanmıştır. Ancak İslami rejimin oturması ile birlikte tesettürün kadınlara dayatılması İran'daki *bütün* İslami akımlarca ortak bir kabul haline gelmiştir: "Bir başka deyişle, bütün İslami akımlar kadınların kendi giyimleri hakkında kendilerinin karar vermeleri hakkına sahip olmadığına, bu kararı kadın için İslami cemaatin verdiği noktasında birleşirler."[14] Genelde muhalif yığınsal siyasi hareketliliklerin sık rastlanan bir özelliği olarak, İran örneğinde olduğu gibi, İslami yönetimin üniter bir siyasi rejim haline gelmesiyle tesettürün de giyimde, stilde anonimlik sergilediği gözlenir. Başka siyasi söylemlerin yanı sıra İslamcı söylemde de gözlenen bu durumun ardında yatan temel fikirlerden biri *aynı inanç sistemi altında eşitlik, eşit olma* motifidir. Kuşkusuz bu süreç, örtünmenin, öğreti ve bir ölçüde geleneğin ayrılmaz parçası olarak algılandığı İslami söylemde daha da kolaylaşmaktadır.

İran İslam Cumhuriyeti örneğinde görülen tek tip kara çarşaf stili tesettürün karşısında Türkiye'deki tesettür eğiliminde çeşitlilik ve belirli ölçülerde bireysel vurgunun varlığından söz edilebilir. Anonimlik, genel tesettür kurallarının uygulanmasında (saçın gizlenmesi, kolların, bacakların, vücudun hatlarının bol giysiler altında sak-

14. Azar Tabari, "Islam and the Struggle of Emancipation of Iranian Women", *In the Shadow of Islam - The Women's Movement in Iran* içinde, Azar Tabari ve Nahid Yeganeh (haz.), Londra: Zed Press, 1982.

lanması) gözlenir. Bunların dışında renkler ve giyim stilleri bireysel tercihlere göre değişmektedir ve bu durum anonimliğin sınırlarını daraltmaktadır. İkinci olarak, tesettürle birlikte şıklığın da gözetilmesi durumlarında anonimlik bir adım daha zorlanmış olur. Bilindiği gibi podyumlarda da kendini gösteren bir "tesettür modası" ve buna eşlik eden uzmanlaşmış bir hazır giyim imalatı mevcuttur. Türkiye'de görüldüğü haliyle tesettüre uyan kadınların dış giyimi genellikle uzun ve bol bir pardesü ve saçı gizleyen, özel biçimlerde bağlanan bir eşarptan oluşmaktadır. Eşarplar saçı gizleme işlevinin ötesinde başlı başına bir şıklık unsuru olarak tercih edilmektedir. Eşarplar genellikle cazip renk ve desenlerde seçilmekte, özellikle üniversite öğrencileri arasında pardesülerin altında pantolon giyildiği de gözlenmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de tesettür giyiminde anonimliğin kalıplarını zorlayan tarz ve stillerin, bireysel vurguların ve yer yer estetik kaygıların izlenebildiğini söylemek mümkündür. Anonimliğin çerçevesi içinde hâlâ bireysel tercihlere ve *feminen* bir vurguya yer vardır. Türkiye'de tesettür, bu özellikleriyle yukarıda sözü edilen "kendi modernleşmesini kendi yapma" stratejilerinden biri olarak düşünülebilir. Burada, üç boyutun, dinin kadın giyimine koyduğu kuralların, namusa ilişkin kodların ve varolan bir normun, şıklık unsurunun birbirleriyle uyumlandırılması söz konusudur. Bu kendilerine özgü tesettür biçimleriyle Türkiye'deki İslamcı kadınlar, bir kadın kimliğinin kurucu öğeleri olarak, İslam'ın kadınlık durumuna getirdiği kapsayıcı ve birleştirici yaklaşım içinde bir konumlanma, kendi atfettikleri bir "farklılık" ve kişisel alan talebini boyutlandırma eğilimindedirler. Dolayısıyla tesettüre yönelişlerini anlamaya ve sorunlaştırmaya çalışırken, bu kadınların dinsel inanç ve kurallar çerçevesinde getirdikleri yeni tanımlamaları, yaşanılan tarihsel zaman ve mekân bağlamında ve bunların toplumsal cinsiyet, kadın kimliği boyutlarında tezahürlerini görmeye çalışarak yaklaşmak söz konusudur.

Bununla birlikte bu konu, bazı sınırlamalar nedeniyle, sosyal bilimler alanında kendi başına anlamlı bir olgu olarak incelenmemiştir. Başlıca sınırlama genelleşmiş entelektüel, hatta bilişsel tıkanma nedeniyle verili kadrajm dışından bakma fırsatının ortaya çıkmamış olmasıdır; "çağdaş kadın" prototipi ile uygunluk göstermeyen, "çağdaş bir görünüm" yerine tesettürleri ve buna eşlik eden değerle-

riyle, bizatihi Cumhuriyet'in açtığı yüksek eğitim ve profesyonel çalışma alanlarında, kamusal alanda yer talep edişleriyle ayrı uçları birleştirmeye yönelen bu kadınların durumundaki özgünlüğün algılanmasında önemli güçlükler mevcuttur. "Gelenekselin" karşısında "modernliğin", "Batılı olan" ile eşleştirildiği bu bakış açısı içinde, görünen tablodaki çelişen ve bağdaşmayan unsurları algılayabilmek ve kavrayabilmek güçleşmektedir. Kadın hakları destekleyicileri ve feministler açısından da bu noktada güçlükler söz konusudur. Yeşim Arat, Türkiye'deki çağdaş kadın hareketi ile Kemalizm ve Kemalist gelenek arasındaki ilişkinin karmaşık özelliklerine işaret eder. Arat'a göre, 1980'lerin kadın hareketi Kemalist geleneğin muhtemelen beklenmedik, ancak kaçınılmaz bir uzantısı ve Kemalist reformlar çerçevesinde Batılılaşma sürecinin bir parçasıdır. Kemalist geleneğin liderliğinden ayrı olarak radikal bir değişime taraf olmasına ve kendi hedeflerini tanımlamasına rağmen kadın hareketi radikal amaçlar doğrultusunda Kemalist idealleri yaşatmak ve bu bağlamda bu geleneğin değerlerini pekiştirmek durumunda kalmıştır. İslam'ı cinsiyet hiyerarşisini meşrulaştırmanın bir biçimi olarak ele alan eleştirel bakış açısı dolayısıyla kadın hareketi kendini laik hareketin yanında bir yerde konumlandırmıştır.[15]

Türkiye'nin tarihsel arkaplanındaki ayrılmalar ile örüntülenen kavramsallaştırmaların bir sonucu olarak, özellikle kadınlar açısından bugün İslam içindeki yaşam tarzlarını çözümlemede zorluklar söz konusudur. "Çağdaş kadın" karşısında "İslami kadın" kutupsallaştırmasında kullanılan normatif standartlar, İslamcı kadınların, kendilerinin de bir parçası oldukları ve içinde kendilerine çözümler aradıkları modernleşmenin toplumsal süreçleri ile nasıl bir etkileşim içinde olduklarını çözümlemeyi zorlaştırmaktadır.

Genelde, İslamcı olmayan kesimlerde tesettür ve kadınların İslam'a yönelişine değişik açılardan yaklaşılmaktadır: Bunlardan ilki, bu eğilimin kültürün geleneksel kodlarının etkisi sonucunda ortaya çıkan, gelenekselliğin bir devamı, bir "gerikalmışlık" tezahürü olarak, toplumsal gelişme ve ilerleme sürecinde erimesi arzu edilen bir eğilim olduğu saptamasıdır. Bu bakış açısının 1990'ların başında

15. Yeşim Arat, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, Sayı 53, Bahar 1991.

sosyal demokrat siyasi çizginin bazı önermeleri ile koşutluk içinde olduğu görülür; bu dönemde Bülent Ecevit ve Deniz Baykal'ın tesettürlü kadınların özelinde olmasa bile kadınların örtünmesi konusunda "anlayışlı" tutumlar göstermelerinin bir açıklaması budur. Diğer yandan, aynı dönemde Ecevit'in Demokratik Sol Partisi'nin hedeflediği seçmen kesimi ile Refah Partisi'nin yönelişi arasında bir çakışma söz konusu olmuştur. Bu kesim genel hatlarıyla varolan eşitsizliklerden hoşnut olmayan, toplumun kenarında duran ve sesini duyurmaya çalışan, ayrıcalıksız yeni kentli katman olarak tanımlanabilir. Bu kesimin bir parçası da tesettürlü üniversite öğrencileri ya da tesettürleri nedeniyle kamusal hayata katılma ve istihdam sorunlarıyla karşı karşıya olan kadınlardır. Böylelikle sosyal demokrat çizgi bu kadınlarla bir köprü kurmayı denemiştir. İkinci ve etkin yaklaşım, tesettürü katıksız bir ideolojik tutum olarak ele alan ve "irticanın simgesi türban" anlayışında özetlenebilecek şekilde tesettürü İslami gericiliğin başlıca unsuru olarak gören yaklaşımdır. Kadın hakları ve laiklik savunusu çerçevesinde gündeme gelen bu yaklaşım, bir bütün olarak, Cumhuriyet ideolojisinin çerçevesini çizdiği "çağdaş Türk kadını" imajının idealizasyonu karşısında tesettür eğilimini bir "kâbus" olarak yaşayan kesimlerde etkin olmuştur. Tesettürün saf bir ideolojik eğilim olarak ele alındığı bu yaklaşım içerisinde, kadınların dinin bu yöndeki dayatmasını İslamcı hareketin (koca, ağabey veya başka) bir erkek üyesi aracılığıyla kabullendikleri varsayılmakta, kadınlar araç olarak görülmektedir. Üçüncü ve etkinliği sınırlı bir yaklaşım ise Türkiye toplumunda sivil ve çoğulcu demokratik yapının gelişimi vizyonu içinde bir "karşılıklı anlama" çabasını gündeme getiren bir kısım aydınca benimsenmiştir.[16] Kadınların tesettürü karşısındaki eğilimini farklı siyasal önermeler çerçevesinde değerlendirmiş olan bu üç yaklaşımdan ilki, günün siyasal konjonktürü ile sınırlı kalmış ve gündemden çekilmiştir. "Sivil toplum" yaklaşımı çerçevesi içinde ise giderek değişen konjonktür ölçüsünde siyasal plandaki karşıtlıklar, tartışma ve diyalog içinde daha ön plana çıkmıştır.

1987 itibariyle ve bunu takip eden birkaç yıl boyunca büyük kentlerde, özellikle İstanbul'da tesettüre yönelik baskıları protesto

16. Bkz. Murat Belge, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, İstanbul: Birikim, 1989.

eden ve çoğunluğu üniversite öğrencilerinden oluşan bir kadın hareketliliği gözlenmiştir. Gene 1987'de bazı İslamcı kadınlar, "kadın sorununu gündeme getirmek için" *Zaman* gazetesinde çeşitli yazılar yazdılar ve bu yıl boyunca aralıklı olarak sürdü.[17] Bu kadınlar kendilerini, "bizler, kadınların varolan toplumsal durum ve yapı içerisindeki konumlarından rahatsız olan, bunu ortadan kaldırmak için mücadele eden bir grup müslüman kadınız" terimleriyle tanımlıyorlardı. O dönemde medyada "türbanlı feministler" adıyla anılan[18] bu kadınlar, her şeyden önce, kendilerini tanımlarken kullandıkları "kadın" sözcüğüyle, alışılageldiği biçimiyle "hanım" sözcüğünü tercih eden İslamcı kesimdeki yerleşik ifade biçiminden ayrılma gösteriyorlardı. "İçinde bulunduğumuz durumu, müslümanlığımızı, kadınlığımızı sorgularken feminist birikimden yararlanmamız, ya da feministlerle bazı çakışma noktalarımızın olması son derece doğaldı – hâlâ öyle," diye belirtiyor, feminizmin hem Türkiye'deki hem de dünyadaki teorik birikimine eğildiklerini ifade ediyorlardı. "Çünkü nereye ve hangi tarih parçasına giderseniz gidin, erkek egemen ideoloji, cinsiyetçilik ve kadının baskı altında tutulması gibi ortak temalara rastlamak mümkündür." Feministlere yönelttikleri başlıca eleştiri ise şu noktada toplanıyordu: "Varolan kadın imajını, kapitalizmle eklemlenmiş erkek egemen ideolojinin sunduğu kadın kimliğini sorgulayan sizler, bunun yerine *tarafınızdan* oluşturulacak *biricik* ve yeni bir *sunulu* kadın imajı koymak istiyorsunuz." Kendilerini feministler karşısında konumlandırma durumunda ise şu karşıtlığın altını çiziyorlardı: "Moda gibi kapitalist tüketim normlarının yarattığı bir olguya duyduğunuz derin bağlılık, geleneksel dişi kimliğini sürdüren giyim kuşamınız ne kadar sizin sorununuzsa, başörtüsünün bizi cinselliğimize ve doğurganlığa hapsedip etmediği de o kadar bizim sorunumuz."[19] Türban yasaklarına karşı eylemliliğin tam ortasında ifade edilen bu görüşler, İslamcı kadınların görece bağımsız ve kitlesel nitelikler taşıyan eylemliliğinin onları diğer kadın

17. *Zaman* gazetesinde Haziran 1987'den yıl sonuna kadar kadın sorunu ile ilgili yazılara ve değerlendirmelere bakılabilir.

18. Bkz. *Nokta*, 20 Aralık 1987.

19. Ankaralı Bir Grup Müslüman Kadın (Aysel Kurter, vd.). "'Kadınlara Rağmen Kadınlar İçin' Tavrına bir Eleştiri", *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Sayı 4, Kasım 1988, K Yayınları.

hareketlerine tematik de olsa yakınlaştırdığı izlenimini verebiliyor. Burada bir bu kadar önemli husus, yukarıdaki satırlara, *Kaktüs*'te, bir sosyalist feminist süreli yayında, derginin tutumunu belirten yazılarla birlikte yer verilmiş olmasıdır.

Radikal İslamcı kadınların görüşleriyle sosyalist feminist kadınların görüşleri arasında geniş ölçüde uyuşmazlık bulunsa da, sosyalist feminist bir derginin İslamcı kadınlara sayfalarında yer vermesinin ardındaki neden, gene bu eylemliliğin kendisinin, sosyalist feminist kadınları belli bir ölçüde etkilemesi olarak düşünülebilir. *Kaktüs* yazarı Sedef Öztürk, "Kadın Sorunu İslamcıların Gündeminde: Nereye Kadar?" diye soruyor ve bu tartışmaya katılan İslamcı kadınlarca amaçlananın, daha pür ve kadını eşit gören bir İslam'ı savunabilmek için toplumsal yaşama katılımın *savunulabilmesi* olduğunu belirtiyor. Öztürk bu kadınların getirdikleri, tarihin yeniden yazılması, toplumsal yaşamın bazı alanlarına katılım için mücadele verilmesi ve İslamcılar arasında erkek egemenliğinin sorgulanması gibi talepleri çok olumlu buluyor ve böyle bir mücadelenin İslamcı kadınların kendileri için de ne denli önemli olduğuna işaret ediyor. Öztürk sonuç olarak, bir kadın olarak ezilmeye başkaldırmakla İslamcı tevekkülün çatışacağı anların az sayıda da olsa bazı kadınların daha radikalleşmesini sağlayabileceğini, bu kadınların arasından kendilerinin "dayağa karşı kampanya"larına katılacak kadınların çıkacağını umduğunu belirtiyor.[20]

Gerçekte İslamcı kadınlar sosyalist feministlerin bu çağrısına yanıt vermediler ve tesettürün fiilen meşrulaştığı daha sonraki dönemlerde eylemlilikleri giderek düşme eğilimi gösterdi. Daha yakın bir tarihte, İslamcı kadınların etkin isimlerinden, Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı'nm başkanı Dr. Gülsen Ataseven, laiklik yanlısı kadın çevrelerinin gündemdeki ismi konumundaki Prof. Dr. Necla Arat ile "iyi bir diyalog içinde" olduklarını, ancak Medeni Kanun değişiklik önerilerinde farklılıklarının olduğunu, kendilerinin ayrı bir kampanyanın hazırlığı içinde olduklarını açıkladı.[21]

20. Sedef Öztürk, "Kadın Sorunu İslamcıların Gündeminde: Nereye Kadar?", *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Sayı 2, s. 38, s. 43, Temmuz 1988.

21. Nail Güreli, "21. Yüzyıla Doğru Kadınlarımız Dünyanın Neresinde?", *Milliyet*, 10 Mart 1993.

Yukarıda görüldüğü haliyle İslamcı seçkinler içinden bir kadının diğer cenahla "diyaloğu" telaffuz etmesine bakarak İslamcı kadın hareketinin ilk dönem eylemliliğinin, yerini giderek kadınları ilgilendiren konularda daha geliştirilmiş yaklaşımlar getirme çabasına bırakmakta olduğu söylenebilir. Bir biçimde, "kadın sorununun" kamusal alanda tartışıldığı zeminde İslamcı kadınlar da kendilerine bir alan açma eğilimindedirler. Daha da ileri giderek bu eğilimin son on-on beş yılın bir özelliği olarak Türkiye'de merkezde bir karşı-elitin ortaya çıkışı sürecinin bir parçası olduğu da düşünülebilir.[22] Bu çerçeve içinde yukarıda sözü edilen diyalog arayışı İslamcılar için böyle bir konumlanmanın bir boyutu olarak görünmektedir. Bu aynı zamanda bu çalışmada İslamcı kadınlar bağlamında tartışılacak olan *kimlik oluşumu* sürecinin de kamusal anlamdaki bir tezahürüdür. Burada bir kimliğin oluşumu sürecine atıfta bulunmak yalnızca sosyolojik bir analizin öğesi değildir: İslami bir entelektüelin ifadesiyle, bugün, "içsel olarak yönlendirimli bir 'kimlik' edinmeye yönelik substansive [asli] bir hareket olarak İslamcılık"tan da söz edilmektedir.[23]

Bu çalışmada tartışmanın değişik boyutları ayrı bölümler halinde ele alınacaktır. Tesettürü benimsemiş, yüksek eğitimli, çoğu profesyonel mesleklerde ve hepsi ücretli çalışan 21 kadın üzerinde yapılan araştırmadan çıkan izlenimler de ileride tartışılacaktır.

22. Binnaz Toprak, *a.g.y.*, s. 291.

23. Ahmet Çiğdem, "İslami Hareket, Meşruiyet ve Demokrasi", *Tezkire*, Sayı 1, s. 14, Vadi, Kasım 1991.

Kadın Sorunu, Devlet, Reformist İdeolojiler ve İslam

BU BÖLÜMDE halkı müslüman olan bazı toplumlarda kadın sorunuyla devlet ve reformcu ideolojiler arasındaki karşılıklı etkileşimleri görmeye çalışacağız. Gerçekte, ulusal projeler, reform çabaları ve bunların çerçevesi içinde "kadın sorunu", yalnızca Türkiye'deki seçkinler için değil, diğer bazı Ortadoğu toplumlarının seçkinleri için de merkezi bir öneme sahip olmuştur. Bazı Ortadoğu toplumları için yirminci yüzyılın ilk birkaç onyılı siyasal söylemlerin, siyasal yönetim biçimlerinin, cinsiyet rollerinin ve kimliklerinin reformlarda etkin olan yönetici seçkinlerin Batılılaşma eğilimleri ile bağlantılı olarak değişime uğradığı yıllardır. Bu dönemde, özellikle İran ve Mısır'daki seçkinler arasında Kemalist reformlar bir yeniden inşa modeli, bir "üçüncü yol" olarak lehte ve aleyhte tartışıldı. Bu dönemde Türk deneyimi hayli etkindi: Kemalizm, Ruslar karşısındaki Japon zaferine ve Bolşevik devrimine tanıklık eden bu tarihsel dönemde, Doğu'nun ve onun ezilen kitlelerinin Batı'ya ve emperyalizme karşı başkaldırısının simgesi olarak algılanıyordu.[24] François Goergeon, Enver Sedat'ın çocukluk anılarından aktarır: Kahire'deki aile evinde duvarda asılı Mustafa Kemal portresini ve babasının ona Mustafa Kemal'in ne kadar büyük bir kahraman olduğunu anlatışını anımsar Enver Sedat. Sedat, hayatı boyunca Mustafa Kemal'i ülkesini kurtuluşa götüren ve yeniden inşa eden bir lider olarak hatırladığını ve ona karşı hayranlığının hiçbir zaman azalmadığını da kayde-

24. François Georgeon, "Kemalizm ve İslam Dünyası (1919-1938)", *Kemalizm ve İslam Dünyası* içinde, İskender Gökalp, François Georgeon (haz.), İstanbul: Arba, 1990, s. 12.

der.[25] Ancak Batı'ya dönük reformcu siyasi seçkinlerin aksine Mısır' daki köklü dinsel hareket *İhvan-ı Müslimin* (Müslüman Kardeşler), 1970'lerde dahi *El Dava* adlı yayınlarında gençliğe İslam'ın düşmanlarını tanıtırken Brejnev, Nasır ve Begin'in yanı sıra halifeliği kaldırdığı, laikliği getirdiği ve müslümanların Arap dilini kullanmasını yasakladığı gibi nedenlerle Mustafa Kemal'in adını da listeye dahil ediyordu.[26] Genç Türk Cumhuriyeti'nin yeni ulusal devlet ideolojisini oluştururken kadınların durumlarını geliştirmeyi vurgulaması, yalnızca Mısır'daki reformcu siyasi seçkinler üzerinde değil, 1926'da İran'da iktidar olan Rıza Şah ve yirminci yüzyılın başında Afganistan'ı yöneten Emanullah Han üzerinde de etkin olmuştur. Burada Mısır ve İran örneklerinde, yer yer Türkiye Cumhuriyeti'nin etkilerine de atıfta bulunarak, karşılıklı etkileşim içindeki "kadın sorununa", ulusal devlet ideolojilerine ve İslam parametrelerine bir göz atacağız.

Mısır Örneği: Kimliğe Sadakat ve Hak Talebi

Mısır'daki durum, her iki ülkede de reformcu düşüncelerin ve feminist nosyonların içinde geliştiği süreçlerin birbirlerine koşut gitmesi bakımından Türkiye örneği ile en çok benzerlik gösterendir. Mısır' ın bir dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olması, yöneticilerinin ve düşünürlerinin paylaşılan bir toplumsal deneyimden ve benzer fikirlerden geliyor olmaları iki toplumu birbirine yeterince yaklaştırıyordu.[27] Türkiye'de Cumhuriyet'in ideolojik temellerinin biçimlendirilmesinde etkin olan, "Türk Feminizmi" fikrini geliştiren ve kadınların durumlarının iyileştirilmesini yeni toplum fikrinin esaslarından biri olarak öneren Ziya Gökalp (1876-1924) iken, Mısır'da bir kadı, Kasım Amin (1865-1908) 1899'da kadınların durumunun iyileştirilmesi üzerine *Tahrir al mara'a* adlı, geniş yankı uyandıran eserini yayımladı. Muhafazakâr çevrelerde epey gürültü koparan bu eser El Ezher din seçkinlerinden, hem El Ezher'de hoca

25. F. Georgeon, *a.g.y.*, s. 11. 26. *A.g.y.*, s. 11-12.

27. Leila Ahmed, "Feminism and Feminist Movements in the Middle East, A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen", *Women's Studies International Forum*, Cilt 5, Sayı 2, s. 159, İngiltere: Pergamon.

hem de Mısır müftüsü ve bir İslam reformisti olan Muhammed Abduh'un desteğini aldı. Gerçekte, Amin'in karşı çıktığı, başın ve vücudun namus ölçüleri çerçevesinde örtülmesi değil, hicab ve kadının cins olarak ayrı tutulmasıydı.[28] Amin'den önce, Yukarı Mısır'da çok eski bir dinsel gelenekten gelen bir ailenin oğlu olan, yeni Mısır ordusunda bir tabura ve Paris'e giden ilk öğrenci grubuna imam tayin edilen ve bu deneyimi ile birlikte Aydınlanma'mn bakış açısını benimseyen Rifaat Rafea al-Tahtawi (1801-73), 1858 ve 1872'de Fransa'da kadının durumuna hayranlığını anlattığı iki kitap yayımlamıştı. Hem Amin hem al-Tahtawi Mısırlı kadının entelektüel yeteneklerini geliştirmesini ve ülkenin toplumsal ve ekonomik hayatında erkeklerle eşit bir yer almasını istemişlerdir. Her ikisi de, kadının boyun eğişine yol açan bağların çözülmesi ve Mısır toplumundaki genel tıkanıklığın aşılması için bütün umutlarını eğitime bağlamışlardı.[29] Badran, her ne kadar al-Tahtawi'nin görüşleri devletin desteğini almışsa da, her ikisinin görüşlerinin de, kadını aile tarafından denetlenen alanın içinden çekip çıkarmanın güçlüğü nedeniyle etkin olamadığını tartışmaktadır.[30] Badran, Mısır örneğinde (öncü) "erkeklerin feminizme dönüklüğünün felsefi bir tutumu da ifade ettiğini, o dönemde örneğin yüzün örtülmesine son verilmesini isteyerek kadınlarınkinden daha radikal göründüğüne" işaret eder.[31] Toplumsal ve siyasal düzeylerde yeni bir toplum projesi geliştiren ve bunun içine bir "çağdaş kadın" imajı da yerleştiren erkekler için "kadın sorunu"nun felsefi bir parametresi de vardı; çünkü bu doğrudan ontolojik anlamda kendilerini "çağdaş erkek" olarak algılamalarıyla bağlantılıydı.

Mısır'da kadınların durumlarının iyileştirilmesi tartışmasını başlatanların reformist erkekler olması bir yana, Ahmed, Türkiye ve Mısır örneklerinin birbirine benzemediğine işaret eder: Mısır'da iktidarı elinde tutan hiçbir hükümet, parti veya erkek bireyin kadın sorununa merkezi bir yer vermesi söz konusu değildir; bu da Mısır'da-

28. Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth-and Twentieth- Century Egypt", *Women, Islam and the State* içinde, Deniz Kandiyoti (haz.), Macmillan, Londra, 1991, s. 204.

29. Mai Ghoussoub, "Feminism- or the Eternal Masculine in the Arab World", *New Left Review*, Sayı 161, s. 7-8, Ocak-Şubat 1987.

30. M. Badran, *a.g.y.*, s. 203. 31. *A.g.y.*, s. 206.

ki kadın hareketinin evrimindeki ayırt edici farklılığı ortaya çıkarmıştır. Ahmed'e göre, Mısır'daki kadınlar hakları için mücadelede Türkiye'deki muadillerinden daha aktif olarak yer alırken, bu haklar Türkiye'de daha hızlı bir süreç içinde gerçekleşmiştir.[32]

Onlarca yıl süren reformlar sonucunda Mısırlı için kimliğine işaret eden esas unsur İslam ya da Araplık olmamıştır. İslam da Araplık da Mısırlılar için kimliğin kaynaklandığı esas unsurlar olmamıştır: "Bir Mısırlı'nın esas kimliği, kadın veya erkek, Mısırlı olmaktır."[33] Malak Hifni Nassef'in 1910'da hazırlayıp Meclis'e sunduğu "10 Madde", Mısır/Arap feminizmi ile kültürün temel varsayımlarını uzlaştırmaya, bir denge atfetmeye çalışan tipik bir belgedir: "Bu maddeler arasında: (Madde 1) kızlara Kuran ve gerçek sünnetin öğretilmesi, eviçi biliminin, teorik ve pratik sağlık kurallarının, çocuk bakımının, vb. öğretilmesi; hükümet tarafından, Mısır'daki kadınların ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde, tıp ve eğitim alanında yetiştirilmek üzere belirli sayıda kızın tayin edilmesi (Nassef kadmların kadm doktorlar tarafından bakılmasını tartışıyor); ülkenin refahının sağlanması ve yabancı olanın mümkün olduğunca reddedilmesi ve (Madde 10) yukardakilerin yerine getirilmesi için erkeklerin tayin edilmesi."[34] Öte yanda ise, Ghoussoub'a göre, Arap kültürel kimliğinin bir parçası olarak İslami gelenekçiliğin en ataerkil değerleri yeni milliyetçilik içinde bir kez daha savunulmuştur. 1911'de *Al Afaf* (Arılık) dergisinin kurucusu Süleyman El-Salaimi görevlerini şöyle tanımlıyordu: 1) Mısırlı kadmın her yasal hakkını ve toplum içinde erkekle eşit konumunu güvence altına almak; 2) Yüzün örtülmesi (*El-Sufur*) ve erkeklerin konumu ve onurunu tehlikeye atan, cinsiyetlerin birbiri ile karışması ile mücadele etmek; 3) Hukukun yozlaşmasından ve kasabalardan köylere kötülüğün yayılmasından yalnızca erkekleri –Kuran'a göre doğumdan ölüme kadar kadınların koruyucuları olarak onlardan sorumlu ve üstün olan erkekleri– sorumlu tutmak.[35] Öyle görünmektedir ki, bu türden "aslına uygunluk" kavrayışlarının geçişlilik gösteren bir doğası vardır ve bir biçimde farklı ideojiler içinde dolayımlanma özelliği göstermektedirler. Ab-

32. L. Ahmed, *a.g.y.*, s. 159.

33. Juliette Minces, *The House of Obedience - Women in Arab Society*, Londra: Zed Press, 1982.

34. L. Ahmed, *a.g.y.*, s. 161. 35. M. Ghoussoub, *a.g.y.*, s. 8-9.

duh'dan sonra, İslam'ın reforma uğramış bir kavranılışı ile birlikte, cinsiyet rollerine ilişkin temel varsayımlar aynı kalmakla birlikte kadınlar yeni bir ilginin konusu olmuşlardır. Ayrıca Mısır feminizminin ilk döneminde kültürün temel simgesel eksenindeki kavrayışlara karşı belirli bir hassasiyet de izlenebilir. Bunun bir tür özgünlük ve dolayısıyla güç sağlayıp sağlamadığı veya kültürün dikte eden normlarına bir boyun eğiş olup olmadığı hâlâ tartışmalıdır.

