

KARŞI HEGEMONİK BİR SÖYLEM OLARAK DINDAR MÜSLÜMAN KADIN SÖYLEMİ¹

Nalan OVA²

ÖZET

Eğitim, çalışma yaşamı, siyasete katılım gibi kamusal alana ilişkin bir takım taleplerle gündeme gelen, Türkiye'deki politik ve kültürel ortama kendi söz ve edimleri ile dahil olan Müslüman kadınlar, İslamcılığın karşı-hegemonik bir güç olarak yükselişe geçtiği 1980'lerden itibaren mücadelenin görünür aktörleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak Müslüman kadınların toplumsal ve siyasal alana ilişkin bir takım taleplerle gündeme geldikleri 1980'lerden itibaren aynı zamanda uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasakları nedeniyle bu taleplerin engellendiği de görülmüştür. Bu durum Müslüman kadınların Kemalizm'e yönelik karşı çıkışlarının kaynağını oluşturmuştur. Bu çalışmada, 1980 sonrası dindar Müslüman kadınların, köşe yazıları aracılığıyla Kemalizm'e karşı yürüttükleri hegemonya mücadelesi çözümlenmektedir. Çalışmanın temel amacı, erkeklerden farklı olarak Müslüman kimliklerinin yanı sıra kadın kimliğine de sahip olan Müslüman kadınların kendi toplumsal ve siyasal konumlarını Kemalizm'e yönelik söylemsel mücadele eksenini boyunca nasıl inşa ettikleri ve bu eksen boyunca Kemalizm'in hegemonik anlamlandırmalarına alternatif bir tasavvuru üretip/üretemediklerinin ortaya konulmasıdır.

Anahtar kelimeler: Dindar Müslüman kadın söylemi, hegemonya, başörtüsü, Kemalizm, İslamcılık

¹ Bu çalışma yazarın, 2012 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı doktora tezinin bir bölümünden oluşmaktadır.

² Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, nalanova@sdu.edu.tr, nalan.ova@gmail.com, 0246) 221 03 72

THE DISCOURSE OF DEVOUT MUSLIM WOMEN AS A COUNTER HEGEMONIC DISCOURSE

ABSTRACT

Muslim women formulated a set of demands about fields like education, work life and political participation, as regards the public sphere and took part in Turkey's political and cultural environment with area their own words and actions. By doing so, they have become one of the visible actors of the struggle since the 1980's when Islamism assumedly started to arise as counter-hegemonic power. However, Muslim women faced serious obstacles against their demands because of the headscarfed ban seen for a while after the 1980s. These obstacles generated an important oppositional stance towards Kemalism among the aforementioned Muslim women. In this study, these devout Muslim women struggle against Kemalism in the 1980s will be analyzed by paying attention to the columns published by them in different newspapers. This study aims to overview how these women, who possess both a religious and a gender identity, constructed their own social and political reality through the struggle they perpetrated against the Kemalist discourse. In addition to this, this article also intends to examine whether these women were able to create any alternatives against the then-current Kemalist hegemony.

Key words: Devout Muslim women discourse, hegemony, headscarf, Kemalism, Islamism

GİRİŞ

1960'larda ilk olarak İslam dinini tebliğ amacıyla ev içi ile sınırlı bir yaşam alanının dışına çıkan Müslüman kadınlar, 1970'lerde kentleşme ve artan eğitim olanaklarına paralel olarak yavaş yavaş üniversitelerde eğitim görmeye ve çalışma yaşamına katılmaya başlamışlardır. 1980'lerden itibaren ise, kendi okuma pratikleri aracılığıyla yorumladıkları kutsal metni, İslam geleneğini kadına verilen haklar ekseninde tartışmaya açan Müslüman kadınlar, eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım gibi kamusal alana ilişkin bir takım taleplerle de gündemdedirler. Ayrıca çeşitli parti, dernek, sivil toplum kuruluşları içinde örgütlenen, edebi metinler kaleme alan, gazete ve dergilerde yazılar yazan Müslüman kadınlar bu bağlamda Türkiye'deki politik ve kültürel ortama kendi söz ve edimleri ile dahil olmaktadır.³

³ Bu noktada 1980'lerle birlikte kendi kamusal dillerini yaratma çabasında olan Müslüman kadınları yekpare, homojen bir bütün olarak ele almamak gerektiğinin altı çizilmesi gerekir. Bazı kadınlar bir cemaatin sözcüsü olabilirken, birçoğunun cemaat ve gruplarla organik bağlantıları yoktur. Refah Partisi, Fazilet Partisi, Saadet Partisi, AKP gibi siyasal oluşumlarla yakın ilişkileri olanlar gibi, kendini hiçbir partiye yakın bulmayan

Bu bağlamda, 1980'lerden itibaren, dindar Müslüman kadınlar⁴, kimlik siyasetine uygun biçimde, kentli, üniversite mezunu, inancı güçlü kadınlar olarak kamusal tartışmaların toplumsal sınıf, statü, cinsiyet ve dinsel kimlikleriyle dolayımlanan tarafları oldular. Bu süreç, İslam referanslı siyasal ve ekonomik bir gücün yükselişi, Kemalizm'le mücadele ve kadın hareketinden beslenmiştir; en çok da 1980'lerden itibaren Türkiye'de İslamcılığın, ulusal ve uluslararası alanda yaşanan bir takım gelişmelerin etkisi ile toplumsal ve siyasal alanda elde ettiği konumla da doğru orantılı olarak, karşı hegemonik bir güç haline gelmesiyle ilişkilidir.

Her ne kadar 2010'lu yılların ortalarından itibaren, Yüksek Öğrenim Kurulu (YÖK) kanununda yapılan değişikliklerle üniversitelerde başörtüsü yasağı tamamen ortadan kalkmış, ardından da 2013 yılında kılık kıyafet yönetmeliğinin 5. maddesinde yapılan bir değişiklik kamuda başörtüsü serbest hale getirilmişse de, Müslüman kadınların toplumsal ve siyasal alana ilişkin bir takım taleplerle gündeme geldikleri 1980'lerden itibaren aynı zamanda uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasakları nedeniyle 2010'lu yıllara kadar bu taleplerin engellendiği de görülmektedir. Bu durum Müslüman kadınların Kemalizm'e yönelik karşı çıkışlarının kaynağını oluşturmaktadır.

Çalışmanın temel amacı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de dindar Müslüman kadınların söylemsel olarak Kemalizm'e karşı nasıl bir hegemonya mücadelesi içinde oldukları incelenerek, bu mücadele boyunca Müslüman kadın söyleminde Kemalist hegemonik anlamlandırmalara yönelik alternatif bir tasavvurun üretilip üretilmediğinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Bu çalışmanın kuramsal dayanağını, Laclau ve Mouffe'un söylem kuramı oluşturmaktadır. Sosyal fenomenin tamamlanmayan ve bu yönüyle de bütüncül olmayan karakterine vurgu yapan Laclau ve Mouffe'un söylem kuramı, anlamın asla nihai olarak sabitlenemediği üzerinde durur. Bu durumda da toplumun ve kimliğin tanımlarıyla ilgili

kadınlar da mevcuttur. Yine İslamın tasavvufi yorumunu benimseyenler gibi, gelenekçi ve modernist yorumunu benimseyenler de vardır (Merçil, 2002:62).

⁴ Literatürde söz konusu kadınlar için "İslamcı" "dindar" "Müslüman" nitelendirilmesi yapılmaktadır. İslamcı hareketin içinden gelen kadınlar kendilerini "Müslüman" ya da "dindar" olarak tanımlama eğilimindeyken, "İslamcı" nitelemesi daha çok laik/Kemalist kesim tarafından yapılan bir tanımlamadır. Çalışmada "dindar Müslüman kadın" ifadesinin kullanılması, tamamen, kadınların kendi kimliklerini tanımlama biçimlerine gösterilen saygıyla ilişkilidir.

olarak sürekli devam eden bir mücadelenin varlığı söz konusudur. Çünkü her nesne, bizzat kendi varoluşuna kendinden başka bir şeyi de kaydeder ve sonuçta her şey bir *farklılık* olarak kurulur. Tam da bu nedenle nesnenin varoluşu saf bir varlık ya da nesnellik olarak tasavvur edilemez. Kurucu dışsalın gerçeğin bir imkânı olarak içeride daima mevcut olması nedeniyle her kimlik olumsaldır. Bu, kimliklerin kendilerini kurmalarından ziyade, kimlikler arasında önsel-kuruluş ilişkisine dışsal olmayan bir iktidar kavramsallaştırmasını içerir. Nesnellik ve iktidar arasındaki bu kavşak noktası ise hegemonyadır (Mouffe, 2003: 33). Bu kuramsal dayanak, bu çalışmada, Müslüman kadın söyleminde Kemalist söyleme karşı mücadele eksenini boyunca değişen eklemlenmelerin ortaya çıkardığı çoğul anlamları ve çoklu konum alışı değerlendirilebilmek için verimli bir zemin sağlamaktadır. Dindar Müslüman kadın söyleminde karşı hegemonya mücadelesinin incelendiği bu çalışmada, söylem kuramları ile bu kuramların temel yaklaşımlarını merkeze alan bir çözümleme yöntemini içeren eleştirel söylem çözümlemesinden yararlanılmaktadır.

Bu çalışmada da görüleceği üzere, çözümlenen dindar Müslüman kadın söylemi, diğer söylemlere eklemlenerek, hegemonik performansın bir göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eklemlenmeler üzerinden var olan iktidar ilişkilerinin nasıl doğallaştırıldığı ve eşitsiz iktidar ilişkilerinin nasıl yeniden üretildiği eleştirel söylem çözümlemesi aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışmada söz konusu kuramsal çerçeve ekseninde Müslüman kadın söylemi, dindar Müslüman kadınların çeşitli gazetelerde yer alan köşe yazıları üzerinden analiz edilmektedir. Sembolik seçkin olarak köşe yazarının kısmi kendi çıkarının toplumun genel çıkarı olarak sunulmasında ideolojik bir işlev gören köşe yazısı, bu çalışmanın kuramsal bakış açısına ve bu kuramsal temel dayalı çözümleme yöntemine uygun olduğu için seçilmiştir.

Çalışmada dindar Müslüman kadın söylemi; eğitim, çalışma yaşamı, siyasete katılım gibi belirli tartışmalardan oluşan çeşitli örnek olaylar bağlamında incelenmektedir. Bu örnek olayların seçilmesinin temel nedeni ise, dindar Müslüman kadınların özellikle başörtüsü yasakları nedeniyle Kemalizm'e karşı mücadelelerinde, çatışmanın özellikle geçmişteki bu örnek olaylar etrafında görünür hale geldiğinin tespit edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda incelenen örnek olaylar:

-Türk asıllı başörtülü Mahinur Özdemir'in Belçika'da, 7 Haziran 2009 bölgesel seçimlerinde milletvekili olarak seçilmesi

-Şubat 2008'de TBMM'de yapılan Anayasa değişikliği ile üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılmasına ilişkin tartışmalar

-9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay'ın Aytaç Kılınç adlı öğretmenin okul dışında da başörtüsü takamayacağına ilişkin kararını açıklamasına ilişkin tartışmalar

-18 Nisan 1999 genel seçimlerinde milletvekili olan Merve Kavakçı'nın başörtülü olması gerekçesiyle milletvekili yemini etmesine izin verilmemesi

-18 Nisan 1999, 3 Kasım 2002, 28 Mart 2004, 22 Temmuz 2007 genel ve yerel seçim dönemlerinde ortaya çıkan tartışmalar.

Seçilen tüm örnek olaylar 1990'ların ikinci yarısından itibaren başlayan dönemi kapsamaktadır. Çünkü Müslüman kadın yazarların gazetelerde köşe yazarı olarak yer almaya başlamaları büyük oranda 1990'ların ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Bu yıllara kadar İslamcılığın farklı fraksiyonlarını temsil eden gazetelerde kadınların çeşitli yazılarına yer verilmekle birlikte, dindar Müslüman kadınlar köşe yazarı olarak ancak 1990'ların sonlarından itibaren etkindirler.

Yukarıda sayılan olaylara ilişkin çözümleme aşağıdaki yazarların konuyla ilgili köşeyazıları üzerinden yapılmaktadır: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Ayşe Böhürler, Özlem Albayrak, Nihal Bengisu Karaca, Sibel Eraslan, Cihan Aktaş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Demet Tezcan, Canan Ceylan, Mine Alpay Gün. Bu yazarların seçilmesindeki en temel kriter, hem İslamcı hareket içinde uzun yıllar etkin olan kadınlar olarak öne çıkmaları, hem de 1990'ların sonlarından itibaren düzenli olarak köşe yazarlığı yapmalarıdır.

DİNDAR MÜSLÜMAN KADINLAR KEMALİZM'E KARŞI: BAŞÖRTÜSÜ YASAKLARI

1980'lerden itibaren eğitim, çalışma yaşamı ve siyasete katılım gibi taleplerle gündeme gelen Müslüman kadınlar, Kemalist laik rejime bir tehdit unsuru olarak algılanan ve bu yönüyle de uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasakları kapsamında, toplumsal ve siyasal bir takım haklardan mahrum bırakılmışlardır.⁵ Başörtüsünün bir taraftan modern topluma, diğer taraftan da laikliğe bir tehdit unsuru olarak işaretlenerek yasaklanması, Müslüman kadın söyleminde öncelikli olarak Kemalizm'e yönelik bir mücadeleyi öne çıkarmıştır.

