

# Türkiye Siyasî ve Toplumsal Hayatında Başörtüsünün Değişen Anlamları

Sema Akboğa\*

## Öz

Başörtüsü Türkiye siyasetinin tartışmalı konularından biridir. Seküler elitler başörtüsünü devletin seküler yapısına bir tehdit olarak görmüş ve kamu kuruluşlarında yasaklamak için çeşitli gayri demokratik araçlar kullanmışlardır. Buna karşılık, İslamcı siyaset de söyleminde başörtüsüne önemli bir yer vermiş ve başörtüsü yasaklarıyla mücadele etmiştir. Bu makale, başörtüsü konusunda yapılmış araştırmaları ve tartışmaları temel alarak; başörtüsünün hem İslamcı ve hem de seküler siyaset tarafından nasıl ifade edildiğini ve hangi amaçla kullanıldığını, özellikle de erkek siyasetçiler tarafından siyasî bir sembole dönüştürüldüğünü, başörtüsü yasaklarını, farklı siyasî kamplara mensup kadınların başörtüsüne dair tutumlarını, bu kadınların hangi şekillerde ve neden birbirlerinden ayrıştıklarını ya da birbirlerine benzediklerini tarihsel bir perspektif kullanarak incelemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, Başörtüsü, Sekülerizm, İslamcı siyaset.

## The Varying Meanings of Headscarf in Turkish Political and Social Life

### Abstract

The headscarf has been one of the controversial issues in Turkish politics. Secular elites have viewed the headscarf as a threat to the secular structure of the state and used various anti-democratic tools to ban the headscarf at public institutions. On the other hand, Islamist politics put a special emphasis on the headscarf in its discourse and struggled with the headscarf bans. Using a historical perspective and drawing on the existing research and discussions on the headscarf, this article investigated how the headscarf is expressed and used both by Islamic and secular politics, how the headscarf was transformed into a political symbol especially by male politicians, the headscarf bans, the attitudes of women who belong to different political camps towards the headscarf, and how and why these women differ from or resemble each other.

**Keywords:** Turkey, the headscarf; secularism; Islamist politics.

\*Dr. Öğr. Üyesi | İstanbul Medipol Üni., Siyaset Bil. ve Kamu Yön. Böl. | semaakboga@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-0937-9961 | DOI: 10.36484/liberal.692152  
*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 25, Sayı: 98, Bahar 2020, ss.83-101.  
Gönderim Tarihi: 21 Şubat 2020 | Kabul Tarihi: 25 Haziran 2020

## Giriş

Türkiye’de kadın bedeni, çeşitli siyasi aktörlerin bir savaş alanı olmuştur (Çınar, 2005; Cindoglu ve Zencirci, 2008; Vojdik, 2010; Tajali, 2014). Kadınların ne giydiği ya da ne giymediği Türkiye siyasetinin en önemli iki akımı olan seküler ve İslamcı siyasetin söyleminde önemli bir yer tutmuştur. Bu nedenle, başörtüsü de Türkiye’de son derece siyasallaşmış bir konudur. 1923’de Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından itibaren kadınların seküler modernleşmenin en görünür aktörleri olmaları sebebiyle, başörtüsü ya da çeşitli örtünme biçimleri Türkiye tarihinin tartışmalı konularından biri olagelmıştır (Aksoy, 2005). Seküler elitler başörtüsünü kadının baskı altına alınması (Ahmed, 1992) ve özellikle de 1980’lerden itibaren siyasal İslamcı hareketin sistemi bir İslam devletine dönüştürmeye yönelik çabalarının bir parçası olarak görmüştür (Gurbuz, 2009). Bu nedenle, seküler elitler başörtüsünü eğitim ve diğer kamu kuruluşlarında yasaklamak için çeşitli gayri demokratik araçlar kullanmışlardır. Bu makale, kadınların dinî bir pratiği olan başörtüsünün siyasal İslam ve seküler siyaset tarafından nasıl ifade edildiğini, hangi anlamlarda ve amaçla kullanıldığını, siyasi kamplaşmalarda nasıl bir rol oynadığını, özellikle de erkek siyasetçiler tarafından nasıl siyasi bir sembole dönüştürüldüğünü, başörtüsü yasaklarını ve kadınların tüm bu süreçlerde hangi şekillerde yer aldığını bu konuda yapılmış bilimsel araştırmalara ve tartışmalara dayanarak tarihsel bir perspektif içinde inceleyecektir. Bu bağlamda, bu makale, hem farklı siyasi ideolojilerin dinî bir pratik olan başörtüsü için geliştirdikleri söylemi ve politikaları hem de başörtüsü kullanan ve kullanmayan feminist, İslamcı ve Kemalist kadınların başörtüsüne ve başörtüsü yasaklarına karşı olan tutumunu ve geliştirdikleri stratejileri aynı anda incelemesi nedeniyle bu konuda oluşmuş literatüre katkı sağlayacaktır. Bu katkı, birçoğu erkek olan ve başörtüsü konusunda nihai kararları veren siyasi aktörlerle, konunun asıl öznesi olan kadınların başörtüsüne olan yaklaşımları arasındaki farkları ortaya koymak açısından önemlidir.

## Seküler ve İslamcı Siyaset Arasında Sıkışmış Başörtüsü

Kadınların kıyafetlerinin batılılaşması ve daha az örtünmeleri Osmanlı İmparatorluğu’nun son yüzyılında başladı (Kavas, 2015). 1923’de Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte de Türkiye’de kadınlara sekülerleşme, uluslaşma ve modernleşme/batılılaşma süreçlerinde önemli bir rol atfedildi. Bu nedenle, ‘kadın hakları’ ve ‘kadının özgürleşmesi’ gibi kavramlar yeni kurulan devletin söyleminde önemli bir yer tuttu (Göle, 2004). Örneğin, dönemin önemli ideologlarından Ziya Gökalp kadının özgürleşmesini ve kadın-erkek eşitliğinin

gerçekleştirilmesini “Osmanlı” kimliği yerine “Türk” kimliğinin inşası için önemli görmüştür (Arat, 1998). Cumhuriyetin yeni kadınları, batı medeniyetiyle Anadolu medeniyeti arasında bir köprü kuracak, kendilerini İslam’ın fanatizminden kurtaracak, Cumhuriyetin reformlarını koruyacak (Cindoglu ve Zencirci, 2008) ve seküler milliyetçiliğin taşıyıcısı olacak aktörler olarak idealize edildi (Kavas, 2015). Kadınların kendilerine biçilen bu rolü ve görevi gerçekleştirebilmeleri için birçok reform yapıldı (Toprak, 1994). Ancak kadını sekülerleşmenin, uluslaşmanın ve modernleşmenin önemli bir aktörü olarak inşa eden yeni devletin kurucularının aynı zamanda iyi anne ya da iyi eş olmak gibi geleneksel cinsiyet rollerine kadının temel görevleri olarak vurgu yapması hem o dönemde hem de takip eden yıllarda Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitliğinin gerçekleşmesinde önemli bir engel oluşturdu (Durakbasa, 1998; Sirman, 2004). Örneğin, Mustafa Kemal yaptığı bir konuşmasında kadının en önemli rolünün annelik olduğunu belirtmiştir (aktaran Zehra Arat, 1998). Yani, yapılan reformlar kadının eğitime ve profesyonel hayata katılımını arttırsa da toplumda, özellikle de özel alanda ve kırsal kesimde var olan ataerkil (Fisher Onar ve Müftüler-Baç, 2008) ahlak kurallarını ve kadın-erkek ilişkilerine dair muhafazakâr anlayışı değiştiremedi (Durakbasa, 1998).