Modern devletin inşasının ilk dönemlerinde ve sömürge döneminde, kadınların amaçları uğrunda mücadelelerinin ilk aşamalarında, Mısır'da, İslami modernizmin, liberal milliyetçiliğin ve ilerici erkeklerin feminizme yatkınlığının bir arada oluşturduğu olumlu ve destekleyici bir ortam vardı.[36] Başka ülkelerde de olduğu gibi, milliyetçi seferberlik, kadınların toplum içinde sesini duyurmasına ve kamusal alanda topluluklar oluşturmasına çok da olumlu yaklaşmayan Mısır toplumunda kadınların toplum içinde kendilerine bir alan yaratmaları yolunu açtı. 1919'da yüzlerce kadın "Çok Yaşa Bağımsız Mısır" pankartları altında milliyetçi bir coşkuyla eylemlilik gösterdiler. Bu hareket, çoğu önde gelen milliyetçi politikacıların eşlerinden oluşan, seçkin kadınlar tarafından yönlendiriliyordu. Bu hareketlilik içinde örtüsü ile birlikte Huda Sharawi ön plana çıkıyordu. Sharawi daha sonra 1922'de arkadaşları ile birlikte Mısır Feminist Birliği'ni kuracak ve 1920'lere, 1930'lara değin Mısır'daki kadın hareketinin sözcüsü olarak kalacaktı. Sharawi'nin 1923'te, Mısırlı kadın delegasyonunun Roma'daki uluslararası kadın kongresinden dönerken, yüzünü örten örtüyü çıkarması Mısır'daki kadın hareketinin kendi konumunu ayrıştırmasında bir kopuş noktasını temsil etti.[37] Ancak Sharawi Mısırlı kimliğine hep sadık kaldı: "İngilizlere karşı mücadelede ve kadınlar için ekonomik ve siyasal reformları talep ederken coşkulu ve radikal olan (Sharawi) her zaman Kuran'daki ilkelere ve Müslüman değerlerine bağlılığını belirtmiş ve kendi cinsinin özel yaşamını ve aile yaşamını yönlendiren dinsel kodlar

36. M. Badran, *a.g.y.*, s. 206.

37. "Madam Sharawi Pasha ve kuzeni Madmazel Ceza Nebaroui bütün hareketin prestijini arttıracak bir şekilde 1923'te örtülerini attılar... Madam Sharawi örtüsünü çıkardığı zaman saçlarını topladı ve tüllerle örttü, bu tüller boynunda toplanıyordu", Ruth Frances Woodsmall, *Muslim Women Enter a New World*, New York: Round Table Press, 1936.

karşısındaki tutumu çok ürkek olmuştur."[38] Sharawi ve çevresindeki kadınlar mücadelelerinde giderek Kuran'daki ilgili ayetler temelinde kadının eğitimini vurgulamışlardır. Sharawi benzer bir bakış açısı içinde, 1935'te Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'ndeki bir konuşmasında "ihtiyatlı bir muhafazakârlık çerçevesinde", "çokeşliliğin sınırlandırılması veya kaldırılması" çağrısında bulundu.[39] 1930' larda Ortadoğu'da bulunan bir Amerikan seyyahı, Ruth Francis Woodsmall, Sharawi'nin konuşması sırasında "kendileri gibi birçokları arasından iki beyaz sarıklı El Ezher şeyhinin 'Yaşasın Çokeşlilik' diye bağırdıklarını" kaydeder.[40] Woodsmall'un gözlemleri çerçevesinde Sharawi'nin bu "ihtiyatlı muhafazakârlığı" şu şekilde anlaşılabilir: "(Sharawi) toplumsal reform taleplerini Kuran'ın ruhuna uygun bir biçimde öne sürüyor ve İslam'a uygun olmayan reformları desteklemiyordu. Örneğin onun kızlar için eğitim eşitliği talepleri Kuran'm öğretileri üzerinde temellendirilmişti" ve Sharawi, Kuran tarafından tanınan, çokeşliliği mümkün kılan istisnai durumları (zina, çocuksuzluk, eşlerin birbirine uygun düşmemesi) kabul ediyordu.[41] Woodsmall dikkatli bir biçimde, "Mme. Sharawi ve Feminist Birlik tarafından izlenen, toplumsal reform ve İslami öğretiler arasında dikkatli bir denge kurma politikasının dinsel anlamda bir muhafazakârlıktan çok siyasal bir manevra olduğunu" gözlemler.[42]

Gerçekte Mısırlı feministler, tutumlarını ve taleplerini, varolan yaklaşım biçimleri, devlet ve dinsel çevreler tarafından kenarlarından sıkıştırılmış bir zemin üzerinde biçimlendiriyorlardı. Badran'a göre, "Mısır'da 'kadın sorunu' feministlerin, İslamcıların ve devletin üzerinde çekiştiği bir alandı (...) On dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda o günden bu yana feminist ve İslamcı tutumların başına dert olmuş ve resmi söylemde de siyasi yansımalar bulmuş olan polemikler başladı. Bu polemikler kültürün, aslına uygunluğun, kimliğin ve modernliğin tanımlanmasını kapsıyordu ve üzerinde bir meşruiyet savaşı verilen kadm rollerine dair uzantıları da vardı."[43] Bu tanımlamalar arasında "aslına uygunluk" (İngilizce karşılığı *authenticity*; Arapça karşılığı *asala* olan bu kelimenin Arapçada

38. M. Ghoussoub, *a.g.y.*, s. 9.
39. L. Ahmed, *a.g.y.*, s. 160.
40. R. F. Woodsmall, *a.g.y.*, s. 121. 41. *A.g.y.*, s. 121.
42. *A.g.y.*, s. 404. 43. M. Badran, *a.g.y.*, s. 201, 207.

kapsadığı anlamlar: özgünlük, sadakat, bir kabileye aidiyet, hayvan bakıcılığı) üzerinde durmayı gerektirecek ölçüde etkinlik ve popülerlik kazanmış, dolayımlanmış bir kavram olmuştur.[44] Aslına uygunluk kavramı milliyetçilik taraftarlığı, Arap milliyetçiliği ve İslamcılık gibi farklı ideolojiler içerisine değişen biçimler ve nitelikler taşıyarak eşzamanlı olarak sızabilmiştir. Bu kavram bazen soyut ve tarihdışı bir kimliğe işaret ederken, aynı zamanda tarih bazında yapılan belirli bir vurguya ve belirli bir tarih kavrayışına da yönelmiştir. Aslına uygun olmayan, aslına uygun olanın karşıtıdır ve "diğer"i çağrıştırır. Aslına uygunluğun yansılayıcı bir terim olduğu düşünülür, ancak bu terimin kendisi yansılanmış değildir. Bu kavram bir dizi ideolojide, milliyetçilikte, liberalizmde ve ezilenlerden yana ideolojilerde geçişlilik gösterir ve kültüre (kimliğe ve modernliğe) ilişkin diğer tanımlamalar da aslına uygunluğun kavramsal çerçevesinin etki alanı içine girerler. Ahmed, kadınların durumlarının iyileştirilmesine yönelik taleplerin biçimlendirilmesinde ve alınan tutumda kişinin İslamlık/Araplığın "özüne uygun" kalmasının sadece Sharawi'ye değil, bütün Arap dünyasındaki feminizme, feministlere özgü bir unsur olduğu yolunda genel bir tartışma getirirken[45] bu "özüne uygunluk" ifadesinde, yine aslma uygunluğa atıfta bulunuyordu. Ayrıca Mısır ve Türkiye'deki durumları karşılaştırırken, bazı paralelliklerin yanı sıra, 1935'te etrafı El Ezher uleması ile sarılmış bir halde çokeşlilik hakkında konuşma yapan Sharawi'nin durumuna karşılık, Türkiye'de Halkevi toplantılarının ideolojik olarak "steril" ortamlarında, yönetimdeki Cumhuriyet Halk Partisi'nin, çoğu erkek, sözcüleri tarafından kadınların durumlarının iyileştirilmesinin meşru cumhuriyetçi ülkülerden biri olarak savunulması arasındaki farkı gözümüzün önüne getirebiliriz. Ziya Gökalp kendi feminizm versiyonunu geliştirirken –"Gelecekte, Türk etiği milliyetçilik, vatanseverlik, iş ve ailenin güçlülüğünün yanı sıra demokrasi ve feminizm üzerinde de inşa edilmelidir"[46]– Türk kadınlığının tarihteki güçlülüğünü yücelterek aynı zamanda bir kültürel aslına uygunluğun da (İslam-öncesi/Türk) arayışı içindeydi. Aslına uygunluğun,

44. Aziz El-Azmeh, "Notion of Cultural Authenticity" seminerinde sunulan bildiri, 8.2.1989, Essex Üniversitesi.

45. L. Ahmed, *a.g.y.*, s. 161.

46. Alıntılayan: Tezer Taşkıran, *Women in Turkey*, İstanbul, 1974.

kimliğin çekirdeğini Batılı/sömürgeci etkinliğinden uzak tutmak anlamına geldiği ölçüde, Arap toplumlarında sık sık rastlandığı haliyle, kişilerin özel varoluş alanlarının ve toplumsal cinsiyet kodlarının kişinin "kendini evinde hissetmesi"nin zeminini oluşturduğu düşünülür ve genellikle bunun yükü, geleneğin koruyucuları olarak, yerli kültürün değerlerini koruyan ve gelecek nesillere taşıdığı düşünülen kadınların sırtına yüklenir. Dönemin Mısırlı feministlerinde gördüğümüz gibi kadınların durumlarının iyileştirilmesine ilişkin hususları İslam'ın önerdikleri ile uygunluk içinde sunma eğilimi, bugün, bir başka biçimde, kadın sorununu tartışmanın tek ideolojik zemini olarak İslam'a uygunluğun veya uygunsuzluğun tartışılması durumunda da kendini ortaya koymaktadır.[47] Ayrıca, daha bireysel planda, uygun kültürel kavrayışlarla içiçe geçmiş, kaynaşmış olan İslami kavrayışlar yarı-özerk bir biçimde daha da güçlü olarak ortaya çıkarlar. Bu, Kuran'ın dilinin kullanıldığı ve zihin yapılarının bu dil içinde biçimlendiği Arap toplumlarında özel olarak geçerlidir. Batı karşısında İslam, halkı müslüman olan birçok toplumda, yalnızca eldeki yegâne kendi içinde uyumlu ideoloji olmayıp, aynı zamanda kültürel kimliğin ve bütünselliğin de simgesi olmaktadır.[48]

Badran'a göre, 1919-22 arasındaki bağımsızlık hareketi sırasında, bağımsızlık teması feministleri ve milliyetçiliği bir süre için birleştirmişti ve erkekler kadınların militanlığını olumlu karşılamışlardı. Liberal deneyim döneminin (1923-52) başlarında, feminist ve İslami kadın hareketi (Müslüman Kadınlar Derneği – Müslüman Kardeşler örgütünün ağır devlet baskısı altında olduğu dönemde, 1948' de, Müslüman Kardeşler örgütünün geniş örgütsel çerçevesi altına girerek Müslüman Kızkardeşler adını aldı) arasında perspektif farklılıklarından gelen ve Mısır devletinin kadınların taleplerinin sınırlarını çizmeye yönelik müdahaleleri konusunda ayrılıklar gözlemlendi. Bu dönemde ve daha sonra, feminist ve İslami kadın hareketleri esas olarak ulusal antisömürgeci konularda (örneğin 1952 Devrimi, Filistin'deki Arap ayaklanması) bir pan-Arap duygu birliği içinde bir araya geldiler. Devrimden sonra, kadınların kamusal alan-

47. Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms", *DOSSIER* 5/6, Aralık 1988- Mayıs 1989, s. 5.

48. D. Kandiyoti, *a.g.y.*, s. 6.

daki rolleri ve istihdamı gibi konuların, kadınların işgücü içinde daha çok yer almasıyla birlikte ön plana gelişi, feminist ve İslami kadın hareketleri arasındaki ayrılıkları gün ışığına çıkardı. Nasırcı dönemde, rekabet eden tüm muhalif siyasal güçler şiddetli bir biçimde ve kamunun gözü önünde susturuldular. Bu dönemde, İslam da siyasi bir güç olarak susturuldu ancak toplumun müslüman kimliğini zorlayıcı bir müdahalede bulunulmadı. Feminist sesler de büyük ölçüde susturuldular. 1970'ler ve 1980'ler Mısır'da İnfitah (açık kapı) kapitalizmi ve populist İslami geleneğin yaşandığı yıllardır ve devlet bu dönemde, kendi hedeflerini gerçekleştirme yolunda feminist ve İslami söylemleri belirli biçimler altında ileri sürmekte bir aracı rolü üstlenmiştir. Sedat döneminin yeni anayasası ile birlikte, kadınların (kamusal alanda) yurttaşlar olarak görülmelerinin karşısında (özel alanda) şeriatca yönetilen aile üyeleri olarak görülmeleri arasında bir karşıtlık ortaya çıkmıştır. Öte yanda ise, 1979'da çıkan bir yasa ile birlikte kadınların boşanma haklarının genişletilmesi hayata geçirildi. Böylelikle bu dönemde devlet birbiri ile çelişkili söylemler, politikalar üretti ve kendi gündemini dayattı. Gene de Mısır'da feminist hareket varlığını sürdürmeyi başardı: Ulusal bağımsızlık dönemi gibi ılımlı siyasal koşullarda destekleyici bir ortamın bir parçası oldu; daha karşıt dönemlerde ise muhalif bir söylem olarak ortaya çıktı.[49]

Giderek artan sayıda kadının örtünmesi 1980'lerde Mısır'da bütün kentsel tabakalarda gözlemlenen bir olgu olarak ortaya çıktı: El Guindi'nin araştırmasına göre bunlar genç, eğitimli, kendini kanıtlamaya yönelmiş ve erkek yakınları tarafından desteklenen kadınlardır. Kadınlar arasında yeniden yaygınlaşan örtünme Mısır'da yalnızca dinsel hareketin bir parçası olmayıp, MacLeod'un çalışmasında görüldüğü üzere, ücretli istihdam içinde giderek yer alan düşük gelir gruplarından kadınlar için hegemonik bir mücadelenin de simgesidir.

İran: Örtünmenin Politikleşmesine Doğru

İkinci Dünya Savaşı'na değin yaşanılan belirli siyasal gelişmeler bakımından bazı paralellikler gösteren İran ve Türkiye, anayasal yapı-

49. M. Badran, *a.g.y.*

larında temel değişiklikler yaratan Avrupa'nın reform rüzgârlarının etkisi altında kalmışlardı: İran'daki Anayasal Devrim (1906-11) ve Jön Türk Devrimi (1908). Bununla birlikte, bu iki toplumsal bağlamda, benzerliklerin yanı sıra bu reformların yerleştirilme yolları ve bu reformlara gösterilen tepki biçimleri, içinde yer aldıkları ortamın niteliklerine göre farklılıklar göstermişlerdir.

Richard, kendi ülkelerinin de yararlanmasını düşledikleri Avrupa ülkelerinin "ilerleme"sine duydukları hayranlık sonucunda ulusal gurur bakımından ortalama olarak değerlendirilen Mustafa Kemal'in de Rıza Şah'ın da reform perspektiflerinde odak durumunda olan üç temel unsurun varlığından söz eder. Bu unsurlardan ilki, yakın tarih ve İslami medeniyetlerin "dekadansı" karşısında bir küçüklük duygusu; ikincisi, kendi modellerini diğerleri ile mukayese edebilme gücüne sahip olmak için ulusal geçmişte destekleyici unsurlar bulma ihtiyacı ve üçüncüsü, "çağdaş medeniyet" karşısında duydukları derin hayranlık.[50] Richard ayrıca her iki reformcunun ortak yanlarına da işaret eder: asker kökenlilik ve iktidarı ele geçirirken bir direnişi altetmek; kapitülasyonlar döneminin bitmesine ve uluslararası arenada kendi ülkelerinin varlığını onaylatma ihtiyacına yönelen, milliyetçi ve vatanperver bir ruhla ülkelerini Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı sonuçlarından kurtarma güdüsü. İki liderin farklılık gösterdiği yanlardan ilki, Atatürk'ün iktidarını güçlendirmesinin yanı sıra yurttaşları modernleşme davasına kazanmak için söylevler vermeye ve tartışmaya devam etmesi, siyasi elitin bir kesiminin kendi çizgisini takip etmesini sağlamayı başarmasıdır. Öte yanda ise, eğitim bakımından eksikliğinin arkasına çekilen Rıza Şah, yetişmiş entelektüeller ile mücadeleye girmiş ve iktidarına karşı olan herkesi fiziken imha etmiştir. Bu pragmatik kişi için, uzun söylevlerin ve ideolojinin çok fazla anlamı yoktu. İran'da Rıza Şah döneminde zor yoluyla muhalefeti susturmak çok daha sistematikti.[51] Geleneksel İslam'dan uzaklaşmanın telaşsız (İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da sınırlı) bir süreç olarak yaşandığı Türkiye'den farklı olarak İran'ın tarihinde din her zaman belirleyici bir unsur olarak varlığını

50. Yann Richard, "Kemalizm ve İran", François Georgeon ve İskender Gökalp (haz.), *a.g.y.* içinde, s. 91.

51. Y. Richard, *a.g.y.*, s. 91.

sürdürmüştür. Rıza Şah'ın, çeşitli siyasi manevralar içinde, Şii din adamlarının değişen ağırlıkları ve bu kesimin, bir muhalefet geleneği içinde, pazar yerinden, büyük toprak arazilerinden, vakıf kurumlarından ve İslami vergilerden gelen gücü tarafından belirlenen kararsız ve kaçamak tutumu, ona, bu sınırları kabul etme ve zorlama açısından çok dar bir hareket alanı bırakıyordu. Rıza Şah için İslam, meşruiyetin sacayaklarından biriydi ve İslam'dan kopuş ancak kısmi ve gidişatın elverdiği ölçüde oldu.[52] Dahası Rıza Şah'ın kafasında bütünsel ve hatları belirlenmiş bir ulus-devlet toplum modeli bulunmazken, Türkiye'deki cumhuriyetçi kadrolar gelişmelerin gidişatı hakkında kendilerine bir perspektif sağlayan, mevcut ideolojik öğelerin bir araya getirilmesinden oluşan bir sentez oluşturmuşlardı. Rıza Şah'ta ise ulus-devlete ilişkin olarak vizyon denemeyecek bir fikir mevcuttu; yeniden inşanın modeli ordu olacaktı. Ordunun model alındığı bu yaklaşımda bir-örneklik yönünde güçlü bir eğilim vardı: (Kadın ve erkek) siviller için kıyafet yönetmeliği bunun bir parçasıydı.[53] Najmabadi'ye göre, "...'sivil üniforma'ların (topluma) sunulması yalnızca geleneksel kıyafetin bir yana bırakılması ve Avrupai olan her şeyin taklidi değildi. Bu, yurttaş-askerin yaratılmasına doğru bir adımı simgeliyordu."[54] Her şeyden önce, başlangıçta, "Pehlevi kepi"nin başka kep, şapka, sarık ve geleneksel başlıkların yarattığı karışıklığa bir son vereceği düşünülüyordu ve bu kep İran ulusal kimliğinin simgesi olacak, İranlıları diğer "medeni ulusların" erkeklerinden ayırt edecekti.[55] "Pehlevi kepi" namaz kılarken zorluk çıkardığı için namaz sırasında arkaya çevriliyordu. Daha sonra 1934'te Rıza Şah Türkiye'yi ziyareti sırasında başbakanına bir telgraf göndererek uluslararası stilde şapkanın topluma sunulması için hazırlıkların hemen başlatılmasını istedi.[56] Uluslarası stilde şapkanın nasıl giyileceği, hangi çeşit şapkanın ne zaman giyileceği, şapka giyiminin kamu yaşamındaki kullanımları ve formaliteleri, sosyal hayatta bunlara eşlik eden "doğru davranış"lar; kostüm, ayakkabı ve

52. D. N. Wilber, Rıza Şah Pehlevi'nin taç giyme töreni konuşması, Alıntılayan: Afsaneh Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* içinde, Deniz Kandiyoti (haz.), MacMillan, Londra, 1991, s. 55.

53. A. Najmabadi, *a.g.y.*, s. 53. 54. *A.g.y.*, s. 53.

55. Y. Richard, *a.g.y.*, s. 89. 56. *A.g.y.*, s. 89.

şapka arasında nasıl renk uyumu sağlanacağı gibi kılık kıyafet ayrıntıları çok etraflı ve yaygın biçimde halka bildirildi.[57]

Kadınlar için ise, birkaç simgesel müdahaleden sonra, 1936'da *Keşf-i Hicap*, yani örtünün zorunlu olarak çıkarılması yasası yürürlüğe girdi ve belirli yönergeler uygulamaya kondu. Woodsmall o dönemde İran'da örtülü kadınların kamu kliniklerinde tedavi göremeyeceği ve kamu taşıtlarında örtülü olarak seyahat edemeyeceği yolunda uygulamaların yürürlükte olduğunu belirtmektedir. Ayrıca çadur ve peçenin yerine geçmek üzere kadın şapkalarına ve pardesülerine artan talep sonucunda terzilerin, şapka yapımcılarının ve tüccarların faaliyetleri konusunda mamül ve emek için sabit fiyatlar koymak gibi bazı beledi tedbirlerin alındığını ve gazetelerde kadınların kamu hayatında nasıl giyineceklerini ve nasıl davranacaklarını belirten yazıların yayımlandığını da belirtmektedir.[58] Örtünün çıkartılması yolunda devlet, bazı durumlarda fiziki olmak üzere, zora başvurmuştu: Örtülerini zorunlu olarak çıkaran kadınlar oldu, yönergelere uymayanlar ise evlerinde kapalı kaldı.[59] 1941'de Rıza Şah'ın tahtan feragat etmesi ile birlikte bu yasa fiilen ortadan kalktı.

1930'larda Türkiye'de olduğu gibi, Tahran'da da kadınlar için egzersiz ve beden eğitimi ilgi görüyordu. Yuvarlak hatlı ve süzgün bakışlı "Doğu kadını" imajını yeniden şekillendirmek yolunda bir çaba olarak, bir ulusal ruh içinde yapılan fiziksel egzersizin zinde kadınlar yaratacağı düşünülüyordu; yeni ulusal devletin ve modern toplumun inşasına etkin olarak katılacak zinde kadınlar. Bunun yanı sıra, Woodsmall "Doğulu kızlar için fiziksel egzersizin bu denli vurgulanması doğal olarak yeni bir kadınsı güzellik idealini de beraberinde getiriyordu," demektedir.[60] Bir başka deyişle, bir yanda yeni bir kadın imajı getirilirken, diğer yanda ise yeni doğan ulus-devlette yurttaşlık gibi bir etiket de beraberinde geliyordu. Öte yanda, Najmabadi'ye göre, korporatist devletin inşası sırasında bağımsız yurttaş inisiyatifleri hoşgörü ile karşılanmıyordu: "Örneğin, devletin kızlar için okullar açmak, kadınların yüksek eğitim görmesini teşvik etmek, devlet bürokrasisinde kadınlara istihdam sağlamak, bazı

57. Y. Richard, *a.g.y.*, s. 89-90.
58. R. F. Woodsmall, *a.g.y.*, s. 44-45.
59. Y. Richard, *a.g.y.*, s. 90-91.
60. R. F. Woodsmall, *a.g.y.*, s. 81-82.

kamusal alanları kadınların katılımına açmak, örtünün kaldırılmasını talep etmek gibi kendi özgün reformlarını yerleştirmeye girişmesiyle aynı zamanda, 1930'ların ortalarından başlayarak bütün bağımsız kadın dernekleri ve dergileri kapatıldı."[61]

1941-53 arasındaki dönemde "kadın sorunu", kendi kapsamındaki sorunlar etrafında merkezileşmek yerine toplumsal değişimin sorunları etrafında daha geniş siyasal projelerin bir parçası haline geldi ve bu dönemden itibaren kadın örgütleri, daha çok siyasi partilerin yan kuruluşları biçiminde gelişme eğilimi gösterdiler. Rıza Şah döneminde olduğu gibi devlet inşası amacının içinde erimek ve bu amacın altında yer almak yerine bu dönemde kadın sorunu muhalif bir vurgu ile daha yüksek siyasi davaların hizmetinde yeniden tanımlandı.[62]

Najmabadi, 1953'ten sonra Muhammed Rıza Şah'ın başta olduğu baskı ve/veya modernleşme döneminde kadın haklarının Şahlığın ihsanı olarak düşünüldüğüne, yardım faaliyetleri niteliğinde de olsa tüm kadın inisiyatiflerinin devlet tarafından emildiğine, merkezi olarak denetlendiğine, nihayet 1940'larda kurulan ve 1950'lerin baskısına maruz kalmayan kadm örgütlerinin de giderek Şah'ın kız kardeşi Eşref Pehlevi'nin himayesi altındaki merkezi bir örgütün (Kadın Örgütleri Yüksek Konseyi – kuruluşu 1958) içinde eridiklerine işaret eder. Najmabadi İran'da 1930'larda ve 1970'lerde kadın hakları konusunda simgesel bir yön değişikliği olduğunu tartışır: İlkinde kadının statüsü yeni milletin ve yeni devletin modernliğinin bir simgesi olarak görülüyordu; ikincisinde ise bu, monarkın kadınlara karşı ilerici cömertliğinin bir simgesi haline geliyordu.[63] Yeganeh, "Beyaz Devrim"in kadınlara siyasi haklar verdiğini ve kadınların sağlık ve okuryazarlık gibi konularda bazı birlikler içinde yer aldıklarını belirtir. Bu dönemde kadınların etkinlikleri esas olarak toplum yararına faaliyetlerden oluşuyordu ve bunlar Şahlığın patronajı altında sürdürülüyordu.[64]

Najmabadi 1979 İslam Devrimi dönemi için "kadın sorununun

61. A. Najmabadi, *a.g.y.*, s. 56.

62. *A.g.y.*, s. 58. 63. *A.g.y.*, s. 60, s. 63.

64. Nahid Yeganeh, "Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran", *In the Shadow of Islam-The Women's Movement in Iran* içinde, Azar Tabari ve Nahid Yeganeh (haz.), Londra: Zed Press, 1982, s. 26.

ahlakileşmesi" deyimini kullanır ve bu dönemin dinsel yeniden canlanma bağlamında değil, siyasetin kapsamı içinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Bu noktada İran kadınını çok uzun süreden beri yıkıma uğratan modernlik karşısında namusluluk gibi bir gerilimin simgesel bir ayrışmaya uğradığını belirtir.[65] Üç farklı dönemde de bu gerilimle birlikte yaşamış olmak örtünmeye taraf ve örtünmeye karşı eğilimlerin simgesel ifadesinde kendini bulur. Yeganeh'in sözleriyle "Rıza Şah'ın zorunlu örtüyü kaldırma döneminde toplum içine örtüsüz olarak çıkmak modernlik ve değişimin simgesiydi; 1979 Devrimi sırasında örtünmek Şah'a karşı direnişi simgeliyordu ve en sonuncusu olarak İslami Cumhuriyet'in inşasında, örtünün dayatılması, İslami kesim için ilerlemeyi, diğer kesimler için baskıyı simgeliyordu."[66] Najmabadi'ye göre, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren içinde çatışma barındıran modern –ama– namuslu kadın kavramı, modern erkeğin modern bir kadın muadil görme arzusundan kaynaklanıyordu. On dokuzuncu yüzyılın ilerici erkekleri için geleneksel kadm toplumsal geriliğin simgesel odağıydı. İslami Cumhuriyet'te "kadın sorunu"nun ideolojikleştirilmesi ve araçsallaştırılmasmda, "modern –ama– namuslu"dan "İslami –dolayısıyla– namuslu"ya geçişin mümkün olması, her ikisinde de namusluluk gibi hayati bir toplumsal ortak kesişme noktasının korunmasından ileri geliyordu.[67]

Şah'a karşı direniş ruhu içinde İslam devriminin harekete geçirdiği kadm yığınları *garpzede kadın*[68] imajına muhalif kodlar içinde karşı çıkıyorlardı. Ancak İslami siyasetin devlet yapısı içinde kurumlaşmasından sonra kadınların örtünmesi hakkında kararı veren topluluk oluyor, muhalefet alanı, kadınlar dahil, herkes için daralıyordu.

65. A. Najmabadi, *a.g.y.* 66. N. Yeganeh, *a.g.y.*, s. 31.

67. A. Najmabadi, *a.g.y.*

68. Afsaneh Najmabadi, "Power, Morality and the New Muslim Womanhood", Women and the State in Afghanistan, Iran and Pakistan Atölyesi için hazırlanan bildiri, MIT Center for International Studies, 20 Mart 1989. Najmabadi, Jalal al-e Ahmad tarafından popülerleştirilen "garbzede" kavramının 1960 sonlarının ve 1970'lerin siyasi söylemlerinin biçimlenmesinde önemli rol oynadığını ve gerek laik gerekse de İslami eğilimli aym kuşaktan bütün radikal gençlik tarafından benimsendiğini belirtir.

Türkiye: Kılık-Kıyafetin Simgeselliği ve Kültürel Kutuplaşma

Kılık kayfete atfedilen simgesel değerler Osmanlı toplumsal tarihinin her zaman önemli bir parçası olmuştur. Osmanlılarınki gibi halkalardan oluşan ve etnik olarak karmaşık bir yapı içinde bu tür bir simgecilik bir yanda etnik kimlik, statü, mesleki özdeşleştirme gibi farklılıklara işaret ediyordu. Diğer yanda ise, Batılılaşmasının tarihi içinde, kılık kıyafete ilişkin simgesel değerler, her zaman Batılılaşmanın "dozu" ve kimlik ile ilgili tartışmaların odak noktası olagelmiştir. Nora Şeni'ye göre, Batılılaşma süreci içinde, reformistler ve muhafazakârlar kendi konumlarını bu ayrıcalıklı konuyla ilişkilendirerek sunmuşlar ve kadının kıyafeti Batılılaşmaya karşı veya taraf olmanın bir simgesi, bir amblemi haline gelmiştir.[69] Bu tartışmanın can damarı kadın kılık kıyafeti etrafında gelişmiş ve iki parametrenin ekseninde yer almıştır: (ulusal/dinsel) kimlik ve başta namus ve iffet olmak üzere kadınlar için geçerli cinsel töreler.

Osmanlıların, esas olarak kadmların, giyim alışkanlıkları üzerine yapılmış nadir sosyal tarih çalışmalarından birinde Nuray Mert, Batı'daki moda akımlarının yayılmasından farklı olarak Osmanlı'da kadınların giyim alışkanlıklarındaki değişikliğin seçkinci niteliğine işaret eder.[70] Bu bağlamda, Batılılaşma süreci içinde, saraydan paşa konaklarına, oradan da zenginlerin evlerine doğru yayılan, kadınların kapalı hayatlarında bir değişiklik olmadan giyim alışkanlıklarındaki değişime işaret eder. Mert'e göre, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, giyimin Batılılaşması daha belirgin hale gelir: "ferace" ve "yaşmak" reforma uğrar ve bir dizi Batılı aksesuar (şemsiyeler, eldivenler, vb.) ile birlikte Batılı giyim tarzına yaklaşılır. Kadmların giyim alışkanlıkları bakımından geçiş niteliği taşıyan bu istikrarsız dönemde ortamdaki karışıklıkları önlemek için bir dizi ferman çıkartılır.[71] Örneğin, II. Mahmut'un hükümdarlığının son yı-

69. Nora Şeni, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, Şirin Tekeli (haz.), İstanbul: İletişim, 1990.

70. Nuray Mert, "A Study on the Change of Ottoman Clothing Habits", yayımlanmamış mezuniyet tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1983.

lında çıkarılan bir fermanda Hıristiyan ve Müslüman kadınların başlarını birbirleri gibi örtmemeleri ve herkesin kendi kılık kıyafetini giymesi duyurulur.[72] 1880'lerde feracenin yerini çarşaf almaya başlar. Feracenin kendini yeni formlara uyarladığı bu dönemde çarşafın yaygınlaşmasına şimdiye değin bir açıklama getirilememiştir. Bununla birlikte, bilindiği haliyle, çarşaf daha sonra giderek, tek parçalı, bol, torba çarşaftan, bazen ferace ile birlikte giyilen iki parçalı tango çarşafa doğru değişikliğe uğramıştır.

Kadınların kılık kıyafetlerindeki değişiklikler ve bu bağlamdaki tartışmalar aynı zamanda daha genel bir oluşumun, yani bu değişikliklere halihazırdaki toplumsal cinsiyet normlarının nasıl tekabül ettiğinin tartışılmasının da bir parçasıdır. Geç on dokuzuncu yüzyıl aynı zamanda çoğunlukla kadınlar tarafından kaleme alınmış yazılara yer veren, kadınlar tarafından yönetilen ve aydın, eğitimli seçkin kadınların, kadının toplumdaki konumunun tartışılmasına katkılarını kapsayan giderek artan sayıda kadın dergisinin yayımlanmasının da gösterdiği gibi aydınlanmadan feyz alan kadınların kamusal alanda söz sahibi olmak istedikleri bir dönemdir.[73] Eğitim ihtiyacı ve hakkı, kadınlara çalışma olanaklarının sağlanması, çokeşlilik, nasıl iyi bir anne, iyi bir eş ve iyi bir müslüman olunacağı gibi konular bu dergilerde en sık tekrarlanan temalardı. Gerçekte de, on dokuzuncu yüzyılın son on yılı içinde seçkin kesimin bazı öncü kadınları, kadınların kendi durumlarını nasıl algıladıklarını ve bununla ilgili normatif standartları topluma duyurmak için öne çıktılar. Bunlar arasından yazar, köşe yazarı olan ve kendi döneminde kadın yardım derneklerini örgütleyen, Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım kadının toplum ve aile içindeki konumunu geliştirmek için aydınlanmacı, modernist İslami prensipleri öne çıkarmak için uğraştı. Fatma Aliye Hanım *Nisvan-ı İslam*'ında (1891-92) arkala-

71. Nora Şeni de 16. yüzyıldan 20. yüzyıla değin Osmanlı siyasi otoritesinin kadınların kıyafetlerinin rengine, biçimine, içini gösterip göstermediğine ve dış giyimlerde ve feracelerde kullanılan kumaşın cinsine ilişkin ayrıntılı fermanlar çıkarmaya çok düşkün olduğunu belirtir. N. Şeni, *a.g.y.*, s. 47.