Başörtülü kadınların Türkiye'deki varlıkları (çünkü bizatihi varlığını bir meydan okuma kabul edip, aynı mekanda

⁵ Daha önce de ifade edildiği gibi 1980'lerden itibaren uygulamada resmi hale getirilen başörtüsü yasaklarının kamuda çalışan kadınları kapsayacak şekilde tamamen kaldırılması ancak 2013 yılından itibaren mümkün olabilmektedir.

bulunmayı reddeden sivil ve askeri erkanın tavırlarından söz ediyorum), eğitim ve çalışma hakları, seçilme ve siyaset yapma hakları yıllardır tasallut altındadır ve bu tasallut konusunda hiçbir etkili politika geliştirilememiştir. CHP ve pek çok kadın hakları savunucusu 'körlük' siyasetini benimserken, diğerleri de 'sinme' siyasetini benimsemiş görünmektedir (Tuksal, 2009).

Mahinur Özdemir'in⁶ Belçika'da milletvekili seçilmesinin ardından kaleme alınan yazıdan yapılan yukarıdaki alıntı, esas itibariyle dindar Müslüman kadınların hem Kemalizm'e ve kadın hakları savunucularına, hem de İslami cenaha yönelik eleştirilerini içermektedir. Eleştirinin Kemalizm'e ilişkin boyutuna bakıldığında temel hedefin Kemalizm'in baskıcılığı olduğunu söylemek mümkündür. Alıntıda yer alan "başörtülü kadınların tasallut altında oldukları"na ilişkin ifade, Türkiye'de Müslüman kadınların çeşitli haklarından mahrum bırakılmalarına dair ortaya konan argümanı özetler niteliktedir. Ayrıca bu ifadeye karşımıza çıkan "tasallut" kelimesi, başörtüsü yasaklarının kadınlar açısından Müslüman kadının beden bütünlüğünü parçalamaya yönelik bir "taciz" olarak da algılandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Kemalizm'in başörtülü kadınların toplumsal, siyasal varlıklarına ve haklarına yönelik uyguladığı "baskı"nın dindar Müslüman kadın söyleminde temel olarak iki biçimde anlamlandırıldığını söylemek mümkündür. Kemalizm'in ya da kurulu düzenin örtülü kadınlara yönelik olarak uyguladığı baskının bir boyutu, rejimin/düzenin/sistemin başörtülü kadınları yok sayması, kamusal alandan dışlaması ve dolayısıyla haklarından mahrum bırakmasıdır. İkincisi ise, doğrudan "şiddet" uygulanmasıdır. Önce ilkinden bir örnekle başlanabilir.

İmanımız yanıyor, inancımızla oynanıyor., yok farz ediliyoruz. Kaale alınmıyor, muhatap görülmiyoruz. İnaniyorsan devlet kademesinde işin yok deniliyor. Milletvekili olmazsın, doktor öğretmen olmaz, orduya giremezsin, okula gelemezsin, avukatlık senin neyine... amele bile olmazsın diyecekler. Bizler lokma olduğumuz sürece birileri bizi yutmaya devam edecek... ta ki yok olup, ta ki tükenene dek... (Tezcan, 2000).

⁶ 7 Haziran 2009 tarihinde Belçika'da gerçekleşen bölgesel seçimlerde Valon Hristiyan Demokratların listesinden Brüksel parlamentosuna seçilen Türk asıllı Mahinur Özdemir, 23 Haziran 2009'da parlamentoda yemin ederek, hem Belçika'nın hem de Avrupa'nın ilk başörtülü milletvekili olarak göreve başlamıştır.

Yukarıdaki alıntı esas olarak dindar Müslüman kadınların kamusal alandan dışlanması ve yurttaşlık haklarını kullanmalarının önündeki engelleri vurgularken aynı zamanda “inancımızla oynanıyor” ifadesi yoluyla mesele, İslamcı söylemde temel bir karşıtlık olarak karşımıza çıkan “laik-dindar” ya da “dinsiz-Müslüman” karşıtlığını temel almaktadır. Bu karşıtlık bağlamında, temelde kadına yönelik bir ayrımcılık olarak kendini gösteren hak mahrumiyeti tüm inananlara genişletilmektedir. İnancı nedeniyle Müslüman erkeklerin haklarından mahrum bırakılmamalarından söz edilmeyerek, ayrımcılığın muhatabının tüm inançlı kesimler olduğunun ima edilmesi, hegemonik performansı arttırmaya yönelik stratejinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Mağduriyetin tüm inanan kesime hasredilerek mücadele alanının bu yönde genişletilmesi, kadın hakları söylemiyle kurulabilecek bir bağlantının önünü keserken, aynı zamanda dindar Müslüman kadın söylemindeki en temel karşı çıkış noktasını Kemalizm olarak işaretlemektedir.

1968 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan’ın örtüsü nedeniyle derslere alınmamasıyla başlayan ve 12 Eylül darbesinin ardından yapılan yasal düzenlemeler, bu karşıtlığın gerekçesini bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre 20 Aralık 1980 tarihli YÖK genelgesi ile üniversitelerde başörtüsü tamamen yasaklanmış, Temmuz 1981 tarihli Bakanlar Kurulu kararının 7 Aralık 1981’de *Resmî Gazete*’de yayımlanması ile de başörtülü olarak derslere girilemeyeceği ilan edilmiştir. Aynı yıl, Başbakanlık tarafından çıkarılan yönetmelikle, imam hatip liselerinde okuyanlar da dâhil olmak üzere yasak, tüm öğrencileri kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Aksoy, 2005: 164, Özkan 2005, Aktaş, 2004).

1980’ler boyunca bu sorunu çözmek üzere çeşitli girişimlerde bulunulmuş ve 1991 yılında Anayasa Mahkemesi’nin verdiği kararla üniversitelerde serbest bırakılan türban, 28 Şubat süreciyle birlikte yeniden yasak kapsamına alınmıştır. Bununla birlikte başörtüsü\türbana yönelik yasağın yalnızca üniversitelerle sınırlı kalmadığını vurgulamak gerekmektedir. Dindar Müslüman kadınların 1960 ve özellikle 1970’lerden itibaren üniversitelerde eğitim almaya başlamalarına paralel bir biçimde yavaş yavaş çalışma yaşamının da içinde yer almaları, zamanla devletin üniversiteler dışına yönelik müdahalelerini arttırmasına neden oldu. Bu bağlamda söz konusu yasak, kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan örtülü kadınları da etkiledi.

Kısaca, Türkiye’de söz konusu dönemde başörtülü kadınların eğitim ve çalışma haklarına ilişkin engelleme ve yasakların ortaya

çıkardığı “baskı” dindar Müslüman kadın söyleminin ilk düzeyinde toplumsal varlık ve taleplerini yok sayan, onları kamusal alandan dışlayan bir unsur olarak işaretlenmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde “yasaklar” kapsamında Kemalizm’e yönelik eleştirilerin anlamlandırılmasında öne çıkan ikinci boyutu ise, başörtülü kadınlara uygulanan ve doğrudan sayılabilecek “şiddet” biçimlerinin oluşturduğu görülmektedir.

Müslümanların özgürlükleri, İslâm düşmanlarının tekelinde. Hürriyete ne kadar ömür biçmişlerse o. Fazlası yok. Üstüne garnitür olarak karalama, çamur, suçlama tuz-biber olduğunda da; hanesine düşen sadece susmak. Yaşadığı topraklar hep o yasakçılara zimmetli, geçtiği cadde bile çok görülmekte çoğu zaman. Bu sebeple içeride yıllarca ikinci sınıf vatandaş kaldı. Okullara kabul edilmedi. İşyerlerinden atıldı. En sivil yerlerde, asık suratlarla karşılaştı. İrticai tehlike olarak ad verilip, içinde yaşadığı topluma hedef gösterildi. Çok anne, çocuğunu okuldan alamaz hale geldi. Mektep törenlerindeki söylevler, başörtülülerin üzerine bina edildi. Bir anda Türkiye'nin belâhlarını oluşturdular. Hastanelerde hakaretlerle irkildiler. Babalarından, kocalarından yüksek sesle bile hitab tanımayan kadınlar; hayal edemeyecekleri muameleleri sineye çektiler. Bülbül gibi “ah vatan” saadeti idi, belki de kabullenişleri. (Gün, 2006).

Yukarıdaki alıntı Kemalizm’in başörtülü kadınlara uyguladığı baskının doğrudan “şiddet” biçiminde de anlamlandırıldığına yönelik bir vurguya işaret etmektedir. Bununla birlikte, alıntının giriş kısmında yer alan “Müslümanların özgürlükleri İslam düşmanlarının tekelinde” ifadesi, bir önceki alıntıda da karşımıza çıkan sadece kadınlara yönelik bir yasağın, tüm inanan Müslüman kesime hasredilerek temel karşıtlığın Kemalizm üzerinden kurulduğuna dair diğer bir örneği oluşturmaktadır. Yine alıntıda yer alan “babalarından, kocalarından yüksek sesle bile hitap tanımayan kadınlar; hayal edemeyecekleri muameleleri sineye çektiler” ifadesiyle ise, kadınlara yönelik baskının Kemalist sistem tarafından ve sadece kamusal alanda cereyan ettiği noktası öne çıkarılmaktadır. Özel alanda zaten herhangi bir eşitsiz ilişki biçiminin olmadığı vurgusu, “mağduriyet”in tek nedenini Kemalizm’in kamusal alanda uygulamaya koyduğu başörtüsü yasakları olarak işaretlemektedir. Dindar Müslüman kadın söyleminde, kadınların özel alanda uğradıkları mağduriyet

biçimlerinin bertaraf edilmesiyle aynı zamanda feminist söylemle kurulabilecek bir eşdeğerlik ilişkisi ortadan kaldırılmaktadır.

Alıntıda yer alan “topluma hedef gösterilen,” “hastanelerde hakaretle irkilen,” “çocuklarını okuldan alamaz hale gelen,” “Türkiye’nin belalılarını oluşturan” ifadeleri, Kemalizm’in baskıcılığının dindar Müslüman kadınlar üzerindeki “psikolojik şiddet” boyutunu öne çıkarmak üzere kullanılmaktadır.

(...)Sokaklara taşırdığınız örtü avcılığı konusunda, net bir sonuç almak istiyorsanız, örtüyü doğumevlerinden itibaren yasaklayın, zira milyonlarca çocuk doğduğu ilk andan itibaren kendisine “kötü örnek” olan örtülü annesini görerek büyüyor. Ne yapacaksınız, örtüyü nasıl kazıyacaksınız? İkna odalarınız yetmedi, ülkeyi toptan bir karantinaya çevirdiniz...” (Eraslan, 2006).

Yukarıdaki alıntı, başörtülü kadına yönelik yasağın “doğrudan şiddet” olarak anlamlandırıldığı diğer bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Alıntıda “ikna odaları”na⁷ dair yapılan vurguyla 28 Şubat süreci hatırlatılarak, rejimin şiddet uygulayan baskıcı niteliğine dikkat çekilmektedir. Yine alıntıda kullanılan “sokaklara taşırdığınız örtü avcılığı” ibaresiyle kurulan siz\biz karşıtlığı yukarıda da dikkat çekilen Kemalist\İslamcı karşıtlığına denk gelmektedir. “Örtü avcılığı” ile Kemalizm’in “saldırgan”lığına yönelik yapılan vurgu, 28 Şubat süreci ve “ikna odaları” hatırlatılarak meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.

28 Şubat süreci sonrası laik\İslamcı kutuplaşmasının yarattığı gerilim, dindar Müslüman kadın söyleminde rejimin başörtülülere yönelik uyguladığı baskının giderek varlıklarını tehdit eden bir “saldırı”ya dönüşmesi olarak işaretlenmektedir. Aşağıda yer alan alıntılarda, rejimin saldırgan tutumunun sadece psikolojik değil, fiziksel şiddet de içeren boyutuna dikkat çekilmektedir:

(...) Kavakçı'nın evinin basıldığı ve okulda çocuklarının tartaklandığı o günlerde, sokakta gördükleri başörtülülere arabalarının camlarını açıp hakaret eden, İran'a ve Suudi

⁷ 28 Şubat sürecinin ardından Kemal Alemdaroğlu'nun rektörlüğü döneminde İstanbul Üniversitesi'nde başlatılan bir uygulamayla, üniversiteye kayıt yaptırmaya gelen başörtülü öğrencilere, başlarını açmaları yönünde üniversite hocaları tarafından telkinlerde bulunulmuştur. Başını açmayan kadın öğrencilerin kaydının silinmesine yönelik uygulamaya göre (Özkan, 2005) söz konusu telkinlerde bulunulan alanlar İslami cenah tarafından “ikna odaları” olarak adlandırılmaktadır.