Buna rağmen, kadın bedeni Türkiye’de sekülerleşmenin ve modernleşmenin önemli bir ögesi olmaya devam etti (Gökarıksel ve Mitchell, 2005; Göle, 1996; Arat, 1997; Durakbasa, 1998). Bu nedenle, seküler Kemalist elitler kadın bedeninin başörtüsü başta olmak üzere tüm dinî sembollerden arınması gerektiğini düşünüyordu (Özçetin, 2009). Kadının ne giydiği, nasıl görüldüğü ve davrandığı yeni devletin kurucuları için büyük önem taşıyordu. Dolayısıyla, kadının kıyafeti; kadının özgürleşmesi ve ulusun kurtuluşu ile özdeşleştirildi (Çınar, 2006). Gene de örtünme merkezi hükümetin yaptığı herhangi bir kanunla hiçbir zaman yasaklanmadı. Ancak devlet örtünmemeyi teşvik etti (Kavas, 2015). Yeni rejim 1930’larda özellikle çarşaf ve peçeyi propaganda, kadınların ve yerel elitlerin seferber edilmesi yoluyla yerel düzeyde kontrol altına alınması gereken bir konu olarak gördü (Adak, 2014). Örneğin, yerel yönetimler diğer kadınların da başlarını açmalarını sağlamak için, eğitilmiş elit kadınların başörtülerini herkesin önünde çıkarttıkları törenler düzenlediler (Metinsoy, 2014). Batı tarzı kıyafet giymiş ve örtünmemiş kadınlar yeni kurulan ülkede toplumsal dönüşümün ve modernleşmenin bir sembolü olarak, peçe ve çarşaf da geri kalmışlığın sembolü olarak sunuldu (Libal, 2014). Örneğin, Libal (2014) 1930’larda yazılı ve görsel basında yeni Türk kadının, eskisiyle karşılaştırılarak örnek olarak gösterildiğine işaret etmiştir. Kadınların geçit törenlerinde şortlu ya da gece elbiseleriyle dans eder halleri de yeni rejimin önemli imajları haline geldi (Kandiyoti, 1997).

Kadın bedenine ve kıyafetine olan bu yaklaşım, modernleşmenin ve sekülerleşmenin önünde engel oluşturan kadınların da tanımlanmasına ve bu kadınların yeni rejimin inşası sırasında dışlanmasına yol açtı. Özellikle, ideal Türk kadınının başını örtmeyen kadın olarak tanımlanması 'öteki' kadınların tanımlanmasını kolaylaştırdı. Örneğin, örtünme 'taşralılık', 'alt-sınıf olma' ve geri kalmışlık ile özdeşleştirildi (Özçetin, 2009). Daha da ötesi, başörtüsü, Türkiye'deki seküler elitler tarafından ulusun seküler kültürüne asimile olmayan, dışarıda kalmış bir pratik olarak düşünüldü (Gülalp, 2003; Secor, 2002). Buna göre, Cumhuriyet'in ilk yıllarında başörtüsü, kadınların örtünmesinin bir norm olduğu 'karanlık ve uzak' Osmanlı geçmişinin bir pratiğiydi (Gökariksel ve Mitchell, 2005; Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Başörtüsü 1940'lar ve 1950'lerde de kırsal Türkiye'ye ait, az gelişmişliğin, yoksulluğun ve geleneğin bir parçası olarak düşünüldü (Özçetin, 2009) ve başörtüsünün olası görünürlüğü toplumun seküler elitleri tarafından olumsuz bir tepkiyle karşılandı. Örneğin, 1955'de Diyanet İşleri Başkanlığı kendi bünyesinde çalışan kadınların başını örtebilmesi hakkında bir genelge yayınladığında (Aksoy, 2005), seküler kesimden ağır eleştiriler aldı. Gene bu yıllarda köyden kente göç eden nüfusun artmasıyla birlikte çarşaf giyen kadın sayısının artması Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), seküler basın organları ve kadın dernekleri tarafından eleştirildi (Aksoy, 2005).

1960'lar ve 1970'lerde sağ muhafazakâr partilerin parlamentoda yer almasıyla birlikte, her ne kadar kamu kurumlarında başını örtmek isteyen kadın sayısı az da olsa, başörtüsü kamusal alana ait bir konu haline geldi (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Örneğin, 1963'de Gülsen Ataseven tıp fakültesinden sınıf birincisi olarak mezun olan ilk kadın öğrenci olduğu halde başörtülü olduğu için ödülünü alamadı ve gazetelerde kendisinin haberi yapılmazken, ikinci olan kadın öğrencinin haberi yapıldı (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2009). 1966-1967 öğrenim döneminde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki bir öğrenci derslere başörtüsü ile devam etmek istediği halde uyarılardan sonra başörtüsünü çıkardı (Aksoy, 2005). Diğer bir deyişle, bu yıllarda üniversitelerde ve kamu kurumlarında başörtüsü ile yer almak isteyen kadınlar keyfi ve dolayısıyla gayri demokratik sınırlamalarla karşılaştılar (Akbulut, 2015). O sıradaki hükümetin 1978'de kamu çalışanları için yayınladığı kıyafet yönetmeliği başörtüsünün resmi olarak ilk yasaklanmasıydı (Akbulut, 2015). Başörtülü kadınların bu dönemde maruz kaldığı gayri demokratik bu uygulamalara ve tepkilere rağmen, başörtülü üniversite öğrencilerinin ortaya çıkması, başörtüsüz kadını modernliğin sembolü olarak sunan seküler Kemalist ideolojiyi sarsmaya başlamıştı.

Aynı yıllarda ve takip eden dönemde Milli Selamet Partisi ve Refah Partisi gibi siyasi partilerle siyasal İslam yükselişe geçti. 1980 darbesinin ardından solu en büyük tehlikelerden biri olarak gören ordu 1970'lerdeki gibi siyasal bir kutuplaşmanın gerçekleşmesini engellemek için Türk milliyetçiliği ile İslam'ın bir sentezinden oluşan Türk-İslam sentezi ideolojisi çerçevesinde kültürel ve siyasal alanı şekillendirmeye başladı. Bu da 1980'lerden sonra İslamcı hareketin ekonomi, kültür ve siyaset alanında güçlenmesini kolaylaştırdı (Navaro-Yashin, 2002). Bu sürecin sonuçlarından biri de İslamcı grupların uzun yıllardır Kemalist grupların kontrolünde olan kamusal alanı dönüştürmeye (Özçetin, 2009) ve o zamana kadar kurulmuş homojen kimliğe karşı çıkan, farklılığını ve özellikle de dindarlığını vurgulayan bireyler yaratmaya başlaması oldu (Göle, 2003). Bu süreçte kadınlar ve özellikle de kadın bedeni ve kıyafeti İslamcı ideoloji için önem kazandı. Yani, Kemalist seküler ideoloji için kadınlar ne kadar büyük bir öneme sahipse İslamcı ideoloji için de o kadar önemliydi. Zira İslamcı ideolojinin kurguladığı toplumsal yapıda aile rollerinin kadın ve erkekler arasında farklılaşması en temel konulardan biriydi (Toprak, 2014). İslamcı ideolojiye göre, Cumhuriyet reformları kadınların temel görevleri olan anneliği ve eşliği yok saymış ve bir rol kargaşasına yol açan ev dışında çalışmalarını teşvik etmişti (Toprak, 2014). Örneğin, Acar'ın (1995) 1980'lerde yayınlanmış İslami kadın dergileri üstüne yaptığı araştırma, bu dergilerin kadınların annelik ve eşlik rollerini, kadınların eğitimi, iş hayatına katılımı ve toplumsal ve siyasi hayattaki yeri gibi konulardan daha çok vurguladığını ortaya koymuştur. 1970'lerden itibaren İslamcı hareketin önemli siyasi figürlerinden biri olan Necmettin Erbakan da kadının temel görevinin eşine ve çocuklarına bakmak olduğunu ifade etti (Gunes-Ayata, 2001). Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllardan itibaren seküler devletin örtünmemiş kadınlar üzerinden milli kimlik oluşturmaya çalışması gibi, İslamcı hareket yeni bir Müslüman kadın imajı yaratarak başka bir milli kimlik oluşturmaya çabalayan siyasi bir aktör olarak ortaya çıktı (Çınar, 2008).

