



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**1967'DEN 2000'LERE DEĞİŞEN İSLAMCI KADIN KİMLİĞİ:
CEMİYETİN KURTARILMASINDAN BİREYSEL YAŞAM
KAYGILARINA DOĞRU**

Emel ÇOKOĞULLAR BOZASLAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012

1967'DEN 2000'LERE DEĞİŞEN İSLAMCI KADIN KİMLİĞİ: CEMİYETİN
KURTARILMASINDAN BİREYSEL YAŞAM KAYGILARINA DOĞRU

Emel ÇOKOĞULLAR BOZASLAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012

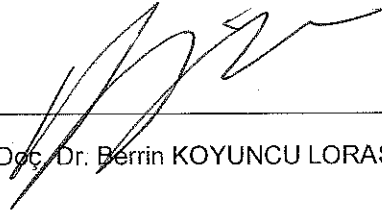
KABUL VE ONAY

Emel ÇOKOĞULLAR BOZASLAN tarafından hazırlanan "1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru" başlıklı bu çalışma, 17.09.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



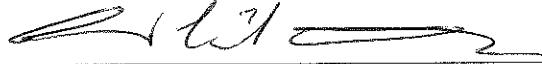
Prof. Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN

(Başkan)



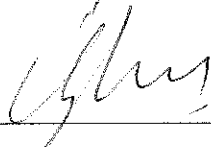
Doç. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI

(Danışman)



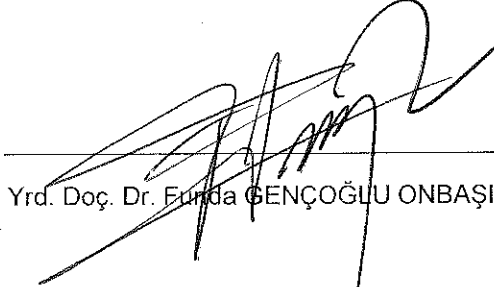
Doç. Dr. Hilal ONUR INCE

(Üye)



Doç. Dr. Özlem CANKURTARAN ÖNTAŞ

(Üye)



Yrd. Doç. Dr. Furda GENÇOĞLU ONBAŞI

(Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

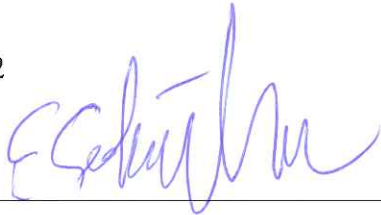
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

17.09.2012



Emel ÇOKOĞULLAR BOZASLAN

Anneme ve Babama...

TE EKKÜR

Akademik hayatımın bu ilk basama ında benimle birlikte yola çıkmayı kabul eden ve bundan sonraki uzun yolculu umda ufuk açan tecrübesine ve e siz deste ine her zaman ihtiyaç duyaca ım sevgili hocam **Doç. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDA I**'na çok te ekkür ederim.

ÖZET

ÇOKOĞULLAR BOZASLAN, Emel, *1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012.

Bu tez, 1967'den itibaren tanımlanmaya başlanan İslamcı kadın kimliğinin 2000'li yılların ilk yarısına kadar “dışarı çıkış” amacı, örtünmenin anlamı ve geleneksel kadın-erkek rollerine bakış temaları etrafında nasıl bir değişime uğradığını İslamcı kadın yazarların kendi düşünce yazıları üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır.

“İlk nesil İslamcı kadınlar” için ahlâki buhran içinde olduğu öne sürülen cemiyetin kurtarılması yegane amaç olarak belirlenmiş ve “dışarı çıkış” da bu amaç doğrultusunda meşruiyet kazanmıştır. Kadın-yeni nesil-cemiyet şeklinde birbirine bağlı bulunan üçlü yapının en önemli ögesinin kadın olduğu dolayısıyla öncelikle kadına ulaşmak gerektiği üzerinde durulmuştur. 1960'lı yıllarda başlayan “İslamileştirme Projesi”ne uygun olarak kadın aktörler, “İslam kadını” gibi yaşamaya çağrıldıkları gibi kendi kurtuluşlarının ardından diğer kadınları da uyarma ve bilgilendirme amacı taşıyan “tebliğ” görevine de davet edilmişlerdir.

1990'ların sonuna doğru ortaya çıkan “ikinci nesil İslamcı kadınlar” ise “cemiyet”, “tebliğ”, “dava” ve “hidayet” gibi temalardan büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Düşünce yazılarına daha bireysel vurgulu başlıklar yansımaya başlamıştır. “Dışarı çıkış”, dini ve kutsal amaçlardan ziyade eğitim sürecine dahil olma ve çalışma yaşamına katılma gibi gerekçelerle savunulmuştur. Örtünme, hangi amaçla olursa olsun “dışarı çıkış”ın mutlak şartı olarak kabul edilmekle birlikte 1970'lerde taşıdığı sembolik anlamı yitirmiştir. Geleneksel kadın-erkek rolleri, İslamiyet'in orijinal kaynaklarına dönük okuma yoluyla araştırılmış ve kendilerine sunulan roller ve görevler eleştirel bir sorgulama ile ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: İlk nesil İslamcı kadınlar, ikinci nesil İslamcı kadınlar, cemiyet, tebliğ, bireysellik.

ABSTRACT

ÇOKOĞULLAR BOZASLAN, Emel, *From 1967 to 2000s Changing in Islamist Women's Identity: From the Rescue of the Community Towards Individual Life Concerns*, Master's Thesis, Ankara, 2012.

This thesis aims to investigate the identity of Islamist women, which has been started to be defined since 1967, to the first half of the 2000s how to change around the purpose of the “come out”, the meaning of covering and the views of themes of the traditional female-male roles on Islamist women writers' opinion articles.

For “the first generation of Islamist women” the rescue of the society that was proposed to be in a moral crisis was designated as the only purpose and “come out” gained legitimacy based on this purpose. Woman was seen as the most important part of interdependent tripartite structure of the “woman-new generation-community”, therefore it was important to reach woman. Woman actors in accordance with the “Islamization Project” that started in the 1960s, were invited to live as “Muslim woman” and also were invited to the duty of proclamation to inform and warn other women.

“The second generation of Islamist women” that emerged in the late 1990s, however, have moved away from the themes of “community”, “proclamation”, “cause” and “salvation”. Their articles reflect more individually oriented topics. “Come out” is defended on the grounds of participating in education and work rather than religious and sacred purposes. Covering, despite being the sine qua non of “come out”, has lost its symbolic meaning. Traditional female-male roles have been investigated through readings of the Islam's original sources and women's roles-duties have been questioned critically.

Key words: The first generation of Islamist women, the second generation of Islamist women, community, proclamation, individuality.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
ADAMA.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM	
OSMANLI SON DÖNEMİ'NDEN 2000'LERE TÜRKİYE'DE KADIN HAREKETLERİ VE TEMEL MESELELERİ.....	11
1.1. OSMANLI SON DÖNEMİ KADIN HAREKETLERİ.....	13
1.2. CUMHURİYET'İN İLANI VE TANIMLANAN “YENİ KADIN” KİMLİĞİ.....	20
1.2.1. Kamusal Alanda “Medeniyet Arzusu”.....	20
1.2.2. “Yeni Kadın” Kimliği ve Gelişen Atacılık Kültü.....	25
1.3. ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ VE 2000'LERE KADAR KAMUSAL ALANA DAHİL OLAN YENİ KADIN AKTÖRLER.....	28
1.3.1. Yükselen İslamcı Muhalefet ve İslamcı Kadın Aktörlerin Ortaya Çıkışı.....	28

1.3.2. 1970’lerde Sol Hareket İçinde Yer Alan Kadınların Kurtuluş Söylemi.....	34
--	----

1.3.3. “Feminist Bilinç”in 1980 Sonrasında Türkiye’deki Gelişimi.....	36
---	----

2. BÖLÜM

1967-1980 DÖNEMİNDE İSLAMİLEŞTİRME PROJESİ VE İSLAMCI KADIN KİMLİĞİ.....	41
--	----

2.1. “İSLAM NİZAMI”NA GERİ DÖNÜŞ ÇAĞRISI VE “İLK NESİL İSLAMCI KADINLAR”IN ORTAYA ÇIKMASI.....	41
--	----

2.1.1. İlk Neslin ve “Dışarı Çıkış”ın Öncüsü: Şule Yüksel Şenler.....	45
---	----

2.2. “İLK NESİL İSLAMCI KADINLAR” İÇİN BELİRLENEN YOL HARİTASI.....	48
---	----

2.2.1. “Batılılaşma/Modernleşmenin Yarattığı Ahlâki Bunalım” ve “Toplumsal Yozlaşmanın Esiri Olan Cemiyetin Kurtarılması”.....	52
--	----

2.2.2. Sembolik Karşıtlık ve Dini Bir Emir Olarak Sunulan Örtünme: Ahlâk ve İman İkilisi.....	58
---	----

2.2.3. Ailenin ve Cemiyetin Düzeni Adına Geleneksel Rollerin Hatırlatılması.....	62
--	----

3. BÖLÜM

1980’DEN 2000’LERE TÜRKİYE’DE “İKİNCİ NESİL İSLAMCI KADINLAR”: “GELENEKSEL”DEN “RADİKAL”E.....	67
--	----

3.1. 1980-1991 DÖNEMİNDE TÜRKİYE’DE SİYASAL ATMOSFER.....	67
3.1.1. Vaizelik Misyonu, Üniversite Eğitimi ve “Özgürlüğü Anlatan Bir İşaret Olarak” Türban.....	71
3.1.2. Hayatın Yeniden Anlamlandırılması: “Milan Bir Duruş” ve Artan Tepkisellik.....	77
3.1.3. Tarihsel Küslüğün 1980 Sonrası Dönemde İlk Yakınlaşması: Feminizm ve İslamcı Kadınlar.....	82
3.2. 1991-1997 DÖNEMİNDE İSLAMCI HAREKET VE SİYASETİN TAM ORTASINDA İSLAMCI KADINLAR.....	87
3.2.1. İktidar Yolculuğunda Refah Partisi ve Hanımlar Komisyonu.....	87
3.2.2. Bir Kırılma Noktası Olarak 28 Şubat.....	92
3.3. DAVA FEDAKÂRLIĞINDAN BİREYSEL YAŞAM KAYGILARINA DOĞRU “İKİNCİ NESİL İSLAMCI KADINLAR”.....	94
3.3.1. Modernleşme/Batılılaşma Sürecine Topyekün Karşıtlığın Ya da Tepkiselliğin Kaybı.....	94
3.3.2. Örtünmeye Yüklenen Yeni Anlamlar.....	99
3.3.3. Geleneksel Roller ve Kamusal-Özel Alanda Kadın-Erkek İlişkileri..	101
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA.....	115
EK KAYNAKÇA.....	129

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
ANAP	Anavatan Partisi
Bkz.	Bakınız
bs.	Basım
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
DİSK	Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
DYP	Doğru Yol Partisi
FP	Fazilet Partisi
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
İKD	İlerici Kadınlar Derneği
İTC	İttihat ve Terakki Cemiyeti
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MGK	Milli Güvenlik Kurulu
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
RP	Refah Partisi
s.	Sayfa
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TİP	Türkiye İşçi Partisi
TKB	Türk Kadınlar Birliği

t.y.	Tarih yok
YAZKO	Yazarlar ve Çevirmenler Kooperatifi
YÖK	Yükseköğretim Kurulu

GİRİŞ

Sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir kadın hareketi tanımlı yapabilmek zor görünse de özü itibariyle kadın hareketi, eril iktidara karşı koyup kadınlara zorla kabul ettirilmiş değerleri değıştirmek amacıyla ortaya çıkmaktadır. Kadın hareketini başlatan ya da hazırlayan faktörlerin başında kadınların içinde yaşadıkları -ki buna kadın hareketinin maddi temeli de denilebilir- toplumsal koşullar gelmektedir (Tekeli, 1988, s. 133-134). Bu söz konusu maddi koşulların değışkenliğı, kadın hareketlerinin farklı toplumlarda, farklı zamanlarda birbirinden farklı söylem ve taleplerle ortaya çıkış sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi olmaktadır.¹ Değışik kültürel konumları, baskı deneyimleri ve sınıfsal çıkarları olan kadınlar farklı siyasal amaçlar edinebilmekte bu nedenle de toplum tahayyülleri ve özgürlük anlayışları noktasında çatışma halinde görünen kadın hareketleri ortaya çıkabilmektedir. Hatta zaman zaman birinin mükemmel toplum hayali bir diğeri de dehşete düşürecek boyutlara ulaşabilmektedir (Ramazanoğlu, 1998, s. 43). Ancak tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkış serüvenlerini ilk temalarını göz önünde bulundurarak değlendirdiğimizde ise genellikle ülkelerin modernleşme deneyimleriyle birlikte paralel bir seyir izledikleri görülmektedir.² Bu benzer seyir, Osmanlı'da da son döneminden itibaren belirginleşen modernleşme/batılılaşma çabaları ile birlikte izlenmeye başlanmıştır. İmparatorluğun şer'i hükümlerden meşruiyetini alan siyasal ve toplumsal yapısının aşına olmadığı sesler, birebir karşıtlığı anlatmasa da her geçen gün yükselen bir tonla duyulur olmuştur. Cumhuriyet'e kadar oldukça etkin bir mücadele yürüten Osmanlı kadınının yaşamında, İslami kimlik belirleyici olmaya devam etmiştir.

İslami kimliğin geride bırakılması ve Batılı kadın profiline uyumlu bir kadın kimliğinin ortaya çıkması için Cumhuriyet'in ilanına kadar beklemek gerekmiştir. Cumhuriyet'le birlikte kabul edilen ve nesnellğine inanılan gerçeğin mutlak oluşu "varlık-görünüş ikilisi"ni tam bir kopuşa sürüklemiştir (Kahraman, 2004, s. 42). Bu süreçte

¹Örneğin Batı'da kendilerine vaat edilen eşitliğe kavuşamamaları, çalışma hayatında karşılaştıkları ağır şartlar, eğitim olanaklarından yararlanamamaları, siyasal katılımında geride bırakılmaları ve giderek ezilen cins olduklarını kavramaları kadın hareketlerinin ortaya çıkışını hazırlayan temel etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır (Tekeli, 1988, s. 133-134).

²Bkz. Ömer Çaha, **Açık Toplum Yazıları**, Ankara, Liberte Yayınları, 2004, s. 199-223.

imparatorluğu anlatan ya da çağrıştıran toplumsal ve resmi dini kurumların varlığına ve imparatorluğun belleklerdeki hükümlerine son vermek yegâne gaye haline almıştır. Geri kalmış Osmanlı'dan kopuş, ilerlemenin yolunu açmış ve ilerlemenin göstergesi de İslam'dan ne kadar uzaklaşıldığında aranmıştır (Yeğenoğlu, 2003, s. 169). Bu nedenle ilerlemeyi engelleyebilecek ve hatta yavaşlatacak her şey hızla ortadan kaldırılmaya ve yerlerine Batı medeniyeti ile uyum içinde olacak yeni kurumlar ve kurallar getirilmeye çalışılmıştır. Oldukça süratli atılan bu adımların dönüştürücü etkisinin bizatihi somutluk kazanması, yaratılan “yeni kadın” kimliğinin kamusal alandaki yerini almasıyla gerçekleşmiştir. İslami kimliği ile tanımlanan kadın kimliği yerine “gerçek epistemik kopuşu”³ anlatacak şekilde örtüsünden kurtularak inkılaplar sayesinde özgürlüğünü kazanan, kamusal alana erkek yurttaşlarla birlikte eşit bir şekilde katılan ve şer’i hükümler nedeniyle yaşadığı öne sürülen esaret çemberini kıran Türk kadını imgesi yerleştirilmiştir. Bunun için gerekli yasal düzenlemeler yapıldığı gibi modern devletin yeni aktörleri ile sözsüz mutabakatlara da varılmıştır. Genellikle kentli kadın nüfusunun yaşamında gözlenen değişimin, ilerleyen dönemlerde gelenekseli üzerinde taşıyan kadınların da eğitim olanaklarından yararlanmaya başlaması ile birlikte “doğru” olanı görebilecekleri varsayımından hareket edilmiştir. Ancak bu keşfe kadar kamusal alan, kapılarını belirlenen norm ve kurallara uygun bir görüntüye sahip olanlara açmış ve böylece kimlerin içeride kimlerin dışarıda kalacağını sınırlarını çizmiştir. Kamusal alanın bu keskin sınırları, oluşturulduğu ilk günden itibaren bir “çarpışma alanı”⁴ olmasının en önemli nedeni olmuştur.

Kamusal alan ve kamusal alanın en önemli bileşeni ve simgesi olan “yeni kadın” kimliği, İslamcı muhalefetin eleştirilerinin ana eksenini oluşturmuştur. Açık veya kapalı bir şekilde muhalif kimliğini 1950'lere kadar devam ettiren İslamcı akım, çok partili hayatın yarattığı yeni zemin ve Demokrat Parti (DP) iktidarı sayesinde görünürlük kazanmaya ve alanını genişletmeye çalışmıştır. İslamcı akımın bu dönemdeki temel savı, geçmişin tüm yönleriyle yok sayılmasının ve yönün yalnızca Batı'ya çevrilmesinin

³Hasan Bülent Kahraman, **Postmodernite İle Modernite Arasında Türkiye 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm**, İstanbul, Everest Yayınları, 2004, s. 41'den ödünc alınmıştır.

⁴Bkz. Feride Acar, **İslamcı İdeolojide Kadın**, R. Tapper, Çağdaş Türkiye'de İslam, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1993, s. 207.

ve rasyonalizmin “geçerli tek toplumsal düşünce sistematığı”⁵ olarak kabul edilmesinin, cemiyette manevi yoksunluk yaratması olmuştur.⁶ İslami yaşam biçiminden uzaklaşmanın cemiyeti ve insanları “şuursuzluğa” ve aşılması meşakkatli açmazlara sürüklediği, İslami duyarlılıkları olan kesimlere seslenen gazete ve dergilerde en sık işlenen konular arasında yer almıştır.

Tanzimat’la başlayan ve Cumhuriyet’in seküler bir toplumsal-siyasal yapı yaratma arzusu ile zirve noktasına ulaşan bu süreci tersine çevirerek eski saadet ve huzur dolu günlere dönülmesi, İslamcı aktörler için kutsal bir vazife olarak kabul edilmiştir. Bu vazifeyi yerine getirebilmek ve topyekün bir reddedişi anlatmak adına öncelikle erkek aktörler, kamusal alandaki yerlerini almışlardır. 1960’ların ikinci yarısından itibaren de örtünme talebi ile “İslamcı kadınların ilk nesli” olarak adlandırılan kadın aktörler, kamusal alanın tekçi söylemine ve en önemlisi Cumhuriyet’le birlikte yaratılmaya çalışılan yeni kadın kimliğine alternatif olarak değil; aksine bu kadın kimliğine aykırı ve tehditkâr bir duruş içinde dışarı çıkmaya başlamışlardır. İslam medeniyetinin, modernleşme uğruna dahil olunan süreç nedeniyle uğradığı zararı telafi etme ve varlığını tüm gücüyle koruma endişesi taşıyan kadınlar, öncelikle yazılarıyla kitlelere ulaşmaya çalışmışlardır. Manevi açıdan tüm değerlerini kaybettiği ve kendine yabancılaştığı öne sürülen cemiyetin tekrar eski mutlu günlerine dönebilmesi için gazete ve dergilerde yazı yazmaya başlayan kadınların muhalif duruşlarının en önemli göstergesi de kamusal alanda örtüleri ile yer almaya çalışmaları ve tüm kadınları örtünmeye çağırmaları olmuştur. Şule Yüksel Şenler öncülüğünde ortaya çıkmaya

⁵Bkz. Hasan Bülent Kahraman, **Postmodernite İle Modernite Arasında Türkiye 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm**, İstanbul, Everest Yayınları, 2004, s. 45.

⁶İslamcı hareket, dönemin koşullarına göre farklı oluşum ve söylemler geliştirmekle birlikte Türk siyasal hayatının tüm zaman dilimlerinde varolagelmıştır. II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren imparatorluğun hızlanan gerileyişini ve yaşanan sosyo-politik travmayı durdurmaya yönelik çareler arayan bir siyasi fikir akımı olarak ortaya çıkmıştır. Parçalanmış siyasi birliği kurtarma gayretindeki İslamcılığın temel eleştiri noktası, batılılaşma ve/veya modernleşme dinamiklerine yönelik olmuştur. İslami geleneğin korunarak sürdürülmesi ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında belirleyici olma rolüne önem verilmesi İslamcı akımın bu dönemdeki en temel beklentisi ve talebi olarak belirmiştir. Ancak Cumhuriyet’in ilanından kısa bir süre sonra bu talebinin gerçekleşme olasılığının son derece düşük olduğunu yeni rejim tarafından uygulanan laikleşme hareketi ile görmüştür. Çok partili hayata geçiş ile birlikte suskunluğunu bozan İslamcı hareketler, birinci bölümde değineceğimiz laiklik ile ilgili uygulamaları öncelikli eleştiri noktaları olarak belirlemişlerdir.

başlayan bu ilk hareketlilik, “geleneksel İslamcı kadın kimliği”ni⁷ oluşturacak öğeleri tanımlamaya çalışmıştır.

1970’lerde milliyetçi-muhafazakâr bir söyleme yaslanan bu “ilk nesil İslamcı kadınlar”⁸ için, Batı’nın kültürünün modernleşme/batılılaşma sürecinde Türk-İslam yurduna girmesi cemiyetin yozlaşmasına neden olmuştur. Müslüman kadının dininden uzaklaşması, dininin emir ve yasaklarını yerine getirememesi, annelik ve ev hanımlığı vazifelerini unutması cemiyetin yozlaşmasının esas nedeni olarak görülmüştür. Bu nedenle de unutulmuşları geri çağırmak adına dışarı çıkan İslamcı kadınlar, bir “İslam kadını” tarifi yapmaya çalışmış ve bu ideal kadını, Osmanlı’nın hakimiyetinin zirveye ulaştığı ve dolayısıyla İslam’ın asıl manasıyla yaşandığı dönemde bulmuşlardır. Manevi açıdan güçlü ve örtüsüyle müsemma bu kadını, örnek bir kadın olarak sunmuşlardır. “Asr-ı Saadet Dönemi”nde yaşayan kadınlar -peygamberin eşleri ve kızları- öncelikle takdir toplayanlar ve örnek gösterilenler olarak görülmüşse de Cumhuriyet’in “yakın tarihi unutturma çabaları” bu tespitle tersine çevrilmeye ve Osmanlı hatırlatılmaya çalışılmıştır. Yazılarına ve söylemlerine yansıyan da çoğunlukla Cumhuriyet Dönemi politikalarına karşıtlığı anlatacak ve bu ters çevirme girişimine uygun düşecek örneklendirmeler olmuştur.

İlk nesilde belirgin bir şekilde görülen tebliğ misyonu ve modernleşme dinamiklerine kökten karşıtlık, 1980’lerde de devam etmiştir. Batılılaşma ve laikleşme nedeniyle İslami özün kaybedildiği, İslam’ın gerilemek zorunda kaldığı bu sonucun da bir dizi toplumsal sorunu beraberinde getirdiği söylemi, 1980’li yılların “ortak endişesi ve iddiası” olmuştur (Çayır, 2008, s. 6). Bu açıdan 1980’li yıllar, İslamcı kadın aktörler için bir geçiş dönemi özelliği de göstermiştir. 1990’ların sonuna doğru ise -özellikle 28 Şubat’ın ardından- tebliğ misyonunun şekil verdiği kolektif kimliği önceleyen ideallerden büyük ölçüde uzaklaşıldığı görülmüştür. Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Sibel Eraslan, Mualla Gülnaz, Yıldız Ramazanoğlu ve Nazife Şişman gibi başörtülü yazarların “ikinci nesil”i oluşturmaya

⁷Alankuş Kural, İslamcı kadın kimliğini iki ayrı çizgide ele alarak incelemektedir: Geleneksel İslamcı kadın kimliği ve radikal İslamcı kadın kimliği. Bkz. Sevda Alankuş Kural, “**Türkiye’de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği**”, Toplum ve Bilim, 1997, 72.

⁸“İlk nesil İslamcı kadınlar” ve “ikinci nesil İslamcı kadınlar” ayrımı için bkz. İpek Merçil, “**İslamcı Kadın Aydınlar**”, Tarih ve Toplum, 2002, 219.

başladığı bu dönemde, cemiyetin İslamileştirilerek kurtarılmasından ve uhrevi tahayyüllerden ziyade bireysel kaygılar öne çıkmaya başlamıştır. Evde oturup eve ait ya da birebir ev ve aile uzantılı işlerle ilgilenmenin kendilerine rol gerekliliği olarak sunulmasına itirazlarını çok daha etkin bir şekilde dillendirdikleri gibi bu yöndeki kararlarının daha ziyade dışarıyı gösterdiğini belirtmişlerdir. Örtünme ve örtünmenin dini açıdan önemi ve gerekliliği tartışılmazken, 28 Şubat sonrasında belirginleşen kamusal alana ilişkin yasağa karşı özgürlük ve demokrasi kavramlarını da içeren farklı bir savunma üslubuna rastlanmıştır.

1970’lerde ve 1980’lerde ayet ve hadislerle güçlendirilerek kadını tanımlayan en önemli öge olarak sunulan ve her Müslüman kadının riayet etmesi gereken mutlak bir emir şeklinde ele alınan başörtüsü, 2000’lere gelindiğinde bu çıkış noktasına göre farklı bir söylem ve içeriğe sahip olmuştur. “Sembolik karşıtlık” olarak sunulan ve katı bir şekilde savunularak yaygınlaştırılmaya çalışılan başörtüsü, “tercih” ya da “yaşam tarzı” ekseninde savunulmaya başlanmıştır. Tezde “ikinci nesil İslamcı kadınlar” şeklinde yapılan ayırım ile de yaşanan bu değişim vurgulanmaya çalışılmış ve bu ayırma, birebir ya da keskin bir kopuşu anlatmak için değil; üzerinde duracağımız değişimi özetleyebilmek adına başvurulmuştur.⁹ Teze başlarken de başlıca iki argümandan yola çıkılmıştır. Bunlardan ilki, 1960’ların ikinci yarısından itibaren tanımlanmaya başlanan İslamcı kadın kimliğinde, 1980’li yıllarda değil; 1990’ların sonuna doğru -özellikle 28 Şubat’ta yaşanan kırılmanın ardından- gözlenen değişimdir.¹⁰ Diğer argüman ise söz konusu bu değişimin, davanın belirlediği tebliğ misyonu ile şekillenen kolektiviteden bireyselliğe doğru gerçekleşmesi ve “geleneksel”den “radikal”e geçerken İslamcı kimliğin homojenliğini yitirmesidir.

⁹Türkiye’de İslamcı oluşumlar düşünüldüğünde ve bunların çokluğu göz önünde bulundurulduğunda “yekpare bir İslamcı söylem”den bahsedebilmek oldukça zor görünmektedir (Alankuş Kural, 1997, s. 7). İslamcı hareketi tek bir yelpazede ele alabilmek nasıl ki mümkün değilse İslamcı kadın kimliğinin de tek bir söyleme yaslandığını veya tek bir damardan beslendiğini söyleyebilmek yine aynı ölçüde zordur. 1967’yi çıkış tarihi olarak belirlediğimizde ve bu tarihten 1980’lerin ilk yarısına kadar baktığımızda bir homojenlik yakalayabilmek nispeten daha kolaysa da 1970’lerde biriken kolektif kimliğin 1990’ların sonuna doğru büyük ölçüde çözüldüğü görülmektedir. Bu nedenle tezde, kökten kopuşu çağrıştıran ifadelerden ziyade değişimi, kırılma noktalarından yararlanarak açıklayan ve yukarıda bahsedilen homojenliğin kaybı üzerinden ele almaya çalışan dilsel eyletim kullanılmaya çalışılmaktadır.

¹⁰1980’li yıllar, kökten ve mutlak anlamda değişimin yaşandığı yeni bir dönem olarak değil; değişimin dinamiklerinin hazırlandığı bir dönem olarak incelenmektedir. Bu nedenle de üçüncü bölümde 1980-1991 dönemi “geçiş dönemi” olarak adlandırılmaktadır.

Bu noktadan hareketle üç ana bölümden oluşan bu tezin temel amacı, başörtülü yazarlar ile sınırlandırılan İslamcı kadınların, İslamiyet'in "mahremiyet" vurgusu ve "cinslerin ayrılığı" esası açısından önem kazanan "dışarı çıkış" amaçlarında, örtünmeye verdikleri anlamda, geleneksel kadın-erkek rollerine bakışlarında ve bu temalar etrafında modernlikle ilişkilerinde-yaklaşımlarında 1967'den 2000'lerin ilk yarısına kadar yaşanan değişimi ya da süreklilikleri incelemektir.

Belirlenen bu amaca ulaşabilmek için de ilk İslamcı kadın dergisi olarak geçen Seher Vakti'nin yayınlanmaya başladığı 1967'den 2000'li yılların ilk yarısına kadar belirlenen temalar açısından söylemlerinde nasıl bir değişim olduğu saptanmaya çalışılmaktadır. Yapılan dönemselleştirme çerçevesinde öne çıkan, İslamcı kadınların sorunlarını tartışan, bu konuda düşünce üreten ve en çok ürün veren yazarların yazıları ele alınmaktadır. Bu nedenle de öncelikle 1967-1980 arası dönemde İslami duyarlılıkları olan kesimlere seslenen Bugün, Seher Vakti ve Yeni Asya gibi gazetelerde köşe yazarlığı yapan Şule Yüksel Şenler, Emine Aykenar ve Mü'mine Güneş gibi yazarların bu tarih aralığındaki düşünce yazıları incelenmektedir. Bu isimlerin inceleme kapsamına alınmasında yazılarının söz konusu dönemin en önemli yayın organlarından biri olarak kabul edilen gazetede yayınlanıyor olması ve yayınlanan bu yazılarının adı geçen gazetelerde belirli bir süreklilik göstermesi dikkate alınmaktadır.

1990'ların başından itibaren de "ikinci nesil" olarak adlandırdığımız Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Sibel Eraslan, Yıldız Ramazanoğlu ve Nazife Şişman gibi başörtülü yazarların düşünce yazılarından ve yayınlanan röportajlarından bahsedilen temalar açısından ne tür bir değişim yaşandığını anlayabilmek adına yararlanılmaktadır. Nazife Şişman'ın Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile hazırladığı *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Yıldız Ramazanoğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Cihan Aktaş'ın *Bacı'dan Bayan'a İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* yine Cihan Aktaş'a ait *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, Nazife Şişman'ın *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası* ve Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* adlı çalışmalar yararlanılan başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu kadın yazarların ortak özelliği, 1960'lı yıllarda doğmuş olmaları -

yalnızca Yıldız Ramazanoğlu 1958’de doğmuştur- ve 1980’li yıllarda üniversite öğrenimine başlamaları ve yine 1980’li yıllarda üniversite öğrenimlerini tamamlamalarıdır. Araştırma-inceleme, gazete ve dergi yazıları ile öne çıkan ve 1980 sonrasında İslamcı camiada kadın üzerine yazan ilk başörtülü yazarlar olmaları da bir diğer ortak özellikleridir.

Tez konusunun ve içeriğinin belirlenmesi aşamasında yapılan literatür taramasında İslamcı kadınlar üzerine yapılan birçok çalışmaya rastlanmıştır. Ancak bu çalışmaların çoğunun başörtülü öğrenciler üzerinden “türban sorunu”na odaklandığı ve çeşitli bilgi edinme yolları ile -anket ve görüşme gibi- bu öğrencilerin örtünme sebeplerini ortaya koymaya çalıştığı görölmüştür. Başörtülü öğrenciler dışında İslamcı kadınların konu edildiği diğer çalışmaların büyük bölümünde ise roman, hikâye ya da dergilerin incelendiği ve bu çalışmalarda çoğunlukla 1980 sonrası için ele alındığı saptanmıştır. Örneğin Gülbana Çeken’in hazırladığı “İki İslamcı Kadın Dergisinde “Kadın İmgesi”: Kadın ve Aile İle Bizim Aile Dergileri” başlıklı yüksek lisans tez çalışması bunlardan biridir. Tezde, Türkiye’de 1980’li yıllardan itibaren İslami oluşumlar göz önünde bulundurularak kadın imgesinin belirlenen kadın dergileri tarafından nasıl inşa edildiği incelenmektedir. “İslami Kadın Dergilerinde Kadına Yüklenen Anlamsal Rollerin Dağılımı”nda Belgin Çallıoğlu ise 1997-2001 döneminde yayımlanan İslami kadın dergilerinde, toplumsal aktör olarak kadına yüklenen anlamsal rollerin ideolojik boyutun dile yansıyan kullanım şeklini ele almaktadır. Funda Derin tarafından hazırlanan “Türkiye’de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme” adlı doktora tezi de bu çalışmaların bir diğer önemli örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel bir başlık olarak İslami kimliğin kendisine odaklanan ve kimliğin değişimini romanlar üzerinden incelemeyi ya da romanların kimliğin oluşumunda nasıl bir etki yaptığını saptamayı amaçlayan çalışmalara da rastlanmıştır. Bu çalışmalardan ilki V. Ertan Yılmaz tarafından “Bir Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İslami Popöler Romanlar” başlıklı tez çalışmasıdır. Bu tezde Yılmaz, İslamcı hareket ve bu hareketin yükselişi üzerinde durmuş, seçilen iki roman özelinde de bu romanların temel yapısını ortaya koymaya çalışmıştır. Nagihan Dönmez’in hazırladığı “İslami Popöler Romanlarda

Müslüman Kimliğinin Değişimi” başlıklı yüksek lisans tezinde ise sosyo-ekonomik yapıdaki değişimin İslami popüler romanlara içerik olarak nasıl yansıdığı üzerinde durulmaktadır. Murat Bozkurt’un “Popüler Kültürün 1960 Sonrası İslâmî Romanlara Yansıması ve Eleştirisi”nde, popüler İslami kültürün Türk edebiyatına ve toplumsal hayata yansımalarını tespit etmek amaçlanmıştır.

Fatma Topçu’nun “2000’li yıllarda İslami hareketin içerdiği farklılıkları ve bu farklılıkların İslami kadın kimliğiyle olan ilişkisini” ortaya koymayı amaçladığı “Din ve Toplum Ekseninde 2000’li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi” başlıklı tez çalışmasında ise başörtülü kadınların 2000’li yıllarda modernlik, İslamcılık, sekülerlik, toplumsal cinsiyet, demokratikleşme ve çoğulculukla etkileşimleri incelenmektedir. Topçu, kadın aktörlerin farklılaşarak yeni bir İslami söylemin temellenmesine öncülük ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Nalan Ova, “Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar” adlı doktora tezinde ise Kemalizm’e, İslami cemaat içinde yer alan erkeklere ve belli özelliklere sahip başörtülü kadınlara karşı yürütülen hegemonya mücadelesi ekseninde 1980 sonrası dindar Müslüman kadın söylemini ele almaktadır.¹¹

Tez çalışmaları dışında İpek Merçil’in “İslamcı Kadın Aydınlar” ve yine Merçil’e ait “İslam ve Feminizm” adlı makaleler de İslamcı kadın kimliğini inceleyen araştırmalar arasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca bu konuda Sevda Alankuş Kural’ın “Türkiye’de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği” adlı makalesi ve Kenan Çayır’ın İslami aktörlerin 1980’den itibaren öykülerini incelediği ve değişimin içeriğini 1980’li yıllarda İslami çevrelerde bir “mücadele alanı” olarak görülen romanlar üzerinden ortaya koymaya çalıştığı *Türkiye’de İslamcılık ve İslâmî Edebiyat* adını taşıyan çalışması ve yine Nilüfer Göle’nin yürüttüğü *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* adlı atölye çalışması literatürde önemli bir yerde olduğu gibi yararlanılan kaynaklar arasında yer almaktadır.

Tezin belirtilen çalışmalardan farklı olarak literatüre katkısı ise 1960’ların sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan İslamcı kadın kimliğinde, 2000’lerin ortasına kadar

¹¹Adı geçen tezlerin tam künyesi ek kaynakçada belirtilmiştir.

kırılma noktaları ile birlikte “dışarı çıkış” amaçlarında, örtünmeye yükledikleri anlamda ve geleneksel kadın-erkek rollerine bakışlarında hangi faktörlerin etkisiyle ne tür bir değişim olduğunun ifade edilmesidir. Bu değişimin, İslamcı hareketin kendi içerisinde yaşadığı dönüşüm sonucunda mı yoksa kadın aktörlerin başlattığı bir sorgulama sürecinin ardından mı gerçekleştiğinin incelenmesidir. Belirlenen temaların tezde incelenmeye çalışılması, İslamiyet’te kadının konumu açısından merkezi önem taşımaları ve bu açıdan İslamcı çevrelerde oldukça tartışma yaratmaları ile ilgilidir. 1980 sonrası ile sınırlandırılmayan çalışmada, kadın aktörlerin yaşadığı değişim karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmakta ve İslamcı hareketin siyasal söylemi ile paralellik izlediği belirtilen çalışmalardan farklı olarak ortaya konmaya çalışılmaktadır. Hedeflenen sonuca ulaşabilmek için de nitel araştırma yöntemi kullanılmaktadır.

Bu bağlamda birinci bölümde, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminden 2000’li yılların ilk yarısına kadar kadın hareketlerinin temel söylemleri üzerinde durulmakta ve genel çerçevesi çizilmektedir. Bu bölüm, çalışmamızın asıl konusunu oluşturan İslamcı kadınların atıfta buldukları Osmanlı kadınının ve kökten bir karşıtlık silsilesi içinde ele aldıkları Kemalist kadının temel sorunsalını incelemesi ve toplumsal-siyasal koşulları da göz önünde bulundurarak İslamcı kadın kimliğini hazırlayıcı etkenlerden bahsederek tezin argümanlarına kuramsal arka plan hazırlaması itibariyle önemli görünmektedir.

İkinci bölümde, “geleneksel İslamcı kadın kimliği”ni oluşturan ya da tanımlayan öğeler üzerinde durulmakta ve İslamileştirme projesinde kadın aktörün temel misyonu incelenmektedir. İslamcı hareket içinde kadın aktörlere yüklenen bu misyonun da İslami bilinçten uzaklaştığı öne sürülen kadınlara, dolayısıyla yeni nesle ulaşmak ve cemiyeti içine düştüğü ahlâki çıkmazdan kurtarmak olduğu anlatılmaktadır. Kadının “İslam kadını” olarak yeniden yaratıldıktan sonra yeni nesli yetiştirmesi ve bu yeni yetişen nesil sayesinde cemiyetin “İslam nizamı”na uygun bir şekilde düzenlenmesi şeklinde birbirine bağlı olan üçlü yapı ele alınmaktadır.

Tezin üçüncü ve son bölümünde, 1980 başlangıç olarak alındığı için 12 Eylül’ü hazırlayıcı etmenleri ve sonrasında uygulanan politikaları anlayabilmek adına 1970’lerin sonlarında yaşananlardan kısaca bahsedilmekte ve diğer iki bölümde olduğu

gibi geçişi sağlayacak siyasi ve ekonomik bağlantılar kurulmaya çalışılmaktadır. İslamcı hareketin ümmet vurgusunu öne çıkarması, çeviri faaliyetlerinde gözlenen artış, İran İslam Devrimi'nin verdiği özgüven ve iç politikanın dini oluşumları desteklemesi 1980 sonrasında İslamcı hareketlerin gelişim seyrini belirleyen genel çerçeve olarak ele alınmaktadır. 28 Şubat, yükselişe geçen ve iktidar koltuğuna oturmayı başaran İslamcı hareketlerin ve aktörlerinin sorgulama sürecinin başladığı ve kadın aktörlerin kamusal alandaki rollerini terk etmeye başladıkları sık kullanılan bir ifade ile kırılma noktası olarak kabul edilmektedir. Bu tarihten itibaren ilk neslin temel söylemlerinden belirgin bir kopuş yaşandığı ve bu kopuşla birlikte “radikal İslamcı kadın kimliği”nin tanımlanmaya başladığı ve üç ana tema açısından gözlenen farklılıklar ve benzerlikler üzerinde durulmaktadır.

Tezin sonuç bölümünde ise çalışmanın bütünü göz önünde bulundurularak yapılan genel bir değerlendirme sunulmakta ve “geleneksel İslamcı kadın kimliği”nin tanımlanmaya başladığı 1960'ların sonlarından 2000'lere doğru geçirdiği söylemsel değişim tartışılmaktadır. Yükselen ve eklenen yeni dinamiklerin “İslamcı kadın kimliği” üzerinde yarattığı etki ele alınmaktadır.

1. BÖLÜM

OSMANLI SON DÖNEMİ'NDEN 2000'LERE TÜRKİYE'DE KADIN HAREKETLERİ VE TEMEL MESELELERİ

Kadın hareketleri, genellikle toplumların geleneksel yaşam biçiminden uzaklaştığı, modernleşmenin tarihsel gelişim sürecinin siyasal ve ekonomik dönüşümleri hazırladığı dönemlerde özgürlük ve eşitlik talebi ile ortaya çıkmıştır. Her ülkenin kendi koşullarına göre şekillenmiş ve toplumun farklı katmanlarından gelen kadınlar, yaşadıkları sorunları buldukları noktadan değerlendirerek çözüm arayışına dahil olmuşlardır (Çakır, 1996b, s. 21). En temel hedef olarak kadınların erkeklerle eşit konuma ulaşmak istemeleri ile başlayan kadın hareketleri, kadınlar için mücadele edenlerin düşüncelerinin ve siyasal amaçlarının değişiklik göstermesi nedeniyle tarih boyunca sayısız anlamlar geliştirmiştir¹² (Ramazanoğlu, 1998, s. 23-25).

Kadınlar tarafından başlatılan tartışmaların harekete dönüşmesinde başlıca üç faktör etkili olmuştur: Bunlardan ilki toplumun siyasal, ekonomik, sosyal ve düşünsel alanlarda köklü değişimler geçirerek belirli bir gelişme ve karmaşıklık düzeyine ulaşması; ikincisi düşünsel planda gerçekleştirilen eşitlik ve özgürlük taleplerinin kadına ilişkin yönünün toplumsal gerçekte uygulanmaması ve bunun kadınlar tarafından fark edilmesi ve üçüncüsü kadınların bir kısmının sorunun çözümsüz olmadığı konusunda bilinçlenmeleri, bireysel düzeyde başlayan talepleri giderek örgütlü birliklere dönüştürerek hareket başlatmalarıdır (Çakır, 1996b, s. 21). Birçok ülkede yürütülen kadın hakları mücadeleleri, 19.yüzyıl boyunca bu ülkelerin siyasal hayatlarını biçimlendiren sınıf çatışmaları ile iç içe geçmiştir¹³ (Tekeli, 1988, s. 66). Batı'da Fransız Devrimi'nin getirdiği özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi ilkelerin kendileri için

¹²Feminizm ve kadın hareketi zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da feminizm, kadın hareketinin yalnızca bir kolunu oluşturmaktadır. Kadın hareketi içinde sadece bazı gruplar, kadının kadın olarak sorunlarını dile getirmektedir ve bu hareket içinde kadını saran ideoloji ve öğretilere hizmet eden grupların varlığı söz konusudur (Çaha, 1996, s. 16). Feminizm, kadını erkek ile eşit statüye kavuşturma yolunda amaçları ve çözüm yolları ile eleştirel ve kışkırtıcı bir nitelik taşımakta; kadın hareketi ise kadının cins olarak ezilişinin ve kendine yabancılaşmasının nedeni olan ataerkil değerler ve normlarla mücadeleyi amaçlayan toplumsal bir hareket niteliğinde karşımıza çıkmaktadır (Oktik ve Kökalan, 2002-2003, s. 214).

¹³Bu nedenle de Batı'nın sınıf çatışmaları tarihinin dönüm noktaları olan 1789, 1848, 1870 ve 1917 aynı zamanda kadın hakları mücadelelerinin de dönüm noktalarıdır (Tekeli, 1988, s. 66).

geçerli olmadığını fark etmeleri ile başlayan mücadele, farklı toplumsal ve siyasal koşullar nedeniyle farklı yöntemler, öncelikler ve bakış açıları geliştirmiştir. Amerika’da kölelik karşıtı hareketle iç içe gelişirken, İngiltere’de orta sınıfın önderliğinde oy hakkı talebine odaklanmış, Fransa ve Almanya’da ise kadın hareketi ağırlıklı olarak işçi sınıfı kadınlarının önderliğinde gelişmiştir (Çakır, 1996b, s. 20).

Temelde asker ve yönetici erkeklerin mutlak egemenliğine dayalı bir yapıya sahip olan ve bu anlamda patriarkal karakteri (Tekeli, 1989, s. 34) ile ön plana çıkan Osmanlı’da ise kadın hareketi, Batı ile karşılaştırıldığında çok daha farklı koşullarda ortaya çıkmıştır. Koşulların farklılığı kadınların karşılaştıkları sorunları, sorunların ortadan kalkmasına yönelik taleplerini ve amaçlarına ulaşabilmek için başvurdukları mücadele araçlarının da değişiklik göstermesine sebep olmuştur.

Toplumsal ve siyasal yapının sahip olduğu özellikler nedeniyle ortaya çıkan bu farklılık, zaman boyutunda da gözlenmiştir. 18. yüzyılda başta İngiltere olmak üzere Batı’da, kamusal alanda erkeklerle eşitlik istemiyle ve vatandaşlık haklarını elde etme amacıyla ortaya çıkmaya başlayan kadın hareketlerinin benzer söylemini Osmanlı’da duyabilmek için 19. yüzyılın ilk yarısına kadar beklemek gerekmiştir. İmparatorluğun şer’i karakteri ve çözülüşü getireceği için değişime dirençli yapısı, bu gecikmede etkili olmuştur. Katı bir cinsiyet ayırımına dayanarak şekillendirilen mekanlar, uzun bir süre kadınları kabul etmek istememiştir. Ancak batılılaşma/modernleşme adına atılan adımların devletin denetimini de aşarak hedeflenmeyen alanları ivedilikle şekillendirmeye başlaması bu direnişin kırılmasına neden olmuştur. Yeni bir yatay tabakalaşmanın, eski dikey farklılaşmaların yerini almaya başladığı bir dönem, böylece ilk işaretlerini vermiştir (Findley, 2011, s. 119).

Batı’dan esen rüzgârların güç kazanması, özellikle de Fransız Devrimi’nin yankıları Osmanlı’da dönüşüm ihtiyacıyla birleşerek toplumu önemli ölçüde etkilemiştir (Berktaş, 1996, s. 758). Devrimin parolası haline gelen özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi kavramlar kutsallık kazanmış ve bu akış içinde yetişen Osmanlı aydını imparatorluğu kurtaracak yolun eşitlik ve özgürlük yolu olduğu, bütün kötülüklerin temelinde “mutlakiyet”in bulunduğu görüşünü benimsemeye başlamıştır (Sencer, 1999,

s. 173). Değişimin hızlanarak reformcu politikanın oluşturulabilmesi için geleneğe boyun eğmekten vazgeçip rasyonelleşmeye ve geleceği planlamaya dönük temel bir dönüşüm gerçekleştiriminin gerekliliği ve önemi anlaşılmıştır (Findley, 2011, s. 75). Bu dönüşüm sürecinde de özellikle üzerinde durulan ve hassasiyetle yaklaşılan konu, kadının toplumsal ve aile içi konumu ile ilgili olmuştur. Nitekim var olan sorunun nasıl çözüleceği ve kaynağının ne olduğu dönemin en çok konuşulan, tartışılan, üzerine sayfalar dolusu yazılar yazılan başlıkları arasında yer almıştır. Başlangıçta esas olarak erkekler tarafından başlatılan ve yürütülen tartışmalar, kadın tarihine olan ilgi arttıkça ve tarih alanında kadın bakış açısı ağırlığını hissettirdikçe Osmanlı kadınının sesi de daha fazla duyulur hale gelmiştir (Berktaş, 1996, s. 759). “Dar bir ahlâk ve hayat telâkkisinin cenderesi” (Karal, 1974, s. 154) içinde yaşayan Osmanlı kadınları da öncelikle günlük yaşamlarında karşılaştıkları sorunları dile getirerek işe başlamışlar ve toplumsal hayatın dışında tutulmalarının sebebini sormuşlardır. 1839 Tanzimat Fermanı, Osmanlı kadınının bu soruyu sorabilmesi ve yaşamına dair birtakım taleplerde bulunması adına dönüm noktası olmuştur.