Arabistan'a' doğru kışkırlayan asil Türk vatandaşlarının saldırılarıyla karşılaştık. Süleyman Demirel hazretleri de o gün bu gündür yıllarca kandırıp oylarını iç ettiği dindar insanların şaşkın bakışları arasında bizleri kışkırlamaya devam ediyor. Ama bilmiyor ki, biz İran'a ya da Suudi Arabistan'a değil, Belçika'ya gitmek istiyoruz! (Tuksal, 2009).

Sanki son zamanlarda çarşafli kadınlara yönelik ayrımcı tutumlarda bir artış var Türkiye'de. Mahkemelerde kovuluyor, hastanelerde görmezden geliniyorlar. Çapa tıp fakültesinin acil servisinde ambulans şoförü çarşafli hasta yakını ve başörtülü kızını taşıdığı için azarlanıyor. Hasta yüksek ateşli haliyle altı buçuk saat bekletiliyor acil serviste. Annesi çarşaf giydiği için savsaklanan Aynur Tezcan'ın (30) beyin ölümü gerçekleşiyor. Siyah çarşafın ima ettiği "garibanlık", onları görünüşte Batıcı ve çağdaş zihinler açısından kolay bir hedef tahtasına çeviriyor. Yazım'ın başlığı Fanon'un ünlü kitabından mülhem. Siyah çarşaf çıkartma arzusu vahşi bir keşif güdüsüyle bütünleşmiştir, oryantalist gezginde. Gün gelir oryantalist gezginin cümlelerini Türkiye'de çağdaş hayat militanları dillendirmeye başlar. Siyah çarşafı açma başarısını gösteren, Türkiye'nin çağdaş uygarlığa katılmasını sağlayacak bir kahraman olacaktır sanki (Aktaş, 2009).

Yukarıdaki alıntılarda, başörtüsü yasaklarının Müslüman kadınlar üzerinde yarattığı "fiziksel şiddet"e vurgu yapılmakta ve Kemalist sistem, başörtülü/çarşafli kadınları kamusal alandan dışlamanın ötesinde onları toplum için doğrudan bir "hedef tahtası" haline getirmekle suçlanmaktadır. "Evleri basılan," "çocukları tartaklanan," "yakınları çarşafli olduğu gerekçesi ile ölüme mahkûm edilen" başörtülü kadınlar, "asil Türk vatandaşlarının," "Batıcı, çağdaş zihinlerin" fiziksel ve psikolojik şiddetine maruz kalan bir kesim olarak işaretlenmektedir. Bununla birlikte alıntılarda dikkati çeken nokta, her iki yazıda da, başörtüsü yasaklarının kadınlar üzerinde yarattığı "şiddet"e vurgu yapılmasına rağmen, söylemsel mücadelenin birbirinden tamamen farklı, hatta karşıt stratejiler üzerinden yürütülmesidir.

Buna göre, başlığı Frantz Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maske*⁸ kitabından esinlenen ikinci alımda, başörtüsü\çarşafa karşı çıkan Kemalizm ve oryantalist söylem arasında doğrudan bir bağ kurulmakta ve bu söylemsel operasyonla Kemalizm aynı zamanda "sömürgeci" bir rejim olarak işaretlenmektedir.

Batının Doğuyu bir öğrenme, keşfetme konusu olarak sistemli biçimde ele almasını sağlayan bir yaklaşım olarak oryantalizm (Said, 2001: 83), 19. yüzyılın sonlarından itibaren bir araştırma söyleminden emperyal bir kuruma dönüşmüş, bu aşamadan itibaren de sadece metinsel bir Doğu tahayyüllünden ve tanımlanmasından uzaklaşarak, tüm bu tahayyüllerin Doğuda bizzat uygulamaya konulmasına geçilmiştir. Bu bağlamda Batılı insanın kendinden farklı, yeni bir dünyayı sadece anlama değil; kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme isteğinin ya da niyetinin ta kendisi olarak oryantalizm, tarihten koparılmış, özcü bir biçimde kavranan bir tür sınıflandırmaya dayanmaktadır. Bu sınıflandırma "incelenen nesneyi" yani Doğu ve Doğuluyu başka bir varlığa dönüştürerek, "inceleyen" Batılıyı, bu "nesne" karşısında aşkınlılaştırmıştır (Said, 2001: 106-107). Bir merkez-kurma çabası içinde hegemonik bir işlem olarak oryantalist söylemde kendi kimliğini "öteki" olarak imlediği bir mekândan farklılaştırarak kuran Batı, Doğuyu da

⁸ Temel olarak, sömürgeciliğin sömürge halkı üzerinde yarattığı psikolojik sonuçlar üzerinde çalışan Antilli bir psikiyatrist olan Frantz Fanon, siyah insanı yönlendiren psikolojik motivasyonları çözümlediği *Siyah Deri Beyaz Maske* kitabında, "*Benim için kabul edilmesi son derece acı veren bir gerçek olsa da, siyah insan için tek bir alın yazısı, ona kendini tüketircesine peşinden koşma coşkusu veren bir tek kader vardır: beyaz olmak*" der (2009: 5). Buna göre büyüklük duygusunun saplantısı içinde hareket eden beyaz insanın karşısında, aşağılık duygusunun esareti ile nevroitik bir yönelim altında olan siyah insanda, kendi bireyselliğinden kaçma ve kendini yok sayma çabası vardır. Fanon'a göre, sömürgeleştirme sürecinde beyaz adam, sömürgecinin psikolojisini biçimlendiren yerli mekanizmaları alt üst ettiği, sömürgeciye kendine özgü sosyal ve kültürel yapıyı derinden sarstığı için siyah insandaki bu aşağılık duygusunun temelinde Avrupalının yükseklik saplantısı yatmaktadır. Bir ırk ve değer ayrımı yaratan "üstün bir insan" örneği olarak siyah insana karşı dayatılan beyaz adam, aynı zamanda sömürgeleştirilenin kişilik ekseninde de bir yarılma yaratır. Beyazların dünyası ile temasa geçtikleri zaman fiziksel yapısına ilişkin bir eksiklik duygusu içinde siyah insanın benliğinde bir çöküş ve egoda geri çekilme hali vuku bulur. Bu durumda etkin bir birey olarak davranmayı bırakan zencinin kişisel varoluş amacı artık "beyaz adam görünümü altında "öteki" olmaktır. Çünkü ona değer biçecek olan bu "öteki"dir bundan böyle" (175). Kolektif bilinçaltının beyin fiziksel yapısı ile birlikte kuşaktan kuşağa aktarılan bir miras değil, kültürün dışı yansımayan yüklemelerinden ibaret olduğunu belirten Fanon, siyahî ile Avrupalının aynı kolektif bilinçaltını paylaştığına dikkat çekmektedir. Avrupalının kolektif bilinçaltındaki "kötülüğün", "sefaletin", "kıtlığın" sembolü olan siyahî de bu bilinçaltındaki arkatiplerin tümünü kendine mal etmek durumunda kalır. Bu bağlamda Fanon'a (2009) göre, aslında siyahî de bir anlamda "zenci düşmanıdır" (214).

başka bir yer olarak kurmakta ve tanımlamaktadır (Mutman, 1999: 31) ki ancak bu sayede Batılı özne kendi kimliğini ve iktidarını kurabilmektedir.

Batılı öznenin kendi kimliğini kurabilmesini sağlayan bu “fark” kültürel olduğu kadar cinsel bir farklılaştırma sayesinde mümkündür. Farkın aynı zamanda cinsel bir farklılığı da imlemesi, kadın ve Doğu arasında doğrudan bir özdeşliğin kurulmasına neden olmaktadır. Bu özdeşlik nedeniyle de erkek olarak konumlanan Batılı oryantalist sömürge öznesinin “öteki”si, Doğulu öteki cinse işaret eder: peçeli Müslüman kadın. “Peçe” Müslüman kadının yüzünü kapatan bir kumaş parçası olmanın ötesinde, Doğulu kadının bedenini Batılı bakış ve arzusunun erişiminden uzak tutması nedeniyle fantazmatik bir figür olarak önemlidir. Bu yönüyle peçenin ve ardındaki görünmez ve erişilemez oluşu karşısında bir tür hayal kırıklığına uğrayan Batılı özne için bu fantazmatik figür, gerçeği bulup çıkartma arzusuyla bir “soruşturma nesnesine” dönüşmüştür. Zira Doğunun kadın ile özdeşleştirildiği oryantalist söylemde “peçe” aynı zamanda Doğunun gizemini, “öteki”nin iç dünyasını imler. Bu sembolik anlam nedeniyle kadını fethederek “peçesini çıkartma” bir yönüyle sömürge topraklarını ve sömürge halkını fethetmekle, ele geçirmekle aynı anlama gelmektedir (Yeğenoğlu, 2003: 52-54).

Yukarıdaki ikinci alıntıda karşımıza çıkan “oryantalist gezginde siyah çarşafı çıkartma arzusu vahşi bir keşif güdüsüyle bütünleşmiştir” ifadesi, aslında tam da Batılı öznedeki Doğunun “peçe ardına gizlediği “gerçekliğini” bulup çıkarma arzusunun bir uzantısına işaret etmek için kullanılmaktadır. Yeğenoğlu’nun (2003) da belirttiği gibi, Batılı öznenin kadınların örtünmesi ile ilgili bakışını açıklamak için öne sürülen geri kalmış Doğuyu ve onun kadınlarını medenileştirmeye, modernleştirmeye dair argümanlar yetersizdir. Çünkü kadınları örtülerinden kurtarmaya yönelik hedef, temel olarak fantezi tarafından beslenen bir arzusunun alınana aittir (62).

Batılı oryantalistlerle, “çağdaş hayat militanları” olarak nitelendirilen başörtüsü karşıtlarının doğrudan ilişkilendirildiği yukarıdaki alıntıda aynı zamanda Türkiye’de başörtülüler de sömürgecilerin ya da oryantalistlerin “vahşi keşif güdülerinin” doğrudan hedefine maruz kalan sömürgeleştirilmiş toplumların kadınları ile eşitlenmektedir. Buna göre “siyah çarşaf” “peçenin” yanı sıra, aynı zamanda söylemsel düzeyde “başörtülü kadın” ile “siyahî insan” arasında kurulan bir özdeşleşmeye de işaret etmektedir.

Bunun yanı sıra dindar Müslüman söyleminde başörtüsü yasakları nedeniyle Türkiye’de Müslüman kadınlara “zenci muamelesi”

yapıldığına yönelik doğrudan ifadeler de rastlanmaktadır.⁹ Başörtülü kadınların “zenci” ile özdeşleştirildiği bu anlamlandırmalarda Kemalist sistem de yine sömürgeci bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak, başörtüsü yasakları nedeniyle Türkiye’de başörtülü kadınlara uygulanan “ayrımcılığı” ifade etmek üzere “zenci” nitelemesinin kullanılması bir mağduriyeti imliyor gibi görünse de, örtük olarak siyahlara yönelik ayrımcılığın bir biçimde doğallaştırılmasına hizmet etmesi açısından sorunludur. Bir aşağılanma durumuna gönderme yapan “zenci muamelesi” ifadesi, söylemsel düzeyde siyahilere karşı ayrımcılığın “sorgulamaya gerek duyulmayan” “verili,” “evrensel” bir olgu olarak kabul edildiğini göstermektedir. Buna göre, siyahlara karşı uygulanan ayrımcılık evrensel düzeyde geçerli, olağan bir durum iken, başörtülü kadınlar böyle ayrımcı bir muameleye “hiç hak etmedikleri halde maruz kalan” mağdur bir kesim olarak işaretlenmektedir.

Kısaca yukarıdaki ikinci alıntıda başörtülü\çarşafli kadınları örtülerinden kurtarmaya yönelik bir “çaba”dan ve bu çaba sonucu ortaya çıkan ayrımcı uygulamalarından dolayı oryantalist bir mantığa sahip olmakla eleştirilen Kemalizm,¹⁰ aynı zamanda sömürgeci bir rejim olarak işaretlenmektedir. Bu durumda başörtülü kadınlar da bir biçimde sömürgeleştirilmiş Doğulu toplumların kadınları ile özdeşleştirilmektedir.

Ancak Kemalist rejimin dindar Müslüman kadınlara yönelik “saldırgan” tutumunun “Merve Kavakçı olayı” ve 28 Şubat sürecine gönderme yapılarak tartışıldığı ilk alıntıda, başörtülü kadını “Doğulu” toplumların kadınları ile eşitleyen bir söyleme itiraz edildiği ve Müslüman kadının kendini “Batıda” görmek istediğine dair bir anlamlandırmanın öne çıkarıldığı da görülmektedir. 18 Nisan 1999’da genel seçimlerde Fazilet Partisi’nden İstanbul milletvekili olarak seçilen Merve Kavakçı’nın, Mecliste gerçekleştirilen yemin törenine başörtülü olarak katılmak istemesiyle başlayan tartışmalar, Kavakçı’nın önce

⁹ Başörtülü kadınların Türkiye’de “zenci muamelesi” gördüklerine yönelik doğrudan ifadelerin kullanıldığı yazılar için bkz. Karaca, 2009; Albayrak, 2009.