72. Meral Akkent, Gaby Franger, *Başörtü*, Frankfurt: Dağyeli, 1987, s. 110.

73. Genel bir gözden geçirme için bkz. Aynur İlyasoğlu, Deniz İnsel, "Kadın Dergilerinin Evrimi", *Türkiye'de Dergiler ve Ansiklopediler (1849-1984)*, İstanbul: Gelişim, 1984.

rında yatan nedenleri izah ederek bazı geleneklerin ve İslami âdetlerin savunusunu yaptı. Yabancı kadın konukların cariyelik kurumuyla çokeşlilik koşullarının, tesettürün, boşanmaların ardındaki nedenlerle ve eşlerin görev ve sorumluluklarıyla ilgili sorularını İslami prensiplere ve geleneklere bağlılık içinde yanıtladı.[74] Bu, Batılılaşma ile karşılaşma ile birlikte, bir kadın yazarın, Osmanlı toplumunda süregiden çokeşlilik tartışmasına yeni temeller bularak getirdiği bir katkıydı. Kadının durumu, evlilik, aile gibi konularda İslami biçimlenmeleri arkasına almanın ötesinde Fatma Aliye Hanım kadının özel alan içinde sınırlandırılmasını sorgulayan yaklaşımlar da getirmişti. *Yeni Mecmua*'da çıkan bir makalesinde, kadının durumundaki göreli kötüleşmenin, kadının özel alanda, erkeğinse dışarıda çalışması olgusundan ileri geldiğini belirtiyordu. Bu yıllarda, *İkdam* ve *Tanzimat* gibi gazetelerde çokeşliliğin, tesettürün, kadın ve erkeğin aynı ortamlarda bulunmasının, görücü usulü evliliklerin tartışıldığı birçok makale yayımlandı.[75]

Mert'e göre, Meşrutiyet Dönemi ile birlikte 1908 sonrasında, Avrupai giyim ve moda gibi konular dinsel ve milliyetçi temalarla sıkı sıkıya ilişkili bir halde ortaya çıkmaya başladı. Dinsel yönelişli entelektüellerin zihinlerinde iffetli olmamak ahlaklı olmamakla eşit görülüyordu. Balkan savaşları döneminde iffet konusunun çöküşü engellemek ve gelişme için hayati olduğunun vurgulanması ile bu daha da ön plana çıkıyordu.[76] Bu dönem iffet kavramına getirilen yaklaşımların çeşitlendiği bir dönemdir. Milliyetçi cenahta, *Kadınlar Dünyası*'nın (süreli yayın) yazarları iffetin çok da abartılmamasını, İslam'da savunulsa bile mantık çerçevesinde düzeltmelere ve reforma ihtiyaç duyulduğunu tartışıyorlardı. İffete ilişkin normların değişiminde eğitimin hayati rolü vardı. Bununla birlikte, dinsel anlamda hassas konularda aşırılıklardan kaçınarak ve bu arada değişik alanlarda kadınların özgürlüğünü ve haklarını savunarak kamuoyu ile iyi ilişkileri korumak *Kadınlar Dünyası* yazarları için hayli önemli taşıyordu.[77] Mert'in derginin çeşitli sayılarında izlediğine göre, bu

74. Mübeccel Kızıltan, "Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım", *Journal of Turkish Studies*, Ş. Tekin, G. A. Tekin (haz.), Cilt 14, 1990.

75. Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık, Kıyafet ve İktidar*, Cilt 1, s. 79, İstanbul: Nehir, 1989.

76. N. Mert, *a.g.y.*, s. 12. 77. *A.g.y.*, s. 15-16.

kadınlar aynı zamanda Avrupa modasına da karşıydılar ve giyimde millileşme, milli ürünlerin kullanılması çağrısında bulunuyorlardı: Dinsel yönelişli entelektüeller ve milliyetçiler Osmanlı seçkinlerinin üst tabakasının gösterişli yaşamını eleştirmekte birleşiyorlardı. *Kadınlar Dünyası*'nın yazarları kadın giyiminin reformu hususunda daha da ileri giderek ulusal modalar yaratmak yolunda bir *Milli Moda Cemiyeti* kurulması fikrini ortaya attılar.[78]

Milli Mücadele (1918-23) yıllarında, başta Halide Edip olmak üzere milliyetçi davanın kadın sözcüleri, baştan aşağı siyah giysiler, kara çarşaf içinde kitle toplantılarına katıldılar ve dinleyicilere bu kıyafetler içinde seslendiler; toplantılara katılan birçok kadın da kara çarşaf giyiyordu. Çarşaf giyiminin bu dönem İstanbul'unda yaygın olmamasına rağmen[79] çarşaf motifinin bu bağlamdaki yerinin, bir yanda "sıradan" kadınlara bir tür yakınlaşmanın, diğer yanda yaşanan tarihsel ânın kutsallaştırılmasının ve *femininite*'nin bütün atıflarından sıyrılarak, aynı dava altında anonimliğin ve eşitliğin sağlanmasının bir karmaşası olduğu söylenebilir.

Milli Mücadele yıllarını takip eden dönemde genç Türkiye Cumhuriyeti 1926'da Türk Medeni Kanunu'nun yürürlüğe girmesi ile birlikte kadınların durumlarının iyileştirilmesinde yasal temelleri hızla ve köklü bir biçimde attı ve bu yönüyle Ortadoğu toplumları içinde ayrı bir konum kazandı. Yeni kanun, çokeşliliği yasaklayarak çok uzun zamandır süregiden tartışmaya son veriyor, çiftlere evlilikte, boşanmada ve çocuğun vasiliğinde eşit haklar getiriyordu. Şirin Tekeli'ye göre, Mustafa Kemal ve onu destekleyenler için yeni kanunda şekillendiği haliyle kadm hakları, "medeni dünya ile aynı düzeye gelmek ve savaşlar boyunca yıkıma uğramış fedakâr kadınlara ödenmesi gereken bir 'borç' ancak her şeyden önce Osmanlı devletine dönüşü imkânsız kılma ve dinsel hegemonyanın temelini sarsma" anlamına geliyordu.[80] Kısa bir süre sonra kadınlara ilk olarak yerel seçimlerde (1930) ve daha sonra da ulusal seçimlerde (1934) oy verme hakkı tanındı. Kadınların durumlarının iyileştirilmesinin yasal temellerini atma yolundaki çabalara yeni Türk kadının nasıl bir ka-

78. *A.g.y.*, s. 17-20. 79. C. Aktaş, *a.g.y.*, s. 125.

80. Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim, 1982.

dın olacağı, kılık kıyafeti ile nasıl bir çağdaş görünüm kazanacağı tartışmaları da eşlik etti. İlginç olan, bu tartışmada ahlaki değerler bakımından "iffet" yerine "erdem"e vurgu yapılması yönünde hafif bir kaymanın görülmesidir. Daha 1923 Martı'nda bir yardım derneğinde kadınlara seslenen Mustafa Kemal yeni kadın ve onun kılık kıyafeti konusundaki bakış açısını şu kelimelerle ifade ediyordu: "Gerçekten de özellikle büyük şehirlerde kıyafetimiz bizim olmaktan çıkmıştır. Şehirlerimizde kadınlarımız iki aşırı kılık içinde görünüyorlar. Ya dışardan ne olduğu bilinmeyen çok kapalı, karanlık bir kılık, ya da Avrupa'nın en serbest balolarında bile gösterilemeyecek kadar açık bir giyiniş. Her ikisi de dinimize aykırıdır. Yürüyeceğimiz yol; büyük Türk kadınını çalışmamıza ortak etmek, hayatımızı onunla birlikte yürütmek, onu bilim, ahlak, sosyal ve ekonomik hayatta erkeğin ortağı, arkadaşı, yardımcısı yapmak yoludur. Kılıklarında aynen Avrupa kadınını taklit ederek giyimlerini aşırılığa götürenler düşünmelidir ki; her ulusun kendine özgü gelenekleri, alışkanlıkları, ulusal özellikleri vardır. Başkasını aynen taklit eden bir millet; ne o milletin aynı olabilir, ne de kendi ulusallığı içinde kalabilir. Bunun sonu da umulana varılamamanın acısıdır. Kapalı olmayan fakat erdemli bir giyimle ilim ve sanat hareketlerine, sosyal hareketlere katılan kadını, dünyanın en tutucu milleti bile beğenir."[81] Burada norm olarak iffetin korunduğunu, ancak toplumsal hayat içinde ve cumhuriyetin hedeflediği doğrultuda kadına erkeğin partneri olması yolunda biçilen bir statü çerçevesinde, yeni bir normla, erdem ile birlikte yeni bir içerik kazandırıldığını görüyoruz. Dönemin geçiş özelliklerine bağlı olarak kadın giyiminde de çeşitlilikler yaşandı. Taşçıoğlu'nun belirttiği üzere, bu dönemde kadınların çoğunluğunun çarşaf ve çarşaf benzeri giyimleri terk etmelerine rağmen giyimlerinde tam anlamıyla Avrupaileşmedikleri görülür. Giyimlerini Avrupai tarza yaklaştırmak isteyen kadınlar tayyörleri ile aynı kumaştan yapılmış pelerinler giyiyorlar ve başlarının arkasında topladıkları tüller, eşarplar kullanıyorlardı. Daha sonraları dış giyim olarak manto teşvik gördü ve çoğunlukla büyük şehirlerdeki bürokrasi seçkinlerinin eşleri tarafından benimsendi.[82]

81. Alıntılayan: Mahmut Goloğlu, *Türkiye Cumhuriyeti 1923*, Ankara: Başnur Basımevi, 1972, s. 84-85.

"Çağdaş kadın" ve onun çağdaş giyimi ile birlikte imajının geliştirilmesi Cumhuriyetçi kadrolar tarafından desteklenmekte iken, yenilikçi çabaların yasal çerçeveleri genelde belirsiz, netlikten uzak bir biçimde gündeme gelmiştir. Kıyafet Kanunu olarak bilinen kanun, şapka giyilmesini getiren *Şapka İktisası Kanunu* (25 Kasım 1925) ve dinsel seremoniler ve mekânlar dışında kisve giyilmesini yasaklayan kanun (5 Aralık 1934) formel olarak yalnızca erkekleri kapsıyordu. 1925 Kanunu'nda "Türk ulusunun ulusal başlığı şapkadır ve hükümet bunun aksi geleneği yasaklar" deniyordu. Kadınların peçe kullanmasını yasaklamak yolunda yasal bir tedbirin gündeme getirilmesi ancak Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1935'teki kongresinde söz konusu olmuşsa da kongre bunun belediyelere delege edilmesine karar vermiştir.[83] Kadınların kılık kıyafetlerine ve başlarını örtme biçimlerine yapılan müdahaleler hâlâ sözlü tarih içinde dile getirilmektedir, ancak bu konuda bir çalışma mevcut değildir. Cihan Aktaş gibi İslamcı yazarlar için ise "İnsanlara artık daha farklı, çok farklı, olduklarından farklı giyinmeleri gerektiği söylenmiştir. Geçiş döneminde belli bir kesimin temsil ettiği modern giyim tarzının yerleştirilmesi ise yığınların iç ve dış dünyalarından kopmaları, uyumsuzluklara ve kimlik bunalımlarıyla gelen çekişmelere neden olmuştur. Bu yüzden, dindar kitle ile modern giyimin savunucuları arasında başgösteren giyim kuşam anlayışındaki ayrılık, hayatın öteki bir takım ayrıntılarına da dağılarak sürmüştür."[84] Öte yanda ise, İslamcı yazarın Cumhuriyet'in getirdiği yeni giyim alışkanlıklarına ilişkin olarak "yığınlar için bir kimlik krizi" olarak nitelendirdiği değişim başka kesimler için modern bir kimliğe, yeni bir kimliğe açılımın referansı olmuş ve bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi içinde kültürel bir kutuplaşma dinamiği varolagelmiştir. Daha yakın bir zaman için ise, özellikle son on yılda, kentli/köylü, modern/geleneksel gibi farklılaşmaların yanı sıra bir kadının veya erkeğin kendini İslamcı olarak konumlandırmasını ayrımlayan, ancak esas olarak bu ayrımlaşmanın kadınların tesettüründe ifadesi-

82. Muhaddere Taşçıoğlu, *Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara: Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Yayınları, 1958.

83. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, İstanbul: Bilgi, 1972.

84. C. Aktaş, *a.g.y.*, s. 170.

ni bulduğu bir ayrılma noktasına gelinmiştir. Batılılaşmanın etkileri altında oluşan ayrışmaların giyim düzeyinde dışa vurulması, İslami siyasi çizginin kendini genel sağ siyasi çizgiden farklılaştırması sürecinin de bir parçasıdır. Bu süreç içinde İslam'ın siyasileşmesi ile İslami çizgi içinde yeni kimlik siyasetlerinin oluşumu bir noktada buluşmuş olmaktadırlar.

İslami Algılayış Açısından Cinsellik ve Beden Üzerine



"KADIN ve İslam" temasının tartışıldığı alışılagelmiş kavramsal çerçeve içinde çoğunlukla Kuran ayetleri, sureler ve hadisler esas alınmış ve bu satırların içinden "bir ve tek" olan anlamı bulup çıkarmaya yönelinmiştir. Bu açıklama tarzının bizi çok fazla ileriye götürebilmesi pek mümkün görünmemektedir. Öncelikle bir değil, birden fazla anlam ya da anlamlandırma söz konusudur; ikincisi ise anlam*lar* kişilerin zihinlerinde tarihsel'in, toplumsal'ın, varoluşsal olanın içinden damıtılıp gelerek yerlerini alırlar. Bir kadın veya erkeğin bir tarihsel zaman ve kültürel bağlam içinde Kuran'dan bir ayeti "yaşayışı", o bireyin içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel ortamla eklemlenerek çoğullaşan anlamlar yaratır. Dahası, İslam söz konusu olduğunda, Arapçanın bir başka dile çevrilmesiyle, sözcüklerin Arap kültürü içinde barındırdıkları çağrışımlar ve ifade ettikleri birden fazla anlamdan doğan zenginlik, çevrildikleri dilde tek anlamlı, tek boyutlu sözcükler, terimler ve ifadelere indirgenebilir. Sözünü ettiğim anlamların ve kavramların birbirine tekabül etmeyişine ve bundan doğan karmaşaya değinmek için Hüseyin Hatemi'nin işaret ettiği bir örnek durumu aktarmak yerinde olabilir.[85] Hatemi bir hadisteki ifadenin, burada geçen "şakıyka" kelimesinin Arapçadaki kökeninin gözardı edilmesi nedeniyle Necla Arat'ın İslam'ın kadını nasıl köleleştirdiği tartışmasındaki sorunlu kullanış biçimine işaret eder. Hatemi'ye göre; "'Kadınlar erkeklerin yarısıdır' sözü de, hadis-i şerif'de kullanılan kelimeye değil, tercümedeki 'yarı' kelimesinin

85. Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu - İlahi Hikmette Kadın*, 2. baskı, İstanbul: İşaret, 1990, s. 54. Necla Arat, *Kadın Sorunu*, İstanbul, 1980.

yanlış anlaşılmasına dayanılarak, İslam'da kadın 'buçuk', erkek ise 'bir' sayılıyor gibi takdim edilmektedir. Üstelik verilen yanlış anlam, bir de 'ancak' kelimesi ilave edilerek büsbütün 'çarpıcı' hale getirilmektedir: Kadınlar ancak erkeklerin yarısıdır! (bkz. Necla Arat, *a.g.y.*, s. 57). Oysa Resul-i Ekrem (S.A.) bu hikmetli buyruğu ile tam aksini söylemekte idi: Kadın ve erkek, birbirini tamamlayarak 'bir' olan iki eşit parçadır (Kadın, erkeğin yarı parçasıdır). Resul-i Ekrem'e (S.A.) isnad edilen yanlış anlamı kastedse idi, 'kadın erkeğin nısfıdır' buyururdu. Oysa Resul-i Ekrem'in (S.A.) Kur'an-ı Kerim'de olmayan böyle bir eşitsizlik beyanında bulunmasına imkân var mıdır? Resul-i Ekrem 'şakıyka' terimini kullanmıştır, 'msf' buyurmamıştır. 'Şakıyka' ise, hem 'eşit yarı parça'yı, hem de baba-ana ve bir kız kardeşi ifade eder... Bununla beraber, bu işte bir mazeret de yok değildir, çünkü bu verilen meal, 'ancak' ilavesi de dahil olmak üzere, bir müslüman bilginden nakledilmiştir." Bu örnekte de olduğu gibi, çeviri sürecinde farklılaşan anlamlar farklı söylemlerde uygun geldiği haliyle farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Ayrıca, bu "bir ve tek anlamı" çözme ve "deşifre etme" çabası, bunun bireyin zihninde nasıl bir kırılmaya uğradığını görmeye çalışmaksızın çok fazla açıklayıcı olmamaktadır. Bu nedenle burada sure ve hadislerdeki mesajı deşifre etme çabası yerine, İslami algılayış çerçevesi içinde cinselliğin ve bedenin nasıl yaşanıldığına değinmek tercih edilecektir.

İslam'da Cinsellik

Genelde cinselliğin, özelde de kadın cinselliğinin insani varoluşun meşru bir boyutu olarak tanınması Hıristiyanlık karşısında İslami algılayışın ayırt edici özelliklerinden birisidir.[86] İslam meşru evlilik bağı çerçevesi içinde cinselliği yalnızca tanımakla kalmaz, onu ayrıca insan varoluşunun sadece üremeye yönelik değil aynı zamanda duygusal yücelmeye ve hazza yönelik hayati ve müspet bir alanı olarak da görür. Burada Hıristiyanlığın ve İslam'ın cinselliğe yaklaşımlarındaki farklılıkların üzerinde odaklaştıkları iki temel kavram,

86. Burada İslam'ın cinselliğe yaklaşımı esas olarak Abdelwahab Boudhiba' nin geliştirdiği çerçeve içinde tartışılmaktadır. Tartışmanın bütünü için bkz. A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, Routledge: Kegan and Paul, Londra, 1985.

sırasıyla *günah* ve *ayıp* kavramları üzerinde duralım.

"İlk günah"ın Kuran'daki yorumlanışına göre ilk insan çiftine şeytanın günaha teşviki mülhem olmadan önce onların gözlerinden bir ışık perdesi ile gizlenmiştir.[87] Abdelwahab Boudhiba bu algılayışı İslam açısından şöyle değerlendirir: "Ölümlülük ve Ebedi Güç ağacından tattıktan sonra, çift hemen 'ayıp yerler'inin (*suatihima*) çıplaklığının farkına vardılar. Kendilerine çok pahalıya mal olan bu gerçek, sonunda cinsel gerçek olarak ortaya çıktı! ... Daha en başında ilk çift örtünmeyi 'keşfetti': bir başka deyişle, yeryüzüne inişe, yani toplumsal yaşama girişe *haddi zatında* ayıp duygusu eşlik etmektedir. Burada suç ve günah nosyonlarına yer yoktur. Lanet mevcut değildir. Tam tersine; Tanrı insana acımış ve ona giyinebilme yeteneği vermiştir. Giyinme ayıbı ortadan kaldırmaktadır ancak insanı toplumsal yaşama sokmaktadır."[88] Dolayısıyla cinsel olan, yalnızca yasaklar yoluyla değil günlük hayatın çerçevesindeki düzenlemeler yoluyla toplumsal alanın içinde yerini almaktadır. Boudhiba, İslami idealin, kutsal olanın, cinsel olanın ve toplumsal olanın uyumlu bir biçimde bütünleşmesi olduğu sonucuna varır.

Evlilik bağı içinde cinsellik müspet ve kutsanan bir etkinlik olarak görülürken, aynı zamanda her iki cinsin de esasta saf ve temiz olmadığı düşünülür. Saf ve temiz olmamak cinselliğin değil, cinsel faaliyet sırasında ortaya çıkan salgıların bir sonucudur. Her iki taraf için cinsel faaliyeti *gusül* takip etmelidir. Bu saf ve temiz olmama hali asli değil geçici bir durumdur ve gusül ile giderilebilir. "Saf ve temiz olma faaliyeti tam olarak insanın kendisi ile yeniden kutsanması ve uzlaşmasıdır."[89] Gusül yoluyla, bir biçimde, cinselliğin kirliliğe yol açan sonuçlarını ortadan kaldıran ve insanın kendisini yeniden saf ve temiz hissetmesini sağlayan bir araç, bir ritüel getirilmiş olur. Abdurrahman Dilipak, kendi terimleri içinde, gusüle bir yüceltme özelliği atfeder: "Meşru da olsa cinsel eylem, bedenin hazzı ile titrediğinden ... insan gerçek hazzın ve mutluluğun kaynağı olan yaratıcısına yönelirken, bu dünyalık hazzın izlerini terketmesi ve şükretmesi gerekir ki, gusle bu anlamda metafizik bir yorum ge-

87. Bkz. *Kuran'ı Kerim*, Araf Suresi ve diğer yerlerde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.

88. A. Boudhiba, *a.g.y.*, s. 10-11. 89. *A.g.y.*, s. 57.

tirebiliriz. Haz bedenin bütün zerrelerini kapladığı için de, bütün uzuvların yıkanıp, dünyalık hazlardan temizlenmesi gerekir."[90]

Faslı bir sosyolog, Fatima Mernissi, İslam'daki cinsel dinamiklerin incelenmesinde "etkin kadın cinselliği" tartışmasını getirmiştir. Mernissi'ye göre, Batı kültüründe cinsel eşitsizlik kadının biyolojik anlamda daha aşağı bir konumda görülmesi üzerinde temellendirilirken, İslam kadının doğuştan gelen aşağı konumda bulunduğu tezini öne sürmez. Aksine bütün sistem kadınların güçlü ve tehlikeli olduğu varsayımı üzerinde kurulmuştur. İslam'da kadın cinselliğini yönlendiren tüm kurumlar (çokeşlilik, cinslerin ayrı alanlarda varolması, vd.) kadınların gücünü denetim altında tutan kurumlar olarak görülebilir.[91] Kadınların ayrı ve vesayet altında tutulduğu toplumlarda kadın cinselliğinin zımni kavranışı etkin, kadınların davranışının baskı altında tutulmadığı, vesayet yöntemlerinin olmadığı toplumlarda ise edilgendir.[92]

Batı-Hıristiyan yaklaşımı ile İslam'ı karşılaştırırken Sigmund Freud ve İmam Gazali'yi ele alan Mernissi, Batı geleneğinde cinselliğin *kendisinin*, saldırılan, hayvansılık olarak suçlanan, medeniyete karşı bir tehlike niteliği taşıdığı için lanetlenen bir şey olduğu sonucuna varır. Freud'a göre medeniyetin zaferi, ruhun beden üzerindeki, egonun id üzerindeki, denetlenenin denetlenmeyen üzerindeki, manevi olanın cinsel olan üzerindeki zaferi anlamına da gelirken, İslam için cinselliğin üç hayati işlevi vardır.[93] "Müminlerin kendilerinin dünyada devamlarını mümkün kılmalarını sağlar, ki eğer bir toplumsal düzen sürdürülecekse bu zorunludur. İnsanların 'cennette garanti altına alman mutlulukların tadım almalarını' sağlar; böylece insanların cennete ulaşmak için çaba göstermelerini ve Allah'ın bu dünyadaki hükmüne uymalarını sağlar. Son olarak da, cinsel doyum entelektüel çaba için zorunludur."[94]

Kuran'da öngörülen cinslerin birlik oluşturması ve birbirini tamamlaması müslüman toplumların günlük yaşantılarında büyük ölçüde parçalanmaya uğramıştır. Bu süreç, esas olarak, Kuran'daki cinsel etik ile diğer boyutların yanısıra cinsel ayrım konusunda da

90. Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açıdan Kadın*, İstanbul: Risale, 1988, s. 16.

91. F. Mernissi, *a.g.y.*, s. 19.

92. *A.g.y.*, s. 30-31. 93. *A.g.y.*, s. 44. 94. *A.g.y.*, s. 44.

müslüman toplumunu örgütleyen fıkıh arasındaki karşıtlık tarafından belirlenmiştir.[95]

On birinci yüzyılın tanınmış Endülüslü yazarı İbn Hazm tarafından yazılmış, zamanında ve sonrasında çok okunmuş bir eser olan *Güvercin Gerdanlığı* Müslüman-Arap aşk ve haz literatürünün tipik bir örneğidir.[96] İbn Hazm bize İslam kültüründe aşkın hem duygusal-duyusal hem de fiziki düzeylerde algılanışını anlatır. İbn Hazm muhtemelen kendisinden nefret ettiklerini düşündüğü köle kadınlarla aşk yaptıktan sonra neşe ve mutluluk duyan varlıklı genç bir erkeği örnek olarak verir. İbn Hazm burada fiziki, erotik bir aşkın olası olduğunu ve bunun insanlarda duygusal aşkı yaratabilme imkânı olduğunu meşrulaştırır. İbn Hazm'a göre, "bedenimizin duyarlı organları nefislere çıkan yollardır."[97] İbn Hazm'ın durumunda olduğu gibi duygular ve fiziki, erotik duyular arasındaki ilişki meşru kabul edildiğinde buradan İslam'da bedenin belirli bir algılanış biçimine ilişkin bir ipucu elde etmek mümkündür: duyuların, erotik güdülerin, yani meşru cinselliğin inkâr edilmediği bir beden. İslam için, beden günah dolu değildir, ruhun yüceltilmesine karşı bir varoluş değildir. *İslami çerçeve içinde "Hakikatin kaynağı ve ölçüsü akıl* değildir. Nefis bizi çıkarlarımızın, aklımızın, zevkimizin zubunu olmaya çağırır, ruhumuz ise vuslat için çırpınır. Aklımız ise nefs ile ruh arasında gider gelir."[98]

Bedenin böylesine algılandığı İslam için, bedene bu denli çok sayıda, ayrıntılı, tanımlanmış pratiğin yönlendirilmesi anlaşılır olmaktadır. "İslam kişinin bedenine sürekli bir ilgi göstermesidir. Müslüman yetiştirilme biçimi fizyolojik hayatın sürekli bilincinde olma eğitimidir. Yemek, içmek... sevişmek, kusmak, bir yerinin kanaması, tıraş olmak, tırnak kesmek... bütün bunlar titizlikle tanımlanmış konulardır..."[99] Dolayısıyla bedenin algılanışı iki yönlü olmaktadır: bunlardan ilki, bedenin kendi fiziksel ve duyusal gerçekliğidir. İkincisi ise, bunun sonucu olarak, bedenin faaliyetlerinin fıkıh tarafından çerçevelenmesi ve dolayımlanmasıdır. Bedenin kendini özgür olarak ifade etmesinin kısıtlanması onun bu denli dünye-

95. A. Boudhiba, *a.g.y.*, s. 213.
96. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, İstanbul: İnsan, 1985.
97. İbn Hazm, *a.g.y.*, s. 101. 98. A. Dilipak, *a.g.y.*, s. 109.
99. A. Boudhiba, *a.g.y.*, s. 55-56.

vi olarak algılanmasından dolayıdır. Cinslerin ayrı tutulması ve bunun yanı sıra hem erkekler hem de kadınlar için giyim konusunda tanımlamaların getirilmesi bizatihi bedenin böyle algılanışı ile ilintilidir. Fıkıh çerçevesinde kamusal alanda kadınlığa ve erkekliğe ilişkin ifade biçimlerinin tanımlar çerçevesine oturtulmasına bu açıdan bakılabilir. Cins ilişkilerini düzenleyen ve cins ayrılığının temelini getiren de fıkıhtır. "Kuran'dan ve sünnetten fıkıha doğru geçiş, cinslerin uyum içinde birlikteliklerinden cinslerin ikiliğine geçiştir. Fıkıh müslüman toplumunu cins ayrımına göre düzenler. Toplumsal bimorfizmin yapılandırılması, düzenlenmesi ve kurumsallaştırılması, etik düzeyinden çok fıkıh düzeyinde olmuştur."[100]

Kadınlar Dünyasındaki Erkek

Halkı müslüman toplumlarda erkek çocuk bir kadınlar dünyasının içine doğar. Annesine ve ailesine onay ve prestij getirmesiyle erkek çocuğun doğumu genellikle mutlu bir olay olarak yaşanır. Birkaç yaş büyüdüğünde çok sayıda kadından oluşan kadın dünyasının tam bir üyesi haline gelir. Bu kadınlar dünyasında gündelik konuşmalar içinde en mahrem yaşantılar dahil birçok şey kadınlar arasında paylaşılır ve burada bir *kadınlık bilgisi*'nin dolayımlandığından söz edilebilir.[101] Batı'da olduğundan farklı bir biçimde, erkek çocuk yetişme yıllarında bu kadın evreninin ve iletişiminin tam anlamıyla bir parçasıdır. Daha da ötesinde erkek çocuk annesi ve hane çevresindeki kadınlarla, çok fazla sakınma olmaksızın, yakın bir bedensel temas içindedir. "Rahim bağının (*şilat al-rahim*) varoluşun bir uzantısı olduğu bilinen hadislerden biridir."[102]

Kadın dünyasının yakın ilişkiler ortamında ana karnının sıcaklığında büyüyen çocuk bu yaşantısını ergenlik çağma kadar sürdürür. Erkek çocuğun hamam yaşantısı, giderek çocuğun kadın dünyasını

100. A. Boudhiba, *a.g.y.*, s. 213. Boudhiba burada ayrıca cinsiyet rollerine ilişkin Muhammedi etiğin hayatiyet kazanmadığına işaret eder.

101. Latife Tekin kendisi ile yapılan bir mülakatta "kadınlık bilgisi" terimini esas olarak kadınların ev-içi evreninde kadınlar arasında dolayımlanan, mahrem olanlar da dahil, her türlü fikir, bilgi ve deneyimin karşılıklı olarak değişimini özgül olarak belirlemek için kullanmıştır. *Zemin* dergisi, Mart 1987.

102. A. Boudhiba, *a.g.y.*, s. 215.

bilinçdışında içselleştirmesi bakımından bu dünya ile temelli, zengin ve düşsel tanışmasının gerçekleştiği bir alandır. Ferid Boughedir'in *Halfaouine* (Çatıların Çocuğu) adlı filminde bu yaşantı çok güzel anlatılır. Kadın şefkati içinde geçen yıllardan sonra ergenlik çağına yaklaşan çocuk, gene bir hamam gününde, diğer cinsi keşfetmenin ilk adımlarında, hamamı yöneten kadın tarafından fark edilir. Çocuğun annesi azarlanır ve bir daha oğlunu hamama getirmemesi söylenir. Bu bir kırılma anıdır: Çevresindeki kadınlardan uzaklaşır ve kadınlar dünyasından bir kopuş ve bunu eşlik eden bir hüzün yaşar. Daha sonra kendi yaşındaki bir kıza ilgi duyduğu zaman artık duygularının önemli bir kısmını kaybetmiştir: Bir anlamda cinsel ilgi kadınlar dünyasına özgü yakınlık ve şefkat duygularının bittiği yerde başlamaktadır. Hamamdan kovuluş, yeni bir dünyaya adım atmak, kadın iç dünyalarda yaşanan cenneti kaybetmek demektir. Sünnet erkek dünyasına ilk etkili toplumsal giriş olacaktır. Erkek çocuk, kadınların şefkatli, yumuşak dünyasından görevler, sorumluluklar ve daha uzak mesafelerin dünyası olan erkekler dünyasına geçecektir. Muhtemeldir ki, halkı müslüman olan toplumlarda çok sık rastlanan, anne ve oğul arasında yaşam boyu süren duygusal yakınlık bu erken sosyalleşme tecrübesinden kalmadır. Belki yine halkı müslüman olan toplumlarda erkek kolektif bilinçdışındaki "anne" ve "eş" imajlarının ikiliği de buradan kaynaklanmaktadır. Anne ömür boyu sevilecek kadındır; eş ise meşru cinsel ilişkinin mümkün olduğu ve erkeği bir aile sahibi yapan kadındır. Annelerin, oğullarının evliliklerinin her aşamasında çeşitli etkileri görülür. Kuran'da birçok yerde oğul ve annesi arasındaki ilişkinin öneminden bahsedilir.[103] "Birçok toplumda yetişkin oğulun annesinden özgürleşmesinin bir tür ritüeli üzerine kurulu olan evlilik, halkı müslüman olan toplumlarda annenin oğul üzerindeki hakkının daha da güçlendiği bir ritüeldir. Bu kültürel bağlamda yaygın olarak görülen oğulların evliliklerini düzenleme annelere damat ve gelin arasında yeni gelişecek olan ilişkide bir etmen olma, oradaki duygusal kapasitenin önünü tıkama inisiyatifini verir. Evlilik erkeğin hayatındaki aşk ve cinsellik arasındaki Ödipal kopuşu kurumlaştırır. Cinsel temas kuramayacağı bir kadını sevmeye yönlendirilir; cinsel temas kurduğu

103. *Kuran-ı Kerim*, Lokman Suresi ve diğer yerlerde.

kadına, karısına, sevgisini göstermekten uzak tutulur."[104]

Bugünün bir İslamcı erkeği dünyasındaki kadınları şöyle anlatmaktadır: "Erkek ve kadın ancak kendi helallerine dönerek ruhi tatmin bulabilirler. Bekâr bir erkeğin, rüştüne ermeden önceki dünyasındaki sukûnet ancak annesinin manevi kuşatması altında mümkündür. Akıl baliğ olduktan sonra ise bir eşe muhtaçtır. Tatmin biçim değiştirerek ancak yine bir karşı cinsle mümkün olabilecektir."[105] Kadmların duygusal kuşatıcılığı her iki durumda da devam edecektir ancak bir kopuş yaşanarak.