1.1. OSMANLI SON DÖNEMİ KADIN HAREKETLERİ

Avrupa’da tüm alanlarda yaşanan gelişme, Osmanlı’da da değişimi kaçınılmaz kılmıştır. Savaşlarda alınan ağır yenilgiler ve ardından gelen iktisadi buhranın etkisiyle eski gücünü yitiren imparatorlukta yolunda gitmeyen birtakım şeylerin kaynağı askeri yetersizliklerde aranmış ve 19. yüzyılın başında öncelikle bu alanda yenilik hareketleri başlatılmıştır.¹⁴ Askeri alanda başlatılan bu reformlar ve var olan kurumların korunarak ıslah edilme çabası, istenilen sonucun alınamaması ve çözülüşün devam etmesi üzerine yerini Batı eksenli geniş kapsamlı bir modernleşme projesine bırakmıştır. Geçmiş ile ilgi kesilerek yeni gelişme ufuklarına yönelmek, imparatorluğun varlığı ve İslamlığın güvenliği için mutlak bir şart olarak kabul edilmeye başlanmıştır (Çetinsaya, 2009, s. 55). Batı toplumlarının tarihsel süreç içerisinde kendi iç dinamiklerine bağlı olarak ortaya çıkan siyasi ve sosyo-kültürel kurumları, Osmanlı ıslahatçıları için gerileyişin ve

¹⁴Osmanlı’da modernleşme hareketlerinin başlaması ile birlikte sürekli gündemde kalan temel mesele, devletin muhafazası başka bir ifadeyle en iyi düzen olduğu düşünülen bu nedenle de bozulmaması gerektiğine inanılan “nizam-ı alem”in muhafazası olmuştur. Ancak özellikle Tanzimat ile birlikte yapılan düzenlemeler, dinsel temelde tabakalaşmaya dayanan millet sisteminin yani eski Osmanlı toplumsal düzeninin (kanun-u kadim) çözülmesine neden olmuştur (Kadıoğlu, 1999, s. 24-25).

her gün biraz daha yaklaştığı hissedilen dağılışın çaresi olarak görülmüştür. “Geleneksel toplumun ihtiyatlı tutuculuğuyla modern dünyanın zorlamalarına cevap verme gayreti” (Ortaylı, 2004, s. 36) içerisindeki aydın-bürokrat kadro, daha fazla gecikmenin yaratacağı muhtemel sonuçları göz önünde bulundurarak “siyasi bir inhilâl manzarası arz eden” imparatorlukta askeri, idari, siyasi ve sosyal alanda büyük bir değişim ve dönüşüm sürecini başlatmak zorunda kalmıştır. Öncelikle toplumdaki kurumlar ve bireyler, ardından toplumsal ve siyasal örgütlenme ve nihayetinde devletin yapısı (Ortaylı, 2004, s. 14) dahil olunan sürecin etkisiyle önceki dönemlerle kıyaslanamayacak bir değişikliğe uğramıştır.

Topyekün toplumsal değişmeye yol açan ilk önemli gelişme Tanzimat Fermanı ile yaşanmıştır.¹⁵ “Usûl-i atıkayı bütün bütün tağyîr ve tecdîd” etmekten bahseden fermanın ilanı ile birlikte “Tanzimat Dönemi” olarak adlandırılan ve “Batılılaşma” düşüncesini Cumhuriyet’e kadar taşıyacak olan yeni bir dönem başlamıştır (Kılıçbay, 1985, s. 148-149). İstanbul gibi büyük kentlerde yalnızca Avrupaî giyim, alafrağa sofrada, mobilya ve konaklarla özetlenemeyecek yeni bir hayat tarzı ortaya çıkmıştır (Ortaylı, 2007, s. 16). Modernleşme, öngörülen alanlar kadar öngörülemez alanlara da sıçramış ve toplumun her kesitini ve her kurumunu etkilemiştir (Ortaylı, 2007, s. 19-20). Osmanlı aile yapısı ve Osmanlı kadını da yaşanan gelişmelerin dışında kalmamıştır. Fermanla kadınlarla ilgili doğrudan bir hüküm bulunmamakla birlikte Osmanlı kadınının hayatında sadece modadan, günlük yaşamdan, tüketim kalıplarındaki farklılaşmadan, yabancı dil öğrenmek veya piyano çalmak gibi yeni zevklerden ibaret olmayan kayda değer bir dönüşüm gözlenmiştir (Çakır, 1996b, s. 22; Ortaylı, 2007, s. 16-17). Geleneksel rollerin, statülerin ve değerlerin sorgulanmaya başlandığı bu dönemde, pek çok alanda yeni algılayış biçimleri oluşmuş ve kadın hareketi de toplumsal değişimdeki yerini bu dönemde almaya başlamıştır. Başlangıçta yalnızca kentlerde yaşayan sınırlı bir kadın nüfusunun yaşam tarzında ve belirli konularda

¹⁵Tanzimat dönemi üzerine çeşitli açılardan yapılan bazı çalışmalar için bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, **Osmanlı Batılılaşması**, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985; Sina Akşin, **Ana Çizgileriyle Türkiye’nin Yakın Tarihi**, İmaj Yayınları, 2001; Enver Koray, **Türkiye’nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991; Ali Akyıldız, **Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform**, İstanbul, Eren Yayınları, 1993; Halil İncelik, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, *Bellekten*, cilt XXVII, 1964, s. 624-690 (Halil İncelik, **Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi** kitabı içinde, 2. Baskı, İstanbul, Eren, 1996, s. 361-424).

gözlenen değişim, 18. yüzyılın sonunda Batı’da gelişmeye başlayan feminist hareketin de etkisiyle farklı bir boyut kazanmıştır.

Toplum içindeki millet, sınıf gibi ayrımlara göre belirlenen ve erkekleri ev dışı kamusal yaşama, kadınları ise ev içi aile yaşamına ait gören Osmanlı cinsiyet düzeninde ilk kez bazı değişiklikler talep edilmiştir (van Os, 2001, s. 339). Katı ve değişmez görünen bu “ideal” cinsiyet düzenine yönelik değişiklik talepleri, çoğunlukla orta ve üst sınıfa mensup Osmanlı Müslüman kadınlarından gelmiştir (van Os, 2001, s. 339). Kılık kıyafetleri, hangi zamanlarda hangi ortamlara girebilecekleri ya da giremeyecekleri ve erkeklerle olan ilişkileri detaylı bir şekilde fermanlarla belirlenen kadınlar, kendilerini öteleyerek erkekler lehine işleyen bu yapıda problem olduğunu dillendirmeye ve bu problemin nedenini sormaya başlamışlardır (Çakır, 1996b, s. 23). Bu sorgulama sürecinin kadın dünyasına ulaşmasında Avrupa modeline göre örgütlenen okulların, medreselerden yetişmiş ulemanın kültür tekeli elinden alan yeni bir kültürlü insanlar sınıfının yetişmesi, Avrupa’da neler olup bittiğini günü gününe izleyen düşünce basınının doğuşu gibi faktörler etkili olmuştur (Caporal, 1982, s. 52-53). Özellikle bu yeni düşünen sınıf, Batı’nın kültürel ve toplumsal olaylarını yakından izleyebilmiş ve bunun sonucunda yerli gazete ve dergilerde işlenen Avrupa’da kadının yükselmesi düşüncesi sessiz fakat bir o kadar kararlı bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır¹⁶ (Caporal, 1982, s. 54).

Tanzimat’ın erkek reformcuları tarafından işlenen kadın konusu, çok geçmeden kadın yazarlar tarafından da ele alınır olmuştur. Başlangıçta isimlerini açıklamadan kaleme aldıkları yazılarla ardından 19. yüzyılın sonlarına doğru yalnızca kadınların çıkardığı gazete ve dergilerle sessizliklerini bozmuşlardır. Osmanlı kadınları da tıpkı Batı’nın ilk feminist düşünürleri gibi kadının “eksiksiz insan” olduğunu kanıtlama çabası içine

¹⁶Kadının toplum ve aile içerisindeki konumuna dair ilk tartışmalar, Namık Kemal’in Şinasi yönetimindeki 1862’de çıkmaya başlayan Tasvir’i Efkâr Gazetesi’nde yayımlanan “Terbiye-i Nisvân Hakkında Bir Lâyiha”sı, 1872’de İbret’te yayımlanan “Aile” ve 1873’te “Bizde Ahlâkın Hali” başlıklı makaleleriyle başlamıştır¹⁶ (Yaraman, 2001, s. 37). Kadın eğitiminin gerekliliğini vurgulayan Namık Kemal, kadınların cahilliğini ailenin ve giderek ulusun çöküşünün nedenlerinden biri olarak görmüş ve cinslerin birbirinden katı sınırlarla ayrılığını eleştirmiştir (Caporal, 1982, s. 59-60). Piyas ve romanlarıyla da kadınların içinde bulunduğu durumu eleştirel bir dille işleyen Namık Kemal’in yanında Ahmet Midhat ve Şemseddin Sami de -ayırışma noktaları olmakla birlikte- yeni yazın kuşağının kadın meselesi ile en çok ilgilenen yazarları arasında yer almışlardır (Kurnaz, 2011, s. 74-75). Edebiyat alanında o güne değin mahrem sayılabilecek birçok konu tartışmaya açılmış hatta bazen bu konular yazarlar arasında bir fikir savaşına dönüşebilmiştir.

girmişlerdir (Berktaş, 1996, s. 759). Geleneksel Osmanlı aile sistemine ve bu sistem içinde kadınların konumuna yönelik eleştirilerini dile getirmişlerdir (Kandiyoti, 1997, s. 134). 1868’de çıkmaya başlayan Terakki Gazetesi kadınların karşılaştığı sorunları anlatan, bu sorunlara özellikle kadın okurlardan gelen mektuplara da yer vererek dikkat çekmeye çalışan ve ileride Tanzimat Edebiyatı’nda konu edilecek olan kadın haklarını gündeme getiren ilk gazete olmuştur (Caporal, 1982, s. 55; Taşkıran, 1973, s. 30). Osmanlı kadınının yaşadığı toplum içerisindeki ve Batılı kadın karşısındaki konumunu ele alan dönemin bu ilk yayın organını başka gazete ve dergiler de -her geçen gün sayıları artan bir şekilde- takip etmiştir. Başlangıçta Batı ile yapılan karşılaştırmaların ve ‘Avrupalı kadın’ın idealizasyonunun yerini daha sonra İslamiyet’in ilk dönemlerindeki kadınların ve milliyetçi paradigmalarda İslamiyet öncesi Türk boylarındaki kadınların idealizasyonu almaya başlamıştır (Durakbaşı, 2000, s. 103). Her şey bir anda değişmediyse de Findley’in ifadesiyle bir “medeniyet kayması” bu dönemden itibaren başlamıştır (2011, s. 184).

Batılılaşma ve var olan kültürün korunması kısıncında kalan Osmanlı modernleşme projesi, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar olan süreçte kadınların toplumsal konumuna dair oldukça temkinli adımlar atmaya çalışmıştır. Batı karşısındaki mesafeli duruş korunarak Osmanlı İmparatorluğu’nun ululuğunu, Batı karşısında Osmanlılığın gücünü ve İslam kültürünün üstünlüğünü kanıtlama çabası ön plana çıkmıştır (Zihnioğlu, 2003, s. 46-47). İslam medeniyetinin Batı uygarlığından mahiyeti itibariyle üstün nitelikler taşıdığı, “terakkî ve tebeddül” için çalışarak Batı’dan daha üstün bir medeniyet yaratılacağı düşünülmüştür (Zihnioğlu, 2003, s. 47). Medeniyetin keşfi değil; aslında başlangıçtan itibaren sahip olunan; ama basiretsiz idareciler ve “mücehhez düşmanlar” nedeniyle uzaklaşılacak ya da unutulacak parlak mazinin yegâne dayanağı İslam medeniyeti hatırlatılmıştır. Bu hatırlatma ya da yeniden diriltme çabası içinde en büyük pay, yeni nesli yetiştirme rolü nedeniyle kadına verilmiştir.

Yaşanan toplumsal dönüşüm içerisinde kadınların toplumsal rolü ve statüsünün nasıl belirleneceği, siyasal gündemin odak noktası haline gelmiştir. Dönemin en temel tartışması, kadının statüsüne ilişkin olarak İslam’a getirilen farklı yorumlar çerçevesinde

gelenekçiler ve batılılaşma yanlıları arasında yaşanmıştır¹⁷ (Göle, 2010, s. 132). Cumhuriyet'in ilanına kadar varlığını sürdüren bu iki ana akım, devletin o eski "azamet ve satvetine (yüceliğine)" (Tunaya, 2003, s. 13) kavuşabilmesi için modernleşmenin elzem olduğu noktada anlaşmakla birlikte modernleşmenin sınırlarının ne olacağı ve nasıl gerçekleşeceği konusunda ortak bir paydada bir araya gelememişlerdir. Gelenekçiler, geçmişin kültürel ve manevi mirasının korunması dolayısıyla da Batı medeniyetinin etkisinin yalnızca teknik, idari ve mali konularla sınırlı kalmasını savunurken; batılılaşma yanlıları, evrensel bir anlamı olan medeniyetin bir bütün olduğunu bu nedenle de topyekün bir uyarılmanın gerekliliğini savunmuşlardır (Göle, 2010, s. 132-133). Kadın konusu, temel olarak bu iki farklı ekseninde ele alınmış ve benzer söylem bakış açılarındaki nispi değişimlerle yinelenmiştir.

Tanzimat'la başlayan ve belirli konularda sürdüğü görülen tartışmalar, siyasal yapının bütünüyle değişime uğradığı II. Meşrutiyet Dönemi'nde yer yer daha güçlü söylemlerle renklenmiştir. Osmanlı toplumunu dönüştürebilmek için tartışmalar çeşitlenmiş, din temelinde değil; ulusal köklerden gelen kolektif kimliğe dayalı yeni aidiyet biçimleri ortaya konmuştur (Durakbaşa, 2000, s. 117). "Hürriyet, musavvat, adalet, uhuvvet" şiarı kadın-erkek eşitliği sorununu da gündeme getirmiş (Toprak, 1986, s. 26) ve Osmanlı kadınının iktisadi ve toplumsal hayata katılma sürecine, 1908 sonrası dönemde yükselen örgütlenme düzeyi ile daha etkin bir hak arama mücadelesi eklenmiştir. Bu dönemi bir önceki dönemden ayıran en önemli farklılıklardan birisi de kadınların, hak mücadelesinde bizzat kendilerinin ön planda yer almaları olmuştur (Tekeli, 1982, s. 198).

Tunaya'nın (1989, s. 270-271) "siyaset laboratuvarı" olarak adlandırdığı II. Meşrutiyet Dönemi, birbirinden farklı siyasi akımların yarıştığı ve imparatorluğun kurtuluşuna çareler aradığı bir dönem olmuştur aynı zamanda. Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık şeklinde karşımıza çıkan ve gelişme evrelerine bu dönemde ulaşan bu üç önemli akım,

¹⁷Bu iki akım arasındaki çatışmanın ana kaynağını, kadının toplumsal ve aile içi rollerine ilişkin getirdikleri farklı yorumlar oluşturmuştur. Salahaddin Asım, Celal Nuri İleri ve Halil Hamit gibi yazarlar, kadının öncelikle bir insan olduğunu; ama dinsel geleneklerin şekillendirdiği toplumsal yapının "kadının şahsiyetini" tanımadığını ve kadının "insanî varlıklar" düzeyine erişmesini engellediğini ileri sürmüşlerdir (Göle, 2010, s. 133). Gelenekçi düşüncenin temsilcilerinden Mahmut Esat ise İslam uygarlığının manevi açıdan üstünlüğünü savunmuş ve çok karılılık gibi geleneklerin insanın doğasında olan bir eğilim olduğunu şeriatın da fuhuşu önleme gayesi ile bunu yalnızca meşrulaştırdığını ileri sürmüştür (Berkes, 1973, s. 328-329).

“ilerleme” temelinde hareket etmişler, imparatorluğun eski görkemli günlerine dönebilmesi için var olan problemin kaynağını tespit etmeye ve çözümüne yönelik stratejiler geliştirmeye çalışmışlardır. Hepsinin ortak özelliği, kadının toplumsal ve aile içi konumu ile ilgili değerlendirmeler yapmaları ve imparatorluğun hali hazırdaki kötü gidişatını -olumlu ya da olumsuz- kadın meselesi ile ilişkilendirmeleri olmuştur. Bununla birlikte kimliğin ve medeniyetin hangi değerlere istinaden tanımlanacağı en önemli ayrılık noktaları olarak belirlemiştir (Göle, 1991, s. 25).

Baticılar, İslami gelenekleri medeniyetin önünde engel olarak görmekte, kadının kurtuluşunu eğitim düzenlemelerinin de ötesine götürmeye çalışmakta ve kadının geleneklerin kıskacından kurtarılması gerektiği düşüncesindeyken; İslamcılar, Baticıları mutlak bir taklitçilik içinde olmakla suçlamış, hürriyet adına Müslüman kadının Batılı kadınlara benzemesinin tehlikeli sonuçlar yaratacağı ve İslam’ın koyduğu ahlâk kaidelerinin toplumun selâmeti adına taşıdığı önem üzerinde durmuşlardır. Osmanlı’nın yaşadığı çöküşün sorumlusu olarak gördükleri Batı’ya karşı tepkici bir siyaset geliştiren (Duman, 1999, s. 13-16) İslamcılar, Müslüman unsurların “ümme” düşüncesi ve halifeye bağlılık ile bir arada tutulması gerekliliğini işlemişler ve derin bir ahlâki buhran içinde olan Batı etkisine karşı toplumun korunmasından yana bir tavır benimsemişlerdir. Batı etkisi de İslamcılar tarafından kadınların İslami ahlâka ve etiğe ters düşmesi, kadın-erkek ilişkilerinin namahreme doğru taşması ve dolayısıyla cemiyetin yozlaşması ile ilgili görülmüştür (Göle, 1991, s. 32). Zira batılılaşma çabası, imparatorluğun kurtuluşu için beyhude bir çabadan ibarettir; çünkü Batı, Doğu’nun birebir karşıtı olarak “kötü”dür ve İslam aleminin başından beri düşmanıdır. Ancak Osmanlı’nın güçlü olduğu dönemlerde başka bir ifadeyle, İslam’ın gerçek anlamda yaşandığı ve uygulandığı dönemlerde kendi karanlık sığınağına çekilmek zorunda kalmıştır. Oysaki imparatorluğun içeriden çökmeye yani İslam’dan uzaklaşmaya başladığı günlerde gizlendiği bu sığınağından çıkmış ve İslam’ın biricik temsilcisi Osmanlı’yı da ahlâken çökmüş olan kendi toplumsal ve kültürel yapısına benzetebilmek adına etkili bir mücadele başlatmıştır. Bu nedenle çözüm yolu sanıldığı gibi aksine Batı’ya benzemekten ya da Batı’nın kültürel özelliklerini benimsemekten geçmemektedir.

Yusuf Akçura'ya göre koşullar göz önüne alındığında çok daha gerçekçi duran ve dönemin gerekliliklerine daha fazla cevap veren Türkçülük akımı ise yükseldiği görülen II. Meşrutiyet Dönemi'nde tartışmaya yeni kavramlar getirmiş (Kandiyoti, 2010, s. 334-335) ve geçmişe atıfta bulunarak kimliği İslam ile sınırlamayarak kendi toplum projesini ortaya koymuştur. Ziya Gökalp başta olmak üzere Mehmet Emin, Halide Edip ve Hamdullah Suphi gibi milliyetçi isimler, Türklerin İslamiyet'i kabulünden önce kadın-erkek eşitliğine sahip bir toplum olduğunu ancak var olan bu eşitliğin, İslamiyet'in kabulünden sonra farklı etkenlerin devreye girmesi ile birlikte bozulduğunu öne sürmüşlerdir. Türkçülere göre kadın ve erkeğin yan yana oluşu ve kadının özgür bir şekilde yaşaması, Orta Asya Türk kültürünün en temel özelliği, ayrılmaz bir parçasıydı; bu nedenle Batı'dan taklit yoluyla alınmış bir şey değildi (Kandiyoti, 1997, s. 134). Batı'nın taklidi olmadığının vurgusu hem dönemin temel muhalif söylemine karşı hazırlanmış makul bir cevap hem de oluşturulmaya çalışılan milletin kadın-erkek ilişkilerinin nasıl olması gerektiğinin kısa bir özeti niteliğinde olmuştur. Asıl önemli tartışma cephesi daha ziyade İslam'ın var olan bu eşit ilişkiye zarar verip vermediği yönünde gelişmiş görünse de eleştirinin bizzat yöneltildiği hedef İslam'a yüklenen ama İslam'la ilgisi olmayan uygulamalar olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla bu dönemin Türkçüleri için İslam, Türk kadını tanımlayan önemli öğeler arasında yer almaya devam etmiştir.

Balkan Savaşları'nın yarattığı psikolojik yenilgi ve Bulgar, Yunan ve Sırp gibi farklı etnik kesimlerin imparatorluktan birer birer kopması İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) "ittihad-ı anasır" projesinin sona erdiğini gözler önüne sermiştir. Bu nedenle de İTC, zaman kaybetmeden son çare olarak elinde kalan ve sıkıca tutunmak zorunda kaldığı Türk milliyetçiliğini siyasi, hukuki, ekonomik ve toplumsal yaşamda öne çıkan bir ideoloji olarak kullanmaya başlamıştır (Ünüvar, 2001, s. 129-143). 1908'den itibaren izlemiş olduğu Osmanlıcılık politikasını terk ederek 1911'den itibaren tüm parti programını Türkçülük düşüncesi doğrultusunda hazırlamıştır (Tunaya, 1998, s. 24). Kadın kimliği de yaşanan bu ideolojik dönüşümle birlikte milliyetçi söyleme eklemlenerek İTC'nin politikalarıyla yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır. Eğitimli, namuslu ve İslami kimliğiyle tanımlanan bu yeni Türk kadını imgesi, milliyetçi söylemin kurucu öğeleri arasında yer almıştır. Ancak yine de tüm yasal düzenlemelere

ve gerçekleşen dönüşümlere karşın Osmanlı kadınının Türk kadınına dönüşebilmesi için Cumhuriyet'in ilanına kadar beklemek gerekmiştir. Cumhuriyet, öne çıkan ve baskın olan İslami kimliği geride bıraktığı gibi Tanzimat'la başlayan “medeniyet kayması”nı da “medeniyet arzusu”na dönüştürmüştür. İslamcı muhalefetin eleştirilerinin ve dahil olunan süreci esastan reddedilerinin nedeni de İslami kimliğin geride bırakılmaya çalışılması çabası ve “mahremiyetin bozuluşu” ile ilgili olmuştur.

1.2. CUMHURİYET'İN İLANI VE TANIMLANAN “YENİ KADIN” KİMLİĞİ

1.2.1. Kamusal Alanda “Medeniyet Arzusu”

1923'te Cumhuriyet'in ilanı ve ardından ivedilikle yapılan reformların etkisiyle yeni bir dönem başlamıştır. Yaratılmak istenen yeni millet ve devlet için modernleşme yolunda oldukça radikal adımlar atılmış ve imparatorluğun İslam'la özdeşleşen siyasal yapısından beslenen kurumlar ve kutsallık atfedilen öğeler birer birer tasfiye edilmiştir. Akıl ve rasyonalitenin ön plana çıkarılarak toplumun geleneklerle ve dinle olan bağının kopuşunun sağlanması, Batılı bir toplum yaratabilmek için yola çıkan Kemalizm'in yerel örüntüleri ve geleneksel değerleri dışarıda bırakarak Batı yaşamsal törelerini sahiplenme arzusunu ifade eden medeniyet projesinin (Göle, 1991, s. 130-131) temel hedefi olmuştur. Bu projenin başarıya ulaşabilmesi için Cumhuriyet Dönemi öncesinde toplumun tüm kurumlarında ve ilişki ağında önemli bir işleve sahip olan İslam'ın etkinliğinin kırılabilmesi, Kemalist kadro tarafından çözülmesi gereken esas mesele olarak görülmüştür. Bu nedenle de dinin devlet aygıtlarında yüzyıllardır süren egemenliğine ve medeniyetin teşhir edildiği kamusal alandaki farklı boyutlarda ortaya çıkan görüntüsüne son vermek amacıyla hummalı bir laikleşme hareketi başlatılmıştır.

Osmanlı'nın değişimi yavaş yavaş gerçekleştirme anlayışı yerine laik modernliğe tam anlamıyla ve alabildiğine hızlı bir geçiş hedeflenmiştir (Findley, 2011, s. 256). Devlet aygıtı modernleşmenin ötesine götürüldüğü gibi halkın yaşam tarzı, davranışları ve günlük alışkanlıkları değiştirilmeye çalışılmıştır (Göle, 1998, s. 72). Müzik, kılık-kiyafet, kadın-erkek ilişkileri ve gündelik yaşama ilişkin pek çok noktada “Batılı” olduğuna inanılan hayat tarzını takip etmek ve topluma da bu tarzı öğretmek amacıyla

modernlikle uyumlu yeni laik değerler sistemin içine yerleştirilmiştir (Demirel, 2004, s. 24).

3 Mart 1924'te öncelikle dünyevi ve dini yetkiye sahip olan sultanın egemenliğine son vermesi ve böylece sultancı-halifeci güçlerin yeni rejimin muhalifleri olarak etrafında toplanacağı gücün ortadan kaldırılması anlamına gelen halifelik kaldırılmıştır (Ahmad, 2007, s. 461). Bu sayede hem meşruiyet kaynağı kutsal söylemden arındırılmış hem de batılılaşmanın temel özelliklerinden biri olan laiklik adına önemli bir adım atılmıştır. Din, toplumsal yapının ana kurumlarından soyutlanarak özel alana başka bir ifadeyle vicdanlara taşınmaya ve günlük yaşamdan eski meşruluk araçları çekilmeye çalışılmıştır. Halifeliğin ilgası ile başlayan bu laikleşme hareketi, toplumsal yapının iki ana ögesi olan eğitim ve adalet alanlarında gerçekleştirilen birlik sağlama çabasıyla sürdürülmüştür (Tunçay, 1981, s. 86). Tekke ve türbelerin ibadete kapatılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü, Latin Alfabesi'nin kullanılmaya başlanması, Medeni Kanun'un kabul edilmesi, 1928'de İslam'ın devletin resmi dini olmaktan çıkarılması, ezanın Arapça'dan Türkçe'ye tercüme halinin kullanılması ve 1937'de laiklik ilkesinin anayasanın değiştirilemez maddesi haline getirilmesi gibi oldukça keskin bir dönüşümü hedefleyen yasal düzenlemeler yapılmıştır. Dinsel kurum ve mekanizmaların hızla lağvedilmesini kapsayan bu genel laikleştirme süreci, reformların uygulanabilmesi için gerekli zemini hazırlamıştır (Berktay, 1994b, s. 22).

Belirlenen amaca uygun düşecek şekilde ve Ernest Gellner'in (1983, s. 68) "milliyetçi ve didaktik sekülerizm" olarak adlandırdığı yöntemle dini hükümlerden arındırılan kamusal alan da devletin yakın ve sıkı denetimine alınarak yeniden tanımlanmıştır.¹⁸ Modern yaşam biçimini yaratmayı amaç edinen kamusal alan, laik ve dünyevi bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Batılı yaşam tarzının ve değerlerin tüm boyutlarıyla izlenebildiği kamusal alanın bu şekilde laikleşmesi süreci dinsel, yerel, ideolojik simge ve hareketlerin yasaklanmasını gerektirmiş ve bu yeni yaşam tarzını benimsemeyenleri -

¹⁸Ömer Çaha, Cumhuriyet Dönemi'nde temel hatlarıyla üç özellik etrafında şekillenen bir kamusal alan yaratıldığını öne sürmektedir: Muhafif ve alternatif düşüncelerin, kimliklerin, yaşam biçimlerinin ve onların varlık alanlarının yasaklandığı ve görmezden gelindiği 'tek tipli', içeriği bir kenara bırakarak görüntüyü ön plana çıkaran ve kitleleri eğitmenin aracı olarak bir kamusal alan. Bkz. Ömer Çaha, **Açık Toplum Yazıları**, Ankara, Liberte Yayınları, 2004, s. 96.

ki bunlar öncelikle batılılaşmayı kabul etmeyen müslüman kesim ile kırsal kesimden oluşmuştur- dışarıda bırakmıştır (Suman, 2000, s. 72-73).

Yeniden biçimlendirilen ve bu haliyle egemen durumdaki kamusal alanın en önemli özelliği, modernleşen kadın ve bu kadının kamusal alana yansımaları olmuştur (Haspolat, 2006-2007, s. 4). Kamusal alanda elde edilen bu görünürlük ve kazanılan vatandaşlık hakları, kamusal alanı tanımlayan ve hatta onun varlığını onaylayan nitelikler olarak görülmüştür (Göle, 2009, s. 22). İslamcı oluşumlar içerisinde “görünmez” olan kadın, bu hamleler ile Cumhuriyet’in modern ve medeni yüzü olarak hızla “görünür” kılınmıştır. Kadınların bu şekilde görünürlük kazanması ve beraberinde gelişen “kadınların kurtuluşu” fikri, İslam’a dair güçlü söylemleri ile ön plana çıkan iktidar odaklarının devre dışı bırakılmalarının da önünü açmıştır.

Cumhuriyet’in bir araç olmaktan ziyade bir erek (telos) olarak kabul ettiği laiklik projesi ile hem toplumsal ve siyasal yapıda radikal bir dönüşüm gerçekleşmiş hem de geçmiş ile bir süreklilik oluşturan gelenek icat edilmemiş; aksine “geleneğin icadı” sürecinden bir kopuş yaşanmıştır¹⁹ (Kadioğlu, 1999, s. 20-26). Gelenekler, yeniden yorumlanıp modernliğin içerisine taşınmamış, modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle göz ardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş ya da yasaklanmıştır (Göle, 2008, s. 172). Köklü bir tarihi geçmişi olan ve dinsel duyarlılıkla beslenen “maneviyat”çılık, gücünü akıl ve bilimden alan aynı zamanda devrimci bir karaktere de bürünen “rasyonalizm” ile telafi edilmeye çalışılmıştır (Çaha, 2005, s. 482). Tanzimat’tan itibaren devletin muhafazası gayesi ile tartışılan ve uygulamaya koyulan modernleştirici düzenlemeler, Cumhuriyet’le birlikte yerini güçlü bir “medeniyet arzusu”na bırakmıştır (Keyman, 1995, s. 93-120). Medeniyet arzusunun görünürlük kazandığı nokta da bedeni, duruşu ve hayat tarzı ile modern yaşam biçiminin temsilcisi olan ve geleneksel toplumdan kopuşu simgeleyen yeni kadın kimliği olmuştur. Bu yeni kadın kimliği, geçmişten

¹⁹Göle, **Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine** adlı çalışmasında Batı-dışı modernlik kavramsallaştırması yaparak Türkiye gibi ülkelerde otoriter modernizasyon projesinin etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuşun Hindistan gibi sömürgeci modernizasyon yaşayan ülkelere daha radikal olduğunu öne sürmektedir. Gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten ve geleneğin radikal biçimde reddinden bahseden Göle, Türkiye’de “yenilikçilik” ideolojisinin, “yeni hayat” arayışlarının temelini oluşturduğu üzerine durmaktadır (2008, s. 169-172).

kopuşun en açık göstereni (Kandiyoti, 1991, s. 41) olarak öne çıkarılmaya çalışılmıştır.²⁰

İslami kimlikle tanımlanan kadın kimliğinin Batılı kadın kimliğine benzemesi için özellikle kadının kamusal alana girişini kolaylaştıracak ve bu aşamada önüne çıkması muhtemel engelleri aşmaya dönük düzenlemeler yapılmıştır. Kadının tecridi üzerine kurulu olan ve cinsiyetler arası hiyerarşik ilişkilerden güç alan toplumsal yapı, öncelikli mücadele alanı olarak belirlenmiştir (Göle, 1992, s. 66-70). 1924'te çıkan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve kadınların kılık kıyafetini doğrudan düzenlemese de 1925'te kabul edilen Kıyafet Kanunu, Cumhuriyet'in kadınların yaşamında yapmak istediği değişiklikleri yapabilmesini ve dini görüntünün kamusal alandan silinmesini kolaylaştırması açısından oldukça önemli olmuştur.

Eğitimin birliğini hedefleyen ve en önemlisi, eğitimin laik bir nitelik kazanmasını sağlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ile kadınlara erkeklerle eşit eğitim imkanı tanınmış, kadının dini ideoloji nedeniyle uymak zorunda olduğu "örtünme" yani peçe ve çarşaf giyme zorunluluğu ortadan kaldırılmıştır (Tekeli, 1985, s. 1193). Dini çağrışımlarda bulunan çarşaf ve peçenin bu şekilde ortadan kaldırılması, yalnızca kamusal alanın değil; özel alanın da "medeni" bir görüntüye sahip olabilmesi açısından oldukça işlevsel olmuştur. Bu sayede Türklerle Avrupalılar arasındaki farklar azaltıldığı gibi Findley'in ifadesiyle (2011, s. 252) müminlerin yaşam tarzına da müdahale edebilmenin yolu açılmıştır.

17 Şubat 1926'da Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tarafından kabul edilen ve 4 Ekim 1926'da yürürlüğe giren Medeni Kanun ise bu süreçteki mücadele ve "medeniyet arzusu"nun kadın cephesindeki en önemli tezahürü olmuştur. Kadının statüsünü geliştirme açısından can alıcı olan Medeni Kanun ve daha sonrasında oy hakkı, dinsel grupların muhalefetine rağmen bu grupların etkinliğini kırmanın bir aracı olarak kabul edilmiştir (Arat, 1998, s. 95). İsviçre'den alınan ve üzerinde çok az değişiklik yapılarak

²⁰Bu "yeni" vurgusu, hem sömürgecilikten kurtuluş mücadelesini hem de içine doğulan tarihsel bağlamı reddetme-yok sayma arzusunu anlatmak için kullanılmaktadır (Bora, 2010, s. 55). Kadının tüm yönleri ile yeni kadın olduğunun ifade edilmesi bu yönüyle hem bir kurtuluşu hem de bozulan eskinin geride bırakıldığını göstermektedir.

kabul edilen Medeni Kanun ile İslami yasaların kadın-erkek ilişkilerindeki belirleyici olma rolüne son vermek ve kadın-erkek arasındaki eşitlik ilkesine netlik kazandırmak amaçlanmıştır.²¹ Cinsler arasında tam bir yasal eşitlik gerçekleştirmekte yetersiz kalsa da Osmanlı hukukunun ana kaynağı olan şeriatın sınırlandırdığı ya da hiç tanımadığı hakları kadınlara tanınması açısından hem Osmanlı son döneminden itibaren kadınların yürüttükleri eşitlik mücadelesi adına hem de kadınların Kemalist reformları desteklemelerini sağlama adına oldukça önemli bir adım olmuştur.

Batılılaşmaya ve laikleşmeye yardımcı olacak nitelikte gerçekleştirilen tüm bu yasal düzenlemeler, kadınlara toplumda yeni toplumsal roller oynama cesareti verdiği gibi (Arat, 1998, s. 88) birtakım yükümlülükleri de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte öne çıkan ve esas olarak kabul edilen toplumsal rolleri, bir ulusun annesi ve devletin ideolojik yapılanması adına oldukça önemli olan eğitim ordusunun bir neferi olarak üzerine düşen görev ve sorumlulukları yerine getirmek olarak belirlenmiştir. “Yeni kadın”lar, yalnızca gelecek nesilleri ailede ve okulda iyi yurttaşlar olarak yetiştirmekle yükümlü kılınmamış, onların “öteki”, “geleneksel”, yani modernleşmenin gerisinde kalmış kadınlar için örnek teşkil etmelerine özel bir önem atfedilmiştir (Saktanber, 2004, s. 327). Kemalist rejim tarafından belirlenen bu görev ve sorumlulukların yerine getirilme aşamasında ise rol model olan kadınlardan, çizilen sınırlar içerisinde ve daha önceden geniş bir tanımlaması yapılmış olan davranış kalıplarına uygun bir şekilde hareket etmeleri istenmiştir. Söz konusu “uygun olma” söyleminin içeriğine de genel itibarıyla birtakım dışsal nitelikler ve kamusal alan pratiklerine dair kabul gören ilkeler şekil vermiştir.

Sert bir dönemecin kavşağında, kılık kıyafetleri, duruş ve oturuşlarıyla bir temsiliyetin somut ifadeleri olmaları beklenmiştir. Bir yandan “ulusal” aktörler olarak toplumsal hayatın bir üyesi olmaları istenirken; diğer yandan da kültürel açıdan kabul edilebilir kadın davranışları ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır (Gelgeç Bakacak, 2009, s. 633).

²¹Aile Hukuku bölümü ile köklü bir hukuk reformunu yaşama geçiren Medeni Kanun, evlilik kurumunu hukuki koruma altına alınıp erkeğin birden çok kadınla evlenebilmesi yerine tek eşlilik, erkeğin tek taraflı iradesi ile sonuçlanan boşanma yerine kadının ve erkeğin kanunda belirtilen nedenler çerçevesinde boşanma davası açabilmesi ve bu konuda mahkeme kararı alınması koşulu, kadına eş seçiminde, boşanmada, çocuklarının velayetinde ve mirasta eşit haklar tanınması gibi değişiklikler getirmiştir (Abadan Unat, 1982, s. 15-16; Lewis, 1991, s. 270; Moroğlu, 1998, s. 304; Saktanber, 2004, s. 32 ve Tekeli, 1995, s. 1193).

Görünüş itibariyle modern olmaları öte yandan da mütevazilik gibi onları erkeklerin alanından uzak tutacak kimi geleneksel vazifeleri korumalarının önemi vurgulanmıştır²² (Kadioğlu, 1999, s. 35). Başka bir ifadeyle, aşırı batılılaşma ile geleneksel kalma arasında bir denge yakalamak zorunda kalmışlardır (Kadioğlu, 1999, s. 31). Bir uçta iffetsizliğe doğru kayabilecek kadar modern diğer uçta ise yeni tarz ile sorun yaşayabilecek kadar geleneksel kalan, dolayısıyla bu hassas dengeye ayak uyduramayan kadınlar toplumun kıyısına itilmişlerdir (Kadioğlu, 1999, s. 35). Kıyıda köşede kalma hali, zaman içerisinde eğitim olanakları geniş kitlelere ulaştıkça ortadan kalkacak bir sorun olarak kabul edilmiştir.²³ Yıllardan beri başını örten ve “kökü İslama dayanan bir ataerkilliğin ve cehaletin kurbanı” olan kadınların er ya da geç dahil olacakları eğitim sürecinin gerçeği görmelerini sağlayacağına dolayısıyla da geleneksel yaşam biçimlerini ve en önemlisi başörtülerini terk edeceklerine inanılmıştır (Merçil, 2002, s. 190). Ancak 1960’ların sonundan itibaren kadınların örtünme eğilimi göstermesi ve beklenenin aksine 1980’lerde bu eğilimin, üniversite öğrencileri arasında gittikçe artması tanımlanan sorunun zamana bırakılamayacak kadar farklı yönleri olduğunu göstermiştir.

1.2.2. “Yeni Kadın” Kimliği ve Gelişen Atacılık Kültü

Cumhuriyet’in temel amacı daha önce bahsedildiği gibi Osmanlı Dönemi ile modern ulus-devlet arasında bağdaştırılamaz bir farklılaşma yaratmak olmuştur (Mahçupyan, 2008, s. 43). Bu farklılaşmanın bir kopuş modeli olabilmesi için de ilişkilerin tümünü kuşatan ve yapıyı tanımlayan dinsel dünya algılaması ile ataerkinin uyumlu birlikteliğinin meşruiyet kaynağı olma özelliği yok edilmeye çalışılmıştır (Mahçupyan, 2008, s. 43-59). Başlangıç ve kopuşun aynı anda ama zıt kavramlarla sunulduğu bu dönemin öne çıkan aktörleri olarak da kadınlar belirlenmiştir. Çarşafı ve peçesinden

²²Durakbaşa’ya göre Kemalizm, modernist bir ideoloji olarak kadınlar için temel geleneksel bir cins kimliği sunan geleneksel ahlâk normlarını değişikliğe uğratmamıştı. Cumhuriyet ile yapılan yenilik, modernist reformlara bir “cinsiyetsizleştirme (degendering)” ve “yeniden cinsiyetlileştirme (regendering)” projesini katmak olmuştu (2000, s. 24-27).

²³Modern eğitim kurumlarını yaygınlaştırma, yeni milletin ve özellikle yeni kadının yaratım aşaması açısından Kemalist modernleşme projesinin temel meselelerinden biri olarak görülmüştür. Ancak eğitim alanında yapılan inkılâplar, merkez ile sınırlı kalmış ve taşrada yaşayan büyük nüfus bu eğitim olanaklarından yararlanamamış ya da dahil olunan sürecin kendilerinde yarattığı tedirginlik nedeniyle bu olanaklardan yararlanmak istememiştir; dolayısıyla taşra ve merkez arasındaki farklılık açılarak devam etmiştir. Merkez ve taşra arasında eğitim alanında gözlenen bu farklılık, adeta iki ayrı kültürel dokuyu anlatan kadın imgesi üzerinde çok daha belirgin bir şekilde görülmüştür.

kurtularak kamusal alanda hak ettiği statüye kavuşan kadın imgesi, eski ile bağı olmayan yeni bir devletin görünen yüzü olarak kurgulanmıştır.²⁴

Bu çabanın yarattığı beklenti, Parla'nın da ifade ettiği gibi beraberinde bir “atacılık” fenomenini de getirmiştir. “Atacılık kişi ötesi bir siyasal kültür özelliği, demokrasi ve demokratik kişiliğin gelişmesini önleyen, belirleyici, kalıcı bir psikolojik-siyasal öge” (Parla, 1991, s. 175) olarak tüm bölgesel ve kültürel farklılıklara rağmen özellikle meslek sahibi ve eğitilmiş kentli kadın nüfusunun tutum alışını ve davranış kalıbını etkilemiştir. Mustafa Kemal ve Mustafa Kemal'e ait olan her şey yarı kutsallık atfedilerek benimsenmiştir. Atatürk'e ve Kemalizm'e kendi koşulları içinde olumlayarak-eleştirek yaklaşmak yerine ortaya çıkan bu ululama ve yüceltme kültürü, kişi kültü, kahramana tapma (Parla, 1991, s. 174), bu dönemde feminist bir bilincin eşlik ettiği siyasal iktidardan bağımsız gelişme gösteren bir kadın hareketinin ortaya çıkmasına da engel olmuştur. Nitekim Kemalist projede de kadının belirlenmiş sınırların dışında kurabileceği öznelliği ve bireyselliği, toplumsal düzene ve dayanışmaya bir tehdit olarak algılandığı için (Türkmen, 2007, s. 132) bağımsız gelişme gösteren kadın hareketlerine sıcak bakılmamıştır. Nezihe Muhiddin başkanlığında bir araya gelen kadınların, “Kadınlar Halk Fırkası” adını taşıyan bir siyasi parti kurma teşebbüslerinin yaratılmaya çalışılan türdeş ve homojen bir toplum yapısına zarar vereceği düşüncesi ile engellenmesi, bu tehdit algısının en tipik örneği olmuştur.

Kadın partisi kurmaya çalışan ancak izin verilmediği için girişimleri başarısızlıkla sonuçlanan kadınlar, 1924'te Türk Kadınlar Birliği'ni (TKB) kurmuşlardır. Etkin bir mücadele yürütmekle birlikte belirlenen sınırın aşılması nedeniyle birlik, kendi kendini feshetme kararı almıştır. Birliğin kuruluş amacının gerçekleştirildiği öne sürülerek varlığını sürdürmesine gerek kalmadığı ifade edilmiştir (Berktaş, 1994b, s. 25). 1935'e kadar önemli bir oluşum olarak faaliyetlerini sürdüren Türk Kadınlar Birliği'nin (TKB)

²⁴Bu bağlantının tipik göstergelerinden biri 1927-1928'de Heykel Canonica'ya Anıt Yapma Komisyonu tarafından yaptırılan Cumhuriyet Anıtı'nın Doğu ve Batı cephelerine yerleştirilen iki farklı kadın portresinde karşımıza çıkmaktadır. Doğu cephesindeki peçeli kadın, karamsar, aciz ve umutsuz görünen Osmanlı Dönemi'nde yaşayan kadını simgelerken; Batı cephesindeki saçları rüzgârla savrulan, gökyüzüne umutlu ve mutlu gözlerle bakan kadın ise Cumhuriyet ile birlikte adeta yeniden doğmuş Türk kadınına simgelemektedir.

bu şekilde kapanışı, kadın hareketi adına bir geri çekiliş sürecini başlamıştır.²⁵ Hem tek partili dönemin otoriter rejiminin baskısı hem de siyasi ve medeni hakların kazanılmış olduğu düşüncesi, bu geri çekiliş de etkili olmuştur (Berktaş, 1998, s. 5).

1948'den itibaren kurulan diğer kadın derneklerinin hemen hemen tümü, kadınların hak ve özgürlük mücadelesinden ziyade gerçekleştirilen inkılapların korunması, topluma hizmet ve yardım gibi amaçlar çerçevesinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.²⁶ Bu derneklerin ve derneklere üye olan kadınların gözünde problem olan taraf, henüz eğitim olanağı bulamamış, yasal haklarından haberdar olmayan ve bu nedenle de bu haklarını kullanamayan kırsal kesim kadınının hem üretimin -ki bu tarlada çalışmak anlamına gelmekteydi- hem de ev işlerinin birincil sorumlusu olması, tüm bunları gerçekleştirirken hak ettiği statüye kavuşamaması ve saygı görmemesinden ibaret kalmıştır (Göle, 2010, s. 30). Söylemlerinde belirgin bir şekilde daha önce bahsedilen Ata'ya şükran ve bağlılık ön plana çıktığı gibi inkılapların özenle korunması gerekliliği, özellikle vurgu yapılan konular arasında yer almıştır.

Laiklik, kadın haklarının en temel teminatı olarak görüldüğü için laik devletin İslami düzene geri dönmesini engelleyecek güvencelerin savunusu yapılmış ve inkılaplara yönelik en korkutucu tehlike olan İslam'ın kamusal alandaki her türlü temsiline karşı güçlü bir refleks geliştirilmiştir. Özellikle kamusal alandaki tesettürlü kadınlar, kurtuluşun borçlu olduğu rejim ve dolayısıyla kendi özgürlükleri için tehdit olarak görülmüştür.²⁷ Bu nedenle mücadelelerini kazanılmış olduğunu düşündükleri haklarını

²⁵TKB, 1946'da Cemiyetler Kanunu'nda yapılan değişiklik sayesinde 1949'da Latife Bekir ve Mevhibe İnönü tarafından yeniden kurulmuşsa da bu kez kuruluş amacı, kadınların Türk demokrasisinin hak, vazife ve sorumluluk anlayışına hizmet etmelerini sağlamak olmuştur. Kadınları özverili, anne ve eş sorumluluğunu bilen birer yurttaş olarak yetiştirmek de birliğin amaçları arasında yer almıştır. Türk kadınının tüm haklarını elde ettiği savıyla hareket eden İkinci Türk Kadınlar Birliği, siyasetle bağlarını koparmış ve herhangi bir partiye üye olan kişilerin derneğe üye olmasına izin vermemiştir. Hükümet politikalarının hemen hepsiyle özdeşleşip yarı resmi bir kuruluş haline gelmiştir (Tekeli, 1998, s. 349-350).

²⁶Tekeli, 1950'lerde kurulan bu kadın derneklerinin kadın haklarını genişletmek ve yaygınlaştırmak için uğraşmadıkları ve kadınların kendi eksikliklerini gidermeye yönelik oldukları için bu kuruluşlara kadın kuruluşu değil, "kadınlar için örgütler" demenin daha doğru olacağını ifade etmektedir (Tekeli, 1998, s. 350; Tekeli, 1988, s. 330). 1950'li yıllarda kurulan **Kadın Haklarını Koruma Derneği, Türk Anneler Derneği, Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu, Türk Kadınları Kültür Derneği, Ev Ekonomisi Kulübü** gibi kadın dernekleri Tekeli'nin bahsettiği kuruluş amacını taşıyan derneklerden birkaçıdır.