¹⁰ Bu noktada Kemalizm’in tüm antiemperyalist milliyetçi oluşumlara içkin bir oryantalizmle malul olduğunu vurgulamak gerekir. Said’in de belirttiği gibi, bu tür milliyetçiliklerde karşımıza çıkan asli bir milli köken arayışı aslında sömürgeci tarih tarafından dikte edilen bir çabadır (akt. Yeğenoğlu, 2003: 158). Doğunun Batıdan farklı bir yer olarak işaretlenip oryantalize edilmesi, kendi halkının “ilerlemesini” ve “çağdaşlaşmasını” hedefleyen milliyetçi elitin modernleşme projesine de yansımaktadır. Buna göre, modernleşmecilerin modernleşirken aynı zamanda yerli hakiki kültürün korunmasının gerekliliğine ilişkin vurguları, oryantalizmin Doğu Batı arasında kurduğu karşıtlıktan beslenmektedir (158).

milletvekilliğinin düşürülmesi, ardından da vatandaşlıktan çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. “Merve Kavakçı olayı”, dindar Müslüman kadın söyleminde başörtülü kadınların eğitim ve çalışma dışında seçilme haklarına yönelik olarak da karşılarına çıkan engellemelerin somut bir göstergesi olarak işaretlenmektedir. Bununla birlikte dindar Müslüman kadın söyleminde Merve Kavakçı ve Mahinur Özdemir’in aynı zamanda bir Batılılaşma ve modernleşme projesi olarak Kemalizm’in başı açık kadın-modern kadın arasında kurduğu özdeşliği sarsmaya yönelik hegemonya mücadelesinin belirleyici figürleri olarak söylemsel alana dâhil edildiği görülmektedir. İlk alıntıda karşımıza çıkan “biz İran’a ya da Suudi Arabistan’a değil, Belçika’ya gitmek istiyoruz!” ifadesi Kemalizm’in kurduğu söz konusu özdeşliği tersine çevirmeye yönelik bir söylemsel mücadeleyi görünür kılmaktadır.

DİNDAR MÜSLÜMAN KADINLAR “LAİKÇİ,” “OTORİTER,” “BASKICI,” KEMALİSTLERE KARŞI

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’e karşı hegemonya mücadelesinin diğer bir düzeyinde de, demokrasi, laiklik gibi Batılı\seküler kavram ve değerlerin Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik bir strateji olarak kullanıldığı görülmektedir. Zira Kemalizm’in başörtüsünü “Cumhuriyet’in temel değerlerini yıkmaya yönelik laiklik karşıtı” bir sembol olarak işaretlemesi, dindar Müslüman kadınların temel olarak Kemalizm’in laiklik kavramı üzerine bir mücadele yürütmelerine neden olmaktadır.

Yunanca din adamı olmayan halk anlamına gelen *laos* sözcüğünden türetilen laiklik (Berkes, 1997: 91) kavramı başlangıcı itibarıyla, bireyin kilise ya da genel anlamda din alanına dâhil olup olmamasına bağlı bir ayrıma dayanmaktaydı (Kılıçbay, 1994: 16). Siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanması ve bunu savunan bir anlayış olarak laiklik, Fransa’da Hıristiyan cemaatin ruhban ve onlar dışında kalanlar olmak üzere iki sınıfa ayrılması ve ruhban sınıfın yönetimindeki Katolik kilisesi ve devlet arasında siyasal iktidarın kullanılmasından doğan çatışma sonucu ortaya çıkmıştır (Narlı, 1994: 23-24). Her ülkenin farklı tarihsel, toplumsal ve siyasal koşullarına göre şekillenen laiklik, Fransa’da müdahaleci, militan ve çatışmacı bir anlayış içinde şekillenirken, Fransa dışında yer alan diğer Batı ülkelerinde görülen Anglosakson anlayış olarak sekülerizm, kilise ile daha uyumlu, uzlaştırmacı ve evrimci bir model olarak karşımıza çıkmaktadır (Tanör, 2001). Katolik olan Fransa’daki laik siyasal örgütlenme tarzı ile Protestan ülkelerin sekülerleşme deneyimlerinin birbirinden farklı olması, temel olarak dinsel geleneklerin farklı toplumlarda farklı dünyevileşme

deneyimleriyle ilişkilidir. Bazı toplumlar bu deneyimi, laik siyasal örgütlenme çerçevesinde yaşarken, bazı toplumlarda dinsel kurumlar, dolaylı bir biçimde modern toplumsal koşullara kendilerini uydurma yoluna gidebilmiştir (Mert, 1994: 92).

Türkiye’de ise, Cumhuriyet’in milliyetçilik ile birlikte temel kurucu ilkelerinden biri olarak karşımıza çıkan laiklik, aslında Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren, imparatorluğu kurtarma ve gerilemeye son verme tasarısının bir parçası ve sonucudur. Gerilemenin Osmanlı aydınları tarafından Batı karşısında bir geri kalış olarak okunması, çöküş ve yenilginin temel sebebinin de aslında İslam’dan kaynaklandığına dair bir bakış açısını beraberinde getirmiştir.

Osmanlı aydınlarının yenilginin nedenlerini sorguladıkları dönemde tanıştıkları Batı düşünce ve felsefesinin ürünü olan fikirler, dinsel düşünceye dair bir sorgulamayı da zorunlu kıldı. Cumhuriyet’in kuruluşu ile birlikte pozitivist felsefenin etkisi altında “ilerleme”nin ancak bilim ve akıl yoluyla sağlanabileceğine dair inancın kesin ve net bir biçimde kabul edilmesi, Osmanlı İmparatorluğu döneminde kendini gösteren kısmi laikleşme çabalarının, Cumhuriyet ile birlikte topyekun bir laikleşme politikasına devrine olanak sağladı. Cumhuriyet dönemi laiklik politikası, modernleşmeci Kemalist seçkinler tarafından devlet yönetiminde İslam dininin etkisinin ortadan kaldırılmasından çok daha öte, dini düşüncenin etkisi altında olduğu düşünülen “avam”ın, yani halkın, Batılı manada ileri bir toplum oluşturmak üzere dönüştürülmesinin de elzem bir koşulu olarak okundu (Hanioğlu, 2006; Mert, 2004). Bu bağlamda laiklik, siyasal alanda İslam dininin etkisinin ortadan kaldırılması/sınırlandırılmasının dışında, “siyasal alan” ile “toplumsal alan” arasındaki ilişkinin ve aynı zamanda toplumsal alanda var olan hak ve özgürlüklerin sınırlarının da nasıl denetlenip düzenleneceğine dair bir dizi meseleyi de içerdi (Keyman, 2007: 119).

Bu bağlamda laiklik, hem geleneksel toplumdan modern topluma geçişin hem de modern bir ulus ve ulusal kimlik oluşturma tasarısının en önemli taşıyıcı ilkesi olarak kabul edildi (Mert, 2004: 205). Zira modernleşmeci seçkinlerin düşüncesinde Türkiye’nin çağdaş bir uygarlık ve çağdaş bir ulus-devlet olarak var olabilmesinin tek koşulu, İslam dininin siyasal söylem alanından çıkartılarak, seküler bir ulus devletin inşa edilmesine bağlıydı (Keyman, 2007:128). İslam dini, Türk ulusal kimliğinin asli bir bileşeni olmaya devam etse de, Kemalist kadro bu kimliği seküler bir çerçevede tepeden bir müdahale ile dönüştürme girişiminde bulundu. Milli kimliğin seküler bir tarzda dönüştürülmesi

aynı zamanda kimliğin Batılı bir kimlik olarak öne çıkışına da uygun koşulları sağlamaktaydı (Mert, 2004: 205-206; Keyman, 2007).

Cumhuriyet'in temel ilkelerinden biri olan laikliğin Türkiye'deki anlamı ve buna bağlı olarak da uygulanma biçimi, Anglosakson sekülerizm modeli yerine Fransız laiklik anlayışından esinlenmektedir (Tanör, 2001). Bununla birlikte, devletin herhangi bir dini mezhep ya da sınıfa dayanmaması gerektiğine işaret eden 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden çıkan laiklik anlayışından da farklıdır (Mardin, 2005: 35). Zira laikliğin “dinin devlet işlerine karışmaması” ilkesi Türkiye’de geçerli olmakla birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığı laikliğin diğer bir önermesi olan “devletin de din işlerine karışmaması” meselesini tartışmalı hale getirmektedir (Tanör, 2001).¹¹ Bu bağlamda Türkiye’de laiklik, devletin tüm dini pratikleri denetlediği, İslami ruhban sınıfının devlet bünyesi içine alınıp faaliyet alanlarının daraltıldığı, dini prensiplerin bir kısmının devletin siyasal meşruiyet ihtiyaçlarına göre gerektiğinde kamu yaşamına yön vermek için kullanıldığı bir forma dönüştürülmüştür (İnsel, 2005: 113). Devletle dinin katı bir biçimde birbirinden ayrılarak, özellikle İslam dininin Anayasa tarafından kontrol altına alınmasıyla Türkiye’de laik bir kimliğin oluşacağına ve böylelikle de öznel bir sekülerleşmenin sağlanacağına dair bir inanca rağmen, Türkiye’de İslam hiçbir dönemde sadece kişisel inanç düzeyinde kalmamıştır (Keyman, 2007: 130-132). “Aksine, Türkiye’de benlik oluşum sürecinde, dine dayalı grup normlarını ve değerlerini sağlaması temelinde her zaman güçlü bir toplumsal öge, kültürel kod işlevi görmüştür” (Keyman, 2007: 132).

1980’lerden itibaren İslamcılığın siyasal, kültürel ve ekonomik alanda yükselişe geçişi ve İslam dininin kadın bedeni üzerindeki en görünür ifadesi olarak başörtüsünün kamusal alanda artan varlığı, bu bağlamda Türkiye’de uygulanan laikliği sorgulanan, tartışmalı bir kavram haline getirmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi özellikle 1980’lerden itibaren başörtüsünün resmi söylemde “laiklik karşıtı bir sembol” olarak işaretlenmesi Müslüman kadınların “laiklik” kavramı üzerine bir mücadele yürütmelerine neden olmuştur.

¹¹ Tanör’e (2001) göre , 1945’e kadar Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye’de dini yayan bir kurum olarak değil, Kemalist laiklik anlayışının halk tarafından benimsenmesini sağlamak amacıyla taşıyan aracı bir kurum olarak işlev görmüştür. Ancak kurumun 1960 ve özellikle 1980’lerden itibaren Sünni İslam’ı yaymaya yönelik işlevinde meydana gelen değişim çerçevesinde, laiklikle çelişen bir durum söz konusudur. Bu bağlamda Tanör’e (2001) göre, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurum olarak kendisi laiklik ile çelişmemektedir. Çelişkinin temeli görevleri ekseninde yapısında meydana gelen dönüşümde aranmalıdır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde laiklik kavramı üzerinden yürütülen hegemonya mücadelesinde temel olarak Türkiye’de uygulandığı biçimiyle laikliğin “gerçek laiklik olmadığı” vurgusu hâkimdir. Buna göre Türkiye’de uygulanan laiklik “halka zorla dinsizliğin dayatılması,”¹² “halkın özgürlüğünün kısıtlanması”¹³ gibi ifadelerle nitelendirilirken, “gerçek laiklik” ile Türkiye’de uygulanan laikliği birbirinden ayırmak üzere “Kemalist laiklik” anlayışının “laikçilik” olarak işaretlendiği görülmektedir. Bu ayrımın doğrudan bir uzantısı olarak da “laikler” ve “laikçiler” arasında bir ayrıma gidildiği görülmektedir.¹⁴ Tanör (2001), Türkiye’de devletin dini katı bir biçimde denetlemesi anlamında Fransızca laisizm kelimesinin, özellikle liberal ve İslami çevrelerde “laikçilik” olarak adlandırıldığına dikkat çekmektedir. Türkiye’de laikliğin tepeden inme ve despotik karakterine vurgu yapmak amacıyla pejoratif anlamda kullanılan “laikçilik” bu yönüyle laiklikten ayrıştırılmaktadır.

Laikliği Müslümanlar’a karşı bir baskı aracı olarak kullananlar, Batı demokrasisini de kendi baskıcı rejimlerine alet etmekte. Bunlar, laikliğin de, demokrasinin de yobazı ve yalancısı. İktidarlara uğruna her türlü totaliter yaklaşımı meşru gören bir anlayışa sahipler. ... “Atatürkçülük, laiklik, demokrasi tehlikede!” teraneleri bahane aslında tehlikede olan menfaatleri. Sekiz yıllık kesintisiz eğitim uygulanamamış, bunun için yeterli altyapı ve finansman yokmuş umurlarında değil, yeter ki imam hatipler ve kur’an kursları kapansın. Kapansın ki sisteme uygun kafalar (kendilerine benzer tek tip insan) yetişsin ve eski sömürü düzeni geri gelsin (Ceylan, 1997).