1980'lerden itibaren başörtülü olarak eğitim almak ve kamusal alanda daha çok görünür olmak isteyen başörtülü kadınların sayısı arttı. Ancak, modern, iyi eğitilmiş ve aynı zamanda başörtülü olan bu kadınlar, seküler elitler için siyasal İslam'ın güçlenmesinin bir işareti oldu (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Bu nedenle, seküler elitler başörtüsünün çeşitli şekillerde yasaklanması için önlemler alınmasını sağladılar. Aslında başörtüsünün üniversitede ya da başka herhangi bir yerde kullanılmamasına dair bir kanun yoktur (Gurbuz, 2009). 1981 yılında yapılan düzenleme ile öğrencilerin ve öğretmenlerin başörtüsü takması engellendi. Ancak bu yasak bazı okullarda uygulanırken, bazılarında uygulanmadı (Aksoy, 2005). 1982'de Yüksek Öğretim Kurumu

(YÖK) tarafından yayınlanan genelge ile amfilerde başörtüsü takılması yasaklandı. Toplumdan gelen tepkilerin ardından 1984’de bu yasak yumuşatıldı ve omuzları örten büyük başörtüsü yasaklanırken, başın arkasından bağlanan başörtüsü serbest bırakıldı (Gurbuz, 2009). Kenan Evren 1986 yılında YÖK’ü genel olarak toplumda, özel olarak da üniversitelerde artan gerici eğilimler konusunda uyardı. Ardından YÖK 1987’de bütün rektörlerin katıldığı bir toplantı düzenledi ve türban yasağının sıkı bir şekilde uygulanması konusunda rektörleri bilgilendirdi (Gurbuz, 2009). Dönemin iktidar partisi olan Anavatan Partisi her ne kadar bazı YÖK kararlarıyla ya da TBMM’de aldığı kararlarla yasağı kaldırmaya çalışsa ve bu yasaklar çok tartışılrsa da (Bayram, 2009), Anayasa Mahkemesi 1989’da verdiği kararla başörtüsü yasağının demokrasinin ve sekülerizmin korunması için gerekli olduğunun altını çizdi (Barras, 2005). Bu karar öğrenciler tarafından düzenlenen birçok protesto eylemlerine sebep oldu (Aksoy, 2005). 1989 yılının sonunda Turgut Özal’ın girişimiyle başörtüsü konusundaki karar tekrar üniversitelere bırakıldı ve yasak üniversitelerin büyük bir kısmında kaldırıldı (Aksoy, 2005).

Başörtüsüne dair tüm bu gelişmelere paralel olarak, her ne kadar İslamcı siyaset kadınların annelik ve eşlik rollerini öne çıkarsa da 1990’lardan itibaren başörtülü kadınların eğitimlerine devam etmeleri önündeki engelleri siyasal söyleminin önemli bir parçası haline getirmekten çekinmedi. Erbakan’ın o dönem başkanlığını yaptığı Refah Partisi 1996 yılında bir koalisyon ortağıyla iktidara geldiğinde üniversitelerdeki başörtü yasağını kaldıracağını ve kontrol ettikleri bakanlıklarda başörtülü kadınların çalışabileceklerini belirtti (Gunes-Ayata, 2001). Hatta Erbakan’ın bir konuşmasında “üniversite rektörleri, başörtülü kızların karşısında selama duracaklardır” ifadesini kullanması seküler elitler arasında yaygın olan başörtüsünün siyasal İslam’ın bir aracı olduğu düşüncesini güçlendirdi. Ancak Gurbuz (2009) Refah Partisi’nin kurulduğu günden beri başörtüsünü partinin bir sembolü olarak kullanmadığını, başörtüsünü özellikle 1995 genel seçimlerinden sonra Kemalist elitlerin partiye verilen desteği ve dolayısıyla destekçilerinin gözündeki meşruiyetini azaltmaya çalışmasıyla kullanmaya başladığını iddia eder. Gerçekten de, Refah Partisi’nin 1991 genel seçimleri için yürüttüğü kampanya sırasında yayınlanan televizyon reklamlarında kullandığı yedi kadından sadece bir tanesinin başörtülü olması (Öncü, 1995) partinin bu dönemde dinî sembolleri kullanmaktan kaçındığının bir göstergesidir. Gene de, 1980’lerle karşılaştırıldığında 1990’larda kadınların partide daha görünür olduğu ortadadır (Cansun, 2013). Hatta o döneme kadar kadınları seçim kampanyalarında bu kadar çok kullanan başka bir parti olmamıştı (Güneş-Ayata, 2001). Birçok gözlemci kadınların her toplantıda ve faaliyette yer alan partinin en dinamik aktörleri

olduğunu ifade etmiştir (Arat, 2005). Tüm bunlar başörtülü kadınların siyasal İslam'ın kendisini görünür kılmasını sağladı (Göle, 1996). Buna paralel olarak başörtülü kadınlar özel olarak Refah Partisi'nin genel olarak da siyasal İslam'ın doğal destekçisi olarak görüldüler. Bu nedenle, 1996'da koalisyon ortağı olarak iktidara gelen Refah Partisi'nin Türkiye'de laikliğe aykırı görülen faaliyetleri ve söylemleri dolayısıyla 28 Şubat 1997'de ordunun devletin laik yapısını korumak amacıyla gerçekleştirdiği gayri demokratik müdahalesinin ardından, ordunun hükümete almasını dayattığı önlemlerden biri de üniversitelerde başörtüsü yasağının sıkı bir şekilde uygulanmasıydı. Bu dayatmanın ardından başörtülü öğrencilerin üniversiteye devam etmesi yasaklandı.

Çınar'ın da (2008) ifade ettiği gibi, başörtülü üniversite öğrencilerinin kamusal alandaki varlığı, İslam'a kamusal alanda bir görünürlük sağlayarak, 1980'e kadar doğal olarak kabul edilen seküler otoritenin siyaseti ve kamusal alanı şekillendiren hegemonik statüsüne zarar verdi. Bu nedenle, başörtüsü yasakları, Türkiye'de seküler otoritenin hegemonik Türkiye Cumhuriyeti tanımlarını güçlendirmek için kullandıkları bir şey haline geldi (Gurbuz, 2009). Başörtülü kadınlar doktor, avukat ya da öğretmen olarak daha görünür olduklarında devletin seküler söylemi bu kadınlara karşı resmi şiddet kullandı (Gurbuz, 2009). Örneğin, 1999 genel seçimlerinde milletvekili seçilen ve başörtülü olduğu için parlamentoda yemin etmesine izin verilmeyen Merve Kavakçı, Türk modernleşmesinin belli biçimlere hapsettiği kamusal alan üstündeki seküler tekele çok büyük bir tehdit oluşturdu (Gurbuz, 2009) ve bu nedenle seküler elitlerden çok büyük bir tepki aldı. Dolayısıyla, her ne kadar 1980 sonrasında hâkim olan neo-liberal ortam ve Türk-İslam sentezi uygulamaları İslamcı hareket için ekonomik, siyasi ve kültürel imkanlar tanısa da (Buğra, 2003), başörtüsü, kamusal alanı dinî sembollerden arındırmak isteyen seküler uygulamaların önemli bir hedefi olduğu için (Barras, 2009), sekülerizm bir tehdit olmaya devam etti (Gökarıksel ve Mitchell, 2005).

Seküler elitler başörtülü kadınların eğitim alma istekleriyle ve kamusal alanda görünürlük kazanmalarıyla mücadele etmek için yasakların dışında başka stratejiler de geliştirdiler. Örneğin, Müslümanların büyük bir kısmı tarafından İslam'ın bir yükümlülüğü olduğu düşünülen başörtüsüne daha modern bir anlam yüklemek, başörtüsünün dinî anlamını yok etmek ve başörtüsünün siyasal İslam ile olan ilişkisini kesmek için başörtüsü yerine 'türban' kelimesini kullanmayı tercih ettiler (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2009; Özçetin, 2009). Ancak sonraki yıllarda türban siyasal hedefleri olan kadınların kullandıkları bir şey olarak algılandı (Aksoy, 2005). Diğer bir deyişle, her ne kadar sekülerler önceleri türban kelimesini baş örtmeyi İslamcı siyasetten arındırmak için kullanmış olsa da türban kelimesi de zaman içinde siyasallaştı (Özçetin,

2009). Bu kullanımlar daha sonra seküler ve İslamcı gazetelerin kelime tercihlerine de yansımıştır. Örneğin, İslamcı gazeteler yasağı eleştirirken başörtüsü kelimesini, seküler gazeteler de yasağa destek verirken türban kelimesini kullanmışlardır (Bayram, 2009). Diğer taraftan, seküler elitler başörtüsü konusunda din karşıtı bir söylem kullanmama konusunda da hassasiyet gösterdi. Örneğin bazıları Kuran'dan ayetlere gönderme yapmış ve baş örtmemenin kişiyi iyi bir Müslüman olmaktan alıkoymadığını iddia etmişlerdir (Çelik Wiltse, 2008). Bunun yanında, seküler elitler halkın gözünde meşruiyet kazanmak için türbanın Türk kültürüne yabancı olduğunu ve Anadolu kadınların taktığı geleneksel başörtüsüyle aynı şey olmadığını iddia ettiler. Anadolu'da başörtüsü bir gelenekken, türban siyasal İslam'a destek veren kadınların kullandığı bir şeydi (Gurbuz, 2009). Mesela, başörtüsü yasağına destek veren birçok CHP milletvekili için anneanne tarzı başörtüsü sorunlu bir şey değildi (Bora ve Çalışkan, 2007). Eğitimli kadınlar moda daha uygun biçimlerde başlarını örtüyor ve kendilerini bu şekilde geleneksel, köylü ve düşük gelir grubuna mensup örtülü kadınlardan ayırıyorlardı (Sandıkcı ve Ger, 2010). Tam da bu nedenle, başörtülü Anadolu kadınlarının aksine, eğitimli ve modern başörtülü kadınlar Kemalizmin seküler olanı evrensel ve modern olarak kurgulamasına bir tehdit oluşturuyordu (Yavuz, 2000).