²⁷1980'den itibaren özellikle İslamcı muhalefetin güç kazanması ve İslamcı kadınların kamusal alanın bütünlüğüne radikal bir meydan okumayla özellikle üniversite kampüslerinde bilfiil görünür hale gelmeleri, kendilerini ideolojik olarak Kemalizm ile özdeşleştiren bu kadınları, laiklik vurgusunun ağır

koruma amacına uygun olarak yürütmüşler ve otoritelerini aynı sınıftan erkeklere değil; bilhassa “öteki” modernleşmemiş kadınlar ve erkeklere karşı sergilemeyi tercih etmişlerdir (Saktanber, 2004, s. 329). Kemalist kadın hareketinin temel şiarı da bu noktada, kadınlara “ulu önder” tarafından bahsedilen hakları anlatmak, bu hakları kadınlara öğretmek ve kuracakları kadın dernekleri ile de bu “vatani” görev için çalışmak olmuştur (Zihnioğlu, 2009, s. 808).

Tek parti dönemi boyunca da Kemalizm’i önceleyen ve koruma amacının belirginleştiği tek sesli bir kadın söylemi hakim olmuştur. Çok partili hayata geçiş ve DP’nin nispi liberal politikaları ile birlikte değişen iç ve dış dinamiklerin etkisine rağmen bu tek seslilik baskın özelliğini, 1960’lara kadar korumaya devam etmiştir. Ancak özellikle 1950’lerin ikinci yarısından itibaren çok da hazır olunmayan farklı duruş ve söylemlerle karşılaşmıştır. Dışarıda kalmayı kabul etmeyen ve ele geçirdiği ilk fırsatta kamusal alanın katı sınırlarını zorlayan İslamcılığın tekrar dirilişine tanık olunmuştur. DP iktidarı ile geniş kapsamlı olmasa da tek parti dönemi ile karşılaştırıldığında kendini tekrar yaşatabilme adına oldukça önemli bir destek bulan, Ali Bulaç’ın deyimiyle yaşadığı “fetret devri”nin sonuna gelen İslamcılık, tıpkı Cumhuriyet’in yaratmaya çalıştığı “yeni kadın” kimliğinde olduğu gibi Cumhuriyet’in medenileşme projesine karşıtlığını anlatan bir kadın kimliği ile geri gelmiştir. Osmanlı’da siyasi ve düşünsel bir akım olan İslamcılık, bu şekilde fetret devrinin sona ermesiyle birlikte “nöbet değişimi” yaparak İslamcı harekete dönüşmüştür (Bulaç, 2004, s. 64).

1.3. ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ VE 2000’LERE KADAR KAMUSAL ALANA DAHİL OLAN YENİ KADIN AKTÖRLER

1.3.1. Yükselen İslamcı Muhalefet ve İslamcı Kadın Aktörlerin Ortaya Çıkışı

Cumhuriyet’in ilanının ardından ve tek parti dönemi boyunca dini olandan dünyevi olana geçişi hedefleyen laiklik politikaları katı bir şekilde uygulanmıştır. Direnenler her

bastığı bir eksende bir araya getirmiştir. Kadının sahip olduğu eğitim ve toplumsal yaşama katılma hakkını elde etmesinin laikliğin bir tür kutsallaşmış kazanımı olarak gören Kemalist kadınlar için örtünme talebinin kadınların küçük bir kesiminden gelse bile yarattığı düş kırıklığı ve siyasi bölünmeler büyük olmuştur (Göle, 1991, s. 79).

kim olursa olsun sert müdahalelerle karşılaşmış ve “teleolojik milli anlatı”dan dışlanmış (Findley, 2011, s. 247). Çok partili hayata geçişle birlikte oy kaygısının zemin hazırladığı popülist politikaların devreye girmesi, dinin tehlikeli bir yükseliş içerisinde olan komünizme kalkan olabileceği düşüncesi ve toplumun artan dinsel talepleri CHP’nin bu katı tutumunu nispeten yumuşatmıştır. 1923’ten bu yana uyguladığı laiklik programını 1947 Kurultayı’nda bir özeleştiriyeye tabî tutan parti, 1947-1950 yılları arasında kurultay önerilerinin doğrultusunda laiklik programında önemli değişiklikler yapmıştır²⁸ (Toprak, 2009, s. 454).

1948’de Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından imam hatip kursları açılmış, 1949’da ilkokul müfredatına öğrenci velilerinin yazılı izni alınması şartıyla seçimli din dersleri konmuş, Ankara Üniversitesi’nde bir ilahiyat fakültesinin açılması öngörülmüş, 1948’de ilk defa hacca gitmek isteyenlere döviz verilmiş ve 1949’da 1925’ten beri kapalı olan türbeler tekrar açılmıştır (Sencer, 1999, s. 208; Sıstembölükbaşı, 1995, s. 88; Toprak, 2009, s. 454-455). Bu politika değişiklikleri, uzun süren suskunluk döneminin ardından seslerini duyurmaya çalışan tarikat ve cemaatlerin tekrar gün yüzüne çıkabilmesi ve güç kazanabilmesi için elverişli ortamı hazırlamıştır. Nitekim İslamcı cephede de daha önce değindiğimiz dışlanmışlığı kabul ediş hali, 1940’ların sonuna kadar devam etmiştir. 1940’ların sonundan itibaren Türk ve Müslüman kültürüne Cumhuriyet ile ihanet edildiği tezi, İslamcılar tarafından sıklıkla dillendirilir olmuştur (Mardin, 1991, s. 250). Devletin İslami esaslara göre düzenlenmesi fikrinden ziyade İslamiyet’ten uzaklaşmanın toplumda “maneviyat buhranı” doğurduğu üzerinde durulmuştur (Tunaya, 2003, s. 189).

Osmanlı’nın son dönem İslamcılarında farklı olarak 1930-40’lardaki eleştirilerinin odağı, “hastalıklı” ve “düşkün” vb. Batılı değerleri temsil eden Kemalistler olduğu gibi “Batı” da bir iç mesele haline gelmiştir (Ahıska, 2009, s. 1060-1061). Bu iç meselenin halli ve batılılaşma eksenli gerçekleştirilen dönüşümler sonucunda kaybolmayan ama

²⁸Laiklik meselesinin enine boyuna tartışıldığı kurultayda birçok milletvekili ve delege, Türk toplumunun içinde bulunduğu sosyal ve siyasi çözümlenin önüne geçilebilmesi için dinin, özellikle İslam ahlakının öne çıkarılması gerektiği üzerinde durmuştur (Kara, 2005, s. 183-184). Laiklik yorumu da “Din anlayışı vicdan meselesi olduğu için her türlü hücum ve müdahaleye karşı korunmalıdır. Hiçbir yurttaş, kanunun yasaklamadığı ibadet ve ayinler yüzünden rahatsız edilmemelidir” şeklinde değişikliğe uğramıştır. Laiklik yorumunda bu değişikliğin yapılmasında, programında dini hassasiyetini açıkça belirten DP’nin tutumu da etkili olmuştur.

büyük ölçüde mevzi kaybına uğrayan İslam'ın tekrar dirilişi adına Batı ile karşıtlık üzerine kurulan bir yaşam şekli sunmak ve bu sunuşu gerçekleştirecek kimliği yeniden tanımlamak temel amaç olarak belirlenmiştir.

1948'den sonra hem iktidar hem de muhalefet partileri içinde İslamcı gruplar ortaya çıkmıştır (Tunaya, 2003, s. 189). Ancak 1950'de iktidarı devralan DP ile birlikte -her ne kadar İslamcı eğilimler taşımasa da- İslamcılar kendilerini daha rahat ifade etme olanağı bulmuşlardır (Duman, 1998, s. 34). 1950'li yıllardan itibaren uygulanmaya başlanan kapitalist pazar ekonomisi, tarımda makinalaşma ve bu etkenler nedeniyle ortaya çıkan işsizlik ve iç göç toplumun geniş kesimlerinin politize olmasının önde gelen nedenlerini oluşturmuş (Akkent, 1994, s. 17) ve özellikle kentleşme olgusunun yarattığı toplumsal hareketlilik,²⁹ 1960'lardan itibaren İslamcı hareketi ve aktörleri hızla kamusal alana taşımıştır. Kamusal alana çıkışa batılılaşma/modernleşme ile zarar gören ya da “kayba uğrayan müslümanlık bilinci”ni (Aktaş, 1992, s. 27) yeniden diriltme ile ilgili muhalif bir duruş şekil vermiştir. Yeni toplumsal düzende sınıfsal eşitsizliklerin, adaletsizliklerin artarak devam etmesi ve toplumda yükselen beklentilerin gerçekleşmemesi de yüzyıllara dayanan tanışıklığın olduğu bu İslami yoruma geri dönüşü hızlandırmıştır (Şaylan, 1987, s. 54).

Entelektüel alanda yeniden faaliyete geçen, tek parti dönemi uygulamalarını ve batılılaşma odaklı yaşanan toplumsal dönüşümün yarattığı infialli ele alan yazılarıyla İslamcı neşriyatı güçlü bir şekilde başlatan İslamcılar -örneğin DP döneminde Eşref Edip ve Necip Fazıl Kısakürek- için dinsel ahlâk, hukuk ve kültürün toplumsal hayatın dışında bırakılması en açık tabirle “dinin elden gitmesi” şeklinde yorumlanmıştır. “Mahrem”i temsil eden kadının dışarı çıkması, erkeklerle aynı mekanları paylaşmaya başlaması ve örtüsünden vazgeçmesi ahlâki açıdan çökmüş bir toplumun habercisi olarak görülmüştür. Kılık-kıyafette gözlenen değişimlere karşı İslamcılar tarafından Tanzimat'tan itibaren geliştirilen ve yer yer güçlenen bu tepkiselliğin altında yatan temel neden, sembolik düzeyde başlatılan değişimin toplumsal ve kültürel dokuda

²⁹1960-1980 arasında dönemde hızla oluşan bir toplumsal hareketlilik yaşanmıştır. Bu durum da kent nüfusunun aldığı göç neticesinde artması, konut sorununu aşamayan kentlerin gecekondulaşması, artan erkek işsiz nüfusun büyük kentlerde gözle görülür hale gelmesi gibi sonuçlar ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Kalaycıoğlu, 2009, s. 567).

yapacağı dönüşümden duyulan kaygı olmuştur.³⁰ Tam da bu noktada kamusal alan ve kamusal alanın “yeni kadını”nın İslamcı muhalefetin eleştiri noktalarının ana eksenini oluşturması anlaşılır hale gelmiştir. İslamlaşmanın en görünür simgesi kadınların örtünmesi, “Müslüman kimliğin işaret dili” olarak belirlenmiştir (Göle, 1998, s. 76).

İslam, bu tarihlerde yeni bir fenomen olarak ortaya çıkmaktan ziyade bastırılmış ve görünmez kılınmış köklü bir fenomen olarak siyaset sahnesine çıkmıştır (Çaha, 2005, s. 476). Başlangıçta kitlelerin inançlarını yasaklanmış ve bastırılmış olan özel alanda - çocuklarına dini eğitim verme imkanına kavuşma, bir araya gelerek kitaplar okuma ve buna ilişkin değerleri kolektif biçimde paylaşmak- yaşama talebi, zaman içerisinde kamusal alana taşınmıştır (Çaha, 2005, s. 477). 1960’larda girilen iktidar mücadelesi, “medenileşmiş” ve “batılılaşmış” olan arasında kurulan eşitliğe karşı çıkılarak gündeme getirilmiş ve İslamcı aktörler, tarih sahnesine kendi dinsel inançları ile dönme konusunda teşvik edilmiştir (Göle, 1992, s. 34). Bu aynı zamanda dinin, çağdaş rasyonellik ve aydınlanma düşüncesinin etkisi altında yitip gideceği inancının gerçekleşmediğini de göstermiştir (Özdalga, 2007, s. 56). Nur Vergin ise başlayan sürecin “İslam’ın yükselişi”ni değil, İslami söylemin Türkiye’nin değişen toplumsal ve ekonomik koşulları ile paralel bir seyir izleyerek ortaya çıkışını anlattığı üzerinde durmuştur (1985, s. 20). Göle, burada Vergin’den farklılaşarak ortaya çıkan bu durumun, var olan toplumsal ilişkiler üzerine kurulan Batı modernliğinin aksine bizde gericilik ile özdeşleştirilen toplumsal dokunun aşılması çabasına dönüştüğü için yerlerine yeni toplumsal ilişkiler kurulmamış olmasının sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştür (2009, s. 618). Şerif Mardin’e göre ise Kemalist aydınlanmacı zihniyet, “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır” (1990, s. 111) dolayısıyla da kültür alanında varlığını sürdüren bu boşluk, 1960’larda örgütlenmeye başlayan ve 1980 sonrası hızlı bir yükselişe geçen İslamcı oluşumlar tarafından doldurulmaya çalışılmıştır.

Toplumsal yozlaşmanın ve ahlâki bunalımın kaynağını Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet ile en keskin evresine ulaşan modernleşme sürecinde arayan bu dönemin

³⁰Bu konuda geniş bir analiz için bkz. Serpil Sancar Üşür, “**İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**”, İmge Kitapevi, Ankara, 1997.

İslamcı muhalif söylemi, öncelikle erkek aktörleri kamusal alana taşımıştır. Erkek aktörlerin ardından karşıtlığın asıl göstergesi olarak 1960'ların ikinci yarısından itibaren örtünme talebiyle “ilk nesil İslamcı kadınlar” olarak adlandırılan kadın aktörler dışarı çıkmıştır. Sayıları az olmakla birlikte toplumsal aktör olarak kamusal alanın evrenselci söylemine karşı çıkarak dışarı çıkmaya başlayan bu kadınların en önemli özelliği, Cumhuriyet'in yaratmaya çalıştığı “yeni kadın” tipini yansıtmamaları aksine bu kadın kimliğine aykırı ve tehditkâr bir duruş benimsemeleri olmuştur.

İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz ve çalışmamızın asıl konusunu oluşturan “ilk nesil İslamcı kadın” kimliğini oluşturan ana öğeler de örtünme eğilimi, batılılaşma ile eş değer görülen modernleşme sürecinin toplumsal-kültürel dokuda yarattığı tahribatı durdurmaya yönelik İslam'a geri dönüş çağrısı ve bu misyonun belirlediği kamusal alandaki vaizelik rolü olmuştur. Bu rolün öne çıkmasında ve gönüllülük içerisinde yerine getirilmesinde “Risale-i Nur” adlı temel eseri ve “talebe-i nur” denilen takipçileri ile oldukça geniş bir kesime -başlangıçta yalnızca erkeklere daha sonra kadın gruplarına da- ulaşmayı başaran ve “laik teleoloji”ye karşı çıkışıyla yaşadığı dönemin en etkili isimlerinden biri haline gelen Said Nursi'nin (1873-1960) kadınlara seslenişi oldukça etkili olmuştur (Findley, 2011, s. 247, 286, 287). Özellikle “Hanımlar Rehberi” adlı çalışması bu ilk ortaya çıkışta adeta yol gösterici niteliği kazanmıştır.³¹

Yazı alanında faaliyet gösteren “ilk nesil İslamcı kadınlar”, 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren Bugün, Yeni İstiklal, İttihat ve Yeni Asya gibi dindar bir okuyucu kitlesi için yayımlanan gazetelerde tesettürün önemi, günlük hayatın İslamileştirilmesi, çocukların İslami ilkelere göre yetiştirilmesi, İslami eğitim ve öğretim, İslam tarihi, tesettür, açık giyimlerin ve modanın toplumda yarattığı tahribat, örnek Müslüman kadınlar gibi konularda yazmaya ve bu yazıları aracılığıyla kamusal alanda kendilerine bir yer edinmeye başlamışlardır (Aktaş, 2005, s. 830; Merçil, 2002, s. 61). Kadınların örtünmesini birincil öncelik olarak belirleyen bu kadınlar, Anadolu şehir ve kasabalarını

³¹“Ehl-i İman Âhiret Hemşirelerim Olan Kadınlar Taifesi İle Bir Muhaveredir” şeklinde başladığı Hanımlar Rehberi'nde Said Nursi, genel olarak kadınların fitri olarak sahip olduğu özellikler ve örtünmenin hikmetleri üzerinde durmakta ve konuları soru cevap şeklinde ele almaktadır. Bkz. Said Nursî, “**Risale-i Nur Külliyyatından Hanımlar Rehberi**”, Sözler Neşriyat, İstanbul, 2006.

gezerek kadınlara İslam dinini tebliğ etmeye çalışmışlardır (Merçil, 2002, s. 61). Bu “ilk nesil İslamcı kadınlar” arasında gazete yazıları, insanları hidayete çağırdığı romanları ve özellikle ülke genelinde düzenlediği yüzlerce konferansla dikkatleri üzerine çekmeyi başaran Şule Yüksel Şenler olmuştur.

Kadınlar cephesinde dini hassasiyetlerin şekil verdiği bu ilk hareketlilik, milliyetçi-muhafazakâr bir temelde ve belirginleşen maneviyat vurgusu eşliğinde ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk neslin çizgisinde özellikle vurgulanan ve keskin bir dille eleştirilen nokta, Batı’nın kültürünün modernleşme adı altında Türk-İslam topraklarına ihrac edilmesi olmuştur. Batı’ya ait değer ve normlar, toplumda yozlaşmaya sebep olduğu düşüncesi ile sert bir şekilde eleştirilmiş ve İslam’a geri dönüş çağrısında bulunulmuştur. Müslüman kadınlara rolleri hatırlatılarak örtünmenin dini bir emir ve toplumsal bir gereklilik olduğu anlatılarak batılılaşma gayesi ile kendilerine dayatılan kimlik kalıplarından ve görüntülerinden sıyrılarak gerçek Müslüman kimliklerine, annelik ve ev hanımlığı vazifelerine dönmeleri salık verilmiştir.

1970’li yılların ikinci yarısından itibaren artan dernek çalışmalarını da kadınlara dini ve toplumsal rollerinin hatırlatılmasına dönük faaliyetler şekillendirmiştir. Bu artış da Şule Yüksel Şenler’in 1976’da dernek çalışmaları üzerinde durduğu ve Anadolu’da dinine bağlı kadınların kurduğu derneklerden bahsettiği Milli Gazete’de yayınlanan “Kadınlara Cemiyetleşme” konulu yazı dizisi de oldukça etkili olmuştur. Dönemin en önemli kadın aktörü olan Şenler’in yaptığı çağrı, hem örgütlenme pratiğinin gelişimine hem de kadınların ortak bir amaç etrafında toplanmasına yardım etmiştir.

Şenler’in bahsettiği dernekler, genel itibariyle örtünmenin yaygınlaşması için eşarp üretimi gibi çalışmaların yanında kadınlararası sosyal ve kültürel etkinlikler, kadınların manevi kalkınması için çalışmalar, Kuran öğretimi, kadınların ev işleri ve annelik için eğitilmeleri gibi amaçlara ulaşabilmek için kurulmuştur. Yaklaşık aynı programa sahip olan dernekler tarafından özellikle kadınları konu alan konferanslar ve Kandil, Fetih Günü gibi günlerde toplantılar düzenlenmiştir.³²

³²1975’te Malatya’da kurulan **Malatya Kadınlararası İlim, Fazilet ve Kültürle Kalkındırma Derneği**, bu derneklerden biridir. Şule Yüksel Şenler’in 1976’da kurduğu **İdealist Hanımlar Derneği**, 1973’te çalışmalarına başlayan **Hanımlar İlim ve Kültür Derneği**, Fevziye Nuroğlu ile arkadaşlarının kurduğu

İslamcı kadınların İslami yönü ağır basan gazete ve dergilerde yayınladıkları yazıları, yürüttükleri dernek faaliyetleri ve düzenledikleri konferansları ile başlattıkları bu mücadelenin yanında dönemin bir diğer farklı sesi, sol hareket içerisinde yer alan kadınlardan gelmiştir. Kurtuluşun yolunu sol bakış açısıyla anlatmaya çalışan bu kadınların etkin bir dil ve eylemsel duruş ile ortaya çıkışlarında yine benzer şekilde 1960'ların sonunda yaşanan ideolojik renklilik ve Kemalist modernleşme sürecine yönelik geliştirilmeye başlanan eleştirel yaklaşımlar belirleyici olmuştur.

1.3.2. 1970'lerde Sol Hareket İçinde Yer Alan Kadınların Kurtuluş Söylemi

1960'lı yıllar yalnızca İslamcı oluşumlar ve aktörleri için değil; sol akımlar için de hareketliliğin arttığı ve kapsamının genişlediği yıllar olmuştur. Siyasal ve toplumsal farklılaşmanın ilerlediği bu dönemde ortaya çıkan sol hareket, aktif bir konuma ve geniş bir kitlesel desteğe ulaşmıştır (Findley, 2011, s. 305-313; Kılıç, 1998, s. 351; Tekeli 1989, s. 35-36). Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) kurulması ve 1965 seçimlerinde 15 milletvekili ile parlamentoya girmesi, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (DİSK) kurulması, 1968'de tüm Avrupa'da yaşanan öğrenci hareketleri, azgelişmişlik, dışa bağımlılık, gelir ve fırsat eşitsizliği, sınıflar arası uçurumlar gibi yapısal sorunların gündeme gelmesi solun bu yükselişinde etkili olmuştur. Sol örgütlenmeler içerisinde yer alan kadın sayısında artış gözlenmiş, kadınlar alanlarını nispeten genişletmişler ve solun devrime giden yolda sürdürdüğü eylemleri ile kendi kurtuluş mücadelelerini birleştirmişlerdir.

Solun bu dönemde kadına dair söylemi bir yandan Kemalizm'in ve İslam'ın kadına önerdiği çözümün eleştirisi diğer yandan da sınıfsal farklılık temelinde kadınların farklı sorunlarla yüz yüze olduğu üzerinden şekillenmiştir (Duman, 2003, s. 63). Bugüne kadar yalnızca "kadın hakları" çerçevesinde ele alınan kadın sorunu, artık bizzat sol cemahta yer alan kadınlar tarafından sınıfsal bir bakış açısıyla değerlendirilerek sorunun çözümü sosyalizmin kuruluşuna bağlanmıştır. Feminizme olan mesafe özenle korunarak kadınların ezilmesi ya da o günün terimleriyle "kadın sorunu" Marksizm'in antifeminist

Mukaddesatçı Hanımlar Derneği gibi dernekler ve Anadolu'da birbirinden habersiz bir şekilde kurulan daha birçok dernek örgütlenme adına ilk deneyimler olmuştur.

tahlillerine dayandırılarak (Tekeli, 2010, s. 30), kadınların kurtuluşunun erkeklerle olan mücadele ile değil; toplumsal-sınıfsal mücadele ve sonucunda gelecek devrimle gerçekleşeceği üzerinde durulmuştur. İşçi kadınlara hem evde hem işte çifte emek kullanmaktan doğan sorunlarını çözebilmeleri için erkeklerle birlikte verebilecekleri sınıf mücadelesine katılmaları salık verilmiştir.

12 Mart 1971’de gelen muhtıra, çatışma ortamını beraberinde getirdiği gibi sol içerisinde derin ayrışmalara ve kopmalara da neden olmuştur. Solun kendini tekrar toparlayabilmesi ise ancak 1973 seçimlerinden sonra gerçekleşmiştir. Sosyal demokrasinin güç kazanması, işçi hareketleri, sendikal mücadeleler ve geniş kitlelerin desteği 1970’li yılların ikinci yarısının sınıf mücadelesinin genel görünümü olmuştur. Kadın hareketi de bu politik ortamdan güç kazanarak çıkmıştır. 1975’e gelindiğinde oldukça önemli bir gelişme yaşanmış, kadınlara tanınmış hak ve özgürlüklerin yeterli olmadığı, zira günlük hayatta eşitsizliklerin tüm yönleriyle devam ettiği bu nedenle de uygulama safhasına dönük birtakım tedbirlerin alınması gerektiği üzerinde duran ve kendisini işçi hareketi içinde bir kadın örgütü olarak tanımlayan İlerici Kadınlar Derneği (İKD) kurulmuştur. 1979’da kapatılışına kadar çeşitli kampanyalar yürüten ve mitingler düzenleyen dernek, diğer kadın derneklerinden farklı olarak kadın haklarının yasalarla genişletilmesini talep etmiştir.³³ İKD’nin ardından Tekeli’nin ifadesiyle sol örgütlerin kadın kolları gibi çalışan Demokratik Kadınlar Birliği, Emekçi Kadınlar Birliği ve Devrimci Kadın Dernekleri gibi dernekler de kurulmuştur.

1970’li yıllar boyunca solun ulaştığı bu güç ve kitle desteği, tehdit tanımlamalarını da beraberinde getirmiştir. Devletin varlığı ve sistemin devamlılığını hedef alan “sol tehlike”nin yaklaştığı, toplumun büyük çoğunluğu tarafından dillendirilmeye başlanmıştır. Kemalist ve İslamcı kadınlar birbirlerine karşıt söylemlere sahip olmakla birlikte bu tehlikenin savuşturulması noktasında aralarında dillendirilmeyen uyumlu bir uzlaşma hissedilmiştir. Feminist hareket ise 1970’ler Türkiye’sinde çeşitli yapısal faktörlerin etkisiyle sesini duyurmayı başaramamış ve ikinci dalganın etkilerini

³³Kadınlara tanınmış hak ve özgürlüklerin yeterli olmadığı, zira günlük hayatta eşitsizliklerin tüm yönleriyle devam ettiği bu nedenle de uygulama safhasına dönük birtakım tedbirlerin alınması gerektiği üzerinde duran dernek, dönemin en geniş tabanlı derneklerinden biri olmuştur. Diğer derneklerden bir diğer önemli farkı da sonradan bizzat üyeleri tarafından yoğun biçimde sorgulanmış tek örgütlenme örneği olmasıdır (Kılıç, 1998, s. 353).

görebilmek için 1980'lere kadar beklemesi gerekmiştir. 1980'lere de özel alanın politik olduğu ve kadının kadın olmaktan kaynaklanan sorunları olduğu ve bu nedenle üst anlatıların detay cümlelerine sıkıştırılamayacak bir kadın sorununun yaşandığı söylemi ile girilmiştir.

1.3.3. “Feminist Bilinç”in 1980 Sonrasında Türkiye’deki Gelişimi

1980’ler Türkiye’si’nin “karmaşık toplumsal mozaığı”nde resmi devlet söylemi dışında ortaya çıkan yeni söylem ve dinamiklerden biri de yeni bir siyasal oluşumu simgeleyen, devletle fazla çatışma içermeyen ve bu açıdan güvenli bir muhalefet alanı olan, askerlerin de birebir dahil olduğu erkeklik ideolojisini eleştirmekte beis görmeyen feminizm olmuştur.³⁴ Toplumsal ve siyasal örgütlenmelerin kısıtlandığı, yasaklandığı ve baskılarla karşılaştığı bu dönemde feminizm, -belki önceleri kadın gruplarının önemsenmemiş belki de Kemalist geleneğin kadın konusuna bakışı nedeniyle- sesini duyurabilen ve askeri müdahaleye karşı demokratik muhalefetin ilk ve hatta öncü hareketi olarak adeta özel dokunulmazlığı olan bir grup niteliğinde ortaya çıkmıştır (Arat, 2009, s. 637; Tekeli, 2010, s. 31; Yaraman, 1999, s. 61). 1970’li yıllarda tartışılmaya başlanan kadın sorunu, 1980’li yıllarda dünyada kadın hakları konusunda yaşanan gelişmelerin de etkisiyle çok daha farklı bir söylem ve içerikle gelmiş ve hemen hemen her kesimden kadını etkilemeyi başarmıştır. Feministlerce geliştirilen kavramlar, feminist olmayan kadınlar ve kadın örgütleri tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.

Kadının toplumdaki konumu sorgulanmaya başlanmış ve kadınların bağımsız bir birey olarak gelişmesini sağlayacak eğitim koşullarının iyileştirilmesi yönünde çaba harcanmıştır. Erkek ile olan benzerliklerden çok farklılıklar ortaya konarak “erkeğin eşiti” değil; “kadın” olarak tanınmayı talep eden yeni bir özneleşme süreci başlatılmıştır (Suman, 2009, s. 81). İdeolojik açıdan çatışmalı olan kadın grupları dahi kadının kadın olmaktan kaynaklanan sorunlarının dile getirilme aşamasında bir araya gelmeyi denemişlerdir (Berktaş, 2007, s. 28). Bu dönemde kadın hareketi, feministlerin önderliğinde yapılan eylemlerle feminist olmayan; ama kadın sorunlarına Kemalist

³⁴Çalışmamızın kapsamı itibariyle Kürt kadın hareketi ele alınmamıştır.

gelenek ve devlet sınırları içinde sahip çıkan, devlet yapısını değil; eşitlikçi olmayan devlet yaptırımlarını eleştiren kadınların oluşturduğu eylemleri kapsamıştır (Arat, 2009, s. 632).

Yeni feminist hareket, özellikle var olan toplumsal cinsiyet kalıplarını, kadınlık ve erkeklik kimlikleri ile rollerini derin bir sorgulamaya tabi tutarak ataerkil değerlere ve kalıp yargılara karşı önemli bir ideolojik saldırı başlatmıştır (Berktaş, 1996, s. 760). 1980 sonrasında etkileri hissedilen “ikinci dalga feminist hareket”, Cumhuriyet’in Türkiye’deki kadın sorununu tamamen çözdüğü inancında olan resmi söylemi çürütmüş, kadının aile içinde yani özel alandaki hakları için mücadele ederek yeni söylem ve taleplerle siyasi ve kamusal alanın aktörü haline gelmiştir. “Bireyin özgürleşimi” üzerine yeni bir söylemin geliştiği bu dönemde, yeni feminist söylem de kadın olarak bireysel potansiyeli geliştirmenin önemli olduğu fikri üzerinde durmuştur (Durakbaşı, 2000, s. 18). Bütün yasal ve idari reformlara rağmen aile içinde ve toplumda varlığını sürdüren geleneksel cinsiyet rolleri ve ataerkil tutumlar feminist hareketin eleştirilerinin hedefi olmuştur (Berktaş, 2007, s. 26). En önemlisi de toplumun cinsiyete dayalı iş bölümü konusundaki değer yargıları değiştirilmeye çalışıldığı gibi (Say, 1998, s. 104), ev işleri ve çocuk bakımının eşler arasında paylaşılması gerektiği konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir.

Eski “devlet feminizmi”nin paternalizmi ele alınarak kadınların kendi durumlarının ayırıcısına varıp sorgulama yapmalarıyla gelişebilecek gerçek bir feminist bilinç açısından söz konusu paternalizmin taşıdığı sınırlamalar eleştirilmiş ve feminist grupların çoğu, kadınların bağımsız bir hareket yürütmesi için çağrıda bulunmuşlardır (Durakbaşı, 2000, s. 17-18). Kadın kimliğinin kurulma ve yeniden üretilme biçimlerini deşifre ettikleri, eleştirdikleri ve yeni varoluş pratikleri oluşturmaya çalıştıkları eylemler, projeler ve tartışmalar ile yeni bir “politik alan” oluşturmuşlardır (Uçkan Çubukçu, 2007, s. 55-56). Kadın hareketi, ilk defa tüm farklılıklarına rağmen -sınıfsal, kimliksel vs- tüm kadınları bir araya getirerek o zamana kadar özel alan olarak tarif edilen mahremi delmiş ve “özel alan”³⁵ politikasını geliştirmiş, buradan kamusal alana girmiş,

³⁵Feministlerin eleştirdiği temalardan biri kamusal ve özel alan ayrımıdır. Bu ayrım, tarihin güçlü kavramlarından biri olan ayrı alanlar anlayışı ile bağlantılıdır. Davidoff, kamusal ve özel gibi kavramsal alanların, “ayrılabilen ve karşılaştırılabilen en az iki farklı yapı arasında sınırları kesinleştirme çabalarıyla

değişik ve renkli mücadele yöntemleriyle yürütülen kampanyalar sonucunda yasal kazanımlar elde etmiştir.³⁶

1980'lerin ikinci yarısından itibaren başlayan kampanyalar, 1990'larda vakıflaşma ve kurumsallaşma sürecini başlatmıştır. Sayıları yirmiye ulaşan örgütlerin, ataerkil norm ve değerlerin genel geçer doğru olarak kabulünün sorgulanması gibi teorik konularda araştırmalarını sürdürmelerini sağlamış, diğer yandan da cinsel taciz, dayak gibi gündelik yaşamın içindeki konularda kadınlara karşı bakış açısının değişmesi için eylemler düzenlemelerinde etkili olmuştur (Tekeli, 1986, s. 179). Kadınların uğradıkları taciz ve saldırılardan korunmak için yaptıkları eylemlerle cinsel taciz kamuoyunda ses getirmiş, artan kurumsallaşma talebi doğrultusunda şiddete uğrayan kadınların hem danışması hem de dayanışması için 1990'da 'Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı' kurulmuştur. Bu vakfın kuruluşu ile birlikte kadına yönelik şiddete karşı mücadelenin ilk somut ve kurumsal adımı atılmıştır (Uçkan Çubukçu, 2004, s. 70-71).

2000'lere gelindiğinde de kadın hareketlerinin önünde çözüm bekleyen temel meseleler, bekâret kontrolü, aile içi şiddet, tecavüz ve cinsel taciz olmaya devam etmiştir. Örgüt

kurulabileceğine" dikkat çekmektedir (2002, s. 192). Bu bağlamda kamusal ve özel kavramları, değişkenlik gösterebilir olmasına rağmen özel alan özgürlük, öznellik ve doğal hisler alanı olarak kabul görürken kamusal alan evrenselliğin, rasyonalitenin, bağımsızlığın, eşitliğin ve tarafsızlığın yer aldığı yarıküre olarak tanımlanmaktadır (Ramazanoğlu, 1998, s. 93).

³⁶İlk adım olarak 1982'de Yazar ve Çevirmenler Kooperatifi (YAZKO) tarafından İstanbul'da Gazeteciler Cemiyeti'nde düzenlenen kadının eşitsiz konumunu sorgulamayı amaçlayan ve "feminizmin" kamuoyu önünde ilk kez açıkça savunulduğu bir sempozyum düzenlenmiştir (Tekeli, 2010, s. 31). 1985'te 'Birleşmiş Milletler Kadın On Yılı' sonunda onaylanan ve Türkiye'nin de imzası bulunan 'Kadına Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) uygulamaya konması için dilekçe kampanyası açılmış ve toplu eylemlere başlanmıştır. 1 Mayıs 1988'de sosyalist feministler, "feminizmi nasıl yaşamak istediklerini görmek, nasıl bağımsız bir kadın politikası hedeflediklerini tartışmak, geliştirmek" amacıyla Sosyalist Feminist Kaktüs Dergisi'ni çıkartmışlardır (Arat, 1992, s. 82). 1989'da 'Kadın Dayanışma Derneği' ve 'Perşembe Grubu' faaliyetlerine başlamıştır. Perşembe Grubu, feminizm ile birleşen kadınların oluşturduğu "Nasıl bir feminist politika yapılmalı?" sorusu üzerine örgütlenmiş bir kadın topluluğu tarafından oluşturulmuştur. Sokak eylemlerine de imza atan Perşembe Grubu, katılımcılarından Sirman'ın önerisiyle 'Feminist Hafta Sonu Kongresi' hazırlamıştır (Timisi ve Gevrek, 2002, s. 27). 1989'da Ankara'da toplanan '1. Feminist Hafta Sonu' ve aynı yıl İstanbul'da feminist ve solcu kadınları karşı karşıya getiren '1. Kadın Kurultayı' sonrasında siyasal ve ideolojik sorunlarla yüzleşme ve kalıcı yapılar oluşturma istemlerinin arttığı bir döneme girilmiştir. Sol hareketleri kadın bakış açısından eleştiren genç kadınların, eğitimlerini yurtdışında tamamlayıp dönen genç kadınların ve YÖK yasası nedeniyle üniversiteden istifa eden genç akademisyen kadınların oluşturdukları "bilinç yükseltme" grupları, erkek egemen topluma ve devlete eleştirel yaklaşan yepyeni bir tahlil geliştirmişlerdir. 1989'da yayınladıkları 'Feminist Manifesto'da ifade edildiği üzere ataerkil düzenin egemenliğine karşı topyekûn bir mücadele başlatmışlardır.

düzeyinde büyük artışın gözlendiği bu yıllarda, yapılan kampanyalar da bu meseleler üzerine odaklanmıştır. Cinsiyetçilik ve patriarkal bağları güçlendiren kanun maddelerinin, uluslararası arenada destek bulan kararlar ile yeniden düzenlenmesi için etkin bir mücadele başlatılmıştır. 2001’de Medeni Kanun’da yapılan değişiklikle erkeğin ailenin reisi olarak kabul edilmesine son verilmesi ve boşanma söz konusu olduğunda kadının mülkiyet haklarının korunmasının sağlanması, bu mücadelenin sınırlı da olsa kazanımları olmuştur.

Sonuç olarak kadın hareketleri, Türkiye’de de modernleşme süreciyle paralel bir seyir izlemiştir. Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile başlayan eğitim ve eşitlik talebinin şekil verdiği kadın hareketi, II. Meşrutiyet ile birlikte farklı bir alana taşınmıştır. Milliyetçi akımların yükseldiği ve imparatorluğun gayri-müslim unsurları arasında etkilerinin tüm boyutlarıyla izlendiği bu dönemde, kadın hareketi de benzer taleplerini daha güçlü bir şekilde ve milliyetçi söyleme eklemlenerek dile getirmiştir. Cumhuriyet’in ilanının ardından ise birbiri ardına gerçekleştirilen yasal düzenlemeler sayesinde kadınların gerek toplumsal statüsünde gerekse kendi kendini tanımlayışında ve algılayışında geçmiş dönemlerle kıyaslanamayacak çok yönlü bir farklılık ortaya çıkmıştır (Kırkpınar, 1998, s. 15). Cumhuriyet ile birlikte ortaya çıkan “yeni kadın” kimliği, İslami öğelerden meşrutiyetini alan ve varlığını yüzyıllardır koruyan geleneksel yapının “kutsiyetine” zarar vermiştir. Bu kutsallaştırılarak korunan yapıya mahremiyetin bozulmasının sebep olduğu düşüncesi, Batı odaklı değişimden yana olmayan ve her sorunun çözümünü İslam’da arayan toplumun önemli bir bölümü tarafından özellikle çok partili hayata geçişle birlikte dile getirilmeye başlanmıştır.

Muhalipliğin ve reddiyenin bizatihi somutlaşması ise örtünme daveti ve talebi ile İslamcı kadınların kamusal alanda kendilerine yer açmaya çalışması ile başlamıştır. 1960’ların sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan bu “ilk nesil İslamcı kadınlar”ın -öncelikle “eli kalem tutan”- dışarı çıkışlarındaki temel amaç, Cumhuriyet’in modernleşme/batılılaşma politikaları nedeniyle ortaya çıktığı düşünülen toplumsal yozlaşmanın durdurulması olmuştur. Bu amaca uygun olarak da yeni nesle ve kadınlara ulaşmaya çalışmışlar ve herhangi bir bireysel beklenti içerisinde olmamışlardır. Geçmişe atıfta bulunulan ve özlemle aranılan yeni nesil ve örnek

Müslüman kadın ise ilk nesil tarafından Osmanlı'nın "anlı şanlı" dönemlerinde bulunmuştur. Bu ilk nesil için "Asr-ı Saadet Dönemi"nde yaşayan kadınlar, öncelikle övgüye lâyık olanlar olarak belirlense de dönemin milliyetçi-muhafazakâr söylemine olan yakınlık ve Cumhuriyet'in laikleşme hamleleri nedeniyle ortaya çıkan bedbahtlığı daha belirgin gösterebilmek amacıyla imparatorluğun parlak dönemleri kahramanları ile birlikte ele alınmıştır.

2. BÖLÜM

1967-1980 DÖNEMİNDE İSLAMİLEŞTİRME PROJESİ VE İSLAMCI KADIN KİMLİĞİ

2.1. “İSLAM NİZAMI”NA GERİ DÖNÜŞ ÇAĞRISI VE “İLK NESİL İSLAMCI KADINLAR”IN ORTAYA ÇIKIŞI

Çok partili hayata geçişle beraber siyasal sistem içerisinde muhalefetin ortak yüzü olan DP'nin on yıllık iktidar dönemi, CHP, bürokrasinin önemli kesimi, öğretim üyeleri, basın ve gençlik hareketi tarafından desteklenen askeri müdahale ile sona ermiştir. Askeri müdahalenin ardından kurulan Milli Birlik Komitesi (MBK), yeni bir anayasanın hazırlık çalışmalarını ivedilikle başlatmıştır. 9 Temmuz 1961'de yapılan referandumun ardından % 61,7 evet oyuyla kabul edilen 1961 Anayasası ile pek çok yeni kurum özellikle de Senato ve Anayasa Mahkemesi kurulmuştur. Güçlü yürütmenin ortaya çıkışını engellemek için güçler ayrılığını diğer dengeleyici unsurlarla birlikte kabul eden yeni anayasa, selefine göre çok daha liberal bir içerikle hazırlanmıştır (Lewis, 2010, s. 15-16). Anayasanın sahip olduğu bu liberal hükümler, nüfus artışıyla ve hem sağda hem solda yeni siyasal hareketlerin aniden çoğalmasına yol açan “uzun vadeli bir siyasal hareketlilik eğilimiyle” birleşmiştir (Findley, 2011, s. 313). Bu siyasal hareketlilik, kamusal alana yeni siyasi aktörleri ve onların toplum projelerini taşımıştır.

1961 Anayasası'nın ortadan kaldırdığı ya da yarattığı yeni koşullar, ülkenin değişen sosyo-ekonomik yapısı ve uluslararası konjonktürün etkisi 1965 sonrası Türkiye'de yeni bir dönem başlatmıştır. Hızlanan demokratikleşme ve liberalleşme politikaları, siyasi yelpazenin tüm kanatları için canlanmanın seyrini ve yönünü etkilemiştir. Ancak ortaya çıkan yeni siyasal ve toplumsal mekanlardan, kendine yeni “fırsat alanları” yaratarak çıkan İslamcı oluşumlar olmuştur. Fırsat alanlarını etkili kullanmanın yanında “bir ülkeye yerleşebilmek, orayı hâkimiyeti altına alabilmek için milliyet ve din duygularını” yok etme yolunu tutan (Tunaya, 2003, s.184) komünizmi durdurma gayesi, İslamcı

oluşumların “dondurulmuş”³⁷ kalıplarını kırmalarını sağlamıştır. Komünizm, dönemin en büyük ve yaklaşan tehlikesi olarak görülmüştür. Önemli ve ürkütücü bir güç elde eden komünizme karşı durabilecek tek engelin İslamiyet olduğu düşünülmüştür (Tunaya, 2003, s.184). Bu ikili çıkış noktası, İslamcı oluşumların antikomünist ve muhafazakâr özellikler kazanmasını sağladığı gibi yerel ve milliyetçi söyleme eklemlenmesinin de nedenini açıklamıştır. Manevi değerlere tekrar sarılarak ve “din hayatını körleten ifratlar”³⁸dan uzaklaşarak cemiyetin kurtarılması gerektiği, İslamcı hareketin 1960’larda başlayan ve 1970’lerde de devam eden temel söylemi haline gelmiştir.

“Kızıl küfür” olarak adlandırılan ve “birtakım kanı bozuklar” aracılığıyla milli bünyeye girdiği düşünülen komünizmi bertaraf etme amacıyla oldukça açık bir mücadele çağrısı yapılmıştır.³⁹ İslamcı yazının önemli isimlerinden biri olan Mehmet Şevket Eygi, komünizme karşı başlatılacak savaşın, yalnızca devletin ya da polisin gayreti ile değil; “topyekûn milli bir savaş” olarak görüldüğü zaman kazanılabileceğini belirtmiştir. Ancak bu savaşın silahlarının “top-tüfek, gemi tayyare” değil; “matbuat, propaganda ve maarif” olduğunu; çünkü komünizmin, bu yollarla gençliği etkisi altına aldığını yazılarında işlemiştir. Gençliği kurtarabilmek için benzer silahlarla savaşılması ve en önemlisi planlı ve programlı bir şekilde çalışmalar yürütülmesinin gerekliliği üzerinde duran Eygi, komünizme karşı başarıya ulaşılabilmesi için ne yapmak istenildiğini “vâzihan ve sarahaten bilmek”, “planlı ve programlı çalışmak”, “lâzım ve kâfi mefhumlarını birbirine karıştırmamak” ve “yeniden İslamlaşma kampanyası” (Mehmet Şevket Eygi, Planlı ve Programlı Çalışmak, 11 Kasım 1967 Bugün) başlatmak şeklinde izlenecek başlıca dört strateji belirlemiştir. Genellikle gazete ve dergilerde yayınlanan yazılar aracılığıyla başlatılan bu “yeniden İslamlaşma kampanyası”nın hedef kitlesi, yeni nesil ve benliğinden uzaklaştırıldığına inanılan kadınlar olmuştur. Bu hedef kitleye ulaşmak, kamusal alanda yerlerini almaya başlayan İslamcı aktörler tarafından Tanzimat’tan beri unutulduğu düşünülen İslam ruhu adına, başarı ve kazanım olarak değerlendirilmiştir.

³⁷M. Küçükylmaz, **Türkiye’de Siyasal Katılım, Tek Partiden Ak Parti’ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları**, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2009, s. 71’den ödünç alınmıştır.

³⁸Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Akımı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 182’den ödünç alınmıştır.

³⁹Bkz. Mehmet Şevket Eygi, **Komünizme Karşı İslamiyet**, 7 Kasım 1967 Bugün.

Tanzimat'la başlayan İslam'dan uzaklaşma safhalarının sonuncusu (Kısakürek, 1998, s. 320) olarak düşünülen Cumhuriyet ile birlikte ortaya çıkan varoluşsal krizi durdurabilmek için Müslüman kimliğin yeniden yaratılması ve kamusal alanın İslamleştirilerek dönüştürülmesi, İslamcı hareketin aktörleri için böylece kutsal bir vazife haline gelmiştir. Zor ama insanlığa ve İslam'a hizmet niteliği taşıyan bu görevde, en büyük rol ve pay da kadın aktörlere verilmiştir. Okuma yazma oranının da arttığı bu dönemde, “eli kalem tutan” kadınlara gazete ve dergilerde yer ayrılmaya başlandığı gibi karşı duruşun temsilcileri olarak dışarı çıkışlarının da vizesi verilmiştir. Bu dışarı çıkış vizesi, İslam'ın öncelendiği bir kadın kimliği tanımını beraberinde getirdiği gibi “kutsala, tarihe ve hayata dönüş”⁴⁰ adına çatışmacı üslûbun ve eylemsel direnişin de ilk nüvelerini oluşturmuştur.

İslamcı hareket, 1960'lı yılların sonlarına doğru kadının kurtuluşunu Cumhuriyet'in “medenileşme projesi”⁴¹ ile aynı değerler dizisi içinde bir araya getiren, başka bir ifadeyle zıtlık içinde benzerlik yaratarak bir ters çevirme girişimi ile bu projeye karşıtlığı ve muhalifliği anlatan örtülü kadın imgesi yaratmaya çalışmıştır. Medeniyet ile özdeşleştirilen “yeni kadın”a, “Batı medeniyetinin yaşamsal adap üzerindeki elle tutulamaz egemenliğine karşı koymayı” simgeleyen “örtünen gövde” ile karşı çıkmıştır (Göle, 1991, s. 133). Örtünerek kamusal alanda var olma talebiyle İslamcı bir kadın kimliği sunan hareket; laiklik, batılılaşma, modernleşme vb. etrafındaki tartışmalarda kadınların ve toplumsal cinsiyet kimliğinin bir kez daha merkezi bir rol oynamasına yol açmıştır (Göle, 2003, s. 117). Kemalist projede olduğu gibi kadınlar burada da yine bir projenin taşıyıcısı, üstelik onun en önemli sınavı olan modernlikle ilişkisindeki “vicdan rahatlatan sancağı” olarak var olmuşlardır (Türkmen, 2007, s. 137). İdeolojik söylemin etkili ögesi ve toplumsal yapının değişiminde belirleyici olan semboller (Sancar Üşür, 1997, s. 8-9), böylece bu dönemde de çözümlüğe doğru gittiği düşünülen cemiyetin kurtarılması için kullanılmaya başlanmıştır.

1970'li yıllarda tüm Müslüman ülkelerde artan örtünme eğilimi (Ahmed, 1992, s. 220), İslami değerlere ve onun kadın için öngördüğü yaşama biçimine geri dönme isteğinin simgesel ifadesi olmuştur (Tekeli, 1988, s. 331). Çok da yabancı olunmayan ve

⁴⁰Ali Bulaç, **Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş**, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006.

⁴¹Ayrıntı için bkz. Arus Yumul, **Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden**, Toplum ve Bilim, Sayı 84.