28 Şubat 1997’de MGK kararlarının ardından uygulamaya konulan “8 yıllık kesintisiz eğitim” meselesinin tartışıldığı yukarıdaki alıntıda, imam hatip liseleri¹⁵ ve Kur’an kurslarının kapatılması ekseninde rejimin

¹² Canan Ceylan, “İmam Hatip Sendromu”, *Yeni Şafak*, 8 Eylül 1997.

¹³ Albayrak, 2008

¹⁴ Laiklerin “laikçiler” olarak nitelendirildiği yazılar için bkz. Barbarosoğlu, 2002; Böhürler, 2006; Albayrak, 2010 Albayrak, 2008

¹⁵ Türkiye’de imam hatip yetiştiren okulların tarihi 1924 yılına kadar uzanmaktadır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile açılan imam hatip mektepleri Türkiye’de imam hatip yetiştirilmesine yönelik ilk uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak öğrenci yetersizliği nedeniyle bu mektepler 1930 yılında kapatılmıştır. 1951’de DP döneminde eğitim süresi yedi yıl olmak üzere tekrar açılan imam hatip okullarının orta kısımları, 1971 askeri muhtırasının ardından kapatılarak eğitim süreleri dört yıla düşürülmüştür. 1973 yılında Milli Eğitim Temel Kanunu’nda yapılan bir değişiklikle imam hatip okullarının adı imam hatip liseleri olarak değiştirilerek orta kısımları tekrar açılmış ve

baskıcı niteliğine vurgu yapılmaktadır. Söz konusu vurgunun güçlendirilmesinde de, “laiklik” ve “demokrasi” gibi Kemalizm’in dayandığı Batılı kavram ve değerler olumlu bir içerikle söyleme eklenerek, Kemalistler hedef gösterilmektedir. Buna göre, Türkiye’de uygulandığı biçimiyle “laiklik,” temel olarak Müslümanları baskı altında tutan bir anlayış olarak işaretlenmekte, benzer bir biçimde “demokrasi” de Kemalistlerin kendi çıkarları, “baskıcı rejim”in devamı için kullandıkları bir araç olarak kodlanmaktadır. Böylece de Kemalistler demokrasi ve çoğulculuktan uzağa düşmektedirler. Ancak burada dikkati çeken nokta, imam hatip liseleri (İHL) dışındaki eğitim kurumlarının “sisteme uygun tek tip insan yetiştiren” yerler olarak ele alınmalarıdır. Kısaca, demokrasi ve laiklik söylemi üzerinden “çoğulculuk” ve “farklılık”ın tesisi sadece İslami düşünce ve duyarlılığa sahip bir eğitimin varlığıyla sınırlandırılmaktadır. Yazıda, Türkiye’de uygulandığı biçimiyle laikliğin Sünni İslam dışındaki farklılıkları ve talepleri de görmezden gelen/yok sayan tutumuna dair herhangi bir eleştirel ifadeye yer verilmediği de görülmektedir. Oysaki, “Sünni İslam’ın seküler hedeflere uygun bir rasyonalite ile kontrol altına alındığı” (Küçük, 2002: 903) Türkiye’de uygulanan laiklik, başta Aleviler olmak üzere farklı dini cemaatlerin toplumsal ve siyasal taleplerini de baskılayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm’in laiklik anlayışının dışladığı farklı kolektif kimliklerle kurulabilecek bir eşdeğerlilik ilişkisinin bu bağlamda iptal edilmesi, dışlamayı (ayrımcılığı) sadece Sünni İslam’a yönelik bir dışlamayla eşitlemektedir.

Laikçilerin İran fobisini bilmeyen yoktur. Kabustur onlar için İran rejimi. 79’dan bu yana afakanlar basar, uykuları kaçar. Her başörtülüde İran devriminin ayak seslerini duyarlar ve yerlerinde duramaz olurlar. Fildişi kuleleri zindan olur, dar gelir, sığamazlar köşklerine! Ya bu ülkenin ezilmişleri de yönetime gelirse! Hele hele yapılan keyfi işlemlerin hukuk çerçevesinde bağımsız mahkemelerde hesabı sorulursa. Sık sık eleştirilen İran’daki herkesin başını

1976’da kabul edilen Danıştay kararı ile daha önce sadece erkeklere eğitim veren bu liselere kız öğrenciler de alınmaya başlanmıştır. Bununla birlikte 1980’den 1997’ye kadar imam hatip lisesi mezunlarının üniversitelerin tüm bölümlerine girmelerine olanak sağlanırken, 28 Şubat sürecinin ardından 16 Ağustos 1997’de kabul edilen 8 yıllık kesintisiz eğitim kanunu ile imam hatip liselerinin orta kısımları tekrar kapatılmıştır. Ayrıca 1998’de YÖK genel kurulunda kabul edilen katsayılara ilişkin düzenlemeyle birlikte, imam hatip lisesi mezunlarının üniversitelerin İlahiyat fakültesi dışındaki fakültelere girmelerinin de zorlaştırıldığı görülmektedir (Çakır vd. 2004:15).

zorla örttüğü rejimle, herkesin başını açmak için çırpınan zihniyet arasında bir fark var mıdır? Özgürlük, demokrasi, insan hakları yalnız kendileri gibi düşünen kesim için geçerli! Değilse bu sayılan ve edebiyatı yapılan meşhurlardan bizlerin nasibine baskı ve dayatmadan başka bir şey düşmüyor... (Tezcan, 1999).

Başörtüsü yasakları ekseninde Kemalizm'in hedef gösterildiği yukarıdaki alıntıda, “özgürlük,” “demokrasi” ve “insan hakları” kavramlarının Türkiye’de uygulanma biçiminin dindar Müslüman kadınlar üzerinde bir “baskı” ve “dayatma” aracına dönüştüğü ifade edilmektedir. Alıntıda karşımıza çıkan “sık sık eleştirilen İran’daki herkesin başını zorla örttüğü rejimle, herkesin başını açmak için çırpınan zihniyet arasında bir fark var mıdır?” ifadesi aslında “özgürlük,” “demokrasi,” “insan hakları” kavramlarının içeriğinin dindar Müslüman kadın söyleminde sadece devletin başörtüsüne uyguladığı yasaklarla sınırlandırıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. “Özgürlük” ve “demokrasinin” ancak başörtüsü yasaklarının ortadan kaldırılmasıyla sağlanabileceğine dair bir vurgu ve kavramların bu vurgu ekseninde sınırlandırılarak anlamlandırılması, hak ihlaline uğrayan ve demokrasi talebinde bulunan farklı toplumsal kesimlerle söylemsel düzeyde kurulabilecek bir bağlantının önünü kesmektedir.

Yine alıntıda karşımıza çıktığı şekliyle sistem tarafından uygulamaya konulan başörtüsü yasaklarının nedeni, Kemalizm’in “şeriat fobisiyle” ilişkilendirilerek anlamlandırılmaktadır. Bununla birlikte kavramsallaştırmada “şeriat” yerine “İran Devrimi”nin tercih edildiği görülmektedir. Kemalizm’in İran’daki rejim değişikliğini “şeriat” olarak işaretlemesine karşılık, Müslüman kadın söyleminde İran’daki bu değişim, ezilmiş\mağdur toplumsal kitlelerin yönetime geçerek, kendilerine uygulanan baskının hesabını sordukları bir “devrim” olarak anlamlandırılmaktadır. Bu bağlamda Kemalizm tarafından baskıcı ve totaliter bir rejim olarak olumsuzlanan İran’daki İslami rejim, dindar Müslüman kadın söyleminde “ezilmişlerin” özgürlük ve hak talebinde buldukları bir “devrim” olarak işaretlenmektedir.

Alıntıda, Kemalist’lerin en büyük korkusu olarak ifade edilen “ezilmişlerin de bir gün yönetime gelme ihtimali”nde karşımıza çıkan, Müslümanların ezilmişliğine dair vurgu, Türk-İslam sentezindeki mazlumluk\eziklik söyleminin aslında bir iktidar fetişizminin ve intikamcı tazmin eğilimlerinin göstergesine işaret etmektedir (Açıkel, 1996: 153). Açıkel, Türk sağının geliştirdiği en önemli ideolojik dizge olarak “kutsal mazlumluk”, “geç kapitalistleşme ve hızlı

modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel bir yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların güç istemlerini temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momenti ve bir tür savunma, karşı çıkma ve eklemleme stratejisi” olarak tanımlamaktadır (155). Buna göre “mazlum özne” için uğradığı haksızlığın diri tutulmasında tarih temel bir işleve işaret etmektedir. “Mazlum özne” için pasif bir hatırlama işlevinin dışında tarihle yaratılan hatırlama, öznenin bilinçdışını belirler. Geçmiş dönüş, mazlum özne için bugünden kaçışın yanı sıra, siyasal erek için gerekli motivasyonun kazandırılması sürecini imlemektedir. Geçmişle hesaplaşma ve adalet isteği aynı zamanda mazlum özneyi politize edici bir işlev de görür (Açıkel, 1996: 167). Bunun yanı sıra, “mazlum” kendisiyle aynı kaderi paylaştığını düşündüğü herkesle bir ittifak kurma istenci içindedir. Bu bağlamda yukarıdaki alıntıda İran İslam Devrimi’ne ve bu devrimi “ezilmişlerin” gerçekleştirdiğine dair bir göndermede bulunmaktadır. Başörtülü mazlum için ezilmişliğin diri tutulmasında İran, bir taraftan tarihsel bir hatırlama olarak işlev görürken, diğer taraftan, İran’da devrimi gerçekleştiren ezilmiş kitleyle kurulan bir özdeşleşmeyle İslamcılığın tikel çıkarları evrenselleştirilmeye çalışılmaktadır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde başörtüsü yasaklarına karşı hegemonya mücadelesinde söylemsel stratejinin diğer bir düzeyinde de “Atatürk’ün laikliği” tam da Kemalizm’in laiklik anlayışını yıpratmak üzere karşımıza çıkarılmaktadır.

Teşekkürler Merve Kavakçı, bütün Türkiye’ye ve dünyaya demokrasi dersi verdin “akademisyen bir annenin ve babanın evladı olarak başımı siyasi bir amaçla değil, inancımın gereği olarak örtüyorum. Benim uluslar arası hukuka, anayasaya, içtüzüğe uygun tavrımı kışkırtmacılık ve provokatörlük olarak değerlendirenler bu sıfatın bana değil, ant içmeme engel olanlara daha çok yakıştığını görecekler” diyen Merve Kavakçı’ya inanıyor ve sonuna kadar destekliyorum. (...) Ellerine Atatürk posterini alarak, başörtüsüne karşı çıkanlar ve çığırkanlık yapanlar Atatürk’ün Latife Hanım’la ve Halide Edip’le birlikte çekilmiş resimlerine baksınlar. Yazık Atatürk’ü ve laikliği savunduğunu iddia edenler, Atatürk’ü kendi laiklik anlayışlarına alet ediyorlar (Ceylan, 1999).

Yukarıdaki alıntıda, Kavakçı, Türkiye’ye ve dünyaya “demokrasi dersi veren” başörtülü bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı

sıra alıntıda dikkati çeken temel nokta, Kemalistlerin Atatürk'ün laiklik anlayışını "saptırdıklarına" dair öne çıkarılan bir vurguyla suçlanmalarıdır.

Dindar Müslüman kadın söyleminde eklemleyici bir düğüm noktası olarak Atatürk, laiklik kavramı üzerinden yürütülen mücadelede Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik söylemsel stratejinin önemli bir düzeyi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Atatürk'ün Kemalistler gibi "başörtüsü düşmanı" olmadığı, özellikle annesi ve eşi örnek gösterilerek kanıtlanmaya ve kurulan bu bağlantıyla, Kemalizm'in laiklik anlayışının meşruluğu sarsılmaya çalışılmaktadır. Bu vurgu aynı zamanda, dindar Müslüman kadın söyleminde yine laikliğin "başörtüsü düşmanlığı" olarak işaretlendiğini göstermektedir. Yukarıdaki alıntıda da Latife Hanım ve Halide Edip örnekleri üzerinden Atatürk'ün başörtüsüne karşı olmadığı, buna rağmen Kemalistlerin Atatürk'ün laiklik anlayışını "saptırarak" bunu başörtüsü yasağını meşrulaştırmak için kullandıkları ifade edilmektedir:

(...) Birinci Meclis'ten bu yana, belki de ilk kez kendisine benzeyen birini taşıdı halk Meclis'e... aklıma 23 nisan 1920'de bir Cuma çıkışı, tekbir, Kur'an ve kurbanlarla açılan ilk meclis geldi...Merve'ye "dışarı, dışarı" mı derlerdi, evladım diyerek bağırklarına mı basarlardı? Atatürk, başörtüsü düşmanı mıydı? Bunu mu iddia ediyorsunuz? Meclis'in duvarına "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" yazdıran biri, halkın, milletin, yüzbinleri oyu ile seçilmiş birinin karşısında olur muydu sizce? Ecevit gibi kürsü gaspettiği olmuş mudur Atatürk'ün? Devlet; ekonomiden siyasete, bir kokuşmuş, mafyalaşmış paylaşım tabidir. Küçük ama mutlu bir dar çevre, ekonominin, siyasetin, hukukun sadece kendilerinin olması için bütün güçlerini adeta bütün şirretlikle ortaya dökmektedir. Bütün bu vahşeti seyreden halkımız elbette bu kızımıza sahip çıkacaktır. (...) bir ülkenin cumhurbaşkanı açıkça Anadolu kadınına ajan diyebiliyor. Nene Hatun'ların, Latife Hanım, Halide onbaşının örtüsüne ajan diyebiliyor (Eraslan, 1999).