Denebilir ki, müslüman toplumlarda toplumsal cinsiyet kodlarının baskısı altında olan yalnızca kadınlar değildir; erkekler de bu duygusal kopuş nedeniyle duygusal gelişme kapasitelerini geliştiremekte, karşı cinsle sağlıklı, çok boyutlu bir sevgi ilişkisini kurmakta zorlanmaktadırlar.

Bedenin Kıvrımları / Benliğin Hatları

Daha önce, İslam'da bedenin sürekli bir ilgi konusu olduğunu ve bu bağlamda titizlikle geliştirilmiş kuralların getirildiğini belirtmiştik. Kadınlar için olduğu gibi erkekler için de bedenin örtülmesine ilişkin kutsal olarak getirilmiş kurallar mevcuttur. Burada kadınları ele almak durumundayız. Kadın bedeninin örtülmesinin kurallarla belirlenmesi, bedeninin fiziksel varlığının her hücresine kadar duyarlı bir varlık olarak algılanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bedenin kıvrımları da nötr değildir, duyarlıdır. Örneğin, İngilizcedeki "*skin*" sözcüğünün Türkçedeki karşılığı "deri"dir: "deri" biyolojik bir varlığa işaret eder. Oysa Türkçedeki bir başka sözcük, "ten", hem biyolojik varlığa işaret eder hem de beden yüzeyinin duyular, cinsel dürtüler ve arzular, hülasa birbirleriyle karşılıklı olarak etkileşen, devinen bir alanını tanımlar. Özel alan ve kamusal alanın sınırlarında beden/ten ve beden/benlik arasında bir uzlaşma zorunludur (buna daha ileride değineceğiz). Beden, ten ve benlik arasındaki etkileşimlerin dolayım alanıdır. Dolayısıyla, benlik duygusu bedenin duyumsanması ile yakından ilgilidir: Bu, bedenin kıvrımlarında oluşur.

104. F. Mernissi, *a.g.y.*, s. 121.
105. A. Dilipak, *a.g.y.*, s. 116.

Benlik duygusu ve bedenin duyumsanması bir arada ve aynı şekilde anlamlandırılır. Toplumsalın başladığı yerde benliğin hatları bedenin kıvrımlarını yeniden tanımlar. Daha da belirgin olarak, kadınlar için benlik, toplumsal cinsiyet ideolojilerinin, bu yolla gelen denetimlerin ve kültürün kadını içine yerleştirdiği farklı imajlardan kaynaklanan rol çatışmalarının etkileşim içine girdiği ve parçalayıcı etkiler gösterdiği alandır.

Bugünün Türkiyesi'ndeki İslamcı kadınlar için benliğin solgun, yıpranmış hatları tesettür yolunda yeniden belirginleştirilebilir ve bir ayrımlama getirilebilir. İslamcı bir kadın yazarın ifadesiyle, "Giysi teni korumaktan yola çıkarak toplumsal ahengi getiren bir başvuru olarak; bedenin kalesi gibi değerlendirilebilir. Giysi araçtır derken, onunla tahrik unsurları olmak yerine toplumsal katılımları olumlu anlamda üretkenlik getiren bireyler olmayı sağlamalıyız demek istemişizdir... giysi insanın ikinci derisi değil, onun ilk evidir."[106] Burada da görüldüğü gibi İslamcı kadınlar için kimliğin ayırt edici bir öğesi olarak tesettür özel alandan kamusal alana geçişle, bu çerçeve içinde kadının toplumsallaşması ile ilgilidir. İslamcı kadınlar için özel alan ve kamusal alan arasında geçişin nasıl algılandığına ileride değineceğiz.

106. Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, Beyan, 1988, s. 167.

Edebi Metinlerde İslami Kadınlık Durumu ve İmajlar

İSLAMCILARIN entelektüel çabaları içinde İslamcı kadın yazarların edebi ürünlerinin ayrı bir yeri vardır.[107] Eğer edebiyatı bir yansıtma ve kendini yansıtma olarak ele alırsak, İslamcı kadınların edebi ürünlerinin bir "otoportre" sunduğunu ve yapılanmış bir "imaj inşası" düzeyinde kendilerini nasıl resmettiklerini görmek bakımından önem taşıdıklarını söyleyebiliriz. Edebi ürünlerdeki imaj inşası çeşitlemelerine baktığımızda, kadınlar hakkında kadınlar tarafından yaratılan değer yargılarını, ahlaki değerlendirmeleri ve en genel anlamıyla kadınlık durumunun nasıl yaşandığını ve bunun nasıl yansıtıldığını görmek ilginç olmaktadır.

Bu bölümde kadın imajlarının inşası ve kadınlık durumunun yansıtılması açısından Şerife Katırcı'nın *Müslüman Kadının Adı*

107. İslamcı kadınlar yalnızca edebi türde yazmakla kalmayıp bazı süreli yayınların çıkmasında da etkin rol oynamaktadırlar. Örnek olarak *Kadın ve Aile, Mektup, Bizim Aile* gibi dergiler İslami kadın imajının farklı görünümleriyle ortaya çıkmaktadırlar. *Kadın ve Aile* dergisini inceleyen Yeşim Arat sadece bir süreli yayında yazmanın ve onun çıkarılmasına katkıda bulunmanın İslamcı kadınların daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağı içine girmeleri ve bunun sonucunda kamusal alana yaklaşmaları ihtimallerini arttıracağını tartışmaktadır. Bütün tutuculuğuna rağmen, bir kapı açmasa da, kadınlara toplumsal ve politik yaşamın önemini ve bireysel özgürlüğe doğru açılan ihtimalleri işaret ederek kadınlar için muhtemel yaşam alternatiflerini hatırlatacaktır. Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, Şirin Tekeli (haz.), İstanbul: İletişim, 1990. Bu dergilerin karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın - Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerine Bir İnceleme", Şirin Tekeli (haz.), *a.g.y.*

Var[108] adlı romanını ve Cihan Aktaş'ın *Üç İhtilal Çocuğu* adlı hikâye derlemesini inceleyeceğiz.

Öncelikle Şerife Katırcı'nın romanının adının Duygu Asena'mn çoksatan kitabı *Kadının Adı Yok*[109] ile yaptığı çağrışım üzerinde biraz durabiliriz. Asena'nın roman ile yarı-otobiyografik türün bir karması olan kitabı, feminizmin gündeme soktuğu ve kamuoyunda tartışılagelen kadın sorunlarına nispeten aşina olan özellikle kentli eğitimli kadın katmanlarında epeyce ilgi gördü. Asena'mn kitabının bir okuması, kadının kendi rolünü ve kimliğini kazanırken özel alanda özerk bir konum kazanması mücadelesi ve bu arada bazı tabuların, örneğin bakireliğin, sarsılması olarak özetlenebilir. Asena bize kadınların erkekler tarafından tanımlandıklarını ve erkekler tarafından denetlenen toplumsal alanlara sıkıştıklarını söyler. Kadın kendisi tarafından tanımlanmamıştır: Kadının adı yoktur. Asena'nın vurgusu, ücretli çalışmada, özerk bir konumlanmadadır; kamusal alanda bir kimlik edindikçe, yani kadın kamusal dünyaya katıldıkça kendine bir "ad" edinebilir. Bu birbirlerine karşıt iki başlık bize çok şey söylüyor. Şimdi Şerife Katırcı'nın *Müslüman Kadının Adı Var*'ındaki Dilârâ'nın hikâyesini dinleyelim.

Müslüman Kadının Adı Var bir biyoloji profesörünün kızı olan ve küçükken annesini kaybetmiş olduğu için bir dadı tarafından büyütülmüş genç bir kızın hikâyesi üzerinde temelleniyor. Dilârâ kitabın başında şöyle tasvir ediliyor: "Gerçekten çok güzel bir kızdı... Ama bu güzellik onu hiçbir zaman şımartmamıştı. Her zaman ciddi bir kızdı. Erkek arkadaşlarıyla sonu kötüye gidecek bir ilişkiye girmemişti. Hep bir mesafe vardı aralarında."[110] Roman, Dilârâ'nın Tıp Fakültesi'nden en yüksek derece ile mezun olmasından birkaç hafta öncesinde başlar. Mezuniyet partisine hazırlanırken bir kız arkadaşı Dilârâ'ya erkeklerin onları hoş ve neşeli görmek istediklerini söyler. Dilârâ'nın cevabı şu olur: "Çok saçma... Mecbur muyuz onları mutlu etmeye? Eğlence metaı mıyız ki bizler?"[111] "Babası namus yönünden oldukça titiz bir adamdı. Babasının etkisiyle, bu başıboş güruha fazla uyum sağlayamamıştı."[112] (Dilârâ'nın bu tür partilere sık sık

108. Şerife Katırcı, *Müslüman Kadının Adı Var*, 3. baskı, İstanbul: Seha, 1989.

109. Duygu Asena, *Kadının Adı Yok*, 8. baskı, İstanbul: Afa, 1987.

110. Ş. Katırcı, *a.g.y.*, s. 8. 111. *A.g.y.*, s. 8.

katılıp katılmadığı romanda belirsizdir; bir yerde bu tür partilere pek sık gitmediği söylenirken, bir başka yerde Dilârâ kendisini bu partilerin birinde "çılgın gibi dans ederken" hatırlar.) Kız arkadaşının teşvikiyle mezuniyet partisine katılır ve nasıl olursa burada çevresiyle bir uyumsuzluk yaşar ve partideki ortamdan hoşlanmaz. Genç bir erkek Dilârâ'ya yakınlaşmak ister ve bu durumdan rahatsız olan Dilârâ kendini sokağa atar ve yürürken bu ortama uygun olmadığını düşünür. Daha sonra Dilârâ'yı Erciyes'deki baba evinde görürüz. Dilârâ'nın babası Erciyes'in eteklerinde küçük bir kasabada oturmaktadır. Bu çevre, insanlarıyla birlikte ideal terimlerle anlatılır: el değmemiş bir çevre ve saf, temiz insanlar.

Bir gün evlerinin yakınlarında bir kaza olur; genç bir adam, İbrahim Bey, birkaç aylık bebeğiyle kazadan kurtulur ancak eşini kazada kaybetmiştir. Dilârâ'ların evinde kaldıkları süre içinde genç adam Dilârâ'yı Kuran ve İslam'la tanıştırır. Daha sonra Dilârâ kasabada İslami kitaplar satan küçük bir dükkana rasgelir; dükkanın sahibi olan yaşlı ve dini konularda bilgili kitapçı ile tanışıklığını ilerletir. Dilârâ İslam'a inanmaya başlar ve İslam'ı öğrenmeye ve çevresindekilere öğretmeye karar verir. Aynı zamanda İbrahim Bey'i sevdiğini fark eder. İbrahim Bey'in ve küçük bebeğinin evden ayrılmasından duyduğu üzüntü üzerine kendini İslam'ı öğrenmeye doğru yönlendirir. Hiçbir dini inancı olamayan, Darwinci biyoloji profesörü babasını da dini konularda ikna etmeye çalışır ama başaramaz. Bir gün namaz kılarken, vecd içindeyken bir elma gelir gözünün önüne ve bir ses ona her yaratığın, insanların, hayvanların, meyvaların hepsinin bir kabuğu olduğunu, kadının kabuğunun da örtüsü olduğunu, bunun onu bütün kötülüklerden koruduğunu söyler. Dilârâ tesettüre girmeye karar verir: "Bol, ince plilerle süslü, mavi elbisesi topuklarındaydı. Taktığı fularla tam uyum sağlıyordu. Güzel yüzünü çevreleyen uçuk mavi örtü, gözünün rengine uymuştu."[113] Babası kızının inancını hoşgörür.

Bir gün babasıyla o sıralar yakındaki bir köyde öğretmen olarak görev yapan İbrahim Beyi ziyarete giderler. Ziyaret boyunca İbrahim Bey doğrudan Dilârâ'nın gözlerinin içine bakmaz. "İbrahim Bey'de onu çeken biraz da, biraz değil, Dilârâ'nın çok beğendiği

112. *A.g.y.*, s. 10. 113. Ş. Katırcı, *a.g.y.*, s. 53.

yan, fizik yönü değil, karakteriydi. Çok ağır başlı, kibar, kültürlü bir gençti. Aynı zamanda Allah'ın emirlerini yaşayan, bilinçli bir müslümandı, Dilârâ'ya çok etki etmiş, onun nurlu yola yönelmesine sebep olmuştu. Mealli Ku'ranı hediye ederek, genç kızın hayatında çığır açmıştı."[114] Dilârâ İbrahim Beye olan sevgisini düşünür: "'Benimki ilahi bir sevgi' diye düşündü. Ben onun kişiliğini seviyorum... Beni ona bağlayan o kutsal kitap... İlk defa ondan duyup etkilendim... İlk defa ondan o güzel kitabı hediye olarak aldım. İlk defa ölümü o sevdirdi bana... Ya onu yakından tanısam, onun İslamı harfiyen uygulanmış hayatına girsem, ne kadar severim kim bilir?"[115]

Bu arada, bilim ve din arasında bir çatışma olmadığını düşünmeye başlayan Dilârâ'nın babası da İslam'a yakınlaşır. Dilârâ Ankara'ya tesettür içinde döner: "İşte Dilârâ'nın ilk cihadı başlamıştı; hem nefsinde, hem çevresine karşı..."[116] Dilârâ tesettür giyimi nedeniyle kızlar yatakhanesinden kovulur. Yeni giyimi ile üniversitede de hoş karşılanmaz. Mezuniyet töreninde Dilârâ'nın onur derecesini alması idari bir problem haline gelir. Yönetim kurulunda bir kadın profesör şunları söyler: " – Anlamıyorum ben bunları... Daha geçen dönem bu kız, benim karşımda, mini etekle bacak bacak üstüne atıp konuşuyordu. Doğrusu o açık kıyafetinden ben sıkılmıştım. Nasıl böyle birden yüz seksen derece dönüş yapar?... – Biliyorum, biliyorum; muhakkak bunların arkasında ya örgüt, ya da tarikat parmağı var. Bu zavallı kızcağızı da kandırmış olmalılar, ya da tehdit."[117]

Dilârâ kendine kalacak bir yer ararken tesadüfen bir parkta tesettür giyimli orta yaşlı bir hanıma rasgelir ("Bütün müslümanlar kardeştir") ve bu hanım Dilârâ'ya bir çözüm bulana dek kendi ailesiyle birlikte kalmasını teklif eder. Kevser hanımın eşi iş seyahatindedir. Dilârâ Kevser hanımın ailesi ile birlikte kalırken burada müslüman yaşam biçimine tümüyle uyulduğunu görür. Mezuniyet törenine katılır ancak diploması kendisine verilmez, o da durumu protesto eden bir konuşma yapar ve törenden ayrılır. İhtisas sınavına arka kapıdan gizlice girer ve başarılı olur. Kevser hanımın yaşadığı apartmanın bir başka dairesini kendisi için kiralar. "Dilârâ evini hayalindeki gibi döşemek istedi. O eşyaların kölesi olmak istemiyordu. O eşyalara

114. *A.g.y.*, s. 55. 115. *A.g.y.*, s. 80.
116. *A.g.y.*, s. 85. 117. *A.g.y.*, s. 119.

değil, eşyalar ona hizmet etmeliydi. Neydi duvardan duvara kütüphaneler, birer kişilik koca koca koltuklar, masalar, abajurlar, kanepeler... Zavallı kadınlar, ellerinde toz bezi, akşama kadar mobilyalara hizmetçilik yapıyorlardı... Dilârâ küçücük dairesini boydan boya, kalın tüylü halılarla döşetti. Sade bir kitaplık, giyeceklerini koyacağı bir gömme dolap... yerlerde yumuşacık minderler, duvarlarda ucuz ama sevimli desenli perdeler. Birkaç rahle, kitap okumak için... eşyanın hepsi buydu... Genç kız, özlediği küçük dünyasını kurmuştu. Çok mutluydu."[118]

Dilârâ uzmanlık döneminde bir hastanede çalışmaya başlar ve işinde etrafındaki herkesten çok gayret gösterir. "Müslümanların da sosyal hayatta başarılı olabileceklerini ispatlamak istiyordu."[119] Cuma günleri evinde çocuklara bakar ve onlara dini konularda bilgiler verir. Daha sonra İbrahim Bey'in nişanlandığı haberini alır ve bundan büyük bir üzüntü duyar. Kevser hanım kendisine bir diş hekiminin evlenme teklifinden söz eder ancak Dilârâ yanaşmaz. Bu arada kız yurdunda kaldığı dönemden arkadaşları olan kızlar ile evinde toplantılar yapar, onlara tebliğ faaliyetinde bulunur. Daha sonra çalıştığı hastane tarafından hacılara doktor olarak hizmet etmek üzere Mekke'ye yollanmasına karar verilir. Bu habere çok sevinen Dilârâ Mekke'den dönüşünde müslüman kadınlar için okul, hastane ve vakfı kapsayan bir kuruluş oluşturmanın planlarını yapmaya başlar. Mekke'de tesadüfen kasabadaki yaşlı kitapçının eşiyle karşılaşır, ondan İbrahim Bey'in de hac için orada olduğunu ve hâlâ bekâr olduğunu öğrenir. Dilârâ ve İbrahim Bey bu kutsal yerde evlenirler. Ve roman biter: "Her işinde ALLAH'ın rızasını gözetenleri, işte Allah böyle mükâfatlandırır."[120]

İlk başta bu roman bende bir çağrışım yaptı: Dilârâ bana ilk Cumhuriyet dönemi yazarlarından Reşat Nuri Güntekin'in Çalıkuşu'ndaki kahramanı Feride'yi çağrıştırdı. Yakından bakıldığında bu iki roman arasındaki tematik benzerlikler ve bunların yanı sıra farklılıkları görmek ilginç olmaktadır. Genç Cumhuriyet'in hizmetinde eğitmen olarak, rejimin değerlerini ve aydınlanmayı yaymak için Anadolu'ya doğru yola çıkan Feride ve doktorluk hizmetini yerine

118. *A.g.y.*, s. 154-5.
119. Ş. Katırcı, *a.g.y.*, s. 159-60. 120. *A.g.y.*, s. 184.

getirmek için, ancak bu kez dini esasların ışığında, yaşamını bu doğrultuda yönlendiren Dilârâ... Her iki durumda da ortak bir boyut var: Bu iki kadın da kültürel beklentilerden ayrı birer yol çizerek, kendi yaşantılarına etkin bir müdahalede bulunarak, bağımsızlıkları için, kariyerlerini sürdürebilmek için baba evinden ayrılırlar. İkinci olarak bu tutum, her iki durum için içeriği farklı olmakla birlikte, bir toplumsal idealin peşinde gerçekleştirilmektedir. Kadının kendisi için yöneldiği açılım ile birlikte giden bir toplumsal ideal teması her iki durumda da ortaktır. Feride, yeni toplumun kuruluşunda partner olarak görülen, yeni Cumhuriyet'in etiğini ve yeni değerleri yaymak olarak görülen kadın kimliği içinde konumlanmıştır. Öte yanda, Dilârâ için, retorik düzleminde, Muhammed'in eşi, siyasi ve toplumsal bakımdan etkin bir figür olarak Ayşe ve Asr-ı Saadet döneminin diğer etkin kadın figürleri bağlamında İslami geleneğin getirdiği bir rol modeli söz konusudur.[121] Ancak İslami çerçeve içinde kendilerine kamusal alanda bir rol edinmeye yönelen kadınlar için bu retorikten çok Cumhuriyet'le birlikte gelen değerlerin, çıkış yollarının ve imkânlarının (din eğitimi dışında genel eğitimin kadınlar için de yaygınlaşması) daha etkin olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, bugünün İslamcılarının zihinsel dünyasında Asr-ı Saadet dönemine ilişkin idealleştirmelerin yerine, örneğin siyasal düzlemde, diğer siyasal söylemlerle paylaşılan alanların varlığı daha belirgindir. Bugün bir İslamcı için Asr-ı Saadet, fikri bir ütopyanın taşıdığı gücü getirmekte ve bireysel inançta önemli bir yere sahip olmaktadır. Ancak, günübirlik, "dünyevi" perspektifler, sonuçta siyasa içinde varlık süren, kamuoyunda tartışılan konular zemininde oluşmaktadır.[122] Kanımca, Feride'nin ve Dilârâ'nın durumlarındaki tematik benzerliklerin, kadınların eğitim ve kariyer yoluyla bağımsız bir duruş geliştirmelerinin ortak, normatif temeli, cumhuri-

121. Detaylı bilgi için, bkz. Nabia Abbott, *Aishah - The Beloved of Mohammed*, Londra: Al Saqi Books, 1985.

122. 2 Kasım 1992 kısmi yerel seçimlerinde Refah Partisi devletin çeşitli katmanlarında rüşvet mekanizmasının işleyişi temasını ön plana çıkardı ve İstanbul'un yeni göç alan dış mahallelerinde bu propagandanın etkin olduğu izlendi. Aynı propaganda faaliyeti içinde Refah Partisi kadın destekçilerini de fiilen harekete geçirdi; kadınların propagandasının yalnızca tesettür içindeki kadınları değil, sıradan kadınları da etkisi altına aldığı söylenmektedir. Zeynep Atikkan, "Şimdi Refah Konuşuluyor", *Hürriyet*, 7-9 Kasım 1992.

yetin vizyonu tarafından gündeme getirilen varsayım ve değerler dolayımıyla anlamlandırılabilir. Daha somut bir ifade ile, eğer Dilârâ tıp okuyup doktor olabilmişse, bu (eğitimin birliğini sağlayan, dinsel eğitimi standart, yaygın eğitimden ayıran) Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile mümkün olmuştur.

Bu her iki durumda da bir ideali savunmanın önemi ve hayatiyeti literatürde "toplumsal feminizm" olarak adlandırılan çizgiyi çağrıştırmaktadır.

Dilârâ'mn hikâyesindeki bir diğer tema bir genç kızın sonunda evlendiği erkeğe olan sevgisini nasıl yaşadığıdır. Onu İslam'a yönlendiren odur ve Dilârâ onun fiziki görünümünü değil, karakterini, aklını, idealini sevdiğini vurgular. Dilârâ birçok kadının yaşadığı kalp acıları ve üzüntüler yaşar, hayaller kurar: Ancak burada fiziki, cinsel çekimin yerini ortak dinsel inanç, ideal almıştır. Farklı da olsa, bu da bir "kadınlık durumu"dur: Dilârâ'mn tesettüre girerken nasıl *feminen* bir dokunuşla kıyafetinin ve örtüsünün renklerini, biçimini düzenlediğini hatırlayalım. Bu *femininite*'nin özgün bir yaşanma biçimidir: alışılageldik çizgiden bir ayrılmayı kapsamakla birlikte, *femininite*'nin tümüyle reddini içermiyor görünmektedir. Örtüyü ve hicabı kabul etmekle İslam'a yönelen kadınlar kendilerine ayrım getirirler ve "kadın olmanın üzerine yüklenen kültürü" yadsırlar.[123] Bu durumda "kadın olmak", İslami olmayan nitelikleri dışarı atarak ve reddedilen Batı kültürü yerine dinin doğrularını koyarak tanımlanır. Eğer modernliğin kodladığı haliyle *femininite*'nin kamusal tezahür biçimlerinin dışından bakarsak, İslam'a yönelen kadınların durumunda *femininite*'nin özgün bir yaşama biçiminden, kapalı kapılar arkasında, iç dünyalarda yaşanan bir *femininite*'den söz edebiliriz. Daha önce İslam için tartışılan, meşru evlilik bağı içinde her iki cins için de cinselliğin meşru ve pozitif görülmesi yaklaşımı ile birlikte bu tür bir *femininite*'nin varlığından söz etmek

123. Zeynep Burucerdi, *Kadının Adı*, İstanbul: Dünya, 1988, s. 11. Mir Hüseyin Musavi'nin eşi ve Şah'a karşı mücadele yıllarında Zeynep Burucerdi takma adıyla yazan Zehra Rehrevent, İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşuna giden yolda kadın hareketliliğinin önündeki etkin isimdir. Bu kitap İslamcı kadınlar için bir tür manifesto niteliği taşımakta ve bir yandan solun Marksist perspektifine, diğer yandan da varolan düzen ve kadının bunun içindeki yerine yönelik kapsamlı bir eleştiriyi içermektedir.

mümkün olabilir. Ne benim bu çalışma çerçevesinde yaptığım derinine mülakatlarda ne de başka bir yerde bu çiftlerin kapalı, mahrem dünyasına ilişkin sorular sorulmamıştır. Bununla birlikte, benim görüştüğüm bazı kadınlar akşam eşleri eve gelmeden önce giyimlerine özen gösterdiklerinden, dinen kabul edilen rastık, koku gibi süsleri yaptıklarından söz ettiler. Şimdiki haliyle *femininite*'nin kamusal dünyadaki tezahürleriyle tanımlanışını İslam'a yönelen kadınlar ters yüz etmektedirler ve bunu eşlerin mahrem dünyasının, özel alanın bir parçası olarak görmektedirler.

Tartışmaya değer diğer bir durum da Dilârâ'nın fakülte kurulunda karşılaştığı kadın profesörle olan ilişkisi ve profesörün Dilârâ'nın başörtüsünü değerlendirişidir. Bu kadın profesör Dilârâ'nın başörtüsünden hayli rahatsız görünmektedir ve bu kızın bir örgütün veya tarikatın yönlendirmesi altında olduğunu düşünmektedir. Ona göre burada kişisel tercihe yer yoktur. Ancak ilginç olan, kadın profesörün Dilârâ'nın daha önceki kıyafetini, mini eteğini de onaylamaması, kendisini "rahatsız ettiğini" söylemesidir. Anlaşılan kendisi bir "namusluluk ölçüsü"nden yanadır: ne tesettür ne de bedenin rahatça sergilenmesi. Eğitimli seçkin kadınlar için bir tayyörün içinde duyulan güvenlik ve iffet duygusu, "cumhuriyetin kızları" için ulusdevletin kuruluş yıllarında biçilen rol içinde "cinselliklerini örtmenin" bir kalıntısıdır.[124] Öte yanda ise, kadın bedeninin, cinselliğin kamusal anlamda açıkça ifade edilmesine İslami söylem içinde de kategorik olarak karşı çıkılmaktadır ancak aynı zamanda tipik "Osmanlı hanımı"mn *feminen* çağrışımları yerine yeni bir kadınlık tanımı getirilmeye çalışılmaktadır.

Deniz Kandiyoti'nin Halide Edip'in vatansever romanları *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye*'de kadın saflığının Anadolu'nun idealizasyonu ile birleştirildiğini belirttiği temalar[125] Dilârâ'nın hikâyesinde de karşılıklarını bulur. Bununla birlikte bir farklılık vardır: Halide Edip'in kahramanlarının aksine, Dilârâ'nın hareketliliği iki yönlüdür. Dilârâ kendi başına oturduğu, üniversiteyi okuduğu, mes-

124. Ayşe Durakbaşa, "The Formation of 'Kemalist Female Identity': A Historical - Cultural Perspective", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1987, s. 90-93.

125. Deniz Kandiyoti, "Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues*, Cilt 8, Sayı 1, 1988, s. 33-50.

leğini sürdürdüğü büyük şehir ile baba evinin bulunduğu, kendisini İslam'la tanıştıran, eşi olacak kişiyi tanıdığı el değmemiş Erciyes'in eteklerindeki kasaba arasında gider, gelir. Mekke'ye seyahati hac için değil, kendisinin toplumsal bir anlam yüklediği doktorluk hizmetini vermek içindir. Burada, hiç beklenmedik bir biçimde, adeta küçük bir "mucize" kabilinden uzun süredir sevdiği adama rastlar ve evlenirler. Hikâye burada sona erer.

Dilârâ, tipik "aile evine" karşıt bir şekilde basit olarak döşediği evinde inancına uygun olarak yaşamaktadır ve İslam yolunda faaliyetlerini sürdürmektedir. Sonunda sevdiği adamla evlenir. Dilârâ İbrahim Bey'in eşi ve muhtemelen çocuklarının annesi olarak bir aile kurduktan sonra neler olur, bilemiyoruz.

Üç İhtilal Çocuğu

İslam'a yönelen bir kadının hayatının bu evresini örneklemek için ise Cihan Aktaş'ın iki hikâyesine eğileceğiz. Bu hikâyeler, üniversite öğrenciliği yıllarında İslamcı radikalizmin etki alanı içinde yer alan ve İslami yaşam tarzını, evlilik anlayışını gerçekleştirmeye yönelen genç kızların daha sonraki evlilik yaşantılarına ilişkin temaları kapsıyor.

"Teşekkürü Hakettiniz Bay Yargıç" adlı ilk hikâyede otuz yaşında bir kadın, çocuğu ile birlikte kentin gözde bir semtinin ünlü bir "bulvarından" geçerken, tesettüründen dolayı ve özellikle o seçkin bulvardan geçiyor olmasından dolayı yaşlı bir adamın hakaretlerine maruz kalır. Kadına hakaret eden adam şöyle tanımlanır: "Uzun paltolu... Fötr şapkalı... siyah kravatlı... herhangi memur duruşlu bir adam."[126] Burada hikâyeyi bölmek pahasına araya girelim ve "bulvar" sözcüğünün üzerinde duralım. Bence "bulvar" sözcüğünün Cihan Aktaş'ın dilinde metaforik bir yeri var. Bulvar kelimesi ile bürokratik otoriteden, resmi söylemden, müslümanları tarihsel olarak kenarlarında tutmuş olan bir alandan söz ediliyor gibi. Bu örnekte adam (Bay Yargıç) "resmi görünümlü biri" olarak tarif ediliyor ve bulvar kadının bu "resmi" alanla olan sınırını çiziyor sanki. C. Aktaş

126. Cihan Aktaş, "Teşekkürü Hakettiniz Bay Yargıç", *Üç İhtilal Çocuğu* içinde, İstanbul: Nehir, 1991, s. 11.

başka bir kitabında da "bulvarı" metaforik bir anlam içinde hegemonyacı geleneğe ilişkin olarak kullanıyor: "Hiç kuşku yok, hepsi aynı mekânda birleşir bunların; haremler ve salonlarda... iskelet temelli caddelerde. Şık giyimli insanların da, geniş ferah bulvarlarında, parlak neonlu mağazalarında ve içe kapanmışlıklarında insanların, bu geleneğin birer yansılanışı okunur."[127] Tekrar hikâyeye dönelim. Kadın uğradığı hakaret karşısında sessiz kalır, bir karşılıkta bulunmaz. Adam geçer gider, kadın kendi hayatı ile ilgili bir dizi dağınık düşünce ile kalakalır. Başörtüsünü ilk taktığı günü hatırlar, sanki uçacakmış gibi hissetmektedir kendini, etrafındakilerin aşağılayıcı değer yargılarına rağmen inançlarından gurur duymaktadır. Üniversitede okurken okul arkadaşı kızlarla birlikte oturdukları evdeki yaşamlarını hatırlar. Hepsi enerji doludur; üniversitedeki derslerine çalışırlar, Kuran okumasını öğrenirler, çok sayıda arkadaşları vardır. Daha sonra eşi olacak erkekle tanışmasını, birbirlerini İslami yaşam tarzını birlikte gerçekleştirmek üzere istediklerini aklından geçirir.