Chambers'ın belirttiği gibi Osmanlı modernleşme sürecinde de ulema tarafından kullanılan bu yöntem, bu dönemde de İslamileştirme projesinin tanımlanmasında başvurulmuştur (1972, s. 36-37). Kamusal alanın ahlâkileştirilmesine ve “İslam nizami”na aykırı düşen yapısından soyutlanmasına dayanan İslamileştirme projesinin oluşturulmasında kadının ahlâki temizliği- tesettürlü görünürlüğü projenin en önemli “taşıyıcı ayağı” olarak görülmüş ve “kadın bedeninin bayraklığı bu kez örtü ile simgelenen bir inanç çerçevesinin kamusal ifadesi” olmuştur (Türkmen, 2007, s. 135). Batı’da da laikleşme süreci sonunda benzer bir süreç yaşanmış ve “dinsel kalıplar, motifler, imgeler ve uygulamalar kültürün genel akışı içine girerek aile ve cinsellik çevresinde dönen bir ahlaki söylem” yaratılmıştır (Berktaş, 2009, s. 25).

İslamileştirme projesinde ahlâk, hayâ, edep ve iman yaratılmaya çalışılan İslamcı kadın kimliğini tanımlayan en önemli öğeler olarak belirlenmiştir. Bu kadın kimliği, yukarıda bahsedilen faktörlerin etkisiyle maneviyatçılık, örtünme ve geleneksel kadın-erkek rollerinin hatırlatılması eksenine oturtulmaya çalışılmıştır. Batılılaşma gayesi ile kendi özünü unutmuş Müslüman kadına çağrıda bulunarak onun “hidayet”e ulaşmasına yardımcı olmak ve böylece cemiyetin kurtuluşuna hizmet etmek, ortaya çıkmaya başlayan İslamcı kadının yegâne amacı olmuştur. Sosyo-ekonomik faktörlerin etkisi ve değişen dengelerin de yardımıyla planlanan süreden çok daha hızlı bir şekilde ilerlenmiş ve büyük bir kadın nüfusuna ulaşılmıştır. Gazete ve dergilerde benzer temalarla yayınlanan yazılar, İslami bilinç uyandırmayı amaçlayan konferanslar ve ilerleyen dönemde artan dernek faaliyetleri sürecin hızlanmasını etkileyen faktörler arasında yer almıştır.

Siyasi bir talep olarak örtünme eğiliminin her geçen gün artması, yükselen İslamcı hareketlerle modernist seçkinleri karşı karşıya getirmekte gecikmemiştir. Laikliğin yerleşmesi, Batı’nın modernleştirici etkisi, kentleşme ve sanayileşme sürecinin hızlanması gibi etkenler sayesinde modernistlerin kenarda bir yerde kalmasını beklediği İslamcı ideolojinin (Sakaranaho, 2006, s. 336), kadın ve kadının kamusal alandaki görüntüsünün yeniden kurgulanması gayreti ile ortaya çıkışı iki kutbun karşıtlığını belirginleştirmiştir. Kamusal alan ve kamusal alanda Cumhuriyet’le birlikte yaratılan kadın kimliğine yönelik karşıtlık ve taraftarlık, “gericilik” ve “ilericilik” çerçevesinde

kadının toplumsal ve hukuki statüsünü tartışmaya açmıştır. Kemalistler için örtünme kadının ikincilleştirilmesi ve ezilmesinin göstergesi olurken; İslamcılar için örtünme, dinin kesin bir emri olduğu gibi kadının cinsel olarak sömürülmesinin önündeki en büyük engel olarak görülmüştür. Dolayısıyla İslamcı kesim için İslamiyet ile kurulan bağ ve Türk kültürünün önemli bir parçası olan başörtüsünün (Navaro Yashin, 2002, s. 247) bu şekilde yeniden benimsenmesi, güçlü bir kendini kabul ettirme isteğini yansıttığı gibi neredeyse İslamiyet'in yeniden kabulü anlamına gelmiştir (Göle, 1998, s. 78).

Kılık kıyafet etrafındaki tartışmalar, ilk defa bu dönemde Gülsen Ataseven'in 1964'te Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ni birinci olarak bitirmesine rağmen başörtülü olduğu için kürsüye çıkarılmaması üzerine başlamıştır. 1967'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki derslerine başörtüsüyle katılmak isteyen ve bu nedenle okuldan atılan Hatice Babacan adlı bir diğer öğrenci ile alevlenen tartışmalar, dönemin asıl aktörü olan ve verdiği konferanslarla Türkiye'yi ayağa kaldıran Şule Yüksel Şenler ile eylemsel bir nitelik de kazanmıştır. Geleneksel kadın-erkek rolleri üzerinde durarak bu rollerin itina ile yerine getirilmesi gerektiğini anlatan ve bir "İslam kadını" tarifi yapan Şenler, belirlediği başörtüsü modeli ile kamuoyunda büyük yankı uyandırmıştır.

2.1.1. İlk Neslin ve "Dışarı Çıkış"ın Öncüsü: Şule Yüksel Şenler

1938'de Kayseri'de doğan Şule Yüksel, hikâye yazarak başladığı yazı hayatına 1967'de Mehmet Şevket Eygi'den aldığı teklif üzerine Bugün Gazetesi'nde köşe yazarlığı ile devam etmiştir. Gazetede ilk yazısını da "İslam Kadını" başlığı ile yazmış ve Cumhuriyet Dönemi'nin ilk İslamcı kadın dergisi olan Seher Vakti'ni aynı yıl yayımlamaya başlamıştır. Yine 1967'de görüntüsü ve fikirleri arasında tezat olduğunu düşünerek ve ağabeyinin telkinlerinin de etkisi ile başını örtme kararı alan Şenler, çok geçmeden "şule baş" olarak anılmaya başlayan başörtüsü modeli ile bir sembol haline gelmiştir.⁴² 67 il ve yaklaşık 600 ilçeyi dolaşarak verdiği "Dün, Bugün, Yarın", "İslam'da Kadının Yeri ve Mükellefiyetleri", "Türkiye'de Manevi Buhran"

⁴²Yıllar sonra yaptığı bir söyleşide Şule Yüksel Şenler, 1970'lerde kullanılan başörtüsünün geleneksel olması, İslam'ın örtünme emrini tam anlamıyla yerine getirmemesi ve geleneksel şekilde başını örten insanların kaba, görgüsüz ve ikinci sınıf insan olarak görülmesinden ötürü toplumu bu ön yargılardan kurtarmak amacıyla böyle bir başörtüsü modeli geliştirdiğini ifade etmiştir.

başlıklarından oluşan yüzlerce konferans düzenlemiştir. Kadınların neden örtünmeleri gerektiği ve İslam'da kadının yerinin ne olduğu, konferanslarının ana temasını oluşturmuştur. Bu sorular etrafında şekillenen ve seri halinde devam eden konferanslarında geniş kitlelere ulaşarak toplumun farklı kesimlerinden kadınları etkilemeyi başarmıştır.

Konferanslarında örtünmenin gerekliliğini ve dini bir emir olduğunu her konferansın sonunda katılan kadınlara üç defa tekrarlattığı örtü ayetleriyle güçlendirerek açıklayan Şenler'in asıl ulaşmak istediği kitle, yeni nesil ve özellikle genç kadınlar olmuştur. Konferanslar, gazete yazıları, dini mesajlar veren romanlar ile de belirlenen bu asıl hedef kitleye ulaşmaya çalışılmıştır. Cemiyetin içinde bulunduğu kötü gidişatın nedenini yeni neslin ve kadının ahlâk yoksunluğunda arayan Şenler, bu duruma bir son vermek ve "hakikat"i anlatmak için İslamcı kesimde kadının dışarı çıkış tecrübesinin ilk örneği olmuştur. Bir "dava" uğruna yola çıktığını her fırsatta dile getirmiş ve "dava"nın içeriğini de Müslüman kadını bilerek isteyerek girmediği düşünülen yoldan geri döndürerek onu tekrar ailesine ve evine kavuşturmak için çalışmak oluşturmuştur.

Şenler'e göre, bugün ahlâk, fazilet, hayâ ve iffet sembolü olan Müslüman kadınların birçoğu, feminizm, ateizm, özgürlük ve çağdaşlık iddialarıyla hayâ ve hicap duygularını kaybetmiştir (2011, s. 57). Batı'ya benzeme çabası sonunda ortaya çıkan "modern zihniyetli (!) kadın", üzerinde işleyen menfi ellerin yıllarca süren çalışmaları ile şuur ve iz'anını kaybetmiş, anneleri ve nineleri ile alay edilerek kompleks içine düşürülmüş ve dününden koparılmıştır (Şenler, t.y., s. 40). Dününden koparıldığı gibi bu dünyanın ötesinde kendisini bekleyen bir yarının mevcudiyetinden de bihaber bir şekilde yaşaması için her türlü yola başvurulmuştur (Şenler, t.y., s. 40-41). "...İslam'ın, emsalsiz bir mücevher olarak görüp tanıdığı kadın, edep ve ahlâk kaidelerinin sınırlarını çatırdatan, namus ve iffet mefhumlarını hiçe sayarak bunların cümlesini dinamitleyecek bir cür'et ve serkeşlik içinde soyulup, iştihali nazarların yemi olmaya" (Şenler, 2011, s. 57) terk edilmiştir.

Cemiyet ise "fikir, düşünce, yaşayış ve inançları birbirine benzemeyen, birbirine zıd gidişatlı insan topluluklarından teşekkül etmiştir. Ailede ve okulda hakiki manada bir din eğitimi göremeyen nesiller, bazı hallerde Yaradanını dahi istihfaf, hatta inkâr

edebilecek kadar boş ve gâfil” (Şenler, t.y., s. 40) yetişmişlerdir. “Körü körüne bir Batı hayranlığı benliğimizi içten içe kemirmiş ve Müslüman Türk her geçen gün benliğinden, manevi değer ve faziletlerinden, yüksek ahlâk ve karakteristik hususiyetlerinden biraz daha bir şeyler kaybedip, kendi kendinden uzaklaşmıştır” (Şenler, t.y., s. 40).

Şenler, tüm bu tespitlerin ardından yazılarında özellikle kadın okuyuculara açık bir mücadele ve direnme çağrısı da yapmıştır. Yıllardır süren suskunluk devrinin sona erdiğini ve artık silkinme zamanının geldiğini hatırlatmıştır. Müslüman kadını benliğinden kopararak çırıl çıplak sokaklara fırlatmak ve cemiyeti batılılaşma uğruna özüne yabancılaştırmak için girişilen her türlü yıkıcı faaliyete karşı eziyete ve sıkıntıya katlanmayı göze alarak “kutsal bir vazife”yi yerine getirmek adına “müdrük, ihlâslı ve sadık iman hizmetkârları” (Şenler, t.y., s. 40-41) olarak “mücahideler”i dışarı çıkmaya davet etmiştir. Susarak sabretmenin bir Müslüman için kahredici bir hâl olduğundan hareketle “mücahideler”den “ruh asaletinden, fazilet duygularından, ahlâk kaidelerinden mahrum yetiştirilmiş”, “maneviyata muhtaç on binlerce iman dilencisi”ne yurdun dört bir yanında “hakikatler”i anlatması beklenmiştir. “Mücahideler”in “tebliğ” görevini yerine getirerek bir “İslam kadını” olarak İslam’a ve insanlığa hizmet etmesinin önemi anlatılmıştır. Bu nedenle Şenler, kadınları örtünmeye davet ettiği gibi bu bilincin ışığında, “tahrib edileni yeniden tamir” için uyarma ve bilgilendirme amacı taşıyan tebliğ görevine de çağırmıştır:

...Şimdi artık, bu kararın ışığı altında kalem yürütecek, kadını örtülü olmaya davet edecek, örtünün faide ve güzelliklerini telkin edecek pek çok kaleme ihtiyacımız var. Bu bahsin müdafaa ve mülahazasını sadece bir kaleme münhasır kılmak, bizi gaye ve neticeye daha geç vâsıl edecektir. Bunun için tesettür bahsini işleyecek kadın. İslami hayat atmosferine idhal edecek kalemler çoğalmalı, tahrib edileni yeniden tamir cihetine gidilmelidir. (Şenler, Açık Teşekkür Yazısı, 1 Ekim 1967 Bugün).

Bu bağlamda “dışarı çıkış” da “dini bilgi ve terbiyeden mahrum yetişmiş Türk genci”ne ve soyularak teşhir edilmiş Müslüman Türk kadınına, İslam’ı anlatma ve “hidayet”e ulaşmalarına aracılık etme amacı taşıdığı sürece kutsallık ve meşruiyet kazanmıştır. Bu “dışarı çıkış”, kendi adına kamusal alanın olanaklarından yararlanmak değil; daha ziyade davanın her ne pahasına olursa olsun başarıya ulaşması ve kutsal vazifenin

yerine getirilmesi etrafında şekillenmiştir. Kadına ulaşma ve onu yolundan döndürme, İslamcı hareketin kadın aktörlerinin asıl görevi ve gayesi haline gelmiştir. Kadın, “imanlı cemiyet” için de ahlâkı yok edilen ve dinden uzaklaşan cemiyet için de en önemli vasıta olarak kabul edilmiştir:

Kadın; İslamiyet’i zayıflatmak, ahlâkı yıkmak, imanlı ve şahsiyetli cemiyetlerin teşekkülünde en büyük ve en müessir vasıta! Ve biz ümid ediyoruz ki; kalbimizde derin şerhalar açan ve her an için için kanayan yarayı sarıp tedavi edecek olan da yine bu vasıta. (Şenler, Açık Teşekkür Yazısı, 1 Ekim 1967 Bugün).

Cemiyetlerin istikbalini zedeleyen ya da var olan derin yarayı tedavi ederek cemiyetleri göklere çıkaran en önemli vasıta olan kadının örtüsü ise kadının cemiyetteki saygınlığının ve değerinin vasıtası olarak görülmüştür:

Örtü, kadını şahsiyet sahibi, saygı değer bir hanımefendi, hürmet telkin eden kıymetli bir varlık vasfını haiz kılan en kuvvetli bir vasıta. (Şenler, Örtü Kadına Şahsiyet Kazandırır, 18 Kasım 1970 Seher Vakti).

Şule Yüksel Şenler’in kadın ve örtünme konularında bu etkili çıkışı karşısında en büyük tepki, Kemalist kadınlardan gelmiştir. Türk Kadınlar Birliği ve Üniversiteli Kadınlar Derneği dahil olmak üzere birçok kadın derneği Şenler’in yazdıklarına karşı açıklama yapmış ve Türk kadınının ve Türkiye’nin geriye dönmesinin artık mümkün olmadığını vurgulamışlardır (Aksoy, 2005, s. 145). “Dini siyasete alet etmekten” hakkında sayısız davalar açılmışsa da dönemin Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay’a hakareten yargılandığı dava, mahkûmiyetle sonuçlanmış ve Şenler, cezaevine giren ilk başörtülü eylemci olmuştur. İslamileştirme projesinin en önemli bileşeni olan örtünme eğiliminin yaygınlaşmasında ve İslamcı kadın kimliğinin tanımlanmasında en etkili isim olmayı başarmıştır.

2.2. “İLK NESİL İSLAMCI KADINLAR” İÇİN BELİRLENEN YOL HARİTASI

Tüm zaman dilimlerinde olduğu gibi 1960 ve 1970’lerde de tek bir İslamcı söylemden ya da bütüncül bir duruştan bahsedebilmek oldukça zor görünmektedir. Bunda girişmiş oldukları hegemonya/hakimiyet mücadelesi nedeniyle sürekli yeniden konumlanmaları

ve konumlarını korumak adına mevzi değiştirmeleri (Alankuş Kural, 1997, s. 7) gibi faktörler etkili olmaktadır. Örneğin 1950’li ve 1960’lı yıllarda milliyetçi, antikomünist ve muhafazakâr bir çizgide yer alarak sağ partileri destekleyen (Yavuz, 2005, s. 92) İslamcı hareketler, bu eğilimlerini 1970’lere kadar devam ettirmişlerdir. Bu öne çıkan antikomünist duruş da laikleşme hareketlerinin sonucu ve batılılaşmanın ileri safhası olarak görülen komünizmin materyalist ve dini uyuşturucu olarak gören yönüne tepki ile belirginlik kazanmıştır (Duran, 2004, s. 133). Sağ partiler içinde etkili ve etkin bir mücadele yürütemediğini ve hitap edilen tabanının taleplerine yanıt veremediğini düşünen İslamcı hareketin, bağımsız bir siyasi parti olarak örgütlü bir yapıya sahip olma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Necmettin Erbakan liderliğindeki ve temel ilkesi “Milli Görüş” olan Milli Nizam Partisi (MNP) de işte böyle bir ihtiyaca cevap verebilmek için kurulmuştur. Böylece MNP, dinsel muhalefetin odaklandığı ilk siyasi parti olma ünvanını da kazanmıştır (Sarıbay, 1985, s. 104). “Hem yerliliği hem de dinliliği” vurgulayan Milli Görüş, dış politikadan ekonomiye, eğitimden sağlığa ve günlük olaylara kadar “yerlilik” ve “dinliliği” öne çıkarmıştır.

Siyasi boşluğunu MNP ile dolduran İslamcı hareketin, 1960 sonlarından itibaren Mısır, Suriye ve Pakistan gibi İslam ülkelerinde yaşanan gelişmeler ve ortaya konan İslami siyasi düşünce çalışmaları hem durumu ifade etmek hem de bu duruma uygun mücadele programları belirlemek bakımından bir hayli önemli olmuştur (Aktay, 2009, s. 1262). Çevirilerin de başladığı bu dönemde referansları Mehmet Akif, Necip Fazıl ve sonradan Mehmet Şevket Eyyi gibi isimlerin “yarı milli yarı muhafazakâr” söylemlerinden ibaret olan ve büyük ölçüde milli sınırlar içinde hareket eden (Aktay, 2009, s. 1263) İslamcı hareket, hem meşru yollarla siyasetin kurallarını oynamaya başlamış hem de 1980 sonrası dönemin gerginleşen üslûbunun ve militan tavrının alt yapısını hazırlamıştır.

İslamlaştırma amacının öne çıktığı bu dönemde, devlet ve kurumlar yanında kültürel ve bütün toplumsal yapılar İslamileştirilmeye çalışılmıştır (Bulaç, 2005, s. 49). Bu projenin kültürel ve gündelik yaşama dair olan kısmı ile ilgili görev ve sorumluluklar kadın aktörlere verilirken, devlet ve kurumlar kısmı erkek aktörlere bırakılmıştır. Dolayısıyla aslında kadınların bu dönemde dışarı çıkışı, erkek aktörlerin nezdinde hem zamanın daha etkin kullanımı hem de işbölümü adına önemli görüldüğü için desteklenmiştir. Kadınları örtünmeye ve evlerine geri dönmeye ikna etme yolunda bir erkeğin

seslenişinden ziyade bizzat hemcinslerinin kendilerine Kuran'dan ayetlerle seslenişi karşısında ulaşılması planlanan hedef kitlenin kayıtsız kalmaması beklenmiştir. Bu nedenle İslamcı hareket içerisinde kadın, kamusal alandaki tesettürlü hali, ailenin-cemiyetin temel direği olan kadına daha kolay ulaşabilmesi ve böylece İslamileştirme projesinin uygulanabilirliğini arttırabilmesi açısından öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Nitekim Emine Aykenar, “Ahlâk Güzelliği” başlıklı yazısında bunun tek başarılı mücadele tarzı olduğu üzerinde durmuştur:

...Bu durum karşısında tek başarılı mücadele tarzı, hanımların İslâmî terbiyeye girmeleri, haya perdelerine bürünmeleri ve bütün gayretlerini bu memleketin temiz evlatlarını kandırıp sokağa dökenlerle mücadeleye sarfetmeleridir. (Aykenar, Ahlâk Güzelliği, 21 Temmuz 1973 Yeni Asya).

Cemiyetin pasının silinmesi, yıllardır süren kabustan uyanabilmesi ve en önemlisi toplumsal-siyasal ve kültürel diriliş adına bir “İslamcı kadın” kimliği ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreçteki en önemli engel, komünizmin himaye edildiği buna karşın İslamiyet'in her türlü temsilinin ya da görüntüsünün geri çekilmeye çalışıldığı endişesi olmuştur (Eygü, Hazırlıklı Olalım! 31 Ekim 1967 Bugün). Dolayısıyla bu engeli aşabilmek ve “bu ülkenin hakiki sahibi bulunan halk”ı uyarmak ve uyanık tutabilmek ve İslamiyet'e yapılan kötülüğü kanıtlayabilmek adına dönemin öne çıkan İslamcı yazarlarından biri olan Mehmet Şevket Eygü tarafından birtakım deliller sunulmuştur. Birincisi “Lenin, Stalin, Marks, N. Hikmet, Berthold Brecht gibi en azılı komünistlerin” eserlerinin serbestçe tercüme edilmesi, basılması, satılması ve okunmasına karşın İslamiyet'e dair birçok eserin basılmasının, satılmasının ve okunmasının yasak olması; ikincisi İslamiyet'e ferdi bakımdan müsamaha edildiğini fakat içtimai yönden asla nefes aldırılmadığını gösteren “din cemiyeti ve partisi kurma” hakkının bulunmaması; üçüncüsü hukuki mevzuatta komünizmin açıktan açığa suçlanmaması olmak üzere Eygü, başlıca üç delil sıralamıştır (Eygü, Hazırlıklı Olalım! 31 Ekim 1967 Bugün). Eygü tarafından sıralanan bu delillerin varlığı, kadının kültürel ve toplumsal dokuda yapması planlanan değişimin önemini arttırdığı gibi İslamlaştırma ya da “manevi diriliş”i gerçekleştirme, bu noktada daha ziyade kadın aktörlerin mükellefiyeti arasında yer almaya başlamıştır. Bu mükellefiyet, kadın aktörleri öne çıkardığı gibi bazı önemli vazifeleri de beraberinde getirmiştir. Şule Yüksel Şenler, bu vazifelerin neler olduğunu

dokuz madde halinde özetleyerek bu ilk hareketliliğin öncü ismi olarak “mücahideler”e aynı zamanda bir yol haritası da çizmiştir:

1. İslamiyeti her cephesiyle inceleyip, hakkıyla öğrenmek.
2. İman esaslarını bütün incelikleriyle tahkik edip, tefekkür ederek akıl, ruh ve kalbimize nakşetmek.
3. Yaradığımız olan Halik-i Zülcelâli bütün ilâhi, kudsî isimleri ve sıfatlarıyla öğrenmek, nefsimizde ve kainatta cilvelerini ve akislerini müşahede ve tefekkür neticesinde terakki edip, mânen huzuruna yaklaşmak.
4. Bize verilen maddi ve manevî cihazatımızla kulluk vazifelerimizi elimizden geldiği kadar ifa etmek, yaradılış hikmetlerine muvafık hareket etmekle ahsen-ı takvim makamına çıkmaya gayret sarfetmek.
5. İslâmiyetin fert ve fertler arası, aile ve cemiyet müesseselerindeki hukukî müeyyideleri mutemed (itimad edilen) eserlerden, âlimlerden, fıkıh kitaplarında öğrenmek ve öğrendiklerimizle amel etmek.
6. Hâlîk-ı semavat ve arzın (dünya ve semaların halk edicisi), Rabb-ül Aleminin biz âciz insanlardan hangi fiillerimizle razı olabileceğini halis, ciddî, dikkatli bir gayret ile en ince teferruatına kadar öğrenmek ve öğrendiklerimizle amel etmek.
7. Çeşitli muzır cereyanların sistematik, metodlu bir şekilde enva-i türlü sapık, bâtil ideolojileri: dışı göz kamaştırıcı, tantanalı, şaşa’alı, içi boş, küfür kokan aldatıcı fikirlerin alabildiğine yayıldığı. Hülâsa: İslamiyetin, hakikî insanîyetin iktizasî olan hakiki iman, ahlâk, fazilet, doğruluk, safilik, makuliyet, celâdet, şefkat, adalet, azim, irade, akli selim vs. gibi bütün manevi değerlere zıt bir istikamette alabildiğine bir dalâlet ve sefahatin saltanat sürdüğü şu yirminci asırda iman ile küfrü hak ile bâtili, İslâma zıt olan her türlü fikir, ideoloji ve davranışları tefrik edecek (ayırarak) bir seviyeye gelmek için azimle ilmî ve köklü bir şekilde çalışmak, dolayısıyla etrafına, yeni yetişen nesle uyarıcı, rehber olabilmek.
8. Dinimizin kudsî emir ve nehiyelerine (yasaklarına) çılgınca sırt çevirmenin neticesi bu günkü bozulmuş tefessühe uğramış cemiyetimizin atmosferi altında şahıslarımızda, aile hayatımızda meydana gelmiş İslama uymayan her türlü davranış ve alışkanlıklarımızdan büyük bir nefis mücadelesine girerek uzaklaşmak; daima nefsimizde, aile hayatımızda İslamı yaşatmayı şiar edinmek.
9. İslama cephe almış dinsiz kafilerin tesanüd içinde çalışmalarından ibret alarak Allahü Zülcelâl Tekaddes Hazretlerinin müminleri kâfirlere karşı cihada davet eden kelâm-ı ezelisini ruhumuza içirerek fitratımızdaki ulvî hasseleri harekete geçirip, cesaret, celâdet, azim, sebat, vekâr ve ihlâs ile hakiki bir tesanüd ile tam manâsıyla bir İMAN CEPHESİ meydana getirmek. Bu uğurda canımızla, malımızla, nefsimizle, bütün gücümüzle mücadele, mücahede etmek. (Şenler, t.y., s. 52-54)

Şule Yüksel Şenler tarafından belirlenen dokuz maddeden oluşan bu yol haritası, İslamcı cephede ortaya çıkan ilk kadın hareketliliğinin nasıl bir seyir izleyeceğini ve mücadelesinin özellikle hangi noktaya odaklanacağını açıklamıştır. Modernleşme süreci ile toplumsal yapıya eklenen yeni dinamikler ve bu yeni dinamikler nedeniyle yaşanan değişime kökten bir karşı çıkış, örtünmenin bu karşıtlığın bizatihi göstergesi olarak sunulması ve cemiyetin dirlik ve düzeni için sürdürülen geleneksel kadın-erkek rollerine geri dönüş isteği, çalışmamızda “ilk nesil” olarak adlandırdığımız kadınların İslamcı kimliğini tanımlayan temel öğeler olmuştur. Burada tanımlanmaya başlanan İslamcı profil, “dini” olarak nitelendirilen mevcut kurum ve cemaatlerin tanımladığı ve temsil ettiği dindarlığın dışında bir yönelimi temsil ettiği gibi (Aktaş, 2009, s. 653) “aile yapısındaki değişikliklere bir panik tepki” (Mardin, 1991, s. 233) şeklinde de gelişmiştir. Daha önce bahsettiğimiz “ters çevirme girişimi” ile birebir bağlantılı olarak yaratılan bu İslamcı kimlik sayesinde yıkılanın yeniden inşa edileceği anlatılmaya çalışılmıştır:

...Şimdi ise aksi oluyordu: Onların ön planda ele aldıkları kadın, bir kere daha fakat bu defa âdi bir tefessüh âleti olarak değil, âli bir terakkî vasıtası olarak yine ön planda ele alınıyordu. Her şey yine aynı sistemle, fakat yüz seksen derece zıt istikametlerde seyredecekti bu defa: Önce kadın mânen şeklen ve ahlâken düşmüş olduğu zilletten çıkarılarak terakkî ettirilecek, kadının yuvaya dönüşüyle aile müessesesi yeniden ihyâ edilecek ve nihayet ailenin ihyası ile cemiyetinin manzara-i umumiyesi değişecek ve cemiyet hakkı olan âli terakkiye yeniden kavuşacaktı!.. (Şenler, Ne o beyler? Bu ne telâş? 22 Kasım 1967 Bugün).

2.2.1. “Batılılaşma/Modernleşmenin Yarattığı Ahlâki Bunalım” ve “Toplumsal Yozlaşmanın Esiri Olan Cemiyetin Kurtarılması”

1967-1980 arası dönemde Şule Yüksel Şenler öncülüğünde ortaya çıkmaya başlayan “geleneksel İslamcı kadın kimliği”, cemiyetin kurtarılması gerektiği düşüncesi ve söylemi üzerine oturtulmaya çalışılmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz İslamileştirme projesinde kendine düşen rol ve görevleri yerine getirmek adına dışarı çıkan ilk neslin temel sorunsalını, belirlenen bu rol ve görevlerine uygun düşecek şekilde derin bir ahlâki buhran içinde kıvranan cemiyeti ve evinden koparılarak sokağa terk edilen kadını İslami kaidelerle yeniden kuşatmak ve huzura erişmesine aracılık etmek oluşturmuştur. Bu mühim vazifenin bir an önce faaliyete geçmeyi gerektirdiği ve bir zincirin halkaları

gibi birbirine bağılı bir şekilde ilerlediğı belirtilmiştir. Çözümünde geç kalınmış bir mesele haline gelen ve bu nedenle de yer yer kemikleşen yapılarla örülen cemiyetin içinde bulunduğu bu halden kurtarılabilmesi, oldukça meşakkatli bir yol olarak çizilmiştir. Bu sürecin zor ve yavaş ilerlemesinde de İslam'dan ve o “ulvî hakikat”ten yıllar yılı uzak kalınmasının etkili olduğu belirtilmiştir (Güneş, Gelin Kızın Rüyası (3), 28 Ocak 1973 Yeni Asya).

“...Doğu ve İslâm medeniyet kaynağıyla alâkımızı zayıflatıp, Yunan ve Hıristiyan medeniyet kaynağından doğma Batı dünyasında alâka aramaya başladığımız günden beri” (Kısakürek, 1998, s. 280) cemiyetin derin bir tefessüh içinde olduğu, ilk neslin yazılarının ana teması haline gelmiştir. Şahısların manadan uzaklaşarak insanlık vasıflarını büyük ölçüde yitirdikleri, Batı'nın maddeciliğinin ruhları esaret altına aldığı ve insana insan olduğunu unutturduğu, kadın aktörlerin İslami bilincini kaybetmiş kadınlara gazete yazıları ya da düzenledikleri konferanslar yoluyla gönderdikleri mesajlar arasında yer almıştır. Manevi baskıdan kurtulduğunu düşünen insanın “hakiki hürriyet”e kavuştuğı zannına kapıldığını, oysaki “büyük acılar, ruhi buhranlar, aldanmalar ve aldatmacalar” içinde yaşadığını, dolayısıyla aslında sürdürülen bu maddi hayatın insanlığı tam bir esaret altına aldığını detaylı bir şekilde işlemişlerdir.⁴³ Bu süreç, hem genel olarak İslamcı hareket hem de İslamcı kadınlar tarafından “Osmanlı nizamı”nı derinden etkileyen Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlatılmış ve bu fermanın, kısa bir süre içerisinde “Avrupalılaşmak” adına kültürel ve toplumsal yapıyı dönüşüme zorladığı kabul edilmiştir.

“...Bir zamanlar üç kıt'ada at koşturana, bütün dünya devletlerinin önünde saygı ile eğildiğı, kuvvetli adaleti ile ve kurmuş olduğu birleştirici devlet idaresi sayesinde her çeşitten halkı aynı bayrak altında yaşatan üç kıt'ada hakimiyet kurmuş büyük bir devlet” (Aykenar, Acaba Hangi Kuvvet, 17 Ağustos 1973 Yeni Asya) olan Osmanlı, “Frenk adabı” olarak adlandırılan Batı'nın kültürünün içeri sızması ile her geçen gün bir çıkmaza doğru yuvarlanmıştır. Büyük ve cihana korku salan imparatorluğun düştüğü bu hâl, içini kemiren hastalığın çaresini Batı'da aramaya başlaması ile birlikte ortaya çıkmıştır. Kendisine hayat veren ruhu, onun dimdik ayakta durmasını sağlayan, “bütün

⁴³Bkz. Emine Aykenar, **İnsanlığın İstikbali**, 21 Ekim 1973 Yeni Asya.

devletler üstüne çıkararak O'na yeni bir çağ açtıran, zamanın en medeni milleti olma seviyesine yükselten” iman kuvvetini ve İslam şuurunu unutmuştur (Aykenar, Acaba Hangi Kuvvet, 17 Ağustos 1973 Yeni Asya). Batılılaşmak temel gayesi olmuş, eski ihtişamlı günlerinin geri gelmesi için bu benzemenin bir zorunluluk olduğunu düşünmüştür. Aile ve cemiyet için taşıdığı önem nedeniyle öncelikle ahlâk timsali kadın, Batı'nın sömürgeci emellerinin kurbanı olmuştur. Esaret ile eşleştirilen örtüsü çıkarılmış ve “kafes” olarak çizilen evinden koparılarak kendisini yoracak, üzecek ve sıkıntıya düşürecek dışarıya bırakılmıştır. Kadın üzerine çevrilen bakışların en yakıcı ve en tahripkâr olanına ise Cumhuriyet sonrasında rastlandığı, “ilk nesil İslamcı kadınlar”ın üzerinde durduğu konular olmuştur.⁴⁴

Kurtuluş Savaşı ile hüsrana uğratılan Batı'nın sömürgeci devletlerinin yıkıcı emellerinden vazgeçtiği ve bir daha geri dönmek üzere gittiği düşünülürken bu kez yine içerden gelmiştir Batı'ya benzeme ve Batılı olma gayesi. Cumhuriyet'in ilanının ardından da bu amaca ulaşabilmek için yapılan inkılâplar hızla uygulanmaya başlanmış ve laikleşme politikaları ile gönüllerde yeri doldurulamaz büyük bir boşluk ortaya çıkmıştır. Kadınının üzerinde taşıdığı iman elbisesi çıkarılmaya ve kadın, medeniyet alameti olarak yeniden yaratılmaya çalışılmıştır. “Ailenin ve cemiyetin temel direği olan kadın ifsad edilmiş, neticede önce aile müesseseleri ve daha sonra da dolayısıyla cemiyet, bugünkü tefessühe kolayca yuvarlanmıştır” (Şenler, Ne o beyler? Bu ne telâş?, 22 Kasım 1967 Bugün). “İslamiyetin yüce emirlerini terk eden milletin” hayatına kargaşalık, huzursuzluk hakim olmuş ve “zehir gibi bir hayat” ortaya çıkmıştır (Şenler, Selamet Gemisi, 26 Haziran 1967 Bugün). Bilinmezliğin içine yuvarlanan insan, dininden uzaklaşmış ve Hıristiyanlıktan beslenen Batı medeniyetinin tutsağı haline gelmiştir. Kendi kimliğini unutarak kültürüne yabancılaştığı gibi derin bir manevi boşluğun içine düşmüştür. Bu manevi boşluk, insanları zihinlerde tasarlanması güç inançlara ve inançsızlıklara sürüklemiş ve bu nedenle de cemiyet, büyük bir yozlaşma

⁴⁴Necip Fazıl Kısakürek, bu evreleri Tanzimat'tan başlayarak şöyle sıralanmış ve adlandırmıştır: Şimdi Türk cemiyetinde kaybolan müvazenelere gelelim; Muavezene devrimizden sonra, üç devrimiz var: Tanzimata kadar gelen bozgun ve çürüme devrimiz var: Tanzimattan Meşrutiyete, hattâ Cumhuriyete kadar taklit ve özeniş devrimiz. Cumhuriyetten bugüne kadar ana ruh kökünü büsbütün kurutma devrimiz. (1999, s. 98).

ile karşı karşıya kalmıştır. Bu sükut ve bu ahlâken düşüşün sebepleri ise şu şekilde özetlenmiştir:

Bir millet düşünün: Dînini, maneviyatını, manevî değerlerini, milli örf ve âdetlerini bir silkinşte tepeleyen, çiğneyen, terk eden bir millet. Böyle bir millettten yüksek bir ahlâka, hattâ yükseği bir yana, sadece “ahlâk” a sahip olmasını beklemek, muhakkak ki büyük bir hamakattir. (Şenler, Selamet Gemisi, 26 Haziran 1967 Bugün).

Bir memleket ki; orada halkın yüzde doksan dokuzu Müslüman olduğu halde, ekseriyet dine sırt çevirmiş, İslâmî emirlere itaat ve riayet zayıflamış, terk edilmiş, İslamiyet hafife alınır bir mevzu haline gelmişse; o memlekette ahlâk, vicdan, irâde ve iz'an aramak beyhudedir. (Şenler, Beklenen Sabahlar, 17 Ekim 1967 Seher Vakti).

Bu ahlâki düşüştan kurtulmanın ve eski saadet ve huzur dolu günlere kavuşabilmenin yolunun da İslamiyet'e yeniden dönüşten geçtiği belirtilmiştir:

...
Şu halde eski ahlâk, eski fazilet, eski şahsiyet, eski şan, eski şeref, eski saadet ve eski huzurumuza yeniden kavuşmak ve bu ahlâkî buhrandan kurtulmak istiyorsak, İslâmiyete yeniden dört elle sarılıp, kendimizi Allah'ın emirlerinden dışarı çıkmamaya mecbur etmeliyiz. Ve buna mecburuz da. (Şenler, Selamet Gemisi, 26 Haziran 1967 Bugün).

Nitekim ideal bir cemiyet olarak kabul edilen Osmanlı'nın üç kıtada hakimiyet sağlamasında ve yukarıda bahsedilen bu mutlu günleri tüm fertleri ile birlikte yaşamasında ve koskoca dünyaya insanlık dersi vermesinde “İslamı İslamca” yaşamasının etkili olduğu ileri sürülmüştür. Oysaki “vicdanları kararmış, ruhları sönmüş, îmânları tefessüh etmiş” (Şenler, Beklenen Sabahlar, 17 Ekim 1967 Seher Vakti) ve İslam'dan yıllar yılı uzak kalmış “câmîlerin meyus; sinema, tiyatro ve gazino gibi eğlence mahallelerinin şen şakrak olduğu” (Şenler, Beklenen Sabahlar, 17 Ekim 1967 Seher Vakti) bugünün cemiyetlerinde “İslamı İslamca” yaşamanın oldukça zor olduğu üzerinde durulmuştur. Zira yüzyılı aşkın süredir devam eden Batı'ya yöneliş, “birçok neslin dimağını doğru düşünme hasletinden” uzaklaştırmış, “taklit hastalığı başladığından beri, kabullenilmek istenen yabancı kültür bir yük” halini almıştır (Aykenar, Özlediğimiz Gençlik, 6 Kasım 1973 Yeni Asya). Bu yükü taşıyanlar da bunalmış ve hastalığa teşhis konmadan başlanan tedavi, vücutta alerjiler meydana getirerek vücudu yatağa düşürmüştür ve vücudun hastalığı hala devam etmektedir

(Aykenar, Özlediğimiz Gençlik, 6 Kasım 1973 Yeni Asya). Gazetelerde her gün cinayetler, sarkıntılıklar, tecavüz olayları, kız kaçırma, çocuk terk etme, fuhuş, beyaz kadın ticareti gibi tüyler ürpertici, akıllara durgunluk verici sayısız haberlerin varlığı büyük bir ahlâki çöküşün yaşandığını ve devam ettiğini kanıtlamaktadır (Şenler, Selamet Gemisi, 26 Haziran 1967 Bugün). İnsanlara musallat olan ve bir nevi hastalık haline gelen bu ahlâk bozukluğu neticesinde insanlar, siyasette devleti peyk haline getirebilecekleri gibi iktisadi sahada da istikrar ve sıhhati sağlayamama tehlikesi ile birlikte yaşamaktadırlar (Aykenar, Ahlâki Çöküntü, 25 Temmuz 1973 Yeni Asya).

Cemiyetin üzerine sinmiş bu başıboşluğu ve serkeşliği ortadan kaldırılabilmenin, başka bir ifadeyle ona kendi özünü hatırlatarak onu kurtarmanın ve yenilemenin yolu genç nesle ulaşarak önce ona İslamca yaşamayı öğretmekten geçmektedir. Zira “komünizm ve dinsizlik cereyanları” öncelikle gençliği hedef seçmekte, onları zehirlemeye çalışmakta ve görüldüğü kadarıyla da başarılı olmaktadır. Başarılı olmasının altında yatan en önemli neden de yeni neslin, “en büyük ihtiyaç olan iman”⁴⁵dan yoksun olarak yetiştirilmesidir. Halbuki Osmanlı’nın “namlı ve şanlı” dönemlerinde rastlanan ve Şenler’in “ideal gençlik” olarak adlandırdığı “dünün gençliği” her açıdan ahlâk timsali ve manevi açıdan güçlü bir gençlik olmuştur:

...ideal gençlik denildi mi, benim aklıma dünün gençliği gelir.
Zira bütün yüksek vasıfları üzerinde toplamıştır bu gençlik... Her şeyden evvel genç, gençliğini bilir, yaşlı ve tecrübeli büyüklerinin işlerine burnunu sokmaya kalkışmazdı o devirlerde...

Dünün gençleri umumiyetle anneye ve babaya saygı duyarlar, onlara karşı son derece itaatli davranırlar, hocalarına karşı korkuyla karışık bir hürmet beslerler, büyüklerin karşısında edebe aykırı en ufak bir hareketten dahi kaçınırlardı. Esasen bu gençlerin edebe aykırı hemen hemen hiçbir hareketleri yoktu denilebilir. Nasıl oldu ki? Edeb ve ahlâki adeta bir ilim olarak tahsil etmekteydiler bu gençler.

Hâsılı dinine, maneviyatına, vatanına ve milletine sıdk ile bağlı, dindar, vatanperver, örf, adet ve an’anelerine son derece riayetkâr, edepli, terbiyeli, faziletli, manevi değerlere karşı saygılı, yüksek seciye ve ahlâk sahibi, çalışkan, asil ve nezih bir gençliktir dünün gençliği. Tek kelime ile ifade etmek icap ederse evet; ideal gençlik! (Şenler, İdeal Gençlik, 15 Kasım 1969 Seher Vakti).

⁴⁵Bkz. Emine Aykenar, **En Büyük İhtiyaç**, 26 Temmuz 1973 Yeni Asya.

Osmanlı'nın tüm dünyaya insanlık dersi verdiği, İslamiyet'in her yönüyle tatbik edildiği, her semtin "burcu burcu İslamiyet" koktuğu, her bakışta ve davranışta "müsbet bir içtimaî başka"nın olduğu o ihtişamlı günlerde (Akyıldız, Dindar Olmak Bir İhtiyaçtır, 15 Kasım 1969 Seher Vakti) rastlanan bu genç nesil, bugünün cemiyetlerinde oyalandığı serkeşliğin verdiği hazla amaçsızca yaşamaktadır. "Kendini bilmez, Batı hayranı bir gürhün sapık görüş ve hareketleri" (Şenler, YAZIKTIR, 3 Haziran 1967 Bugün) nedeniyle memleketin istikbâli gençler, maddenin zevkine dalmış uçurumun kenarında öylece durmaktadırlar. Garp alemine yani küfrün kaynağına ya da ebedi huzurun yakalanacağı Hak yoluna giden iki farklı seçenek bulunmaktadır çok ince ve keskin olan bu sınırdadır. Bu iki seçenektan birini tercih etmek, kendisine ait bir tercih gibi görünse de aslında değildir; çünkü genç nesil, öyle bir anlamsızlık deryasında yaşamakta ve öyle bir boşluğun içinde savrulmaktadır ki kendi gözleriyle hakikati görebilmesi ya da aracısız o hakikate ulaşabilmesi mümkün görünmemektedir. İşte bu yeni nesli Hak yoluna çekerek onu uçuruma yuvarlanmaktan dağılıp parçalanmaktan kurtarmak ve hidayetinin ardından da onun da zincirin bir halkası olmasını sağlamak mücahideler için en kutsal görev olarak sunulmuştur. "...Bütün ümitlerin kendisine bağlandığı, insanlığın bekasını, medeniyetin ilerlemesini mümkün kılacak" (Aykenar, Müstehcen Neşriyat ve Gençlik, 1 Ağustos 1973 Yeni Asya) bu yeni nesil ile kurulacak bağ, memleket meselesi haline gelmiştir. Nasıl bir nesil beklendiğini ise Şule Yüksel Şenler, şiirinde şöyle açıklamıştır:

Davasına inanmış,
Dava aşkıyla yanmış,
Gözü, kalbi uyanmış
Bir nesil bekliyoruz.

...

Alını secdeye varan,
Daim HAKKA yalvaran,
Hem cesur, hem kahraman
Bir nesil bekliyoruz.

...

Bu sır ulvi; gayesi,
İMAN'ladır payesi,
İSLAMIN SERMAYESİ
Bir nesil bekliyoruz.

...

Gönlü NUR, KUR'AN dili
Faziletli, bilgili

İman ile ilgili
Bir nesil bekliyoruz.

...

İlmi, fenni alacak
Tefekküre dolacak

BİR NESLİ KURTARACAK

BİR NESİL BEKLİYORUZ. (Şenler, Bir Nesil Bekliyoruz, 18 Kasım 1970 Seher Vakti).

Bu arzulanan neslin yetişebilmesi için de öncelikle İslami terbiyenin verildiği ve İslami yaşayışın benimsendiği ailelere ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır. Acil ihtiyaç olan bu “kuvvetli aileler”⁴⁶in temel unsurunu ise ailedeki rolü ve görevleri düşünüldüğünde kadının oluşturduğu ve İslam’ın gönüllere yerleştirilmesinde en büyük payın anne olarak kadına düştüğü üzerinde durulmuştur. Bu nedenle de soyularak sokağa atıldığı düşünülen kadının evine dönmesi, İslamiyet’in emrini yerine getirerek örtünmesi ve yine evi ve ailesi ilgili sorumluluklarını eksiksiz bir şekilde yerine getirmesi, sağlıklı aileler ve yeni nesil açısından ve dolayısıyla cemiyet için elzem kabul edilmiştir.

2.2.2. “Sembolik Karşıtlık” ve Dini Bir Emir Olarak Sunulan Örtünme: Ahlâk ve İman İkilisi

Örtünme, “ilk nesil İslamcı kadınlar” tarafından ayet ve hadislerle savunulduğu gibi dini bir emir olarak gerekliliği de yine cemiyet için taşıdığı önem bağlamında vurgulanmaya çalışılmıştır. Örtünün, aileyi ve cemiyeti dağıtıp yok edecek bir “günah” olan fuhuşu önlemesi noktasında kadını ve erkeği koruyan bir kalkan vazifesini üstlendiği üzerinde durulmuştur. Ancak Cumhuriyet’in ilanının ardından uygulanan laikleşme politikaları nedeniyle İslam’dan uzaklaşma, kadın ve erkeği evlilik birliğini bozan, aileyi perişan eden, nesli mahveden fuhuşa sürüklemiş ve toplumsal bir hastalık olarak kabul edilen fuhuşun yaygınlaşmasına neden olmuştur. Fuhuşun bu şekilde yaygınlaşmasında da her iki cinsin modernleşme adına aynı mekanları paylaşmaya başlaması ve en önemlisi kadının bu mekanlara kendisini ve cemiyeti koruyan örtüsünü evde bırakarak çıkışı etkili olmuştur. Ahlâkı ve imanı simgeleyen Müslüman kadın, Avrupalı kadına benzetilebilmek için soyularak mahremiyetini kaybetmiş ve böylesi acı bir sonla

⁴⁶“Kuvvetli aile” tanımı için bkz. Emine Aykenar, **Boşanmalar**, 11 Temmuz 1973 Yeni Asya.

karşılaşmıştır. Kendisini tanımlayan tüm güzel özelliklerini yitirmiş ve eski günlerine dair hafızasındaki her şey silinip unutturulmaya çalışılmıştır.