Yukarıdaki alıntıda benzer bir biçimde Atatürk'ün başörtüsü düşmanı olmadığı, Latife Hanım ve Halide Edip gibi Mustafa Kemal'in yakın çevresindeki kadınlar örnek gösterilerek ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra alıntıda dikkati çeken temel nokta, Atatürk'ün halkçılığının, tam da Kemalizm'in halkçılık anlayışını

sarsmak üzere karşısına çıkarılmasıdır. Bu bağlamda Kemalizm'in laiklik anlayışı ile birlikte halkçılık ilkesinin de Müslüman kadın söyleminde yıpratılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Abdülhamit rejimine karşı, halkı yanına almaya çalışan Jön Türklerin pozitivist ilerleme düşüncesi üzerine temellendirdikleri toplum projesinin kurucu bir ögesi olarak halkçılık, bir anlamda yeni bir aydın sınıfının ortaya çıkışıyla da paralel bir süreç izlemiştir (Karaömerlioğlu, 2004). Halkın talepleriyle değil, yeni oluşan aydın sınıfının pozitivist ilerlemeci gereksinmelerine göre şekillenen halkçılık, bu yönüyle 1920'lerin ortalarından itibaren Kemalist ideolojinin de çekirdeğini oluşturdu.

Toplumun farklı kesimlerini ortak bir mücadele ekseninde mobilize etme girişiminin öne çıktığı, belli ölçüde kitlesel seferberliğe dayalı Milli Mücadele dönemi (Laclau, 2007: 234; Karaömerlioğlu, 2004) ve onu izleyen Cumhuriyet'in ilanının ilk yıllarında "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ifadesinde kendini gösteren halkçılık, ilk olarak siyasal boyutuyla gündeme geldi. İktidarın kaynağının tanrıdan halka devri, halkı salt bir kültürel kategori olmaktan çıkartıp, siyasallaştırmaya olanak sağladı (Çelik, 2002).

Buna göre, Tek Parti döneminin halkçılık anlayışı, cumhuriyetçilik ve ulusal egemenlik ilkeleri etrafında temellendirilmekle birlikte, kavramın etki alanı Kemalist seçkinlerin ilerlemeci anlayışları ile bağlantılı bir biçimde, bu kez başka bir halkçı ifadeyle sınırlandırıldı. Batılı modern ulus-devlet idealini halk adına gerçekleştirme vesayetini elinde bulunduran Kemalist seçkinlerin, "halkı, halka rağmen" yönetme talebi, bir yönüyle halk hükümeti düşüncesinin de geçersiz kılınmasına neden oldu. Toplum adına en doğru kararın verilmesinde tüm yetkinin hükümete devri, bu bağlamda paradoksal bir biçimde siyasal katılımın alanını da daralttı (Çelik, 2004: 77). Katılım etkinliğinden ziyade, bir sosyal teknik meselesine indirgenen siyasete yüklenen işlev de, toplumun Batı modeline uygun bir biçimde imal edilmesi oldu (Tekin ve Toker, 2004: 87). Bu bağlamda siyasal katılım yönünden zayıflatılan halkçılığa bu dönemden itibaren eşlik eden seçkin bir milliyetçilik, kavrama yönelik kültürel boyutlu başka bir vurguyu öne çıkardı. Cumhuriyet idaresinin Türk ulusunun yapısına en uygun yönetim biçimi olduğuna dair rejim ile Türk ulusunun özü arasında kurulan doğrudan bağlantı, halk kategorisinin ulus ile eşitlenmesini beraberinde getirdi. Bu noktadan itibaren Cumhuriyet dönemi halkçılık anlayışı, aralarında çatışmanın olmadığı uyumlu bir toplum miti temelinde vurgulandı (Çelik, 2004).

Halkın “aralarında içsel çatlakların olmadığı, dikişsiz bir topluluk” (Laclau, 2007: 230) olarak tasavvurunda, İkinci Meşrutiyet dönemi Osmanlı aydınlarının düşünceleri ile Kemalist seçkinler arasındaki doğrudan bağın izlerini görmek de mümkündür. Toplumsal yaşamda sınıf çatışmasından uzak, çelişkilerden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmanın temel alındığı bir öğreti olarak solidarizmin (tesanütçülük) Osmanlı aydınları ve özellikle Kemalizm’in önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp’in fikirleri üzerindeki etkisi, Kemalist ideolojiyi de doğrudan şekillendirmiştir (Toprak, 2004: 313). Ziya Gökalp’in düşüncesinde toplumsal dayanışma ve birliğin temelini oluşturan ideal bir yaşam felsefesi olarak Türk milliyetçiliği, ırkçı ve yayılcı değil, eşitlikçi bir milliyetçiliktir. Bu yönüyle uyumlu bir toplumun ve uzlaşmaya dayalı siyasetin en önemli harcı, toplumsal birlik ve dayanışma idi (Parla, 2001: 119). Oydaşmaya dayalı bu toplum modeli içinde Gökalp’te “halk,” her ne kadar eşit siyasal hakları ve eşit statülü yurttaşlar bütünü temsil etse de, mesleki ahlak ve korporatif örgütlenme yoluyla sınıfsal çatışmanın bertaraf edilebileceğini savunan Gökalp’in teorisinde son kertede halk, anlamlı ve uyumlu bir topluluk olarak tasavvur edildi (Parla 2001: 151).¹⁶ Bu bağlamda Kemalist ideoloji de, çeşitli çıkar gruplarından oluşan halka ait bir egemenlikten ziyade, bir birlik üzerine kurulu, bütünü ifade eden millet egemenliğini öne çıkararak (Heper, 2006: 96) aynı zamanda, millet gibi soyut bir varlığın iradesinin devlette ve devletle özdeşleştirilen CHP ve mecliste somutlaşmasını sağlamıştır (Köker, 2003). Bu dönemde devlet, millet, halk, hükümet gibi kavramların birbiri ile iç içe geçmiş türdeş bir bütünlük olarak idealleştirilmesinde, Kemalist ideolojinin organizmacı toplum yaklaşımı ve otoriter ve seçkin devlet anlayışının yansımalarını görmek mümkündür (Bora, 1997: 54). Söz konusu seçkin devlet anlayışının temellerinde de bir biçimde Kemalizm’in halk tahayyülü yatmaktadır.

Erdoğan’a göre (1997), Kemalist söylemde halk, “Bhabba’nın “çifte anlatsal hareket” dediği, betimleyici-pedagojik ve edimsel sözce veya anlatılar arasındaki karar verilmez ilişkiye dayanır.” (116). Bu nedenle de karmaşık retorik bir anlatının ürünü olarak halk, “çifte zaman” içinde kurulur. Kemalist söylemde bir yandan milliyetçi pedagojinin tarihsel nesnesi olarak yüceltilip, kökene dayalı bir otoriteyi kurumsallaştırma işlevi gören halk (Erdoğan, 1997: 117), diğer yandan

¹⁶ Parla’ya (2001) göre, Kemalist seçkinlerin cumhuriyetçiliği ve milliyetçiliği Ziya Gökalp’in çizdiği sınırlar içinde kalmakla birlikte, Gökalp’in iktisadi devletçiliği ve retorik düzeyde kalmayan ve seçkin olmayan halkçılığı, Kemalistler tarafından idari bir devletçiliğe ve vesayetçi bir halkçılığa dönüştürülmüştür (212).

“çağdaşlığın, bugünün göstergesi olarak kurulabilmek için herhangi bir verili veya asli varoluşu kazıyıp atması gereken bir anlamlandırma sürecinin öznesi” olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda Kemalist söylemde halk, geçmiş tarihin ve kültürel değerlerin taşıyıcı olarak yüceltilirken aynı zamanda da geri bırakılmış, cahil, milli öze yabancı öğelerin etkisine maruz kalmış, edilgen bir kütle olarak sunulmuştur (Erdoğan, 1997: 118). Bu noktada “geri kalmış”, “cahil halk” tahayyülü, toplum adına neyin doğru olduğuna dair karar verici tek merci olarak Kemalist seçkinlerin konumlarını meşrulaştırıcı bir etki yaratmıştır.

Kısaca Cumhuriyet’in inşa yılları boyunca halkçı bir retoriğe rağmen, onu bastıran siyasal seçkinlerin varlığı (Baydur, 2004: 67), tek parti rejiminin egemen olduğu 1945’e kadar tartışılmadan sürdürülmüştür. Ancak Demokrat Parti ile birlikte, Kemalist halkçılığın seçkin yönünü eleştiren, yeni bir halkçılık yorumu gündeme gelmiştir. Popülizmin kitlesel desteği sağlamaya dönük işe koşulduğu DP dönemi, halkçı söylemde dinsel ve kırsal değerlerin yüceltildiği yeni aşamaya işaret etmektedir. Çelik’in de belirttiği gibi (2004: 89), DP ile birlikte gündeme gelen yeni halkçılık, özellikle kimliğini İslam’la özdeşleştiren grupların bastırılan taleplerini dile getirmelerine yönelik bir işlev görmüştür.

“Milli irade” kavramından yola çıkan DP, halkı ve özellikle köylüyü otantik değerlerin koruyucusu olarak yüceltip ona gerçek değeri vermeyi vadeden bir retorikle işe başlamıştır. “Kemalist elite karşı reformların gerçek muhafızı Türk milletidir” diyen Menderes (akt. Özkan, 2004: 32) ve diğer partililerle birlikte, siyasetin halktan uzak ve elitist boyutu bir biçimde eleştiriye tabi tutulmuştur.¹⁷ Bu halkçı retorik Menderes’in ifadesinde kendini gösterdiği gibi halk ve seçkinler arasında bir karşıtlığın kuruluşunu da beraberinde getirmiştir. Kubilay’ın (2010) dikkat çektiği gibi, DP döneminden itibaren gündeme gelen halk-seçkin karşıtlığı, İslamcı söylemde, devlet-millet karşıtlığı biçiminde hegemonya mücadelesinin sürdürüldüğü temel düzeylerden biridir.

¹⁷ Bununla birlikte, söz konusu bu anti-elitist vurgu, siyasal elit karşısındaki her kesimin homojen bir bütün olarak algılanmasıyla paralel bir süreç izlemiş ve DP, aynı tek parti dönemindeki CHP gibi nihayetinde tüm milleti temsil eder bir hal almıştır. Zira DP döneminde siyasetin” milli irade” kavramıyla birlikte önce meclise sonra da hükümet politikalarına indirgenerek, sadece seçilmişlere özgü bir alan olarak tanımlanması, retorikte öne çıkan anti-elitist söyleme rağmen seçkin siyaset anlayışını devam ettirmiştir. Ancak, elitizm bir biçimde devam ettiği için siyaset merkezsizleştirilmemiş olsa da, doğrudan muhatap alınmaları halkta siyasal bir güç olduğunun farkına varılmasına neden olmuştur (Özkan, 2004: 36).

Buna göre Müslüman kadın söyleminde halkın nasıl inşa edildiğine bakılabilir. Yukarıdaki alıntıda milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın mecliste başörtülü olarak yemin ettirilmemesine dair eleştiriler, meclisin açıldığı ilk dönemdeki halkçı tahayyülün idealize edilmesi üzerinden temellendirilmektedir. Ancak Çelik'in de işaret ettiği gibi (2004), Cumhuriyet'in ilanından önceki halkçılık ile Tek Parti dönemi halkçılık anlayışı demokratik idealler açısından bakıldığında bir kopuştan ziyade, süreklilik arz etmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, aydınların ilerleme düşüncelerini doğrudan biçimlendiren ve halkçı söylemde de yansımalarını bulan pozitivist idealler her iki dönemde de, halkı yüceltmenin ötesine geçip, "çoğulculuğun" "halkın kendi kendini yönetmesi" gibi demokratik bir yapının oluşumunu engellemiştir (Çelik, 2004: 78). Buna rağmen Müslüman kadın söyleminde söz konusu devamlılıktan bahsedilemeyerek, bir kopuşun yaşandığına yönelik bir iddia öne çıkarılmakta ve bu söylemsel operasyon sayesinde Kemalizm, anti-demokratik bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak Müslüman kadın söyleminde de halkçılığın halk kavramına siyasal bir içerik kazandırmaktan ve çoğulculuktan uzak bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. "Atatürk, başörtüsü düşmanı mıydı? Bunu mu iddia ediyorsunuz? Meclis'in duvarına "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" yazdıran biri, halkın, milletin, yüzbinlerin oyu ile seçilmiş birinin karşısında olur muydu sizce?" ifadesi ile Kemalizm, halk iradesini hiçe sayan bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak aynı ifade, aynı zamanda Müslüman kadın söyleminde siyasetin sadece seçilmişlere özgü bir alan olarak tanımlandığını da ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra, "Bir Cuma günü, Kuran, tekbir ve kurbanlarla açılan ilk meclisten bu yana halkın belki de ilk kez kendine benzeyen birini meclise taşıdığına" yönelik bir ifade, Müslüman kadın söyleminde "halk" kategorisinin içinin nasıl doldurduğunu göstermesi açısından önemlidir. Halk, sadece ortodoks İslami yaşam biçiminin taşıyıcılarına işaret etmekte, bunun dışında kalan inançsızlar, farklı din ve mezhepten olanlar halk kategorisinden dışlanmaktadır. Bu bağlamda tikel bir farkın kendini aşan bir bütünü temsil etme iddiasını taşıdığı hegemonya mücadelesinde (Laclau, 2003: 90) halkın sadece Müslümanlardan oluştuğu iddia edilmektedir. Halk sadece Müslümanlardan mürekkep homojen bir kategori olarak tarif edildiği oranda da mecliste başörtülü vekilin varlığı, halkın gerçek iradesini yansıtan bir unsur olarak meşrulaştırılmaktadır.