Ancak eşi daha sonra bir değişim yaşar, daha önceki ideallerinden, değerlerinden uzaklaşır. "Giyimine kuşamına, işine ve boğazına düşkün, dışarıyla ilişkilerinde alabildiğine temkinli bu ehlikeyf erkek, bir zamanların canım hiçe sayan gözüpek delikanlısı."[128] "Nasıl anlatırdı ki? Dünyalarının kopukluğunu nasıl anlatırdı? Ya da ikisinin birden bir kişinin hayatını yaşadığını... Bütünleşme değildi bu, hiç değildi... Kocasının karısını dışarda bırakan bir hayatı vardı. Geçmişle, bugünle, herkesle, ve her şeyle bağlantılı bir âlemdi bu. Ama kadın, çekip gitmeyebilmek için geçmişi geride bırakarak yaşamalıydı."[129] "Çocuğu ile birlikte kocası ve kendisi... Üçü birden, yabancıların, onların dışındakilerin arasından sıyrılarak birbirlerine kenetlenmiş, kunt bir kale gibi donattıkları evlerinde birbirlerine döndürmüşlerdi yüzlerini. O kadar geniş bir yüreği ve öylesine güçlü kasları vardı ki kocasının; kadın, çeşitli sorumluluklarını, duygularını ve cesaretini ona aktarmakta bir sakınca görmemişti."[130] "Birilerinin beklentilerine cevap vermek için takdir toplamak ve ortama

127. Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan, 1988, s. 215.
128. C. Aktaş, "Teşekkürü Hakketiniz Bay Yargıç", *a.g.y.*, s. 18.
129. C. Aktaş, *a.g.y.*, s. 21. 130. *A.g.y.*, s. 17.

aykırı düşmemek etrafında çabalara düşmüş, yorulmuştu. Nasıl olduysa, zaman içinde sus pus oturan her hangi bir kadına dönüşmesi hiç de zor olmamıştı."[131] "Kocasının akrabaları, iş arkadaşları, konusu komşusu, onu böyle sessiz ve uysal istiyorlar. Bütün bu ağ içinde kocasının işin maddi yanını yüklenmiş olduğu bir hayatı beceriyle yürütmek asıl görevi sayılıyor. İpekleriyle, takıları ve mobilyalarıyla, Isparta halıları ve kristalleriyle... Kayınvalidesi hele, gelinin gezmede tozmada altınlar pırlantalar takıp takıştırmasını ister ve bu konuda gelinlerini birbirleriyle yarıştırır. Başka bir sosyetedir onlarınkisi; kapalı ve şık olmayı birlikte başarmaları beklenir. Başörtülerinin kalitesini, pardesülerinin modellerini ve kumaşlarını yarıştırırlar; fincanlarını, halılarını, sehpalarını, avizelerini, dantel örtülerini, direksiyon ehliyetlerini, arabalarını, kocalarının işlerini çocuklarının okullarını derslerini yarıştırırlar. Böyle bir yarışa istemeden katılmıştı oysa..."[132]

Daha sonra inancını düşünür: "İman, sahibini hep tetikte tutar; evde, işte, sokakta, kalabalıkta ve yalnız başına... Sokaklar yargıç doluysa, sokaklar yargıçtan geçilmiyorsa, imanınızı savunmaya hazır olmalısınız. Gün gelir insanlar ve olaylar değişir gibi olur; aksilikler birbirini izleyebilir. Ama, iman hep varsa, hep 'önce' kalabilmişse o, en ağır uykunun üstesinden gelinebilir."[133] Ve sokakta kendisine hakaret eden kişiyle olan monoloğuna geri döner: "Hele şunu hiç bilemediniz Bay Yargıç; bilemediniz ki, köklerimizi ancak kendimiz kurutabiliriz, başka kimse değil. Bütün bu kötülükler bize bizden yönelir.(...) Sizlerle ağır kış uykuları biter. Her mevsimde ürperten buz gibi bakışlarımızla rüzgârları estirirsiniz de, olmadık bir zamanda başörtülerimiz dalgalanır (...) Değişir iklimleri yeryüzünün (...) Teşekkürü Hakettiniz Bay Yargıç!"[134]

Diğer hikâye, kitapla aynı adı taşıyan "Üç İhtilal Çocuğu" adlı hikâye de, benzer bir tema üzerine kuruludur. Otuzuncu yaşgününde bir kadın hayatını gözden geçirmektedir: "Çocukken ve genç kızken hiç düşünmediğim kadar ev kadınıyım."[135] Diğer insanların gözünde esas kusuru kocasının yakınlarıyla ve ailesiyle iyi ilişkiler ku-

131. *A.g.y.*, s. 16. 132. *A.g.y.*, s. 26-27.
133. *A.g.y.*, s. 27. 134. *A.g.y.*, s. 28-29.
135. C. Aktaş, "Üç İhtilal Çocuğu", s. 71.

ramamasıdır. Kocasını düşünür: "İş hayatındaki başarısında iş çevresiyle özel görüşmelerin önemini anlatıyor. Arkadaşlarının hanımlarının günlerine gideyim istiyor. Şık türbanlarıyla yemeklere partilere katılan kadınlardan söz ediyor. Antisosyal olduğumu söylüyor. Bırak şu kendini tartışma, kendi derinliklerine inme, kimliğini araştırma hikâyesini, diyor. Son derece basit konuları karmaşık hale getiriyorsun, diyor."[136] "Geçmişimden söz etmek istiyorum, ilgisini çekmiyor. Bugün de onun için, işe yarar olduğunca konuşmaya değer konular vardır" (...) "İyi ama, hiç konuşmazsak insanların dertlerini, kendi dertlerimizi nereden bileceğiz? Bunu da ben, arada sırada alçak sesle soruyorum. Çabucak sıkılıyor konuşmamdan. Çünkü ona kalırsa bir kadının politikayla ilgilenmesi yozlaşma belirtisi. Çünkü, kadmm başlıca görevinin evde kocasına iş hayatının sıkıntılarını, dışarının stresini unutturmak olduğuna inanıyor. Konuşurken çoktan uzaklaştığını anlıyorum bazen. Oysa eğer uyumamışsa, günün son haberlerini dinlemeye başlamış, ya da gazetedeki borsa haberlerini bilmem kaçıncı kez okumaya dalmış gitmiştir. Kendisine iş sıkıntılarını unutturacak bir neşem, bir şen şakraklığım olsun istiyor. (...) Saçlarımın rengini arada bir değiştireyim istiyor. Kızkardeşi Cemile'yi örnek gösteriyor. O da örtülü ama kadın olduğunu unutmamış. Hem namazını kılıp, Kur'an'ını okuyor, hem de giyinip süslenmeyi, takıp takıştırmayı beceriyor. Bense, her şeyi bir yana bırakmış, eve kapanıp kalmışım. Geçmişi geçmişte bırakıp bugünü yaşamak gerekirmiş."[137] "Bir zamanlar aynayla az çok barışık olan, saatlerce yürüyüp konuşurken dünyayı değiştireceğine inanan, gözlerinde gelecek ışıkları yanan biriydim. (...) Bu ev işleri, bu birbirini tekrarlayan günler... Böylece yokolup gideceğim. Ne çok insana olduğu gibi yokolup gideceğim. Bu düşünceye dayanamıyorum. (...) Büyük bir başarısızlık duygusu ile doluyum."[138] "Ne gelirdi elimden, başörtülü iş bulamamıştım okul bittiğinde."[139] "Genç kızların çoğu gibi ben de önceleri bambaşka düşünürdüm evliliği. Kendi evimde, eski baskılar olmadan istediğim gibi çalışıp kendimi yetiştirecektim. Kocamla tefsir çalışacaktık; Fıkıh, İslam Tarihi, Arapça öğrenecektik... Örnek müslüman aile nasıl olurmuş, gösterecektik

136. C. Aktaş, *a.g.y.*, s. 71. 137. *A.g.y.*, s. 73-74.
138. *A.g.y.*, s. 51-53. 139. *A.g.y.*, s. 67.

herkese. Evimizde kimse kimseye sesini yükseltmeyecekti, hele yemek için, bulaşık için ütü çamaşır için, hiç. Kendimizden çok başkaları için, İslam için çalışıp çabalayacaktık."[140] "O sıralar gelinlik giymemek batı modasma karşı etkileyici bir protestoydu bizlerde. 'Genç kızların biricik rüyası' derlerdi ya... Bu kabule karşı çıkışımız, bilinçli bir tutum sayılırdı. Gelinlik giymeyerek batı modasını reddettiğimizi kahramanca ilan ediyorduk. En azından özentili bir gelinliği giymeyerek, bazı gelenekleri iptal edebileceğimizi, anlatmaya çalışıyorduk. Evliliklerimiz de bu düşüncemizle uyum içindeydi. Ne para, ne kariyer, ne soy sop için evleniyorduk. İdeolojik evlilik diyorduk adına. Şimdi düşünüyorum da, bu adlandırma yanlış bulunabilir tabii."[141] "Evli olmak ne demektir, hiç düşünmeden evlenmişim meğer."[142] "İlahi sesleri odalarda çınlarken, utana sıkıla evlendim. Westernleri kaçırmayan biriyle evlendiğimi anlayınca şaşırıp kaldım."[143] Hikâyenin son bölümünde kadın, yalnız olduğu ama bir kişi için de umudun olduğu sonucuna varır: eğer inancını korur ve sürdürürse, gelecek için umutlar vardır, hayatın renkleri değişir:

> Bana lazım olan, sakınımsız konuşmak
> Yeri zamanı geldiğinde, kendi sesimle,
> Gelmişimiz geçmişimiz bugünümüz yarınımız için
> kendi rengimce yüksek sesle konuşmak.
>
> (.....)
>
> Bu işte, benim doğum günüm
> İçimden yükselen de ... kendi sesim.
> Yeniden, kendi sesim...[144]

Her iki hikâyedeki orta yaşlı kadınlar, gençliklerinde İslami hareket içinde radikalleşmiş, evliliği idealleştirerek, evliliklerinde de İslami yaşam tarzını sürdüreceklerine inanmış kadınlardır. Evliliğin, içinde kendilerini İslami konularda geliştirebilecekleri bir "ideolojik beraberlik" olarak düşünüldüğü bize söylenir. "Geleneği iptal ederek" gelinlik giymemekle geleneksel tarzdan bir uzaklaşma çabasının sözü edilir. Ne var ki sonuçta bu evlilikler başta düşünüldüğünden çok farklı bir çizgiye girmiştir.

Bu hikâyelerde kadınlar çıkış yolu arayan taraf olarak, inançları-

140. *A.g.y.*, s. 66. 141. *A.g.y.*, s. 50. 142. *A.g.y.*, s. 64.
143. *A.g.y.*, s. 42. 144. *A.g.y.*, s. 83-84.

m yeniden güçlendirmeye ve ona uygun bir yaşam tarzım kurmaya çalışan taraf olarak sunulurken, erkekler yollarım değiştirmiş ve işlerine, dünyevi faaliyetlere ağırlık veren taraf olarak anlatılırlar. Politikayla ilgili olan ve içinde yer alan onlardır. Yaşam süreci içinde inançları değişikliğe uğramıştır ve ikinci hikâyedeki kocanın durumunda görüldüğü gibi, karılarının kendi içlerinde yaşadıkları çatışmaları, kendi derinliklerine inme ve kimliklerini arama uğraşını anlamamaktadırlar. Burada görülen odur ki, evliliğin yüklediği rol ile üniversite yıllarının radikalizminin getirdiği "aydınlanma" arasındaki uyuşmazlığı ya da tekabüliyetsizliği bir sorun olarak algılayanlar kadınlardır. Üniversite yıllarının radikalizmi bu kadınlar için geleneksellikten kopuş şansını getirmiş, ancak bu şans evlilik hayatı içinde törpülenmiştir.

Yukarıda gözden geçirdiğimiz iki hikâye ve romanda çizilen kadın tiplemelerinde ortak bir yan var: Gençlik yıllarında, evlilik öncesinde, yalnız ya da diğer kız arkadaşlarıyla paylaşarak ailelerinden ayrı, kendi mekânlarında yaşadıkları bir dönem olmuş. Bu onlar için bir varoluş alanı oluşturmuş. Hikâyelerde anlatılan kadın tiplemelerine baktığımızda kadınların, daha sonra evliliklerinde de eşleriyle birlikte aynı yaşam tarzını (ya da varoluş alanını?) daha da uygun koşullarda sürdürebileceklerini umduklarını görüyoruz. Ancak durum böyle olmamıştır. Erkekler yaşamın getirdiği yeni durumlara fazla zorlanmaksızın uyum gösterirken kadınlar kimliklerini araştırmaya girişmişlerdir. Öyle görünmektedir ki, İslami harekette radikalleşmiş eşler için evlilik hayatı kocaların uyumunu daha bir kolaylaştırırken, kadınlar için bir rol karmaşasını birlikte getirmiştir. Bunun nedeni, erkekler için radikalleşmenin daha çok kamu alanı ve siyasal alan ile tanımlı olmuş olmasıdır diye düşünülebilir; kadınlar için ise aynı deneyimin mevcut geleneksel olasılıkların dışına çıkmanın, kendi benliklerinde değişim yaratmanın bir imkânını sunma anlamını taşımış olduğu görülüyor.

Gözden geçirdiğimiz iki hikâyede de kadınlar sonuçta, benimsedikleri ev-içi rollerden hoşnut değildirler ve ev işleri, ev sorumlulukları ile geçen, birbirini tekrarlayan günler boyunca yokolup gideceklerini düşünmektedirler. Ev kadını ve annelik rolü onların "İslami" çerçevede yöneldikleri kadınlık kimliği ile bağdaşmamaktadır: Söz konusu olan bu kimliğin evkadınlığını ve anneliği kategorik

olarak dışarda bırakması değil, bu kadınların kimliğin çerçevesini geleneksel çizgiden ve onun getirdiği sınırlamalardan bir ayrılma, bir çıkış yolu olarak kavramış olmalarıdır. Her iki hikâyede görüldüğü biçimiyle, ev-içi yaşantıları bu kadınları sessiz ve âtıl bir hale getirmektedir; çevrelerindeki insanlar da bu durumdan hoşnuttur. Ve hikâyeler kadınların yüksek sesle konuşmak, kendi sesleriyle konuşmak ihtiyacını ifade edişleriyle biter. Bu kadınlar inançları aracılığıyla, radikallik yıllarında sahip oldukları "sesi" yeniden istemektedirler. Görülen odur ki, inançla ve onun getirdiği duruşla bir başlangıç yapmışlardır ve şimdiki geldikleri noktada daha önce sahip olmuş oldukları bu sesi yeniden talep etmektedirler. Radikalizm "evcilleşiniştir"; tıpkı başka tür radikalizmler içinde yer alıp, daha sonra evcilleşen diğer bazı kadınların durumunda olduğu gibi bir boşluk yaşanmaktadır. Üstelik bunun kadınların özel olarak yaşadığı bir durum olduğunun da altı çizilmektedir. Yukarıda aktarılan "kendi sesini" talep etme temasının Batı feminizminde, özellikle Amerikan feminizminde de sık sık rastlanan bir tema olması ilginçtir. Bunun farklı durumlarda farklı içerikler atfedilerek de olsa kimliğin silikleşmesine duyulan tepkinin bir ifadesi olduğu söylenebilir. Hikâyelerde anlatılan şekliyle kadınların sonunda nasıl kendi durumlarını değiştirmeye yönelecekleri hakkında hiçbir ipucu vermeden, inançlarına sığınmaları durumu da bir darboğazı andırmaktadır. Bu kadınlar için başlangıçta İslamcı hareket içinde radikalleşme, kimliklerini yeniden biçimlendirme çabasını ve gelenekleri zorlama eğilimini de kapsamıştır ve bunu bir yaşam biçimi haline getirebileceklerini düşünmüşlerdir. Kadın karakterlerden birinin kocasının kendini dışlayan bir dünyası olduğunu belirtmesi ilginçtir. Ona göre kocasının dünyası geçmişle, bugünle, herkesle ve her şeyle bağlantılı bir dünyadır; ama o geçmişini bir kenarda bırakarak yaşamalıdır, her şeyi bırakıp "çekip gitmeyebilmek için". Yoksa her ikisi de bir kişinin hayatını mı yaşıyorlardır? Bu satırlarda kadının kendi başına bir yaşam kurmasının zorluğunun yanında kocasının kendisi için güvenli bir sürekliliği sağladığı anlatılmaktadır. Buradan çıkarak söylenebilir ki, İslam'a yönelmek yalnızca kadınlar için farklı bir yaşam tarzı ve kimlik yönelişini kapsamıştır ve belki de bu yöneliş içinde kadınlar kendilerine öznel bir varoluş alanı oluşturmuşlardır. Burada dinsel inancın kadın için bir varoluş alanı çizme

işlevi ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, "*feminin moralite*" İslami ütopya içinde (toplumsal) yaşamın moral prensipler üzerinde düzenlenmesinde bir niş olarak öne çıkmaktadır. Kanımca, bu edebi metinlerde portresi çizilen kadınlar İslamcı hareket içinde radikalleştikleri dönemde sahip oldukları varoluş alanı ile belirleyici olarak görmedikleri, cinsler arası ilişkilerin mantığını düzenleyerek, toplumun zeminini oluşturan patriyarkal normlar arasındaki çatışmaların odağında yaşamaktadırlar.

İnanç bu kadınların hayatmda bütünsel bir konumlanma anlamına gelirken, kocaları çok fazla zorlanmadan yeni durumlara uyum göstermişlerdir. Evlilik hayatı, o "kunt kale", erkekler için bir yaşam zemini oluşturmuş; kadınlar ise geleneğin sınırları içine hapsolmuşlardır. Her iki hikâyenin son bölümlerinde, kadınlar sessiz ve âtıl olarak çizilmişlerdir, seslerini bulmak için, bir kez daha, inançlarına sıkı sıkı sarılmaya yönelmişlerdir, çünkü bir zamanlar onlara kendilerini savunmak için gereken sesi vermiş olan şey inançtır. Öyle görünmektedir ki, bir "sese" sahip olmanın ve yönelmenin, varolan geleneksel seçimleri zorlayarak kendi imajlarını yeniden biçimlendirmekte çıkış yolları sağladığı varsayılan bu kadmların durumunda İslam'a yöneliş, en hayati boyut olmuştur. Ve diğerlerinin arasında bu kadmların sesleri toplumun farklı kesimlerinden kadınların kendileri için nasıl bir alan tasavvur ettiklerine ilişkin örnekleri çoğaltabilir. Adalet Ağaoğlu'nun *Göç Temizliği*'nde geçtiği haliyle, "En gerçek gerçek, *şu an içinde yaşadığımız ve tek ağızdan asla açıklanamayacak olan gerçektir.*"[145]

145. Adalet Ağaoğlu, *Göç Temizliği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 21. Alıntılayan Saliha Paker, "Unmuffled Voices in the Shade and Beyond: Women's Writing in Turkish", *Textual Liberation - European Feminist Writing in the Twentieth Century* içinde, Helena Forsas-Scott (haz.), İngiltere: Routledge, 1991, s. 295.

Bir Araştırmadan İzlenimler

BİRKAÇ ÖNCÜ ÇALIŞMAYI bir yana bırakırsak, toplumsal süreçler içinde dinin rolünü inceleyen, dinselliği araştırma ile destekleyerek inceleyen sosyal bilim çalışmaları yeni yeni gelişmektedir; bu alanda çalışma yapmanın popülerliği de Türkiye'deki sosyal bilimciler arasında oldukça yenidir.[146] Bu yeni eğilim içinde farklı yöntemlerin kullanıldığı göze çarpmaktadır.[147] Örnekler sınırlı sayıdadır ve bu da bize din ve dinsellik üzerine çalışmaların daha ilk aşamalarında bulunduğumuzu gösterir. Bu kısmen, Türkiye'de dinin ve dinselliğin araştırılmasının tabu olarak görülmesi ile ilgilidir. Bu alana ilişkin incelemelerdeki bu yeni eğilim akademik ve akademik olmayan çevrelerde resmi bakış açısının sınırlarını aşma çabası içinde, yeni bir

146. Nur Vergin'in 1970'lerin sonunda gerçekleştirdiği, sanayileşme, toplumsal değişme ve bir topluluğun dinselliğindeki değişim arasındaki etkileşim süreçlerini incelediği çalışması Türkiye'de sosyolojinin bu çok az işlenmiş alanına bir örnek oluşturmaktadır. Bu çalışmanın genel bir değerlendirmesi için, bkz. Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *a.g.y.*

147. Bu yeni eğilimi örneklemek için, her biri farklı araştırma yöntemleri kullanan üç çalışmaya atıfta bulunulabilir. Katılmacı gözlem ve mülakat tekniklerini kullanarak Cerrahi tarikatını inceleyen çalışmasında Fulya Atacan, tarikatın iç örgütlenmesine ve ritüellerine yakından bakarak tarikatın içindeki patronaj ilişkilerini ele almıştır. İslami siyasi ve entelektüel topluluğun içindeki çeşitlenmeyi inceleyen Ruşen Çakır farklı eğilimleri temsil eden yayınları temel alarak ve bunu temsili kişilerle görüşmeler yoluyla destekleyerek bazı çözümlemelere gitmiştir. Nilüfer Göle Türkiye'de Batılılaşma çabalarının odağı olarak (İslami) kadınları ele aldığı çalışmasında grup tartışması tekniğini kullanmıştır. (Fulya Atacan, *Cerrahiler*, İstanbul: Hil, 1990; Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis, 1990; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis, 1990; *Modern Mahrem*'de ele alınan yaklaşımın ve benimsenen yöntemin bir tartışması için bkz. Aynur İlyasoğlu, "Modern Mahrem ve Keşif Duygusu", *Birikim*, Sayı 35, Mart 1992.)

toplumsal tarih bilgisine yönelişin bir parçası ya da koşut bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Kadınların örtünmesi üzerine Ortadoğu'da yapılan araştırmalar da görece yenidir. Özellikle kadınların yeni tesettür eğilimleri üzerine Mısır'da yapılmış araştırma temelli birkaç örnek var.[148] Öte yanda "Kadın ve İslam" başlığı altındaki yaygın literatür çoğunlukla araştırma yönelişi olmayan, belirli kültürel bağlamlarla sınırlı genel yaklaşımları kapsar.[149] Bu haliyle "Kadın ve İslam" literatürü devlet ideolojileri, toplumsal cinsiyet ve çeşitli politik projeler gibi birbirleriyle etkileşim halinde olan parametreleri bir bütünlük içinde çözümlemek için gerekli analitik yaklaşımlara sahip olmaktan uzaktır. Deniz Kandiyoti yerinde olarak buradaki boşluğa işaret eder ve bu kavramlaştırma içindeki "kayıp terimlerin" tanımlanması ve belirginleştirilmesi ihtiyacından söz eder.[150]

Vaka Çalışması

Tesettürü benimseyen kadınlar üzerine çalışma yapmaya beni yönelten temel güdü bu kadınları yakından tanıma ihtiyacıydı. Benim gibi farklı bir toplumsal ve kültürel ortamdan gelen biri için bu, tanınacak yeni bir alandı. Hepimiz aynı toplumun üyeleri olsak da kültürel ve ideolojik bir mesafe söz konusuydu. Mülakat yaptığım ve bu kadınların ortamlarını paylaştığım bir yaz boyunca bu kadınların dünyasının içinde yer almaya, onları tanımaya çalıştım.

Doğal olarak tesettürü benimseyen kadınlar için hiçbir nüfus sayım bilgisi olmadığı için, istatistiki olarak geçerli bir örneklem gru-

148. Bu yöneliş içinde Guindi'nin ve MacLeod'un çalışmaları örnek verilebilir. Fadwa El Guindi, "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Social Problems*, Cilt 28, Sayı 4, Nisan 1981; Arlene Elowe MacLeod, "Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo", *Signs*, Cilt 17, Sayı 31, 1992.

149. *Women in the Muslim World* bibliyografyasına (haz. Herbert L. Bodman Jr., The University of North Carolina, 1990) yakından bakıldığında buradaki çalışmaların çoğunluğunun bu türden genel yaklaşımları kapsadığı görülebilir.

150. Deniz Kandiyoti, "Women and Islam: What are the Missing Terms", s. 8. Kandiyoti burada "tek başına İslam'ın esasını teşkil eden patriyarkal yapısını belirtmek veya buna karşı çıkmak artık hiçbir çözümleyici ve siyasi amaca hizmet etmemektedir," demektedir.

bu oluşturmak mümkün değildi. Örneklem grubumu oluştururken, görüşülecek olanları tesettürlü kadınlar arasından ilk elde birkaçına ulaşarak oradan zincirlemesine diğerlerine geçerek seçmek durumundaydım. Bu şekilde ilişki kurduğum 21 kadının 19'u ile yapılanmış derinine mülakat tekniği ile görüştüm; 2'si ise mülakat formlarını kendileri doldurdular. Mülakat içinde olsun serbest olsun bu kadınlarla görüşmelerim ve belirli aralıklarla ortamlarını paylaşmam 1990 yazı boyunca sürdü. Mülakatları ortak olarak yönlendiren bir form kullandım (bkz. Ek, s. 143). Mülakatları ya cevaplayıcının evinde ya da işyerinde gerçekleştirdim. Ortalama görüşme süresi 1 saat 45 dakika olarak ortaya çıktı. Sınırlı sayıda cevaplayıcıyı kapsasa da yapılanmış derinine mülakat tekniğinin bu kadınlar için bir "grup portresi" çıkarabilmek bakımından imkân sağlayacağım varsaydım. Mülakatları yapmak için 1990 yazı boyunca İstanbul'un yakından tanımadığım, aşina olmadığım semtlerinde bulundum; Fatih, Şehzadebaşı, Cerrahpaşa vd. gibi... Bu mekânlarda Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* romanındaki ayrımların hâlâ duyumsanabilir olduğunu fark ettim.[151] Burada şehrin "Avrupa yakasından" tümüyle farklı bir atmosfer vardı: camiler, külliyeler, vakıf binaları, tarihi yapıların hâlâ kullanılır durumda olanları, eskiyle bağını koruyan pek çok şey. Bir külliyenin bir bölümünü kullanan bir Kuran kursunun avlusunda kursun öğretmeni ile mülakat yaparken orada yapılan faaliyetin ortamla ne denli uyumlu olduğunu hissetmemek mümkün değildi.

Birkaç mülakat yaptıktan sonra özel olarak kadınları kültür ve eğitim yönünden geliştirmeyi amaçlayan, İslamcı kadınların yönetimindeki bir vakfın toplantısına davet edildim. Vakıf gene bir külliyenin bir bölümünü mekân olarak kullanıyordu: etrafı duvarlarla çevrili, U şeklinde bir bina ve ortada avlu. Bulunduğum diğer kadın örgütlerinin ortamlarından farklı olarak epeyce "kadınca" bir atmosfer hissediliyordu. Formel ifadesiyle, orada bulunan kadınlar İslam'm kadınlarla ilgili konulara yaklaşımlarına ilişkin bir panel izlemek için toplanmışlardı. Ancak hepsi bundan ibaret değildi. Kadınlar yanlarında çeşitli yiyecekler getirmişlerdi; genç kızlar büfenin hazırlanması telaşındaydı. Genç kızlar ayrıca avluda koşuşturan

151. Peyami Safa, *Fatih-Harbiye*, İstanbul: Ötüken, 1981.

çok sayıda çocuğun gözetiminden de sorumluydular. Bu arada panel ortamı da tanımına uygun, düzenli bir biçimde gerçekleşti. Ancak büfenin açılmasıyla geleneksel kadın ortamlarına, kabul günlerinin ortamlarına çok benzer öğeler taşıyan bir tablo ortaya çıktı. Bu kuşkusuz vakfın paneller vb. düzenlemenin yanı sıra bir hayır kurumu olmasıyla anlaşılabilecek bir şeydi. Ancak bu toplantıda izlediğim ortam bana Osmanlı'nın son dönemindeki aydın kadınların hayır faaliyetleriyle ve bunlara eşlik eden kadının toplumdaki durumuna ilişkin modernist İslami yaklaşımlarla bir sürekliliğin yaşandığı duygusunu verdi. Bu toplantıya katılmak mülakat yapabileceğim birkaç kadınla tanışma fırsatı da verdi ve kadınların davranış biçimleriyle ilgili izlenimler edindim.

Mülakat yaptığım kadınlardan ikisinin mülakatları kendilerinin doldurduğunu söylemiştim. Burada asgari bir çaba da olsa "yazı"yla ortaya çıkabilecek farkı görmeye çalıştım. Benim yanlarında olmadığım bir durumda ve yazı ile ifade ederken daha normatif bir sunuşun ve imaj inşasının görülebileceğini varsaydım.

Araştırma grubunun biçimlenmesinde çalışmanın başında zihnimi en çok kurcalayan sorulardan biri belirleyici oldu. Acaba "geleneksel kadın" karşısında "modern kadın" ideal tiplemesi ve kutuplaştırması, gerçekliğe ne ölçüde denk düşüyordu? Bu iki kutuplu çerçeve içinde tesettürlü kadınları "geleneksel" olarak kategorileştirmek gerekiyordu ve kadınlar için ücretli istihdamı "modernliğin" temel göstergelerinden biri olarak gören yaygın bir anlayış vardı. Bu ikici anlayışı bulandırmak ve özgün formları görebilmek için araştırma grubuna hepsi de ücretli olarak çalışmakta olan tesettürlü kadınları seçtim.

Bu araştırmanın aşağıda söz edeceğim sonuçlarını, yöntem ve teknik sınırlamalar gereği sosyolojik anlamda "veriler, bulgular" olarak nitelendirmek yerinde olmayacaktır. Bu bilgileri görüşme yapılan kadın grubunun özellikleri ile sınırlı olarak, bir vaka araştırmasının izlenimleri olarak değerlendirmek ve genellemelerden kaçınmak daha doğru olacaktır. Ancak yine de izlenimler birleştirildiğinde bu özgül kadın grubuna ilişkin bir "grup fotoğrafı" elde edebileceğimizi düşünüyorum.

Araştırma Grubunun Özellikleri

Araştırma grubundaki 21 kadından üçü hariç diğerleri evliydi. Gruptaki yaş ortalaması 36, en genç cevaplayıcı 26, en ileri yaştaki cevaplayıcı 52 idi.

Grubun çoğunluğunu ortalama 20 senedir İstanbul'da yaşayan kadınlar oluşturuyordu. Dolayısıyla grubu kentli ve İstanbullu olarak tanımlamak mümkündü. Grubun bu kompozisyonu diğer bir çalışmanın varsayımı olan, kadınların İslam'a yönelmesinin kentsel bir olgu olduğu görüşüyle de uygunluk içindeydi.[152]

Görüşme yaptığım kadınlar içinde bir lise mezunu ve üniversiteden ayrılma bir kadın dışında geriye kalanların hepsi üniversite mezunuydu. Bu kadınların hepsi de kendileri gibi üniversite mezunu eşlerle evliydiler. Görüşmek için daha baştan ücretli çalışan tesettürlü kadınları seçmiştim. Ancak zincirlemesine cevaplayıcı bulurken, üniversite mezunu kadınlardan oluşan homojen bir gruba ulaştım. Bunun tesadüfi ya da tipik bir durum olup olmadığı, daha ileri bir aşamada, mülakatlar sırasında bu kadınların örtünmeye üniversite yıllarında, üniversite ortamında yöneldiklerini belirtmeleriyle bir ölçüde anlam kazandı.

Anneler ve Kızları

Mülakatın birkaç sorusu bu kadınların kendi anneleri ve kendi kızları ile ilişkileri (gruptaki kadınlardan sekizinin kızları vardı) üzerineydi. Cevaplayıcı kadınların hemen hemen hepsi kendi ailelerinde üniversite mezunu ilk kuşak kadınlardı ve annelerinin tümü ilkokul mezunuydu. Araştırma grubundaki kadınların, kendilerinden önce ailelerinde kendileri için bir rol modeline sahip olmayan yüksek eğitimli ve ücretli çalışan kadınlar olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırma grubundaki kadınların diğer bir ayırt edici özelliğinin annelerinin hemen hemen hiçbirinin ücretli çalışma deneyiminin olmamasıydı; yalnızca bir annenin aile işletmesinde çalışmışlık deneyimi vardı. Dolayısıyla grup, çalışma deneyimi ve yüksek eğitimi

152. Nilüfer Göle, *a.g.y.*

olmayan annelerin kızları olarak ailelerinin çizgisinde bir kopuş oluşturuyorlar ve bunu aile içinde önlerinde herhangi bir rol modeline sahip olmaksızın gerçekleştiriyorlardı. Buradan kalkarak, hem eğitimli ve çalışan bir kadın olmak hem de tesettürlü bir kadın olmak şeklindeki yeni kimlik bileşimini yaparken ve bunun sınırlarını tanımlarken göreli olarak daha az tanımlanmış, daha az normlaştırılmış bir alanda hareket ettiklerini düşünebiliriz.

Görüşme yaptığım kadınların hemen hemen tümü yüksek eğitime ve ücretli çalışmaya yönelmelerinde annelerinden gördükleri destek ve yardımdan söz ettiler. Anneleri ile ilişkilerinin duygusal boyutu sorulduğunda, cevaplayıcılar çoğunlukla "saygıya dayalı, mesafeli" bir ilişki türü başlığı altında toplanabilecek cevaplar verdiler. Öte yanda ise, kendi kızlarıyla ilişkilerinin özellikleri sorulduğunda cevaplayıcıların çoğunluğu daha hoşgörülü, daha yakın, içinde sevgiye daha çok yer olan bir ilişki türünden söz ettiler. Buradan hareketle ikinci kuşakta daha "modern" bir ilişki türüne geçiş eğilimi olduğunu ve bunun Türkiye toplumunun geneli için gözlenen değişim yönelişi ile koşutluk gösterdiğini söyleyebiliriz.[153] Bu bağlamda, ikinci kuşak kadınlar kendi kızları ile ilişkileri bakımından aileden gelen çizgiyle süreksizlik göstermekte, bir farklılaşma yaratmaktadırlar. Bu, bir yönüyle, bu kadınların toplumun geneli için söz konusu olan değişime katılmalarının bir boyutu olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte cevaplayıcıların, yüksek eğitim görmüş ve ücretli çalışma içinde olmalarına rağmen, ailede daha üstün konumda olanlara saygı ve örneğin anneliğin önceliği gibi bazı cinsiyet rolü özellikleri bakımından anneleri ile bazı ortak değerleri korudukları gözlenmiştir. Leila Ahmed de benzer bir duruma, Ortadoğu toplumlarında şimdilerde üniversite eğitimine giren genç kadınların annelerinin dünyasına karşı tutumlarının çoğu zaman olumlu olduğuna ve bu tek cinsli toplumsal dünyanın bir devamı olma fikrinden hoşnut olduklarına işaret eder.[154]

153. Çiğdem Kâğıtçıbaşı'na göre Türkiye'de geleneksel aile tipinde sevginin açıkça gösterilmesine pek yer yoktur ve bu, geleneksel aile yapısının değişime uğraması ile birlikte değişim göstermektedir. Çiğdem Kâğıtçıbaşı, *Çocuğun Değeri - Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık*, Bölüm 3, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.