“Göge uzanan dallarda biriken karlar kadar beyaz” olan kadının, geçmişine dair hiçbir şey hatırlamaması sağlandığı gibi ‘şuursuzlaşması’ (Güneş, NİLGÜN (4), 11 Ocak 1973 Yeni Asya) için de büyük çaba sarf edilmiştir. Müslüman kadın böylece her geçen gün kendi benliğine yabancılaştığı gibi anlamlandıramadığı bir süreci de yaşamak zorunda kalmıştır. “Birçok kötü tesirler” ve “kültür sömürgeciliğine dayalı akımlar”, Müslüman hanımların “utanma hissiyatlarını” öldürmüşlerdir (Aykenar, Ahlak Güzelliği, 21 Temmuz 1973 Yeni Asya). Bunu da genç nesle ulaştıkları yollarla yapmaya çalışmışlardır. “Müstehcen filmler, resimli romanlar, mecmualar ve her çeşit zararlı neşriyat”, manevi cinayetlerine yardımcı olmuştur (Aykenar, Ahlak Güzelliği, 21 Temmuz 1973 Yeni Asya). Ancak Müslüman kadının kendisine uzanan “o kara elleri” etkisiz kılabilceği ve bu yok ediliş projesine karşı mücadele edeceği zaman gelmiştir. Bu projeye karşı verebileceği en güzel cevap olarak da İslam’a yeniden geri dönmesi ve bu geri dönüşünün en önemli işareti olan örtüsüne sarılmasının gerekliliği özellikle kadın yazarlar tarafından gazetelerde yoğun bir şekilde işlenmiştir. Başlatılan mücadelede büyük zorluklarla karşılaşılsa da kararlılıkla hareket edildiği takdirde kabuslu rüyaların sona ereceği, “dupduru sabahlara uyanılacağı” ve işte tam da bu noktada kurtuluşun gerçekleşeceği belirtilmiştir. Ancak hedeflenen kurtuluşun büyük ölçüde kadının azim ve isteği ile gerçeğe dönüşebileceği de bilhassa hatırlatılmıştır:

Ey Müslüman kız kardeşim! Burada en büyük vazife senin uhdene düşmekte. Seni senden uzaklaştıran, seni mâzinden koparan, seni dininden, îmânından koparan, seni Allah’ından, Kur’anından habersiz, seni bomboş bir süs bebek gibi yetiştiren kasıtlı, sinsî neşriyat ve propagandalara kapılma!.. Sen bir Müslüman kıızı, sen bir İslam kadınısın. Şerefliyin, izzetlisin, namus, iffet ve yüksek ahlâk timsalisin. Sen mini etek giyemezsin. Sen sokaklarda o kıymetli vücudunu çırıl çıplak teşhir edemezsin. Sen hayâ, sen hicap sembolüsün. Senin hayâ perdelerini, hicap duygularını parçalamak isteyen, seni nursuz hristiyan kadınlarına madam ve matmazellere benzetmeye çalışan fikre karşı yükselteceğin mâneviyatını kal’a yapmalısın. (Şenler, t.y., s. 42).

Örtünme, sözü geçen bu isteği ve azmi uyandırabilmek ve canlı tutabilmek adına ilk nesil tarafından Kuran referans gösterilerek ele alınmıştır. Kuran’da yer alan ayetlerle

savunulan ve bu sayede kesin bir meşruiyet zeminine oturtulan örtünme, imanın gereği ve ahlâkın koruyucusu olarak sunulmuştur. Buna ek olarak kadının sahip olduğu bazı özellikler ve bunların yaratacağı muhtemel tehlikeli sonuçlar gösterilerek örtünmenin neden dinin kesin emirleri arasında yer aldığına açıklayıcı bir tavır benimsenmiştir. Örneğin Bekir Topaloğlu, *İslâmda Kadın* adlı çalışmasında kadının sahip olduğu birtakım özelliklerin yaratacağı istenmeyen sonuçlar açısından örtünün bir çare olduğundan bahsetmiştir:

Kadın, heyecanlarıyla yaşayan, kalbi değişken ve ruhu bendsiz nehir gibi akan bir canlıdır, dolayısıyla hem bu nehre malik olabilmek hem de bu nehri bendlemek için bir çare vardır, o da örtüdür (1980, s.187).

Örtünme emrine riayet ile kişinin hem bu cemiyet içinde hem de ahirette mutlu bir şekilde yaşayabileceği anlatılmıştır.⁴⁷ Tekrar eski benliğine dönebilmesi için ise güçlü bir bilinçlenmeye ihtiyaç duyduğu köşe yazılarında işlenmiştir. Bu bilinçlenmenin öncelikli hedefi de neye ya da nelere muhalif olunduğunun çok iyi bilinmesi olduğu için kolay ve açık bir gösterge belirlenmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde incelediğimiz gibi Cumhuriyet'in ilanının ardından yeni rejimin ve daha sonra Kemalist kadınların hedefindeki karşıtlık “peçe” olurken; İslamileştirme projesinde bu gösterge “mini etek” olmuştur. Dini bir emir olarak savunulan örtünme ile anlatılmak istenen karşıtlığı ortaya koyabilmek adına bu dönemde sıklıkla mini etekten yararlanılmıştır. Mini etek giyen kadınlar, köşe yazılarında sert bir dille eleştirilmiş ve sokaklarda rastlanan bu kıyafetten duyulan rahatsızlık bu yazılarda ele alınmıştır:

...sokak ve caddelerimiz hâlâ mini elbiseli genç kız ve kadınlarla dolup dolup boşalmakta berdevam... Bu denli kepaze kıyafetleri giyen genç kız ve kadınlar her geçen gün ahlâkın biraz daha bozulmasına, yâni en denî ahlâksızlıkların doğmasına sebep olmaktadır. (Şenler, Mini Etek, 8 Haziran 1967 Bugün).

⁴⁷Göle, İslamcı hareketlerin kadını örtünmeye çağırmasını o dönemde ortaya çıkan unsurlardan biri ile “cinsiyetlerin belirsizleşmesi” yani “unisexleşmek” ile de ilişkilendirmektedir.” Bir çeşit eşitleme, benzeşme ve hiyerarşilerin hem cinsiyetler hem de nesiller arasında kırılmasına doğru bir talep” olduğundan bahseden Göle, İslami hareketin tam da 1968’den sonra geldiği ve yeniden bir hiyerarşiler silsilesi getirmek istediği üzerinde durmaktadır. Örtünme de kadınlığın daha çok vurgulanması açısından oldukça işlevsel görünmektedir. Bkz. **Mahrem’in Göçü Nilüfer Göle**, Söyleşi: Ayşe Çavdar, Hayy Kitap, İstanbul, 2011, s. 76-77.

Başörtüsü, ahlâkın sembolü olan kadının namusu olarak görülürken; mini etek vücudun teşhirini kolaylaştıran ve kadının iffetini lekeleyen Batı'dan ithal edilen bu nedenle de İslamiyet'e ve milli kültüre aykırı bir kıyafet olarak görülmüştür. Oysaki başörtüsü kadını güzelleştiren, cemiyet içindeki saygınlığını arttıran ve en önemlisi kadının “İslam kadını” olduğunu ilan eden yegâne parçası olmuştur. Bu asıl parçasından vazgeçtiği günden itibaren ise yaratılış olarak “zayıf” ve “nazik” olan kadının her türlü tehlike ve kötülöklere karşı korumasız hale geldiği özellikle üzerinde durulan konular arasında yer almıştır. Her geçen gün İslam'dan uzaklaşan kadının, “İslam nizamı”na aykırı düşecek bir giyim şeklini benimsediği ve yüzyıllardır kendisine ait olan başörtüsünü unuttuğu tespitinden hareket edilmiştir. Bu nedenle de öncelikle ailenin ve cemiyetin temel direği olan kadının özüne dönmesi ve kendisine ait olanı yeniden hatırlaması ya da benimsemesi, zincirin ilk halkası olan kadının kurtuluşunun sağlanması yolunda oldukça önemli kabul edilmiştir. Kadın ve anne olarak kadının yetiştirdiği “imanlı ve ahlâklı” yeni nesil ve bu neslin oluşturduğu cemiyet şeklinde bir zincirin halkalarını oluşturan bu üçlü yapının birbirine bağlı olduğu 1970'lerin temel söylemi olmuştur.

Kadınların örtünmeye çağırılması, yalnızca cemiyetin geleceği ya da Batı karşıtlığı üzerine bir kimlik inşa etme çabası ile sınırlı tutulmamıştır. Dinin de bu mücadeleye katılmayı emrettiği belirtilmiştir. Hakikati kendi kendine göremeyen kadınların var olduğunu bile bile susmanın dinen uygun olmadığı ve hatta bunun suça ortak olmakla aynı anlama geldiği anlatılmaya çalışılmıştır. Bu “nemelazımcılığın” ya da hakikat karşısında susmanın sonucunun şer getireceğinin muhakkak olması nedeniyle bedeli ne olursa olsun “haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır” hadisinin düstur edilmesi gerektiği salık verilmiştir⁴⁸ (Şenler, 2011, s. 57-58). Kişinin yalnızca kendisini kurtarması ve ihtiyacı olan diğer insanları umursamamasının mümkün olamayacağı; çünkü kurtarılmayı bekleyenlerin onun evlatları ya da öz kardeşleri olduğu hatırlatılmıştır. Şule Yüksel Şenler, bu durumu “yangın” metaforu ile anlatmıştır:

Farzedin ki, evinizde yangın çıkmış.. Kızgın alevler, saçakları dahi sarmış..
Siz, can havliyle nasılsa kendinizi dışarı atıp, yanmaktan kurtarmışsınız..
Fakat içerde evlâtlarımız, yahut öz kardeşlerimiz var.. Bir ana veya abla
olarak evlâdlarınızı yahut kardeşlerinizi o yangından kurtarmak istemez

⁴⁸Tebliğ misyonu ile birebir bağlantılı bu bakış açısı, üçüncü bölümde inceleyeceğimiz “ikinci nesil İslamcı kadınlar”da özellikle 2000’li yıllara doğru gelirken etkisini ve gücünü yitirmeye başlamıştır.

misiniz? Nasılsa ben kurtuldum. Onlar beni ilgilendirmez diyebilir misiniz? (t.y., s. 82).

Cumhuriyet ile yaratılmaya çalışılan kadın imgesine karşıtlığını anlatmanın yanında örtünme, bu dönemde İslamcı hareket içerisinde “dava” misyonuna uygun hareket eden kadın aktörler için “dışarı çıkış”ın da “vizesi” olmuştur. Ancak doğru bir şekilde örtüldüğü takdirde başlatılan “İslamileştirme Projesi”nin içerisinde yer alabilecek ve kurtuluşa doğru giden yolda yürüyerek bu kutsal vazifeye hizmet etmenin onurunu yaşayabilecektir. Dolayısıyla öncelikli ve en önemli şart, örtünmektir. Bu birincil şartın yerine getirilmemesi, İslami bilincin oluşmadığını gösterdiği gibi dava için mücadele edebilme olanağını da ortadan kaldırmaktadır.

2.2.3. Ailenin ve Cemiyetin Düzeni Adına Geleneksel Rollerin Hatırlatılması

“İlk nesil İslamcı kadın” kimliği açısından geleneksel kadın-erkek rolleri ve bu rollerin cemiyet için taşıdığı önem, özellikle vurgulanan konular arasında yer almıştır. Geleneksel rollerin sorgulanmadığı aksine unutulduğu düşünülen geleneksel rollere geri dönüş çağrısında bulunduğu bu dönemde, kamusal alana çıkış da kadın aktörler için daha önce bahsedildiği gibi bu amaç çerçevesinde meşruiyet kazanmış ve daha da ötesine giderek kutsal bir vazifeye dönüşmüştür. Kadının görev ve sorumluluklarını, modernleşmenin yarattığı “şuursuzluk” nedeniyle yerine getirememesi cemiyetin içinde bulunduğu kötü gidişatın nedeni olarak görülmüştür. Öncelikli rolü eve ve anneliğe dair olan kadının, kamusal alanda erkeklerle birlikte aynı işi yapmaya başlaması ve bunun için zorlanması, hem kadının yaratılışı açısından olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmış hem de cemiyetin en önemli unsuru olan aileler parçalanma aşamasına gelmiştir.

Kadının ve erkeğin aileye ilişkin görevlerini eksiksiz yerine getirmeleri “cemiyetlerin istikbâl garantisi” olarak görülmüştür. Ancak kadın da erkek de aile ile ilgili kendilerine verilen asli görevlerini unutmuşlar ve yeni neslin İslami terbiyeden mahrum yetişmesine neden olmuşlardır. Bugün cemiyetin elini kolunu bağlayan “maddeci felsefe”nin gençler arasında hızla yayılmasında bu mahrumiyetin sonuçları etkili olmuştur. Dününden ve bugününden habersiz yaşayan gençlik, böylece tehlikeli yollara sapmış ve kısa sürede bu “maddeci felsefe”nin esiri haline gelmiştir. Manevi açıdan hiçbir sorumluluk hissi taşımayan ve manevi ihtiyaçlarını farklı arayışlar içinde kısa süreli zevklerle doyurmaya

çalışan nesiller yetişir olmuştur. Bu gidişatı durdurabilmek için yeni nesli yetiştiren anne ve babaların çocuklarını küçük yaştan itibaren İslami terbiye vererek eğitmelerinin ve kurtuluşun tek yolu olan İslam nizamına uygun davranışlar kazanmalarını sağlayarak yetiştirmelerinin zorunlu olduğu anlatılmıştır.

Ebeveynlere ailede eşit rol dağıtımı yapılmış gibi görünse de kadın ve erkek arasındaki ilişki bu dönemde eşitlik üzerinden değil; daha ziyade adalet üzerinden yürütülmüştür. İslamiyet'in zaruri gördüğü görev dağılımının her iki cins için de ideal olduğundan, bu nedenle de bu zarureti terk etmenin kadın ve erkeğin yaşamına ızdırap getireceğinden bahsedilmiştir. Birinin diğeri üzerinde egemenlik kurduğu bir ilişkiden söz edilmemiş ya da bu tür bir ilişkinin varlığını anlatacak örnekler verilmemişse de bir tamamlayıcılık modeli üzerinden hareket edilmiştir. Kadın ve erkeğin doğalarının farklı olduğu ve bu farklılığın da her iki cinsin de yaşamını sürdürebilmesi için birbirine ihtiyaç duymasında etkili olduğu belirtilmiştir. Yaratılış olarak birbirlerinden farklı meziyetlere sahip olmaları nedeniyle birbirlerini tamamladıkları üzerinde durulmuştur:

...

Erkek ve kadının medeniyetteki yerleri, birbirlerini tamamlamaktadır. Onlar her bir makinanın parçaları gibidir. Her bir parçanın yeri ve vazifesi ayrıdır. Eğer parçalardan birisini ötekinin yerine takar yahut bir parçayı yerinden çıkarırsak makine hiçbir zaman çalışamaz. Her iki parça da birbirine muhtaçtır. Kadın erkek eşitliğinin asıl anlamı bu olmak lazımdır, yoksa erkeğin yaptığı her işi kadının da yapması demek değildir. Onların medeniyet makinasındaki yerleri bellidir. Herkes kendi vazife sahasından çıkmadığı sürece medeniyet çarkı döner ve yükselir. (Aykenar, Kadın Erkek Eşitliği, 5 Temmuz 1973 Yeni Asya).

Fıtrata ilişkin bu kabuller, eşler arasında hiyerarşik ilişkinin meşrulaşmasına, “farklılık” vurgusunun “eşitlik” söylemini geçersiz kılmasına yardımcı olmuş ve bahsedilen tamamlayıcılık modeli ile erkeklerin dışarıya kadınların içeriye yönlendirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır (Şefkatli Tuksal, 2001, s. 495). Kadının bir meslek edinerek çalışma yaşamına katılımına bu nedenle pek sıcak bakılmamış ve ilk nesil için kadının evde kalması hem kadının yaratılışı hem de ailenin dirlik ve düzeni açısından daha makbul görülmüştür:

...

Bugün geçirilmiş bulunulan tecrübeler göstermiştir ki, kadın evi ve çocukları için yaratılmıştır. Fıtratı buna daha elverişlidir. O'nu yedek parça gibi iş hayatına atmak, sokağın çirkin, süfli ve karışık hayatına mahkum etmek bir hak değil, bir esarettir... O'nun gerçek yeri, sıcak yuvası, hakiki vazifesi de çocuklarının mürebbiliği, evinin koruyuculuğudur. Kadına bu hakları iade etmeyenler cemiyete en büyük ihaneti yapanlardır (Aykenar, Anarşinin Kökü, 17 Aralık 1973 Yeni Asya).

Kadının sokağa dökülmesi ve yukarıda bahsettiğimiz zaruretin terk edilmesi ile birlikte sevgi ve disiplin kaybolduğu gibi “anarşi ve sokak kavgaları”nın başladığı ileri sürülmüştür. Evin temel direğinin yaratılışına aykırı bir şekilde yerinden oynatılması ailenin sallanıp dağılmasına ve dağılan her bir parçanın kendi başına, başıboş ve serseri bir hayatın günlük kahramanı olmasına neden olmuştur (Aykenar, Anarşinin Kökü, 17 Aralık 1973 Yeni Asya). Aile düzeninde yaşanan çarpıklıklar ve çöküntüler, cinslerin kendilerine ait olmayan işleri yüklenmelerinin sonucunda ortaya çıkmıştır (Aktaş, 1980, s. 59-60). Kadın evin dışına çıkararak çalışmaya başladıkça hem beden hem de ruh sağlığı açısından olumsuz sonuçlarla karşı karşıya kalmış ve en önemlisi de gelir elde etmeye başlaması ile birlikte eşine olan güvenini ve saygısını yitirmeye başlamıştır. Bu durum, ailenin kendi içinde huzursuzluk yaşamasına neden olduğu gibi işsiz erkeklerin de sayısının her geçen gün artarak toplumsal bir infial yaratacak hale gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla kadının evin dışına çıkarak çalışma yaşamına katılımının desteklenmesinin sanıldığı gibi aksine kadının özgürlüğünü kazanmasına ya da kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasına yardımcı olmadığı yalnızca maddeci dünya görüşleri listesinde yer alan kapitalizmin devamlılığına işaret ettiği üzerinde durulmuştur.⁴⁹

Eşitlik tartışmalarının yaratılış özellikleriyle ilişkilendirilerek sonlandırılmaya çalışıldığı bu dönemde, kadın hakları da İslami bir söylem ile ele alınmıştır. İslamiyet'in kadınların haklarını en uygun şekilde koruduğu ve kadının fıtratı ile uyum içinde olan emir ve yasaklar koyduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Feminizm, sistemin araçsallaştırdığı ve bu nedenle de mutsuz bir halde yaşayan kadınlar tarafından yaratılan ve en az komünizm kadar kötü ve maddeci bir ideoloji olarak görülmüştür (Marangoz ve Tozduman, 1998, s. 41-42-73-74-75). Bu bağlamda ilk neslin çizgisinde, ataerkil bağların toplumsal kurgu içerisinde nasıl bir yer edindiği ya da ailedeki döngüde

⁴⁹Ayrıntı için bkz. Bakiye Marangoz-Aysel Zeynep Tozduman, **Ne Dediler?**, Eslek Matbaası, 1998.

kadının rollerinin ve bu rollerin yüklediği görevlerin hangi anlama geldiği tartışması yapılmamıştır. İslami bilincin dirilişinin sağlanması ve kurtuluş vurgusunun ağırlığı, geleneksel kimliğin yerleşmesinde oldukça etkili olmuştur.

Sonuç olarak 1960'ların sonlarından itibaren ortaya çıkan "ilk nesil İslamcı kadın" kimliği, "cemiyet" odaklı bir söylem geliştirmiştir. Cemiyetin, Tanzimat'tan itibaren başlayan modernleşme hamleleri nedeniyle derin bir ahlâki yozlaşma ile karşı karşıya olduğu ve bu sürecin özellikle Cumhuriyet ile en üst seviyeye ulaştığı üzerinde durulmuştur. Bu nedenle de "kurtuluş" ve "kurtarma (ya da hidayete ulaşmasına yardımcı olma)" temaları, kullanılan söylemin içine özenle yerleştirilmeye çalışılmıştır. "Dışarı çıkış" da bu anlamda meşruiyet ve kutsallık kazanmıştır. Muhalifliğin görünen yüzü olan örtünme ve örtünme çağrısı, İslamileştirme projesinin en önemli kısmı olduğu gibi Cumhuriyet'in yaratmaya çalıştığı kadın kimliğine karşıtlığı anlatması noktasında oldukça işlevsel olmuştur. Tebliğ amacının ön plana çıktığı bu dönemde, kadınlara yalnızca örtünmeleri değil; aynı zamanda cemiyetin temel taşı olarak görülen ailenin devamlılığı adına ev ve aile ile ilgili görevlerini yerine getirmelerinin de önemi anlatılmıştır. Şule Yüksel'in öncülüğünde başlayan bu ilk dışarı çıkış, İslamcı kadınların ilk neslinin doğuşuna işaret ettiği gibi ilk hareketlilik olarak da 1980 sonrasına bir birikim sunmuştur.

Kolektif kimliğin oluşumu için oldukça önemli olan "öteki" kurgulanmış ve daha önceki paragraflarda bahsettiğimiz gibi bu "öteki" ilk nesil İslamcı kadınlar için modernleşmenin en keskin evresi olan Cumhuriyet'in ilanının ardından yaratılan "yeni kadın" olmuştur. Mücadele edilenin ne ya da kim olduğu noktasında biraraya geldikten sonra modernleşmenin yarattığı olumsuz sonuçlar etrafında oluşturulan ve oluşumu 1980'li yıllarda da devam eden "öteki" sayesinde "homojen bir görüntü" de ortaya çıkmıştır. Bu görüntü, 1970'lerde gazete-dergi yazıları ve romanlar aracılığıyla hissedilirken; 1980'lerde üniversite kampüslerinde eylemlerle ve toplu yürüyüşlerle belirginlik kazanmıştır. Dolayısıyla İslamcı kadın kimliğinin görsel boyutuna, asıl olarak 1980 sonrası dönemde rastlanmıştır. 1990'lı yılların sonuna doğru ise yine yazı çalışmaları ağırlık kazanmış, bu kez kendi yaşamları ile ilgili kaygılarını işledikleri ve yer yer iç çelişkileri ile şekillenen roman ve öyküler kaleme almışlardır. Roman ve

öykülerine konu olan kahramanlar, bir ideal uğrunda mücadele ederken bir çatışmanın ya da bir çıkmazın içinde kendilerini bulan ve çıkışın yollarını bulmaya çalışan insanlar arasından seçilmişlerdir.

3. BÖLÜM

1980'DEN 2000'LERE TÜRKİYE'DE "İKİNCİ NESİL İSLAMCI KADINLAR": "GELENEKSEL"DEN "RADİKAL"E

3.1. 1980-1991 DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE SİYASAL ATMOSFER

1970'lerin sonlarına doğru hükümetleri basiretsiz kılan şey, toplumsal huzursuzluk ya da sokaklardaki şiddetten çok sürekli bir dış ödemeler dengesi açığı, dış girdilere bağımlı bir sanayi ve dövizle bağımlı oluş gibi nedenlerden ötürü artan ekonomik bunalım olmuştur (Zürcher, 2011, s. 385). Koalisyon hükümetlerinin karar alma sürecinde yaşadıkları zafiyet ve yaşanan kısır çekişmeler, bu ekonomik bunalımın her geçen gün derinleşmesine neden olmuştur. 1973, 1977 ve 1979'da yapılan seçimler, meclisteki partilerin temsilinde önemli değişikliklere yol açıtıysa da ülkede siyasi istikrar sağlanamamıştır (Lewis, 2010, s. 19). Bu siyasi ve iktisadi istikrarsızlık, "kökü dışarıda olan ideolojiler"ın yarattığı kaos ve anarşi ortamı ve beraberinde getirdiği güçsüzlüğü öne süren ordu, 12 Eylül 1980'de yönetime el koymuştur.

Bürokrasinin sivil topluma karşı etkili bir galebesi (Boratav, 2005, s. 19) olarak değerlendirilen 12 Eylül'ün ardından parlamentonun ve hükümetin varlıklarına son verilmiş, siyasi partilerin faaliyetleri durdurularak parti liderlerine siyaset yapma yasağı getirilmiş, çeşitli sendikalar, gönüllü kuruluşlar ve dernekler kapatılmıştır. Devletin kuşattığı alanlar dışında siyasi faaliyetleri engelleme amacı taşıyan askeri müdahale, tüm toplumsal örgütlenmeleri bu şekilde dışarıda bırakarak sonra da bütün halkın siyasetten uzaklaştırılması ve genel olarak yönetim ilişkilerine karşı ilgisizleştirilmesi ekseninde hareket etmiştir (Çubukçu, 1996, s. 838). 1982'de yürütmeyi oldukça ön plana çıkaran yeni anayasa ile de toplumsal, siyasal ve ekonomik alanlarda dönüşüm hedeflenmiş ve bir depolitizasyon sürecine girilmiştir. 1961 Anayasası tümüyle ortadan

kaldırılarak “geriye çekilme/konsolidasyon” işlemi bütünlenmiştir⁵⁰ (Kahraman, 2010, s. 222).

Otoriter ve “hiyerarşiye saygılı” bir anlayışın serpilip yeşerebilmesi için gerekli ortamın hazırlanabilmesi adına devlet ve toplum arasındaki bağın bu şekilde kopuşu, belirlenen hedefe ulaşma açısından oldukça önemli bir adım olmuştur. Yeni bireyin yaratılmaya çalışıldığı bu dönemde siyasal hayatta ortaya çıkan boşluk, yeni parametrelerin belirlenmesini ve yeni söylemlerin oluşmasını mümkün kılmıştır⁵¹ (Arat, 2009, s. 633).

Ekonomik alanda uluslararası kapitalizmin içine düştüğü krizi atlatabilmesi için “çevre”nin desteğine ihtiyaç duyması neticesinde “yeniden yapılanma” adı altında uygulanan politikalar çerçevesinde ağır sanayi, devletçilik, merkezden gelişme hedeflerinin yerini piyasa ekonomisi, özelleştirme, yerinden yönetim, globalleşme gibi yeni hedeflere bırakması, siyasal alanda merkezin yeniden düzenlenmesine yönelik anayasal ve yasal düzenlemelerin yapılması, kültürel alanda da mevcut sağ ya da sol ideolojilere karşı laiklik ilkesini yumuşatan “Türk-İslam Sentezi” politikasının uygulamaya sokulması ile yeni bir düzenleme projesi başlamıştır (Erdoğan Tosun, 2002, s. 291; Göle, 1998, s. 16-17; Tekeli, 2010, s. 23). Bu yeni düzenleme projesini anlatan “Türk-İslam Sentezi” eşliğinde uygulanan otoriter neo-liberal politikalar ile yeni bir birey tanımı yapılmış, siyasal iktidarın niteliğinden toplumsal ilişkilere kadar kapsamlı bir yapısal dönüşüm gerçekleştirilmiştir.⁵²

Rejimin sağ-sol eksenlerinden kaydırılması veya bu eksenlere kaymasını önleme çabası, 1980 sonrası dönemde özellikle komünizme kalkan olabilecek politikalar uygulanmasının yolunu açmış ve bu nedenle “birleştirici bir unsur” olarak dini öğeler ön plana çıkarılarak bu işlevi yerine getirecek bir yapılanmaya büyük önem verilmiştir.

⁵⁰Bu konuda karşılaştırmalı bir bakış açısı için bkz. Bülent Tanör, **İki Anayasa 1961-1982**, Beta Yayıncılık, İstanbul, 1986.

⁵¹Türkiye, o günden başlayan ve uluslararası kamuoyuyla da örtüşen, birbiriyle ilişkili insan hakları, çevre, barış hareketi, yurttaş girişimi ve feminizm gibi toplumsal hareketlere sahne olmuştur. Küresel gelişmelerin yansımaları, siyasal ve toplumsal farklılaşmanın derinleşmesini tetiklediği gibi “tek bir eğilimin dönemin hikayesini tek başına anlatma kabiliyeti” azalmıştır (Findley, 2011, s. 305).

⁵²İşçi sınıfının örgütlülüğünü parçalamak, devrimin önüne geçmek ve 24 Ocak Kararları’nın herhangi bir sorunla karşılaşmadan uygulanabilmesi için “Türk İslam Sentezi” özellikle Özal dönemi politikaları ile projeden ziyade bir ideoloji haline gelmiştir.

1920'lerden veya 1930'lardan farklı olarak dini oluşumlar, teşvik edilerek bu oluşumlara devlet desteği sağlanmıştır⁵³ (Arat, 2009, s. 639). Toplum eylemliliğe sürükleyen ideolojilerden kurtulmanın ve sınıf çelişkilerinin sınıf mücadelesine dönüşmesine engel olabilmenin yolunun, devlet kontrollü İslami tedbirler almaktan geçtiğinin anlaşılması ile İslam, siyasal bir araç olarak yer yer kullanılmaya başlanmıştır (İlyasoğlu, 2000, s. 118; Çakır, 1996, s. 1214-1215; Mert, 2005, s. 415). Din, adeta toplumsal muhalefete karşı bir kalkan ve “toplumsal uyanış”ın önünü kesecek bir barikat olarak değerlendirilmiştir (Çubukçu, 1996, s. 840). Dini düzeni korumanın toplumu düzen altında tutmanın bir aracı olarak kullanan bir devlet anlayışı ortaya çıkmıştır (Laçiner, 1996, s. 400).

Kendilerine büyük ölçüde meşruluk tanınan İslamcı çevre, ekol, grup ve cemaatler faaliyetlerini daha rahat bir şekilde yürütebilme şansını elde etmişlerdir. İslamcı yayıncılık oldukça önemli bir gelişme göstermiş ve 1970'lerde İslam dünyasının önemli eserlerinin tercüme edilmeye başlanması ile “yeni bir müslüman entelektüel” sınıf ortaya çıkmıştır. 1923'ten 1946'ya kadar süren tek parti dönemi boyunca devletin sıkı gözetimi altında tutulan, 1950'lerden itibaren nispeten farklı yapılanmalara geçiş izni veren 1983 sonrası dönemde ise milli, laik ve homojen doğasıyla uyuşmayan ve sivil toplum hareketlerinin birbirleriyle yarıştıkları bir alan haline gelen (Göle, 2009b, s. 27) kamusal alan da resmi devlet söyleminden sıyrılarak İslami din, kimlik ve ahlâka ait temalarla hiç olmadığı kadar yakınlaşmıştır (Göle, 2009b, s. 20). Bireylerin ve gündelik yaşamın belirlenen şekilde “İslamlaştırılması” amacı ile 1981'den başlayarak okullarda din dersi zorunluluğunun getirilmesi, imam hatip liselerinin ve öğrencilerinin sayılarının artırılması, imam hatip lisesinden mezun olan öğrencilere üniversitelerin istedikleri bölümlerine girebilme hakkı tanınması gibi dini yönelimi güçlendiren pragmatik politikalar uygulanmıştır. İslamcı akımlara Cumhuriyet tarihi boyunca hiç olmadığı kadar özgürlük tanınmış ve İslamcı akımların devlet örgütlenmesi içinde etkinlik sağlamaları “bilerek ve isteyerek” yürütülen bir hareket olmuştur (Şaylan, 1987, s. 105-106).

⁵³Aynı makale için bkz. Yeşim Arat, “1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı”, Necla Arat, Türkiye'de Kadın Olgusu, İstanbul, Say Yayınları, 1995, s. 75-97.

1983'te iktidar olan ANAP ve Turgut Özal ile de dine olan ılımlı ve işlevsel bakışın devamı, bu düzenlemelerin işlerliğini ya da sürekliliğini sağladığı gibi İslamcı eğilimlerin yükselişini de hızlandırmıştır.⁵⁴ Ayrıca solun ve milliyetçiliğin, 1980'li yıllarda içine düştüğü kriz de bireysel ve toplumsal kimlik arayışı içindeki bireylerin dine yönelişinde etkili olmuş ve din, bireyler tarafından yeniden keşfedilmiştir (Çakır, 1996, s. 1215). Daha birçok içsel faktör sayabilmek mümkün olduğu gibi özel olarak Batı'da ama genel olarak bütün dünyada görülmekte olan dine dönüş dalgasının Türkiye'yi de etki altına alması gibi dışsal faktörler de rol oynamıştır⁵⁵ (Çaha, 2005, s. 479). Bir diğer dış faktör olarak 1979'da yaşanan İran Devrimi ve ardından İslam Cumhuriyeti'nin kurulması da her yerde olduğu gibi Türkiye'de de İslamcı hareketlerin önünde yeni ufuklar açmıştır (Çakır, 1996, s. 1214). 1984'ten itibaren yeni camilerin inşası, okul kitaplarında ve devlet denetimli radyo ve televizyonlarda dinsel içeriğin çoğalması, İslami yayınların ve kitabevlerinin sayısındaki artış, Ramazan ayında sigara veya içki içenlere saldırılması gibi olayların yaşanması İslami akımların yükselişini somutlaştırmış ve gerek Kemalist gerekse de sosyalist eğilimli basın bu yaşananlara dikkat çekmeye çalışmıştır (Zürcher, 2011, s. 416). Ancak İslamcı hareketlerin Türkiye gündeminde ağırlıklı olarak yer bulması, 1980 sonrası türbanlı öğrencilerin “modernizmin kalesi” olarak görülen laik eğitim kurumlarında belirgin bir şekilde ortaya çıkışı ile başlamıştır (Çayır, 2009, s. 50).

Uzlaşmaz kimlikler karşı karşıya gelmiş, laiklik, başörtüsü ve alan ihlâli tartışmaları bu dönemin temel gündem maddeleri olarak toplumun her kesimini etkilemiştir. En ilgi çekici ve şaşkınlık uyandıranı ise “otoriteye uyum gösterme alışkanlığına sahip” kadınların “en yüksek otoriteye” karşı tepkisel duruşları ve ilk defa böyle “sokağa dökülmeleri” olmuştur. Büyük kentlerde ve en modern üniversitelerde İslamcı kadın öğrencilerin başörtüsü yasağının kaldırılmasını talep etmeleri, Tanzimat'tan bugüne elde edilen laiklik ve batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz ve Kemalist modernleşme projesine yapılabilecek “en görsel meydan okuma” olarak değerlendirilmiştir (Göle,

⁵⁴1950 DP iktidarı gibi ANAP da siyasetin dönüşümünün simgesi olduğu kadar yeni toplumsal sınıfların ekonomik ve siyasal açıdan güçlü görünürlüğünü beraberinde getirmiştir (Göle, 2008, s. 89).

⁵⁵1980'lerin ortalarından itibaren belirgin bir şekilde hissedilen modernleşmenin yaşadığı kriz de bu dışsal faktörlerden biri olmuştur. Dinsel ve etnik kimlikler, kamusal alana taşınarak “aleniyet/temsiliyet” ve siyasete katılım talebinde bulunmuşlardır (Alankuş Kural, 1997, s. 5).

1991, s. 78; Göle, 2009b, s. 27). 1970’lerde başlayan bu başörtüsü talepleri, birtakım idari tedbirlerle durdurulmaya çalışılmış ve ikinci bölümde incelediğimiz gibi “ilk nesil İslamcı kadınlar”ın İslami bilinç uyandırma çabaları ile şekillenmiştir. Şule Yüksel önderliğinde gelişme gösteren bu hareketlilik, Kemalist kadrolar tarafından “geri dönüş” olarak adlandırılmış ve büyük tepki toplamıştır. Ancak bir mesele olarak tanımlanması, siyasi eklemlenmelerle “doktriner bir hesaplaşma”ya dönüştüğü ve rejim için tehlike olarak adlandırılmaya başlandığı 12 Eylül 1980 sonrasına denk düşmektedir. Bu dönemde kendilerine verilen vaizelik rolünü ve toplumu İslamileştirme misyonunu çok daha “militan” bir karaktere bürünerek ve gerek üniversite eğitimi gerekse de annelerinden farklı olmak adına anlam yükledikleri “türban” olarak anılmaya başlayan başörtüleriyle kamusal alana çıkarak yerine getirmeye çalışmışlardır. İslamcı hareketin hem yükselişinin işareti olmuşlar hem de neye-kime-hangi açılardan karşı olduklarını simgesel bir üçgen içinde anlatmışlardır.

3.1.1. 1980-1991 Döneminde Vaizelik Misyonu, Üniversite Eğitimi ve “Özgürlüğü Anlatan Bir İşaret” Olarak Türban

1980’li yılların siyasal ortamında hayatın İslamleşmesinin en belirgin yüzü, kadınların örtünmesi olmuştur (Göle, 2008, s. 105). Örtünme, İslami değerlere ve onun kadın için öngördüğü yaşama biçimine geri dönme talebinin simgesel ifadesi (Tekeli, 1988, s. 331) olarak 1980 sonrasında özellikle üniversite kampüslerinde görülmüştür. Öğrencilerin bir kısmı ailelerinin, yakın çevrelerinin bir kısmı da bağlı buldukları İslami cemaatlerin arzu ve onayı hilafına hatta zaman zaman onlarla çatışarak üniversitedeki derslerine İslami kıyafetlerle girme talepleri “türban sorunu” olarak adlandırılan süreci başlatmıştır (Çakır, 2000, s. 30).

İlk nesil İslamcı kadınlarla geleneksel rollere bakış açısından aralarında bu geçiş döneminde benzerlik görülen kadın öğrencilerin üniversitedeki derslerine bu kıyafetlerle girmeye çalışmaları, 12 Eylül’ün toplumu ve bireyleri “İslamileştirme” amacı ile uyum içinde görünse de üniversite gibi modernliğin tecelli ettiği alanlarda -ya da Göle’nin ifadesiyle modernliğin kaleleri’nde- görünmeleri kamusal alanın kuruluş felsefesi ile tamamen bir zıtlık içerisinde olması ve belirlenen sınırın aşılması nedeniyle kabul

edilmemiştir.⁵⁶ Nitekim Yükseköğretim Kurulu (YÖK) 20 Aralık 1982 tarihli Kıyafet Genelgesi ile üniversitede başörtüsünü yasaklama kararı almakta gecikmemiştir. İlk örnekleri görünen üniversitelerdeki başörtüsü yasağı, 15 Haziran 1984'te YÖK'ün "türban"ı, "modern kıyafet" olarak kabul etmesiyle ortadan kalkmakla birlikte 9 Ocak 1987'de YÖK Disiplin Yönetmeliği'ne eklenen "çağdaş kıyafet zorunluluğu" ile birlikte yeniden gündeme gelmiştir (Çakır, 2000, s. 58). Derin ve gergin bir çatışma ortamı da bugünlerde başörtüsü ve çoğulculuğu dışlayan kamusal alan üzerinden 1970'li yıllara göre çok daha sert bir üslup ile başlamıştır. Cumhuriyet'in laik kamusal alan modeli, 1980 sonrasında güçlü itiraz ve isyanların eşlik ettiği farklı bir eylemlilik ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. İstanbul Üniversitesi'nde yedi öğrencinin oturma eylemi ile başlayan ve 22 gün süren ilk türban eylemi, içerisinde farklı boyutları olan bir sorunu büyütebilecek dinamiklere sahip ve bu açıdan çok da hazırlıklı olunmayan bir sürecin başladığını göstermiştir.⁵⁷ Ümit Aktaş, "Sistem ve Toplumsal Bilinçaltı" adlı çalışmasında, bunun dışarıda kalan "kalabalıkların kimlik arayışlarının baskını" olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

Reel anlamda varılamayan çağdaş-batılı uygarlığa mensubiyetini kendi içinde şizofren bir bölünmeye giderek, aşağıladığı ve gerici ilan ettiği kendi tarih öncesine (cumhuriyet öncesine) ait kimliği bastırarak oluşturmaya çalıştığı egemen bir üst kimlik kurgusuyla gerçekleştirmeye, daha doğrusu bu yolla Batı karşısında hissettiği eziklikten kurtulmaya çalışmıştır. Emperyalist olmadığı için batılılaşamayan sistem bu sorunsalını kendi içinde kurduğu emperyalist ilişkilerle gidermek isterken, tanımlamak ya da değiştirmek istediği kitleleri ötekileştirme yoluna gitmiştir. Seçkinci yaklaşımlarla beslenen geliştirilmiş yapay bir üstbenlik, ilk görece özgürlüklerle birlikte Cumhuriyet'in ilk yıllarında köylere hapsedtiği, bodrumlara ve çatı aralarına tıkadığı tarih öncesi kalabalıkların kimlik arayışlarının baskınına uğramıştır. (1998, s. 438)

Oturma eylemleri, açlık grevleri ve imza kampanyaları ile başlayan hareketlilik, ısrarlı ve kararlı bir duruşun ilk işareti olduğu gibi modernleşme dinamiklerine ve kadının "gövdesel, toplumsal ve siyasal görünürlüğü"nü şekil verdiği kamusal alanın pürüzsüz yapısına kökten bir meydan okuma olarak değerlendirilmiş ve Türkiye'nin yeni bir

⁵⁶Benzer şekilde 1990'lı yılların başından itibaren oylarını büyük oranda arttırmayı başaran RP'ye uç noktalara varmadığı sürece devam eden olumlu bakış, 1996'da iktidar koltuğuna oturmasının ardından hassas dengenin arzu edilenin dışına çıkacak şekilde bozulması 28 Şubat'ı da beraberinde getirmiştir.

⁵⁷Ruşen Çakır'a göre, türban sorununun "dinsel boyut", "siyasal boyut", "insan hakları boyutu" ve "toplumsal cinsiyet boyutu" olmak üzere başlıca dört boyutu bulunmaktadır (2000, s. 58-59).

zaman dilimine girdiğinin önemli göstergelerinden biri olmuştur. Başörtüsünün geleneksel olarak namus sembolü olduğu, “kendinden emin modernleşme” boyunca taşra ve/veya alt sınıf statüsünü gösterdiği halde 1980’li yıllarda anlam değişimine uğrayarak “eyleme dayalı bir inancın sembolü” haline geldiği görülmüş ve çok da aşına olunmayan bu yeni çıkış, “itaat ifadesi olarak gelenekselciliğe değil; gerçek İslami duruşun klasik, orijinal ve asıl yorumuna dönüş” anlamına gelmiştir (Özdalga, 2007, s. 162). Alankuş Kural’ın ifadesiyle; “...artık kendilerini temsil eden ‘türbanın’, modernist söylem içerisinde ‘başörtüsünün’ metonimik olarak çağırıldığı ezilen, aşağı sınıftan ya da kırsal kökenli, evine hapsedilmiş, gölge kadını değil; öz-güvenli, eğitilmiş, kentli(leşmiş), kamusal alana katılan, gerektiğinde eyleme duran yeni müslüman kadını çağırması” sağlanmaya çalışılmıştır (1997, s. 23). Laiklik ve laikliğin somutlaştığı bir alan olarak kamusal alana dair sorunsallaştırma eğilimi de bu ekseninde ortaya çıkmış ve günümüze dek bu ekseninde gelişmiştir. Batılı ve laik yaşam tarzını sorunsallaştırarak kamusal alanın İslami değerler çerçevesinde ahlâkileştirilmesini savunan İslamcı hareket (Suman, 2009, s. 75-76), kamusal alanın sınırlarını eğitim hakkı ve inanç özgürlüğü söylemi ile zorlamıştır. Ancak güçlü çekişilen en önemli konu, “mahrem”i temsil eden kadının kamusal alandaki yerinin nasıl meşru bir zemine oturtulacağı ve modernliğe muhalif-tepkisel tavrın nasıl belirleneceği ile ilgili olmuştur.

1980 sonrasında İslamcı kesimde İslam’ın kamusal alana taşınarak kamusal alanın kurumlarının İslami öğelerle donatılması ve yerellikten koparak “İslam Alemi” fikrinin gelişmesi olmak üzere başlıca iki ana konunun üzerinde durulduğu görülmüştür (Çaha, 2005, s. 477). Yaygınlık kazanan çeviri faaliyetlerinin de etkisiyle yeniden dünyaya açılan Türk İslamcılığı, “tekrar ümmet vurgusunu yüklenmeye başlamış, mağduriyet söyleminden biraz daha ütöpik, meydan okuyucu ve inşacı bir vurguya sahip olmaya başlamıştır” (Aktay, 2009, s. 1263). Siyasal bir nitelik kazanan İslam’ın temsil mekanı olan Necmettin Erbakan liderliğinde yeniden kurulan RP’nin, selefi Milli Selamet Partisi (MSP) ile arasındaki temel fark da Milli Görüş üst başlığını korumasına rağmen eski anlamında milliyetçilikle arasına mesafe koyması olmuştur (Mert, 2005, s. 415). İslamcı hareketin partileşen yüzünde yaşanan bu değişim, İslamcı kadınlar cephesinde gözlenen söylem ve duruş değişikliğinde de etkili olmuştur. İslami kurallara göre örtünen kadınların sayısı her geçen gün arttığı gibi gerek yazdıkları gerek eylemleri ile

kadınlar, İslamcı hareket içinde hiç olmadıkları kadar önemli ve etkin bir konuma yükselmişlerdir (Arat, 2010, s. 93). 1980’li yılların ikinci yarısından itibaren hemen hemen her cemaatin kapılarını her yaştan kadına geniş bir şekilde açtığı ve cemaatler bünyesinde kadınlara yönelik dernek, vakıf gibi kurumsallaşmalara gidildiği görülmüştür (Çakır, 2000, s. 28).

1970’li yılların milliyetçi-muhafazakâr temalarına ağırlık veren “ilk nesil İslamcı kadınlar”dan farklı olarak 1980 sonrasında milliyetçi-mukaddesatçı temalar söylem dışı bırakılmış, tevhid anlayışı ön plana çıkarılarak İslam’ın siyasallaşan yönünden ve ortaya çıkan farklı siyasal-düşünsel söylemden etkilenildiğini gösteren değişik tezahürler ile karşılaşmıştır. İlyasoğlu’na göre ise 1980 sonrası İslamcı hareketin daha önce altında yer aldığı geniş sağ yelpazeden kendini ayırıp ayrı bir siyasi çizgi olarak ortaya çıkmasında kadınlar merkezi rol oynamışlardır. İslamcı kadın kimliğinin ortaya çıkışı bu çerçevede içinde yer alan kadınlar açısından siyasi, kültürel, sosyal yönleriyle ve benlik düzeyinde yeni bir kimlik oluşumunu gündeme getirmiş; siyasi düzeydeki bu ayrışma ilk döneminde “moral” terimlerle ifadesini bulmuş ve kadınların “yeni tesettürü” hem erkekler hem kadınlar için İslamcı kimliğin tanımlandığı sınır açısından önemli olmuştur (İlyasoğlu, 1996, s. 754). Yine İlyasoğlu’na göre, Cumhuriyet’in etiği ve kurumlarıyla ilk geniş çaplı, çok boyutlu karşılaşmanın öznesi olarak kadınların şahsında İslamcı hareket, kendi kimliğinin taşlarını oluşturmuştur (1996, s. 754). Yeni tanımlar ve modernlikle ilk yakınlaşmalar başladığı gibi hem söylemsel açıdan hem de kullanılan metaforlar açısından farklılıkların ilk nüveleri hissedilmiştir. Örneğin örtünmenin tanımına yapılan ekler ya da kullanılan yeni kavramlar, zamanın dili ile bir ilişkinin başladığını göstermiştir.

Örtünme, geçiş dönemi olarak adlandırdığımız bu tarih aralığında farklı bir anlam dizgesi içine yerleştirilmeye başlanmıştır. 1960’ların sonlarına doğru Kemalist laiklik politikalarına muhalefetin yüzü ve “İslam kadını” tarifini anlatabilmenin en etkin yolu olarak yaygınlaştırılmaya çalışılan örtünme, 1980 sonrasında kadının cinsel meta olarak kullanılmasına karşı çıkışı da içinde barındıran bir içerik kazanarak tanımı ve kapsamı açısından genişletilmiştir. “Örtünün, ‘müslüman kadının kamusal alana çıkabilmesinin koşulu olduğu’ belirtilerek, onun, hakim anlatıda kurulduğunun tersine karanlığı çağırın

bir gösteren değil, aydınlığı çağıran, ‘özgürlüğü’ ifade eden bir işaret olduğu” (Alankuş Kural, 1997, s. 23) anlatılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet Dönemi’nde esaret ile eşleştirilen örtünme, 1980 sonrasında kadının bedeninin teşhirini önleyen ve bedeninin yalnızca kendisine ait olmasını sağlayan bir anlam kazanmıştır. Kadına ait bir alan yarattığı gibi onu kentin gürültülü ve kirlenmiş dokusundan da korumuştur (Esposito, 1998, s. 238). Erkeğin kölesi ya da ikincil bir kategoriye andırmaktan ziyade Allah’ın insanlar üzerindeki egemenliğini tanımayı ve egemenliğine teslim olmayı ifade etmiştir (Göle, 1998, s. 78). “Bedenin erkek bakış açısıyla kurulmuş piyasanın nesnelere olmak, dolayısıyla erkek egemenliğine esir olmak; moda uygun giyinip süslenmek, batının moda ve kozmetik merkezlerine boyun eğmek” (Gülnaz, 2000, s. 99) anlamına geldiği, oysaki yalnızca Allah’ın emri olduğu için örtünen üniversite öğrencisinin bütün bunlardan özgürleştiğini düşünerek Allah’tan başka hiç kimseye kul olmaması ve bu sayede tanıştığı sonsuzluk duygusunun ona büyük bir özgürlük sunduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda örtü, 1980 sonrasında öncesine göre farklı bir evrim geçirerek “türban” olarak anılmaya başlanmış ve hareketin simgesel ifadesi olmaya devam etmiştir. Serpil Sancar Üşür’e göre de kadın bedeni ve cinselliği üzerinde geliştirilen yeni ideolojik söylem, pasif ve suçluluğunu kabullenmiş konumdaki kadını aynı ‘örtünme’ ve ‘karşı cinslerin tecridi’ mekanizmalarını kullanarak bu kez toplumdaki cinsel yozlaşmaya, kadın bedeninin ve cinselliğinin metalaştırılmasına karşı bir ‘protesto sembolü’ne dönüşmüştür (Sancar Üşür, 1995, s. 139). Nitekim Yıldız Ramazanoğlu, örtünmenin Batılı kadının kamusal alanda varoluş biçiminin öncelikle bedeniyle oluşuna tepki anlamına geldiğini belirtmiştir:

Örtünme, Müslüman toplumların Batılı kadının kamusal alanda varoluş biçiminin öncelikle bedenleriyle oluşuna, erotik ve estetik rekabet ortamına açık bir meta olarak görülmelerine de tepki vermektir. (2005, s. 808)

Örtüsüyle de olsa kamusal alana bu çıkış, İslami olanı da kapsayacak şekilde eğitilmiş olmak, özel hayatta sorumlusu kılındığı ve yaratılış gayesine uygun sayılan görevlerinin bir uzantısı sayılabilecek mesleklerden birisine -doktor, hemşire, ebe, öğretmen, şair, edip, yazar, hatip gibi- İslami prensiplere riayet etmek kaydıyla sahip olmak gibi koşullara bağlanmıştır (Alankuş Kural, 1997, s. 33). Eşliğe ve anneliğe dair geleneksel rollerin ve toplumsal cinsiyet kalıplarının henüz sorgulanmadığı bu dönemde, “vaizelik”

misyonu öne çıkmıştır. 1970’li yıllarda başlayan vaizelik misyonu, belirlenen bu koşullar çerçevesinde çıkış vizesi alınan kamusal alanda 1980’li yıllar boyunca çok daha belirginlik bir şekilde sürdürülmüştür. Hatta Cihan Aktaş, bu yılları “vaaz dönemi” olarak adlandırmıştır.