Tıpkı muhafazakâr popülizmde olduğu gibi (Bora ve Erdoğan 2006: 632), dindar Müslüman kadın söyleminde de geleneğin koruyucusu

sıfatıyla yüceltilen halk, organik bir varlık, bir cemaat olarak tahayyül edilmektedir ve bu cemaat yukarıda da görüldüğü üzere tamamen dinsel referanslı bir cemaattir. Alıntıda karşımıza çıkan “bütün bu vahşeti seyreden halkımız, bu kıza elbette sahip çıkacaktır” cümlesindeki “seyreden” ifadesinde de görüldüğü gibi halk, aynı zamanda etkin bir toplumsal özne olarak değil, edilgenliği ve tevekkülü ile değerlidir. Ancak söz konusu bu halk bir taraftan edilgen ve tevekkül sahibi olarak değerli iken, diğer taraftan da, “yaşanan vahşet karşısında inisiyatif ele alabilecek olan etkin bir cemaat” olarak da önemlidir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde İslami referanslı, homojen ve edilgen bir cemaat olarak tahayyül edilen halk, aynı zamanda “devletinden kopuk” bir halktır. Zira “küçük ama mutlu bir dar çevrede bütün güçleri elinde tutan” devlet, bu gücünü “şirretlikle” halkın üzerinde uygulamaktadır. Alıntıda yer alan bu ifade de görüldüğü üzere söylemsel düzeyde devlet ve halk birbirinden farklı, iki ayrı bütünlük olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Toplumsal sahnenin halk ve iktidar bloğu olarak ikiye bölünmüşlüğüne kapsayan popülist ideolojiye (Laclau, 2007; Erdoğan, 1998) eklenen dindar Müslüman kadın söyleminde, toplumsal ve siyasal alan halk\vatandaş ve devlet arasındaki antagonistik ilişkiyle bölünmektedir. Bu bağlamda sadece retorik bir kavramı¹⁸ değil, nesnel bir belirlemeyi de içeren halk, somut toplumsal formasyon düzeyinde hakim çelişkinin iki kutbundan birine de işaret etmektedir (Laclau: 1998: 180).

Devletin işlevi, elindeki gücü dikte ederken zorbalığa varan bir inada yazılarak, vatandaşını tehdit ve ardından oluşan korku üzerinden zapt altına almak değil, toplumsal birlik ve beraberliği incitmeyen uygulamaların altına imza atmasıdır. Muhatabını "yıldırarak" yola getirmeye yarayan bu dile sardırıldıkça devlet-toplum ilişkisinde sağlıklı bir ilişki kurulamaz (Albayrak, 2006).

Aytaç öğretmenin şahsında "başarılı" tesettürlü öğretmenin hukuk eliyle cezalandırılışına şahit oluyoruz. Cezanın

¹⁸ Halk kavramının “esnek”, “bükülgen” niteliği halkı popülizmin önemli bir ögesi haline getirmekle birlikte Taggart’a göre (2004: 120-121), halka gönderme yapılmasının temel nedeni, popülist tahayyüle kök salan, üstünde erdemli ve homojen bir kitlenin yaşadığı zımnî bir “anayurt” anlayışıdır. Buna göre, tekil bir toprak parçası olarak tahayyül edilen anayurt, “tekil” bir nüfus gerektirir. Bu nokta aynı zamanda popülist söylemde neden halkın her zaman homojen bir kitle olarak tasavvur edildiğini de açıklamaktadır.

gerekçesi cezadan daha ağır. Çünkü devlet vatandaşını, asli olanlar ve olmayanlar olarak ayrıştırıyor. Başlı açık anneler ve başlı açık annelerin çocuklarının zihinlerinde oluşabilecek bir imajdan bahsedilerek, başörtülü anneler görünmez kılınmaya çalışılıyor. Başörtülü anneler -Aytaç öğretmen bir anne aynı zamanda- ve başörtülü annelerin çocukları "öteki anneler ve öteki çocuklar" olarak bu kararlarla yabancılaştırılıyor (Barbarosoğlu, 2006).

9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay 2 No'lu Daire'nin, okula gidiş gelişlerde başörtüsü takan Aytaç Kılınç adlı öğretmenin anaokuluna müdür olarak atanmasını sakıncalı bulan kararının ardından kaleme alınan yazılardan yapılan alıntılarda, antagonizmanın bir kutbunda vatandaş, diğer kutbunda ise, "vatandaşını baskı altında tutan, aralarında ayrımcılık yapan" devlet yer almaktadır. Devlet tarafından ayrımcılığa maruz kalan tek kesim ise, başörtülüler, hatta ikinci alıntıda öne çıktığı gibi sadece "başörtülü anneler" olarak işaretlenmektedir. Toplumsal ve siyasal alanda ayrımcılığa uğrayan farklı kesimlerden hiç söz edilmeyerek, devlet tarafından baskının sadece başörtülü kadınlar\anneler üzerinde uygulandığına yönelik bir anlamlandırma, aynı zamanda ayrımcılığa uğrayan farklı etnik, dinsel ve cinsel kimliklerle kurulabilecek bir eşdeğerlilik ilişkisini de ortadan kaldırmaktadır. Ayrımcılığa uğrayan toplumsal sistemin tüm öğeleri arasında kurulabilecek eşdeğerlilik ilişkisi sırasında her bir toplumsal öğe, kendi kısmi çıkar ve taleplerini bu eşdeğerlilik zinciri içinde evrenselleştirme olanağı bulmaktadır. Ancak, girilen bu eşdeğerlilik ilişkisi, kendi kimliğini diğer toplumsal öğelerden fark üzerine kuran kimliğin, bir fark olarak kendini iptal etmesine de neden olmaktadır (Laclau, 2003: 97-99). Bu bağlamda dindar Müslüman kadın söyleminde, ayrımcılığa uğrayan farklı toplumsal kesimlerle kurulabilecek bir eşdeğerlik zincirinin iptal edilmesi, mağdur olan tek toplumsal kimliği başörtülü kadınlara eşitlemektedir. Söylemsel düzeyde öne çıkan bu anlamlandırmaya göre de, "devlet ve toplum arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulması"nın "tek koşulu" başörtüsü yasaklarının ortadan kaldırılması olarak işaretlenmektedir.

Yukarıdaki ikinci alıntıda ise, devlet, vatandaşları arasında bir hiyerarşi kurarak, ayrımcılığı "körüklemekle" suçlanmaktadır. Buna göre, "başlı açık anne ve çocuklarının haklarını koruma altına almak isteyen devlet, bunu yaparken başörtülü anne ve çocuklarını "ötekileştirmekte" ve bu anlamda da vatandaşları arasında bir tür ayrımcılık uygulamaktadır. Ancak alıntıda başörtülü kadın\başlı açık kadın kategorisinin sadece

“annelik” vurgusu üzerinden anlamlandırılıyor oluşu, Müslüman kadın söyleminin de eleştirilen ayrımcılıkla malul olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Buna göre, başı açık ya da başörtülü kadın, “annelik” vasfı dolayımı ile “vatandaş” statüsüne erişebilmekte ve devlet ancak bu statüye erişebilmiş kadınlar arasında bir hiyerarşi kurabilmektedir.

Buna göre, yukarıdaki alıntıda Kemalist devlet, başörtüsü yasakları ile başı açık ve başörtülü kadınlar üzerinden vatandaşlarına ayrımcılık yapmakla suçlanırken, kadınların vatandaşlığının anneliklerine eşitlenmesi, Müslüman kadın söyleminin Kemalizm’in toplumsal cinsiyet söylemi ile benzer bir işleyiş mantığına sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Tüm milliyetçi projelerde “kadın” a etnik topluluğun biyolojik üreticileri olarak simgesel bir önem atfedilmektedir. Hem ulusun çocuklarını yetiştirmekle hem de ulusun namusunu korumakla vazifelenen kadınların, bu projeler için anlamı bu yönüyle erkeklerden farklılaştırılmıştır. Modern ulusun bir aile olarak tahayyül edildiği milliyetçi ideolojide (Yuval Davis ve Anthias, 1989; Nagel, 1998; Najmabadi, 2009) ulus, başında ailenin reisi olarak erkeğin yer aldığı, kadının da anne olarak sembolize edildiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Nagel, 1998).

Buna göre, tüm milliyetçi projelere içkin olan bu tahayyülün, Türkiye’de de modern ulus-devletin kuruluşunda ve kurumsallaşmasında doğrudan yansımalarını görmek mümkündür. Türk modernleşmesi içinde ulusun Batılı, çağdaş uygarlık düzeyine erişiminin en önemli göstergelerinden biri olarak kadınların kamusal görünürlükleri simgesel bir öneme sahip olmakla birlikte, Türkiye’de milliyetçi modernleşme projesi, kadınları aynı zamanda aile sınırları içinde eş ve anne kimlikleri ile tanımlayıp yüceltmıştır (Durakbaşa, 1998).

Büyük atalarımız ve onların anaları, tarihin, vukuatın şahadetiyle sabittir ki, yüksek faziletler göstermişlerdir. Bu faziletlerin en büyüğü kıymetli evlatlar yetiştirmeleriydi. (...) Kadınlarımızın kendileri için en hayırlı ve en faziletkar bir vazifeleri de iyi valide olmaktır. Zaman ilerledikçe, medeniyet dev adımları ile yürüdükçe, asrın bugünkü icabına göre evlat yetiştirmenin müşkülâtını biliyoruz. Anaların bugünkü evlatlarına vereceği terbiye, eski devirlerdeki gibi basit değildir. Binaenaleyh, kadınlarımız hatta erkeklerden daha çok münevver, daha fazla bilgileri

olmaya mecburdurlar. Eğer hakikaten milletin anası olmak istiyorlarsa böyle olmalıdırlar (akt. Durakbaşı, 1998: 94).

Bu açıklamada bulunan Mustafa Kemal ve diğer milliyetçi modernleşmecilere göre, kadın temel olarak “milletin anası” olma vasfı ile değerlidir. Ulusun bekası adına bir anlamda cinsellikleri devlet denetimi altına alınan kadınların, toplumsal ve siyasal alana nasıl dahil olacaklarını belirleyen sınırlar da yine modernleşmeci seçkinler tarafından çizilmiştir.

Tüm milliyetçi projelerde olduğu gibi, ulusal/etnik gruplar arasındaki farklılıkların yeniden üretiminde etkin bir rol oynayan kadınlardan Türk modernleşmesinde de ulusun anneleri olduğu kadar, kültürün taşıyıcıları olma yükünü de üstlenmeleri beklenmiştir. Bu durum aynı zamanda kadınların ulusa dâhil edilme ve vatandaş olarak katılımının anlamının da erkeklerinkinden farkını ortaya koymaktadır (Kandiyoti, 1997: 149)¹⁹

Yukarıdaki alıntıda, Kemalist devlet, vatandaşları arasında bir hiyerarşi yaratmakla eleştirilirken öne çıkarılan argümanlar söylemsel düzeyde bu kez farklı bir ayrımcılığın kuruluşuna işaret etmektedir. Buna göre devlet karşısında kadının vatandaş statüsü ancak “anneliği ile rüştünü ispat” etmesine bağlıdır. Bu durum tam da dindar Müslüman kadın söyleminin, milliyetçi ideolojinin cinsiyet rejimi söylemine eklemlediğini göstermektedir. Tüm milliyetçi projelerde ancak “milletin anası” olma vasfı dolayısıyla değerli görülen kadınlar, Müslüman kadın söyleminde de öncelikle anne olarak değerlidirler. Kısaca, Kemalizm’e karşı mücadelede, dindar Müslüman kadın söyleminin eklemlediği bu düzey nedeniyle, söylemsel olarak kadın kimlikleri arasındaki ayrım yeniden üretilmektedir.