Eşler ve Evlilikler

Araştırma grubundaki evli kadınların biri hariç diğerleri sosyolojide çekirdek aile denilen yapı içinde –karı, koca, çocuk(lar) dan oluşan aileler olarak yaşamaktadırlar. Akile Gürsoy, İstanbul'da bir gecekondu bölgesinde yaptığı saha araştırmasında hane yapısının (geniş veya çekirdek aile olarak yaşama biçiminin) dinsellikle birlikte önemli ölçüde değişiklik göstermediğini bulmuştur.[155]

Eşleriyle nasıl tanışmış oldukları sorulduğunda cevaplayıcıların küçük bir bölümü görücü usulü ile evlendiklerini belirtmişlerdir. Çoğunluk ise, bir arkadaş grubunda tanışma, üniversite yıllarında arkadaş çevresi içinde tanışma, işyerinde tanışma gibi biçimlerden söz etmişlerdir. İlginç olan, evliliklerini farklı biçimlerde kurmuş olan bu iki grup kadının, ilerki evlilik yıllarında eşleriyle ilişkilerinde, özellikle eşlerin evdeki işlerde sorumluluk alma derecelerinde farklılıklar yaşamalarının gözlenmesidir. Geleneksel biçimde, görücü usulüyle kurulan evliliklerde kocalar küçük tamiratlar ve faturaların ödenmesi gibi sınırlı sorumluluklar alırken, çoğunluğu oluşturan, eşlerin birbirlerine yönelmeleri ile kurulan evliliklerde kocaların daha fazla sorumluluk aldığı, örneğin evde yemek hazırlanmasının, alışverişin vd. üstlenilmesinde de sorumluluk aldığı gözlenmiştir. Evliliğin kuruluş biçiminin, evliliğin daha sonraki yıllarında eşler arası ilişkileri etkilediği izlenimi elde edilmiştir. Azınlık grubundaki kadınlar eşlerinin bu konuda çok fazla değişim göstereceği beklentisi içinde değildirler. Kocalarının evde sorumluluk almakta bu kadar yetersiz kalmalarının nedenini sorduğumda genellikle iki yönlü bir cevapla karşılaştım: Ya kocalarının İslam'ın ruhunu çok iyi kavrayamadıklarından söz ettiler ya da yetiştirilme biçimlerinden kaynaklandığını belirttiler.

Çoğunluğu oluşturan grup için, gerek evliliğin kuruluş biçimi gerekse evdeki işlerin, sorumlulukların paylaşılma biçiminden çı-

154. Leila Ahmed, "Western Ethnocentrism and Perceptions of Harem", *Feminist Studies*, Cilt 7-8, Sayı 3, 1982.

155. Akile Gürsoy, "Islamic Revivalism, The Family and the Popular Literature: A Case Study of Göçkent", Rockfeller Programı Paneli'nde kısmen sunulan tebliğ, University of Texas at Austin, Nisan 1992.

karsanan yapı göz önüne alındığında "İslami evliliklerde kadının köleleşmesi" gibi kategorik değerlendirmelerin tartışılmaya muhtaç oldukları izlenimini edinmek mümkün. Türkiye'de farklılaşan kadın katmanlarını, cinsiyet rolleri bakımından ayrıştırabilmek için karşılaştırmalı araştırmalara hâlâ büyük ihtiyaç olduğu, bunlar olmaksızın kategorik ayrımların çok da açıklayıcı olmadığı söylenebilir.

Araştırma grubundaki kadınların eşlerinin eğitimi ve meslekleri sorulduğunda, eşlerin hepsinin üniversite eğitimli olduğu, kamu ya da özel sektörde iyi konumlarda çalıştıkları, bazılarının da kendi işleri olduğu belirtilmiştir. Eşleriyle birlikte ele alındığında bu çiftlerin toplumun genel standartları ölçüsünde seçkin bir grup oluşturdukları söylenebilir. Bu durum, İslamcı kesimin artık yalnızca toplumun kenarlarında varlık göstermediği, etkin kesimler içinde kendilerine bir yer açma yönelişinde olduğu tartışmasını destekler görünmektedir.

Çalışma

Araştırma grubum içinde yer alan kadınlar farklı alanlarda çalışıyordu. İstihdam alanları olarak şunlar sayılabilir: doktorluk (4), öğretmenlik (4), avukatlık (2), kendi işlerinde çalışan kadınlar (4), devlet dairesinde memur olanlar (3), memur (2), bir eczacı, bir vaize. Görüldüğü gibi kadınların yarısı profesyonel meslek sahibi kadınlar ve bu bağlamda söz konusu kadınların Ayşe Öncü tarafından çözümlenen süreçten –Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki seçkin yaratma yönelişiyle başlayan ve günümüzde Batı toplumlarına oranla Türkiye'de daha yüksek sayıda profesyonel kadın bulunması sonucunu ortaya çıkaran süreçten– kendilerine düşen payı aldıkları görülmektedir.[156] Ancak profesyonel meslek sahibi kadın rolü ile İslamcı kadın kimliğinin bağdaştırılması yaklaşımı yeni bir eğilimdir. Araştırma grubundaki kadınların çoğunluğu tesettürlerine izin veren ortamlarda çalışmaktadırlar; küçük bir grup ise ya kendi işlerinde çalışmakta, ya da iki devlet memurunun durumunda olduğu gibi, işyerlerinde başlarını açıp çıkarken kapatmaktadırlar. Bu son iki ka-

156. Ayşe Öncü, "Uzman Mesleklerde Kadın", *Türk Toplumunda Kadın*, Nermin Abadan-Unat (haz.), Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, 1978.

dın ile görüşmeyi işyerlerinin dışında yapmama rağmen, bu durumdan dolayı duygusal bir sarsıntı yaşadıklarını izledim. Bunlardan biri duygularım şöyle ifade ediyordu: "Kanuna göre, kıyafet yönetmeliğine göre açık olmalıyız. Önce işi bırakmayı düşündümse de ailem beni bırakmamam için ikna etti. Huzursuzum, bazen günah işlediğimi düşünüyorum. Bu bir yaşama biçimi ise, bir inançsa bana da demokrasi içinde bir yer olmalı. Başımı açsalar bile içindekini değiştiremezler."[157]

Ücretli çalışmaya ilişkin kararlarının nedeni ve bu kararın ardındaki motivasyon sorulduğunda alınan cevapların "çalışıyor olmanın toplumsal anlamı"nın vurgulanması etrafında bir homojenlik gösterdiği görülmüştür. "İnsanlara yardım etmek", "bir işe yaramak", "insanlara hizmet etmek" gibi fedakârlığı temel alan cevaplara sıklıkla rastlanmıştır ve bu da bir önceki bölümde, edebi metinlerdeki kadınlık durumunu ve kadın imajlarını incelerken karşılaştığımız temalarla uygunluk içindedir. Cevaplayıcılar arasından 32 yaşındaki bir avukatın ifadesi sanki gruptaki bütün kadınlar adına durumu özetler niteliktedir: "Mesleğimin bana verdiği avantajı inandığım değerler doğrultusunda kullanmak ve insanlara yardımcı olmak." Burada bir yanda yüksek eğitimin ve bu sayede gelen ücretli istihdamın (grubun yarıdan çoğunun profesyonel mesleklerde çalıştığı da düşünülürse) kamusal alanda bir kimlik kazanmanın yolunu açtığı görülmektedir. Diğer yanda ise, çalışmanın "toplumsal" anlamına verilen öncelik, "modern" kesim için bu alanda tanımlanan rol modelini yadsımak ve "çalışan kadın olma" ile "evinin kadını olma" arasındaki rol çatışmasının zeminini kaydırmak biçiminde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle bu kadınlar açısından "çalışan kadın" imajına yeni ve kendi içinde meşru bir içerik verilmeye çalışılmakta ve "modern" kesimdeki çalışan kadınla aralarına bir ayrım koymak amaçlanmaktadır. Ücretli çalışmaya geçişin birçokları tarafından

157. Gözlemlerime göre bugün "açık", "kapalı" gibi ifadeler bir kadının tesettürü benimseyip benimsemediğine işaret eder bir biçimde kullanılmaktadır ve bu haliyle günlük kullanımda bir değişiklik geçirmiş olduğu söylenebilir. Daha önceleri, özellikle bazı Anadolu kasabalarında ya da küçük kentlerinde bu sıfatlar ailelerin (ve bu ailelerin kadınlarının) namus, iffet gibi konulara verdikleri önemin derecesi ve dış çevre ile ilişki kurmalarındaki ölçüler itibarıyla kullanılırdı. Burada kadının İslami giyim tarzına bir atıfta bulunmak zorunlu değildi.

kadının konumunu değerlendirmede geleneksellikten modernliğe geçişin önemli bir ölçütü olarak görüldüğü düşünülürse, burada karşılaşılan durum, yani ücretli çalışmaya verilen yeni içerik, söz konusu varsayımın yaslandığı tek boyutlu perspektifin sorgulanması gerektiğini düşündürmektedir. Bu kadınların durumunda görüldüğü haliyle tesettürleri onların kamusal alanda kendilerine bir yer talep etmelerini engellememektedir: Diplomaları ve becerileri ile donanmış olarak bu talebi öne sürmektedirler. Diğer yanda ise, ideolojik düzlemde ve hukuksal düzlemdeki arayışlarla ortaya çıkan sınırlar, bu kadınların içinde hareket edebilecekleri alanın sınırlarını da belirlemektedir.

Benim incelediğim tesettürlü çalışan kadın grubunda kadınların iş hayatına ve çalışmaya yaklaşımlarında, Batılı anlamda bir "kendini dayatmak"tan ziyade "kararlılık" ve çalışmaya verilen toplumsal anlamdan kaynaklanan bir "motive olma" durumu gözlemleniyordu. Araştırma grubu içinde 26 yaşındaki bekâr bir sekreter dışında hiçbir cevaplayıcı ileride çalışmayı bırakma ve ev kadını olma türünden planlardan söz etmedi. Grubun genelindeki kadınlar açısından kariyerleri için duydukları kararlılık, toplumsal fayda, hizmet, aydınlatma gibi özelliklerle karmaşık bir örüntü ortaya çıkıyor. Bunu, tarihsel bir tema olarak on dokuzuncu yüzyılın aydınlanmacı, modernist İslammın elit kadınlarının kadınlara toplumsal alanda yer talep edişleriyle İslam'ın kadın ve aile konularındaki prensiplerini bağdaştırma yolundaki çabalarıyla süreklilik içinde düşünmek de mümkündür.

Tesettür ve Çalışma Hayatında Karşılaşılan Engeller

Araştırma grubundaki kadınlardan bazıları kıyafetlerinden dolayı çalışma hayatında karşılaştıkları güçlüklerden söz ettiler. "Tıp fakültesinden mezun olduktan sonra birkaç kez asistanlık sınavlarına girdim ve her seferinde benden daha az yeterlikli kişiler kazandı. Nihayet mücadeleler vererek başarılı oldum. Üniversite hastanesinde asistan olarak başladım. Kendime özenle bir beyaz önlük ve bir beyaz türban hazırladım. Mesleğimde başarılı olmama rağmen kapalı olmam tepki topladı. Bu koşullarda çalışmamın ve peruk kullanmamın caiz olduğuna dair bir fetva almak için müftüye başvur-

dum. Tam bunlar olurken, bölümden yetkili bir erkek profesör beni burada kapalı olarak istemediklerini çünkü oradaki hocaların etraflarında zevklerine hitap eden kadın doktorlar görmek istediklerini söyledi. Bu bana Kuran'daki göz ve kulak zinasına ilişkin sureyi hatırlattı, hastaneden ayrılmayı düşünmeye başladım ve daha sonra ayrıldım. Böylesi bir kariyeri bu koşullarda sürdürmenin imkânsız olduğunu düşündüm."

Bu sözlerin sahibi (görüşme sırasında) 40 yaşında, üç çocuk annesi bir jinekolog doktor. Halen kendi muayenehanesinde doktorluğunu sürdürüyor. Üniversite hastanesinde kariyer yapma imkânını kaybetmiş olmak onu derinden etkilemiş; hâlâ bunun izlerini taşıyor. İslami kesimin yoğun olarak yaşadığı bir mahallede, üst katmda oturduğu, alt katını muayenehane olarak kullandığı bir binada yaşıyor. Hastalarının hemen hemen hepsi İslami çevreden kadınlar. Hastalarına yaklaşımında bir doktorun genelde koyduğu mesafeden farklı olarak yakın bir ilişki gözlemek mümkün. Dolayısıyla evi, işi, yakın çevresi ve ait olduğu toplumsal grup hepsi bir odakta toplanmış durumda. Mülakat sırasında 30 yaşına kadar evlenmeyi hiç düşünmediğini, daha sonra ailesininin baskısıyla görücü usulü bir evlilik yaptığını, şimdi mutlu bir evliliği olduğunu söyledi. Bu kadının hayatma bakıldığında bütün boyutların kapalı bir devre gibi entegre ve sıkı sıkıya birbiriyle bağlantılı olduğunu görmek mümkün. Cevaplayıcının eşi de İslamcı çevreden biri ve bir devlet kurumunda üst düzey bir konumda görev yapıyor. Bu örnekte görüldüğü haliyle, erkek için çalışma hayatında bulunduğu konum, bürokratik, belki de politik bir manevra alanı içinde belirlenirken, kadının durumunda tesettür profesyonel istihdam alanında bir sınır noktası olarak ortaya çıkıyor.

Bu kadın özelinde görülen, ilk olarak kadının kendisinin varoluşunun sınırlarını İslami kimlik etrafında çizmesidir. Bu ayrımlama daha sonra (evlenmesi gerektiğinin dayatılmasıyla) ailesi tarafından ve (üniversite hastanesinde kariyer şansı tanınmayarak) kamusal alan tarafından pekiştiriliyor. Şimdi bu sıkı dokunmuş ve tanımlanmış bütünlük içinde, varoluşsal terimlerle, adeta bir içbükey alanda yaşarken kimliği her tekil durumda biraz daha güçlenmekte ve toplumun ona ulaşma imkânları giderek azalmaktadır. Üniversite hastanesinden ayrıldıktan sonra "yok olmamıştır". Bunun yerine, kendi

aile ve çalışma hayatını kendi alanının sınırları içinde bütünlüklü bir biçimde yapılandırmış, yanı sıra kendi kimliğinin hatları giderek daha da belirginleşmiştir.

Araştırma grubu içinde biri doktor diğeri de öğretmen olan diğer iki kadın daha tesettürleri nedeniyle kariyer basamaklarında yükselmekten geri kaldıklarını ifade ettiler. Profesyonel yaşamdaki engellenmenin bu iki kadının psikolojisinde de yıkıcı etkiler yarattığı gözleniyordu. Öğretmen olan şimdi bir Kuran kursunda hocalık yapıyor; doktor ise kendi çevresinden kişilerin etkin oldukları bir vakıf hastanesinde çalışıyor. Bir avukat kadın da mahkemelere katılamadığını, geri plandaki ofis işleriyle ilgilenmek durumunda olduğunu belirtti.

Bütün sözü edilen durumlarda profesyonel meslek sahibi bu kadınlar ilk başta, kendilerine profesyonel alanda bir konum edinip, kendi birincil gruplarının sınırlarından çıkarak, bir kariyer hedefi içinde daha geniş bir toplumsal alan içinde konumlanmayı amaçlamışlar. Buradaki engellemeler sonucunda din temelli dünya görüşü bakımından daha homojen ve kapalı bir dünyaya doğru geri çekilmişler. Bu durum söz konusu kadınların "İslamcı kadın kimliğini" pekiştirme olasılıklarını arttırırken diğer yandan da karşılıklı etkileşim imkânlarını –eğer varsa– zayıflatarak toplumun geri kalanı ile aralarındaki ayrımlama çizgilerini belirginleştirmiş olmalı.

Görüşmeler sırasında araştırma grubundaki kadınlara "çalışan bir kadının aile hayatı nasıl olmalıdır?" sorusu sorulduğunda alman cevaplardan bu konunun belirsizlik taşıdığı görülüyordu. Bununla birlikte, en sık tekrarlanan cevap türü "her ikisini dengelemenin zorluğu" etrafında toplanmıştır. "Çalışan kadın" olmakla "iyi bir ev kadını ve anne" olmanın günlük yaşam pratiği içindeki örtüşmezliği ve fiilen birbirine karşıt dinamikler yaratması ve bu duruma "İslami prensipler" çerçevesi içinde de bir cevap bulmanın zorluğu göz önüne alındığında bu konuda bir görüş geliştirememeleri anlaşılabilir bir durumdur. Cevaplayıcılardan birinin, iki çocuk annesi bir öğretmenin bu soruya verdiği cevap ilginçtir: "İdealist olmak için evlenmemek lazım ya da Hint fakirleri gibi yaşamak lazım ailece." Bu cevap, idealist bir bakış açısı ile evlilik hayatının gerçeklerinin uzlaşmazlığı hakkında sarih bir ifade içermektedir. Edebi metinlerdeki kadınlık durumunu incelediğimiz bölümün temalarını hatırlayarak

bu uyuşmazlıktan doğan gerilimin, kimliğin hazır bir formülasyon kapsamında olmasa da, geleneğe direnme biçimleri olarak kendini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

İslami Hayat Tarzına Yöneliş ve Tesettür

Araştırma grubundaki kadınların İslami hayat tarzına ve tesettüre yönelişlerine bakıldığında görülen en ilginç özellik bu sürecin zaman boyutuyla ilgilidir. Cevaplardaki türdeşlik kayda değer ölçüdedir: Cevaplayıcılar arasından ortalama yaşı 32 olan bir altgrupta 14 kadından 10'u bu süreci 1980-81 yıllarında yaşadıklarını ifade ettiler. Araştırma grubunun oluşturulma biçimi istatistiki bilgi sunmamıza ya da böyle bir iddia taşımamıza izin verecek nitelikte değildir; ancak izlenim düzeyinde böyle bir türdeşlik görülmesi söz konusu dönemin özelliklerini düşünmeye itiyor insanı. Bu askeri rejim döneminin iki özelliğine burada değinmek gerek. Bunlardan biri, toplumun, eylemliliğe yönelik ideolojilerden arındırılıp, "steril" bir hale getirilmesi hedefidir. Ancak bu sürecin içinden gelişen bir diğer eğilim de, bu "sterilizasyon" çabalarının yanı sıra, devlet kontrollü, dolayısıyla meşru İslami tedbirlerin alınmasıdır (özellikle genel eğitimde dinsel eğitimin yerinin giderek artması örneğinden bildiğimiz gibi). İslamcılık veya İslamcı olmak daha önceleri genel sağcı ideolojinin bayrağı altında sınıflandırılıyordu ve bu isim altında tanımlanan akımlar veya kişiler tam anlamıyla ayrı bir konumlanmaya sahip değildiler. 1980'ler hem ideolojik düzlemde hem de kimlikler yani bireyler düzeyinde böylesi bir ayrımlamanın geliştiği yıllar oldu.[158]

1980'ler ve onu önceleyen dönemler arasındaki farklılığı anlayabilmek için 40 yaşındaki bir cevaplayıcının söylediklerini burada

158. Buradaki "steril" ve "sterilizasyon" terimlerinin kazai olmadığını belirtmek gerekir. Nurdan Gürbilek de, Kenan Evren'in beyanlarına atıfta bulunarak, 12 Eylül dönemi için tıbbi, cerrahi müdahale analojilerine dikkat çekmektedir. Gürbilek ayrıca 1980'lerin ikili niteliğini de vurgulamakta, askeri rejim döneminin baskının en yoğun yaşandığı dönem olmasının yanı sıra bu dönemin açılımı içinde, daha önce ideolojilerin sınırları içinde kalmış kültürel kimliklerin açığa çıkmasının da gerçekleştiğini tartışmaktadır. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak - 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul: Metis, 1992.

anmak ilginç olacaktır: "Müslüman yaşam tarzını benimsemem lise yıllarında şekillendi. Aileden gelen şeyler var, dedem çok yetişmiş bir müslümandı. Babam daha cumhuriyetçi idi. Sonra okumaya başladım ve lise yıllarında iyice yoğunlaştım. Aslında İskenderun gibi kozmopolit bir çevre içindeydik. İyice şekillenmesi 1964-68 yılları arasında oldu. Örtünmenin farz olduğunu öğrendim. Lisede uzun kollu bluz ve uzun çorap giymeye başladım. İlk tenkitleri o zaman aldım. Sonra 1968 Hatice Balaban olayı başladı. O zaman biraz ürktüm. Başörtüsü okumaya mani ise ben örtününce ne olacak dedim. Birinci sınıfta (üniversite) iki örtülü vardı, ben de örttüm. İlk tepkiyi annemden aldım. 'Çok erken, ya okumana mani olursa' dedi. Okuyamamamdan korktu. Okulda zor bir devre geçirdim. Hocalarımla karşı karşıya geldim. Kırıcı olmamaya çalıştım. İlk anlatışlarıma Allah emri diye başlamadım. 'Annemin, babamın rızası için kapanıyorum' demiştim. Sonra okulu bitirince Allahın emri olduğunu söyledim. Akrabalarımdan tepki gördüm. Büyük şehre giden bir insanın bu kıyafete girmesini anlayamıyorlardı. Benden utandığını söyleyen akrabalarım oldu."

Benzer bir değerlendirme 50 yaşındaki bir Kuran kursu öğretmeni tarafından da yapılıyordu. Bu kadın 1960'larda üniversite öğrencisiydi: "(Üniversitede) Örtülü olmaktan rahatsızlık duyuyordum. Üniversiteyi terke bu etken oldu. Birkaç kişi daha olsa idi katiyen vazgeçmezdim. Evlilik üstüne geldi. Daha sonra başka mesleklere örtümü bırakmama nedeniyle giremedim. Birkaç yıl önce Kuran Kursu'nda öğretmenliğe başladım."

Daha ileri yaşta olan bu kadınların kendilerine ilişkin değerlendirmelerinde, tesettüre yöneldikleri sürecin ve ortamın özellikleri içinde açık bir tutum alma konusunda rahatsızlık, tedirginlik ve gerilim gibi duygular yaşamış oldukları görülüyor. Burada aktarılan tutumlarla 1980'lerin üniversite öğrencisi kızlarının tesettüre yönelişlerindeki farklılık kayda değer. Bu farklılığı bir karşılaştırma içinde gösterebilmek için, Cihan Aktaş'ın İslamcı kız üniversite öğrencilerinin tutumlarını değerlendiren incelemesine değinebiliriz (burada Aktaş'ın çalışmasının bir sosyal bilim incelemesi olma iddiası taşımadığını akılda tutmak gerekir). Aktaş'ın incelemesinde 26 yaşında (1990'da), üçüncü sınıfta üniversiteden ilişkisi kesilmiş bir kızın değerlendirmesine yer veriliyor. Bu kız, kendi ifadesine göre,

lise yıllarında aşırı milliyetçi, ülkücü siyasi eğilimle kendini özdeşleştirmiş ancak kafasında soru işaretleri var o dönemde: "Liseyi okuduğum kasaba, bir köprüyle ikiye bölünmüştü. Bir tarafta sağcıların bir tarafta da solcuların sözü geçerdi. Lise sağcıların bölgesindeydi. Ama lisede solcuların sözü geçerdi. Bir gün jandarma eşliğinde solcu öğrenciler evlerine götürülüyorlardı. Biz de kenarda seyrediyorduk. O sırada çok farklı duygulara kapıldığımı hatırlıyorum. Jandarmalar, onların arasından yürüyen akranım solcu öğrenciler ve bu öğrencilerin götürülüşünü izleyen biz ülkücü gençler... Bu durumun çok anlamsız olduğunu düşünmüştüm nedense. Hepimiz o kadar gençtik ki... 'Bütün bunlar niye, ne için' diye sordum kendi kendime ve doyurucu bir cevap bulamadım."[159] Askeri rejimin ilk yıllarında bu kız lise öğrencisidir. Üniversitede okumak için İstanbul'a gelir. Aynı dönemde devletin solcuların yanı sıra neden kendi arkadaşlarını da, yani devletin yanında komünistlere karşı ahlaki değerleri ve devleti korumak için çaba gösteren ülkücüleri de cezalandırdığım anlamakta güçlük çekmektedir. Ona göre aynı devlet, 12 Eylül rejimi ile birlikte her iki tarafa karşı da benzer şekilde davranmıştır: "Niye böyle olmuştu? Kendimizi ülkücü olarak adlandırıyorduk ama bu adlandırma yönünde bir noktada tıkanıp kalabiliyorduk da. Öyleyse kimdik biz gerçekten? Her şeyden önce bir kimlik sorunumuz olduğunu düşündüğümü hatırlıyorum."[160] Daha sonra türban yasaklarına karşı eylemlere nasıl katıldığını anlatır. 1960'ların üniversite öğrencisi tesettürlü kızlarından farklı olarak burada ortaya konulan açık tutum alışı, karşıtlığı ortaya koyması bakımından aynı kıza ait şu ifade ilginçtir: "Uygurca dersindeydik. Hoca Budizm'i anlatıyordu. Bir ara ben de hocaya Nirvana üzerine bir soru sordum. O da, 'Sen müslüman kafasıyla bunu anlayamazsın' dedi. Ben de kendimi tutamadım, 'Siz nasıl anlıyorsunuz' dedim."[161]

Yukarıda ifadelerini aktardığımız kızın kendi kimliğini sorgularken geçirdiği değişimin evrimi, 1980 askeri rejimi sonrasında, daha önce ideolojik kutuplaşma içinde tıkanıp kalmış kimliklerin açığa çıkmasının muhtemel bir örneği olarak ele alınabilir. Gene ay-

159. Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum - Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Nehir, 1991, s. 224.

160. C. Aktaş, *a.g.y.*, s. 225-6. 161. *A.g.y.*, s. 229.

m bağlamda, bu kız örneğinde İslami inancın, ideolojik kutuplaşmanın terimlerinin tıkandığı noktada bir kimlik zemini oluşturduğunu da görmek mümkün.

Bir kez daha ifade edersek (araştırma sırasında) otuzlarının ortalarında olan bir grup kadın için 1980'lerin ilk yılları tesettüre eğilim gösterdikleri dönemdir. Diğer belirgin özellik de aynı kadınların bu yıllarda üniversite öğrencisi olmalarıdır. Bu kadınların çoğunluğu üniversiteye girmeden önce İslam'a yöneliş içine girdiklerini ancak tesettürü benimseme kararını üniversite yıllarında verdiklerini belirtmiştir. Bu bağlamda, bu kadınlar için, kimliklerini ayrımlama zemini bulmalarında içinden geldikleri birincil toplumsal çevreden çok üniversite ortamı daha etkin olmuştur. Bunun gerçekleşme sürecinde üniversitede kendilerine benzerlerden oluşan bir grupla karşılaşmalarının önem kazandığı söylenebilir. Birçok kadının tekrarladığı ifade biçimi de bunu desteklemektedir: "Başka tesettürlü kızların olduğunu gördüm, ben de kapandım." Bu ayrıca daha önce değinilen İslami tesettür eğiliminin metropole özgü olduğu yaklaşımını da destekler görünmektedir.

1980'lerde üniversite öğrencisi olan ve bütünleşme içine girdikleri bir grubun parçası olarak örtünen bu kadınların yanında, bir önceki kuşaktan bir kadının durumu farklılık göstermektedir. Kendi fabrikasında yönetici olarak çalışan 44 yaşındaki bu kadının kendi gelişimini aktarışı bu farklılığı göstermesi bakımından ilginçtir: "Ben her zaman inançlıydım. Tahsil hayatı ve çevre bizi yaşamamız gereken hayattan alıkoydu. 36 yaşında 80 senesi hacca gitmek nasib oldu. Hac dönüşü örtündüm ve şimdi İslam'ın gereklerini yerine getirmeye çalışıyorum."

İslam'a ve tesettüre yönelişlerine neden olarak görüştüğüm kadınların çoğunluğu, toplum içindeki yanlışlara, inançla birlikte gelen huzura ve yaşamın maddi olarak algılanmasının sınırlılığına değinirken, görüşme formunun kişinin kendisi tarafından yazılarak doldurulmasını istediğim bir mülakatta farklı tipte bir cevapla karşılaştım. 31 yaşındaki cevaplayıcı İslam'a ve tesettüre yönelişini yazıyla şu kelimelerle ifade ediyordu: "Zamanın geldiğini düşündüm ve başladım. Hiçbir etki altında kalmadan, kendi istek ve irademle ve farkında olarak." Görüşmeci olarak gerçekleştirdiğim mülakatlarda rastlanmayan bu kendini dayatan, savunmacı ifade biçiminin

yazılı ifadede ortaya çıkışı ilginçtir. Bu bana, yüz yüze, kişisel bir ilişki kurarak toplanan bilgi ile yazı arasındaki farka ilişkin bir izlenim verdi. Kanımca mülakat sırasında kurulan ilişki ortamının daha kişisel ifadeleri almayı mümkün kıldığını, yazılı ifadenin ise kişisel nüansları vermekten çok, kalıp tutumları yansıttığını varsaymak hatalı olmayacaktır. Bu aynı zamanda, sosyal bilim araştırmalarının cevaplayıcının kendi ortamında onunla doğrudan ilişki içinde gerçekleştirilmesinin gerekliliğine ve inancın kişisel düzeyde şekillenmesini görebilmekte İslamcı yayınların metin analizlerini yapmanın belirli sınırlılıklar taşıdığına dikkat çekmesi bakımından önem kazanmaktadır.

Kadınların diğer baş örtme biçimleri ile İslamcı kadınlara özgü olan tesettür arasındaki farklılaşma açısından ortaya çıkan toplumsal ve kültürel simgeciliğe de değinmek gerekmektedir. Örneğin, "türban" kelimesi daha önceleri çoğunlukla kentli seçkin ailelerin yaşlı kadınlarına özgü bir baş örtme biçimini tanımlamak için kullanılırdı. İzlenimler düzeyinde, denebilir ki, çoğunlukla Cumhuriyet kuşağından bir kadının yaşlılıkla birlikte dış giyimine kattığı bir öğe olarak ortaya çıkardı türban. Burada genel olarak yaşla gelen bir tür muhafazakârlık veya dinsel inanç özelliğinin de bulunduğuna rastlanabilirdi; ancak bu, laik cumhuriyetçi etik ile bir karşıtlık olarak algılanmazdı. Belki de bu tür bir simgeciliğin zihinlerin arkasında bir yerde varlığını sürdürüyor olması nedeniyle türban, tesettür mücadelesi veren üniversite öğrencilerine bir "çözüm" olarak resmi yönetimler tarafından öne çıkarıldı. Öte yanda ise başörtüsü, genellikle geleneksel bir öğe olarak, kırsal kökenden gelen ve/veya ayrıcalıksız kesimlerin kadınlarına özgü olarak değerlendirilegelmiştir. Bunun kırdan kente göçle çok önemli bir değişim gösterdiği de söylenemez. Tarzdaki küçük bazı değişikliklerle başörtüsü kullanımı özellikle kentteki ilk kuşakta bir süreklilik simgesi olarak korunmuştur. Ancak toplumun daha yüksek statülü ve eğitimli kesimlerinde, farklı statü gruplarındaki kadınların geneli için başörtüsü bir "düşük statü" öğesi olarak algılanmaktadır.