1990'larda başörtüsü dinî bir kıyafet olmaktan öte bir ulusal güvenlik meselesi haline geldi (Çınar, 2008). Hatta başörtüsü Ocak 1998'de Refah Partisi'nin ve daha sonra da Fazilet Partisi'nin kapatılmasının sebeplerinden biri oldu. Bu nedenle, AK Parti 2003 seçimlerinin ardından iktidara geldiğinde partinin genel başkanı ve başbakan Recep Tayyip Erdoğan başörtülü üniversite öğrencilerinin sorunlarının hükümetin önceliği olmadığını dile getirdi (Cindoglu ve Zencirci, 2008). AK Parti'nin iktidara geldiği ilk yıllarda başörtüsü ile ilgili bu tutumunu anlamak için aynı zamanda memnun etmek zorunda olduğu farklı toplumsal ve siyasal gruplar ve uluslararası konjonktür göz önüne alınmalıdır. Çelik Wiltse (2008) iktidarının ilk yıllarında AK Parti'nin gücünü konsolide etmek için hem gelenekçileri hem de merkezde duranları memnun etmek zorunda olduğunu, parlamentoda yasaları yapmak için işleyen bir koalisyonla, ordudan ve seküler-bürokratik sınıftan da çok tepki almamaya ihtiyaç duyduğunu iddia eder. AK Parti'nin aynı zamanda partinin kamusal meşruiyetini sağlayan liberal entelektüellerin kalbini kırmaması gerekiyordu (Çelik Wiltse, 2008). Bunun yanında, AK Parti hem siyasal ve dinî özgürlüklerin Avrupa Birliği'nin liberal değerleriyle uyumlu olduğunu göstermek hem de 11 Eylül sonrası Avrupa'da artan İslamcı radikalizmle ilgili kaygıları azaltmak zorundaydı (Gökarıksel ve Mitchell, 2005). AK Parti'nin tüm bu nedenlerden dolayı başörtüsü meselesini çözmeyi 2008'e kadar ertelediği iddia edilebilir.



Ancak, AK Parti'nin siyasi önceliklerle başörtüsü yasaklarının kaldırılmasını iktidarın ilk yıllarında ertelemesi, başörtüsünün Türkiye'de siyasallaşmış bir konu olduğunu bir kez daha göstermiştir.

Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve AK Parti 2008 yılında başörtülü kadınların üniversiteye devam edebilmesi için bir yasa tasarısı hazırladı. Ancak 1980'lerden itibaren siyasal İslam'ın daha görünür olmasına karşılık ortaya çıkmış ve sekülerizmin kalesi olan ordu, yargı, üniversiteler ve YÖK'ten oluşan bir koalisyon bu tasarının AK Parti'nin ülkeyi İslam Cumhuriyeti'ne dönüştürme planlarının bir parçası olduğunu iddia ederek bu değişiklik önerisine şiddetle karşı çıktılar (Çelik Wiltse, 2008). Hatta, AK Parti'ye destek veren bazı gazeteciler, köşe yazarları ve entelektüeller her ne kadar başörtüsü yasağının kaldırılmasını destekleseler de AK Parti'nin yeni bir sivil anayasa hazırlamak için daha kapsamlı bir çalışma yapmak yerine, muhafazakâr tabanını memnun etmek için sadece başörtüsüne dair iki değişikliği gerçekleştirmek için aşırı milliyetçi MHP ile iş birliği yapmasından memnun olmadılar (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Parlamentoda onaylanan bu yasa tasarısı CHP'nin Anayasa Mahkemesi'ne başvurmasının ardından laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle mahkeme tarafından reddedildi.<sup>1</sup> Yasa tasarısının reddedilmesinin ardından Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Yalçınkaya Türkiye'deki hiçbir siyasi partinin Cumhuriyet'in laiklik prensibini değiştirmek için herhangi bir şey yapamayacağını ya da bir ifade kullanamayacağını söyledi (Gurbuz, 2009). Sonrasında Anayasa Mahkemesi laiklik karşıtı faaliyetleri yüzünden AK Parti'nin kapatılması için dava açtığında partinin başörtüsüne verdiği destek kapatılma sebeplerinden biri olarak gösterildi.

Aslında, 2008 yılında başörtüsü yasağının kaldırılması çabasının CHP ile AK Parti arasında bir anlaşmazlığa yol açmış olması başörtüsünün siyasal İslam ve seküler siyaset arasında sıkışmış bir mesele olduğunu bir kez daha göstermiştir. Zira, Bora ve Çalışkan (2007) da hem AK Parti'nin hem de CHP'nin o dönemde başörtüsü tartışmasına ihtiyacı olduğunu iddia eder. Buna göre, AK Parti neo-liberal ekonomik politikaların marjinalize ettiği kitlelerin muhalefetini seferber ederek bir 'dahil edilme fantazisi' yaratmak, CHP de Kemalizmi sürdürmek ve sembolik bir seferberlik politikasını yeniden üretmek için başörtüsüne ihtiyaç duyuyordu (Bora ve Çalışkan, 2007). Ancak, sonraki dönemde YÖK üniversitelerdeki başörtüsünü yasağı 2010'da kaldırdı. Takip eden yıllarda da milletvekilleri, öğretmenler, diğer

<sup>1</sup> Çok yakın bir zamanda CHP genel başkanı Kemal Kılıçdaroğlu "Bizim de çok kabahatimiz var, kusurumuz var. Bir başörtü meselesini Türkiye Cumhuriyeti'nin en temel meselesi haline getirdik" (Hürriyet, 5 Ekim 2019) ifadelerini kullanarak CHP'nin bu dönemdeki başörtüsü siyasetine bir eleştiri getirmiş ve yapılan hataları kabul etmiştir.

kamu çalışanları ve öğrenciler için de başörtüsü yasağı kaldırıldı (Akbulut, 2015). Ekim 2014'de de başörtüsü yasağı üniversiteler ve 4. sınıftan sonraki tüm eğitim düzeylerinde kaldırıldı (Özcan, 2015).

## Başörtüsünün Başaktörleri Olarak Kadınlar

Yukarıda da anlatıldığı gibi, Türkiye'nin sekülerleşme sürecinde kadın bedeninin kamusal alandaki görünürlüğü önemli oldu ve uluslaşma projesi kadın bedenini, kendisinin geçmişten farkını vurgulamak için kullandı (Cindoglu ve Zencirci, 2008). Kadınlar, 1980'i takip eden yıllarda da İslamcı siyasetin bir sembolü haline geldi. Dolayısıyla, kadınların bedenleri İslamcı hareketle seküler elitler arasındaki güç mücadelesinin bir sembolü haline geldi (Gurbuz, 2009; Vojdik, 2010). Her iki ideoloji de kadınların iradesini yok saydı ve kendilerinin İslam, modernlik veya sekülerizm anlayışlarını kadınlara empoze ederek siyasi projelerini gerçekleştirmeye çalıştılar. Bu nedenle, her iki ideolojinin de kadınlara karşı pragmatik bir yaklaşıma sahip olduğu, kadınların kendi iyiliği için bir şey yapmayı amaçlamadığı ve kadınları toplumun kültürel ve sosyal yapısını değiştirmek için bir araç olarak gördüğü iddia edilebilir. Zira, kadınların giyimlerinin, nasıl davranmaları gerektiğinin ve onlara uygun rollerin bir devlet politikası ya da siyasi bir ideolojinin konusu haline gelmesi kadınların taleplerinin ve haklarının göz ardı edilmesini beraberinde getirir (Tajali, 2014). Nitekim, Türkiye'de de seküler ve İslamcı siyasetin kadınlara ve başörtüsüne yaklaşımı kadın hakları ve kadın hareketi üstünde olumsuz etkiler yarattı. Örneğin, Bora ve Çalışkan (2007) Kemalist ve neo-İslamcı muhafazakâr hegemonyanın, kadınların siyasette özgürlük alanını daraltıp kadın haklarının aleyhine çalıştığını iddia eder. Çünkü, hem seküler hem de İslamcı siyasi partiler başörtülü kadınları tehlikeli görüp parlamentodan ve karar alma süreçlerinden uzak tutarken, aynı zamanda kadınların kıyafetini kendi siyasi kimlik iddiaları için kullanarak kadınların ne giyecekleri konusundaki seçme özgürlüklerini kaybetmesine yol açtılar (Tajali, 2014).