Sonuç

Dindar Müslüman kadın kimliğinin “karşı hegemonik bir söylemde” sürekli ve çelişkili bir biçimde nasıl yeniden inşa edildiğinin ortaya konulduğu bu çalışmada, Kemalizm’e yönelik söylemsel mücadele eksenleri boyunca Müslüman kadın kimliğinin farklı pozisyonlar alan parçalı konumuna dikkat çekilmiştir. Nitekim bu çalışmada dindar

¹⁹ Bu tür bir kavramsallaştırma, modern devlete yurttaş olarak katılımın sadece kadın-erkek farkına indirildiği anlamına gelmemelidir. Modernleşmenin aynı zamanda farklı kadın ve erkek kimlikleri arasında bir hiyerarşiyi de yaratmış olması, toplumsal ve siyasal alana katılımın anlamının bu belirlenen hiyerarşi üzerinden işlenmesine de neden olmaktadır.

Müslüman kadınların Kemalizm'e karşı nasıl bir karşı-hegemonya mücadelesi içinde olduklarının ötesinde, bu karşı hegemonya mücadelesinde ortaya çıkan çelişkili ve parçalı Müslüman kadın kimliği serimlenerek, söylemsel düzeyde hegemonik anlamlandırmalar karşısında karşı-hegemonya mücadelesinde alternatif tasavvurların üretilip üretilmediği çözümlenmiştir.

Başörtüsü yasaklarının Müslüman kadının, toplumsal ve siyasal varlığını tehdit eden bir unsur olarak anlamlandırıldığı dindar Müslüman kadın söyleminde, Kemalizm ile temel olarak milliyetçi modernleşme projesinin anlam ve değerlerini sarsmaya yönelik bir strateji üzerinden mücadele yürütüldüğü görülmektedir.

Dindar Müslüman kadın söyleminde Kemalizm'e karşı yürütülen hegemonya mücadelesinde laiklik, halkçılık, demokrasi gibi Batılı\seküler kavram ve değerlerin tam da Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik bir strateji olarak kullanıldığı görülmektedir. Laiklik kavramı üzerine yürütülen mücadelede Türkiye'de uygulandığı biçimiyle laikliğin "gerçek" laiklik olmadığı vurgusu hâkimdir. "Halkın özgürlüğünün kısıtlanması," "halka zorla dinsizliğin dayatılması" gibi ifadelerle nitelendirilen "Kemalist laiklik" "laikçilik" olarak işaretlenmektedir. Ancak Müslüman kadın söylemindeki kullanımına bakıldığında laikliğin sadece Müslümanların inanç özgürlüğünün tanınıp tanınmamasına bağlı olarak anlamlandırıldığı görülmektedir.

Müslüman kadın söyleminde laiklik ve halkçılık kavramı üzerinden yürütülen mücadelede, eklemleyici bir düğüm noktası olarak Atatürk, Kemalist hegemonyayı sarsmaya yönelik söylemsel stratejinin önemli bir referansı olarak karşımıza çıkmakta ve bu ekseninde de Atatürk'ün laikliği ve halkçılığı üzerinden Kemalizm yıpratılmaktadır. Buna göre Kemalizm, Atatürk'ten farklı olarak "halk iradesini hiçe sayan," "halkın inanç özgürlüğünü kısıtlayan" ve "halkı arasında ayırım gözeten" anti-demokratik ve baskıcı bir rejim olarak işaretlenmektedir. Ancak Kemalizm'in halkçılık anlayışı eleştirilirken karşısına çıkarılmaya çalışılan halkçılığın da gerek demokratik ideallerden gerekse de çoğulculuktan uzak olduğu görülmektedir. Nitekim halkın sadece ortodoks İslami yaşam biçiminin taşıyıcılarına işaret ettiği Müslüman kadın söyleminde, inançsızlar, farklı din ve mezhepten olanlar bu kategoriden dışlanmaktadır. Edilgen, homojen ve sadece Müslümanlardan mürekkep bir cemaat olarak anlamlandırılan halk, aynı zamanda devletinden kopuk bir halk olarak da tasavvur edilmektedir. Toplumsal ve siyasal alanın halk\vatandaş-devlet arasındaki antagonistik ilişkiyle bölündüğü Müslüman kadın söyleminde halkın devleti ile

barışmasının tek koşulu ise, başörtüsü yasaklarının ortadan kaldırılması olarak işaretlenmektedir. Bu bağlamda devlet tarafından ayrımcılığa uğrayan farklı toplumsal gruplarla kurulabilecek herhangi bir eşdeğerlik ilişkisinin iptal edildiği Müslüman kadın söyleminin eleştirilen Kemalizm'in dışlayıcılık mantığıyla malul olduğu da açıktır. Özellikle kadınların vatandaşlığına ilişkin anlamlandırmalarda dışlayıcılık daha belirgin hale gelmektedir. Kadına vatandaş statüsünün ancak doğurganlığı üzerinden annelik dolayımı ile verildiği Müslüman kadın söylemi bu yönüyle aslında tam da karşı çıktığı Kemalist milliyetçi modernleşme projesinin cinsiyet rejimi ile benzer bir işleyiş mantığına sahiptir.

Kısaca, milliyetçi modernleşme projesinin anlam ve değerleri üzerinden Kemalist hegemonyanın sarsılmaya çalışıldığı Müslüman kadın söyleminde Kemalizm, antidemokratik, sömürgeci, totaliter ve baskıcı bir rejim olarak işaretlenmekte ve bu işaretleme demokrasi, özgürlük, eşitlik, katılım gibi Batılı seküler kavram ve değerlerin söylemsel alana olumlu bir içerikle eklemlenmesi üzerinden yapılmaktadır. Ancak söz konusu kavramların Müslüman kadın söylemindeki kullanımına bakıldığında, bunların Batılı anlamından oldukça uzak ve eksik bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. Eşitlik, özgürlük, demokrasi ve katılımın anlamı sadece Müslümanların\başörtülü kadınların kimlik ve taleplerinin tanınıp tanınmasına indirgenmektedir.

Kaynakça

- Açıkkel, F. (1996) “ ‘Kutsal Mazlumluğun’ Psikopatolojisi”, Toplum ve Bilim, S. 70, s. 153-198.
- Aksoy, M. (2005) Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme. İstanbul: Kitap Yay.
- Aktaş, C. (2004) “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”, Y. Aktay (Der.), içinde, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İstanbul: İletişim s. 826-836.
- Aktaş, C. (2009, Haziran 1) “Siyah Çarşaf, “Beyaz” Öfke”, Taraf.
- Albayrak, Ö. (2010, Ekim 26) “13 yaş”, Yeni Şafak.
- Albayrak, Ö. (2009, Temmuz 14) “Başörtülülerin Asıl Derdi Evlenmek mi?”, Yeni Şafak.
- Albayrak, Ö. (2008, Şubat 12) “Özgürlük İçin Ama Özgürlüğe Karşı”, Yeni Şafak.
- Albayrak, Ö. (2006, Şubat 16) “Kötü Örnekler!”, Yeni Şafak.
- Alpay G. M. (2006, Şubat 15) “İçeride de Aynı, Dışarıda da”, Milli Gazete.
- Barbarosoğlu, F. K. (2006, Şubat 17) “Ezenin Yanında Olmak ya da Antitürbanist Saflaşma”, Yeni Şafak.
- Barbarosoğlu, F. K. (2002, Aralık 13) “Şapka Giymenin Değişen Anlamı”, Yeni Şafak.
- Baydur, M. (2004). Kemalizm ve Değişen Paradigma, İstanbul: İlk Yay.
- Berkes, N. (1997) Teokrasi ve Laiklik, İstanbul: Adam.
- Bora, T. (1997) “Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik”, N. Bilgin (Der.), içinde, Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, İstanbul: Bağlam, s. 53-62.
- Bora, T. ve Erdoğan, N. (2006) “Muhafazakâr Popülizm”, A. Çiğdem (Der.), içinde, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, İstanbul: İletişim, s. 632-644
- Böhürler, A. (2006, Aralık 9) “Kafa Kafaya Vermek mi?” Yeni Şafak.
- Ceylan, M. C. (1999, Mayıs 8) “Çadır Tiyatrosu Hakkabazlığı ve Merve Kavakçı Gerçeği (2)”, Akit
- Ceylan, C. (1997, Eylül 8). “İmam Hatip Sendromu”, Yeni Şafak.
- Çakır, R. vd. (2004) İmam Hatip Liseleri: Efsaneler-Gerçekler, İstanbul: Tesev

- Çelik, N. B. (2004) “Kemalizm: Hegemonik bir Söylem”, A. İnel (Der.), içinde Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm, İstanbul: İletişim, s. 75-91
- Durakbaşı, A. (1998) “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’, A. Berkay Hacımiraçoğlu (Der.), içinde, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. S. 29-51
- Eraslan, S. (2006, Şubat 17) “İKNA ODASI’NDAN “KÖTÜ ÖRNEK”E, Vakit.
- Eraslan, S. (1999, Mayıs 5) “Aferin Merve”, Vakit.
- Erdoğan, N. (1997) “Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji”, Birikim, S. 105-106, s. 117-125.
- Fanon, F. (2009) Siyah Deri Beyaz Maske, (C. Koytak, Çev.) İstanbul: Versus.
- Hanioğlu, Ş. (2006) Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih, İstanbul: Bağlam.
- Heper, M. (2006). Türkiye’de Devlet Geleneği, (Z. Öztürk, Çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Kılıçbay, M.A. (1994) “Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, *Cogito*, S. 1, s. 15-21.
- İnel, A. (2005) Türkiye Toplumunun Bunalımı, İstanbul: Birikim.
- Kandiyoti, D. (1997) Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler, (A. Bora vd., Çev.). İstanbul: Metis.
- Karaca, N. B. (2009, Temmuz 10) “İsmet Berkan’ın ‘beş para etmez’ Demesine Canım Sıkıldı”, Habertürk.
- Karaömerlioğlu, M. A. (2004) “Tek Parti Döneminde Halkçılık”, A. İnel (Der.), içinde Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm. İstanbul: İletişim, s. 72-76
- Keyman, F. (2007). “Türkiye’de “Laiklik Sorunu” nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”, Doğu Batı, S. 23, s. 119-136.
- Kubilay, Ç. (2010) İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları, İstanbul: Libra.
- Küçük, M. (2002) “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, T. Bora (Der.) içinde, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim, s. 901-909.

- Köker, L. (2003) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yay.
- Laclau, E. (2007) *Popülist Akıl Üzerine*, (N. B. Çelik, Çev.). Ankara: Epos.
- Laclau, E. (2003) “Evrenselcilik, Tikencilik ve Kimlik Sorunu”, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (E. Başer, Çev.), İstanbul: Birikim, s. 73-93.
- Laclau, E. (2003) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (E. Başer, Çev.). İstanbul: Birikim.
- Laclau, E. (1998) *İdeoloji ve Politika*, (H. Sarıca, Çev.). İstanbul: Belge.
- Mardin, Ş. (2005) *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.
- Merçil, İ. (2002). “İslamcı Kadın Aydınlar”, *Tarih ve Toplum*, S. 217, s. 61-65.
- Mert, N. (1994) “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, *Cogito*, S. 1, s. 89-101.
- Mert, N. (2004) “Türkiye İslamcılığına Tarihsel bir Bakış”, Y. Aktay, (Der.), içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s. 411-419.
- Mouffe, C. (2003) *Demokratik Paradoks*, (C. Aşkın, Çev.) Ankara: Epos.
- Mutman M. (1999) “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, M. Mutman, F. Keyman ve M. Yeğenoğlu (Der.), içinde, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim.
- Nagel, J. (1998) “Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations”, *Ethnic and Racial Studies*, s. 242-269.
- Narlı, N. (1994) “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, *Cogito*, S. 1, s. 23-31.
- Najmabadi, A. (2009) “Feminizmi Ört(me)mek”, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, S. 1, s. 115-132.
- Özkan., F. (2004) “1950’lerin Popülizm Açısından bir İncelemesi”, *Journal of Historical Studies*, S. 2, s. 32-47.
- Özkan, F. (2005). *Yemenimde Hâre var: Dünden Yarına Başörtüsü*, İstanbul: Elest Yay.
- Parla, T. (2001) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: İletişim.
- Said, E. (2001). *Şarkiyatçılık*, (B. Ülner, Çev.), İstanbul: Metis.
- Taggart, P. (2004) *Popülizm*, (B. Yıldırım, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Tanör, B. (2001). “Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi”, Laiklik ve Demokrasi, İ. Ö. Kabaoğlu (Der.) içinde, Ankara: İmge, s. 23-34.
- Tezcan, D. (2000, Kasım 2) “İnancım Kıymetli ey Beyzadeler”, Vakit.
- Tezcan, D. (1999, Mayıs 13). “Var mı Kınadığımız İran’dan Farkınız?”, Akit.
- Toker, N. ve Tekin, S. (2004) “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, U. Kocabaşoğlu, (Der.), içinde, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, İstanbul: İletişim, s. 82-106.
- Toprak, Z. (2004) “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, M. Ö. Alkan, (Der.), içinde Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, İstanbul: İletişim. s. 310-328.
- Tuksal, Ş. H. (2009, Haziran 26) “İran’a değil, Belçika’ya!”, Star.
- Yeğenoğlu, M. (2003) Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark, İstanbul: Metis.
- Yuval Davis, N. Ve Anthias, F. (1989) Woman, Nation, State, Londra: Macmillan.