Seksenli yılların ilk yarısında üniversiteye giremez olan pek çok başörtülü kızın potansiyel mesleği sanki vaizelikti. Seksenler bir vaaz dönemiydi zaten; dinini öğrenen her mümin, fırsat buldukça vaaz vermeye de gönüllü oluyordu. (2007, s. 48)

İslamcı hareket içerisinde kendilerine verilen bu vaizelik rolünü kadınlar, özellikle ahlâki yozlaşmanın en üst boyutlara ulaştığı düşünülen üniversitelerde yerine getirmeye çalışmışlardır. Esaret-örtü-özgürlük söylemi ile benzer şekilde, Cumhuriyet’in ilanının ardından “muallime hanımlar” olarak ideolojik yeniden üretimdeki yerini almak için kamusal alana çıkan kadın imgesinin karşısına, 1980 sonrasında vaizelik misyonunu üniversitelerde yerine getirmeye çalışan örtülü öğrenciler çıkmıştır. Henüz herhangi bir bireysel beklenti içerisinde olmayan; ama kamusal alanda kendilerine yer açmaya çalışan İslamcı kadınların üniversite eğitimi talebine üstlenilen bu vaizelik misyonu şekil vermiştir. Bu misyonun yerine getirilme aşamasında örtünen üniversiteli kadın öğrenci sayısındaki artışın da katkısı ile homojen bir görüntü ve dışarıda bırakılmışlığın yarattığı biz duygusunun belirlediği “kolektif kimlik”, özellikle başörtüsü yasaklarına karşı eylemsel duruş ile ortaya çıkmaya başlamıştır.⁵⁸ İslam’ın radikal ve politik yorumlarını benimsedikçe yakın çevreleri ile çatışmalara kadar varan bir farklılaşma sürecine giren üniversite öğrencileri, kendilerini ailelerinden ve geleneksel Müslüman halktan ayırmaya çalışmakta, geleneksel İslam’ı eleştirerek, İslami din bilgisini kaynaklara inerek ve yaşanılardan ayırarak sahiplenmektedirler (Göle, 1991, s. 86). Yıldız Ramazanoğlu 1980 sonrası dönemde İslamcı kadının bu şekilde ortaya çıkışını, “hayatı yeniden anlamlandırma” yolu ya da içinde bulunulan duruma bir cevap arayışı olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

⁵⁸Başörtüsü yasakları ve bu yasağa karşı yapılan eylemlerin şekil verdiği 1980’li yıllarda İslamcı kadınların yaşamında belirgin çelişkiler de gözlenmiştir. Örneğin Batı’ya ait tüm değerlerin kökten reddedilmesi karşısında modern ve laik eğitimin temel dayanağı olan üniversitelerde öğrenim görmek için mücadele edilmesi; bir yandan dini bilgiye, fıkha, hadis ve ayetlere yönelirken; Ali Şeraiti, Seyyid Kutup Cemalettin Afgani, Mevdudi okurken diğer yandan da Batılı düşünürlerle temas edilmesi bu çelişkilerden en önemlileri olarak belirlemiştir (Sever, 2006, s. 10).

İslamcı kadın olgusunun gelişmesinde modernleşmenin dünya ölçeğinde takındığı emperyal yaklaşımlar, sadece Avrupalı ve Amerikalı insanların hak ve hukukunu önceleyen hukuki düzenlemelere duyulan tepkiler de önemli rol oynadı. Çifte standartlı tavır alışlar, modernleşme dayatması altındaki Müslüman uluslarda kendi kuşatıcı değerlerini keşfetme zorunluluğunu ortaya çıkardı. Yaşanılan hayatı yeniden anlamlandırma yoluna gittiler. İslamcı kadınlar da bu büyük cevap arayışı içinde kendi argümanlarını ürettiler. (2005, s. 806).

3.1.2. Hayatın Yeniden Anlamlandırılması: “Militan Bir Duruş” ve Artan Tepkisellik

1980’li yıllar boyunca İslamcı kadınların işledikleri konular, içerik itibariyle büyük bir değişime uğramamış ve ilk neslin itiraz-eleştiri ekseninden çok da uzağa düşmemiştir. Benzer şekilde Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet ile en üst sınırına ulaşan modernleşme projesinin batılılaşma ile eş değer görülmesi, modernleşmenin asıl amacına ulaşabilmesi için dinin tüm boyutları ile dışarıda bırakılması ve özellikle Cumhuriyet’in yaratmaya çalıştığı “yeni kadın” tipi geçiş dönemi olarak adlandırdığımız bu dönemde de İslamcı kadınların karşıtlığının hedefi olmaya devam etmiştir.⁵⁹ Bu karşı çıkış ya da reddiye ile yeni icat edilen “söylemsel/eylemsel bir direniş kurmak değil; ‘zalimin’ ele geçiremediği bir şeyi yani Doğu’nun namusunu/iffetini temsil eden örtüye” sahip çıkmak amaçlanmıştır⁶⁰ (Alankuş Kural, 1997, s. 22). Örtü, “zalimin”, Müslümanı kendisine benzetebilmek için Müslüman kadının elinden almaya çalıştığı yegâne sığınak olarak tanımlanmıştır. Buradaki “zalim” de Emine Şenlikoğlu’nun “Bize Nasıl Kıydınız” adlı romanında bahsettiği, Müslümanlara büyük kötülükler yapan ve Müslümanları kendilerinden biri yapabilmek için ellerinden geleni yapmaktan çekinmeyen “emperyalist güçler” olmuştur. Şenlikoğlu, “Kimi kimden ayırmadılar ki?” sorusu ile başladığı cümlesinde emperyalist güçlerin “planlı, sinsice, kallesçe çalışmaları neticesinde aşağıdaki ağlanacak tablo”nun ortaya çıktığından bahsetmiştir:

⁵⁹Göle’ye göre İslamcı hareketleri modernleşmeye karşı bir tepki olarak görmek kolaycılıktır. İslamcı hareketlerin diğer birçok ülkede modernleşmeci süreçlerin sonucunda ortaya çıktığını belirten Göle, İslamcı hareketleri modernleşme süreçlerine bağlı olarak sosyal akışkanlığı ifade ettikleri ölçüde bir anlamda modernleşmenin ürünü olarak görmektedir (2009, s. 617).

⁶⁰Bu konuda ayrıntı için bkz. Meyda Yeğenoğlu, “Sömürgeci Fantaziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

- 1-Allah ile kul arasına girdiler...
- 2-Peygamberimiz ile ümmetinin arasına girdiler.
- 3-İslam'dan müslümanı soğuttular. İslam'ı kasdi olarak yanlış tanıttılar.
- 4-Müslümanlara, evliyaları üfürükçü, gerici gibi tanıttılar...
- 5-Ana-baba ile evladın arasına girdiler...
- 6-Karı ile kocanın arasına girdiler...
- 7-Muallim ile talebenin arasına girdiler...
- 8-Kardeş ile kardeşin arasına girdiler...
- 9-Evlerimize, gönüllerimize yerleşerek kendimiz ile kendi aramıza girdiler... (Şenlikoğlu, t.y., s. 228).

Emperyalist güçlerle tanışma, onların saldırısına uğrama ve yaptıkları kötülüklerin etkilerinin hissedilmesi bu geçiş döneminde de İslamcı aktörler tarafından Tanzimat'a kadar uzanan bir süreç olarak ele alınmıştır. Tanzimat'ın yine başlangıç olarak alındığı tüm değer, kurum ve kuruluşlarıyla Osmanlı'yı zapturapt altına alan Batı dünyasının zulümkârlığı uzun yıllar devam etmiş, ancak ilk kurtuluş hamlelerinin Çanakkale'de, Sakarya'da ve en nihayetinde İzmir'de başarılı olması sonucunda emperyalist güçler durdurulmuş; ama bu kez "düşman" hiç beklenmedik bir şekilde koynumuzdan çıkmıştır:

Biz, sen, ben, o, hepimiz,
 Bu topraklarda geldik dünyaya...
 Oynadık koştuk yalınayak,
 Gülerek.
 Masallar dinledik dedelerimizden
 Ağlayarak...
 Çanakkale savaşında, Sakarya'da, İzmir'de
 Daha nerde, nerde şehitler vermişiz,
 Çırpınarak...
 İzmir'de denize biz dökmüşüz düşmanı,
 Şimdi orda ağlıyoruz,
 Utanarak.
 Biz, susuz, uykusuz, anasız, babasız da kalmışız.
 Neler çekmişiz, neler...
 Gururlanarak oh demiş, rahat etmiş,
 Şaşkına dönmüşüz yeniden.
 Düşman koynumuzdan çıkmış bu kez!
 Almış ipe asmış binlerce baş,
 Alçaklaşarak...
 Elimizi başımıza vurarak sızlanmış sormuş durmuşuz;
 Biz bu devletin nesi oluyoruz, vatanın nesi.
 Sormuş,
 Kahırlanarak.

İşte şimdi devran değişti.
 O zaman sadece soruyorduk, şimdi yargılıyoruz,
 Kanunlara vurarak.
 Yılmayacak, başaracağız canımızı vererek,
 Bazen göklere yükselerek,
 Bizi ezen,
 Hangi çarkın dişleriyse kıracağız, hakkımızca
 Yükselerek. (Şenlikoğlu, t.y., s. 98-99).

“Zalim” ve “düşman” metaforları ile anlatılan, Müslümanlara Müslümanlık bilincini unutturan, emperyalist güçler ve dini siyasal-toplumsal mekanların dışında bırakan Kemalist modernleşme projesi olmuştur. Bu nedenle “zalim”e ve “düşman”a karşı etkin bir mücadele çağrısı dile getirilmiş ve kutsal öğelerle işlenerek sunulan bu mücadelenin temel amacı, İslami bilincin yeniden diriltilmesi olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla 1970’lerde “ilk nesil İslamcı kadınlar”da gördüğümüz gibi geçiş dönemi olarak adlandırdığımız 1980’li yıllarda da benzer bir söylem geliştirilmiştir. Ancak tepkisellik önceki yıllara göre çok daha belirginleştiği gibi sınırlar da keskinleşmiştir. Hayatın her alanı, “bakış açısının İslamleştirilmesi”⁶¹ amacına uygun düşecek şekilde yeniden düzenlenmeye çalışılmıştır. “Kapitalist ahlâka ve burjuva yaşantısı”na duyulan tepki nedeniyle olabildiğince “tek renkli, bireyi içinde kaybeden ya da görünmez kılan” ve İslamcılığın hedeflerini önceleyen bir hayat telakkisi ortaya çıkmıştır (Aktaş, 2007, s. 16-17). Bu “hayat telakkisi”nin içeriğini de kesinlikle uyulması beklenen “kutsal kurallar örgüsü” belirlemiştir:

“İpek başörtüsü örtülmeyecek, devlet memurluğu yapılmayacak, piyango bileti satın alınmayacak, bankaya para yatırılmayacak, içki satan bakkallardan alışveriş yapılmayacak... Namazlar zamanında kılınacak, gece namazlarına kalkılacak, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutulacak, Hacc ziyareti gerçekleştirilmeden önce herhangi bir dış seyahate çıkılmayacak... Hiçbir faaliyet ün, para, konum ve dünyevi bir amaç için gerçekleştirilmeyecek” (Aktaş, 2001, s. 25).

İslamcı hareketin içinde yer alan kadın ya da erkek aktörlerin karakteri ile ilgili davranışlarının bu kimliğe uymaması durumunda bu davranışlarından vazgeçmeleri gerektiği belirtilmiştir (Demir, 1998, s. 122-123). Yeşim Arat’a göre kadının olduğu

⁶¹Bakış açısının İslamleştirilmesi ifadesi Emine Şenlikoğlu’na aittir. Bkz. Emine Şenlikoğlu, **Biz Bu Vatanın Nesi Oluyoruz**, Mektup Yayınları, t.y., s. 7.

kadar erkeğin de hayatını belirleyen bu kutsal kurallar örgüsü, tanıdığı ayrıcalıklar göz önüne alındığında erkeğin bireysel seçim hakkını göreceli olarak daha az kısıtlamıştır (2010, s. 94); çünkü örtü kadınlar için başlı başına bir kimlik sunmuş ve bu kimlik, davranış şeklini de beraberinde getirmiştir (Demir, 1998, s. 122-123). Sesini lüzumundan fazla yükseltmemesi, gülümsememesi, gülümsemekten öteye geçmemesi, lüzumsuz el-kol hareketleri yapmaması gibi kurallara titizlikle uyulması beklenmiştir (Demir, 1998, s. 123). Kadın öğrencilerin üniversitede ve derslerde nasıl davranmaları gerektiği ise yine ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir. Ciddi ve ağırbaşlı bir profil çizmeleri ve derslerine katıldıkları zamanlarda arka sıralarda oturmaya dikkat etmeleri ve en önemlisi de tesettür kurallarına titizlikle uymaları gerektiği anlatılmıştır:

...Mesela kızların neredeyse hiç konuşmaması ve derslere katılmaması normal karşılanırdı. Ortalıkta fazla dolaşmamaları, her zaman ağır başlı ve ciddi olmaları, erkek arkadaş edinmemeleri, ideal bir tesettüre riayet etmeleri, sınıfta arka sıralarda oturmayı tercih etmeleri gibi beklentilerdi bunlar. Kızlar, okuldaki bu hava içinde, cemaatlerin de desteklediği bir ilke olarak “mahremiyet ve takva” sorumluluğuyla davranmak, okulda göze batmamak, hatta mümkünse varlıklarını belli etmemekle yükümlüydüler. (Şefkatli Tuksal, 2011, s. 220).

Batı ile arasındaki farklılığı ya da husumeti açık bir şekilde gösterme görevi, üzerindeki giysiden ses tonuna kadar detaylı bir şekilde belirlenen İslamcı kadına verilmiştir. Başka bir ifadeyle İslamcı akım, Batı modernizmi ile arasındaki mesafeyi ve başkalığı, “bireyin ilahi güce teslimiyeti, kadın-erkek birlikteliğinin ritüelleri ve kadın gövdesinin mahremiyeti” üzerine çizmiştir (Göle, 1991, s. 109). Bu amaçla kadınlara erkek aktörlerin “bacıları” olarak omuz omuza iman ve cihat yolunda birlikte mücadele etmeleri salık verilmiştir. “Allah rızası”na nail olma fırsatı sunan önemli bir imtihan ile karşı karşıya oldukları ve bu imtihan başarı ile atlatılırsa gelecekte kendilerini bekleyen refah ve saadet ortamı, adeta bir motivasyon kaynağı olarak sıklıkla işlenen temalar arasında yer almıştır.

1980’lerin ortalarından itibaren artan yayıncılık faaliyetleriyle de tüm bu meseleler üzerinde durularak kadına düşen görevin hem kutsallığı hem de önemi vurgulanmıştır. Kadınlara dini olarak neyin doğru neyin yanlış olduğu anlatılmaya çalışılmış özellikle kadının eş, ev kadını ve anne rollerinden bahsedilerek bu rollerin verdiği görevler, tüm

toplumsal görevlerin üzerinde görülmüştür.⁶² 1980'lerin İslamcılığını belirleyen kolektif idealler, her türlü bireysel ve dünyevi talebi sınırlandırmış ve bu açıdan eğitim ve meslek de kolektif İslami idealleri gerçekleştirmek için bir araç olarak algılanmıştır (Çayır, 2008, s. 87).

Eğitim, öğrenmek anlamında sahip olduğu dini anlam açısından makul görülmüştür. Ayrıca Müslüman bir kadının en önemli görevlerinden biri olan tebliğ görevini yerine getirebilmesi için eğitilmiş ve bilgili olmasının gerekliliği (Alankuş Kural, 1997, s. 32-33), diğer bir makul gerekçe olmuştur. Çalışma yaşamına katılımın ise derin ekonomik yetersizlikler söz konusu olduğunda ve ancak İslami şartlara -kadın ve erkeğin bir arada olmaması- uygun olduğu takdirde kabul görebileceği belirtilmiştir. İslam tarihinden alınan örneklerle Müslüman bir kadının nasıl giyinmesi ve davranması gerektiği işlenmiştir. Yine 1970'lerden farklı olarak bu dönemde, Osmanlı'nın gücünün doruklara ulaştığı dolayısıyla İslam'ın tam anlamıyla yaşandığı dönemlere ve bu dönemlerde yaşayan "pür tesettür" kadınlara değil; "Asr-ı Saadet Dönemi"ne ve "Asr-ı Saadet Dönemi"nde yaşayan kadınlara, özellikle de peygamberin eşlerine ve kızlarına gönderme yapılmıştır.

İslamcı kadınlara İslami bilinç uyandırma çabasında olan İslamcı hareketler, özellikle kadınlara yönelik yayınlanan gazete ve dergilerle 1980'lerin başından itibaren oldukça önemli bir mesafe katetmişlerdir. İmam Hatip Liselerini, İlahiyat Fakültelerini bitiren veya bu fakültelerde lisansüstü eğitim şansını yakalayarak İslam'ın asıl kaynaklarına erken yaşlarında ulaşma imkanı bulabilmiş kadınların sayısındaki artış da bu mesafenin katedilmesinde etkili olmuştur (Merçil, 2007, s. 116). Eğitim, İslamcı hareketin erkek aktörleri için kadının annelik ve dinsel görevlerinin bir gereği ve devamı olarak kabul görmüşse de kadınların bireyselleşme süreçlerine katkıda bulunmuştur (Göle, 1991, s. 112).

⁶² Bu konuda ayrıntı için bkz. Yeşim Arat, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı" Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, Dora Yayınları, Bursa, 2009, s. 625-643; Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme", Şirin Tekeli 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 73-90; Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", Şirin Tekeli 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 91-102; Hülya Demir, "İslamcı Kadının Aynadaki Sureti", Sel Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Kamusal alanda yeni bir söylem ve yükselen bir dinamiğin sözcüleri olarak 1980’lerde eklemlemeye çalışan İslamcı kadınların yanında, İslamcı akımlar tarafından Batı’ya ait bir ideoloji olarak adlandırılan, aile ve çocuğu hedef aldığı vurgulanan feminizm ve feminist kadınlar da kamusal alanda 1970’lere göre çok daha etkin bir şekilde boy göstermişlerdir. Bugüne kadar hiç olmadığı kadar kadın desteğine kavuşan feminizm, 1980 sonrası Türkiye’de kadınlar cephesinde yeni bir sorgulama sürecini başlattığı gibi karşı çıkışların dahi yer yer sessiz bir mutabakata dönüştüğü toplumun her kesiminden kadını etkilemeyi başarmıştır. Küresel gelişmelerin yansımaları ve her alanda dolaylı ya da dolaysız birbirini etkileyen değişimlerin yaşanması, bu etkilenmede tetikleyici olmuştur.

3.1.3. Tarihsel Küslüğün 1980 Sonrası Dönemde İlk Yakınlaşması: Feminizm ve İslamcı Kadınlar

1990’lı yılların başına kadar İslamcı kadınlar, yazılarında kadın kimliklerini İslamcı kimliklerinin gerisinde tutarak bağlı buldukları cemaatin taleplerini dikkate almışlardır (Merçil, 2007, s. 115). Kendilerini sürekli bu cemaatle özdeşleştirmeye çalışmışlar, cemaatin çıkarları ve amaçlarıyla ayrı düşmediklerini kanıtlama çabası içine girmişlerdir (Berktaş, 2003, s. 129). Ancak kamusal alanda daha fazla görünürlük kazanan ve eğitim olanaklarından yararlanarak meslek edinen bir grup kadın, annelik ve eşliğe dair görevleri ile ilgili sorular sormaya ve bu görevleri onların birincil sorumluluğu olarak gösteren gelenekleri eleştirmeye başlamışlardır (Göle, 2008, s. 143). İslamiyet’in ilk döneminde yaşayan kadınların hayatları araştırılmış, başta Kuran olmak üzere dini kaynakların okunmasına önem verilmiş ve kaleme alınan yazılarda İslamiyet’in kadın haklarıyla bağdaştığı yönündeki görüşler, kaynaklara dayanılarak açıklanmaya çalışılmıştır (Kandiyoti, 1997, s. 108). Kadın-erkek karşıtlığının sorgulanamadığı, kocaya koşulsuz bir itaatin beklendiği ve erkeğin hiyerarşinin en üst noktasında olduğu cemaat düzeninde kadınların bu çıkışı, İslamcı kadın söyleminde önemli bir kırılmanın başlangıcı olan yeni bir döneme işaret etmiştir.

İslamcı kesim için aykırı sayılabilecek ve geleneksel kimlik açısından risk taşıyan ilk sesler, 1987’de Zaman Gazetesi’nin “İnsanlar ve Hayat” sayfasında başlayan yazılarla duyulmuştur. “İslam’da Kadın” konusu, alışlagelmişin dışında hayata dair birtakım

örneklerle tartışma, anlama, çözümlenme ve aşma kaygısı ile ele alınmıştır (Aktaş, 2005, s. 834-835). Reformcu bir yaklaşımla İslam tarihi sorgulanarak Müslüman toplumlarda kadının ezilişi, erkeklerin ön yargılı yorumlarına ve uygulamalarına bağlanmıştır (Arat, 2010, s. 93). Dinin özüne değil; dine atfedilen birtakım uygulamalara ve kurallara eleştirel yaklaşım ve pek çoğu yazılarında veya edebi eserlerinde feminizme değinmişlerdir. Yazılarında feministlere yanıt vermeye başlamışlar, onları eleştirmişler ve onların gündeme taşıdığı konulara göre konum almışlardır (Merçil, 2009, s. 107). Bu tartışmalar, İslamcı kadınların toplumsal yaşama katılma özlemlerini ve bağımsız kişilik oluşturma mücadelelerini de ortaya koymuştur (Göle, 1991, s. 119).

Ataerkil baskının kapitalist sistemden bağımsız bir olgu olduğu, İslami toplumlar dahil bütün toplumlarda var olduğu bu şekilde ilk kez dillendirilmiştir (Göle, 2008, s. 143). Bu ilk yazıları, 1967-1980 arası dönemde şekillenen geleneksel söylemden oldukça farklı bir çizgiye geçiş yapıldığının göstergesi olduğu gibi Cihan Aktaş'ın da belirttiği gibi İslami kesimde kadınların entelektüel sıçramasına da işaret etmiştir. Aslında kadınların bu çıkışını Ali Bulaç'ın 17 Mart 1987'de yayımlanan "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlıklı yazısı tetiklemiştir. Bulaç, bu yazıda feminizmi "kadını erkeğe karşı ayaklanmaya çağıran isyancı bir meslek" olarak tanımladıktan sonra erkeklerin "hayatı kendisine zehir edecek bu belalı akım karşısında tedirginlik içinde" beklediklerini anlatmıştır.⁶³ Feminizmin bir yaşama biçimine dönüşmesinin "insan türünün sonu" anlamına geldiğini düşünen Bulaç'ın bu kışkırtıcı yazısına, Mualla Gülnaz, Tüba Tuncer, Yıldız Kavuncu ve Elif H. Toros gibi isimler, yazılarıyla cevap vermekte gecikmemişlerdir.⁶⁴ Örneğin Tüba Tuncer 1 Eylül 1987'de Zaman Gazetesi'nde feministleri savunarak başladığı "Kimin aklı kısa" başlıklı yazısında Bulaç'ı bu yazısından ötürü alışılmışın dışında bir üslupla eleştirmiştir:

Feministler, yazarın sandığının aksine kadının bir cinsel sömürü aracı olarak kullanılmasına karşıdır. Yazar bu konuda bir iki kitap karıştırsaydı bunun böyle olduğunu görürdü. Ama o satırların yazarı kadını bir cinsel met'a olarak görüyor olmalı ki onların erkeklerle aynı yatağı paylaşmayacağından

⁶³Bkz. Ali Bulaç, "Feminist Bayanların Kısa Aklı", Zaman Gazetesi, 17 Mart 1987.

⁶⁴17 Mart 1987'de Zaman Gazetesi'nin "İnsanlar ve Hayat" adlı sayfasında Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri" (1 Eylül 1987 Zaman), "Biz Kimiz" (15 Eylül 1987 Zaman), "Yolun Sıfır Kilometresinde"; Tüba Tuncer, "Kimin aklı kısa" (1 Eylül 1987 Zaman), "Kadın, yine kadındır" (15 Eylül 1987, Zaman); Yıldız Kavuncu, "İslam'da kadın ya da ipekböceği" (29 Eylül 1987, Zaman) ve Elif H. Toros, "Feminist Kime derler?" (15 Eylül 1987 Zaman) adlı yazılarıyla cevap verdiler.

kaygı duyuyor. Yazarın kanaatlerinin aksine kadınların temel meselesi erkeklerle aynı yatağı paylaşıp paylaşmamak değildir. Kadınlar insanca muamele, eşit şartlarda var olma mücadelesi veriyorlar. Dünyaya sadece çocuk yetiştirip, ev işleri yapmak için gelmediklerini kabul ettirmeye çalışıyorlar. Erkeklerden daha aptal olmadıklarını söylüyorlar ki bunu bilim de kabul ediyor. (Tuncer, Kimin aklı kısa, 1 Eylül 1987 Zaman).

Mualla Gülnaz ise Tuncer ile aynı tarihte yine Zaman Gazetesi'nde yayınlanan yazısında üslûbun yanında yazının içeriği itibariyle de değişimin ilk yansımalarının izlerini sunmuştur:

...

Gelelim çocuk meselesine, kadının ilk ve tek görevi analıktır deniyorsa eğer bu konuya girmenin bir anlamı yok. Sözümüz böyle düşünmeyenlere. Halihazır şartlarda kadının çocuk sahibi olması kadının kendi hayatının sona ermesi demektir.

(Kendi hayatı da ne demek?)

Evet, kadınların da erkekler gibi bir fikir ve düşünce hayatı olabilir. Arada gezmek, nefes almak, değişik insanlar tanımak, sanat gösterilerini izlemek isteyebilirler.

...

Kadının hayatını feda ettiği hayat onu terk edecektir. (Gülnaz, Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri, 1 Eylül 1987 Zaman).

Çoğu akademisyen veya edebiyatçı olan ve büyük cemaat yapıları ile organik bir bağı bulunmayan bu kadınlar, İslami cemaatin erkekleri tarafından şaşkınlık ve çoğunlukla kızgınlıkla karşılandıkları gibi “feminist” ve “modernist” olmakla da suçlanmışlardır (Çakır, 2000, s. 30; Merçil, 2007, s. 106). Cinsiyetler arası sınırların belirsizleşmesi neticesinde ailenin ve toplumun bekçisi durumunda olan erkeğe karşı itaatsizliğin oluşması ve böylece İslami hiyerarşinin bozulması ihtimali, İslamcı erkekler cephesinde yaşanan bu tedirginliğin ve hatta korkunun sebebi olarak ortaya çıkmıştır (Berktay, 2003, s. 128). Hiyerarşinin ve sadık kalınan düzenin bozulma riskini taşıyan bu üslubun erkek aktörlerin tepkisini çeken bir diğer ve aslında en önemli nedeni, söz konusu üslupta bireyselliğin izlerine rastlanmasıdır. Zira kişinin ait olduğu grubun söyleminin dışına çıkması anlamına gelen bireysellik, İslam için “zararlı” olduğu kadar “yabancı” bir kavram (Mernissi, 2003, s. 160) olarak zihinlerde yeşermesine izin verilmemesi gereken kötü bir düşüncedir. Bu nedenle de İslamcı erkeklerin karşı çıkışlarının, İslam'ın ahlâk kaidelerinin zarar göreceği endişesinin yanında Mernissi'nin de işaret

ettiği gibi İslam toplumlarının bireysellikten özellikle kadının bireyselliğinden duyulan korku ile bağlantılı olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmektedir. Mernissi'ye göre İslam toplumlarının kadınların statülerini değiştirme çabalarına katı bir şekilde direnmeleri ve var olan feminist eğilimleri Batı'ya ait fikirler olarak reddetmelerinin nedeni, kadınlardan korkmaları değil; daha ziyade bireysellikten korkmaları ile ilgilidir (Mernissi, 2003, s. 160).

İslamcı erkeklere göre, Batı'dan ithal edilen feminizm, Batılı kadının sorunları için icat edilmiştir, bu nedenle de Müslüman bir kadının hem İslam'ın kendisine tanıdığı geniş hak ve özgürlükler hem de bambaşka dünyalar nedeniyle feminist olması mümkün değildir. Bu algı en açık şekilde Abdurrahman Dilipak'ın *Bir Başka Açıdan Kadın* adlı kitabında karşımıza çıkmaktadır. Dilipak, bu kitabında Müslüman bir kadının düşüncelerini feminist bir söylem üzerine kurmaya çalışmasının boş bir çabadan ibaret kalacağını, ne kadar benzer sloganlar kullanılırsa kullanılsın bu iki tarafın umut ve korkularının farklı olacağını şu şekilde ifade etmiştir:

Şunu kesinlikle söyleyebilirim ki, Müslüman bir kadın hakları savunucusu ile, bir Feminist ne kadar benzer sloganlar kullanılırsa kullanılsınlar, benzer yöntemler kullanılırsa kullanılsınlar farklı umut ve korkuları olacaktır. Kaynakları ve ulaşmak istedikleri hedef farklı olacaktır. Ya da bir özentiden öteye geçemeyecektir. (1990, s. 128).

Feminizm ile ilk defa bu kadar yakınlaşan ve oldukça etkili bir çıkış yapan kadınlar, kendi camialarında feminizme yüklenen olumsuz anlamlar nedeniyle "feminist" olarak adlandırılmaktan çekince duymuşlardır. Kendi meselelerini tartışırken feministlerle aralarındaki mesafeye işaret etmek durumunda kalmışlar ve feminist kadınlarla aralarına bazen ince bazen de kalın çizgiler çekmişlerdir. Daha sonraki tartışmaların getirdiği noktada kendi aralarındaki ayrışmalara da ışık tutacak şekilde bazı kadın yazarlar, feminizmden yararlanmakla birlikte neden feminist olamayacaklarını da açıklamak zorunda kalmışlardır. Örneğin Yıldız Ramazanoğlu başörtülü kadınların feminist yaklaşımlara yakın kimi argümanlar geliştirmiş olsalar da referansları farklı olduğu için kadın haklarını tartışan Müslüman kadınlarla feminist kadınların birbirinden temelde farklı olduğunu vurgulamıştır (2000, s. 159). Nazife Şişman ise son yıllarda İslamcı kesimde feminist bir dil kullanmanın ya da feminizmden yararlanmaya çalışmanın

sebebi üzerinde durmuş ve bu dahil olunan sürece farklı bir açıdan yaklaşmaya çalışmıştır (2006, s. 121-122). Şişman'a göre son yıllarda feminist terminolojinin kullanılmaya başlanması'nın nedeni, İslam'ın kadını ezdiği, kapalı kapılar ardında bir hayat yaşamaya mecbur ettiği ve erkeğin hizmetine verdiği şeklinde Batılı oryantalist söyleme yanıt vermeye çalışmakla ilgilidir:

...son yıllarda dindar kadınlar neden feminist bir dil kullanma ihtiyacı hissediyorlar? Bilindiği gibi son on beş yıldır dindar camiada da kadın meselesi, doğrudan doğruya feminist terminoloji kullanılarak tartışılıyor. İslam'ın 'kadınları ezen, ikincillğe hapseden, onların başlarını örttüren, aile kurumu içinde erkeğin reisliğine mahkum eden, kadınları sosyal hayattan dışlayan vs.' bir din olduğu konusundaki Batılı-oryantalist meydan okumalara; 'Aslında İslam kadının haklarını korur, ama gelenekler bunu engellemiştir. Sorumlu olan İslam'ın kendisi değil, yüzyıllardan beri oluşturulan geleneklerdir.' Yani kısacası "Asr-ı saadette kadın hakları vardı." şeklinde cevaplara karşı konulmaya çalışılmaktadır. (2006, s. 121-122).

İslamcı kadınların büyük çoğunluğu yukarıda değinmeye çalıştığımız gibi "cemaatin ahlâki kısıtlama ve denetiminin kendilerince aşırıya kaçan ve İslam ile ilgisi olmayan kimi yönlerine tepki duymalarına rağmen cemaati karşılıklarına alacak davranışlardan kaçınma" gereği duymuşlardır (Suman, 2000, s. 107). Yine 1980'lerin sonunda feminizm ile kurulan bu yakınlık, kolektif kitle görüntüsü ve tekçi söylem geleneği adına ilk kırılma olduğu gibi 1990'lı yılların sonuna doğru yaşanacak değişimin de habercisi olmuştur. Nitekim 1990'lı yıllarda İslamcı kadın kimliği yaşanan sürecin beraberinde getirdiği yeniliklerin etkisiyle büyük ölçüde değişime uğramıştır. Laik eğitim kurumlarından mezun olup, meslek ediniminin ardından belirli bir özerklik elde eden İslamcı kadınların, kadının Türk toplumundaki ve İslamcı hareketlerdeki konumunu sorgulayıcı bir söylemi dillendirmeye ve kadının ev içi ve dışı rollerini tartışarak kimliklerini yeniden tanımlama çabası içine girdikleri görülmüştür (Çayır, 2009, s. 41). Kamusal alanda kendilerine ayrılan alanları genişletmeye çalıştıkları gibi geleneksel rolleri ile pek uyuşmayan hatta bu rollerin yerine getirilmesini tehlikeye düşürecek alanların sınırlarını aşma çabası okunur olmuştur. Başlangıçta bireysel kaygılar taşımayan bu aşma stratejisi, zaman içerisinde ve çoğunlukla el yordamıyla İslami cemaat düzeninin bütüncül karakterine zıtlık içeren bir hal almıştır. Planlanmayan ya da hedefte olmayan bu sonuç, "Allah rızası"ni kazanabilmek adına siyasetin tam ortasına attıkları adım ile gerçekleşmiştir. RP'nin seçim başarılarının

arkasındaki gizli eller olarak dahil oldukları sürecin içinde ilk defa “mikrofon”la tanışmışlar ve “topluluk karşısında konuşma” şansını elde etmişlerdir. Neyin nasıl işlediğini bizzat kendi gözleriyle görme fırsatını yakaladıkları gibi örgütlenme pratiği adına da oldukça önemli bir deneyim kazanmışlardır.

3.2. 1991-1997 DÖNEMİNDE İSLAMCI HAREKET VE SİYASETİN TAM ORTASINDA İSLAMCI KADINLAR

3.2.1. İktidar Yolculuğunda Refah Partisi ve Hanımlar Komisyonu

1990'lara yüksek oranda işsizlik, ekonomide dalgalanmaların yarattığı belirsizlik, gelir dağılımında yaşanan ve artarak devam eden eşitsizlikle girilmiştir. Yeni toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlar ortaya çıkmış ve bu sorunların tek boyutlu bir sağ-sol ayrımında konumlandırılması olanaksız hale gelmiştir (Kalaycıoğlu, 2009, s. 584).

1990'lar aynı zamanda İslam'ın kamusal alanda daha belirgin hale geldiği, toplumsal mutabakatla ilgili tartışmaların yapıldığı ve siyasal gerilimin arttığı bir dönemin başlangıcı olmuştur (Göle, 2008, s. 13). Geleneksel siyasal yapılar çözülmeye ve toplumsal talepler etnik ve dini kimlikler ekseninde dillendirilmeye başlanmıştır. İnsan hakları, demokrasi, sivil toplum ve özgürlük gibi kavramlar, 1990'lı yıllarda Türkiye'nin gündemine yerleşen ve yeni bir tartışma alanı açan temel meseleler arasında yer almıştır. 1980'lerde başlayan toplumu dönüştürme hamlelerinin sonuçları 1990'larda özellikle toplumsal yapıda gözlenen değişimle belirgin bir şekilde izlenmeye başlanmıştır.

Toplumsal yapıdaki farklılaşma ve değişen sermaye yapısı, bu değişimi açıklayan iki ana etken olmuştur (Bayramoğlu, 2001, s. 34-35). Tabakalaşmayı da beraberinde getiren bu değişim, siyasi ve ekonomik arenaya yeni aktörlerin dahil olmasını sağladığı gibi bazılarını da devre dışı bırakmıştır. Kendileri için “eşitlik ve adalet arayan” toplumsal kesimler, bu siyasi ve ekonomik arenaya dahil olan yeni aktörler olmuşlardır. Kimlik taleplerinin arttığı ve meşruiyet zemini aradığı bu günlerde İslamcı hareket, bu yeni aktörlerin sığınağı ve en güçlü temsilcisi olmuştur. Modernleşme sonucunda ortadan

kalkması beklenen İslamcılık, böylece Türkiye'nin küresel kapitalizmle daha da bütünleştiği bir dönemde yükselmiş ve özellikle büyük şehirlerde görünürlük kazanmıştır (Gülalp, 2003, s. 74).

İslamcı hareketin 1990'larda elde ettiği bu kitlesel cazibe, aynı zamanda "kendine güven duyan bir hareket"⁶⁵ olmasını da sağlamıştır. Nitekim 1991 sonrası siyasetinin ağırlık noktasını oluşturan siyasal İslam'a dayanan partilerin 1991 ve 1995 seçimlerinde önemli bir başarı sergilemeleri (Kahraman, 2010, s. 228), 1990'lar Türkiye'sinde yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümü fazla söze ihtiyaç bırakmayacak şekilde özetlemiştir.⁶⁶ İslam ve modernite arasında bir sentez etkisi yaptığı ve İslami aktörün hızla kamusallaşmasına işaret ettiği kadar özellikle gençlerde sert çerçeveli bir siyasallaşmanın yolunu da açmış, eski yıllardaki edilginlikten uzak, güvenli, sorgulayıcı ve talepkâr bu siyasallaşma, evrensel yeni İslami kimlikten beslenmiştir (Bayramoğlu, 2001, s. 234). Bu dönemde kimliğin aktörleri, birçok konuda özeleştirici geliştirdiği gibi kimliklerini ve hareket ile ilişkilerini de gözden geçirmeye başlamışlardır (Türkmen, 2007, s. 135).

1991-1997 döneminde Türk siyasetinin asıl belirleyicisi, her geçen gün artan seçmen desteği ile RP olmuştur. Milli Görüş geleneğinin devamı olarak kurulan RP, bu geleneğe aykırı düşmeyecek şekilde "kapitalistleşmiş çevre partilerine karşı köylülüğü, kent çeperlerine yerleşmiş olan göçmenleri, Anadolu'da yerleşik olan, sanayileşmeye ve sermaye biriktirmeye başlamış fakat metropollerdeki büyük sermaye karşısında korunma ihtiyacı duyan taşra burjuvazisinin temsilcisi" (Kahraman, 2010, s. 229) olmaya devam etmiştir. 1973'te yapılan seçimden başarı ile çıkan ve CHP'yle koalisyon yaparak iktidara ortak olan MSP'den başlayarak çevrenin desteğini alan bu siyaset, kendisine ait kültürel değerleri siyasallaştırma aşamasında bu destek ve sermaye gücünden yararlanmış (Kahraman, 2010, s. 177 ve 228). İdeolojik olarak kendisini

⁶⁵Ferhat Kentel, **1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri**. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 723'ten ödünç alınmıştır.

⁶⁶RP'nin bu önlenemez yükselişine en büyük tepki, Kemalist kadınlardan gelmiştir. Laikliğin siyasal İslam'ın tehdidi altında olduğu, bu dönemde Kemalist kadınların üzerinde durduğu yegâne mesele olmuştur. Kurulan derneklerle hem artan örtünme eğilimi karşısında çözüm yolları aramak hem de laikliği korumak adına çalışmalar yürütmüşlerdir.

sistem karşıtı olarak tanımlamış ve propagandanın büyük bölümünü Batı ve emperyalizm karşıtlığı üzerine oturtmuştur⁶⁷ (Özdalga, 2007, s. 209). Selefleri gibi RP de kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan tüm dış müdahalelere, ekonomik ve sosyal eşitsizliklere şiddetli bir şekilde karşı çıkmış ve toplumda refahın daha eşit dağılımı yönünde köklü bir ıslahat amaçlamıştır (Özdalga, 2007, s. 50).

Gülalp'e göre İslamcılığın iki çizgisinin, yani Kemalist modernleşmeye alternatif öneren çizgi ile modernleşmeyi reddettiği için Kemalizm'i de reddeden çizginin aynı siyasal hareket içinde bir araya gelmesi, 1990'larda siyasal İslam'ın önde gelen kurumsal temsilcisi RP'nin güçlü çıkışının nedeni olmuştur. 1970'li yıllarda etkinliğini sürdürmüş ve iktidar ortağı olmayı başarmış MSP'nin devamı olarak kurulan RP, en büyük ününü ve çekiciliğini 1990'larda elde etmiştir (Gülalp, 2003, s. 41). Modernist varsayımlara göre gerilemesi gereken bir hareketin temsilcisi olan RP'nin bu şekilde büyümesi toplumun önemli bir bölümü için büyük bir şaşkınlıkla (Gülalp, 2003, s. 74) ve bir o kadar da tedirginlikle karşılanmıştır. 1980'lerde başlayan laiklik ve din tartışmaları, RP'nin seçim başarılarının ardından medyanın ve kamuoyunun temel gündem maddesi haline gelmiştir.

Yeni kentli geniş halk kitlelerinin hoşnutsuzluğu ve Anadolu sermayesinin taleplerinden beslenen RP (Gülalp, 2003, s. 59), 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara başta olmak üzere hemen hemen bütün büyük şehirlerde seçimi kazanmıştır. İlk büyük seçim başarısını 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde elde eden partinin yükselişi devam etmiş ve RP, 24 Aralık 1995'te gerçekleştirilen genel seçimlerde % 21.38 oy oranı ile birinci parti olmayı başarmıştır. RP'nin gösterdiği bu başarı da seçim dönemi boyunca kullanılan ve ulaşılmak istenen asıl hedef kitleye gönderilen mesajı özetleyen "adil düzen" ve tabanının örgütlenişinde gösterilen özen büyük ölçüde etkili olmuştur (Zürcher, 2011, s. 424-425). Bu başarı aynı zamanda yeni toplumsal sınıfların ve İslami kimliğin merkeze taşınmasını ifade etmiştir (Göle, 2008, s. 88).

RP'nin iktidara doğru giden bu yolda hızla ilerlemesinin ardında özellikle ev hanımlarına yönelik etkin bir seçim propagandası yürüten İslamcı kadınların rolü büyük

⁶⁷ RP'nin emperyalizm ve Batı karşıtlığı, 1990'lı yıllarda oluşmaya başlayan" ikinci nesil İslamcı kadın" kimliğinin de temel söylemleri arasında yer almaktadır.

olmuştur. 1980 sonlarında İstanbul’da kurulan “hanım komisyonu” kısa sürede gösterdiği üstün performansla dikkatleri üzerine çekmeyi başarmış ve Necmettin Erbakan’ın onay ve teşvikiyle ülke çapına yayılan komisyonlar, partinin 1994 ve 1995 seçim başarılarında kilit rol oynamışlardır (Çakır, 2000, s. 14). RP’de ilk kadın üyeler, 1983’te kaydedilmeye başlanmışsa da siyasal anlamda ilk görünürlük, 1990’da il, ilçe, mahalle sokak teşkilatlanmalarına temel teşkil edecek hamleler ile 1989-1990 çalışma dönemine rastlamıştır (Eraslan, 2000, s. 214). 1989-1999 yılları arasında üç genel, iki yerel ve pek çok ara yerel seçimin yükselen oy grafiğinin gizli pay sahipleri olmuşlardır. Kadın olmaktan kaynaklanan birtakım özelliklerini ve rollerini öne çıkarmaktan kaçınmışlar (Saktanber, 2002, s. 80) ve “Allah rızası”nı kazanmak için evlerinden dışarı çıkmışlardır. Siyaseti de böyle bir dini algılamaya içinde anlamlandırmışlardır:

...çünkü biz uzun yıllar siyasetin “Allah rızası”na dayalı olarak yapmaya çalıştığımız diğer işlerin bir parçası olduğumu düşündük... Sevgili Efendimiz’in (sav) yollardaki taşları kaldırmamız için yaptığı nasihatte olduğu gibi, insanlığa eziyet veren durumların ıslahı ve düzeltilmesi gibi bir şeydi siyasetle uğraşmak o dönemlerde. (Sibel Eraslan ile röportaj, Fadime Özkan Yeminimde Hâre Var, 2005, s. 122-128).

Siyaset ile hizmet amacını aynı paydada bir araya getirmişler ve hızlı bir teşkilatlanma sürecinin ardından çok sayıda kadına ulaşmayı başarmışlardır.⁶⁸ Kendi adlarına da bu şekilde geniş kapsamlı bir siyasi faaliyet içinde yer almaları, yaşamlarında dönüm noktalarından biri olmuştur. Hatta Sibel Eraslan kadınların RP içinde çalışmalarının kendilerine önemli bir “özgürlük ve hareket sahası” açtığından bahsetmiş ve Habermas’ın kamusal alanı tanımlarken kullandığı pazar yeri örneğinden yararlanarak kadınların yürüttükleri mücadelenin kendilerine aynı zamanda “hava alma şansı” tanıdığını da eklemiştir:

⁶⁸ Ağustos 1997 itibarıyla RP İstanbul İl Hanımlar Komisyonu il divan sonuçları şöyledir: İstanbul’daki 863 mahalleden 805’inde, 1825 sandıktan 1587’sinde ve 31 ilçeden 31’inde kadın teşkilatı kuruludur. 377.889 kadın üyesi ile 3465 eğitim semineri, 1572 konferans, 326 salon toplantısı, 14231 ev sohbeti, 2656 nikah ziyareti, 4245 taziye, 3740 doğum, 12625 hasta ziyaretleri yapılmıştır. 75 kermes, 310 piknik düzenlenmiş, sonuçta 1.262.577 kişiye ulaşılmıştır. Bkz. Sibel Eraslan, **Refahlı Kadın Tecrübesi**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, s. 216.

Habermas'ın kamusal olanı tarif ederken yararlandığı tiyatro ve pazar yeri örnekleri, RP'li kadınların siyaseti algılamasında da yerli yerine oturur. Nitekim, tüm kural ve teamüllerini kadınların tespit ettiği Pazar yerlerinin psikolojik havası esiyor RP'li kadın gettosunda. Günlük hayatında dışarı ve sokağa çıkması, kocası ve kayınvalidesinin iznine tabi olan kadınların, pazara çıkması nasıl normalse, günlük hayatında, hiçbir yabancı erkekle konuşmadığı halde, pazardaki bütün erkek satıcılarla nasıl pazarlık etmesi doğalsa, pazarları aynı zamanda haftada bir gün nasıl kadın kadına buluşup, ayaküstü dertleşebilme ortamıysa, dışarı çıkıp, hava alabilme şansıyla... Parti de o anlamdadır. (2000, s. 220).