Cindoglu ve Zencirci de (2008) başörtüsünün seküler ve İslami elitler arasındaki farkın belirginleştirilmesi için kullanılmasının iki önemli sonucu olduğunu iddia eder. İlk olarak, başörtüsünün ve yasaklarının daha çok İslamcı hareketin erkekleri tarafından ele alınması başörtüsünün kadın boyutunu ortadan kaldırdı. İkinci olarak da, başörtüsünün siyasetin ana konularından biri haline gelmesi farklı feminizmler arasında bir köprü kurulmasına engel oldu ve dolayısıyla başörtüsü hareketinin devlete meydan okuyacak feminist potansiyelini olumsuz etkiledi. Zira feminist kadınlar, kadının özel alanda itaatkar olması gerektiği varsayımını eleştirirken, İslamcı kadınlar kadının

modern ve kamusal alanın bir parçası olabilmesi için dini geride bırakması gerektiği varsayımını eleştiriyordu (Cindoğlu ve Zencirci, 2008). Bu nedenle, bu iki hareketin de devletin hegemonik ulus kurgusuna ve bu kurguda kadınlara biçilen role direnme potansiyelleri vardı (Cindoğlu ve Zencirci, 2008). Ancak, her iki taraf da diğer tarafı farklı önceliklere, değerlere ve amaçlara sahip 'diğeri' olarak görmeye devam etti (Tajali, 2014) ve dolayısıyla bu direniş gerçekleşemedi. Özellikle, 1990'larda kadınların İslamcı feminist ve seküler-Kemalist feminist olarak ayrılması kadınların ortak tecrübelerini yok sayıp seküler/dinî kamplaşmada taraf tutmalarına sebep oldu (Cindoğlu ve Zencirci, 2008; Saktanber, 2006). Sonuç olarak, özellikle de başörtülü kadınların muhafazakâr hegemonik güç ilişkilerine eklemlemeleri başörtüsünü anti-hegemonik unsur olmaktan çıkardı (Özcan, 2015).

Kemalist kadınların başörtüsüne ve başörtülü kadınlara karşı tutumu bu kamplaşmanın ve sonuçlarının çok güzel bir örneğidir. Kadınlara hak ve özgürlükler verirken kadınların temel görevlerini uluslaşma/modernleşme/sekülerleşme süreçlerine katkıları açısından değerlendiren ve 1980'lere kadar etkisini sürdüren devlet feminizmin savunucusu Kemalist kadınlar reformlarla elde edilen kazanımların sürdürülmesi için çaba harcadılar. Bu nedenle, başörtüsünü yıllar boyunca edinilmiş kazanımların erozyonu, başörtülü kadınları da yanlış yönlendirilmiş ve bu nedenle de yardıma ihtiyacı olan kadınlar olarak gördüler (Arat, 2005). Bu kadınların diğer bir korkusu da başörtüsü takma konusunda var olan özgür iradenin ortadan kaldırılması ve bütün kadınların başlarını örtmek zorunda bırakılması ihtimaliydi (Arat-Koç, 1999). Daha da önemlisi, örtünmenin kentli versiyonu Cumhuriyet'in kurguladığı ideal vatandaşa ve hayat tarzına karşı bir tehdit oluşturduğu için (Göle, 1996), Kemalist kadınlar başörtülü kadınları kadın hakları mücadelesinde dışarıda tuttular. Bu konuda yapılmış ampirik araştırmalar bu tartışmayı destekler niteliktedir. Örneğin, Özçetin (2009) kadınlarla yaptığı mülakatlarda başörtülü kadınların Kemalist kadınlar tarafından kadın hareketinden dışlandıklarını göstermiştir. Gerçekten de Kemalist kadın hareketinin önde gelen isimlerinin söylemleri de bunu doğrulamıştır (Özçetin, 2009).

Farklı ideolojilere sahip feminist kadınların başörtüsüne bakış açılarının birbirinden ayrılıyor olması da kadınların birbirlerine karşı başörtüsü üstünden olumsuz bir tutum geliştirmelerine sebep olmuştur. Örneğin, Kemalist, İslamcı ve diğer feminist kadınlar başörtüsü hakkında farklı yaklaşımlar geliştirdiler (Uçan-Çubukçu, 2012). Bazı feministlere göre, başörtülü kadınlar ailelerinin zoruyla başlarını örtüyorlar, eskide kalmış pratikleri bile isteye sürdürüyorlardı (Berktaş, 2003; Cindoğlu, 2010) ve başörtüsü seküler medeni kanunun Şeriat ile değiştirilmesini planlayan bir stratejinin parçasıydı (Vojdik,

2010). Ancak, Aldıkaçtı-Marshall (2005) yaptığı araştırmada devlet feminizmini eleştiren birçok feministin, İslamcı hareketin muhafazakâr bir ajandayı gerçekleştirmek için başörtülü kadınları kullandığını düşünse ve başörtüsünü cinsiyetçi statükonun bir sembolü olarak görse de, kadınların iş yerlerinde ya da üniversitelerde başlarını örtme haklarının olması gerektiğine inandıklarını göstermiştir. Diğer bir deyişle, feministlerin bir kısmı başörtüsünü kadınların dinî özgürlüğü ve kişisel tercihi olarak görmüştür (Vojdik, 2010).

Diğer taraftan, kadınların siyasal İslam'ın bir aracı olarak başlarını örttükleri ya da başörtülü kadınların İslamcı hareketin kendilerine atfettiği geleneksel cinsiyet rollerini kabul ettiği fikri de birçok yönden eleştirilmiştir. Buna göre, başörtülü kadınlar, başörtüsünü İslamcı erkeklerin bir baskısı olarak gören seküler yaklaşıma karşı çıkarken, başörtüsünü kadının iffetini ve ev içindeki yerini koruyan bir araç olarak gören İslamcı yaklaşımı da eleştirmişlerdir (Göle, 1996). Bu kadınlar İslamcı politikaların bir maşası oldukları fikrini yadsımış ve siyasi katılımlarıyla ve eğitim hakkı istemeleriyle, kadınları daha çok özel alana yerleştiren İslamcı kurguyu boşa çıkartmışlardır (Vojdik, 2010). Başörtülü kadınlar kendilerini evin geleneksel sınırlarına kapatmayıp, eğitim alarak ve profesyonel hayata katılarak kamusal hayatın bir parçası olmak istemişlerdir. Başörtüsü bu kadınlar için İslam'a, aileye ve toplumsal cinsiyet rollerine bağlı kalarak kamusal alanda özgürce yer almanın bir yolu haline gelmiştir (Fisher Onar ve Müftüler-Baç, 2011). Başörtülü kadınlar başörtüsünün kendilerini ahlaklı, modern ve kadınsı hissettirdiğini ama aynı zamanda da erkek bakışından koruduğunu düşünmektedir (Sandıkcı ve Ger, 2010). Bu da onların kamusal alanda daha rahat etmelerini sağlar. Dolayısıyla, Göle (1996) kadınların başörtüsü ile kamu kuruluşlarında yer almak istemelerini modern bir olgu olarak görür. Zira, başörtülü üniversite öğrencileri modernleşme süreci ile birlikte dinin ve dinle özdeşleştirilmiş geri kalmışlığın kaybolacağını iddia eden seküler ideolojiye direnmiş ve dolayısıyla alternatif bir modernleşme anlayışı geliştirmişlerdir (Cindoglu ve Zencirci, 2008). Diğer bir deyişle, başörtülü kadınlar Kemalist ideolojinin kurumları şekillendiren modernite ve başörtüsü söylemine karşı çıkan söylemler ve stratejiler geliştirmişlerdir (Akbulut, 2015).