Bu araştırmada incelenen kadınlar bağlamında yeni örtünme biçimi, tesettür, yukarıda resmedilenden farklılık göstererek, yüksek eğitimli ve meslek sahibi bir kadın grubunun özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kadınlar için başörtüsü kullanmanın simgesi bir

düşük statü göstergesi olmaktan farklılaşmış, yüksek dinsel ahlakın ve bir kimliğin öğesi olmaya doğru bir kayma göstermiştir. Bu değişim, daha önce Binnaz Toprak'ın çözümlemesine atıfta bulunarak tartıştığımız İslami elitin kendine merkezde bir yer açması sürecinin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun yalnızca Türkiye'ye özgü olmadığı da söylenebilir. Ernest Gellner'in işaret ettiği gibi "Dışardan bakanların zannettiklerinin aksine bir Müslüman kentindeki tipik bir Müslüman kadını büyükannesi örtündüğü için örtünmez, büyükannesi örtünmediği için örtünür: Büyükannesinin köyünde, tarlada işi başından aşkındı; türbe ziyaretine örtünmeden gider, bunu kendisinden daha iyi durumdakilere bırakırdı. Kız torun büyükannesinden daha iyi durumdakilere katılmasını kutlamaktadır, büyükannesine bağlılığını değil."[162] Geleneksel kodlarla yeni dinsel simgesellikler arasındaki sürekliliklerin ve süreksizliklerin değerlendirilebilmesi için bu alanda yoğunlaşan çalışmalara ihtiyaç vardır.

Mısır'daki Bir Araştırma Üzerine

İslamcı kadınların kimlik özelliklerini incelemeye yönelen bir başka araştırma Arlene Elowe MacLeod tarafından 1983-84'te Mısır'da bir grup tesettürlü alt orta sınıf çalışan kadın üzerine yapılmıştır. MacLeod'un incelediği kadın grubu gerek toplumsal ve ekonomik statüleri bakımından gerek çalışma profilleri bakımından burada ele alınan araştırma grubundan büyük ölçüde farklılık göstermektedir. MacLeod, 1980'lerde Mısır'da alt orta sınıf çalışan kadınlar arasında örtünmenin genel bir eğilim olduğunu belirtir. Her iki araştırmanın incelediği kadın gruplarının birbirinden çok farklı olduğu açıktır. MacLeod kendi incelediği kadın grubu için kimlik ve rol arasında bir *ikilem* yaşandığını belirtmektedir. Buradaki araştırmanın kadın grubu açısından ise bir *belirsizlik*'ten söz etmek gerekecektir. Diğer bir farklılık, MacLeod'un görüştüğü kadınların ifadelerinde örtünmeye dinsel, İslami bir atıf yapılmamasında ortaya çıkmaktadır: Bu kadınlar için İslami tarzda giyinme, dışarda ücretli çalışmayı sürdü-

162. Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, s. 16, Londra ve New York: Routledge, 1992.

rürken bu giyim tarzının eş ve anne kimliklerini belirtmesi bakımından anlam kazanmaktadır. Burada resmedilen durum bu kitapta ele alınan araştırmada izlenenden epeyce farklıdır.[163] Bu araştırma boyunca hiçbir kadın cevaplayıcı İslami giyimin eş ve anne rollerini kamusal alanda belirtmesinden söz etmemiş, bunun yerine tesettürün İslami inançlarının çok önemli bir boyutu olduğunu sıklıkla vurgulamıştır. Sonuç olarak MacLeod, Kahire'nin alt orta sınıf çalışan kadınları için İslami giyimin bu toplumsal bağlam içinde iki yönlü bir nitelik taşıdığını belirtmektedir. Bu giyim tarzına yöneliş bir yanda kadınlar için değerli addedilen bir kimliği ve statüyü tehdit eden bir durumu, protestoyu simgelerken, diğer yanda ise kadınların cins olarak şüphe altında olmalarını ve eve bağlı kabul edilmelerini onaylayan görüşü benimsemeleri anlamına gelmektedir. MacLeod'a göre, bu durum uyumlanma sürecini de içeren bir tür simgesel protesto biçimidir. Bu çalışmanın başka yerlerinde "kimliğin ayrımlanması" olarak ele alman süreç, MacLeod'un çalışmasında uyumu da içeren karmaşık bir protesto olarak ele alınmaktadır. MacLeod çözümlemesini Gramsci'nin hegemonya tartışmasının içinde bir yere oturtmaya yönelmekte, incelediği kadınların da İslami giyime din çerçevesinde atıfta bulunmaması bu eğilimini kolaylaştırmaktadır. MacLeod çalışmasında, hicabın kadınların gündemine gelmesinde Mısır'daki İslamcı hareketlerin hegemonya mücadelesi içindeki yerine hemen hemen hiç değinmemektedir.

163. Arlene Elowe MacLeod, *a.g.y.* MacLeod da vaka araştırmasının sınırlarının ve üstünlüklerinin farkındadır. Vaka araştırmasının geniş ölçekli saha araştırması gibi bir kanıtlama gücü taşımadığına, ancak kadınların yaşamlarının dinamiklerine, saha araştırmalarının içermediği içerden bir bakış açısı getirebileceğine işaret etmektedir.

Kamusal Alan ve Özel Alan Arasındaki Dolayımın Mantığı

KADININ kamusal alanda yer alması, kamusal alan ve özel alan ikiliği ve ilgili kavramlaştırmalar Batı'da on sekizinci yüzyıldan itibaren gündeme giren ve gündemdeki yerini sürdüren bir tartışma alanıdır. Bununla birlikte bu kavramlaştırmaların toplumsal cinsiyet çerçevesi içinde derinlik kazanması yirminci yüzyılın sonlarında, kadın tarihçiliğinin toplumsal cinsiyeti tarihin içine yerleştirmesi ile birlikte gündeme gelmiştir.[164] Özel alanın kendine özgü bir tarihi ve kendi başına bir çalışma alanı olduğunun benimsenmesi ile birlikte kendine ait bir gerçekliği olduğu kavranmış, özel alan bağlamında kültürel farklılaşmaların ve analojilerin toplumsal cinsiyeti anlamada önemli bir yeri olduğu giderek gündeme girmiştir. Kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrıma bizim kültürümüzde karşılık gelen mahrem/namahrem[165] ayrımı belki de kamusal/özel alan ayrımından daha da belirgin biçimde kültürün cinsleri nasıl ayrı ayrı yerlere koyduğunu ve cinsel töreleri gösteren daha temelli bir sınıflandırmayı içinde barındırmaktadır. Mahrem ve namahrem terimleri evliliğin mümkün olduğu veya olmadığı kişileri birbirinden ayrıştırmakta, uzak durulması gereken yabancıları tanımlamakta ve diğer boyutlarıyla birlikte toplumsal cinsiyet planında meşru bir ala-

164. Leonore Davidoff, "Beyond The Public and Private: Thoughts on Feminist History in the 1960s", teksir edilmiş metin.

165. Mahremin birkaç anlamı vardır. i. Şeriatın yasak ettiği, haram. ii. Evlenmeyi şeriatın yasak ettiği, nikâh düşmeyen. iii. Yakın akrabadan olduğu için kadınların kendisinden kaçınmadığı. iv. Biriyle içli dışlı, her türlü işlerini bilen. Namahremin anlamları ise: Nikâh düşen, kendisinden kaçılan erkek, yabancı. Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, 1. baskı, İstanbul: Bilgi, 1971.

mn etrafını çerçevelemektedir. Ancak bu dinamiklerin Türkiye kültürünün bir parçası olarak kendi içlerinde incelenmesi hâlâ gerçekleşmemiştir. Bu nedenle tartışma ve karşılaştırma için ortak bir zemin bulabilmek için burada –birbirlerine tümüyle denk düştükleri gibi bir varsayımı da benimsemeden– kamusal/özel alan ve mahrem/namahrem terimlerini birbirlerinin yerine kullanmak söz konusu olacaktır.

Kamusal alan ve özel alanın özgül kültürel biçimlenmelerinin anlaşılması gerekliliği bir yana, diğer bir boyut da bu iki alan arasındaki *dolayım*'m mantığının farklılaşarak ayrı bir sorunsal olarak ortaya çıkmasıdır. Hem İslami kesimin kadınları hem de "modern" kesimin kadınları için, kamusal alan ve özel alan arasındaki dolayım ve geçişlilik farklılaşan süreçler halinde ortaya çıkmaktadır. Modernleşme paradigması içinde, "modern" kesim için bu iki alan arasındaki geçişliliğin özerk olduğu varsayımı geçerlidir. Öyle varsayılır ki, kadın kamusal alanda yer aldıkça özel alan da dönüşüme uğrar; cins rolleri aile-içi ilişkiler vd. bu sürece paralel bir değişim gösterir. Bir eğretilemenin terimleriyle ifade edersek, kadınlar kamusal alana doğru yayıldıkça, kamusal alan da özel alanın içine doğru yayılır. Yani özerk bir geçişlilik dinamiği işleyiş gösterir.

Yüksek eğitim ve meslek sahibi olarak kamusal alana tesettürleri ile birlikte adım atan İslamcı kadınların durumunda, *bu geçişliliğin tanımının* da birlikte taşınması, zira bu süreç içinde özel alana, mahreme ilişkin değerlerin ve tanımların da bu alana taşınması gündeme gelmektedir. Eğer tesettür bir simgeyse her şeyden önce bu iki alan arasındaki geçişliliğin/geçişsizliğin bir simgesidir. Bu kadınlar kamusal ve özel alan arasında dolayımlanmada özel alanın değerlerini kamusal alana taşımaktadırlar. Dolayısıyla bu durumda söz konusu olan özel alanın kamusal alanın içine doğru yayılmasıdır. Kuşkusuz bu, böyle değerler aracılığıyla kamusal bir ahlak arayışını da gündeme getiren İslamcı hareketin genel dinamiğinin önemli bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Sonuç olarak, tesettür içindeki kadınlar, "nötrleştirilmiş", öznel anlamda kamusal alandaki erkekliğin "erişemediği", güvenli kesişim alanında bir dolayım gerçekleştirme yönelişindedirler. Ayrıca, daha önce sözünü ettiğim "kendi kendini modernleştirme" burada tekrar gündeme gelmektedir. Bu güvenli alan içinde kadınlar ücretli çalışma hayatına girerler, siya-

sete, siyasal kampanyalara katılırlar, kendi tesettür stillerini ve modalarını yaratırlar, Cihan Aktaş'ın deyimiyle kendi seslerini bulma arayışma girerler. Buna yönelmek için "Batılı" normlara ya da modernliğin normlarına uyum göstermek ihtiyacını da hissetmemektedirler, çünkü bu dolayımın çerçevesini çizen bir inanca ve *tevhid* kavramından türeyen bir toplumsal duruşa sahiptirler. Bu dolayımın işleyişinde *tevhid*, bir bütünlüğün korunması bağlamında merkezi bir kavram olarak ortaya çıkar. Bugünün radikal İslamcısı için tevhid kavramı felsefi, teolojik tartışmalar ve yorumlarla sınırlı değildir. Tevhid kavramı giderek toplumun *işleyiş*'ine ilişkin olarak ele alınmaya başlamıştır. Günümüz İslamcılarının yorumu içinde tevhid, artık Allah'ın birliği ile sınırlı değildir ve bu yorum içinde, bu dünya/öteki dünya, doğa/doğaüstü, varlık/öz, ruh/beden gibi ayrımların –evrenin bir bütün olarak ele alındığı bir bakış açısından– aşıldığı düşünülmektedir. Bugün tevhid kavramı etrafında sınıflar arası ilişkiler, insanların durumu, birey ve toplum arasındaki ilişkiler, toplumsal kurumlar, aile, siyaset, kültür, toplumsal ahlak gibi konular tartışma alanına girmiştir.[166] İslami inancın çerçevesi altında toplumsal cinsiyet normlarını kamusal alana taşıyan kadınlar, orada, tevhid'in kucaklayıcı gücü sayesinde, modernizmin "evsizliğinden" farklı olarak "hâlâ evlerindedirler": "Modernizmin anlamdan ve amaçtan yoksun bırakarak evsiz barksız kıldığı çağdaş insanın dışarıda veya içeride, tek başına ya da kalabalıkta kendini anlamlı ve amaçlı bir varlık olarak yeniden evinde ocağında, yurdunda yuvasında hissetmesini sağlamanın, tevhidi ilkelere dönüşten başka bir yolu yoktur."[167] Özel alan kamusala doğru yayıldıkça, geçişlilik özerk olmaktan öte, tanımlı ya da yeniden tanımlı hale geldikçe ve kadınların, uygun toplumsal cinsiyet normları ve inancın simgesel sınırlarını birlikte çizerek kamusal alana taşımalarıyla artık bu alanda da kendilerini "evlerinde" hissetmelerinin imkânları öznel anlamda yaratılmış olur.

Sonuç olarak, kamusalın ve özelin kesiştiği alanda, geçişliliği tanımlayabilmek ve bir geçiş sağlamak için seferber edilen bütün bu

166. Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, 2. baskı, İstanbul: Düşünce, 1980, s. 40, s. 97.

167. Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekirliği*, İstanbul: Beyan, 1992, s. 248.

simgesel operasyon, kadınların durumunda, benliğin korunması için bir zırh gerektirmektedir: Toplumsal ve kültürel terimlerle bu zırhı "kimlik" olarak nitelendirebiliriz. Kimliğin bu kuruluş biçiminde, beden, benlik ve kimliğin oluşturduğu örüntünün daha sık ve kuşatıcı bir dokuya sahip olduğu söylenebilir. Tesettür içindeki kadın imajı kamusal alanda "kendi içine kapanmış" bir bedeni imlemektedir. Toplumsal ve kültürel anlamda ise bu varlık biçiminin farklı bir kimliği ayrımlamanın sınırlarını çizdiği varsayılabilir. Böylesi bir ayrımlama girişimi üç boyutta eşzamanlı olarak işleyiş gösterecektir: erkekler ve kadınlar arasında ve Batılı/modernist duruş ve yerli/İslami duruş arasında. Bu ayrımlama ile birlikte gelen, öznel anlamdaki güç veya bütünlülük hali, kültürel benliği ve kimliği *bir arada*, *ortak* bir temel üzerinde pekiştirmektedir. Bu ayrımlamanın bir biçimde modernliğin tanımladığı kapsamdaki benlik ve kamusal benlik ayrışmasının da yerine geçmeye yöneldiği ya da tersyüz ettiğine atıfta bulunmak mümkündür. Birbiriyle sıkı bir örüntü içinde yer alan bu düzeylerin kamusal anlamdaki ifadesi kimliktir ve yukarıda tartışıldığı haliyle bu süreçler kamusal alan ve özel alanın örtüştüğü alanda işleyiş gösterir.

Leonore Davidoff kamusal alan(lar)ın anlaşılmasının merkezi yerini tartışırken kimliğin kuruluş sürecine atıfta bulunur ve yukarıdaki tartışmayı boyutlandıran bir görüş ileri sürer: "Bir kez kabul edildiğinde *kimliğin* yaratılmasına ilişkin anahtar soruların aile, çocukluk ve evin ötesine taşınması gerekir. Kamusalın ve özelin arasındaki düzensiz, yıpranmış sınır, kimliğin biçimlendiği alan olarak görülmelidir – toplumsal cinsiyet kimliğinin olduğu kadar, etnik, ırksal, sınıfsal kimliğin de."[168] Kamusal alana adım atan ve bu alanda bir kimlik geliştiren İslamcı kadınların durumunda Davidoff'un değindiği husus önem kazanmaktadır, çünkü burada da kimlik, kamusal ve özel alanın sınırlarında dolayımlanarak oluşmaktadır. İslamcı bir kadın yazarın ifadesiyle bu süreç "müslüman kadının aile ve toplum arasında sosyalleşmesi" ve "...müslüman olan bireyin öz varlığından başlayarak evrensel ümmete doğru genişleyen yeniden 'toplumsallaşma' çabası..."dır. C. Aktaş, kadını özel alanla sınırlandıran "ataerkil geçmiş" karşısında eleştireldir; İslami söylemde ka-

168. Leonore Davidoff, *a.g.y.*, s. 24.

dının toplumsallaşmasına karşı işleyen "fitne" ve "fesad" gibi kavramları (kadın cinselliğinin kaosa yol açtığı türünden kavramsallaştırmaları) yadsımaktadır. Yazar şu sonuca varmaktadır: "Fitne ihtimaline karşı yaptırımlar, bir insan cinsinin insanlık durumunu ezip geçecek boyutlara uzatılmamalıdır. Zaten Kur'an, insanların nefislerini düzelterek fitneden kaçınmaları için ölçüleri ve yaptırımları belirlemiştir. Kadında İslami örtü, cinsel özelliğine bağlı olarak toplum içine gereğince çıkabilmesinin ölçüsü olmuştur. Ve zaten örtünün varlığı, kadının toplum içindeki varlığıyla tanımını bulmaktadır. Bir başka ifadeyle, örtü olgusu zaten özünde *toplumsal olanla* ilgilidir."[169]

Buradaki ele alış biçiminde de tesettürün toplumsal cinsiyet kimliğinin altını nasıl çizdiği görülmektedir. Ancak İslamcı kadınların bakış açısı içinde toplumsal cinsiyet kimliklerini kurmalarında bir başka ayrımlama, gelenekselin belirli boyutlarının, en azından kavramsallaştırma düzeyinde reddi söz konusudur. En genel anlamda "geleneksel", İslamcılar için çoğu zaman sorunlu bir kavram olagelmiştir, çünkü geleneksel/kültürel olanın nerede bittiği, dinsel/İslami olanın nerede başladığı problemi hep gündemde olmuştur. İslamcı kadınlar için kendini kavramlaştırma, kendilerini kültürel anlamda süreklilik içinde addettikleri ya da addedildikleri "geleneksel kadın imajı"nın reddedilmesiyle başlamaktadır. Cihan Aktaş'm çizdiği tipoloji içinde ve onun kelimeleriyle geleneksel kadın, yalnızca kocası ve çocukları için yaşayan, kendini evişlerine adamış, edilgen, boyun eğen, bazıları dışarıda çalışan, yani üretken, bazıları çalışmayan, dolayısıyla asalak, genellikle dinsel inancı olan ama inancının derinliği ve ona eşlik eden bir dünya görüşü olmayan, kocasının sonra da çocuklarının gözüyle dünyaya bakan kadındır. Kendine güveni yoktur, çünkü kocasımn desteği olmadan varolamaz. Bilincin yokluğunda, onunkisi yalnızca bir kaçıştır. "Yaşamını kendine ait somut bir sorumluluk olarak görmek yerine, başkalarının eline teslim etmiştir ve kendisinden daha hareketli/cesaretli birileri aracılığıyla izlemiştir hayatı."[170] Aktaş'a göre bugün aydm müslüman kadın, bu geleneksel kadın sterotipinin sınırları içinde al-

169. Cihan Aktaş, *a.g.y.*, s. 13-28.
170. Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan, 1988, s. 81-103.

gılanılmak istenmektedir. "Bilinçli müslüman hanımlar toplumda etkin konumlar edineceklerine evlerine kapanarak toplumdan tecrit olsunlar, kafes arkalarına gizlensinler, evlere kilitlensinler, ev işlerinin kısır döngüsüne takılıp gitsinler de ortalıkta görünmesinler istemişlerdir."[171]

İdeal haliyle ele alınan "aydın müslüman kadın" imajı bir yandan "geleneksel kadın" imajı ile karşılaştırma ve karşıtlıklar içinde resmedilmekte, diğer yandan da kamusal alanda yer alma, "yeniden toplumsallaşma" yoluyla geleneksel kadın imajından bir tür kurtuluş gerçekleştirilebileceği varsayımı yapılmaktadır. Bütün bu ayrımlama çabalarının arkasında ise aslında başka tür bir gelenekle süreklilik korunmaktadır. Aydın müslüman kadın[172] C. Aktaş tarafından bir arketip olarak, tarihteki kahraman, eğitimli, cesur, onurlu, iffetli, üretken kadınlarla devamlılık içinde görülmekte, ancak bu durumda bütün bu niteliklerine İslami özellik atfedilmektedir. Dahası aydın müslüman kadın insan/kadın kimliğine bilinçle sahip çıkarak koşullarını sorgulamaktadır. Toplumsal bir duyarlılığa sahiptir; geleneksel kadının aksine dünyaya kendi gözleriyle bakmayı, kendi elleriyle dokunmayı amaçlar. Bunun için çevresindeki olumsuz koşulları değiştirmeye çalışmak da dahil her çabayı gösterir. Erkek ile ilişkisi kadını olumsuz anlamda körleştiren bir hiyerarşi ilişkisi değildir. İslami doğruların ışığında kişiliğini yeni bir temele oturtmaya çalışırken kendisini çevresinden ve ailesinden yalıtmaz. Evlenip evlenmeme hakkına sahiptir. Eğer evliliği seçerse, bu iyi bir eş olacağı anlamına gelir. Evliliği tarafından belirlenmeyi beklemez, onu yapmaya, İslami doğruların ışığında onu yeniden kurmaya çalışır. Evlilik, geçmişini silip atan, yaşamını yeniden yapan bir baskı makinası değildir. Evlilik kutsaldır, aile de öyle. Ama bir tabu değildir; anneliğin yanı sıra kadın toplumsal anlamda da etkin olabilir. Ev işini ve diğer faaliyetleri (dikiş, nakış, vs.) yeteri kadar yapar. Kendini bunlara adamaz ve bunlar tarafından onaylanmayı beklemez. Okur, ya-

171. Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekirliği*, s. 155. Aktaş burada İslamı kadını kafes arkasına itmekle suçlayan görüşün şimdi bunu kendisinin yaptığına işaret eder.

172. Buradaki "aydın müslüman kadın" tiplemesi için Cihan Aktaş'ın Sistem İçinde Kadın'da kurduğu ideal tiplemeye, kendi ifadesine sadık kalarak atıfta bulunmaktayız (s. 121-56).

zar, düşünür, tartışır, anlatır. Aydın olarak kabul görmek için üniversite mezunu olması gerekmez: Geçmişindeki çok çalışan kahraman kadınları, Kara Fatma'yı, Nene Hatun'u, Bombacı Emine'yi kendine örnek alır (Burada Aktaş tarafından "geçmişten örnek alınacak kadınlar" olarak Milli Mücadele'nin kahraman kadınlarının gösterilmesi ayrıca ilginçtir).

Yukarıda Cihan Aktaş'ın terimleriyle çizdiğimiz "aydın müslüman kadın" ideal imajı çerçevesinde, görülebileceği gibi, evlilik hayatının, evli kadın olmanın, erkek egemenliğinin bütün arazları gelenekselliğe atfedilmiştir ve İslami doğruların ışığında bunların çözüleceği varsayılmıştır. Burada aydın müslüman kadının da iyi bir eş olacağının garantisi verildiği ölçüde geleneksel kadın imajıyla devamlılığın temel öğesi dokunulmadan kalmış olmaktadır. "Kadının yeniden toplumsallaşması" önermesi içinde cinsiyet rolünün asli öğesi olan "iyi bir eş" olma vurgusu merkezi önemini korumaktadır. Dolayısıyla "gelenekselllik" ve "modernlik" kutuplaşmasının altında yatan fikrin, modernleşme sürecinde kadının kamusal katılımının asli görülmesiyle birlikte yeniden ele alınması gerekmektedir. İslamcı kadınlar İslami inancın kuşattığı varlık alanı içinde kamusal alana geçişi talep ederken, bir biçimde, İslami çerçeveyi bugünle uyumlu bir hale getirip modern durumun kadınlar için açtığı imkânlarla uzlaştırarak, kendi "modernleşme" versiyonlarını gündeme getirmeye, "modernizmi ters yüz etmeye", "kendi kendilerini modernleştirmeye" yönelmektedirler. Bu kadınların durumunda önü açılmak istenen, gelenekselliğin smırlarından sıyrılmak yolunda bir tür "kurtuluş", kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırları tanımlayıp kendi toplumsallaşma versiyonlarını yerleştirerek (inanç etrafında) güvenli bir varoluş alanı yaratmaktır. Kandiyoti'nin terimleriyle, bir ideolojik sistem olarak İslam yalnızca kadınların boyun eğme yaşantılarını etkileyen bazı birleştirici kavramlar getirmekle kalmaz; bu kavramlar, kadınlık durumunun ve *femininite*'nin öznel yaşanışım etkiledikleri ölçüde, bizatihi kadın cinselliğinin kültürel olarak tanımlanmış denetim biçimlerinin içinde gömülüdür. Kültürel denetimler, bir kişinin toplumsal cinsiyeti olan bir özne olarak kuruluşunu yakından etkilediği ölçüde kendini tanımlamanın daha derin bir düzlemini de birlikte getirirler.[173] Dolayısıyla eğer çözümlememizi "Bu normları bir reçete halinde kadının eline

tutuşturmak da İslam ideolojisinin amacıdır" ve kadınlara " 'ideoloji aktarıcılığı' görevi vererek, onlara evdışında bir etkinlik alanı açarak kadınlar açısından cazip hale gelmektedir"[174] gibi bir düzlemde sınırlandırırsak, belki İslamcı kadınlar için sınırlı toplumsallaşma imkânlarına işaret etmiş oluruz ama Kandiyoti'nin ifadesiyle kendini tanımlama düzeyinde toplumsal cinsiyet öznelliğini oluşturan dinamikleri görebilmek için gerekli ipuçlarını yakalayabilmekten de uzaklaşırız.

173. Deniz A. Kandiyoti, "Emancipated but not Liberated?: Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, Cilt 13, Sayı 2, Yaz 1987, s. 319-20.

174. Serpil Üşür, "Radikal İslamcı İdeoloji ve Kadının Kimliği Sorunu", *Onbirinci Tez*, Sayı 9, 1989, s. 82, 87.

Sonuç Yerine



DEVLETİN, reformcu ideolojilerin ve İslam'ın birbirleriyle "kadın sorunu" etrafındaki ilişkilerini Mısır, İran ve Türkiye örneklerinde incelediğimizde hem koşut bazı süreçlerin hem de farklılıkların yaşanmış olduğu söylenebilir. Belirgin bir özellik olarak ortaya çıktığı haliyle "kadınların durumlarının iyileştirilmesi" ve "kadınların eğitimi" gibi temalar, öncü erkeklerin profeminizminde, kendilerini "çağdaş erkeklere" dönüştürme yönelişi ve buna eşlik eden toplumsal yeniden inşa vizyonu içinde ortaya çıkan geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıl temalarıdır. Türkiye'de Cumhuriyetçi reformların oluşum yıllarında kadın sorununun gelişkin bir yasal çerçevesi reformların öncü gücü olan erkeklerin çabalarıyla ortaya çıkarken, Mısır'da buna koşut giden süreçte iktidara yönelik hiçbir siyasi güç ya da birey bunu merkezi olarak ele almamıştır.

Her iki ülkedeki durumun farklılaşması, daha sonraki dönemlerde, Mısır kadınlarının kendi hakları için daha etkin bir biçimde hareketlilik göstermesi, bunun yanı sıra Türkiye'deki kadın etkinliğinin göreli olarak daha az özerk ve enerjik olmasıyla ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, Mısır'daki birçok kadın hareketi Mısırlı kimliğini ve aslına uygunluğu, sıklıkla ve sürekli bir ilgi içinde sorunsallaştırırken, bu durum Türkiye'de modernlik ve gerilik/geleneksellik gibi karşıt temaların vurgulanagelmesi ile birlikte kültürel bir karşıtlık olarak yaşanmıştır.

Öte yandan İran'ın durumunda, modernleşme çabaları, daha ilk döneminden itibaren İslam'ın bir meşruiyet dayanağı olarak görülmesiyle birlikte gitmiştir ve bu gerilim giderek daha baskıcı tedbirleri gündeme getirmiştir. Najmabadi'nin tartışmasında görüldüğü

haliyle modernlik ve namus kavramı arasında hep varolmuş olan gerilim değişik durumlarda kadınların örtünmesi ya da örtülerinin açılması biçiminde tezahür etmiştir. Mısır, İran ve Türkiye örneklerinin gözden geçirilmesi sonucunda, bu coğrafyada erken yirminci yüzyıl seçkinlerinin kadın sorununa ilişkin zihinsel çerçevesinin temel öğesinin, Modernleşme/Batılılaşma açılımları ile meşruiyet arayışının sınırlamaları arasındaki gerilim ve kritik dengede odaklaştığını söyleyebiliriz.

Türkiye'nin durumunda simgesel nitelikte hayati bir öğe olan kadın giyim kuşamı, kültürel kutuplaşmanın en belirgin işareti olarak ortaya çıkmış ve farklılaşma, kimlikler temelinde modernliğe atıfta bulunma ya da tepki gösterme eksenleri üzerinde oluşmuştur. Kadın giyim kuşamının söz konusu eksen etrafında kimlik ve kimlik siyasetleri düzleminde kendini açığa çıkardığı izlenmiştir. Bu önerme temelinde bu çalışmada İslamcı kadınların, kimlik boyutunda ele alınması amaçlanmıştır.

Bu çalışmada beden, benlik ve kimlik arasındaki etkileşimlerin ortaya çıkarttığı kendine özgü bir şekillenme olduğu varsayılmış ve bunun sonucu olarak *İslam'ın bedeni ve cinselliği nasıl algıladığı* gözden geçirilmiştir. Görüldüğü haliyle, İslami önkabullerle birlikte, (meşru evlilik bağı içinde) cinselliğe meşru bir alan tanınması, bedenin her hücresinin duyarlı kabul edilmesi ve bedenin sürekli ve tanımlanmış bir ilginin odağı olması türünden kavrayışların bedenin *kıvrımlarının* nötrleştirilmesi ihtiyacını da birlikte getirmesi söz konusudur. *Ten* sözcüğü, biyolojik anlamının ötesinde, beden yüzeyinin, duyarlılık, cinsel güdüler ve arzu barındıran bir varlığı olduğunu ve karşıt güçlerin etkileşim içinde olduğu bir alanı imlemektedir. Burada beden, ten ve benlik arasındaki etkileşimlerin odağı durumundadır. Benlik duygusu beden duygusu ile yakından bağlantılıdır: Her ikisi de bir arada ve aym şekilde anlamlandırılır. Kamusalın başladığı yerde benliğin *hatları* bedenin *kıvrımlarında* yeniden tanımlanır. Günümüz bağlamında, İslamcı kadınların durumunda, kamusal ve özel alanın sınırlarında, beden/ten ve beden/benlik arasında bir uzlaşma/uzlaştırma ihtiyacı tesettür yoluyla sağlanmaya çalışılmakta, kimliğin *kesin çizgileri* içerisinde anlamlandırılmaktadır.

Öte yandan toplumun bu kesimi için, Batılı/modern kodların yayılması da "kültürel benliği" aşındırıcı olarak algılanmakta ve İs-

lam, içinde hem ayrımlayıcı stratejilerin farklılığı belirlediği hem de güvenli bir zeminin oluştuğu, ontolojik anlamdaki bir karşı alanı içermesi bakımından önem kazanmaktadır. Burada, modern durumun birlikte getirdiği kodlar karşısında doğrudan ve bütünsel bir tutum *geliştirme* bağlamında "kendi kendini *modernleştirme* ve modernliği tersyüz etme" stratejilerine de yer vardır.

Bu çalışmada ele alınan yüksek eğitimli ve meslek sahibi kadınların durumunda tesettür bu stratejileri iki yönüyle örneklemektedir. Bunlardan ilki, tesettür yoluyla geleneksellikten ve geleneksel kadın imajından bir ayrımlama yapma çabası ve aynı zamanda kültürel olarak kabul gören namus, iffet gibi cinsel törelere yeni bir tanım getirme durumudur. İkinci olarak ise, bu birincisi ile birlikte, modernin ya da modernliğin içeriğini tersyüz edip "modern olmaya" yeni öznel bir tanım getirerek, eğitim ve meslek gibi modernlik tarafından kodlanan alanlara geçiş talebidir. Ayrıca, belirli bir tesettür stili norm olarak ortaya çıkmışsa da, giyimdeki çeşitliliklerin ve *feminen* kaygıların ve şıklığın varlığı da bu kodları tersyüz etme işleminin bir parçası olarak görünmektedir.