Evden dışarı çıkma şansı tanıdığı gibi kapıları çalınan insanlarla ve bu insanların farklı yaşam deneyimleriyle tanışma açısından “hanımlar komisyonu”, hareketin içindeki kadınlar için bir partinin kadın kolu olma işlevinden çok daha farklı bir işlevi yerine getirmiştir. Eğitime katılma yoluyla iç mekanın sınırlarını zorlayan İslamcı kadınlar, benzer şekilde burada da siyasi faaliyetler yürüterek eğitim ve mesleki yaşamlarına ilişkin bireysel stratejiler geliştirme olanağına kavuşmuşlardır (Göle, 2008, s. 142). Bu açıdan bakıldığında Göle'nin de ifade ettiği gibi kadınların İslamcı hareketlerdeki katılımının istenmeyen ya da beklenmeyen sonuçları olmuştur. Örneğin siyaset pratik olarak çözümlendiği gibi siyasetin anlamı da kavranmaya çalışılmıştır. Siyasetin çözüm üretme ve tüm ilişki ağlarının içerisinde var olduğu tanımı bu deneyimle anlaşılmıştır. Geleceğin inşasında ya da yaşamın içinde bir şeylerin değiştirilmesi adına siyasetin bir araç olduğu ve siyasete ilginin de siyasetin bu araç yönü ile bağlantılı olduğu üzerinde durulmuştur. Yıldız Ramazanoğlu siyasetle uğraşmayı, “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar” başlıklı yazısında “hayata ve çocuklarının geleceğine sahip çıkma dürtüsü” olarak adlandırmıştır:

Kadınları siyasete böylesine çeken neydi? Şöyle bir akıl yürütmenin etkisi tartışılmaz: siz siyasetle ilgilenmeseniz de siyaset sizinle ilgileniyor, sizin üzerinize kuruluyor, size ve çocuklarınıza bu dünyayı dar ediyor, içinde olursanız, katılırsanız bir şeyler değişebilir. Hayata ve çocuklarının geleceğine sahip çıkma dürtüsü. (2000, s. 148).

Hangi amaçla olursa olsun kadının kamusal yaşama katılımı, toplantılar düzenlemesi, makaleler yayınlaması, örgütler kurması özel ev içi yaşamıyla onun geleneksel olarak belirlediği rolleri terk etmelerini mümkün kılmıştır (Göle, 2008, s. 142). Nitekim İslamcı kadınların özellikle 28 Şubat sonrasında artık “içeri”de olmayı reddederek kendi

hayatlarına dönmelerinde İslamcı hareketin kadınlara sunduğu bu olanaklar, oldukça etkili olmuştur. İslamcı kadınların yaşadığı bu değişimde bir diğer önemli etken de ülkenin kendine özgü dinamikleri ve içinde bulunduğu sosyal, siyasal ve ekonomik koşullar olarak belirmiştir. Bu nedenle de Pusch (2001, s. 462), İslamcı kuruluşların ve kadın hareketinin ortaya çıkışında üç siyasal döneme işaret etmiştir: İlki 1946 çok partili hayata geçiş, ikincisi Turgut Özal dönemi ve üçüncüsü de 28 Şubat sürecidir.

3.2.2. Bir Kırılma Noktası Olarak 28 Şubat

9 Ocak 1996'da siyasi parti liderleriyle görüşen Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, seçimlerden birinci parti olarak çıkan RP lideri Necmettin Erbakan'ı hükümeti kurmakla görevlendirmiştir. Erbakan ilk görüşmesini Doğru Yol Partisi (DYP) lideri Tansu Çiller ile yapmışsa da bir anlaşma sağlanamamıştır. İkinci görüşmesini ANAP lideri Mesut Yılmaz ile yapan Erbakan, başlangıçta ret cevabı almamışsa da RP'nin İslami kimliğinin yarattığı tedirginlik nedeniyle kamuoyunda Mesut Yılmaz ve Tansu Çiller ittifakından yana bir beklentinin ortaya çıkması sonucu Yılmaz da RP ile hükümet ortağı olmaktan son anda vazgeçmiştir. ANAP ve DYP bir araya gelerek bir koalisyon kurmuş ancak Anayol Hükümeti'nin ömrü kısa sürmüş ve hükümet 6 Haziran 1996'da sona ermiştir. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, Anayol'un ardından yeni hükümeti kurmakla Erbakan'ı görevlendirmiş ve bu kez Erbakan'ın hükümeti kurma teklifini reddetmeyen Çiller'in DYP'si ile 28 Haziran 1996'da Refahiyol kurulmuştur.

Başbakan koltuğuna oturan Erbakan'ın icraatları, iktidarının ilk gününden itibaren ulusal medya ve kamuoyunda tartışma konusu olmuş ve toplumun önemli kesimi için laik rejim ve Cumhuriyet'in kazanımları adına tehdit olarak görülmüştür. Bu algının oluşmasında özellikle Erbakan'ın söylemleri oldukça etkili olmuştur. Medya ile sürekli kavga halinde oluşu, dış gezilerini sadece şer'i hükümlerle yönetilen ülkelere yapması ve bu geziler içerisinde özellikle Libya lideri Kaddafi ile görüşmesinde Kaddafi'nin Türkiye'nin devlet geleneği ve siyasal kültürü üzerine azarlamaya varan eleştirilerini sükûnet içinde adeta destekleyerek karşılaması, başbakanlık konutunda dini cemaat ve tarikat liderlerine iftar yemeği vermesi, sakal ve türbanın devlet dairelerinde serbest bırakılması girişimi, Taksim'e cami projesi, üniversitelerde başörtüsünün serbest

bırakılma çabası, imam hatip liselerini “arka bahçe” olarak nitelendirmesi gibi birçok etmen, askeri müdahale yapılacağı söylentilerini arttırmıştır. Nitekim beklenen müdahale gelmekte gecikmemiş ve 28 Şubat 1997’de yaklaşık dokuz buçuk saat süren Milli Güvenlik Kurulu (MGK) toplantısı yapılmış ve toplantının gündem maddesi irtica tehdidi olmuştur. 12 Eylül yönetiminin İslamcı öğretiye resmi ve geleneksel açıdan yaklaşarak bu hareketin planlanan otoriter bir rejim için toplumsal destek sağlayacağı değerlendirmesinin doğru olmadığı, İslamcı hareketlerin klasik, otoriter sağ iktidarlarca kullanılabilir bir sosyo-politik araç olmadığı da (Şaylan, 1987, s. 106) böylece ortaya çıkmıştır.

İrticanın birincil tehdit olarak ele alındığı MGK’da hükümete bu tehdidin ortadan kalkması adına alınması gereken on sekiz maddelik tedbirler dizisi sunulmuştur. MGK kararlarını imzalayan Erbakan, ortaya çıkan meşruiyet sorunu ve kendi tabanından aldığı tepkiler nedeniyle 18 Haziran 1997’de başbakanlıktan istifa etmek zorunda kalmıştır. Partiye açılan kapatma davasının sonuçlanması ile parti de 6 Ocak 1998’de laiklik karşıtı eylemlerinden ötürü kapatılmıştır. Ancak temkinli davranan ya da karşılaşacağı sonucu önceden kestirebilen parti ekibi, henüz kapatılma davası sonuçlanmadan aynı geleneğin devamı sayılabilecek yeni bir parti kurmuşlardır. Bu yeni partinin adı da Fazilet Partisi (FP) olmuştur.

Yeni kurulan FP ile de Milli Görüş çizgisinde ilerleneceğinin işaretleri ortaya konmuşsa da 28 Şubat siyasal İslam’ın Türkiye’deki tarihi adına önemli bir eşik ve kırılma noktası olmuştur. Çatışmacı siyasal kimlik eşliğinde kendine güven duyan hareket, hem çatışmacı özelliğini hem de kendine duyduğu güveni büyük ölçüde kaybetmiş ve yeni bir aşamaya geçmiştir (Kentel, 2005, s. 723). 1980’li yılların başında propagandalarını din ve vicdan özgürlüğü temeline oturtarak yürüten ve bu propagandaya karşı çıkmak isteyenleri temel bir özgürlüğe karşı çıkıyor konumuna düşüren İslamcı akım (Şaylan, 1992, s. 97), sıklıkla kullandığı bu söylemini, 1990’lı yıllarda farklı bir zemine kaydırmıştır. 1980’den ve 1997’ye kadar kentlileşen çevrenin “kültürel bir cemaat” olarak siyasal katılım arayışı ve Refahiyol Hükümeti pratiğinde somutlaşan “merkezi ele geçirmeye” çalışan siyasal-ideolojik bir hareketken; sonraki dönemin entelektüel söyleminde daha çok “kentli Müslümanların” vurgusu hakim olmuş ve “Müslüman

cemaat” fikri ortadan kalkmamış olsa da bu boyuta “Müslüman birey” boyutu eklenmiştir (Kentel, 2005, s. 723). İslamcı hareketin kolektif boyutu toplumsal kültürel alanlara nüfuz ettikçe zaafa uğramış bir yandan da “normalleşmiş” ve artık kendini tanımlamak için kolektif bir İslamcılığa başvurmaya gerek duymaz hale gelmiştir (Göle, 2009a, s. 12). Hareketin “siyasal eylemi, kolektif boyutu, anonim kitle görüntüsü, yerini giderek seslerini korodan ayırıştırıran, yeni mekanlara giren, kısacası bireyselleşen bir İslami dinamiğe” bırakmıştır (Göle, 2009a, s. 11). Bu süreçte en büyük değişim, hareketin içinde yer alan kadınların yaşamında gözlenmiştir. Kolektif bilinç ve kolektif ruhun geri çekilmesiyle eylem, yerini hayatın içinde yolunu bulmaya, yaşamını daha bireysel düzeyde anlamlandırma çabasını öne çıkarmıştır (Sever, 2006, s. 11). Kamusal alan deneyimlerinin kazandırdığı özgüven ve beklentiler ile İslamcı kadınlar, kamusal alandaki mücahidelik görevlerini kendilerine sunulan şekilde değil; kendileri yeniden-tarif ettikleri biçimde; “dışlandıkları bütün mekanlara/kurumlara dahil olmaya çalışarak” yerine getirmeye başlamışlardır (Alankuş Kural, 1997, s. 9). Bu kez bu dahil olma süreci, “dava” adına değil; kendi yaşamlarını oluşturmaya yönelik çabalarla belirlenmiştir.

3.3. DAVA FEDAKÂRLIĞINDAN BİREYSEL YAŞAM KAYGILARINA DOĞRU: “İKİNCİ NESİL İSLAMCI KADINLAR”

3.3.1. Modernleşme/Batılılaşma Sürecine Topyekün Karşıtlığın Ya da Tepkiselliğin Kaybı

İslamcı hareketin meclisteki temsilcisi olan RP’nin bu şekilde iktidardan uzaklaşması, ivme kazanan ve her geçen gün güçlenen “İslamcılığın Türkiye seyri” açısından hayal kırıklığı olmuştur. Hareket içindeki kadınlar için de RP’nin böylesi bir sonla çekilmek zorunda kalması hüsrana olduğu kadar kendileri için yeni bir dönemin başladığının da haberini vermiştir. 1980’li yılların modernleşme/batılılaşma ekseninde söylem geliştiren “militan” duruşu, yaşanan bu keskin kırılma noktası ile birlikte büyük ölçüde etkisini yitirmiştir. Tepkisel tavrın, 1990’lara gelindiğinde yerini daha çok kendi üzerine düşünen İslamcı söyleme bıraktığı ve kadın aktörlerin kolektif ideallere mesafeli yaklaşmaya başladıkları görülmüştür (Çayır, 2000, s. 43; 2008, s. 162). Bu algının

ortaya çıkmasında 28 Şubat sonrasında başörtüsünün kamusal alanın her noktasında yasaklanması oldukça etkili olmuştur. 28 Şubat, bu açıdan kadın aktörler adına hem bir sona hem de yeni bir başlangıca işaret etmiştir. Kamusal alanda başlayan başörtüsü yasağı karşısında erkek aktörlerin gündelik yaşamlarına kolaylıkla geri dönmelerine karşın kendilerinin uygulanmaya başlanan yasakla baş başa kalmaları, geleneksel kimliği çözümlü doğru götürecektir bir sorgulama süreci başlatmalarına neden olmuştur. Hareketin içerisindeki görev yerlerini terk ederek verdikleri karşı cevabın ardından gerek kamusal alandaki yasağa gerekse de bu yasağın yaşamlarında ortaya çıkardığı sorunlara karşı kendi çözüm yollarını üretme çabası içine girmişlerdir. Bu çözümler, bazen okuldan ayrılma bazen eğitimini yurtdışında tamamlama bazen de peruk takarak derslerine devam etmeye çalışmışlardır.

Yasakla birlikte geri çekilmek zorunda kalan İslamcı kadınların büyük çoğunluğu, tekrar dahil oldukları “hayatın yeniden anlamlandırılması” sürecine bu kez kendi kaygılarını ve telaşlarını eklemişlerdir. Yaşamın tüm yönleri ile bağlı buldukları cemaatin ya da İslamcılığın bütüncül karakteri ile uyum içinde olması gerektiği ve doğru olana ancak bu şekilde ulaşılacağı düşüncesi sarsılmaya başlamıştır. Kolektif idealler ya da vaizelik rolü ile insanlara ulaşma mücadelesi her geçen günle birlikte güç kaybetmiştir. 1980’lerin “alçakgönüllü vaizeleri” çoğunlukla vaaz alanlarını terk ederek vaizelik misyonunu cemaat gönüllülerine ya da meslek erbaplarına bırakmışlardır (Aktaş, 2007, s. 50). Kamusal alana çıkışı kolaylaştıran ve kutsal bir anlam yükleyen bu misyondan uzaklaşma ile birlikte “kendilerine hem kamusal alanda hem de özel alanda yeni bir yer açmaya çalışmışlardır.” (Çayır, 2009, s. 41). Bir şey olmaktan önce olmak ya da varolmak gibi amaçlar etrafında davaya adanma, kendilerini ortaya koymaktan çok buldukları cemaatin içinde kaybetmeyi yeğledikleri bir faaliyetin kutsallığına inanma gibi konularda beliren hassasiyet; bireyci, kişisel tecrübeleri önemseyen, adanma-aidiyet açısından daha sorgulayıcı ve ‘bir şey olmak’ noktasında daha talepkâr bir yöne doğru kaymıştır.⁶⁹ “Bugün Allah için ne yaptın?” şeklindeki bir soru, 1980’li yıllarda çok muteberken (Aktaş, 2007, s. 54) ve mücadelenin motivasyonunu arttırırken, 1990’ların sonuna doğru kendi yaşamlarına dair birtakım soruların sorulduğu görülmüştür.

⁶⁹Bkz. Cihan Aktaş ile röportaj, Fadime Özkan, **Yemenimde Hâre Var**, 2005, s. 215-222.

Cemaat karakterli ilişki biçimlerindeki değişmeye bağlı olarak toplumsal sorunlara dönük boş zaman faaliyetlerinin yerini, kamusal alanda “kendi sesini” duyurma zorunluluğu almaya başlamıştır (Aktaş, 2007, s. 6-7). Aktörlerin bireyselliğinin ve öznelliğinin toplumsal proje tarafından bastırıldığı tartışılmaya başlandığı bu yıllarda (Türkmen, 2007, s. 135) sona eren vaizlik misyonu ile birlikte daha dünyevi temaların kullanıldığı, yaşam kaygılarının öne çıktığı geleceğe dair yeni stratejiler geliştirildiği ve toplumsal taleplerin yükseldiği görülmüştür. Yıldız Ramazanoğlu yükselen bu taleplerin ya da bakış açısında gözlenen kaymanın, kamusal alanda var olma mücadelesiyle şekillendiğini ve aslında kentte üretilen değerlerden bir pay alma savaşı olduğunu ifade etmiştir:

...kitlesele göçlerin neden olduğu hızlı kentleşme sürecinde bilgi ve deneyim alış verişinin kazandığı ivme, kente intibak aşamasında karşılaşılan gerçekler kadınları daha aktif olmaya zorladı. Burada var olmak, tutunmak için gereken birikim ve donanımın elde edilmesi, kamusal alanda neyle ve nasıl var olunur, ‘şehir bizden ne ister’ bunun fark edilmesi ve kentte üretilen değerlerden ve zenginlikten payını alma savaşı... (2000, s. 147).

Cihan Aktaş ise 1990’lı yıllarda başlayan bu sürecin, İslamcı kadınların kendilerini ifade edebilecekleri alanların oluşumu olduğu üzerinde durmuştur:

Seksenli yılların belki de eve sığamama, kendini tanıma ve tanıtma ihtiyacıyla ilgili olarak kısmen ‘militan’ denilebilecek bir söylemi olan İslamcı kadın tipini, doksanlı yıllarda, kendini ifade edeceği alanları oluştururken görmekteyiz. (2007, s. 33).

Bu süreçte ironik de olsa modernleşme ve modernleşmenin dinamikleriyle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Kentlerin sunduğu yeni olanaklar ve ihtiyaç uyandıran ve bu haliyle cezbeden tüketim çağrısı “mücadele edilen karabasan”la yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Toplumsal talepler yükselmiş ve kendi yaşamlarına dair yeni bir yola çıkışın izleri fark edilir olmuştur. Özel/ev içi alandan çıkarak dillendirilen çalışma hakkı talebi, eş ve anne rollerinden bağımsız bir “özel yaşam” isteyen kadının bu yoldaki bireyselleşme çabasına işaret etmiştir (Göle, 2008, s. 143). Ancak buradaki çaba, cemaat düzeninden kesin bir çıkışı ya da cemaat düzenine karşıtlığı anlatmaktan ziyade temkinli bir sorgulamayı anımsatmıştır.

Bir yanda kentte var olma ve kente tutunabilme diğerk yanda başlayan bu yeni hayatı İslam ile bağdaştırma çabası, gündemdeki esas mesele haline gelmiştir. Modern ve gelenek arasındaki karşıtlığın yarattığı çelişki, tüm haşmetiyle belirmiştir. Çelişkinin yaşandığı ya da başladığı bu nokta, “radikal İslamcı kadın kimliği”ne doğru geçişi ifade etmiştir. Burada radikallik, İslam’ın temel yazılı kaynaklarını kendi gözleriyle okuyarak anlama ve modernleşmeye dair her şeyi kökten reddetmekten vazgeçme anlamına gelmiştir. Modernleşme dinamikleri ile bu yakınlaşmada ya da en azından yüzleşmede İslam’da kadın üzerine çalışmaları ile öne çıkan Fatima Mernissi, Leyla Ahmed ve Nawal el-Saadawi gibi yazarların yazılarının okunması da oldukça etkili olmuştur. Erkek egemenliğinin siyasal İslam’ı sarıp kuşattığı bu nedenle de kadınları ikincilleştiren bir söylemin öne çıktığı ve aslında Batı’ya ait norm ve değerlerle Müslüman kimliğin aralarında bir anlaşma sağlanacağını anlatan Leyla Ahmed, birebir bir mutabakat anlamına gelmeyecek bir yararlanma olabileceği üzerinde durmuştur (1992, s. 145-156). Nawal el-Saadawi ise Arap kadınlarının İslamiyet ile ilgisi olmayan; ama patriarkal sistem ile doğrudan bağlantılı olan milliyetçilik, sınıf ve cinsiyet açısından baskı altında olduklarını anlatmış ve problemin kaynağını İslam’ın dışında erkek egemenliği ve bu egemenliğin sürmesine yardımcı olan geleneklerde aramıştır (1997, s. 91-92).

İkinci neslin bu açıdan en önemli özelliği, İslamiyet’e ait olan ya da İslamiyet’e mâl edilen arasında ayırım yapmaya çalışmaları olmuştur. Hatta İslamiyet’in belirli kaynaklarına da zaman zaman sorgulayan bir tavır ile yaklaşmıştır. Kuran’a yapılan vurgu öne çıkarken; sünnet ile aralarına, güvenilirliği konusunda duyulan kaygı nedeni ile mesafe koyulmuştur (Türkmen, 2007, s. 135). Ortaya çıkan bu yeni söylem, hem bir paradigma değişimine hem de “ikinci nesil kadınlar”ın doğuşuna işaret etmiştir. 1950’li ve 1960’lı yıllarda doğan ve genç yaşlarda İslami yaşam biçimini benimsemiş bu “ikinci nesil kadınlar”, Merçil’e göre “bütünüyle reddedemedikleri bir modernlik ve tamamıyla terk edemedikleri bir geleneğin bütün sorunlarını yaşayan” kadınlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu ikinci nesil kadınlar arasında Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Halime Toros, Nazife Şişman, Hidayet Şefkatli Tuksal, Yıldız Ramazanoğlu, Mualla Gülnaz, Sibel Eraslan gibi yüksek eğitim düzeyine sahip kadınlar olduğu gibi Emine Şenlikoğlu gibi daha mütevazı eğitim düzeyine rağmen fikir

üretimine katkıda bulunan kadınlar olduğundan bahseden Merçil, geleneğin bütün sorunlarını yaşayan bu yazarların eserlerinde çoklukla geleneksel ve modern kimlikler arasında sürekli bir gidiş geliş yaşadıkları üzerinde durmaktadır (2002, s. 190). Bu gidiş gelişin yarattığı çelişkili ruh hali, hikâye ve romanlarına da yansımakta ve içinde bulunulan sürecin anlamlandırılmaya çalışıldığının yorucu ve can sıkıcı yanları bu çalışmalarında okunabilmektedir.

Roman ve hikâyelerinin kahramanlarında gözlenen bu ikili ve kararsız ruh halinin yanında gazete ve dergilerde ele alınan konuların içeriğinde ve bakış açısında da değişim gözlenmiştir. Geleneksel rollere vurgu azaldığı gibi erkek egemenliğini sorgulayan ve ilişkilerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini anlatan yazılara rastlanmıştır. Örneğin, 1980’lerin ilk yarısından itibaren yayınlanmaya başlanan dergilerin konuları genellikle “kamusal alanda müslüman kadının yer alabileceği sınırlar, kadın-erkek ilişkileri, evlilik, ilim ve İslâmî mücadele, feminizm, tesettür, Müslüman kadınların hayatlarının ve günlük alışkanlıklarının İslamileştirilmesi, iyi Müslüman, iyi eş ve iyi anne olabilmek için eğitimin gereği, mahremiyetin sınırları, evlilik, çeyiz, İslamda kadının yeri gibi konular” olurken; 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren konular, “kadın ve modernizm, Müslüman kadının kamusal alana katılımı, kamusal alanın yeniden düzenlenmesi, mahremiyetin sınırlarının yeniden belirlenmesi, siyaset, kadınların cenaze ve cemaat namazlarına katılmaları, İslamca uygun görülmediği iddia edilen hakimlik, imamlık ya da devlet başkanlığı gibi görevleri kadınların icra edip edemeyecekleri, Müslüman kadınların sorunları ve talepleri” gibi alanlara kaymıştır (Merçil, 2002, s. 191).

1990’larla birlikte İslamcı kadın yazarların tartışma gündemine feminist söylemden etkilenme, “öteki” konumunu ve feminist dili içselleştirme gibi konular da girmiştir (Özkan, 2005, s. 67). Sibel Eraslan, Şule Yüksel Şenler’in başlattığı kadın çağrısının “Türk-İslam” ve “Osmanlı” vurgusu ile şekillendiği, bununla birlikte Şenler’den 2000’lere çizilen hatta kadın yazısı ve konuşmalarının “daha feminist ve uluslararası deneyime” geçtiği üzerinde durmuştur (2011, s. 37). Başörtüleri ile kamusal alana nasıl çıkacakları, kadın-erkek ilişkisine, aileye, topluma ve dünyaya nasıl bakacakları başörtülü kadın yazınının ve kadın hakları tartışmalarının ana eksenini oluştururken ev ve

ev dışı alanlarda rol dağılımında eşitlik isteyen talepler, son dönemlere kadar biraz daha geri plandayken (Özkan, 2005, s. 65); 2000’li yıllara gelindiğinde eşitlik vurgusu öne çıkmaya başlamıştır. Hayatın yeniden paylaşımında Müslüman kadın ve erkeklerin ataerkilliği yapı bozumuna uğratmadan yollarına devam etmelerinin artık mümkün olmadığı ve eşitliğe dair kadınların oluşturduğu cins çözümlerinin anlaşıldığı takdirde “farklılığın yarattığı zenginliği hakkaniyetle dolaşıma sokan, aşkın, insanî denklik ve varoluşa” geçilebileceğini anlatılmıştır (Ramazanoğlu, 2002, s. 72).

Çalışma yaşamına katılma da daha önce bahsedilen bu ev dışı sürecin doğal bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Mücadeleleri de bu yönde ilerleme göstermiş ve bağlı bulunulan cemaatin ya da herhangi bir dini liderin talebinden uzaklaşmıştır. En büyük kırılma da bu değişen yaklaşım şekli ile yaşanmıştır. Tesettür, mahremiyet, fitrat ve modernite üzerinde tartışılan kavramlar olmaya devam ederken; bu tartışmanın hem aktörlerinin çeşitlendiği hem de çerçevesinin genişlediği gözlenmektedir (Şefkatli Tuksal, 2011, s. 222).

3.3.2. Örtünmeye Yüklenen Yeni Anlamlar

İslamcı kadınların ortak endişenin toplandığı nokta olan başörtüsü yasaklarıyla ilgili kullandığı söylemin de özellikle 1990’ların ikinci yarısından itibaren değişikliğe uğradığı görülmüştür. 1980’lerin başından 1990’lara kadar “mücadele” amaçlı tartışmalar yapılmış ve mağduriyet, mazlumluk, dışlanma ve ötekileştirilme gibi konular işlenmiştir (Özkan, 2005, s. 65). Yaygın bir şekilde uygulanan yasak karşısında oldukça sert ve keskin duruş büyük ölçüde terk edilmiştir. Başörtüsü meselesi, din ve vicdan özgürlüğü ekseninde değil; daha ziyade farklı kimliklerin temsili, “hayat tarzları”na saygı, kadın hakları çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır (Şişman, 2005, s. 63). 1980’lerin ve hatta 1970’lerin modernleşme karşıtlığı temelinde dinin emir ve yasakları çerçevesinde ayetlerle savunulan başörtüsü ve karşı çıkılan yasak, çıkış noktasından farklı bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Neo-liberal bireyci öğelerin devreye girdiği ve çoğulculuk tartışmalarının arttığı bu dönemde, yeni bir arayışın öncüleri olarak İslamcı kadınlar da günün üslubundan yararlanmışlardır. Müslüman kimliği yanında kadın kimliklerinin -başörtüsü taleplerini kadın hakları ve yasağını

kadın ayrımcılığı şeklinde dile getirmeleri örneğinde görüldüğü gibi- de altını çizmişlerdir (Merçil, 2007, s. 115). Başörtüsü de kimliği tanımlayan esas öge olarak değil; kimliğin bir parçası olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu nedenle de kamuoyunda yalnızca başörtüsü ile anılmaya ve başörtüsü ile tanımlanmaya karşı bir refleks geliştirilmiştir. Nitekim Sibel Eraslan, kendisi ile yapılan bir röportajda başörtüsünü silüetinin yalnızca bir parçası olarak değerlendirmiştir:

“...O, benim silüetimin bir parçasıdır. O benim uzayda yer kapladığım o küçük kendi’lik alanımda önem verdiğim şeklimin bir parçasıdır. Başörtü benim kimliğimin küçük bileşenlerinden biridir. Saçlarım, gözlerimin rengi ve burnumun şekli ne ise, düşüncemin ve istençlerimin de bir karşılığı var. Ben bir Müslümanım ve böyle giyiniyorum. Böyle düşünüyorum. Bunu seviyor, istiyor ve göğüs geriyorum. (Sibel Eraslan ile röportaj, Fadime Özkan, Yemenimde Hâre Var, 2005, s. 122-128).

1970’lerde yaşamın İslamleştirilerek cemiyetin kurtarılması amacıyla dillendirilen örtünme talebine, 1990’ların sonuna doğru bireysel vurgular şekil vermeye başlamıştır. 1970’lerde ya da geçiş döneminde gördüğümüz vaizelik misyonu ile birlikte örtünmeye davetin yerini kamusal alana başörtüleriyle kabul edilme ve kendi yerlerini genişletme çabası ön plana çıkmıştır. Başörtüsünü tartışmak ya da örtünmenin önemini ve dini açıdan gerekliliğini anlatmak yerine yalnızca kendi duruşunu önemseyen, bu açıdan kendi yaşamında başörtüsünün yerini sorgulayan bir anlayış gelişmiştir. Bir kadının neden örtünmesi gerektiğini açıklayan genel yaklaşım tarzından vazgeçildiği gibi örtünmenin de açıklığın da bir tercihi anlattığı vurgulanmıştır. Bu tercihin de iradi bir karar olduğu ve örtünmenin, kadının kendisini “farklı, şahsiyetli ve onurlu” hissetmesini sağladığı (Gülnaz, 2000, s. 99) ileri sürülmüştür.

1970’lerdeki ilk çıkışta ve geçiş döneminde bizatihi önemsenen ve özellikle öne çıkarılarak “sembolik karşıtlık” olarak sunulan örtünme, 2000’lere doğru kazandığı yeni içerikle kolektif kimlikten soyutlanma isteğini de gerçekleştirebilir kılmaya yardımcı olmuştur. Bununla birlikte kadının cinsel bir sömürü nesnesi olarak görülmesi ve bedenün teşhir edilmesinin önlenmesi açısından ilk nesil ile benzer bir söylem de yakalanmıştır. Ancak buradaki örtünme algısı, kadının “fitne ve fesat kaynağı” olarak görülmesi ya da eşinin huzuru ve mutluluğu adına bedenün gizlenmesi ihtiyacından uzaklaşarak inancın gerekliliği zeminine doğru kaymıştır. Başörtüsü ile kamusal alanda

yer alma talebi, temel insan hakları kategorisine yerleştirilmeye çalışıldığı gibi kamusal alandaki yasağa ilişkin Türkiye'nin bu hakkı ihlal ettiği gerekçesiyle Türkiye aleyhine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne dava açıldığı görülmüştür. İlk çıkış noktası, Cumhuriyet'le yaratılan yeni kadın profilini kökten reddediş olurken; 2000'lere doğru bu kadın profiline bir alternatif sunmak amaçlanır olmuştur. "İkinci nesil İslamcı kadımla"r arasında örtünme ile ilgili bakış açısında farklılıklar görülmekle birlikte örtünme, tüm kopuşlara ve ayrılıklara rağmen "dışarı çıkış"ın temel gerekliliği olarak görülmeye devam etmiştir.

Örtünmenin, ataerkil yapının bir uzantısı olduğu ve kadının bireyselliğini yok ederek kadını erkek karşısında köleleştirdiği eleştirilerine de cevap verilmeye çalışılmıştır. Örtünmenin, bir baskı unsuru olduğu söylemini etkisiz kılmaya çalışan kadın aktörler, ataerkilliği İslam'la özdeşleştirmekten vazgeçmek gerektiği üzerinde durmuşlardır. Ataerkilliği yalnızca gelenekselle, Doğu'yla veya İslam'la özdeşleştirme ve ataerkilliğin geleneksel yüzüne odaklanıp modern yüzünü incelememe bu algıyı ortaya çıkarmıştır (Gülnaz, 2000, s. 100).

3.3.3. Geleneksel Roller ve Kamusal-Özel Alanda Kadın-Erkek İlişkileri

İslamcı hareket içinde kadınlar, dini açıdan konumlarını yeniden anlamaya ve bu bağlamda sorular sormaya başladıkları (Aktaş, 2009, s. 654) gibi aradaki hassas sınırı da çizmeye çalışmışlardır. Türk modernleşme süreci, Türk toplumunun ön yargıları ve İslami olmayan alışkanlıkları sorgulandığı gibi çok eşlilik, kadın-erkek ilişkileri gibi konularda cemaatin erkekleri de dönemin öne çıkan kadın yazarları tarafından eleştirilmeye başlanmıştır (Merçil, 2002, s. 191). Ev içi rolleri ve sunulan davranış kalıplarının nereden alınarak kendilerine esaslar şeklinde sunulduğu ilgi ve merak uyandıran konular olarak kaleme aldıkları yazılarında işlenir olmuştur.

İslamcı kadın yazarlar, konumlarını bağlı buldukları cemaatin telkinleri ve öğütleri doğrultusunda değil; Kuran, sünnet ve içtihatlarla göre belirlemeye başlamışlardır. Erkek karşısında kadının ikincil konumunu doğrudan kabul etmemekle birlikte örtük biçimde kadın ve erkeğin yaratılışlarından gelen farklılıklar nedeniyle gerek evde gerekse

toplumsal alanda farklı rol ve görevlerle donatıldıklarını vurgulamışlardır (Acar, 1993, s. 211-215). Ancak bu farklılık neticesinde savunulan kadın ve erkeğin bir bütünü iki yarısı olduğu ve birbirini tamamladığı anlayışına son dönemlerde işbölümü vurgusunun da eklendiği görülmüştür. Kadına daha çok evi gösteren ve bu bağlamda aile ile ilgili sorumlulukları yükleyen yaklaşım tarzında yaratılışla ilgili olduğu öne sürülen farklılığı alışlagelmişin dışında yorumlayarak evle ilgili görevlerin de işbölümü yapılarak yerine getirilmesi gerektiği dile getirilmeye başlanmıştır.

Çalışma yaşamına katılmak isteyen kadının, zaman sorununu çözebilecek olan bu işbölümü talebi, İslamcı kesimde aynı zamanda farklı bir konumlanma isteğine de işaret etmiştir. Ancak bu işbölümü ve çalışma hayatına katılma talebi, ev ve aile ile ilgili görev ve sorumluluklarının önemsenmediği ya da öncelikler listesinin alt sıralarına yerleştirildiği anlamına gelmemektedir. Annelik ve ev kadınlığı rolü, İslamcılar için kadının gelecek nesli yetiştirmesi ve ev içerisinde ailenin devamlılığını sağlayan faaliyetlerin sürdürülmesi açısından önemini korumaktadır (Çayır, 2009, s. 62). Bu noktada gözlenen en önemli değişim, annenin dini ve sosyal bilimlerle donatılabilmesi için eğitim alması gerekliliğinin, artık amaçlananın “eğitimci annelik” olduğunun savunulmaya başlanması ve bu nedenle de annelik seminerleri düzenlenmesi için çalışmaların yürütülmesi olmuştur (Çayır, 2009, s. 61). 1970’lerde kadına ve dolayısıyla annelere ya da anne adayı genç kadınlara çağrıda bulunan İslamcı kadın hareketliliğinde, kadının “dini terbiye” ve “İslam ahlâkı”nın yetiştirilen çocuklara kazandırılması ile sınırlı tutulan misyonuna, 2000’lerde annenin de bilimsel bir kavrayış yakalaması ve çocuklarına aktarması eklenmiştir. Böylece kamusal alana çıkışın bir diğer ve önemli gerekçelerinden biri -amaç çocuğun daha iyi yetiştirilmesi açısından aynı kalmakla birlikte- kadının eğitim olanaklarından yararlanması gerekliliği olmuştur.⁷⁰ Ancak 2000’li yıllara doğru kadın aktörler için eğitim sürecine dahil olma, yalnızca annelik görevlerinin daha iyi yerine getirilebilmesi amacıyla sınırlandırılmamıştır. Eğitim, bireyin kendi kişisel gelişimi adına mutlak gereklilik olarak görülmeye başlanmıştır. Üniversite eğitiminin ardından kendi mesleklerini

⁷⁰Hidayet Şefkati Tuksal, hangi amaçla olursa olsun bugün üzerinde ittifak bulunan “kız öğrencilerin okutulması meselesi”nin o günlerde cemaatlerin farklı tavırları ile karşılaştığına değinmiş ve bu farklı tavır alışların kız öğrencilerin kararlarını ya da bakış açılarını büyük ölçüde etkilediği üzerinde durmuştur (2011, s. 221).

yapabilecekleri iş imkanlarından yararlanma talebi de yine eğitim sürecinin beklenen sonucu olarak ele alınmıştır:

2000 itibariyle gelinen noktada örtünmeyi eve değil dışarıya doğru okuyan hayatın gündelik çevriminin dışına çıkarak üretkenliğini yeteneklerini ve bilgisini kamuyla paylaşmak isteyen kadınlar var. (Ramazanoğlu, 2000, s. 146).

Kamusal alana bireysel birtakım kaygılar ve nedenlerle çıkılmaya başlanması, “ikinci nesil” için meşruiyet arayışını da beraberinde getirmiştir. İslami kaidelere ters düşmeme çabası bu arayışı zorunlu kılmıştır. Bu arayış sürecinde İslamiyet’in emri ya da yasağı olmadığını düşündükleri geleneklerin taşıdığı ataerkil rivayetlerin kendilerini kısıtladığı tezinden hareketle oldukça önemli çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla yapılan bu araştırmalar neticesinde rolleri ve görevleri ile ilgili kendilerine sunulanın dışında farklı kadın algısı olduğunu dile getirmeye başladıkları gibi çoğunlukla erkek aktörler tarafından belirlenen kalıpları sorgulamaya açık hale getirmişlerdir. 2000’lere doğru da var olan ve büyük ölçüde köşelerini koruyan kalıpların dışına çıkmaya başlamışlar ve kolektif ruhun verdiği dava adanmışlığından ziyade bizzat kendi gündelik yaşamlarında karşılaştıkları problemlere odaklanmışlardır. Farklı örgütlenme amaçları ve tartışma sahalarında bu problemler ele alınmaya ve çözümü için stratejiler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle de uluslararası örgütlerle işbirliği yaparak sempozyumlar ve konferanslar düzenlenmiş ya da katılımcı olarak bu organizasyonlarda yer alınmıştır. İslamcı kadın platformları da kuran kadınlar, bu platformlar aracılığıyla “kadının kimliği” kavramı çevresinde şekillenen panellerde kadının özel ve kamusal alandaki rollerini tartışarak güncel konularına uygun çözüm önerileri getirmişlerdir (Çayır, 2009, s. 57-58).

1970’lerde kurulan İslamcı kadın derneklerinde görülen örtünmenin yaygınlaştırılması ya da İslami bilinç uyandırma gibi amaçlardan oldukça uzaklaştığı görülmüştür. Ancak bu kez temel amaç, örtünen kadınların yalnızca örtülerinden dolayı yaşamlarında karşılaştıkları sorunlara çözüm üretmeye çalışmak olmuştur. Belirlenen bu amaç, İslamcı kadınların gündemine farklı savunma mekanizmalarından ve bugüne kadar kullanılmayan kendi camialarına oldukça yabancı kavramlardan yararlanmaları sonucunu da beraberinde getirmiştir. İnsan hakları, ayrımcılığın önlenmesi ve özgürlük

için mücadele, derneklerin faaliyetlerini etkileyen parametreler arasında yer almıştır. 1991’de insan haklarını merkeze alarak kurulan Mazlum-Der, 1995’te geleneksel kadın kimliğini incelemeyi hedefleyen Hidayet Şefkatli Tuksal ve arkadaşları tarafından kurulan Başkent Kadın Platformu, 1999’da Haksöz Dergisi etrafında şekillenerek kurulan ve İslami bakış açısıyla anti-emperyalist bir söylem geliştiren Özgür-Der ve 1999’da başörtüsü yasağı nedeniyle ayrımcılığa uğradığını düşünen çeşitli meslek gruplarından kadınlar tarafından kurulan Ak-Der, bahsedilen oluşumlardan bazılarıdır.

Kolektiviteyi aşındıran söylemin dile getirilmeye başlanması ile yaklaşık eş zamanlı olarak kadınların gündemine başka temel meseleler ve öncelikler de taşınmıştır. Kariyer, bu önceliklerden biri haline gelmiştir. Sibel Eraslan, 2000’lerde belirgin bir şekilde izlenmeye başlanan bu sürecin daha “ben merkezli” olduğu ve “uhrevi olandan dünyevi olana” doğru bir seyir izlediği üzerinde durmuş ve ortaya çıkan bu durumu 28 Şubat sonrasında yaşananlarla ilişkilendirmiştir:

...2000’lerde İslami kesim kadınlarının, doksanlardaki kadınlardan farklı olarak daha ben merkezli, bireysel olanı toplumsal olandan daha önceye alan, cemiyet içindeki genel geçer kariyerleri daha fazla önemser ve etkisi altında oldukları da bir başka gerçek... (Adım adım uhrevi olandan dünyevi olana dair yaşanan bu evrimde, 28 Şubat 1997’deki ağır baskıcı sürecin sebep olduğu depolitizasyonun çok önemli olduğunu düşünüyorum, depolitizasyonun desantralizasyonla ilgili çok yönlü bir parçalanma olduğunu da bilerek) (2011, s. 24-25)

28 Şubat “ikinci nesil İslamcı kadınlar” için çok önemli bir kırılma olmakla birlikte 1980 sonrasında özellikle ANAP iktidarı boyunca uygulanan kültürel ve toplumsal politikaların yarattığı etkiyi de göz ardı etmemek gerekmektedir. İktisadi beklentilerin arttığı, tüketim tutkusunun toplumu sardığı ve bireyin kendisini yaşamın merkeze yerleştirdiği 1990’lar, 1980’lerin dönüşüm hamleleri sonucu tanımlandığını söyleyebilmek mümkündür. 2000’lere doğru gelirken de kendi yaşamları adına iyi ve güzel olanın nerede bulunduğu keşfi oldukça önemli bir hale gelmiş ve etkin bir araştırma süreci başlatılmıştır. Bu ideal olan 1970’lerde “ilk nesil İslamcı kadınlar”ın yazılarında Cumhuriyet’in kopuşu hedeflediği Osmanlı olurken; “ikinci nesil” için toplumsal kaygıların mevzi kaybına uğraması nedeniyle “Asr-ı Saadet Dönemi” olmuştur. “Asr-ı Saadet Dönemi”nde yaşayan kadının geleneklerle hiç tanışmadığı asıl

İslam'ı yaşadığı üzerinde durulmuş ve o dönemde yaşayan kadınların yaşamları araştırılmıştır. İslamcı hareketlerin kendi içerisinde varlığını sürdüren kimi yasaklara ya da sıcak bakılmayan birtakım taleplere de yine bu kadınların yaşamından örnekler sunarak karşı çıkmıştır. Yine ilk nesilden farklı olarak “Asr-ı Saadet Dönemi” kadınlarının itaatkârlıkları, sakinlikleri ya da özel alandaki rolleri değil, daha çok mücadelecî karakterleri ele alınmıştır (Merçil, 2002, s. 64).

Osmanlı kadın hareketinin gelişimi de “ikinci nesil İslamcı kadınlar”ın gündemine yerleşmiş, özellikle imparatorluğun son dönemlerinde yaygınlık kazanan örgütlü hali ve taleplerinin gerçekleşmesi noktasında ısrarlı tavrı incelenmiştir. Bununla birlikte Osmanlı kadını ile kendi aralarında kurmaya çalıştıkları benzerlik, “ilk nesil İslamcı kadınlar”da olduğu gibi geçmişteki “iyi”ye atıfta bulunarak Cumhuriyet’in “yeni kadın” imgesini etkisiz kılma ekseninde gelişmemiştir. Osmanlı kadınının İslam’a uygun bir şekilde yaşadığının düşünülmesi, benzerlikten bahsedilmesine ve hatta zaman zaman bir devamlılık çizgisi yakalama çabasına dönüşmüştür.⁷¹ Osmanlı kadın hareketinin, kadın ve Müslüman olarak görev ve sorumlulukları işleyen, toplumsal konum ve kamusal alana ilişkin talepler noktasında İslami kurullarla çatışmayan bir hareket olduğu, “ikinci nesil İslamcı kadınlar”ın araştırma ve inceleme yazılarında ele aldıkları konular arasında yer almıştır. Çoğunlukla ele alış biçimi, “sahih İslam”la uyum içinde olduğu ve gücünü de bu uyumlu birliktelikten aldığı söylemi ile genişletilmiştir:

Kısaca Osmanlı kadın hareketi, modern etkiler altında olsa da, kendi pratiklerinden yola çıkan, yaşama, okuma ve çalışma hakları için uğraşan, kadın ve Müslüman olarak farklılığının bilincinde, oldukça özgüvenli ve cesur, İslam’la barışık bir hareketti. İslam’la, mücadelesi arasında çelişki görmüyor, aksine gücünü oradan alıyordu. (Gülnaz, 2000, s. 93).

⁷¹Dernekleşme ve basın yayın yoluyla daha etkin bir mücadelenin başlatıldığı bu dönemde İslam’a dair kurullar ve öğelerle çatışma içine girilmemiştir. Aksine İslam’ın öngördüğü yapısal düzenlemenin meşruiyetini sağlamak amacıyla söz konusu emir ve yasakların altında yatan nedenlere dönük olumlu bir dilin kullanıldığı edebi yapıtlar kaleme alınmıştır. Osmanlı kadın ve erkekleri bu tür İslami ilkeleri ‘kadın’ ve ‘erkek’ doğası ile uyumlu toplumsal düzen ihtiyacına dayanan bir sosyolojik formül kullanarak rasyonel olduğunu ispata çalışmışlardır (Durakbaşı, 2000, s. 105) İslami hükümlere bağlılık ve haklarını savunurken bu hükümlerden yararlanmak, Osmanlı kadınının bu dönemdeki genel ve en belirgin özelliği olmuştur. Örneğin eğitim alma hakkı, İslami gerekçelerle savunulmuş ve İslamiyet’te kadınlara eğitim verilmesinin zorunlu olduğu sünnetten ve İslamiyet’in tarihinden örnekler verilerek açıklanmıştır (van Os, 2009, s. 341). Kadının toplumsal ve aile içi konumu ile ilgili yaşanan birtakım problemler varsa bu, İslam’ın aslına uygun hareket etmemek ile İslam’ın özünü unutarak geleneklere sarılmış olmakla ilişkilendirilmiştir.

Osmanlı kadınlarının da benzer şekilde “Asr-ı Saadet Dönemi”nde yaşayan kadınları örnek olarak kabul ettikleri üzerinde durulmuştur. İslam’ın Müslüman kadınlardan beklediği rol ve görevleri sorgulamaktan ziyade anlamı kavramaya dönük bir arayışın içinde oldukları ve bunu da çoğunlukla emir ve yasakların toplumsal işlevine bakarak yaptıkları tespiti, ikinci neslin tarihsel bir birikimden hareket etme isteğine yanıt vermiştir. Nitekim dönemin ünlü kadın yazarlarından ve Osmanlı kadın hareketi denildiğinde ilk akla gelen isimlerden biri olan Fatma Aliye’nin gerek makalelerinde gerekse de edebi eserlerinde kadınların taleplerini İslam ile bağdaştırmaya çalıştığı ve daha çok bir “İslam kadını” mefhumu üzerinde durduğu görülmüştür (Zihnioğlu, 2003, s.76). Bahsettiği ve Osmanlı kadınına örnek gösterdiği İslam kadınları da “Asr-ı Saadet Dönemi”nde yaşayan kadınlar olmuştur. Fatma Aliye’ye göre toplumda bugün bir kadın sorunu yaşanıyorsa bu sorun, “Asr-ı Saadet Dönemi”nde yaşanan İslam’ın özünden uzaklaşmak sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de sorunun çözümü aslında yine İslam’ın kendisidir; koyduğu tüm kurallar toplumsal düzenin devamı ve çatışma ortamının oluşmaması içindir; başka bir ifadeyle uyulması beklenen bu kuralların toplumda yerine getirdiği bir işlev, ulaşmayı istediği bir amacı bulunmaktadır. İkinci neslin yazılarına yansıyan da İslam’ın asıl kaynaklarından okunarak ulaşılan bu kural-işlev ilişkisidir. Örneğin örtünme, İslam’ın emirleri arasında yer almakta ve bu emrin daha önce bahsedildiği gibi kadını koruma ve özgür kılma işlevi olduğu anlatılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, 1967’den 2000’lerin ilk yarısına kadar olan dönemde ‘ilk ve ikinci nesil’ olarak ayrılan İslamcı kadınların, dışarı çıkış amaçlarında, örtünme ve geleneksel rollere bakış temalarında gözlenen değişim incelenmiştir. İslamcı kadın kimliğinde gözlenen bu değişimin, toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişmelerle ve İslamcı hareketin kendi içerisinde yaşadığı dönüşümlerle paralel bir seyir izlediğinin anlaşılması hedeflenmiştir.