Başörtülü kadınların başörtüsünün kadın hak ve özgürlükleriyle ilgili olduğunu iddia etmesi bu kadınların modern bir söylem kullandıklarının önemli bir göstergesidir. Başörtülü kadınlar başörtüsü yasağının kendilerinin hem dinî bir zorunluluğu yerine getirmelerine engel olduğunu hem de eğitim hakkı, din ve ifade özgürlüğü gibi özgürlüklerini ihlal ettiğini iddia ettiler (Fisher Onar ve Müftüler-Baç, 2011). Zira bu yasak kadınların eğitim alma ve çalışma haklarını gasp ediyor (Özçetin, 2009) ve kadınların ekonomik ve sos-

yal pozisyonlarını olumsuz etkiliyordu (Guveli, 2011; Uçan-Çubukçu, 2012). Diğer bir deyişle, 1980'lerden önce geri kalmışlık ve kadınların ezilmesi ile özdeşleştirilen başörtüsü bu kadınlar tarafından liberal insan hakları söylemi çerçevesinde ifade edildi (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Türkiye'deki devlet sekülerizminin sınırlarını zorlayan bu hak temelli söylem, birçokları tarafından modern ve seküler bir devletin özelliği sayıldığı için aynı zamanda meşru olarak kabul edildi (Barras, 2009).

Buna ek olarak, tüm seküler ve feminist kadınların başörtüsüne tutumunun aynı olmaması gibi, Türkiye'deki tüm başörtülü kadınlar da başörtüsüne aynı anlamı yüklemeyebilir. Birçok araştırmacı kadınların örtünme pratiklerinin sosyo-ekonomik arka planlarına ve dine bağlılıklarına göre değiştiğini iddia etmiştir (Göle, 1996; Çınar, 2005; Akbulut, 2015; Sandıkcı ve Ger, 2010). Ayrıca, başörtülü kadınlar başörtüsü konusunda çeşitli söylemler geliştirmişler ve dinî değerlerin dar anlamda yorumlanmasını eleştirmişlerdir (Jelen, 2011). Örneğin, Aldıkaçtı-Marshall (2005) yaptığı araştırmada feminist tartışmaları İslamcı ideoloji içinde yeniden yorumlayan kadınları reformist İslamcı kadınlar olarak tanımlamış ve bu kadınların başörtüsünün kadınlıklarını saklamadığını, kadınlıklarının altını çizdiğini düşündüğünü ortaya çıkarmıştır. Bunun aksine, daha katı olan İslamcı kadınlar başörtüsünü ahlaki bir konu olarak ele almış, örtünmeyi eşine sadakat ve namus gibi kavramlarla ilişkilendirmiş ve bu nedenle bedenlerini sakladıklarını belirtmişlerdir (Aldıkaçtı-Marshall, 2005). Ancak gene de reformist İslamcı kadınlar seküler feminist kadınlardan farklıdır. Örneğin, seküler feminist kadınlar başörtüsünü kadını erkeğin kontrolüne sokan bir şey olarak görürken, reformist İslamcı kadınlar için başörtüsü kadınlara kamusal alanda özgürlük veren bir araçtır (Aldıkaçtı-Marshall, 2005).

1990'lar ve 2000'ler boyunca kadınların başörtüsü yasağı ile mücadele ederken eğitimlerini ya da işlerini bırakmak, sadece üniversite binalarında ya da iş yerlerinde başlarını açıp hayatlarının diğer alanlarında kapatmak ve peruk ya da şapka takmak gibi geliştirdikleri çeşitli stratejiler de (Kejanlioğlu ve Taş, 2009), dindar kadınların başörtüsüne aynı anlamı yüklemelerine işaret etmektedir. Örneğin, Akbulut (2015) yaptığı araştırmada yasağa rağmen başını örtmeye devam eden kadınların başörtüsünü kendini disipline etmenin bir aracı, Allah'a teslimiyetin bir işareti ve devletin baskısına direnmenin bir yolu olarak gördüğünü göstermiştir. Buna karşılık başını açan kadınlar da kararlarını, Allah'ın yolunda hizmet etmek ve Müslüman kadınları dışarıda bırakan seküler projeye direnebilmek adına eğitim almak ve kariyerlerine devam etmek için yaptıkları bir fedakârlık olarak görmüşlerdir. Akbulut (2015) bu fedakarlığın dindar kadınların marjinalleşmesine engel olduğunu iddia eder.

Her iki grup içindeki tüm bu farklılıklara rağmen, başörtüsü yasaklarının daha katı bir şekilde uygulanmasıyla birlikte başörtülü ve başörtüsü karşıtı kadınların farklı sebeplerle de olsa çeşitli yoğunluklarda mobilize olması, bu kadınların ortak tecrübelerini yok sayıp seküler/dinî kamplaşmada taraf tutmalarının en güzel örneklerini oluşturdu. Zira başörtülü kadınlar eğitim ve çalışma hayatına devam etmek gibi en temel haklarını korumak için, diğer kadınlar da bu hakkın gaspına yol açan ve onlar açısından Türkiye'deki seküler sistemi korumak adına uygulanan başörtüsü yasağını desteklemek için organize oldular. 1990'larda başörtülü kadınlar sivil toplum kuruluşları yoluyla örgütlenmeye başladılar. Örneğin, 11 Ekim 1998'de Mazlum-Der İstanbul, Ankara, İzmir ve diğer sekiz büyük şehirde katılımcıların el ele tutuşarak insan zinciri oluşturduğu başörtüsü yasaklarını protesto etmek için barışçıl bir gösteri düzenledi (Gurbuz, 2009). Diğer taraftan Kemalist ve bazı seküler sivil toplum kuruluşları da başörtüsü yasağına destek vermek için seferber oldu (Akboğa, 2014). Bahar 2007'de AK Parti aleyhine, özellikle de eşi başörtülü olan Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı adaylığına karşı düzenlenen Cumhuriyet Mitinglerinin başlıca düzenleyicileri kadın örgütleriydi ve başlıca katılımcıları da kadınlardı (Bora ve Çalışkan, 2007). Eşleri başörtülü olan erkek siyasetçilerin Türkiye'deki seküler sisteme verebilecekleri zarar, bu mitinglerin ana zeminini oluşturuyordu ve tartışmalarda başörtüsü kadınların demokratik bir hakkı olarak yer almıyordu. Ancak, başörtüsünün üniversite öğrencisi ya da kadın siyasetçiler üstünden değil de erkek siyasetçilerin eşleri üstünden tartışılması başörtüsünün hegemonya karşıtı ve demokratik haklar söylemi olmaktan çıkartıyordu (Cindoglu ve Zencirci, 2008).

Başörtülü kadınların çabalarının kendileri dışındaki başka toplumsal aktörlere yarar sağlarken zaman zaman kendilerinin lehine beklenen sonuçları doğurmadığı söylenebilir. Çınar (2008) başörtülü kadınların İslam'a kamusal alanda sağladığı görünürlükten en çok yarar görenlerin erkekler olduğunu iddia eder. Bu anlamda, başörtüsünü İslam'ın sekülerizme karşı mücadelesi olarak gören erkekler, kadınların elinden başörtüsünün gücünü almışlardır (Çınar, 2008). Başörtülü kadınlar İslam'a kamusal alanda yer açtıkça İslamcı erkekler siyasi güç kazanmıştır. Ancak bunun karşılığında muhafazakâr erkekler kadınlara siyasi ve ekonomik hayatta yer vermemişlerdir. Örneğin, seçim kampanyalarında kadınlara kendisinden önce gelen tüm siyasi partilerden daha çok yer veren Refah Partisi 1994 yerel seçimlerinden sonra İstanbul'un yönetiminde kadınlara idari pozisyon vermemiştir (Çınar, 2008). Benzer olarak, iktidarının ilk yıllarında AK Parti Kadın Kolları teşkilatında hiyerarşinin üst kısımlarında başörtülü kadın sayısı azdır (Türk ve Çıtak, 2006)

ve başörtülü kadınların çok az bir kısmı muhafazakâr şirketlerde ve belediye-lerde yönetici pozisyonunda iş bulabilmiştir (Jelen, 2011).