Seçilen yöntemin sonucu olarak bu çalışma içinde yapılan araştırmada istatistik veri sağlamak yerine, bir grup portresi çizmeye çalışılmıştır. Yanı sıra İslamcı kadın yazarların edebi metinlerinde ortaya çıkan kendi imajlarıyla birlikte, bu kadınların kendileri için tanımladıkları "alanı" kavramlaştırmak bir ölçüde mümkündür. Bu araştırmada kendileriyle mülakat yapılan kadınlar çoğunluğu otuzlu yaşların ortalarında ve son 20 yıldır İstanbul'da yaşamakta olan, hepsi üniversite mezunu ve ücretli işlerde çalışan, yine çoğunluğu evli, eşleriyle ve çocuklarıyla birlikte yaşayan, tesettürü benimsemiş kadınlardır. Bu kadınlar anneleriyle uzak ve saygı temelli bir ilişki, kendi kızlarıyla ise daha yakın ve sevgi temelli bir ilişki kurduklarından söz ettiler; bu bağlamda Türkiye'deki genel eğilimin bir parçası oldukları söylenebilir. Eşleri olan erkeklerle tanışmalarının biçimi ve bu biçimin farklılaşması ile koşut giden evlilik tarzları ile evdeki işbölümünün boyutları arasında ilişki görüldü. Çoğunluk olan ve kendi tercihi ile eşini seçerek evlenmiş kadınların evliliklerinde, geleneksel, görücü usulü ile evlenmiş kadınların evliliklerine göre daha paylaşımcı, daha eşitlikçi bir yapı ortaya çıkmaktadır. Geldikleri ailelerin yapısına bakıldığında bu kadınların eğitimsiz ve

ücretli çalışma deneyimi olmayan annelerin kızları oldukları ortaya çıkmaktadır; ailelerindeki yüksek eğitimli ve ücretli istihdamda yer alan kadınlar olarak ilk örneklerdir. Bu durumda kendilerine öncelik eden, uyum sağlamalarını gerektiren bir rol modelinin olmadığından da söz edilebilir. Bu kadınlar eşleriyle birlikte ele alındığında, seçkin bir grup oluşturmaktadırlar ve bu durum, İslamcı kesimin merkezde statü merdiveninde yükselen bir karşı elit oluşturduğu tartışmasını destekler görünmektedir. Çoğu profesyonel mesleklerde çalışan bu kadınların çalışmaya yaklaşımlarına bakıldığında, Batılı anlamda bir "kendini dayatma"dan çok bir "kararlılık" göze çarpmaktadır. Çalışıyor olmaya yükledikleri "toplumsal" anlam vurgusuna ve çalışma nedeni olarak ifade ettikleri fedakârca yaklaşımlara, yani "insanlara yardım etmek", "insanlara hizmet etmek" ve "bir işe yaramak" gibi yaklaşımlara sıklıkla rastlanmıştır. Bu yaklaşımların çalışmayı tanımladıkları kadar benliğin algılanışına da bir tanım getirdiği görülmektedir. "Çalışan bir kadının nasıl bir hayatı olmalı?" sorusuna verilen cevaplarda yaygın olan belirsizlik ve "çalışmakla ev hayatını dengelemenin zorluğu" şeklindeki yaklaşımların kendini tekrarlaması bu hususun İslamcı kadınlar açısından problemli olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada çalışmaya atfedilen "toplumsal" anlamın bir çözüm niteliğiyle ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yolla hem modern kesim için varolan rol tanımını yadsımak istenmekte hem de "çalışan kadın" ve "evinin kadını" olmak arasındaki rol çatışmasına bir tür çözüm getirilmek amaçlanmaktadır. Bu kadınlar halen tesettürleri ile birlikte sürdürmelerinin imkân dahilinde olduğu işlerde çalışmaktadırlar. Aralarından bazılarının kariyerlerinin önceki devrelerinde tesettürleri nedeniyle engellenmiş olmalarının psikolojik düzeyde rahatsızlıklar yarattığı ve çalışmanın, önem atfettikleri toplumsal anlamını algılayışlarında çelişkiler yarattığı izlenmiştir. Bu kadınların daha sonraki yaşamlarında, bu geri çekilme ile birlikte, kendi ideolojileri çerçevesinde birincil grup ortamlarına daha da kapandıkları ve kamusal alanın erişiminin dışında kaldıkları izlenmiştir. Bununla birlikte, araştırma yapılan kadın grubunun bütünü için, yüksek eğitimin ve ücretli çalışmanın kamusal anlamda kimlik imkânları sağlayan bir alan olduğu, böyle algılandığı söylenebilir.

Öte yanda ise, bu kadınların durumunda, üniversite eğitimi ve metropolde öğrenci olma deneyimi, İslamcılığa eğilim gösterdikleri, tesettürü benimsedikleri dönem ve ortam olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda görüşme yapılan kadınlar arasında yaşlarına, dolayısıyla üniversite eğitimini yaptıkları yıllara göre bir farklılaşma da ortaya çıkmıştır. Grup ortalamasına göre daha yaşlı olanlar üniversite yıllarında tesettür yoluyla kimliklerini açığa vurmakta endişe, huzursuzluk ve rahatsızlık hissettiklerini ifade ederken, daha genç olanlar bu dönemdeki deneyimlerini savunma ve açık tutum alma terimleriyle aktarmışlardır. Daha yaşlılar tesettürlerinden dolayı yalıtılmaktan söz ederken, daha genç olanlar bir grupla bütünleşmekten söz etmişlerdir. Bu farklılık, daha genç grubun üniversite öğrencisi olduğu 1980-81 döneminin özellikleri göz önüne alındığında anlamlı bir hale gelmektedir: Daha önceki ideolojik ayrılmaların askeri rejim tarafından "sterilize" edilme çabaları, ideolojilerin sınırları içine hapsolmuş kültürel kimliklerin kendilerini açığa çıkarması ve bunlara eşlik eden İslamcı eğilimlerin gelişimi.

İslamcılığa ve tesettüre yöneliş üniversite yıllarının radikalizmi çerçevesinde gerçekleşmiştir; İslamcı kadınların bu radikalizm içinde gelecekleri için tasarladıkları "İslami evliliğin" daha sonra evlilik hayatının getirdiği yaşantı ile uyuşmaması boyutunu görmek için İslamcı kadınların kendi edebi metinlerine bakmak anlamlı olmaktadır. Edebi metinlerde evlilik öncesi dönemin genç kızlık imajı içinde İslamcılığa yöneliş toplumsal idealizm bağlamında bir yeniden-toplumsallaşma olarak edebi metinlerde resmedilirken ve bu boyutuyla erken cumhuriyet dönemi romanlarındaki temaların adeta bir replikası olarak ortaya çıkarken; evli kadın imajı, evlilik hayatının ev-içi sınırlarıyla "sesini" ve "duruşunu" kaybetme durumu olarak ifade edilmektedir. Kurulan imajlar bağlamında bu kadınları bir yandan gelenekselliğin beklentileri sınırlandırmakta, diğer yanda ise erkeklerin, eşlerinin inançlarını nasıl "yeniden düzenledikleri" ve bunu evlilik hayatının yanı sıra nasıl taşıdıklarını izlemeleri bu kadınların kendi seslerini yeniden aramaya yönelmeleri ile sonuçlanmaktadır. Bu edebi metinlerde ortaya çıkan kadın imajlarında "kadınların ahlaki üstünlüğü" teması özel/toplumsal yaşamı ahlaki prensipler üzerinde inşa etmeye yönelen İslami ütopya içinde bir niş olarak ortaya çıkmaktadır. Yansımaları edebi metinlerde ko-

laylıkla görüldüğü gibi İslamcı kadın imajının resmedilişinde, bir kadın kimliğinin şekillendirilmesine doğru yönelmek, ancak inancın getirdiği bir "sesin" varlığıyla mümkün görülmektedir.

İncelenen edebi metinlerde ev-içi alanın sınırları ve evkadınlığı rolü içinde sınırlı kalmak tekrarlanan bir tema oluşturuyor; araştırma grubundan edinilen izlenimler de bu kadın grubu için tesettürü benimsemiş bir kadın olmayı ve aynı zamanda yüksek eğitimin ve ücretli çalışmanın açabileceği alanlara yönelişi bir arada kimliğin içinde birleştirmek, bağdaştırmak çabasının söz konusu olduğunu ortaya koyuyor. Bu noktada özel alan ile kamusal alan arasındaki dolayımın mantığını bir karşılaştırma yoluyla irdelemek açıklayıcı olabilir. Bu iki alan arasında "modern kesim" için halihazırda işlemekte olduğunu varsayabileceğimiz geçişliliğin "özerk" süreci, İslamcı kadınların durumunda bir tanım getirilmek yoluyla, bu kadınların bizatihi kendileri ile birlikte özel alanın tanımlarını ve değerlerini kamusal alana taşımalarıyla yerini farklı bir sürece bırakmıştır. Eğer tesettür bir simgeyse, her şeyden önce, bu iki alan arasındaki geçişliliğe getirilen tanımın ifadesi olan bir simgedir. Bu geçişlilik, İslami inancın doğruları çerçevesinde, içinde uygun toplumsal cinsiyet ve inanç normlarının işleyiş gösterdiği alanın simgesel sınırlarının belirlenmesi ve tanımlanması sürecinde bu normların taşıyıcılarının ve ileticilerinin kadınlar olması durumunda, özel alan kamusal alana yayıldıkça, yeniden tanımlanır.

Bu simgesel operasyon, kendisi ile birlikte, kadınlar için bir zırh ve kültürel ve toplumsal anlamda bir kimlik getirmekte ve özel ve kamusal alanın kesiştiği yerde güvenli bir alan yaratması sayesinde güncelleşmektedir. Bu noktada, beden, benlik ve kimlik arasındaki sıkı bağ bir miktar daha görünürlük kazanır. Tesettür içindeki bir kadın imajı kamusal alanda kadmm kendi kendini kuşattığı bir varolma biçimi olarak ortaya çıkarken aynı zamanda kimliğin kesin hatları da ayrımlanmış olur. Bu ayrımlama, bir yanda kadınlar ve erkekler arasında, diğer yanda da "Batılı"/"modernist" ve "yerel"/"İslami" duruş arasında işleyiş göstermektedir. Bu ayrımlamalardan kaynaklanan bütünlüklülük, kültürel benliği ve kimliği aynı ortak temel üzerinde pekiştirir. Böylelikle "benlik" ve modernliğin kodladığı biçimiyle "kamusal benlik" ayrımı ortadan kaldırılmaya çalışılır ve değişikliğe uğratılır. İslamcı kadınların durumunda söz konu-

su olan, gelenekselliğin sınırlarından bir "kurtuluş" sağlama ve özel ve kamusal alanın sınırlarını tanımlayarak İslami inancın çerçevesinde kendi "toplumsallaşma" versiyonlarını gündeme getirerek güvenli bir alan yaratma yönelişidir.

Kendilerine kamusal alanda bir yer talep ederken, "İslami doğruların" çerçevesini güncelleştirme çabası ile birlikte modern durumun kadınların önünde açtığı olasılıkları uzlaştırmak çabası içinde "kendi modernleşme versiyonlarım", "tersyüz edilmiş bir modernliği" ya da "kendi kendini modernleştirmeyi" de gündeme getirmeye çalışmaktadırlar. Dahası, toplumda kendilerine bir yer talep ederken bir toplumsal cinsiyet kimliğinin çerçevesini çizmekle kalmayıp aynı zamanda giderek kendilerini, laik geleneğin korunması için tutum geliştiren seçkin kadınların karşısında bir grup olarak konumlamak, bunu toplumsal tabakalaşmanın terimleriyle belirlemek durumundadırlar.

Bu çalışmada tartışılan (seçkin) İslamcı kadınların yaşantılarına ve yansıttıkları alana ilişkin bütün boyutlar, İslami inancın doğruları ve kabulleri temelinde anlamlandırılan bir kimliğin, bir kadın kimliğinin oluşumundaki öğeler olarak değerlendirilmelidir. Yöntemsel ve kavramsal sınırları içinde bu çalışma, İslamcı kadın kimliğinin oluşumunu, bitmiş bir yapı, bir soyutlama çerçevesi olarak sunmak yerine, bu sürecin boyutlarını ayrıştırmaya, kimliği oluşturan öğeleri tartışmaya çalışmıştır. "İslamcı kadın kimliği" gibi bir soyutlama çerçevesine varabilmek için sosyal bilimler alanında yapılacak daha bir dizi çalışmaya ihtiyaç vardır. Bir yanda İslamcı kadınların kadınlık durumunu nasıl yaşadıklarını bütün boyutlarıyla inceleyecek çalışmalar, diğer yanda, daha geniş bir perspektif içinde farklı toplum projelerinin, toplumsal cinsiyet ideolojilerinin ve dinsel ideolojilerin birlikte getirdikleri çerçeveler içinde farklı kadın kesimlerine nasıl bir alan sunduklarını birlikte ve karşılaştırmalı olarak inceleyecek çalışmalar, Türkiye toplumundaki bu toplumsal ve kültürel değişimin boyutlarına ilişkin daha bütünsel bir bakış açısı getirebilecektir.

Haziran 1993

Kaynakça

Abbott, Nabia, *Aishah - The Beloved of the Mohammed*, Londra: Al Saqi Books, 1985.

Acar, Feride, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın - Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerine Bir İnceleme", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, Şirin Tekeli (haz.), İstanbul: İletişim, 1990.

Ağaoğlu, Adalet, *Göç Temizliği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Ahmed, Leila, "Feminism and the Feminist Movements in the Middle East, A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen", *Women's Studies International Forum*, Cilt 5, Sayı 2, İngiltere: Pergamon Press.

— "Western Ethnocentrism and Perceptions of Harem", *Feminist Studies*, Cilt 7-8, Sayı 3, 1982.

Akkent, Meral ve Franger, Gaby, *Başörtü*, Frankfurt: Dağyeli, 1987.

Aktaş, Cihan, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan, 1988.

— *Tanzimattan Günümüze Kılık, Kıyafet ve İktidar*, Cilt 1, 2, İstanbul: Nehir, 1989, 1990.

— *Tesettür ve Toplum - Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Nehir, 1991.

— *Üç İhtilal Çocuğu (Hikâyeler)*, İstanbul: Nehir, 1991.

— *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekirliği*, İstanbul: Beyan, 1992.

Al-Azmeh, Aziz, "Notion of Cultural Authenticity" seminerinde sunulan tebliğ, Essex Üniversitesi, 8.2.1989.

Annan, Noel G., "The Intellectual Aristocracy", *Studies in Social History: A Tribute to G. M. Trevelyan* içinde, J. H. Plumb (haz.), Londra: Longmans, Green, 1955.

Arat, Necla, *Kadın Sorunu*, İstanbul, 1990.

Arat, Yeşim, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Bilim ve Toplum*, Sayı 53, Bahar 1991.

— "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* içinde, Şirin Tekeli (haz.), İstanbul: İletişim, 1990.

Asena, Duygu, *Kadının Adı Yok*, 8. baskı, İstanbul: Afa, 1987.

Atacan, Fulya, *Cerrahiler - Sosyal Değişme ve Tarikat*, İstanbul: Hil, 1990.

Badran, Margot, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth- and Twentieth-Century Egypt", *Women, Islam and the State* için-

de, Deniz Kandiyoti (haz.), Philadelphia: Temple University Press; Londra: Macmillan, 1991.

Baykan, Ayşegül, "Women Between Fundamentalism and Modernity", *Theories of Modernity and Postmodernity*, Bryan S. Turner (haz.), Londra: Sage, 1990.

Belge, Murat, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, İstanbul:, 1989.

Boudhiba, Abdelwahab, *Sexuality in Islam*, Londra: Routledge, Kegan and Paul, 1985.

Burucerdi, Zeynep, *Kadının Adı*, İstanbul: Dünya, 1988.

Çiğdem, Ahmet, "İslami Hareket, Meşruiyet ve Demokrasi", *Tezkire*, Sayı 1, Vadi, Kasım, 1991.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan - Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis, 1990.

Davidoff, Leonore, "Beyond the Public and Private: Thoughts on Feminist History in the 1990's", teksir edilmiş metin.

Di Stefano, Christine, "Dilemmas of Difference", *Feminism/Postmodernism* içinde, Linda J. Nicholson (haz.), Londra: Routledge, 1990.

Dilipak, Abdurrahman, *Bir Başka Açıdan Kadın*, 2. baskı, İstanbul: Risale, 1988.

Durakbaşa, Ayşe, "The Formation of 'Kemalist Female Identity': A Historical - Cultural Perspective", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 1987.

El-Guindi, Fadwa, "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement", *Social Problems*, Cilt 28, Sayı 4, Nisan 1981.

Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londra ve New York: Routledge, 1992.

Georgeon, François, "Kemalizm ve İslam Dünyası (1919-1938)", *Kemalizm ve İslam Dünyası* içinde, İskender Gökalp ve François Georgeon (haz.), İstanbul: Arba, 1990.

Ghoussoub, Mai, "Feminism - or the Eternal Masculine - in the Arab World", *New Left Review*, Sayı 161, Ocak-Şubat 1987.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem - Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis, 1991.

Göloğlu, Mahmut, *Türkiye Cumhuriyeti 1923*, Ankara: Başnur Basımevi, 1972.

Gürbilek, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak - 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul: Metis, 1992.

Gürsoy, Akile, "Islamic Revivalism, The Family and the Popular Literature: A Case Study of Göçkent", Rockefeller Programı Paneli'nde kısmen sunulan tebliğ, University of Texas at Austin, Nisan 1992.

Hatemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu - İlahi Hikmette Kadın*, 2. baskı, İstanbul: İşaret, 1992.

Hazm, İbn, *Güvercin Gerdanlığı*, İstanbul: İnsan, 1985.

İlyasoğlu, Aynur ve İnsel, Deniz, "Kadın Dergilerinin Evrimi", *Türkiye'de*

Dergiler ve Ansiklopediler 1849-1984 içinde, İstanbul: Gelişim, 1984.
İlyasoğlu, Aynur, "Modern Mahrem ve Keşif Duygusu", *Birikim*, Sayı 35, Mart 1992.
Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, İstanbul: Bilgi, 1972.
Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Çocuğun Değeri - Türkiye'de Değerler ve Doğurganlık*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.
Kandiyoti, Deniz, "Emancipated but not Liberated? - Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, Cilt 13, Sayı 2, Yaz 1987.
— "Women and Islam: What are the Missing Terms", *DOSSIER* 5/6, Aralık 1988-Mayıs 1989.
— "Women as Metaphor: The Turkish Novel from the Tanzimat to the Republic", teksir edilmiş metin.
Katırcı, Şerife, *Müslüman Kadının Adı Var*, 3. baskı, İstanbul: Seha, 1989.
Kurter, Aysel, vd., "'Kadınlara Rağmen Kadınlar İçin' Tavrına bir Eleştiri", *Sosyalist Feminist Kaktüs*, K Yayınları, Sayı 4, İstanbul, 1988.
Kızıltan, Mübeccel, "Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım", *Journal of Turkish Studies*, Ş. Tekin ve G. A. Tekin (haz.), Cilt 14, 1990.
MacLeod, A. E., "Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo", *Signs*, Cilt 17, Sayı 31, 1992.
Mernissi, Fatima, *Beyond The Veil - Male Female Dynamics in Muslim Society*, düzeltilmiş baskı, Londra: Al Saqi Books, 1985.
Minces, Juliette, *The House of Obedience - Women in Arab Society*, Londra: Zed Press, 1982.
Najmabadi, Afsaneh, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and The State* içinde, Deniz Kandiyoti (haz.), Philadelphia: Temple University Press; Londra: Mac Millan, 1991.
— "Power, Morality and Muslim Womanhood", Women and the State in Afghanistan, Iran and Pakistan atölyesi için hazırlanan tebliğ, teksir edilmiş metin, MIT Center for International Studies, 20 Mart 1989.
Mert, Nuray, "A Study on the Change of Ottoman Clothing Habits", yayımlanmamış mezuniyet tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1983.
Öncü, Ayşe, "Uzman Mesleklerde Kadın", *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Nermin Abadan-Unat (haz.), Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, 1978.
Öztürk, Sedef, "Kadın Sorunu İslamcıların Gündeminde: Nereye Kadar?", *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Sayı 2, Temmuz 1988.
Paker, Saliha, "Unmuffled Voices in the Shade and Beyond: Women's Writing in Turkish", *Textual Liberation - European Feminist Writing in the Twentieth Century*, Helena Forsas-Scott (haz.), İngiltere: Routledge, 1991.
Richard, Yann, "Kemalizm ve İran", *Kemalizm ve İslam Dünyası* içinde, François Georgeon ve İskender Gökalp (haz.), İstanbul: Arba, 1990.
Safa, Peyami, *Fatih-Harbiye*, İstanbul: Ötüken, 1981.
Şeni, Nora, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, Şirin Tekeli (haz.),

İstanbul: İletişim, 1990.
Şeriati, Ali, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, 2. baskı, İstanbul: Düşünce, 1980.
Taşçıoğlu, Muhaddere, *Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara: Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Yayınları, 1958.
Taşkıran, Tezer, *Women in Turkey*, İstanbul, 1974.
Taylor, Barbara, *Eve and the New Jerusalem - Socialism and Feminism in 19th Century*, New York: Virago Press, 1983.
Tekeli, Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim, 1982.
Toprak, Binnaz, "Religion and Turkish Women", *Women in Turkish Society*, Nermin Abadan-Unat (haz.), Leiden: E. J. Brill, 1981.
Üşür, Serpil, "Radikal İslamcı İdeoloji ve Kadının Kimliği Sorunu", *Onbirinci Tez*, Sayı 9, 1989.
Vergin, Nur, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Sayı 29/30, Bahar - Yaz 1985.
Women in the Muslim World (Bibliyografya), Herbert L. Bodman Jr. (haz.), The University of North Carolina, 1990.
Woodsmall, R. F., *Muslim Women Enter a New World*, New York: Round Table Press, 1936.
Yeganeh, Nahid, "Women's Struggles in the Republic of Iran", *In the Shadow of Islam - The Women's Movement in Iran* içinde, Azar Tabari ve Nahid Yeganeh (haz.), Londra: Zed Press, 1982.

—

Ek

ANKET FORMU

KİŞİSEL BİLGİLER

1. Yaş ---- 20-25 ( ) 26-30 ( ) 31-35 ( ) 36-40 ( ) 41-45 ( )

2. Medeni Durum (Şimdiki)
   - Bekâr ( )
   - Sözlü ( )
   - Nişanlı ( )
   - Dul ( )
   - Boşanmış ( )
   - İkinci Evliliği ( )
   - Diğer ( )

3. Çocuk sahibi olma
   - Çocuğu yok ( )
   - Halen çocuk bekliyor ( )
   - Bir çocuğu var ( )
   - İki çocuğu var ( )
   - Üç veya daha fazla ( )

4. (Evli ise) Kaç yaşında evlendiniz? _____

5. Doğum Yeri _____

6. Kaç yaşından beri İstanbul'da oturuyorsunuz?
   - Doğduğumdan beri ( )
   - 10-15 yıldır ( )
   - 5-10 yıldır ( )
   - 3-5 yıldır ( )
   - Son iki yıldır ( )

7. Eğitim durumunuz nedir?
   - İlkokul mezunu ( )
   - Ortaokul mezunu ( )
   - Lise mezunu ( )
   - Meslek yüksek okulu mezunu ( )
   - Üniversite mezunu ( )

8. Evinizde halen kiminle oturuyorsunuz?
   - Yalnız karıkoca, çocuklar ( )
   - Cevaplayıcının annesi ( )
   - Cevaplayıcınm babası ( )
   - Eşin annesi ( )
   - Eşin babası ( )
   - Cevaplayıcının akrabası(ları) ( )
   - Eşin akrabası(ları) ( )

9. (Evli ise) Eşiniz halen hangi işte çalışıyor?

   _____

10. Eşinizin eğitim durumu nedir?
    - İlkokul mezunu ( )
    - Ortaokul mezunu ( )
    - Lise mezunu ( )
    - İmam Hatip Lisesi mezunu ( )
    - Meslek yüksek okulu mezunu ( )
    - Üniversite mezunu ( )

11. (Evliliğin kuruluşundan itibaren hanehalkında BİLEŞİM OLARAK DEĞİŞİKLİKLER)

    _____
    _____
    _____

12. Mekân olarak değişiklikler

    _____
    _____
    _____

13. Nasıl evlendiniz?
    Resmi ve dini, tabii her ikisi de var değil mi?
    Dini ( ) Resmi ( ) Her ikisi de ( )

14. Anneniz halen sağ mı? Evet ( ) Hayır ( )

15. (Sağ ise) Anneniz kaç yaşında?
40-45 ( ) 46-50 ( ) 51-55 ( ) 56-60 ( ) 61-65 ( )
65 ve yukarısı ( )

16. Annenizin eğitim durumu nedir?
- Okuma-yazma bilir ( )
- İlkokul mezunu ( )
- Ortaokul mezunu ( )
- Lise mezunu ( )
- İmam Hatip Lisesi mezunu ( )
- Meslek okulu mezunu ( )
- Diğer ( )

17. Annenizle ne sıklıkta görüşürsünüz?
(Eğer görüşülüyor ise)
- Hemen hemen her gün ( )
- Haftada ortalama bir gün ( )
- Yaklaşık 10-15 günde bir ( )
- Çok nadiren ( )
- Diğer ( )

(Eğer görüşmüyor ise)
- Cevaplayıcının zamanının yokluğu ( )
- Annenin zamanının yokluğu ( )
- Evlerin birbirine uzak olması nedeniyle ( )
- Anne başka şehirde oturduğu için ( )
- Cevaplayıcının eşinin izin vermemesi nedeniyle ( )
- Annenin sağlık sorunu nedeniyle ( )
- Dargınlık sonucunda ( )
- Nedeni? _____

_____

- Diğer _____

18. Annenize herhangi bir şekilde yardımcı oluyor musunuz, nasıl?
- Maddi yardımda bulunma ( )
- Annenin ev işlerine yardımcı olma ( )
- Kardeşlerin bakımında yardımcı olma ( )
- Annenin sağlık sorunu ile ilgilenme ( )
- Anneye resmi işlerinde (banka, vs.) yardımcı olma ( )

* (Cevaplayıcı eğer annesine maddi yardımda bulunuyorsa)

19. ANNENİZ sizin bu maddi katkınızı ne gibi ihtiyaçlar için kullanır?
- Evin günlük ihtiyaçlarına harcar ( )
- Kendi şahsi ihtiyaçları için harcar ( )
- Kendisi tasarruf eder ( )
- Kooperatif/BAĞKUR ödemelerini yapar ( )

20. Anneniz size herhangi bir şekilde yardımcı oluyor mu?
(EVET ise)
- Maddi yardımda bulunma ( )
- Çocuk bakımını üstlenme ( )
- Çocuk bakımında yardımcı olma ( )
- Evişlerinin tümünü üstlenme ( )
- Evişlerinde yardımcı olma ( )

(Annesi cevaplayıcıya maddi yardımda bulunuyorsa)

21. Annenizin bu maddi katkısını ne gibi ihtiyaçlar için kullanıyorsunuz?
- Evin günlük ihtiyaçları için harcar ( )
- Kendi şahsi ihtiyaçları için harcar ( )
- Tasarruf eder ( )
- Kooperatif vs. ödemeleri için harcar ( )
- Çocuk bakımı için harcar ( )
- Diğer _____

22. Annenizin herhangi bir işte çalışmışlığı var mı?
Halen çalışıyor ise:
İşi _____
Bir dönem çalışmış ise:
İşi _____
Siz kaç yaşındayken _____
Ne kadar süre için _____
Bırakma nedeni _____
Anne hiçbir zaman çalışmadı ( )

23. Annenize hangi konularda akıl danışırsınız?

24. Anneniz hangi tür kararlarda sizin üzerinizde etkili olur?

25. Anneniz sizin çalışmanız konusunda ne düşünüyor?
Çalışmama taraftar
Çünkü _____
_____
Çalışmama taraftar değil
Zira _____
_____

Diğer _____
_____

26. Sizce annenize en çok benzeyen tarafınız hangisidir?

27. Peki annenizden tamamen farklı olan tarafınız hangisidir?

28. Hayatınızdaki önemli karar aşamalarında annenizin tutumu ne oldu?

	Destekledi zira	Karşı çıktı çünkü	Tutum belirtmedi
Evlenme	( )	( )	( )
Eğitim	( )	( )	( )
Çalışma	( )	( )	( )
Çocuk doğurma	( )	( )	( )
Boşanma	( )	( )	( )
Diğer	( )	( )	( )

(Cevaplayıcmm eğer KIZ ÇOCUĞU varsa)

29. Sizin kızınızla olan ilişkiniz kendi annenizle olandan farklı mı?
FARKLI,
şöyle ki, _____
_____

ÇALIŞMAYLA İLGİLİ SORULAR

30. Halen çalıştığınız işi nasıl buldunuz?

_____

31. Niçin çalışıyorsunuz, çalışmaya başlarken amacınız neydi?

_____

_____

32. Kendinizi bu amacınıza ulaşmış kabul ediyor musunuz?
- Evet (tamamiyle) ( )
- Hayır (hiçbir şekilde) ( )
- Evet (kısmen) ( )
- Diğer _____

33. Size göre bir kadın kazandığı parayı nasıl harcamalıdır?
- Tamamen kendi ihtiyaçlarına harcamalıdır ( )
- Aile bütçesine katmalıdır ( )
- Tasarruf etmelidir ( )
- Bir kısmını kendine ayırıp gerisini aile bütçesine katmalıdır ( )

34. Siz parayı nasıl harcıyorsunuz?
- Tamamen kendi ihtiyaçlarıma harcıyorum ( )
- Aile bütçesine katıyorum ( )
- Tasarruf ediyorum ( )
- Bir kısmını kendime ayırıp gerisini aile bütçesine katıyorum ( )

35. Size göre bir koca kazandığı parayı nasıl harcamalıdır?
- Tamamen kendi ihtiyaçlarına harcamalıdır ( )
- Bütününü aile bütçesine koymalıdır ( )
- Tasarruf etmelidir ( )
- Bir kısmını kendine ayırıp gerisini aile bütçesine katmalıdır ( )

36. Şimdiki eşinizle nasıl tanıştınız?
- Bir aile toplantısında ( )
- Ortak arkadaş çevresinde ( )
- Okul yıllarında okul çevresinde ( )
- Bir aracı vasıtasıyla tanıştırıldık ( )
- Görücü usulü tanıştık ( )
- Diğer _____

37. Ailenizin evliliğiniz karşısındaki tutumu ne oldu?
- Onayladılar ( )
- Karşı çıktılar ( )
- Farklı bir tercihleri vardı _____

_____

38. (Eğer daha önce veya halen hanede KKÇ'dan başka kişiler var(dıy)sa) Sizce ..... 'nin sizinle yaşaması hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu durum ne gibi sonuçlar doğurdu/doğuruyor?

_____

_____

39. Eşiniz evde hangi işleri üstlenmekte ya da hangi işlerde yardımcı olmakta?

	Üstlenir	Yardım Eder	Hiç Yapmaz
Temizlik	( )	( )	( )
Alışveriş	( )	( )	( )
Yemek hazırlama	( )	( )	( )
Çocuk bakımı	( )	( )	( )
Tamirat	( )	( )	( )
Faturaların yatırılması	( )	( )	( )

40. (Hiçbirini üstlenmiyor ya da paylaşmıyorsa) Siz ondan hâlâ ev ve aileye ait işlerde yardımcı olmasını talep ediyor musunuz?
Evet; çünkü: _____

_____

Hayır; zira: _____

_____

41. Sizce bunları yapmamasının nedeni ne?

_____

_____

42. Eşinizin bu konuda değişeceğini umuyor musunuz?

_____

_____

43. Sizce çalışan bir kadının nasıl bir aile hayatı olmalıdır?

44. Müslüman yaşam tarzını ne zaman benimsediniz?

45. Böyle bir kararı nasıl verdiniz?

46. Müslüman yaşam tarzını seçtikten sonra hayatınızda ne gibi değişiklikler oldu?

47. Bir müslüman olarak hayata bakışınızı nasıl ifade ederdiniz?

Aynur İlyasoğlu

Örtülü Kimlik

"Aynur İlyasoğlu'nun kitabının önemi şurada: İslamcı kadınlarla bir diyalog olanağı, şansı arıyor. Kendisiyle ortak bir yaşantıdan yola çıkarak deniyor bunu. İnanç ve kadınlık, ya da bir kimlik siyaseti olarak inanç; bu politik bir inanç olabilir, ya da dini bir inanç olabilir. İdeologlar ya da din adamları, ilahiyatçılar genellikle erkek; her konuda otorite olan erkekler kuralları dikte ediyorlar da kadınlar nasıl yaşıyorlar, kadınlar inanç ile kadınlık yaşantısını nasıl bir arada kuruyorlar? İslamcı kadınlar için bu bir kimlik siyaseti. Kimlik siyasetinin karşısına kanun, nizam adına değil kendi sesimizle çıkmamız gerek.

"...Bugün öyle bir tarihi noktadayız ki Cumhuriyetin modernist seçkinlerinin konumları başka bir seçkinler grubu tarafından ciddi biçimde sarsılıyor. Bizim kuşak Kemalist geleneğin hamuruyla yoğrulduysa da, kendisini hiç iktidar konumunda hissetmedi.

"Aynur İlyasoğlu'nun bu çalışmasında belki de bu iktidar konumunda olmamanın getirdiği esnekliği, feminist çalışmaların gerektirdiği duyarlığı ve diyalog çabasını hissedeceksiniz. Araştırmacının anlatısı size İslamcı kadınların sesiyle birlikte ulaşacak." —Ayşe Durakbaşa



Metis Kadın Araştırmaları
ISBN-13: 978-975-342-055-6



Metis Yayınları
www.metiskitap.com