1960’ların sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan ‘ilk nesil İslamcı kadınlar’ için temel amaç, büyük bir ahlâki buhran içinde yaşayan cemiyetin kurtarılması misyonunu yerine getirmektir. Bu misyon, cemiyetin “İslam nizamı”ndan uzaklaşma ve kadının “İslam kadını” vasıflarını yitirme sürecinin Tanzimat Fermanı’nın ilanının ardından başladığı ancak asıl kopuşun, Cumhuriyet’in medenileştirme projesi ile yaşandığı ve yapılan “yeni kadın” tanımı ile hem ailenin hem de cemiyetin çözüldüğü tespiti üzerinden tanımlanmaktadır. Batı’ya benzeme çabasının, öncelikle kadına ve imanın en önemli göstergesi olan Müslüman kadının örtüsüne odaklandığı ve böylece cemiyette bir infial olduğu, İslamcı kadınların bu ilk hareketliliğinin temel söylemidir. İslamcı kadın kimliğinin İslamileştirme projesine uygun düşecek şekilde belirlenmeye çalışıldığı bu dönemde, “ilk nesil İslamcı kadınlar”ın “dışarı çıkış”ları da çözümlüye doğru gittiği düşünülen cemiyetin kurtarılması söylemine dayandırılmakta ve bu amaç doğrultusunda meşruiyet kazanmaktadır.

İlk neslin çizgisinde, Cumhuriyet ile yaratılan ülkenin modernleşen yüzü ve toplumsal ve siyasal yapının hakim unsuru olan İslam’ın kırılan etkinliğinin simgesi olan “yeni kadın”a kökten bir karşıtlık söz konusudur. Kemalist reformlar ile peçesinden kurtularak özgürleştiği ileri sürülen kadın ve Batı medeniyeti arasında doğrudan bir bağlantı kurulması ve bu bağlantının bir özdeşlik şeklinde sunulması söz konusu bu karşıtlığı besleyen ana etken olmaktadır. Bu nedenle de Cumhuriyet’in ilanının ardından kamusal alanın sınırlarını tanımlayan İslami hüküm ve kaidelerin, öncelikli mücadele noktaları olarak belirlenmesi ve uygulanan laikleşme hareketi ile İslam’ın toplumsal-siyasal üstünlüğüne büyük ölçüde son verilmesi, İslamcı muhalefetin 1960’lı yıllardaki ve 1970’lerdeki eleştirilerinin odağını oluşturmaktadır.

1946'da çok partili hayata geçişin ardından DP safında toplanmaya başlayan İslamcı muhalefetin taleplerinin, İslam'ın kamusal alanda görünürlüğünü sağlamaya çalışma yönünde gelişmesi, kaybedilen mevzilerin yeniden kazanılması çabasıdır. Bunun sonuca götüreceği en kestirme yolu da kadının kamusal alana örtüsüyle geri dönüşü olmaktadır. Nitekim Cumhuriyet'in medenileştirme projesini reddederek dışarı çıkan ilk nesil İslamcı kadınların muhalifliğinin en önemli göstergesi de örtüsüyle kamusal alanda yer almaya çalışmasıdır. Tüm kadınlara örtünme çağrısı ile ortaya çıkan bu ilk nesil İslamcı kadınlar tarafından kadının örtünmesi ve İslam'a uygun yaşaması, ahlâki çöküşün durmasını sağlayacak en önemli etkidir. Ayrıca geleneksel kadın-erkek rollerine geri dönülmesi, hem yeni nesil hem de cemiyetin geleceği için zorunlu olarak görülmekte ve bu zorunluluk, dönemin siyasal ve ekonomik atmosferine uygun bir şekilde milliyetçi-muhafazakâr bir söyleme yakınlaşarak açıklanmaktadır.

Kadın, nesli yetiştirme rolü ve “ters çevirme girişimi”nin en önemli ögesi olarak hem İslami bilinçle donatılması hem de örtüsüne geri dönmesi sağlanarak modernleşme sürecine kesin karşıtlığı anlatması açısından İslamileştirme projesinin en önemli unsurudur. Yozlaşma, ahlâki buhran ve manevi çöküntü, kadının evinden ve ailesinden uzaklaşması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de cemiyette tanımı yapılmayan bir “bozgun” yaşandığı ileri sürülmektedir. 1970'li yıllarda yükselen sol hareket ve yarattığı komünizm tehdidi, bu bozgunun en açık ve görünen hali olmaktadır. Özellikle yeni nesil arasında destek bulan ve cemiyetin çöküşü ile eş değer görülen komünizmin hızla yayılması, Cumhuriyet'in laikleşme politikalarının etkisi ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla başlatılan İslamileştirme projesi ile hem hızla yayıldığı düşünülen komünizmi durdurabilmek hem de yeni nesli kurtarabilmek temel amaç haline olarak kabul edilmektedir. Bu zor mücadele, kutsal öğelerle donatılmakta ve gelecek başarının İslam'ın zaferi olacağı önemli bir motivasyon kaynağı haline gelmektedir. Ancak aktörlerden öncelikle kendilerinin İslamileştirme projesi tarafından belirlenen kurallara göre yaşamaları beklenmektedir. Başka bir açıdan İslami “habitus”u oluşturarak geleceğe geçiş yapmaları sağlanmaya çalışılmaktadır. Kadın aktörlerin, kamusal alandaki karşıt görüntülerinin de devreye girmesi ile bu geçişin daha kolay bir şekilde gerçekleşeceği projenin satır aralarında okunmaktadır.

1970’lerde Kemalizm’in medenileştirme projesinin karşısına çıkarılan İslamileştirme projesi ile cemiyet ve insanlar, İslami bilinçle yeniden donatılmaktadır. Batı karşıtlığının çok açık bir şekilde okunduğu bu projede, dönemin en büyük tehdidi olan komünizm ile nasıl baş edilebileceği ve ahlâki açıdan çöken cemiyetin nasıl kurtarılabilirliği açıklanmaktadır. Bu tehdidin ortadan kaldırılabilmesi için de öncelikle yazı alanında bir mücadele başlatılmakta ve yazılan yazılarda kadınlara örtünmesinin ve yüzyıllardır kendisini tanımlayan rollerine geri dönmesinin gerekliliği anlatılmaktadır. Tebliğ görevine de çağrının bulunduğu yazılarda örtü, kadın, ahlâk ve iman işlenen konular olmaktadır.

“İslam nizamı”na geri dönüş, cemiyetin ve insanların kurtuluşu olarak görülmekte ve rejimle ilgili değişim talepleri dile getirilmektedir. Bu değişimin yönü de uzun bir süre hakimiyetini sürdüren ve bu gücünü İslamiyet’e borçlu olduğu düşünülen Osmanlı Dönemi’ni göstermektedir. “Nizam-ı alem” olarak tanımlanan o ideal düzenin içinin İslamiyet’le doldurulduğu, bununla birlikte İslam’dan uzaklaşılması ile birlikte bu düzenin de çözümlüğe doğru gittiği yakın ve “bize ait” olan bir tarihten örneklendirilmektedir. Kadın aktörler de yazılarına yansıyan bu Osmanlı övgüsünü, Osmanlı kadınının üzerine çevirmektedirler.

İlk nesil için oldukça önemli bir örnek olan Osmanlı kadınının, örtüsü ve yaratılışına aykırı olmadığı düşünülen yaşam şekli ile hatırlatılmaya çalışıldığı görülmektedir. Asr-ı Saadet Dönemi’nde yaşayan kadınlar, öncelikli rol modeller olarak ele alınsa da İslamcı hareketin bu dönemdeki milliyetçi ve muhafazakâr duruşa yakınlığı, belirgin bir şekilde Osmanlı kadınını öne çıkarmaktadır. “İyi anne, iyi eş ve iyi Müslüman”⁷² olarak Osmanlı kadınları, “ilk nesil İslamcı kadınlar” için bir kadının sahip olması gereken özellikler arasında yer almaktadır. İmparatorluğun kurtuluşuna hâl çarelerinin arandığı dönemde, Batı dünyası karşısında gerileyişin nedeni ile var olan kadın meselesi arasında kurulan bağın benzerine ilk neslin çizgisinde de rastlanmaktadır. Burada da kadının bu

⁷² Osmanlı son döneminde kadın hareketi, mücadelesini eğitim ve eşitlik hakkı üzerine odaklamış ve dönemin reformcuları ya da yazarları kadının “iyi anne, iyi eş ve iyi Müslüman” olmasının önemi üzerinde durmuşlardır. Dönemin öne çıkan isimlerinden biri olan Fatma Aliye de 1891’de yayımlanan *Nisvan-ı İslam* adlı kitabında ve Hanımlara Mahsus Gazete’de kadınların görevini iyi anne, eş ve Müslüman olmak şeklinde açıklamıştır (Kandiyoti, 1991, s. 27).

üç önemli özelliğini yitirmesi ve ailenin dolayısıyla cemiyetin ahlâki çöküş içinde yaşaması arasında neden sonuç ilişkisi kurulmaktadır.

1980’den 1990’ların başına kadar süren geçiş döneminde ilk neslin üzerinde durduğu bu başlıklar, kısmen aynı kalmakla birlikte değişimin ilk işaretlerine de rastlanmaktadır. Ancak bu ilk işaretler, içerik olarak bir değişimi anlatmaktan ziyade davaya hizmet yolunda yeni duruş ve tavır alışların benimsendiğini göstermektedir. Bu dönemin en önemli çıkışı, başörtülü üniversite öğrencilerinin üniversitedeki derslerine başörtüsü ile girme talebidir. Eğitim hakkının savunusu ve örtünmenin kadının özgürlüğünün simgesi olduğunun anlatımı üniversitelerde gerçekleşmektedir. Kemalist modernleşme sürecinin ardından beklenen değişimin gerçekleşmediği toplumun önemli bir bölümünün sürdürdüğü özellikler göz önünde bulundurularak cehalet ile eşleştirilen örtünmenin, yükseköğretim kurumlarında ortaya çıkması ve kadın öğrenciler tarafından oldukça kararlı bir şekilde savunulması, Kemalizm’e karşıtlığın başka bir ifadesi haline gelmektedir. Eğitim talebi ile eylemsel bir boyut kazanan ve tepkiselliği bu şekilde üniversitelerde gösteren kadın aktörleri tanımlayan en önemli rol, bu dönemde de yine vaizelik olmaya devam etmiştir. Bu rol, ortaya çıkan çelişkinin yumuşamasına yardımcı olduğu gibi tamamlanmamış bir projenin 1980’lerde kazandığı yeni ek olarak karşımıza çıkmaktadır.

1970’lerde üniversitelerde gözlenen öğrenci hareketlerinde komünizmin desteklendiği ve “dinsizlik cereyanları”na üniversite öğrencileri arasında daha yaygın bir şekilde rastlandığı tespiti, vaizelik rolünün üniversitelerde öne çıkma nedenini açıklamaktadır. Dolayısıyla 1980’lerin başında eylemlerin ve İslami görüntünün kampüslerde ortaya çıkması, üniversitelerin önemli bir tercih mekanı olması ile ilgili görünmektedir. Bu bağlamda üniversite eğitimi talebi, henüz bireysel birtakım beklentilerden uzakta durmakta ve bağlı bulunulan cemaatin çıkarları ilk sıraya yerleştirilmektedir. Cemaatin çıkarları için çalışmak, dini bir vazifenin yerine getirildiği hissi uyandırdığı gibi aidiyet ihtiyacına da yanıt vermektedir. Erkek aktörlerle birlikte yan yana aynı saflarda ve “bacı” olarak görevlerini yerine getiren kadın aktörler, İslamcı hareketin 1980’lerdeki söyleminin de taşıyıcısı olmaktadır. Dava ve dava için çalışmak ön plana çıktığı için de modernizme ve Kemalizm’e karşıtlık bu dönemde de oldukça belirgindir.

1980'lerin sonuna doğru ise siyasal atmosferin değişen rengi, İslamcı hareketin ivme kazanmasını sağladığı gibi çehresini de değiştirmiştir. Devlet eksenli iktisadi modelden neo-liberal dışa açılmacı iktisadi modele dönüşümün gerçekleştiği 1980 sonrası dönemde (White, 2002, s. 204-205), yükselen dinamikler ve eklenen yeni söylemler ile karşılaşılmuştur. “Dindar birey” yetiştirmeyi amaçlayan politikaların hızla uygulanması ve bu politikaların uygulanmasının ardından ulaşılması planlanan amaçların büyük ölçüde gerçeğe dönüşmesi, 1990'lı yılların genel görünümünü belirlemiştir. Bu durum, siyasi-iktisadi ve toplumsal dinamiklerin dönüşümünü gösterdiği gibi İslamcı hareketin kadın aktörleri için de geçiş döneminin sonuna gelindiğini göstermiştir. 1987'de ilk kırılma yaşanmuş ve ilk defa geleneksel rollere ilişkin soru sorulmaya başlanmuştur. Feminizme ait kavramlar, yine ilk defa İslamcı aktörlerin metinlerinde yer almıştır. 28 Şubat'a kadar da oldukça yavaş ilerleyen değişim sürecinde kökten bir kırılma ile karşılaşılmamakta ancak 1990'lı yılların beraberinde getirdiği kimlik tanımlamaları ve modernliğin tüm dünyada yaşadığı kriz, İslamcı kadın aktörler cephesinde sessiz de olsa bir sorgulama süreci başlatmuştur. Bu sorgulama sürecinin başlamasında, modernlikle tanışma zorunluluğu, 12 Eylül'ün yarattığı yeni toplumsal-kültürel yapı ve İslamcı hareketin kendi içerisinde yaşadığı dönüşüm belirleyici olmuştur.

1990'lar derin ekonomik krizlerin yaşandığı ve kimlik siyasetinin hız kazandığı yıllar olarak RP'nin yükselişini de beraberinde getirmiştir. RP'nin bu yükselen seçmen desteğinde ve nihayet 1997'de iktidar koltuğuna oturmasında “Allah rızası” gayesi ile çalışan Hanımlar Komisyonu oldukça etkili olmuştur. Bu süreçte kadınlara ulaşmaya çalışarak “dava”yı tanıtan ve anlatan kadınlar, kendi yaşam deneyimleri adına siyasi bir ilk yaşadıkları gibi dışarı çıkma ve hayatın farklı yüzlerine tanıklık etme şansını da elde etmişlerdir. Ancak 28 Şubat ile gelen hüsrana, hem İslamcı hareket hem de kadın aktörler için asıl kırılma noktası olmuştur. RP içinde “yenilikçiler” ve “gelenekçiler” olmak üzere iki ayrı grup ortaya çıkmış ve bu iki grup farklı iki parti kurarak kopuşu büyük ölçüde tamamlamışlardır. Kadın aktörler ise siyasetin tam ortasında durdukları yerde dahi öne çıkarmaya çalıştıkları tebliğ ve davet görevini terk etmeye başlamışlardır. Bu terk ediş de partiye üye ve oy kazandırma noktasında oldukça yoğun bir şekilde çalışmalarına rağmen 1995 seçimlerinde tek bir kadın adayın dahi bulunmaması ve en önemlisi, 28 Şubat sonrası gelen başörtüsü yasağının ardından erkek aktörlerin

kendilerini yalnız bıraktıklarını düşünmeleri etkili olmuştur. Nitekim ileri sürülen bu “yalnız kalma” hali, başlı başına kendine dönük bir bakış açısının ve yaşam algısının ortaya çıkmasına yol açmıştır. İlk nesilde rastlanan “kurtuluş” ve “hidayet” temalarından, 1990’ların sonuna doğru bir kez daha başlayan “hayatın yeniden anlamlandırılması” sürecinde büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Kamusal alana çıkışın meşruiyetini sağlayan ve kutsallık atfedilen bu temaların terki, “ikinci nesil İslamcı kadınlar”ın gündeminde çözüm bekleyen sorunlar olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bu sorunların çözümü ve ortaya çıkan çelişkinin yok edilebilmesi, İslam’ın asıl kaynaklarına dönüşte bulunmuştur.

1990’ların sonuna ve 2000’lerin ilk yarısına doğru İslam’ın asıl kaynaklarına dönerek araştırma yapma ve bu araştırma sonuçlarına göre kendi yaşamlarını belirleme çabası önem kazanmıştır. Bu kaynaklardan hareketle kendilerine ait hakları talep eden kadınlar, “cemaat namazlarına katılım, kadının şahitliği, ev dışında çalışması, boşanma hakkı, yargıçlık ve devlet başkanlığı” gibi görevleri üstlenmesinde bir sakınca olmadığını göstermeye çalışmışlardır (Merçil, 2007, s. 112). Kolektif ideallerin ya da tebliğ görevinin yerini bireysel kaygıların aldığı görülmüş ve geleneksel rollere eleştirel bir bakış açısı gelişmiştir. Örtünme de kamusal alana çıkışın gerekliliği olmaya devam etmiş ancak 1970’lerdeki İslamileştirme projesinde toplumsal bazda savunulduğu şekliyle değil; daha bireysel vurgularla ele alınmıştır. Erkeğin mutluluğu ya da kadın bedeninin “fitne” potansiyeli taşıdığı bu nedenle örtünmenin mutlaka uyulması gereken bir emir olarak sunulmasından ziyade yaratanın egemenliği temalı bir “özgürlük” olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu özgürlüğün, laik kamusal alan modeli ile engellendiğini öne süren ikinci nesil, başörtüsünü “kadın hakları” söylemi üzerine oturtmaya çalışmıştır. Slogan olarak da kullanılan bu hak ya da “ayrımcılık” kavramları, “öteki” olarak kurgulanan Kemalist kadınlar hedef seçilerek kullanılmıştır.

Modernlikle çekişen yakınlaşmaların da başladığı bu dönemde, kökten reddediş ya da yaşamı karşıtlık üzerine kurma çabası, bir “alternatif” sunma çabasına dönüşmektedir. Bu alternatif olma çabası, kadının İslami hükümlerden ya da emirlerden vazgeçmeden de yaşamın içinde yer alabileceğini ve en önemlisi örtüsünün buna engel olamayacağını kanıtlama boyutuyla öne çıkmaktadır. Eğitim ve öğretim olanaklarının her

kademesinden yararlanma talebinin, 2000’li yıllara gelindiğinde bir gereklilik olarak savunulduğu görülmektedir. Eğitimin önemi, hadislerden örnekler verilerek anlatıldığı gibi “vaaz dönemi” haline gelen 1980’lerden farklı olarak kadının bir meslek edinerek gelir elde etmesi, ikinci neslin temel savunularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı’yı tüm değerleri ve kalıplarıyla kökten reddediş de belirli noktalarda keskinleşen bir muhalifliğe dönüşmektedir. İçeride kapanıklık ya da oldukça dar bir yaşam alanı yerini takip etme, izleme ve gündem oluşturan konularda düşüncelerini paylaşma ve iletişime dayalı bir bağ kurma sürecine bırakılmaktadır. Bu sürecin başlaması, hem ikinci neslin yazar kimliğine yeni misyonlar eklendiğini hem de küreselleşmenin getirdiği birtakım problemlere kayıtsız kalınmaması gerektiğinin anlaşıldığını göstermektedir.

İkinci neslin alternatif bir kimlik sunma ve bireysel kaygılarını öne çıkarma çabasında, İslamcı hareketin kaydığı yeni zemin ve kendi içerisinde yaşadığı dönüşüm de etkilidir. 1970’lerde başlayan İslamileştirme projesi için örtünme ve örtünün kamusal alandaki görüntüsü, oldukça önemli ve etkili bir karşıtlık sembolü olurken -ve bu 1980’ler için de geçerlidir- 1990’ların sonuna ve 2000’lere doğru bu sunuş şekli, ortaya çıkan çok parçalılık ile birlikte büyük ölçüde anlam kaybına uğramıştır. İslamcı hareket, modernleşme dinamiklerine muhalif kimliğini vurgulama ve bu doğrultuda bir mücadele yürütmekten ziyade “alternatif” bir yaşam şekli sunmaya çalışmıştır. Alternatif olma çabası, katı sınırların aşılmasını sağladığı gibi içeride dönük ya da yalnızca bu sınırların içine dahil edilebilecek özellikler taşıyan nüfusa hitap eden yanında da değişim gerçekleştirmiştir. 1940’lardan itibaren tarihsel şartların etkisiyle sürekli değişime uğrayan ve farklılaşmalar yaşayan İslamcı hareketin (Roy, 2005, s. 18) 1970’lerdeki amacı, Batı’nın yozlaştırdığı cemiyetin yeniden en baştan yaratılması olurken; günümüze doğru Yavuz’un yaptığı tarihsel tasnife göre daha piyasa ve kamusal alan odaklı bir yapıya bürünmüştür (2005, s. 21). Büyük toplumsal projenin yalnızca İslam’ı öne çıkaran ve İslami esasları hakim kılmayı amaçlayan yönü, dünyevi temalar ve vurgular ile çeşitlenmiştir. Bu çeşitlenme yaygınlaşmış ve meşruiyet arayışları hızlanmıştır. İslam’ın zamanın gereklerine yanıt veren bir din olduğu ve bu bağlamda ihtiyaç duyulan düzenlemelerin ya da katılımların İslam’a aykırı düşmeden yapılabileceği, İslamcı aktörlerin söz konusu bu meşruiyet arayışları arasında yer almaktadır.

Kadın aktörler de 1970’lerde belirginlik kazanan yaşamın İslamileştirilmesi amacından ziyade kendi dini inançları çerçevesinde yaşam hakkı taleplerini dile getirmektedirler. Rejimin İslami esaslara göre düzenlenmesi düşüncesi yerine bireyin tercihi doğrultusunda İslami hükümlere göre yaşayabilme hakkının tanınması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Örnek alınan kadınlar “Asr-ı Saadet Dönemi”nde yaşayan kadınlar olmakta, asıl İslam’ı yaşayan kadınlar olarak peygamberin eşlerinin ve kızlarının hayatları araştırılmakta ve bu araştırma sonuçlarına göre kendi yaşam stratejilerinde değişim gözlenmektedir. Bununla birlikte Osmanlı kadın hareketi de son zamanlarda literatürde var olan boşluğu dolduracak çalışmaların yapılması ile birlikte ikinci nesil İslamcı kadınların, yerlilik ve kendilerinin geçmişin bir devamı olarak kabul görme arayışlarına cevap vermektedir. İslamcı kadınların, talepleri için örgütlenen ve en önemlisi İslam’la çatışmayan Osmanlı kadın hareketini kendi mücadelelerinin başlangıcı olarak göstermeye çalışmaları Zihnioğlu’na göre ise Osmanlı kadın hareketinin, kadınları ezilen bir grup/sınıf/zümre olarak görmelerine karşın İslamcı kadınların “kadın-erkek yok, Rabbine kul olan Müslüman var” şiarını benimsemiş olmaları nedeniyle oldukça zor görünmektedir (2009, s. 811-812).

KAYNAKÇA

- ABADAN UNAT, N. (1982). Toplumsal Değişme ve Türk Kadını. (2. bs.). N. Abadan Unat (Der.). *Türk Toplumunda Kadın* (s. 1-32). Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını.
- ABADAN UNAT, N. (1998a). Söylemden Protestoya: Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü. A. Berktaş Hacımiraçoğlu (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 323-336). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- ABADAN UNAT, N. (1998b). Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Küreselleşme. N. Arat (Haz.). *Aydınlanmanın Kadınları* (s. 288-302). İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.
- ACAR, F. (1993). İslamcı İdeolojide Kadın: Üç İslamcı Kadın Dergisi. R. Tapper (Der.). *Çağdaş Türkiye’de İslam*. (Ö. Arıkan, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- AHİSKA, M. (2009). Garbiyatçılık: Türkiye’de Modernliğin Grameri. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- AHMAD, F. (2007). *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*. İstanbul: Hil Yayın.
- AHMED, L. (1992). *Women and Gender in Islam-Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.
- AKÇURA, Y. (2005). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Lotus Yayınları.
- AKKENT, M. (1994). *Osmanlı Büyükannelerin Feminist Talepleri Geçmişe Kısa Bir Bakış*. Kadın Hareketinin Kurumlaşması Fırsatlar ve Rizikolar. (M. Akkent, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- AKSOY, M. (2005). *Başörtüsü-Türban Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- AKTAŞ, C. (1989). *Kılık Kıyafet ve İktidar I-II*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- AKTAŞ, C. (1992). *Tesettür ve Toplum*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- AKTAŞ, C. (2001). *Bacı’dan Bayan’a İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. İstanbul: Pınar Yayınları.

- AKTAŞ, C. (2005). Bir İktidar Alanı Aracı ve Bir Özgürlük Sembolü Olarak Başörtüsü. *Dünü Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü* (s. 91-118) İstanbul: Pınar Yayınları.
- AKTAŞ, C. (2005). Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce İslâmcılık* (s. 826-836). İstanbul: İletişim Yayınları.
- AKTAŞ, M. (1980). *Savaş Çağrısı İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın* (2. bs.). İstanbul: Düşünce Yayınları.
- AKTAY, Y. (2009). Halife Sonrası Durumdan Vatandaşlık Siyasetine: İslamcı Politik Teolojinin Seyir Notları. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler* (s. 1258-1280). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ALANKUŞ KURAL, S. (1997). Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği. *Toplum ve Bilim*, 72, 5-42.
- ALBAYRAK, M. (2004). *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- ARAT, Y. (1998). Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Der.). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (s. 82-98). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ARAT, Y. (2009). 1980'ler Türkiye'si'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı. (4. bs.). E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay. *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* (s. 625-643). Bursa: Dora Yayınları.
- ARAT, Y. (2010). Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri (4. bs.). Ş. Tekeli (Haz.). *1980'ler Türkiye'si'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. (s. 91-101). İstanbul: İletişim Yayınları.
- AYKENAR, E. (5 Temmuz 1973) Kadın Erkek Eşitliği. *Yeni Asya*.
- AYKENAR, E. (21 Temmuz 1973) Ahlâk Güzelliği. *Yeni Asya*.
- AYKENAR, E. (25 Temmuz 1973) Ahlâki Çöküntü. *Yeni Asya*.
- AYKENAR, E. (26 Temmuz 1973). En Büyük İhtiyaç. *Yeni Asya*.
- AYKENAR, E. (17 Ağustos 1973). Acaba Hangi Kuvvet. *Yeni Asya*.
- AYKENAR, E. (6 Kasım 1973). Özlediğimiz Gençlik. *Yeni Asya*.

- BAYRAMOĞLU, A. (2001). *Türkiye’de İslami Hareket Sosyolojik Bir Bakış (1994-2000)*. İstanbul: Patika Yayıncılık.
- BERKTAY, F. (1994a). *Kadın Olmak Yaşamak Yazmak*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- BERKTAY, F. (1994b). Türkiye’de Kadın Hareketi Tarihsel Bir Deneyim. *Kadın Hareketinin Kurumlaşması Fırsatlar ve Rizikolar*. (M. Akkent, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKTAY, F. (1996). Türkiye’de “Kadınlık Durumu”. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 13*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERKTAY, F. (1998). Cumhuriyetin 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak. A. Berktay Hacımirzaoğlu (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 1-11). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- BERKTAY, F. (2003). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKTAY, F. (2009). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* (s. 348- 361). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERKTAY, F. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKTAY, F. (2010). Türkiye Solu’nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı? (4. bs.). Ş. Tekeli (Haz.). *Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’sinde Kadın* (s. 279-290). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BORA, A. (2010). Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri. *Bilig*, 53, 51-66.
- BULAÇ, A. (17 Mart 1987). Feminist Bayanların Kısa Aklı. *Zaman*.
- BULAÇ, A. (2006). *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları.
- ÇAHA, Ö. (2004). *Açık Toplum Yazıları*. Ankara: Liberte Yayınları.
- ÇAHA, Ö. (1996). *Sivil Kadın-Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın* (E. Özensel, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- ÇAKIR, R. (1996). İslamcılar ve Sistem. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 12*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- ÇAKIR, R. (2000). *Direnış ve İtaat İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- ÇAKIR, S. (1996a). Türkiye’de Feminizmin Dünü ve Bugünü. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 13*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇAKIR, S. (1996b). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- ÇAYIR, K. (2008). *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ÇAYIR, K. (2009). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşığı İstanbul Kadın Platformu. N. Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (s. 41-67). İstanbul: Metis Yayınları.
- ÇUBUKÇU, A. (1996). 12 Eylül’ün Kültür Politikası ve Sonuçları. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 13*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DAVIDOFF, L. (2002). *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet* (Z. Ateser ve S. Somuncuoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- DEMİR, H. (1998). *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- DEMİREL, T. (2004). *Adalet Partisi İdeoloji ve Politika*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DEMİRTAŞ, Ş. F. (2008). *Ayetlerle İbadet ve Tesettür’ün Lüzumu*. İstanbul: Hayat Ağacı Yayınları.
- DİLİPAK, A. (1990). *Bir Başka Açıdan Kadın* (4. bs.). İstanbul: Risale Yayınları.
- DONOVAN, J. (1997). *Feminist Teori* (A. Bora, M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- DUMAN, D. (1999). *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- DUMAN, R. (2003). Kadın Hareketi Değerlendirmesine Giriş. *İşçi Mücadelesi*, 7.
- DUMONT, P. (1999). Kemalist İdeolojinin Kökenleri. J. M. Landau (Haz.). *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*. (M. Alakuş, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- DURAKBAŞA, A. (1988). Kemalist Kadın Kimliği. *Tarih ve Toplum*, 51.

- DURAKBAŞA, A. (2000). *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ERASLAN, S. (2000). Refahlı Kadın Tecrübesi. Y. Ramazanoğlu (Ed.). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 211-234). İstanbul: Pınar Yayınları.
- ERASLAN, S. (2005). İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık* (s. 818-825). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ERTUNÇ, A. C. (2004). *Cumhuriyetin Tarihi*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- ESPOSITO, J. L. (1998). *Islam: The Straight Path*. New York Oxford, Oxford University Press.
- EYGİ, M. Ş. (7 Kasım 1967). Komünizme Karşı İslamiyet. *Bugün*.
- EYGİ, M. Ş. (11 Kasım 1967). Planlı ve Programlı Çalışma. *Bugün*.
- FINDLEY, V. C. (2011). *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*. (G. Ayas, Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- GELGEÇ BAKACAK, A. (2009). Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 44.
- GELLNER, E. (1983). *Muslim Society*. Cambridge University Press.
- GÖLE, N. (1991). *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, N. (1998). Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (s. 70-81). (N. Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- GÖLE, N. (1998). *Mühendisler ve İdeoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, N. (2008). *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, N. (2009a). Giriş Yazısı (3. bs.). N. Göle. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (s. 7-17). İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, N. (2009b). Modernist Kamusal Alan İslami Ahlak (3. bs.). N. Göle. *İslamın*

Yeni Kamusal Yüzleri (s. 19-40). İstanbul: Metis Yayınları.

GÖLE, N. (2009c). 80 Sonrası Politik Kültür. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay.

Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme (s. 609-623). Bursa: Dora Yayınları.

GÖLE, N. (2010). *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*. (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

GÜLALP, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

GÜLNAZ, M. (2000). Nisvân-ı İslâm. Y. Ramazanoğlu (Ed.). *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 81-110). İstanbul: Pınar Yayınları.

GÜNEŞ, M. (28 Ocak 1973). Gelin Kızın Rüyası (3). *Yeni Asya*.

GÜRKAN, N. (1997). Türkiye’de Siyasal Tıkanma ve Medya. *Birikim*, 104.

GÜZEL, Ş. (1985). Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişim ve Kadın.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 3, İstanbul: İletişim Yayınları.

HASPOLAT, E. (2006/2007). Siyasal İslam ve İslamcı Kadının Kamusal Alana Katılımı. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 17, 4-21.

İŞİK, S. Nazik (2002). 1990’larda Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler. A. Bora ve A. Günal (Der.). *90’larda Türkiye’de Feminizm* (s. 41-72). İstanbul: İletişim Yayınları.

İLYASOĞLU, A. ve İNSEL, D. (1984). Kadın Dergilerinin Evrimi. *Türkiye’de Dergiler ve Ansiklopediler 1849-1984*. İstanbul: Gelişim Yayınları.

İLYASOĞLU, A. (1996). İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşumu. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 13*. İstanbul: İletişim Yayınları.

İLYASOĞLU, A. (Kasım 1999). İslamcı Kadın Hareketinin Bugünü Üzerine Notlar. *Pazartesi*.

İLYASOĞLU, A. (2000). *Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

KAHRAMAN, H. B. (2004). *Postmodernite İle Modernite Arasında Türkiye 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*. İstanbul: Everest Yayınları.

- KAHRAMAN, H. B. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I Kavramlar Kuramlar Kurumlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- KALAYCIOĞLU, E. (2009). 1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar. E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* (s. 557-592). Bursa: Dora Yayıncılık.
- KANDİYOTİ, D. (1991). End Of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey. D. Kandiyoti (Der.). *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- KANDİYOTİ, D. (1991). Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *Toplum ve Bilim*, 53.
- KANDİYOTİ, D. (1995). Ortadoğu Araştırmaları. S. Çakır ve N. Akgökçe. *Kadın Araştırmalarında Yöntem* (s. 123-140). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- KANDİYOTİ, D. (2010). Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar (4. bs.). Ş. Tekeli (Haz.). *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 327-340). İstanbul: İletişim Yayınları.
- KARA, İ. (2005). Diyanet İşleri Başkanlığı Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum. T. Bora ve M. Gülyekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslâmcılık* (s. 178-200). İstanbul: İletişim Yayınları.
- KARAL, E. Z. (1974). *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi (1918-1965)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- KERESTECİOĞLU, İ. Ö. (2004). 1990’larda Kadın Hareketi: Demokrasi ve Eşitlik Talebi. F. Berktaş. *Türkiye’de ve Avrupa Birliği’nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar*. İstanbul: Ka-Der Yayınları.
- KENTEL, F. (2005). 1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslâmcılık* İstanbul: İletişim Yayınları.
- KEYMAN, F. (1995). On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey. *New Perspectives on Turkey*, 13.
- KILIÇ DENMAN, F. (2009). *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*. İstanbul: Libra Kitap.

- KILIÇ, Z. (1998). Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış. A. Bertay Hacimirzaoglu (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 347-360). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- KIRKPINAR, L. (1998). Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın. A. Bertay Hacimirzaoglu (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 13-27). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- KISAKÜREK, N. F. (1999). *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- KURNAZ, Ş. (1991). *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923.)* Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KURNAZ, Ş. (2011). *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839-1923*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- KÜÇÜKYILMAZ, M. (2009). *Türkiye'de Siyasal Katılım, Tek Partiden Ak Parti'ye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- LAÇİNER, Ö. (1996). 1980 Sonrası Din. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 12* (s. 400-406). İstanbul: İletişim Yayınları.
- LEWIS, B. (1991). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (M. Kıratlı, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- LEWIS, B. (2010). *Demokrasinin Türkiye Serüveni* (4. bs.). İstanbul: YKY Yayınları.
- MAHÇUPYAN, E. (2008). *Türkiye'yi Anlamak Zihniyet, Değişim ve Kriz*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARANGOZ, B. ve TOZDUMAN, A. Z. (1998). *Ne Dediler?* İstanbul: Eslek Matbaası.
- MARDİN, Ş. (1990). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*. M. Türköne ve T. Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2008). *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. M. Türköne ve T. Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2009). *Tanzimat Sonrası Aşırı Batılılaşma* (4. bs.). E. Kalaycıoğlu ve A.

- Y. Sarıbay. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* (s. 39-89). Bursa: Dora Yayınları.
- MERÇİL, İ. (2002). İslamcı Kadın Aydınlar. *Tarih ve Toplum*, 219.
- MERÇİL, İ. (2007). İslam ve Feminizm. Z. Direk (Der.). *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (s. 106-117). İstanbul: YKY.
- MERT, N. (2005). Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslâmcılık* (s. 411-419). İstanbul: İletişim Yayınları.
- MITCHEL, J. ve A. OAKLEY (1998). *Kadın ve Eşitlik*. (F. Berktaş, Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.
- MOROĞLU, N. (1998). Medeni Kanun Tasarısı’nda Evlenmenin Genel Hükümleri ve Eşler Arasındaki Mal Rejimi. N. Arat (Der.). *Aydınlanmanın Kadınları* (s. 303-314). İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.
- NAVARO YASHIN, Y. (2002). *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber. Rutgers University Press.
- NURSÎ S. (2006). *Risale-i Nur Külliyyatından Hanımlar Rehberi*. İstanbul: Sözler Neşriyat.
- OKTİK, N. ve F. KÖKALAN (2002-2003). Feminizmden Kadın Çalışmalarına Devletin Fonksiyonu. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 21.
- ORTAYLI, İ. (2007). *Batılılaşma Yolunda* (5. bs.). İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- ORTAYLI, İ. (2004). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OS, Nicole A.N.M Van (2001). Osmanlı Müslümanlarında Feminizm. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* (s. 335-347). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZDALGA, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZKAN, F. (2005). *Yemenimde Hâre Var Düünden Yarına Başörtüsü*. İstanbul: Elest Yayınları.

- PARLA, T. (1991). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutuk’u I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- RAMAZANOĞLU, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*. (M. Bayatlı, Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.
- RAMAZANOĞLU, Y. (2000). Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar. Y. Ramazanoğlu (Ed.). *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 139-167). İstanbul: Pınar Yayınları.
- RAMAZANOĞLU, Y. (2005). Cumhuriyet’in Dindar Kadınları. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslâmcılık* (s. 804-812). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ROY, O. (2005). *Siyasal İslamın İflası*. (C. Akalın, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- SAKARANAHÖ, T. (2006). Tartışılan Tesettür-Türkiye’de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü. S. Marcos (Ed.). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet* (s. 329-343), (S. Özbudun, B. Şafak, İ. Çayla, Çev.). Ankara: Ütopya Yayınları. (2000).
- SAKTANBER, A. (2002). *Whose Virtue Is this? The Virtue Party and Women in Islamist Politics in Turkey*. Right-Wing Women: From Conservatives to Extremists Around the World.
- SAKTANBER, A. (2004). Kemalist Kadın Hakları Söylemi. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- SAY, G. (1998). *Siyasal Değişimde Kadın Boyutu*. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık.
- SENCER, M. (1999). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri Tarihsel Bir Yaklaşım* (3. bs.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- SİRMAN, N. (1989). Feminism In Turkey: A Short History. *New Perspectives On Turkey*, 3, 1-34.
- SİSTEMBÖLÜKBAŞI, Ş. (1995). *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*. Ankara: İsam Yayınları.
- SUMAN, D. (2009). Feminizm, İslam ve Kamusal Alan (3. bs.). N. Göle. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (s. 68-92). İstanbul: Metis Yayınları.
- ŞAYLAN, G. (1987). *İslamiyet ve Siyaset Türkiye Örneği*. Ankara: V Yayınları.

- ŞEFKATLİ TUKSAL, H. (2001). Sünni-Muhafazakâr Çevrelerde Kadın Politikası Üretmenin Güçlükleri. *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ŞEFKATLİ TUKSAL, H. (2011). “Modern Mahrem”den “Melez Desenler”e. Nilüfer Göle Mahremin Göçü. Söyleşi: Ayşe Çavdar. İstanbul: Hayy Kitap.
- ŞENLER, Ş.Y. (3 Haziran 1967) YAZIKTIR. *Bugün*.
- ŞENLER, Ş. Y. (26 Haziran 1967). Selamet Gemisi. *Bugün*.
- ŞENLER, Ş. Y. (1 Ekim 1967). Açık Teşekkür Yazısı. *Bugün*.
- ŞENLER, Ş. Y. (22 Kasım 1967). Ne o beyler? Bu ne telâş? *Bugün*.
- ŞENLER, Ş. Y. (18 Kasım 1970). Örtü Kadına Şahsiyet Kazandırır. *Seher Vakti*.
- ŞENLER, Ş.Y. (6 Haziran 1967). Mecburuz. *Bugün*.
- ŞENLER, Ş.Y. (15 Kasım 1969). İdeal Gençlik. *Seher Vakti*.
- ŞENLER, Ş. Y. (t.y.). *Hidayet*. Ankara: Nur Yayınları.
- ŞENLER, Ş. Y. (2011). *Bize Ne Oldu* (6. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- ŞENLER, Ş.Y. (2011). *Huzur Sokağı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ŞENLİKOĞLU, E. (t.y.). *Biz Bu Vatanın Nesi Oluyoruz*. İstanbul: Mektup Yayınları.
- ŞENLİKOĞLU, E. (t.y.). *Bize Nasıl Kıydınız*. İstanbul: Mektup Yayınları.
- ŞİŞMAN, N. (2006). *Emanetten Mülke Kadın Beden Siyaset*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ŞİŞMAN, N. (2004). *Kamusal Alanda Başörtülüler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- TANÖR, B. (t.y.). Siyasal Tarih (1980-1995) (6. bs.). S. Akşin, B. Tanör ve K. Boratav (Haz.). *Yakınçağ Türkiye Tarihi 2 (1980-2003)* (s. 29-161). İstanbul: Milliyet Kitaplığı.
- TAŞKIRAN, T. (1973). *Cumhuriyet’in 50.Yılında Türk Kadın Hakları*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- TEKELİ, Ş. (1982). *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat*. İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- TEKELİ, Ş. (1985). Kadın. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 5*. İstanbul:

İletişim Yayınları.

- TEKELİ, Ş. (1986). Emergence Of Feminist Movement In Turkey. D. Dahlerup *The New Womens Movement* (s. 179-199). London: Sage Publications.
- TEKELİ, Ş. (1988). *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- TEKELİ, Ş. (1989). 1980'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi. *Birikim*, 3, 34-41.
- TEKELİ, Ş. (1998). Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme. A. Berktaş Hacımırzaoğlu (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 337-346). İstanbul: Türkiye İş Bankası ve Tarih Vakfı Yayınları.
- TEKELİ, Ş. (2010). 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar. Ş. Tekeli (Haz.). *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 15-46). İstanbul: İletişim Yayınları.
- TEZCAN, D. (2007). *Bir Çığır Öyküsü Şule Yüksel Şenler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- AĞDUK GEVREK, M. ve TİMİSİ, N. (2002). 1980'ler Türkiye'sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi. A. Bora ve A. Günel (Der.). *90'larda Türkiye'de Feminizm* (s. 13-39). İstanbul: İletişim Yayınları.
- TOPALOĞLU, B. (1980). *İslâmda Kadın* (10. bs.). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- TOPRAK, B. (2009). Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi (4. bs.). E. Kalaycıoğlu ve A. Y. Sarıbay. *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* (s. 445-458). Bursa: Dora Yayınları.
- TOPRAK, Z. (1986). 1935 İstanbul Uluslararası 'Feminizm Kongresi' ve Barış. *Düşün*.
- TOSKA, Z. (1994). Çağdaş Türk Kadını Kimliğinin Oluşumunda İlk Aşama Tanzimat Kadını. *Tarih ve Toplum*, 127.
- TOSUN ERDOĞAN, G. (2002). *Demokratikleşme Perspektifinden Devlet Sivil Toplum İlişkisi: Türkiye Örneği*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- TUKSAL Ş. H. (2001). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (2. bs.). İstanbul: Kitâbiyât Yayınları.

- TUNAYA, T. Z. (1998). *Hürriyet'in İlanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatına Bakışlar*. İstanbul: Yenigün Yayınları.
- TUNAYA, T. Z. (1983). Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- TUNAYA, T. Z. (1989). *Medeniyetin Bekleme Odasında*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- TUNAYA, T. Z. (2003). *İslâmcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- TUNCER, T. (1 Eylül 1987). Kimin aklı kısa. *Zaman*
- TUNÇAY, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması*. Yurt Yayınları.
- TÜRKMEN, B. (2007). Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem. Z. Direk (Der.). *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Yaklaşımlar* (s. 130-156). İstanbul: YKY.
- UÇKAN ÇUBUKÇU, S. (2004). 1980 Sonrası Kadın Hareketi: Ataerkilliğe Karşı Meydan Okuma. F. Berktay. *Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar*. İstanbul: Ka-Der Yayınları.
- ÜNÜVAR, K. (2001). İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (s. 129-142). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÜŞÜR, S. (1995). İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi? (2. bs.). N. Arat (Haz.). *Türkiye'de Kadın Olgusu*. İstanbul: Say Yayınları.
- VERGİN, N. (1985). Toplumsal Değişme ve Dinsellikteki Artış. *Toplum ve Bilim*, 29-30.
- VERGİN, N. (1992). İslam Kenti Yeniden Muhasara Ederken. *Türkiye Günlüğü*, 20.
- YARAMAN, A. (2001). *Resmi Tarihten Kadın Tarihine*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- YARAMAN, A. (2003). Giriş: Büyük Anlatılardan Ayrıntılara. A. Yaraman (Ed.). *Kadın Yaşantıları*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

YEĞENOĞLU, M. (2003). *Sömürgeci Fantaziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.

YUMUL, A. Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden. *Toplum ve Bilim*, 84.

ZİHNİOĞLU, Y. (2003). *Kadınsız İnkılâp*. İstanbul: Metis Yayınları.

ZİHNİOĞLU, Y. (2009). Kadın Kurtuluşu Hareketlerinin Siyasal İdeolojiler Boyunca Seyri (1908-2008). T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler* (s. 805-817). İstanbul: İletişim Yayınları.

ZÜRCHER, E. J. (2011). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (26. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

EK KAYNAKÇA

- AKTAŞ, C. (1995). *Mahremiyetin Tükenişi*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- AKTAŞ, C. (1995). *Modernizmin Evsizliği Ailenin Gerekliliği*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- AKTAŞ, C. (2006). *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- AKTAŞ, C. (2009). İslâmi Hayat Tarzının Yeniden Keşfi. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler* (s. 651-668). İstanbul: İletişim Yayınları.
- AKTAŞ, Ü. (2008). *İslami Hareket Etik-Estetik-Politik*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- ARAT, N. (1986). *Kadın Sorunu* (2. bs.). İstanbul: Say Yayınları.
- BERKTAY, F. (1996). İslam’ın Hiyerarşiye Dayalı “Eşitlik” Söylemi. N. Arat (Haz.). *Kadın Gerçeklikleri* (s. 153-172). İstanbul: Say Yayınları.
- BOZKURT, G., ŞAYLAN, G., TEKELİ, İ. ve TURAN, Ş. (1994). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- BOZKURT, M. (2009). *Popüler Kültürün 1960 Sonrası İslâmî Romanlara Yansıması ve Eleştirisi*. Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- COPEAUX, E. (2000). *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. (A. Berktay, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÇAKIR, R. (2012). *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar* (10. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- ÇALLIOĞLU, B. (2003). *İslami Kadın Dergilerinde Kadına Yüklenen Anlamsal Rollerin Dağılımı*. Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- ÇEKEN, G. (2007). *İki İslamcı Kadın Dergisinde ‘Kadın İmgesi’: Kadın ve Aile İle Bizim Aile Dergileri*. Yüksek Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- ÇELEĞEN, N. (2010). *Neden Örtünüyorum?* (20. bs.). İstanbul: Nesil Yayınları.

- DERİN, F. (2010). *Türkiye’de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme*. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- DOLTAŞ, D. (1995). Batıdaki Feminist Kuramlar ve 1980 Sonrası Türk Feminizmi (2. bs.). N. Arat (Haz.). *Türkiye’de Kadın Olgusu* (s. 51-73). İstanbul: Say Yayınları.
- DÖNMEZ, N. (2009). *İslami Popüler Romanlarda Müslüman Kimliğinin Değişimi*. Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- ESPOSITO, J. L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press.
- GÜNGÖR, E. (1997). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- HEKİMOĞLU, İ. (2011). *His ve Fikir*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İLYASOĞLU, A. (1992). Modern Mahrem ve Keşif Duygusu. *Birikim*, 35.
- İLYASOĞLU, A. (1996). Toplumsal Mesafe, Kadınlar ve Kimlik İslamcı kadın kimliğinin araştırılmasında yöntem sorunları. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Kadın Araştırmalarında Yöntem* (s. 213-216). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- KAFESOĞLU, İ. (1996). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- KARPAT, K. H. (2006). *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- KÖKER, L. (1995). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- LEWIS, B. (2007). *İslam’ın Siyasal Söylemi*. (Ü. Oskay, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi. (1988).
- MERNISSI, F. (1995). *Peçenin Ötesi*. (M. Küpçü, Çev.). İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.
- OĞUZHAN, Z. (1998). *Bir Başörtüsü Günlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- OVA, N. (2011). *Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- ÖZDALGA, E. (1990). Türkiye’deki İslami Uyanış ve Radikalleşme Üzerine. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4.

- ÖZDALGA, E. (1998). *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam* (Y. Alagon, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- SARIBAY, S. Y. (1985). Türkiye’de Siyasal Modernleşme ve İslam. *Toplum ve Bilim*, 29-30.
- TANÖR, B. (1986). *İki Anayasa 1961-1982*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- TOPÇU, F. (2009). *Din ve Toplum Ekseninde 2000’li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi*. Yüksek Lisans tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- TOPRAK, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- YILDIRIM, E. (1995). *Türkiye’nin Modernleşmesi ve İslâm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- YILMAZ, V. E. (2000). *Bir Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İslami Popüler Romanlar*. Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.