Ancak, AK Parti iktidarı döneminde birçok başörtülü kadın AK Parti'yi başörtüsü sorununu çözmek için başörtülü kadınlara sabırlı ve ılımlı olmalarını tavsiye etmekten başka hiçbir şey yapmadığı için eleştirmiştir (Saktanber, 2006). 2011 yılında büyük bir kısmı başörtülü olan bir grup kadın başörtülü kadınların da milletvekili adayı gösterilmesini talep eden ve özellikle de AK Parti'yi hedefleyen "Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok" başlıklı bir kampanya düzenledi (Tajali, 2014). Uluslararası sözleşmelere gönderme yapılan kampanya sırasında seküler kadın hakları aktivistleri de başörtülü kadınların erkek liderlerin ayrımcı ve ataerkil tutumlarına direndiklerini gördüler ve bu kampanyaya destek verdiler. Örneğin, Merve Kavakçı başörtülü olduğu için hak ihlallerine maruz kalırken sürece destek vermeyen Kadın Adayları Destekleme Derneği (KA.DER) bu kampanyaya destek verdi (Tajali, 2014). Bu açıdan, bu kampanya, seküler kadınların zaman zaman da olsa başörtülü kadınların mücadelesine verdiği desteğin örneklerinden biri oldu.

## Sonuç

Kavas (2015) devrim ortamında bedenlerin ve kıyafetlerin birbirleriyle çatışan ideolojilerin, diğer bir deyişle devrimci elitte muhafazakâr siyasi grupların çarpıştığı bir alan haline geldiğini iddia eder. Türkiye siyasi tarihi de böyle bir çatışmaya, kadınların bedeni, kıyafeti ve özellikle de makalenin konusu olan başörtüsü üstünden tanık oldu. Yukarıda da bahsedildiği gibi, bu tarih içinde farklı ideolojiler başörtüsüne farklı anlamlar yüklediler. 1923'de Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte seküler Kemalist ideoloji, başörtü örtmeyi dindarlığın ve hatta bazen geri kalmışlığın, modernleşememenin en belirgin sembollerinden biri olarak gördü ve bu nedenle en azından üniversite ve kamu kurumları gibi seküler ve modern devletle güçlü bir şekilde özdeşleştirilen alanlarda yasaklanması gereken bir şey olarak algıladı. Siyasal İslam da söyleminde kadınların yerinin özel alan olduğunu vurgulasa da zaman zaman siyasi bir strateji olarak, zaman zaman da demokratik değerleri temel alarak başörtülü kadınların kamusal alanda yer almasını sağlamaya çalıştı. Her ne kadar her iki ideoloji de başörtüsü ile ilgili söylemlerinde kadınların hak ve özgürlükleri üstüne vurgu yapsa da başörtüsü her iki ideolojinin siyasi ve kültürel amacını gerçekleştirmek için bir araç oldu. Bu amaç, seküler elitler için siyasetin ve kamusal alanın dinden ve dinî sembollerden arındırılması idi. Siyasal İslam için ise bu amaç seküler elitler tarafından dışarıda bırakılmış toplum kesimlerinin sisteme dahil edilmesi,

bu kesimlerin desteğinin alınması ve tabi ki seküler ideolojinin yaratmaya çalıştığı aksine temelinde dindarlık olan yeni bir kimliğin yaratılması ve sürdürülmesiydi. Tüm bunları yaparken, her iki ideoloji de, özellikle başörtülü kadınların ne düşündüğünü ve ne talep ettiğini büyük oranda yok saydığı için, kadınların hayatlarında bazı olumsuz etkiler yarattı. Başörtülü kadınlar Türkiye'deki modern seküler söylem ve yekpare bir modernlik anlayışı bağlamında 'öteki' ve siyasal İslam'ın doğal destekçileri olarak görüldükleri için farklı dönemlerde getirilen çeşitli başörtüsü yasaklarıyla eğitim ve iş hayatına devam edemediler. Diğer taraftan, siyasal İslam da başörtülü kadınlarla siyasi amaçlarla ittifak kurarak, her ne kadar bu kadınların büyük bir kısmı siyasal İslam'ın destekçisi olmasa da, seküler cemahta hakim olan başörtülü kadınların siyasal İslam'ın bir aracı oldukları fikrini pekiştirdi ve dolayısıyla bu kadınların seküler elitler tarafından daha çok baskı altına alınmasına katkı sağladı.

Başörtüsü ve yasakları etrafında ortaya çıkan tüm tartışma ve çatışmalar kadınların olabildiğince dışında tutulduğu ve erkeklerin egemen olduğu siyasal alanda gerçekleşti. Bu nedenle, özünde bir kadın hak ve özgürlükleri meselesi olan başörtüsü bu özelliğini zaman zaman yitirdi. Bunun dışında, seküler ya da İslamcı siyasetin başörtüsüne çoğu zaman tek bir anlam yüklediği iddia edilebilir. Buna bağlı olarak, siyasal alanda gerçekleşen başörtüsü tartışmaları Kemalist, feminist ve dindar kadınlar arasında ideolojik kutuplaşmalara yol açtı. Ancak yukarıda bahsi geçen araştırmaların da işaret ettiği gibi, farklı ideolojik kamplara ait bu kadınlar başörtüsüne hem kendi aralarında farklılaşan hem de mensubu oldukları düşünülen siyasi ideojilerden farklılaşan anlamlar da yüklediler. Tüm seküler kadınlar başörtüsünü siyasal İslam'ın kadınlar üstünde kullandığı bir araç olarak, başörtülü kadınları da yanlış yönlendirilmiş ve seküler sisteme tehdit oluşturan kişiler olarak görmemiş ve kadın hareketinden dışlamamıştır. Diğer taraftan tüm başörtülü kadınlar da başörtüsünü ahlaki bir konu olarak ele almamış, kendilerini siyasal İslam ile özdeşleştirmemişler ve muhafazakâr siyasi partilerin başörtüsü yasağının kaldırılmasına dair tereddütlü tutumlarına karşı durmuşlardır. Dolayısıyla, her ne kadar başörtüsü konusu kadınlar arasında ayrışmalara ve kutuplaşmalara yol açsa da, erkek siyasi aktörler düzeyinde var olan tartışmaların ve çatışmaların kadınların başörtüsüne dair duruşlarının tek belirleyicisi olmadığı iddia edilebilir. Bu konuda farklı ideojilere sahip kadınların başörtüsü yasağına karşı olan benzer tutumları kadınların yasağına karşı çeşitli zamanlarda dayanışmasını sağladı. Zira bu kadınlar başörtüsü yasaklarına zaman zaman birlikte direndiler. Kadınların başörtüsü yasaklarına karşı örgütledikleri bu direniş yasakların kalkmasında önemli bir rol oynasa da yasakların kalkmasının



arkasındaki asıl gücün erkeklerin egemenliğindeki siyasi iradenin olması, başörtüsünün Türkiye siyasi hayatındaki değişen anlamlarının kadınların hak ve özgürlükleri açısından son derece önemli olduğuna işaret etmektedir.

## Kaynakça

- Acar, Feride (1995), "Women and Islam in Turkey", Şirin Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society*, London: Zed Books Ltd., ss. 46-65.
- Adak, Sevgi (2015), "Anti-veiling Campaigns and Local Elites in Turkey of the 1930s: A View from the Periphery", Stephanie Cronin (ed.), *Anti-veiling Campaigns in the Muslim world*, New York, NY: Routledge, ss. 59-85.
- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam*, New Heaven: Yale University Press.
- Akboga, Sema (2014), "Turkish Civil Society Divided by the Headscarf Ban", *Democratization*, s. 21, ss. 610-633.
- Akbulut, Zeynep (2015), "Veiling as Self-Disciplining: Muslim Women, Islamic Discourses, and the Headscarf Ban in Turkey", *Contemporary Islam*, s. 9, ss. 433-453.
- Aksoy, Murat (2005), *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik, Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Aldıkaçtı Marshall, Gül (2005), "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey", *Gender and Society*, s. 19, ss. 104-120.
- Arat, Zehra F. (1998), "Introduction", Zehra F. Arat (ed.), *Deconstructing Images of the Turkish Women*, New York: St. Martin's Press, ss. 1-37.
- Arat, Yeşim (2005), *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*, New York: State University of New York Press.
- Arat-Koc, Sedef (1999), "Coming to Terms with Hijab in Canada and Turkey: Agonies of a Secular and Anti-orientalist Émigré Feminist", Alema Heitlinger (ed.), *Émigré Feminism: Transnational Perspectives*, Toronto: University of Toronto Press, ss. 173-188.
- Barras, Amelie (2009), "A Rights-Based Discourse to Contest the Boundaries of State Secularism? The Case of The Headscarf Bans in France and Turkey", *Democratization*, s. 16, ss. 1237-1260.
- Bayram, Salih (2009), "Reporting Hijab in Turkey: Shifts in the Pro- and Anti-ban Discourses", *Turkish Studies*, s. 10, ss. 511-538.
- Berktaş, Fatmagül (2003), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis.
- Bora, Aksu ve Çalışkan, Koray (2007), "What is under a Headscarf? Neo-Islamist vs. Kemalist Conservatism in Turkey", *Arab Studies Journal*, s. 15/16, ss. 140-155.
- Buğra, Ayşe (2003), "The Place of the Economy in Turkish Society", *South Atlantic Quarterly*, s. 102, ss. 453-70.
- Cansun, Şebnem (2013), "The Headscarf Question in Turkey: The Examples of the AKP and the CHP", *International Journal of Social Science*, s. 61, ss. 23-142.
- Cetin, İclal (2010), "Veiled Representations: Political Battles around Female Sexuality in Turkish Print Media," *Feminist Media Studies*, s. 10, ss. 409-419.

- Çindoğlu, Dilek (2010), *“Headscarved Women in Professional Jobs: Revisiting Discrimination in 2010*, Istanbul: TESEV.
- Çindoglu, Dilek ve Zencirci, Gizem (2008), “The Headscarf in Turkey in The Public and State Spheres”, *Middle Eastern Studies*, s. 44, ss. 791-806.
- Çakar Mengü, Seda, Mengü, Murat ve Odyakmaz, Necla (2009), “Ideological Formation in Turkish Newspapers: An Analysis of the News About the Headscarf Issue”, *Journal of Arab & Muslim Media Research*, s. 2, ss. 223-239.
- Çelik Wiltse, Evren (2008), “The Gordian Knot of Turkish Politics: Regulating Headscarf Use in Public” *South European Society and Politics*, s. 13, ss. 195-215.
- Çınar, Alev (2005), *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies Places and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Çınar, Alev (2008), “Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf”, *Signs*, s. 33, ss. 891-913.
- Durakbasa, Ayşe (1998), “Kemalism as Identity Politics in Turkey”, Zehra F. Arat (ed.), *Deconstructing Images of the Turkish Women*, New York: St. Martin's Press, ss. 139-157.
- Fisher Onar, Nora ve Müftüler-Baç, Meltem (2011), “The Adultery and Headscarf Debates in Turkey: Fusing “EU-Niversal” and “Alternative” Modernities?”, *Women's Studies International Forum*, s. 34, ss. 378-389.
- Gökarkınel, Banu ve Mitchell, Katharyne (2005), “Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France”, *Global Networks*, s. 5, ss. 147-165.
- Göle, Nilüfer (1996), *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Göle, Nilüfer (2003), “Contemporary Islamist Movements and New Sources for Religious Tolerance”, *Journal of Human Rights*, s. 2, ss. 17-30.
- Göle, Nilüfer (2004), “Visible Women: Actress in the public sphere”, *New Perspectives Quarterly*, 21(2), 12-13.
- Gulalp, Haldun (2003), “Whatever Happened to Secularism? The Multiple Islams in Turkey”, *South Atlantic Quarterly*, s. 102, ss. 381-95.
- Gurbuz, Mustafa E. (2009), “Over the Bodies of the T-Girls: The Headscarf Ban as a Secular Effort to Monopolize Islam in Turkey”, *Middle East Critique*, s. 18, ss. 231-249.
- Guveli, Ayşe (2011), “Social and Economic Impact of the Headscarf Ban on Women in Turkey”, *European Societies*, s. 13, ss. 171-189.
- Güneş-Ayata, Ayşe (2001), “The Politics of Implementing Women's Rights in Turkey”, Jane H. Bayes ve Nayereh Tohidi (ed.), *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, New York: Palgrave, ss. 157-176.
- Hürriyet (2019), “Başörtüsü yorumu: ‘Bizim de çok kusurumuz var’”, 05 Ekim 2019.
- Jelen, Brigitte (2011) “Educated, Independent, and Covered: The Professional Aspirations and Experiences of University-Educated Hijabi in Contemporary Turkey”, *Women's Studies International Forum*, s. 34, ss. 308-319.
- Kandiyoti, Deniz (1997), “Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity”, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle: University of Washington Press, ss. 113-32.

- Kavas, Serap (2015), "Wardrobe Modernity: Western Attire as a Tool of Modernization in Turkey", *Middle Eastern Studies*, s. 51, ss. 515-539.
- Kejanlioğlu, D. Beybin ve Taş, Oğuzhan (2009), "Regimes of Un/veiling and Body Control: Turkish Students Wearing Wigs", *Social Anthropology*, s. 17, ss. 424-438.
- Libal, Kathryn (2014), "From Face to Cloche Hat: The Backward Ottoman Versus New Turkish Woman in Urban Public Discourse" Stephanie Cronin (ed.), *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World*, New York, NY: Routledge, ss. 37-58.
- Metinsoy, Murat (2015), "Everyday Resistance to Unveiling and Flexible Secularism in Early Republican Turkey", Stephanie Cronin (ed.), *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World*, New York, NY: Routledge, ss. 86-117.
- Navro-Yashin, Yael (2002), "The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities", Deniz Kandiyoti, Deniz ve Ayşe Saktanber (ed.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, New York: I.B. Tauris, ss. 221-253.
- Öncü, Ayşe (1995), "Packaging Islam: Cultural Politics in the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture*, s. 8, ss. 51-71.
- Özcan, Esra (2015), "Women's Headscarves in News Photographs: A Comparison Between the Secular and Islamic Press during the AKP Government in Turkey", *European Journal of Communication*, s. 30, ss. 698-713.
- Özçetin, Hilal (2009), "Breaking the Silence: The Religious Muslim Women's Movement in Turkey", *Journal of International Women's Studies*, s. 11, ss. 106-119.
- Saktanber, Ayşe (2006), "Women and the Iconography of Fear: Islamization in Post-Islamist Turkey", *Signs*, s. 32, ss. 21-31.
- Saktanber, Ayşe ve Çorbacıoğlu, Gül (2008), "Veiling and Headscarf Skepticism in Turkey", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, s. 15, ss. 514-538.
- Sandıkçı, Özlem ve Ger, Güliz (2010), "Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become Fashionable?", *Journal of Consumer Research*, s. 37, ss. 15-36.
- Secor, Anna J. (2002), "The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress, Mobility and Islamic Knowledge", *Gender, Place and Culture*, s. 9, ss. 5-22.
- Sirman, Nükhet (2004), "Kinship, Politics and Love: Honour in Post-colonial Contexts – The Case of Turkey", Shahrzad Mojab ve Nahla Abdo (ed.), *Violence in the name of Honour: Theoretical and Political Challenges*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tajali, Mona (2014), "Women's Dress and Politics of Access to Political Representation in Contemporary Turkey", *Anthropology of the Middle East*, s. 9(2), ss. 72-90.
- Toprak, Binnaz (1994), "Women and Fundamentalism: The Case of Turkey", Valetine M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, San Francisco: Westview Press, ss. 293-304.
- Türk, Özlem ve Çıtak, Zana (2006), "AKP ve Kadın: Teşkilatlanma, Muhafazakarlık ve Türban", *Mülkiye Dergisi*, s. 30, ss. 259-274.
- Uçan, Çubukçu, Sevgi (2012), "The Headscarf Issue in Feminist Discourse in Turkey", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10, 103-117.
- Vojdik K. Valorie (2010), "Politics of the Headscarf in Turkey: Masculinities, Feminism, and the Construction of Collective Identities", *Harvard Journal of Law & Gender*, s. 33, ss. 661-685.
- Yavuz, Hakan (2000), "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process", *Journal of International Affairs*, s. 54, ss. 21-42.